SCUOLA NORMALE SUPERIORE

Classe di Lettere e Filosofia

Corso di perfezionamento in Filosofia
XXXIV ciclo

Paolo di Tarso nel dibattito filosofico e teologico-politico del Novecento. Un percorso a partire da Jacob Taubes

Settore Scientifico Disciplinare: M-FIL/03

Candidato
dott.ssa Gaia Anselmo

Relatore
Prof. Roberto Esposito

Supervisore interno
Prof.ssa Simona Forti

Anno accademico 2021-2022

Indice

Paolo di Tarso nel dibattitto filosofico e teologico-politico del Novecento. Un percorso a partire da Jacob Taubes 5

Introduzione 5

Il 'ritorno' a Paolo nel Novecento: elementi generali 15

Paolo nel Novecento attraverso la lente di Taubes 37

Paolo: ebraismo, cristianesimo, gnosi e secolarizzazione 37

Paolo e la teologia politica: 'eccezione' e 'nichilismo' 45

La teologia politica di Paolo contro l'Imperium Romanum 45

Paolo e il problema dell'eccezione 56

'Der Apostel der Ausnahme' 60

Paolo come 'croce' della teologia politica occidentale: paolinismo e 'nichilismo' 66

Cosa fare della complessa eredità paolina? Quali spunti trarre da un percorso attraverso Taubes? 85

I. 85

II. 97

III. 102

Paolo e l'escatologia occidentale 115

Il problema dell'escatologia nel contesto di crisi della modernità 123

Il confronto di Taubes con Overbeck 123

Prospettive rivoluzionarie e limiti della teologia dialettica di Barth: la posizione di Taubes 136

Teologia 'atea' e ateismo 'teologico': due volti della 'riattivazione' dell'escatologia in un'epoca di crisi? Taubes tra Barth e Heidegger nel saggio Per un'interpretazione ontologica della teologia 150

'Attualismo messianico' e 'mistica escatologica' paolina: Paolo nell'Escatologia occidentale e l'influenza di Albert Schweitzer 169

Messianismo come nonsense? Taubes di fronte ai tentativi di 'liquidazione' del retaggio escatologico occidentale 186

I destini dell'Occidente e l'escatologia: Taubes e Löwith in 'divergente accordo' 190

Il 'messianismo' e il problema del 'senso' e della 'fine della storia': alcune considerazioni 200

Nietzsche, Freud e la 'trasvalutazione' paolina: la prospettiva di Taubes 213

I. Nietzsche 213

II. Freud 224

Paolo e la 'coscienza introspettiva dell'Occidente': il 'messianismo' paolino tra ebraismo e gnosticismo.....239
La disputa tra ebraismo e cristianesimo: Paolo e il 'prezzo' del messianismo ebraico 253
"The Issue between Judaism and Christianity": 'sobrietà' della legge e 'romanticismo' dell'amore 253
L'apocalittica e il 'senso storico': il confronto critico con Buber.....260
'Il prezzo del messianismo': Taubes contra Scholem.....264
Paolo nella lente di Marcione: lo 'gnosticismo' della 'coscienza introspettiva' tra gabbie d'acciaio e possibilità di liberazione?..... 277
La 'novitas' della gnosi.....277
Gnosticismo e 'contemporaneità': l''attualità' della gnosi..... 277
I nessi tra 'gnosi', 'paolinismo' ed ebraismo secondo Taubes 287
Lo scontro su Marcione: l'ambiguità del disincanto 'nichilistico' moderno 292
La 'gabbia d'acciaio' come geroglifico gnostico..... 292
Alcuni volti di Marcione nel ventesimo secolo..... 303
L'esodo dalla 'gabbia d'acciaio'? 308
L'essere 'nel' mondo della 'trasvalutazione' cristiano-paolina: tra il 'potere' e il 'possibile'..... 321
Testimoniare la 'trasvalutazione' cristiano-paolina: tra il 'potere' della teologia politica e il 'possibile' dell'etica..... 321
I. 321
II. 332
Desiderare il 'possibile' interesse per il disinteresse?..... 350
La 'trasvalutazione' morale di fronte all'obiezione di Nietzsche: l'impotenza dimostrativa della ragione e la fragilità della testimonianza.....350
I. 350
II. 365
III. 367
Lo 'scandalo' della croce e il 'potere': significato 'ironico' o assoluto della debolezza divina?.....376
Il Messia crocifisso dal *nómos* come *imperator*: quale 'carica politica' per la trasvalutazione paolina?..... 389
La 'croce' della teologia politica ebraica: Paolo e l'elezione di Israele.....389
La logica del 'resto' e il 'discrimine' della croce 399
Può il 'resto' essere un concetto 'politico'?.....405
Conclusioni.....427

Bibliografia 441
Opere di Taubes 441
Altre opere e letteratura secondaria 442

Paolo di Tarso nel dibattitto filosofico e teologico-politico del Novecento. Un percorso a partire da Jacob Taubes

Introduzione

In questa tesi intendo indagare la presenza di Paolo di Tarso nel dibattitto filosofico e teologico-politico novecentesco, a partire dalle riflessioni di Jacob Taubes.

Ho dedicato il capitolo di apertura a una contestualizzazione storico-filosofica della ripresa dei temi paolini nel corso del ventesimo secolo, evidenziando come l'interesse per il lascito culturale riconducibile alle lettere di Paolo contraddistingua molti tra i più determinanti dibattiti filosofici del Novecento, quali quelli volti a sondare i nessi tra modernità, cristianesimo, secolarizzazione, tra politica e teologia, tra nichilismo, antisemitismo e destini 'paolino-gnostici' dell'Occidente.

In seguito, nella prima parte *Paolo nel Novecento attraverso la lente di Taubes*, ho ritenuto opportuno spiegare perché il suddetto filosofo sia stato scelto come punto di riferimento privilegiato per sviluppare il lavoro: Taubes, in effetti, ancorché spesso contraddittorio, ellittico, rapsodico e non sistematico nell'elaborazione di una propria prospettiva filosofica e nella stessa interpretazione di Paolo, si è accostato all'eredità paolina per mettere in dialogo alcune tra le più importanti voci della modernità filosofica e teologica tra Ottocento e Novecento, illuminando distintamente i seguenti aspetti della ricezione dell'apostolo dei gentili nel ventesimo secolo: il rapporto tra Paolo e l'ebraismo; la questione del nesso tra cristianesimo paolino, nichilismo e secolarizzazione, e tra paolinismo e gnosi; e, infine, in stretto collegamento con i nodi problematici precedenti, la rilevanza dell'apostolo nel dibattito teologico-politico novecentesco.

A proposito di quest'ultimo aspetto, dopo aver delineato il quadro delle discussioni teologico-politiche, a partire da Taubes che, attraverso Paolo, si confronta soprattutto con Nietzsche, Barth, Schmitt, Peterson e Benjamin, emerge la grande problematicità 'politica' del controverso lascito paolino. Nonostante Taubes rivendichi la carica teologico-politica del messaggio di Paolo, lui stesso si avvede che quest'ultimo, nella sua fondamentale impoliticità, per quanto 'universale' e in grado di superare, nella stessa opposizione amico-nemico, ogni divisione tra gli uomini, rischia di manifestare una sostanziale 'indifferenza' nei confronti delle forme concrete di ordinamento della vita associata. Quindi, a partire dai testi paolini, a seconda degli aspetti su cui viene posta l'enfasi, possono sentirsi 'legittimate' sia prospettive politiche 'catecontiche' *à la Schmitt*, che istanze utopico-rivoluzionarie.

Dunque, cosa fare della complessa eredità paolina e, più in generale, cristiana, in un'epoca ormai secolarizzata? Questa è la domanda di fondo che muove il lavoro: malgrado il contrasto

nichilistico, 'tragico' e insuperabile, tra retaggio etico-messianico e politica, è davvero possibile rinunciare all'eredità paolina da un punto di vista universalmente morale?

In ultima analisi, anche la riflessione di Taubes su Paolo è mossa da questa domanda fondamentale: pur rinunciando a visioni di filosofia della storia idealistiche o a prospettive teologiche tradizionali, o a immagini 'realisticamente' apocalittiche del mondo, la 'trasvalutazione paolina', come fattore moralmente determinante anche per gli ideali moderni di 'autonomia' morale (in senso kantiano), e di emancipazione etico-politica umana, può essere riconosciuta come ancora 'attuale' e indecostruibile?

A tal proposito, nella seconda parte della tesi, intitolata *Paolo e l'escatologia occidentale*, a partire dai testi di Taubes, e dal confronto di quest'ultimo con autori come Overbeck, Schweitzer, Barth, Heidegger, Löwith, Nietzsche e Freud, ho mostrato analiticamente come il filosofo ebreo prenda in considerazione le diverse interpretazioni dell'escatologia e del messianismo paolini, e, in generale, alcuni tentativi moderni di 'liquidare' la 'trasvalutazione' cristiano-paolina. In estrema sintesi, Taubes è mosso dall'interrogativo se il messianismo sia un *nonsense*, sia come vettore della morale occidentale, nel caso di Nietzsche, che come scaturigine delle diverse filosofie della storia che, secondo Löwith, hanno condannato l'uomo a sperare in impossibili utopie o a disperare nichilisticamente per un senso di scissione insuperabile rispetto al mondo naturale.

Da un lato, Taubes mostra come nello stesso Nietzsche sia attivo un ideale di 'redenzione' attraverso la sofferenza dionisiaca che, paradossalmente, rivela un volto possibile della stessa trasvalutazione paolina, se quest'ultima viene ridimensionata nel suo lato 'etico' ed enfatizzata nella sua promessa di *Offenbarung* e di *Versöhnung*. Anche Freud, secondo Taubes, inscriverebbe la propria attività curativa e conoscitiva in una dialettica tra colpa e liberazione che Freud stesso ravvisa in Paolo, specialmente secondo quanto scrive nel suo testo *L'uomo Mosè e la religione monoteistica*.

Infine, nel confronto con gli altri autori sopra menzionati, da un lato diviene evidente, per Taubes, quanto sia significativo l'interesse, all'inizio del ventesimo secolo, per il messaggio escatologico originario del cristianesimo paolino, perché tale interesse stesso è il segno della crisi culturale, filosofica e teologica dell'uomo europeo, che tenta di ripensare la propria provenienza 'cristiana', per comprendere quale sia stato il 'prezzo' di quest'ultima, ma per capire anche se in essa ci sia un 'oltre' irrinunciabile, che deve ancora essere pensato fino in fondo.

In tale contesto storico-teorico, Taubes, pur riconoscendo l'importanza filosofica di analisi esistenziali come quelle di Barth, non è convinto dai tentativi di restaurazione dogmatica di quest'ultimo. L'escatologia come quadro dottrinale tradizionale non può resistere nel suo senso 'realistico' o 'teistico' originario; quindi, si tratta di capire se sia possibile rintracciare nel messianismo paolino un 'modo di vita' rivoluzionario che possa anche prescindere dalla visione teologico-apocalittica del mondo di Paolo stesso, per rivolgere il suo 'appello' pure ad un'epoca *post Christum*.

In questo senso, Heidegger e Schweitzer possono offrire degli spunti per valutare la vitalità della 'trasvalutazione' paolina in un contesto di 'ateismo' teologico. Il primo insiste opportunamente sulla dimensione essenziale della 'fede' paolina, che è da intendersi, anzitutto, come una 'rivoluzionaria' forma di vita che accetta, radicalmente, l'*insecuritas* esistenziale della finitezza umana, permettendo a quest'ultima di assumere uno sguardo 'differente' che sia in grado di trasfigurare dall'interno i contenuti e le relazioni dell'esistenza quotidiana; l'uomo 'paolino' vive ancora pienamente nel mondo, ma non è assorbito completamente dalle 'opere' in cui si manifesta esteriormente la sua vita finita. Resta un distacco rispetto a se stessi e al mondo, un distanziamento che Paolo tenta di descrivere nel passo della *Prima Lettera ai Corinzi* che tratta del vivere 'come se non'.

Ma, nonostante Heidegger, nelle lezioni su Paolo, non identifichi totalmente il cristianesimo con l'ontoteologia e, anzi, scorga nel messaggio paolino un impulso a pensare in senso post-metafisico e post-teologico, la sua lettura dell'escatologia di Paolo resta sostanzialmente indifferente a qualsivoglia prospettiva morale. Invece, Schweitzer, nel sottolineare come la moralità *hic et nunc* rappresenti l'aspetto essenziale e imprescindibile della predicazione paolina, al di là della tradizionale cornice apocalittica, diviene un interlocutore rilevante per Taubes, soprattutto nell'*Escatologia occidentale*, per delineare la prospettiva di un messianismo non 'futurologico', ma 'attuale', anche nel senso benjaminiano.

In questo modo, sottolineando l'aspetto etico-antropologico della trasvalutazione messianica, quest'ultima, malgrado il progressivo venir meno delle diverse filosofie della storia e teologie politiche, potrebbe 'resistere', nel suo nucleo irriducibile, soprattutto nell'impossibilità di pervenire a un'immagine conciliata della realtà, o di anelare a un'immanente o trascendente redenzione.

Nella terza parte della tesi, intitolata *Paolo e la 'coscienza introspettiva dell'Occidente': il 'messianismo' paolino tra ebraismo e gnosticismo*, sviluppo quanto emerso dalla parte precedente: cioè la consapevolezza taubesiana che il 'messianismo' paolino sia autenticamente fecondo e dirompente proprio come 'coscienza introspettiva dell'Occidente', come impulso etico-comunitario in costante tensione con il mondo, come sguardo 'critico' e 'negativo' che tenta di relativizzare la pretesa di totalità e di assolutezza delle forme istituite della volontà di potenza. Ed è intorno all'espressione 'coscienza introspettiva', mutuata da un articolo del 1963 del teologo protestante Stendahl, che si mostrano diversi nodi problematici, e che Taubes avverte il bisogno di ridefinire i rapporti tra ebraismo, cristianesimo e gnosi, confrontandosi con figure quali Rosenzweig, Buber, Scholem, Benjamin, Jonas, Blumenberg.

Da un lato, Taubes mostra come la dottrina paolina sia uno sviluppo conseguente della logica messianica ebraica, e come la 'svolta interiore' attuata da Paolo costituisca l'unico modo affinché il messianismo di matrice giudaica possa tentare di avere un impatto creativo sulla storia umana, come forza primariamente etica, e indirettamente anche politica. Dall'altro, Taubes sottolinea anche la continuità tra ebraismo, paolinismo e gnosi, e scorge in quest'ultima la veste più 'radicale' della

novitas rappresentata dalla trasvalutazione giudaico-cristiana. Grazie agli studi di Jonas, anche per Taubes la categoria di 'gnosticismo' non indica soltanto un fenomeno culturale individuato nel tempo, ma designa un elemento di novità spirituale ed esistenziale che ridiviene 'attuale' proprio nella modernità più consumata e disincantata, sprigionando ancor più incisivamente il proprio potenziale critico perché ormai libero dalle sovrastrutture mitiche, teologiche e metafisiche della tarda antichità.

Tuttavia, la 'gnosi' insita nella trasvalutazione paolina esprime il suo potere di 'soggettivazione' etica a partire dalla percezione acuta di un dualismo e di una scissione insuperabili. Taubes sembra oscillare talvolta tra l'utopismo gnosticheggiante di Bloch e la consapevolezza 'tragica' di Weber, il quale rappresenta un punto di riferimento costante per la comprensione della modernità disincantata e nichilistica come 'geroglifico gnostico'. A questo proposito, ho ritenuto opportuno analizzare più da vicino le posizioni weberiane che rimangono sullo sfondo delle suggestioni di Taubes, e che riguardano, in particolare, lo spinoso problema del rapporto tra etica e politica nell'orizzonte culturale occidentale, che non può del tutto evitare di fare i conti con la 'trasvalutazione' cristiano-paolina.

Le domande che si pongono sono le seguenti: se, in qualche modo, il portato della trasvalutazione paolina continua a 'provocare' sotto forma di 'etica dell'intenzione' di ascendenza cristiano-kantiana, si può davvero uscire da una fondamentale tensione etico-politica? E come vivere in questo 'nichilismo', come è possibile non allontanare dal mondo storico e politico l'agire morale, essere *nel* mondo senza, però, essere *dal* mondo e *del* mondo? E, a questo riguardo, la lettura teologico-politica di Paolo, da parte di Taubes, che risente molto degli influssi della riflessione di Benjamin, rispetta la 'differenza' tra il 'possibile' dell'etica e il 'potere'?

La quarta e ultima parte della tesi, intitolata *L'essere 'nel' mondo della 'trasvalutazione' cristiano-paolina: tra il 'potere' e il 'possibile'*, tenta di affrontare gli interrogativi elaborati poco sopra e di mettere in evidenza i limiti di una lettura 'politica' di Paolo da parte di Taubes, sebbene le analisi di quest'ultimo sembrino anche mettere a fuoco l'importanza della 'trasvalutazione' paolina sotto un profilo eminentemente morale, eccedente l'ambito di ciò che è realizzabile nella *pólis* umana.

Inoltre, traendo spunto dalle riflessioni di Vitiello su Paolo, ho cercato di sottolineare come in Paolo stesso possano essere visti convivere due 'volti'. Da una parte, ci sarebbe quello 'teologico-politico' in senso stretto, che può essere declinato sia nelle forme del cristianesimo storico ortodosso, sia nelle filosofie della storia idealistiche e ateo-utopistiche che, in un modo o nell'altro, vagheggiano una prospettiva di conciliazione, di auto-apocalisse dell'umanità. In entrambi i casi viene valorizzato il lato redentivo, 'teologico', del messaggio cristiano e paolino; viene perseguita l'unità 'metafisica' che, filosoficamente o escatologicamente, sia in grado di porre la verità completamente 'davanti' all'uomo, in modo che essa sia visibile 'faccia a faccia'.

In ultima istanza, c'è l'idea che possa esserci 'attualmente' o in futuro la possibilità di adeguare il mondo ai dettami della morale, o, in altre parole, la possibilità di 'tradurre' integralmente l'invisibile e inesauribile eccedenza 'etica' della 'trasvalutazione' cristiana in una 'città ideale', 'visibile', rappresentabile, sia essa terrena o celeste.

D'altra parte, ci sarebbe il 'secondo' volto di Paolo, cioè la radicalizzazione, di ascendenza kantiana, dell'aspetto morale del messaggio paolino, soprattutto se consideriamo il capitolo nella *Prima Lettera ai Corinzi* sulla carità, la quale è già perfettamente se stessa nell'*hic et nunc*, nella visione confusa *in aenigmate*, nell'assenza di redenzione, nell'amore di esseri umani verso altri esseri umani che deriva da sé, e non da altro, il proprio carattere incondizionato. Ciò che è veramente inaggirabile, al di là della fede e della speranza in prospettive future di salvezza, è la *pístis di'agápes energouméne* (*Gal*., 5, 6), l'azione morale 'adesso', l'unica possibile perfezione che può resistere nell'eventualità che non sia mai dato di vedere 'faccia a faccia'. Per approfondire questo aspetto, ho lasciato indietro Taubes, il quale, comunque, si sofferma in modo significativo sul famoso passo della *Prima Lettera ai Corinzi*, e ho tratto spunti soprattutto dalle riflessioni di Kant, Schweitzer e Vitiello.

Come sa bene Taubes, la 'trasvalutazione' cristiano-paolina, dopo le obiezioni di Nietzsche, non può difendersi facendo appello a istanze superiori, siano esse teologiche o filosofico-razionali; essa può essere smascherata come l'occultamento di un desiderio di potenza egoistico, come un'ipocrisia inaccettabile. Oppure, come sembra riconoscere lo stesso Nietzsche, forse davvero la volontà di vita può esperirsi, nella riflessività imparziale umana, come un effettivo 'disinteresse'. Ma un conto è se quest'ultimo si compie, secondo una parossistica e implacabile esigenza di veracità toeretica, nell'accettazione nietzschiana del monismo dell'indifferenza morale dell'essere, accettazione che, 'disinteressatamente', vuole ignorare l''interesse' dell'uomo ad essere tale conservando la sua ineliminabile coscienza; un altro conto è se il 'disinteresse' è quello della coscienza stessa che non rinuncia all'incondizionatezza della morale, la quale, pur in un orizzonte nichilistico, pur in assenza di qualsiasi garanzia 'ontoteologica', rimarrebbe l''interesse' supremo per l'uomo che non volesse autodistruggersi.

Continuare a testimoniare la 'trasvalutazione' paolina come 'dovere' morale, in senso kantiano, non significa aspettarsi da essa soluzioni 'politiche', il cambiamento radicale del mondo o l'eliminazione definitiva della violenza che contraddistingue ogni forma di esistenza. Il pericolo in cui, a mio avviso, rischia di incorrere Taubes è proprio quello di aspettarsi che una prospettiva etico-rivoluzionaria come quella paolino-cristiana possa configurarsi come un fronte di opposizione 'politico' in grado, per di più, di disattivare il 'potere' *tout court*.

Ma la 'trasvalutazione' morale non può ridursi ad un'identità da contrapporre 'politicamente' ad un'altra. A questo proposito, è mia intenzione mostrare come l'interpretazione taubesiana dell'importanza della 'croce' per Paolo, o una rigorosa applicazione di quella che Agamben chiama la 'logica del resto', rendano problematico il tentativo di scorgere in Paolo stesso un 'militante'

politico a tutti gli effetti. Da un lato, certamente, Paolo recupera l'immagine monoteistica di un Dio onnipotente che rivelerà il suo 'potere' di redenzione in prospettiva escatologica, e che, quindi, può legittimare una rappresentazione teologico-politica del Regno di Dio, pensato in analogia con le 'vittorie' del potere terreno; e tale stessa prospettiva religiosa e salvifica può 'secolarizzarsi' nell'aspirazione della politica e della storia umane a immaginare uno stato di cose in cui sia possibile 'superare' l'imperfezione dell'uomo, la sua 'malattia', la sua debolezza. O, anche prescindendo da una visione 'ottimistica' della realtà mondana, dalla speranza che l'essere umano sia in grado di autoredimersi politicamente, se viene posta l'enfasi sul 'potere' di Dio, sulla sua onnipotenza, non è possibile tagliare alla radice ogni sforzo di trovare, in un modo o nell'altro, una giustificazione teologica alla forza.

Dall'altro lato, però, in Paolo, come nota anche Taubes, la debolezza divina sembra avere un significato assoluto; e una debolezza tale, non apparente, non superabile come momento transitorio, esprimerebbe la definitiva verità su ciò che l'uomo dovrebbe considerare come 'autenticamente' divino, come incondizionatamente morale. In questo senso, sarebbe possibile comprendere l'assoluta centralità della croce in Paolo, la quale, al di là dei residui di significato sacrificale, residui ineliminabili finché si tenti di salvare la divinità come onnipotenza, come proiezione del potere umano, violento, escludente e altrettanto sacrificale, rende vano ogni tentativo di pensare la 'debole forza' divina in analogia con qualsiasi forza politica umana.

E il 'resto' paolino che sublima spiritualmente le divisioni religiose, culturali e politiche, perché insegue la purezza dell'*agápe*, che pone ogni uomo in una tensione inesauribile con il suo dovere morale incondizionato, con la 'legge' spirituale che è in conflitto con la 'legge' della carne, non può essere davvero 'esteriorizzato', 'attuato', nella forma di un soggetto politico concreto.

A questo proposito, nonostante lo stesso Taubes possa offrire numerosi spunti per ripensare l'irrinunciabilità dell'eredità messianica giudaico-cristiana anche in un contesto radicalmente *post Christum*, che si deve confrontare con la radicalità delle domande nietzschiane sul destino del cristianesimo e della morale, tendo a prendere la distanze dal tentativo non solo taubesiano, ma anche successivamente agambeniano e badouiano, di declinare in termini integralmente politici il messaggio paolino, depurato dai suoi elementi dogmatico-ortodossi.

Ma, a questo riguardo, il mio discorso procederà in modo antinomico. Da un lato, infatti, ritengo che la convinzione di poter elaborare dei disegni politici assolutamente utopici ed emancipanti a partire dalle posizioni etico-religiose paoline sia ancora l'erede di una tensione teologico-messianica alla conciliazione che certamente in Paolo è presente, ma che, in ogni caso, non riguarda pienamente il piano dell'immanenza. C'è il rischio che le letture 'politiche' dell'apostolo, che scorgono in quest'ultimo un rivoluzionario anarchico-marxisteggiante, considerino totalmente 'traducibile' la radicalità morale del messaggio paolino in progetti di vita associata che mirino a prescindere da forme di oppressione istituzionale. A mio avviso, dunque, c'è una completa e impropria sovrapposizione tra ciò che considero l'aspetto 'morale' di Paolo e quelle

che, invece, sono considerazioni prettamente politiche, le quali, in qualche modo, dovrebbero tener conto, realisticamente, dei rapporti di forza e delle dinamiche di potere e di interesse che caratterizzano la vita in comune degli uomini.

È vero, affermando ciò parto dal presupposto che il 'politico' abbia un ben preciso significato, un significato riconducibile alla tradizione moderna che scorge nel politico stesso un'ineliminabile dimensione di conflitto, e un tentativo, sempre reiterato, di neutralizzare o comporre la dialettica competitiva delle diverse istanze e delle contrastanti aspirazioni di potere. Qualcuno, abbracciando una prospettiva di fondo utopistica, o, per richiamarci allo Schmitt de *Il concetto del politico*, riconoscendosi in visioni ultime sostanzialmente ottimistiche e meno disincantate, meno propense ad accettare come realtà definitiva l'imperfezione costitutiva delle dinamiche interumane, potrebbe obiettare che quello che io considero come la morale incondizionata in Paolo, riferendomi all'*agápe*, sarebbe una realtà *tout court* politica.

Certamente, la *caritas*, se vissuta in tutta la sua radicalità, se esperita come ciò che ha il proprio fondamento in se stessa, a prescindere da ogni garanzia ontoteologica, a prescindere da ogni senso complessivo, teologico o filosofico-storico della realtà nel suo insieme, è in grado di relativizzare i dispositivi religiosi e politici correnti, immunitario-sacrificali, teologico-politicamente escludenti. Tuttavia, ritengo che sia problematico considerare come 'politica' a tutti gli effetti una possibilità umana che è essenzialmente 'invisibile', irriducibile a uno 'stato', a un 'possesso', a un'autoassicurazione moralistica o a un'autolegittimazione politica. In effetti, si avrebbe piuttosto a che fare con un eccesso, con un 'resto' infigurabile, con una potenza critica che trova la sua 'piena' attualizzazione nel suo essere sempre di nuovo possibile, cioè nell'ospitare in sé un irriducibile 'vuoto', uno scarto. Se di 'atto' si può parlare nel caso della 'realtà' morale, si deve forse pensare all''atto' come 'esser-possibile' della possibilità in quanto tale, capace di tenere sempre in sé anche la propria im-possibilità.

In tal senso, certamente, la dimensione morale di Paolo, collegata alle riflessioni di quest'ultimo sulla debolezza divina e la ni-entità di ciò che viene eletto con la trasvalutazione messianica, offre degli spunti per andare al di là delle tradizionali precomprensioni ontoteologiche e delle correnti dinamiche identitarie e immunitarie; in effetti, a mio avviso, la perfezione imperfetta o la perfetta imperfezione della *caritas*, che, paradossalmente, è per Paolo l'unica modalità di 'compiutezza' davvero tale per l'uomo finito, sembra porre in scacco qualsiasi tentativo di descrivere la dinamica possibilitante, intrinsecamente relazionale, dell'*agápe*, capace di trascendere ogni manifestazione di discriminazione umana, nei termini di un 'ente' fissabile con lo sguardo teoretico, o di una realtà additabile sotto forma di un ben preciso ideale di azione politica, potenzialmente in grado di agire direttamente su determinati rapporti di forza e di istituirne altri, attraverso un processo intrinsecamente conflittuale che può sempre dar luogo a identificazioni escludenti.

Davvero una simile realtà introspettiva, un simile 'resto' può 'realizzarsi' compiutamente ed esteriormente a prescindere dalla propria tensione costitutiva con il mondo? Lo stesso Taubes sembra oscillare tra la fiducia che l''interno' della trasvalutazione morale possa compiutamente estrinsecarsi nella forma agognata di una società emancipata, realmente egualitaria e priva di asimmetrie di potere, e la consapevolezza disincantata dell'ineliminabile scissione tra istanze etico-messianiche e corso del mondo.

In ogni caso, quando si considera 'politica' a tutti gli effetti una forza trasformativa interiore che relativizza le esteriorità istituzionali, e gli stessi atteggiamenti socialmente accettati sulla base di norme oggettivate, non si capisce come questa presunta 'politicità' possa poi effettivamente intervenire direttamente sul piano della prassi istituente senza non perdere, inevitabilmente, la propria pretesa di essere al di là di qualsiasi ordinamento, di qualsiasi parzialità identitaria e comunitaria, di qualsiasi concretezza governativa.

Altro discorso è se si ammette che tale tensione innescata dal 'resto' morale sia essenzialmente impolitica, cioè incapace di prospettare progetti politici con ben precise caratteristiche che rivendichino un'attuazione concreta; inoltre, da una simile posizione di 'impoliticità', si riconoscerebbe l'insfuggibilità del politico come luogo di tensioni mai definitivamente neutralizzabili, come modo umano di esistere nel mondo inevitabilmente accompagnato da compromessi, da imperfezioni, da aspirazioni che, per quanto emancipanti e volte a perseguire legittimi e irrinunciabili ideali di forme di convivenza comunitaria il più possibile inclusive, nella loro 'concrezione' oggettiva rischiano di non poter mai eliminare del tutto sempre nuove possibilità di esclusione e prevaricazione.

Insomma, la considerazione della morale paolina come realtà 'impolitica', tenendo viva insieme a sé la consapevolezza di una sostanziale tragicità che accompagnerebbe il politico come un'ombra, non potrebbe più abbracciare l'illusione che il politico stesso possa essere esistenzialmente identificabile con l'effettiva possibilità di vivere secondo quell'assoluta interdipendenza e concordia tra le parti che Paolo descrive come ideale etico-spirituale attraverso la metafora delle membra del corpo di Cristo, segno di una perfetta sintesi tra pluralità e uguaglianza.

Dunque, a mio avviso, la dimensione 'impolitica' della logica del 'resto' incarnata dall'*agápe*, come manifestazione piena di un'etica interumana incondizionata e universale, rappresenta un'ulteriorità che può illuminare solo in negativo l'agire politico, perché quest'ultimo, con i suoi atti determinati, istituenti e 'concreti', non può mai incarnare l'eccedenza inesauribile di ciò che è avvertito come moralmente dovuto a prescindere da ogni sistema istituito di *mores* e *nómoi*; di ciò che investe la contemplazione di una dimensione interiore che si scopre sempre in tensione con se stessa, e che è partecipe dello 'spirito', in termini paolini, proprio in quanto questo esorta e si manifesta come una 'legge' inaggirabile, perché l'uomo è finito, è una coscienza sempre insidiata

dal limite. Tuttavia, in tale finitezza umana è possibile una forma di attuazione morale che può 'salvare' la limitatezza, pur senza redimerla.

In altre parole, anche se la tensione tra l'universalismo dell'etica incondizionata e ciò che concretamente possiamo realizzare sul piano delle azioni 'politiche' non sembra essere superabile, nel 'sapere' morale di questa tensione stessa, che cerca sempre di nuovo di immaginare e di costruire modalità di convivenza più degne per tutti, nel *pianissimo* dei rapporti immediati interumani di memoria weberiana, c'è forse veramente, come suggerisce anche Taubes, l'unica possibile salvezza contro il rischio di sprofondare nel 'sangue' e nella 'follia'.

Non sembra poter esistere una 'politica' del 'resto', o una 'politica' dell'*agápe*, cioè di ciò che possa andare oltre ogni fissazione inevitabile, per quanto non definitiva e sempre rivedibile, dei *nómoi* e degli ordinamenti istituiti; l'intensità messianica del cuore, per parafrasare Benjamin, se volesse davvero caratterizzarsi come una forza politica coinvolta nell'arena di dinamiche conflittuali, identificanti e potenzialmente escludenti, perderebbe la propria irriducibilità rispetto al piano 'naturale' del 'profano'. Tuttavia, per quanto ogni realizzazione politico-mondana possa essere sempre imperfetta e decostruibile, la tensione etico-messianica, cioè il pungolo di una morale incondizionata universale, sicuramente tentano di ricordarci che tutti siamo in debito, e che dovremmo cercare il più possibile di non conformarci supinamente alle irresistibili tendenze umane alla prevaricazione e all'esclusione.

Dunque, il fatto che la 'trasvalutazione' paolina, se considerata esclusivamente nel suo indecostruibile residuo morale, non offra prospettive di 'redenzione', politico-mondane o politico-celesti, e confermi, al contrario, il 'nichilismo' della finitezza, la scissione tra impulso etico e immoralità del mondo, non è un argomento perché si possano liquidare questi problemi come non più meritevoli di alcuna attenzione. Parlando di una morale 'assoluta', 'impolitica' e singolare-universale, è in gioco il 'come' vogliamo ancora essere 'uomini'. Per questo, il paolino vivere 'come se non', cioè nella 'possibilità' etica che ci distanzia da noi stessi, facendoci avvertire un kantiano '*negatives Wohlgefallen*' nei confronti della nostra esistenza, è forse quella 'follia' che dobbiamo continuare a voler contrarre se desideriamo avere un futuro 'umano'.

Per questo, ritengo che sia utile riflettere filosoficamente e anti-dogmaticamente su Paolo non tanto come figura teologico-politica, quanto, piuttosto, come ispiratore di istanze morali, intuite con una purezza insuperata, che possono sprigionare la potenza performativa della volontà di coltivare ancora un'attitudine eticamente incondizionata, e che sembrano, dunque, irrinunciabili per salvaguardare un minimo di sguardo 'umanistico' sull'essere umano, anche dopo il tramonto delle tradizionali forme di assicurazione teologica, metafisica, filosofico-idealistica.

Paolo, ancora pienamente inserito in una visione del mondo 'inattuale' dal nostro punto di vista, ha sicuramente contribuito a plasmare quelle immagini di redenzione che, anche in forma secolarizzata, ormai sembrano sempre meno convincenti. Tuttavia, lo stesso Paolo può lasciarci in eredità un altro significato del messianismo, che può prescindere dal lato redentivo comunemente

associato al messianismo stesso. Ci dà ancora da riflettere sulla possibilità di essere pienamente uomini, nella nostra imperfezione, attraverso la 'finalità senza scopo' dell'*agápe*, attraverso la gratuità di uno sguardo disinteressato e rispettoso sulla vita che ha già in se stesso il proprio compimento.

Il 'ritorno' a Paolo nel Novecento: elementi generali

Recentemente, tra la fine del ventesimo e l'inizio del ventunesimo secolo, si è assistito ad un considerevole interesse della filosofia nei confronti della figura di Paolo di Tarso. I pensatori contemporanei cui ultimamente si fa maggiormente riferimento per introdurre e affrontare il tema della presenza dell''apostolo delle genti' nel dibattito filosofico sono Agamben, Badiou e Žižek.[1] A partire dai loro contributi si è affermato un importante filone di ricerca che ha divulgato i propri risultati in lingua inglese,[2] e che ha stimolato numerose iniziative editoriali o dedicate

[1] Di Giorgio Agamben si consideri, in primo luogo, il testo dedicato interamente al commento alla *Lettera ai Romani*, *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000; di Alain Badiou si confronti il libro su Paolo, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 1997 (tr. it.: A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, a cura di F. Ferrari e A. Moscati, Cronopio, Napoli, 2010); Slavoj Žižek non ha scritto una monografia interamente centrata su Paolo, ma ha disseminato i riferimenti all'apostolo in diversi testi. Si considerino, in particolare, S. Žižek, *Il cuore perverso del cristianesimo* (*The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, 2003), traduzione italiana di G. Illarietti e M. Senaldi, Meltemi, Roma, 2006; e S. Žižek, *La fragilità dell'assoluto (ovvero perché vale la pena combattere per le nostre radici cristiane)* (*The Fragile Absolute: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, 2000), traduzione italiana di B. Amali, Transeuropa, Massa, 2007. Il filosofo sloveno, inoltre, insieme a John Milbank e Davis Creston è curatore della pubblicazione *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Brazos Press, Michigan, 2010. Un altro suo intervento su temi paolini, dal titolo *From Job to Christ: A Paulinian Reading of Chesterton*, è contenuto in J. Caputo e L. Alcoff (a cura di), *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 2009, pp. 39-58.

[2] Per quanto riguarda le pubblicazioni in lingua inglese dedicate alla raccolta di diversi contributi su Paolo e alcuni tra i maggiori filosofi novecenteschi che si sono interessati agli scritti dell'apostolo, cfr., in particolare: D. Odell-Scott (a cura di), *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians*, T&T Clark, New York, 2007; i già citati *Paul among the Philosophers* e *Paul's New Moment*; inoltre, D. Loose (a cura di), "The Apostle Paul in Modern Philosophy", numero monografico, *Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology*, 70, n. 2, 2009; D. Harink (a cura di), *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision: Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek and Others*, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2010; W. Blanton e H. de Vries (a cura di), *Paul and the Philosophers*, Fordham University Press, New York, 2013; P. Frick (a cura di), *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, Augsburg Fortress Publisher, Minneapolis, 2013; T. Nicklas, A. Merkt, J. Verheyden (a cura di), *Ancient Perspectives on Paul*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013 (pubblicazione segnalata perché contiene un contributo di B.J. Lietaert Peerbolte che tratta di Paolo e la filosofia contemporanea, *The Reception of Paul in Modern Philosophy*); G.J. van der Heiden (a cura di), "Paul in Philosophy Today", numero monografico, *International Journal of Philosophy and Theology*, 77, n. 3, 2016; G.J. van der Heiden, G. van Kooten, A. Cimino (a cura di), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, De Gruyter, Berlin, 2017. Per quanto riguarda le monografie o gli articoli di lingua inglese dedicati alla discussione e alla critica della ripresa filosofico-politica di Paolo in alcuni autori novecenteschi, o intenzionati ad elaborare delle prospettive originali a partire da alcune suggestioni paoline, si considerino, soprattutto: S. Žižek, E.L. Santner, K. Reinhard, *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, The University of Chicago Press, Chicago, 2006; W. Blanton, *Displacing Christian Origins. Philosophy, Secularity, and the New Testament*, The University of Chicago Press, London, 2007; J.M.G. Barclay, "Paul and the Philosophers: Alain Badiou and the Event", *New Blackfriars*, 91, n. 1032, 2010, pp.171-184; S. Critchley, *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*, Verso, London, 2012; W. Blanton, *A Materialism for the Masses. Saint Paul and the Philosophy of Undying Life*, Columbia University Press, New York, 2014; E. Kerekes, "The Figure of the Apostle Paul in Contemporary Philosophy (Heidegger, Badiou, Agamben, Žižek)", *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 14, issue 42, 2015, pp. 27-53; L.L. Welborn, *Paul's Summons to Messianic Life: Political Theology and the Coming Awakening*, Columbia University Press, New York, 2015; J. Brejdak, *The Thorn in the Flesh. The Thought of the Apostle Paul in Modern Philosophy*, Lit Verlag, translated by O. Pawlak Translatores and D. Marshall, Zürich, 2017; F. Tofighi, *Paul's Letters and the Construction of the European Self*, Bloomsbury, London, 2017; A. Cimino,

espressamente alla ripresa di Paolo nella discussione filosofico-politica odierna o volte a raccogliere diversi contributi incentrati sul confronto dei singoli filosofi con l'apostolo. Anche in Italia, in Francia e in Germania ci sono state pubblicazioni analoghe, sebbene meno numerose.[3]

L'interesse della filosofia più recente per Paolo non è assolutamente sorto dal nulla. Badiou, ad esempio, pubblica la sua opera sull'apostolo nel 1997, dopo che già in Francia il libro di Stanislas Breton, uscito nel 1988 e ritenuto fondamentale e imprescindibile dallo stesso Badiou, aveva riscosso un notevole successo e aveva rilanciato importanti suggestioni per la discussione degli scritti paolini anche in un contesto filosofico e non confessionale. L'anno prima del saggio di Breton, nel Febbraio del 1987, a Heidelberg, Jacob Taubes aveva tenuto uno straordinario e originalissimo seminario dedicato alla *Lettera ai Romani* di Paolo, in seguito predisposto per la pubblicazione da alcuni allievi del filosofo ebreo (Alejda e Jan Assmann, Horst Folkers, Wolf-Daniel Hartwich e Christoph Schulte) e fatto apparire nel 1993, con il significativo titolo *Die politische Theologie des Paulus*. In effetti, Giorgio Agamben dedica il proprio commento alla *Lettera ai Romani* a Taubes, di cui raccoglie e sviluppa le intuizioni più brillanti; del pensatore ebreo viene apprezzata, anzitutto, la rilettura eminentemente messianico-politica di Paolo e, in particolare, viene ammirato il piglio sicuro e teoreticamente pregno di conseguenze con cui la presenza paolina viene ravvisata, in tutta la sua carica originaria e dirompente, in alcuni tra i più

Enactment, Politics, and Truth. Pauline Themes in Agamben, Badiou, and Heidegger, Bloomsbury Academic, New York, 2018; O.J. Løland, *The Reception of Paul the Apostle in the Works of Slavoj Žižek*, Palgrave Macmillan, Cham, 2018; O.J. Løland, *Pauline Ugliness. Jacob Taubes and the Turn to Paul*, Fordham University Press, New York, 2020; D. Oudshoorn, *Pauline Politics. An Examination of Various Perspectives*, *Paul and the Uprising of the Dead*, Vol. I, foreword by N. Elliott, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2020.

[3] Per le pubblicazioni su Paolo e i filosofi in lingua tedesca, cfr. M. Brasser, G. Palmer (a cura di), *Paulus und die Politik/Paul and Politics*, Rosenzweig-Jahrbuch/Rosenzweig Yearbook 4, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010; C. Strecker, J. Valentin (a cura di), *Paulus unter den Philosophen*, Kohlhammer, Stuttgart, 2013; per quanto riguarda, invece, i contributi sulla ricezione filosofica di temi paolini in lingua francese, si considerino, in particolare, oltre al testo, fondamentale specialmente per il dibattito francese, di S. Breton, *Saint Paul*, Presses Universitaires de France, Paris, 1988 (tr. it.: S. Breton, *San Paolo. Un ritratto filosofico*, Morcelliana, Brescia, 1990): "L'événement Saint Paul", numero speciale, *Esprit*, n. 292, 2003, pp. 64-124 (numero che contiene saggi dello stesso Breton, di P. Ricoeur, di M. Foessel e di J.C. Monod); S. Trigano, "La 'question juive' du retour de Paul. La politique de l'Empire", *Controverses*, n.1, 2006, pp. 105-120; B. Sichère, *Le jour est proche. La révolution selon Paul*, Desclée de Brouwer, Paris, 2003; B. Bourgine, "Saint Paul et la philosophie", *Revue Théologique de Louvain*, 40, n. 1, 2009, pp. 78-94; N. Frogneux, "Une traversée contemporaine de Paul", *Revue d'éthique et de théologie morale*, 255, 2009, pp. 63-99; M. Berder, P. Capelle-Dumont (éds.), "Lire saint Paul en philosophie et en théologie aujourd'hui", *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 114, n. 2, 2010; A. Pineda Canabal, "Retours à Saint Paul dans la pensée contemporaine: vers une nouvelle philosophie de l'histoire et du temps", *Acta Universitatis Carolinae*, 2013, pp. 125-149. In italiano, si confrontino, soprattutto: C. Scilironi (a cura di), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, Cleup, Padova, 2004; O. Aime, *Il circolo e la dissonanza*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino), 2010 (pubblicazione segnalata perché contiene un capitolo dal titolo "Paolo di Tarso nella filosofia del Novecento", pp. 345-368); *La teologia di San Paolo può interessare il politico?*, Centro Studi per la Riforma dello Stato, Franco Angeli, Milano, 2012; G. Rossé, V. Vitiello, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Città Nuova Editrice, Roma, 2014; C. Scilironi, "E i filosofi contemporanei ripartono da San Paolo", *Vita e Pensiero*, 5, 2018, pp. 92-99; si consideri, inoltre, il recente libro di T. Tosolini, *Paolo e i filosofi. Interpretazioni del cristianesimo da Heidegger a Derrida*, Marietti 1820, Bologna, 2019. Segnalo, infine, il seguente saggio in spagnolo: G. Liceaga, "San Pablo en la filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión", *Revista Realidad*, 121, 2009, pp. 471-485.

importanti filosofi e teorici novecenteschi (come, ad esempio, Carl Schmitt e Walter Benjamin) e viene riconosciuta come presupposto, esplicito o meno, di molti tra i più determinanti dibattiti filosofici del ventesimo secolo, quali quelli volti a indagare i nessi tra modernità, cristianesimo, secolarizzazione, tra politica e teologia, tra nichilismo, antisemitismo, e destini 'paolini' o 'gnostici' dell'Occidente. Insomma, le proposte di Taubes, per quanto in larga parte non integralmente originali, hanno avuto il merito di far intravedere una costellazione di autori e di questioni davvero illuminante per una profonda ricomprensione di molti dei problemi filosofico-religiosi e teologico-politici del Novecento.

Inoltre, tra le 'occasioni storiche' che possono senz'altro aver favorito la ripresa massiccia di Paolo in alcune correnti della filosofia continentale contemporanea occorre menzionare la pubblicazione, nel 1995, nel sessantesimo volume della *Gesamtausgabe* heideggeriana, delle lezioni del 1920-21 sulla fenomenologia della vita religiosa, dedicate proprio all''apostolo delle genti', e, in special modo, a un'interpretazione della *Lettera ai Galati* e delle due *Lettere ai Tessalonicesi*. Dunque, tra la fine degli anni Ottanta del Novecento e la metà degli anni Novanta, la comparsa di rilevanti contributi incentrati su Paolo sotto un profilo squisitamente filosofico ha sicuramente dato un notevole impulso all'interesse in seguito maturato da parte di alcuni autorevoli filosofi nei confronti di temi paolini. In effetti, l'apostolo viene sempre più riconosciuto come un interlocutore che può essere affrancato dallo sfondo strettamente religioso e dogmatico del cristianesimo; inoltre, il carattere anti-filosofico di Paolo, evidenziato da Badiou, diviene, paradossalmente, il suo lasciapassare 'filosofico', perché rappresenta una riserva potenzialmente inesauribile da cui attingere strumenti di critica, grazie a cui la filosofia stessa può esercitare indefessamente la propria funzione di messa in discussione e autorinnovamento.

Del resto, se pensiamo alla prima importante ripresa filosofica di Paolo nel Novecento, cioè quella di Heidegger, possiamo notare come l'apostolo, liberato dai pregiudizi dogmatici e affrontato secondo un metodo in linea di principio 'ateo', non confessionale, diventi il primo importante riferimento per una radicale critica delle derive oggettivanti di tutta la metafisica occidentale.[4] Paolo, in altri termini, nella sua ineliminabile inattualità ed eccentricità, sembra riuscire a far avanzare la modernità[5] oltre se stessa, aiutando a sprigionarne la forza propulsiva che rischia di lasciarsi frenare, che non ha sempre l'audacia di manifestarsi in tutta la sua carica dirompente.

[4] A questo proposito, cfr. anche S. Critchley, "You Are Not Your Own. On the Nature of Faith", in *Paul and the Philosophers*, cit., pp. 224-255, p. 225: "I will try to show how the basic intuition of Heidegger's reformation of thinking is deeply Pauline. […] The return to Paul is the attempt, in Heidegger's word, at the destruction (*Destruktion*) or dismantling of a deadening tradition in the name of a proclamation of life".

[5] Holger Zaborowski, nel suo articolo "Church, Commonwealth and Toleration: John Locke as a Reader of Paul", in A. Cimino, G.J. van der Heiden, G. van Kooten (eds.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern thought*, De Gruyter, Berlin, 2017, pp. 283-296, sottolinea opportunamente come "there is no way of understanding modernity without taking the influence of Paul into account" (p. 285). Inoltre, Zaborowski precisa: "More often than not, it is an implicit or even hidden influence, open only to archeological explorations. Many thinkers may not even have been aware of the fact that Paul looked over their shoulders while they explored new paths of thought".

Considerando Heidegger, ma prima di lui anche Hegel,[6] le suggestioni paoline sono raccolte per promuovere l'affermarsi di una 'nuova filosofia' che si ritiene in grado di ripensare in modo originale tutto lo sviluppo precedente del pensiero e della cultura, di portare finalmente alla luce ciò che è rimasto implicito, ciò che non è giunto a piena evidenza, ciò che nelle esperienze del primo cristianesimo aveva in sé i presupposti per una 'modernità' ancora più avanzata e rivoluzionaria rispetto a quella che di volta in volta si crede di vivere.

Del resto, il ritorno a Paolo, in alcuni dei momenti decisivi della storia occidentale, ha sempre assecondato un bisogno di rinnovamento integrale; basti pensare a Lutero,[7] monaco agostiniano che, raccogliendo pienamente la lezione di Agostino stesso, è tornato assiduamente sui testi paolini e, in particolar modo, sulla *Lettera ai Romani*, con il cui commento ha aperto le porte alla Riforma e a un'epoca fondamentale per la storia del cristianesimo, del pensiero e degli equilibri teologico-politici dell'Europa. Non per nulla il più influente rappresentante della teologia liberale protestante, Adolph von Harnack, nella sua monumentale *Dogmengeschichte* del 1898, afferma esplicitamente come la storia dogmatica possa essere scritta alla maniera di una rassegna delle 'reazioni paoline' nella Chiesa, le quali rappresentano tutti i momenti di svolta nella vicenda stessa del dogma. Ogni volta che c'è stata una riforma decisiva, infatti, c'è stato Paolo,[8] vuoi nel caso di Marcione contro i padri apostolici, vuoi in quello di Agostino nei confronti dei Padri della Chiesa, o in quello di Lutero contro la Scolastica, o, ancora, in quello dei Giansenisti dopo il Concilio di Trento.

Se, inoltre, consideriamo il ventesimo secolo, il più celebre e determinante tornante 'paolino' del panorama teologico, ma, indirettamente, anche dello scenario filosofico, è soprattutto quello che si impone con la pubblicazione del commento alla *Lettera ai Romani* di Karl Barth, la cui prima edizione vede la luce nel 1919 e la seconda, ampliata e massicciamente rivista, nel 1922. Tale opera barthiana sortisce un effetto potentemente destabilizzante e innovatore, paragonabile, in qualche misura, a quello ottenuto da Lutero all'incirca quattro secoli prima. Il ricorso a Paolo, ancora una

[6] In questa sede non possiamo entrare nel merito delle numerose e ampie discussioni circa il rapporto tra la filosofia hegeliana e le matrici cristiane che ne avrebbero determinato lo sviluppo. A livello molto generale, si ammette che la concezione della dialettica hegeliana possa certamente aver risentito degli studi del giovane Hegel dedicati alla vita di Gesù, alla positività della religione cristiana, alla riconciliazione operata dall'amore di Cristo etc. Il sistema hegeliano, edificandosi su un movimento kenotico compenetrato, allo stesso modo, dall'azione riconciliatrice dello Spirito, suggerisce la ripresa e la secolarizzazione di temi propriamente paolini. A tal proposito, rimando a uno studio relativamente recente incentrato sui rapporti tra il giovane Hegel e Paolo: I. Guanzini, *Il giovane Hegel e Paolo. L'amore fra politica e messianismo*, Vita e Pensiero, Milano, 2013.

[7] Su Lutero e la *Lettera ai Romani*, rimando almeno agli studi di G. Pani, notevoli per la ricostruzione dettagliata del contesto storico cinquecentesco che ha visto un'importante riscoperta dell'epistolario paolino e dell'*Opera omnia* di Agostino: G. Pani, *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2005; *Id*., "La Lettera ai Romani e Lutero", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3973, vol. 1, 2016, pp. 17-29.

[8] Cfr. A. von Harnack, *History of Dogma* (*Dogmengeschichte*, 1898), translation of N. Buchanan, Williams & Norgate, London, 1901, vol. I, p. 136: "One might write the history of dogma as the history of the Pauline reactions in the Church, and in doing so would touch on all the turning points of the history. […] Everywhere it has been Paul […] who produced the Reformation".

volta, diventa un modo per criticare un'intera tradizione culturale[9] e riattualizzare elementi originari, fatalmente incompresi o dimenticati, che possano aprire nuove prospettive teologiche ed esistenziali. Come riconosciuto da Jacob Taubes, in un saggio del 1963 sulla peculiarità del metodo teologico, dedicato in particolare all'opera di Paul Tillich,[10] Barth fa parte di quella generazione di teologi cristiani che, dopo la prima guerra mondiale, ha sentito l'esigenza di leggere la crisi della cultura europea e la catastrofe dei suoi ideali di autonomia e progresso attraverso simboli escatologici. Solo le simbologie apocalittiche potevano esprimere efficacemente il dramma di una civiltà di cui si avvertiva la frantumazione e lo sfascio; perciò, il commento barthiano di Paolo ha esercitato una suggestione che è andata ben al di là dell'ambito degli studi teologici, poiché ha intercettato, prima che lo facesse la filosofia, il fondamentale sentimento di autoestraniazione che dominava lo spirito delle generazioni più giovani, deluse e sconvolte dall'evento bellico, incapaci di sentirsi a casa in un mondo che non poteva più essere riconosciuto come proprio.[11]

Barth, secondo un atteggiamento accostabile, per certi aspetti, a quello abbracciato da Heidegger nei confronti dell'apostolo negli stessi anni, chiama in causa Paolo come un 'contemporaneo' (del resto, già Kierkegaard, profondamente presente nella riflessione giovanile sia barthiana che heideggeriana, aveva ritenuto necessario tornare a Cristo come a un 'contemporaneo', contrastando l'indolenza dei 1800 anni di storia del cristianesimo); nella prefazione, scritta nel 1918, alla prima edizione del 1919, il teologo svizzero afferma che il messaggio paolino parla a tutti gli uomini di tutti i tempi. Per Barth, i problemi dell'uomo moderno sono gli stessi di Paolo e questi può fornire le risposte, qualora si voglia riconoscere la sete di giustizia che accomuna l'inizio del Novecento e l'epoca in cui l'apostolo ha operato. Paolo è in grado di far sentire una 'voce potente', che ha il merito di essere 'nuova' e che deve rivelarsi tale, auspicabilmente, per molti.[12]

Nella prefazione alla seconda edizione del 1922,[13] scritta nel 1921, Barth esplicita come egli abbia mirato a comprendere così intensamente l'apostolo da far sì che ci fosse un'estrema compenetrazione reciproca tra intenzione di Paolo e commento; il teologo avrebbe fatto in modo di

---

[9] Cfr. R. Esposito, "Per un'interruzione del mito dell'opera: l'azione inoperosa nel *Römerbrief* di Barth", in U. Curi (a cura di), *Metamorfosi del tragico fra classico e moderno*, Laterza, Roma, 1992, pp. 163-172. Si consideri, in particolare, la seguente osservazione a p. 163, a proposito del testo di Barth del 1922: "esso – come già la lettera di Paolo, come già il commento di Lutero – spezza radicalmente un'intera tradizione culturale e si pone all'origine di un nuovo sguardo sul mondo".

[10] Per la versione tedesca, cfr. J. Taubes, "Über die Eigenart der theologischen Methode: Überlegungen zu den methodischen Prinzipen der Theologie Paul Tillichs", in *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, herausgegeben von A. und J. Assmann, W.D. Hartwich und W. Menninghaus, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996, pp. 230-248; per la traduzione italiana, cfr. J. Taubes, "Sulla peculiarità del metodo teologico: alcune riflessioni sui principi metodici della teologia di Paul Tillich", in *Id*., *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano, 2001, pp. 51-73.

[11] Cfr. J. Taubes, *Messianismo e cultura*, cit., p. 54.

[12] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani* (*Der Römerbrief: Zweite Fassung*, 1922), cura, introduzione e traduzione di G. Miegge, Feltrinelli, Milano, 1962, p. 2.

[13] Questa prefazione non è contenuta nell'edizione italiana citata, perciò rimando alla traduzione inglese del testo barthiano: *The Epistle to the Romans*, translated from the sixth edition by E.C. Hoskyns, Oxford University Press, London, 1933.

poter parlare in nome di Paolo stesso, proprio concentrandosi sugli aspetti generalmente accantonati dalla critica storica e teologica ottocentesca e primonovecentesca, cioè quelli più 'scandalosi', più destabilizzanti, più in contrasto con la visione moderna del mondo, più autenticamente paolini.[14] È Barth in persona a ricordare come il ricorso a Paolo sia storicamente l'origine di interpretazioni del cristianesimo innovative, dirompenti, spesso eretiche, che mettono in evidenza il potenziale 'pericoloso', rivoluzionario, inatteso, della fede cristiana;[15] perciò si meraviglia che tra la mole considerevole di commenti a lui coevi dedicati a Paolo ci sia una tale piattezza di vedute, una tale stagnazione di idee e nessun contributo significativo al ripensamento integrale della teologia protestante, alla critica della contemporaneità.

Per il teologo di Basilea il metodo storico-critico dell'indagine biblica, per quanto presenti degli innegabili pregi, ha sempre più affrontato le origini del cristianesimo con un atteggiamento indifferente, distaccato, con l'occhio di uno spettatore distante e non più interpellato profondamente, sul piano esistenziale, dai testi della Scrittura. Con esiti senz'altro diversi, ma con intenzioni molto simili, pure Heidegger, nelle lezioni su Paolo all'inizio degli anni Venti, rifacendosi in certa misura alle posizioni dello studioso neotestamentario Adolf Deissmann,[16] cerca di parlare nell'autentico spirito dell'apostolo, prescindendo da molte delle acquisizioni degli studi storici, colpevoli di non prendere debitamente in considerazione la straordinaria passione ed energia spirituale sprigionata dagli scritti 'illetterati' di Paolo, dalle sue intuizioni preteoretiche, dalla potenza dell'esperienza di vita del cristianesimo originario.

Lo stesso gesto di attualizzazione dell'eredità dell'apostolo, che Barth e Heidegger compiono nell'urgenza di rinnovare la riflessione teologica e filosofica, significativamente negli anni immediatamente successivi alla fine della prima guerra mondiale, viene imitato da molti degli esponenti contemporanei della ripresa filosofica di Paolo. Questi ultimi, infatti, pur mettendo in campo, talvolta, qualche raffinato strumento filologico (si pensi soprattutto ad Agamben), si confrontano con l'apostolo non come se fosse un oggetto di mera curiosità storica, ma come se fosse a tutti gli effetti una voce del dibattitto filosofico odierno.

Viene talmente enfatizzata la potenziale attualità e traducibilità filosofica di Paolo,[17] da lasciare da parte non solo molte delle discussioni che interessano gli studi neotestamentari, ma

[14] Cfr. *Ivi*, pp. 8-12.
[15] Cfr. *Ivi*, p. 13.
[16] Nella lista dei libri per il corso del 1920-21 su Paolo, Heidegger annovera anche il testo di A. Deissmann, *Paulus: eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1911; cfr. anche la traduzione inglese, *Paul: a study in social and religious history*, Peter Smith, Gloucester (MA), 1957. W. Blanton, in *Displacing Christian Origins*, cit., dedica un capitolo proprio ai punti di contatto tra Deissmann e Heidegger, riprendendo e sviluppando una tesi di T. Kisiel, il quale in *The genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1993, parla di un'influenza di Deissmann su Heidegger.
[17] Cfr. anche A. Cimino, *Enactment, Politics and Truth*, cit., pp. 1-2; riferendosi ad Agamben, Badiou e Heidegger, Cimino scrive: "In this regard, Paul in fact turns out to be a central interlocutor in their respective attempts to reject the specific conceptual and foundational patterns inherent in the onto-theological constitution of metaphysics".

anche il carattere tradizionalmente 'religioso' e teologico riconosciuto alle dottrine paoline. Non che, del resto, tale approccio ermeneutico, volto a rendere manifesto, filosoficamente, l'eventuale nucleo autentico del messaggio di Paolo, a prescindere da tutte le sovrastrutture dogmatiche della dottrina del cristianesimo, rappresenti un'assoluta novità nella storia del pensiero; basti pensare soltanto alla grande tradizione dell'idealismo tedesco, e a Hegel in particolare, o a Feuerbach. La filosofia che presume di presentarsi senza dogmi e senza scissioni astratte tra trascendenza e immanenza vuole farsi paladina dell'interpretazione più profonda e illuminata del retaggio cristiano, il quale, secondo un processo destinale di secolarizzazione e mondanizzazione, non può che inverarsi integralmente negli sviluppi del pensiero e della civiltà moderna.

Una simile attitudine, inoltre, investe in generale anche gli studi teologici e biblici del diciannovesimo secolo; la teologia liberale, che riconosce uno dei suoi massimi rappresentanti in Harnack, mostra, analogamente, la tendenza, fieramente attaccata, tra gli altri, dal 'positivismo biblico' di Barth, a riconoscere come nocciolo autentico del cristianesimo tutto ciò che non collide in alcun modo con gli ideali della cultura ottocentesca e primonovecentesca. Emblematiche, a tal proposito, sono le lezioni harnackiane del 1900 dedicate a sviscerare la presunta 'essenza del cristianesimo'; il portato di questo atteggiamento ermeneutico è la marginalizzazione di elementi dottrinali che vengono considerati come una 'scorza' da scartare, quali, ad esempio, i presupposti assolutamente 'realistici', e non semplicemente metaforici, della prima escatologia cristiana. In tal maniera, quindi, vengono ignorati gli aspetti più 'scandalosi' della fede, quelli che Barth vuole recuperare e che, per forza di cose, non si armonizzano con le autocelebrazioni e le conquiste teoriche della civiltà moderna.

Anche se molti dei filosofi contemporanei interessati a Paolo rifiutano di riconoscersi come cristiani nel senso corrente del termine, non sfuggono alla tentazione di volere mostrare al cristianesimo confessionale quanto le voci più potenti e originarie ascritte alla tradizione religiosa portino la religione al di là di sé, anticipando una modernità sempre avanti a sé. Paolo, più di altri, già a cominciare dall'interpretazione che ne offre Heidegger, si farebbe portatore di un'istanza destrutturante e decostruttiva, che sarebbe ancora più radicale di tutte le movenze autocritiche della filosofia moderna. Insomma, per riecheggiare le parole di Nancy,[18] o richiamare anche le riflessioni di Vattimo,[19] il cristianesimo diverrebbe una religione dell'uscita dalla religione, o un fenomeno umano che troverebbe la più compiuta manifestazione proprio nel 'nichilismo' del pensiero debole della postmodernità. Si pensi, inoltre, a Žižek, il quale, riprendendo visibilmente, a mio parere, un'importante suggestione di Ernst Bloch, contenuta in *Atheismus in Christentum*,[20] asserisce in

[18] A tal proposito, si consideri soprattutto J.L. Nancy, *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, Paris, 2005.
[19] Cfr. G. Vattimo, *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?*, Garzanti, Milano, 1996; *Id*., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano, 2002.
[20] Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno "Chi vede me vede il padre"* (*Atheismus in Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, 1968), traduzione e cura di F.

più occasioni che il cuore sovversivo del cristianesimo è accessibile solo ad un approccio materialista, che, a sua volta, per essere davvero dialettico, deve passare per l'esperienza cristiana.[21] Quindi, il cristianesimo deve sacrificare se stesso come istituzione religiosa, abbandonando il 'guscio'[22] della sua forma dogmatica. In questo quadro teorico, il ritorno a Paolo, il tentativo di riappropriarsi della sua eredità, rappresenta un'occasione storica cruciale, che non può essere ignorata e che deve essere sfruttata soprattutto dai filosofi 'atei' che vogliano contribuire a un rinnovamento etico-politico della società.[23]

Come accennato, già il primo grande pensatore novecentesco confrontatosi direttamente con Paolo, cioè Martin Heidegger, offre una lettura aconfessionale del messaggio dell'apostolo, presumendo, tuttavia, di cogliere l'autentico spirito paolino attraverso il metodo filosofico dell'indagine fenomenologica; insomma, per il filosofo tedesco, la vera eredità di Paolo è proprio un'escatologia senza *éschaton*, un'esperienza esistenziale del tempo che prescinde e, anzi, è sempre critica di ogni ulteriore forma di oggettivazione religiosa, di ogni fissazione dogmatica, di ogni attesa che tenti di placarsi in un compimento rappresentato. Si potrebbe addirittura affermare che il progetto di *Sein und Zeit* sviluppi ed espliciti il vero retaggio paolino, secondo la lettura di Heidegger. In effetti, molti studiosi hanno sottolineato come temi quali la 'chiamata della coscienza', o l'esistenza autentica come permanere strenuamente nell'angoscia al cospetto dell'ultima realtà della morte, richiamino suggestioni disseminate nei corsi su Paolo e inverino quella forma di esperienza 'escatologica' del tempo senza *éschaton* che Heidegger aveva rintracciato nella tribolazione paolina.[24]

I motivi dell'interpretazione heideggeriana di Paolo, inoltre, esercitano la loro influenza sulla lettura dell'apostolo da parte di Agamben e trovano eco anche nel 'messianismo senza Messia' (o, meglio, nel 'messianico senza messianismo') di matrice derridiana.[25] Nella dialettica del *'come se*

Coppellotti, Feltrinelli, 1971, p. 32: "Il Nuovo nella Bibbia si identifica nella più forte eresia dello stesso figlio dell'uomo che si pone in posizione messianica all'interno di ciò che un tempo aveva il nome di Dio. Fino a poter sostenere: *solo un ateo può essere un buon cristiano*, ed anche: *solo un cristiano può essere un buon ateo*; come avrebbe potuto in altro modo il figlio dell'uomo dirsi identico a Dio?".

[21] Cfr., in particolare, S. Žižek, *Il cuore perverso del cristianesimo*, p. 11.

[22] Ecco che qui ritorna alla ribalta la dialettica tra essenza nel 'nocciolo' e guscio spurio da scartare; inoltre, il filosofo sloveno riconosce esplicitamente il proprio debito nei confronti di Hegel per sviluppare simili riflessioni. Cfr. S. Žižek, *Il cuore perverso del cristianesimo*, cit., pp. 221-222: "Con quello che forse è l'esempio più alto della *Aufhebung* hegeliana, è oggi possibile redimere questo cuore del cristianesimo solo con il gesto di abbandonare il guscio della sua organizzazione istituzionale (e, ancor più, della sua esperienza religiosa specifica)".

[23] Cfr. S. Žižek, "A Meditation on Michelangelo's Christ on the Cross", in *Paul's New Moment*, cit., pp. 169-181, p. 181.

[24] Cfr., tra gli altri, W. Blanton, *Displacing Christian Origins*, cit.; A. Cimino, *Enactment, Politics, and Truth*, cit., in particolare pp. 53 e ss.; J. Wolfe, *Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*, Oxford University Press, Oxford, 2013, soprattutto pp. 116 e ss.

[25] Cfr., in particolare, J. Derrida, *Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione* (*Foi et Savoir. Les Deux Sources de La 'Religion' Aux Limites de La Simple Raison*, 1996), traduzione italiana di A. Arbo, in Aa.Vv., *La Religione. Annuario Filosofico Europeo*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 19: "Questa dimensione messianica non dipende da alcun messianismo, non segue alcuna rivelazione determinata, non è la prerogativa di alcuna religione abramica".

non' della *Prima Lettera ai Corinzi*, per come viene esposta dal filosofo di Messkirch nelle sue lezioni all'inizio degli anni Venti, è già anticipata la relazione esistenziale tra autenticità e inautenticità, la logica disattivante, inoperante e decostruente[26] che non solo caratterizzerà, in generale, l'ontologia heideggeriana, ma che verrà ereditata, tra gli altri, proprio da Derrida e Agamben, i quali elaborano una visione filosofica del messianismo e del messianico che risente, per molti versi, di ciò che già Heidegger asseriva nei suoi corsi giovanili su Paolo. E non è un caso che pensatori contemporanei, come ad esempio Simon Critchley, che si rifanno esplicitamente al 'paradigma' heideggeriano per riflettere filosoficamente sul messaggio paolino,[27] parlino di '*faith of the faithless*', una sorta di variazione del tema 'escatologia senza *éschaton*', o 'messianismo senza Messia'.

Con tali interpretazioni filosofiche di Paolo, il 'come se non' destituente e decostruttivo investe lo stesso orizzonte religioso paolino, il quale, nei termini impiegati, ad esempio, da Badiou, si trova ridotto al rango di una semplice 'favola'. Si discorre di emancipazione, di 'fede' nell'evento puro della verità singolare-universale, di tempo messianico che non riguarda un tempo a venire e che non attende alcun avvento del Messia;[28] la carica liberatoria del messaggio paolino viene intravista nella promessa di redenzione posta sotto l'ipoteca del '*come se non*'. La vera potenza emancipante del dettato di Paolo, stando ai presupposti di fondo di quasi tutte le letture filosofiche più recenti o di ascendenza heideggeriana, risiederebbe proprio nella capacità di considerare 'indifferente', 'come se non' fosse influente o determinante, la redenzione, il riempimento di aspettative di un'attesa pura e incondizionata, volta, altresì, a riconoscere l'apertura intrinseca della struttura di rivelabilità dell'essere come evento e 'tempo di ora'.

Considerando tutto ciò, viene da pensare a due battute polemiche che Taubes, nel suo seminario sulla *Lettera ai Romani*, dedica, rispettivamente, ai bultmanniani e ad Adorno. I primi riterrebbero, ingenuamente, di poter conciliare le categorie paoline con quelle heideggeriane, quando Heidegger stesso si era proposto come l''affossatore della teologia', intento a neutralizzare quanto di cristiano, in senso teologico-religioso, si trovava in Kierkegaard e, potremmo aggiungere, nello stesso Paolo;[29] Adorno, a differenza di Barth o di Benjamin, e, analogamente a Bloch, è

---

[26] R, Esposito, prima in *Politica e Negazione*, Einaudi, Torino, 2018, ma, soprattutto, in *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino, 2020, individua nettamente, tra gli altri, un paradigma ontologico-politico 'negativo', fatto risalire a Heidegger (e comune a pensatori come Agamben e Nancy), caratterizzato da una logica 'destituente', volta alla disattivazione dell'azione.

[27] Cfr. S. Critchley, *The Faith of the Faithless*, cit.; *Id*., "You Are Not Your Own. On the Nature of Faith", cit.

[28] Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 62: "In questo consiste la differenza fra il profeta e l'apostolo. L'apostolo parla a partire dalla venuta del messia. […] La parola passa all'apostolo, all'inviato del messia, il cui tempo non è più il futuro, ma il presente. Per questo l'espressione tecnica per l'evento messianico è in Paolo: *ho nûn kairós*, il 'tempo di ora'; per questo Paolo è un apostolo e non un profeta".

[29] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg* (*Die Politische Theologie des Paulus*, 1993), a cura di A. e J. Assmann, con H. Folkers, W.D. Hartwich, C. Schulte, traduzione di P. Dal Santo, Adelphi, Milano, 1997, p. 125.

scialbo, perché neutralizza la fede nel Messia. Nei *Minima moralia* di Adorno, secondo Taubes, l'intera tematica messianica si trasformerebbe in un *comme si*.[30] La redenzione viene estetizzata, viene assunta come semplice ipotesi dello sguardo filosofico sul mondo; in ultima istanza, "la questione della realtà o irrealtà della redenzione diventa pressoché indifferente".[31] Per Taubes, tale atteggiamento filosofico, che si ripiega sulla sola immanenza e che, in qualche modo, coltiva l'illusione che l'uomo possa sopravvivere al disincanto totale attraverso un'emancipazione autonoma, mediante autoredenzioni idealistiche o estetizzanti, è ingenuo rispetto alla 'durezza', alla speranza 'sostanziale' di Barth o Benjamin.[32]

Sembrerebbe, dunque, che Taubes non possa condividere le interpretazioni filosofiche di Paolo che prescindano completamente dal significato 'reale' che la redenzione escatologica aveva per l'apostolo; ma la questione si rivela più problematica di quanto potrebbe sembrare, soprattutto se si tiene conto di quanto il filosofo ebreo afferma a conclusione del suo seminario paolino. Dopo aver riportato un lungo passo dal testo di Freud su Mosè, in cui si insiste sulla natura del cristianesimo come religione del figlio che soppianta quella del padre, Taubes afferma che solo giunti a questo punto "è possibile tentare una nuova interpretazione di Paolo su un piano completamente diverso", ed è "necessario ricominciare a interpretare Paolo";[33] il filosofo ebreo afferma di aver solo elaborato dei 'prolegomeni' all'intuizione di Freud. Se, insieme a tali considerazioni sorprendenti, teniamo conto del fatto che Taubes scorge nell'apostolo un gesto rivoluzionario rispetto alla dottrina di Gesù, un atteggiamento quasi feuerbachiano che porta a trasformare il comandamento dell'amore gesuano verso Dio e il prossimo in un comandamento che ha come contenuto solo l'amore per il prossimo,[34] vediamo che anche per Taubes Paolo può diventare l'antesignano di una radicale immanentizzazione della carica redentrice cristiana.[35]

Gli stessi filosofi contemporanei che affrontano il messaggio paolino in chiave integralmente secolarizzata, e che, per di più, pur non rifacendosi direttamente a Freud, ricorrono spesso massicciamente agli studi psicanalitici lacaniani per accostarsi alla dottrina dell'apostolo,

---

[30] Cfr. *Ivi*, p. 140.
[31] Cfr. T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* (*Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 1951), traduzione di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1974, p. 304.
[32] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 143: "Potete metterla come volete, ma il punto è questo: se Dio è Dio non è possibile estrapolarlo dalla nostra anima. Allora vi è un *prius*, un a priori. È necessario che accada qualcosa sull'altra sponda, *solo allora*, quando ci vengono aperti gli occhi, vediamo. Così non vediamo nulla. Così saliamo e cerchiamo fino a dopodomani. Adorno non ha la capacità di lasciar perdere: è un esteta ed è la musica a svolgere un ruolo soteriologico. Né Benjamin né Karl Barth poterono mai cedere a simili ingenuità".
[33] *Ivi*, p. 173.
[34] Cfr. *Ivi*, pp. 101-102: "Paolo non esprime un doppio precetto, lo rende anzi univoco; sarei quasi tentato di dire con Kojève: ne risulta un Feuerbach. […] Non vi è alcun doppio precetto, ma *un unico* precetto. A mio giudizio di tratta di una scelta assolutamente rivoluzionaria".
[35] Cfr., ad esempio, A. Gignac, "Taubes, Badiou, Agamben. Contemporary Reception of Paul by Non-Christian Philosophers", in *Reading Romans*, cit., pp. 155-211, p. 170: "Badiou will make the same kind of observation: the father must withdraw in the background, behind the 'universal evidence' of his son. […] According to Taubes, should we suspect here a process in a direction of immanence excluding the idea of God?".

potrebbero riconoscersi a buon diritto quali eredi del progetto taubesiano di inaugurare una nuova interpretazione di Paolo nel segno del 'figlio' che diviene 'dio' al posto del padre[36] e che, attraverso l'ammissione esplicita del parricidio, si libera definitivamente dello spettro del senso di colpa per un delitto rimosso. La dottrina paolina parrebbe 'dirsi in molti modi', quindi, sia in un senso 'sostanzialmente' escatologico e teistico, sia in un'accezione totalmente secolarizzante, critica e decostruttiva. Il tentativo di uscire dal mondo paolino, per quanto riguarda l'orizzonte religioso e dogmatico, sarebbe in realtà l'estremo portato dei testi paolini stessi?

Detto questo, si inizia a comprendere come pensatori quali Agamben, Badiou, Žižek, dichiaratamente atei o agnostici, che vogliono prescindere da qualsiasi presupposto dogmatico e confessionale, sentano il bisogno di tornare a discutere sul lascito paolino e vedano nell'apostolo un interlocutore privilegiato, dentro e al di là della stessa modernità, per elaborare delle alternative a situazioni di crisi o di stallo politici. Nel caso di Agamben l'obiettivo polemico è tutto l'edificio della politica moderna, con le sue pratiche di reificazione e di riduzione del soggetto a *homo sacer* che può essere impunemente ucciso dalla macchina statale; anche se non si fa ricorso esplicitamente a Paolo come figura 'politica' di riferimento per suggerire proposte rivolte alla contemporaneità, l'attitudine destituente rintracciata nella concezione paolino-messianica della vocazione, che revoca tutte le altre vocazioni e che sospende tutte le 'chiuse' identità del soggetto, senza con ciò annichilire le forme di vita messe sotto l'ipoteca del 'come se non', richiama tutto il discorso agambeniano sulla 'disattivazione dell'opera', il quale, in questo modo, viene proiettato anche su Paolo.

Badiou e Žižek, nonostante le loro differenze, avversano l'astratto universalismo e l'omogeneizzazione globale dell'era tardocapitalistica, i quali, per converso, danno l'impulso a forme di reazione particolaristiche e a fenomeni fondamentalistici. I due pensatori condividono un orizzonte di riferimento marxista e leninista; per loro Paolo diviene, a tutti gli effetti, un militante politico che contrasta il dispotismo militare dell'Impero romano e l'astrattismo spersonalizzante del suo diritto. L'apostolo rappresenta una figura di rottura che decostruisce dall'interno sia la visione cosmica antica che il privilegio ebraico dell'elezione; il messaggio paolino avanzerebbe un'altra idea di universalismo[37] e di verità, capace di superare la scissione incomponibile tra singolarità e vuota universalità della vita economicizzata. Paolo diverrebbe il tramite per recuperare una nuova e radicale idea di concretezza esistenziale, senza la rinuncia ad un'universale comunicabilità della verità dell'esperienza umana. Sebbene Žižek critichi risolutamente l'eccessiva astrattezza del

[36] Cfr. *Ivi*, pp. 179-180, a proposito di Badiou: "To these two master discourses (si intende il discorso 'greco' e quello 'ebraico') that are also discourses of the father, Paul opposes a third one, the apostle's discourse. […] Paul thereby institutes the discourse of the son in which one will note the apparent convergence with Taubes's reading of Freud. The destitution of the two master discourses – jewish particularism and (false) Greek universalization – founds the equality of the sons, which is true universalism".

[37] Cfr., ad esempio, S. Žižek, "A Meditation on Michelangelo's *Christ on the Cross*", cit., p. 181: "The ideal is that of neither blind liberal individuals collaborating with one another nor the old organic conservative community. It is a community along the lines of the original Christian community: a community of outcasts".

concetto badiouiano di 'evento',[38] il quale nella sua indeducibilità, indimostrabilità e non falsificabilità rischia di offrire il destro a qualsiasi forma di arbitrarietà ideologica, egli è d'accordo con il filosofo francese nello scorgere nell'insegnamento dell'apostolo la suprema forma di emancipazione e di uguaglianza tra i 'figli', come 'comunità di credenti' che può 'compiere' lo 'Spirito Santo'[39] solo in un progetto di trasformazione del mondo radicalmente immanente e affidato interamente alla responsabilità degli uomini.[40]

Al di là della consistenza teorica di tali riappropriazioni 'politiche' di Paolo, è interessante notare come in questi ultimi contributi filosofici sull'apostolo si ricerchi un rinnovamento del pensiero di sinistra attraverso le suggestioni del cristianesimo primitivo e la sua visione messianico-escatologica di derivazione ebraica. Del resto, importanti autori novecenteschi quali Walter Benjamin (importante riferimento per Taubes prima e per Agamben dopo) ed Ernst Bloch avevano saldato esplicitamente insieme, e non separato polemicamente, il retaggio apocalittico di ascendenza giudaico-cristiana e la concezione politica marxista.

Tali pensatori, prima di altri, avevano sfruttato positivamente e fecondamente l'osservazione tradizionalmente rivolta contro il materialismo storico, secondo cui quest'ultimo, lungi dal costituire una liquidazione di ogni religione, non avrebbe fatto altro che rendere immanente, 'secolarizzare', l'escatologia ebraico-cristiana. Per autori quali Croce, Löwith, o lo stesso Taubes, la tesi del legame strutturale tra religione apocalittica e progetto rivoluzionario marxista è di per sé evidente. Anche il giurista Carl Schmitt, tra gli altri, considera decisivo il 'grande parallelo storico' da sempre istituito dai pensatori comunisti tra le origini del cristianesimo e l'avvento di una nuova umanità affrancata dalla superstizione e dall'oppressione; con questo raffronto fondamentale, per il pensatore di Plettenberg, è in gioco la questione se l'eone cristiano sia concluso o no.[41]

---

[38] Cfr. S. Žižek, "The Politics of Truth, or Alain Badiou as a Reader of St. Paul", in *The Ticklish Subject: An essay in political ontology*, Verso, London, 2000, pp. 127-170, pp. 143-144.

[39] Cfr. S. Žižek, "A Meditation on Michelangelo's *Christ on the Cross*", cit., p. 181: "This is why I and many other leftist philosophers, such as Alain Badiou and others, are so interested in rereading, rehabilitating, and reappropriating the legacy of Paul. It is not just a matter of private religious convictions. I claim that if we lose this key moment – the moment of realizing the Holy Spirit as a community of believers – we will live in a very sad society, where the only choice will be between vulgar egoist liberalism or the fundamentalism that counterattacks it. This is why I – precisely as a radical leftist – think that Christianity is far too precious a thing to leave to conservative fundamentalists. We should fight for it".

[40] Cfr. *Ivi*, p. 179.

[41] Cfr., soprattutto, C. Schmitt, *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea* (*Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, 1950), a cura di P. Dal Santo, Adelphi, Milano, 1996, p. 95: "Tutti questi paralleli sono marginali, periferici e non vincolanti dal punto di vista esistenziale in confronto al parallelo ampio e fondamentale, che è centrale per il nostro eone nella sua totalità e che rimarrà tale finché esso perdura. Parliamo del rapporto fra il nostro presente e la svolta epocale con cui ha inizio il nostro eone, cioè il periodo delle guerre civili romane e del cesarismo. Qui si tratta di qualcosa di più di un semplice parallelo, e anche di più di analogie o di omologie spengleriane. Qui si pone la questione se l'eone cristiano sia concluso o meno"; p. 97: "Saint-Simon si serve del parallelo fra il nostro presente e il periodo della nascita del cristianesimo per dichiarare conclusa l'epoca cristiana e per proclamare un nuovo *pouvoir spirituel* che, sostituendo la vecchia *potestas spiritualis* cristiano-ecclesiastica del Medioevo, assuma in termini attuali la funzione di guida. […] Il socialismo pretende di dare vita a una nuova, moderna religione, che per gli uomini del XIX e del XX secolo abbia lo stesso significato che ebbe il cristianesimo 1800 anni fa come nuova

Infatti, anche se molti autori otto-novecenteschi hanno usato per lo più tale parallelo come un modo per rinnegare il proprio retaggio cristiano, in nome di una rappresentazione totalmente capovolta ed immanente della realtà, hanno similmente mostrato, in verità, una dipendenza mai del tutto eliminabile rispetto ai presupposti teologici della concezione moderna della storia. In effetti, sia per Löwith,[42] che per Taubes,[43] che, ancora, per Schmitt, tali presupposti continuano ad agire come strumenti di legittimazione 'ideale' e 'metafisica', come riferimenti ultimi e impliciti per le visioni occidentali del mondo, e non sono stati cancellati dalla vicenda di 'mondanizzazione' della filosofia e della politica moderne; anzi, questo stesso processo di 'secolarizzazione' rimarrebbe all'ombra della teologia e dell'escatologia giudaico-cristiana. Su questo punto si svilupperà una delle polemiche novecentesche più importanti sulla secolarizzazione, quella che vede come protagonista Blumenberg, che, con *Die Legitimität der Neuzeit* (1966), critica radicalmente le posizioni schmittiane e löwithiane, volte, dal suo punto di vista, a deprivare la modernità della sua peculiare autonomia, della sua importante emancipazione dalle insolubili contraddizioni 'paoline' e 'gnostiche' legate alle concezioni escatologiche della realtà di matrice ebraico-cristiana.

Le ultime riprese filosofiche di Paolo, cui abbiamo accennato, non sembrano in alcun modo voler prescindere dal riferimento positivo all'orizzonte teologico-politico del cristianesimo; in questo raccolgono l'esempio di Benjamin, Bloch e Taubes. Inoltre, secondo un'attitudine di pensiero di lungo corso, non solo tendono a 'tradurre filosoficamente' il presunto nucleo autentico del messaggio paolino, ma mirano anche a ritrovare in Paolo, e in alcune concezioni del cristianesimo primitivo, alcune delle loro fondamentali categorie concettuali, come se, in qualche modo, avvertissero nascostamente l'esigenza di legittimare in chiave 'cristiana' le proprie acquisizioni filosofiche, trovando argomenti a proprio vantaggio nelle dottrine del primo cristianesimo.[44]

Ed ecco che, allora, l'evento cristiano diviene, per Badiou, il paradigma per la concezione stessa dell'evento dal punto di vista filosofico, tanto che la descrizione formale della grazia

religione per un vecchio mondo al tramonto. Che socialismo e comunismo equivalgano al nuovo cristianesimo è stato affermato in numerose varianti da molti autori del XIX secolo".

[42] Cfr., in particolare, K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* (*Von Hegel zu Nietzsche*, 1941), traduzione di G. Colli, Einaudi, Torino, 1949; *Id*., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (*Meaning in History*, 1949), prefazione di P. Rossi, traduzione di F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano, 1989.

[43] Cfr., soprattutto, J. Taubes, *Escatologia occidentale* (*Abendländische Eschatologie*, 1947), prefazione di M. Ranchetti, a cura e con un saggio di E. Stimilli, traduzione dal tedesco di G. Valent, revisione della terminologia filosofica di F. Minazzi, Quodlibet, Macerata, 2019.

[44] È interessante notare come già Harnack, che poi, soprattutto dagli esponenti della teologia dialettica, sarà criticato per le sue attitudini 'modernizzanti' nell'interpretazione del primo cristianesimo, rilevasse questa tendenza; cfr. l'inizio delle sue lezioni sull'essenza del cristianesimo, in A. Harnack, *L'essenza del cristianesimo* (*Das Wesen des Christentums*, 1900), traduzione dal tedesco di A. Bongiovanni, Fratelli Bocca, Torino, 1903, p. 3: "È certamente meraviglioso il vedere come ciascuno voglia ritrovare in Gesù Cristo qualche parte di se stesso, delle proprie opinioni, dei propri interessi, od almeno trarre da lui qualche argomento a proprio vantaggio. […] E ai nostri giorni si è tentato di mettere d'accordo coll'Evangelo non soltanto le idee del Tolstoi, ma perfino quelle del Nietzsche; il che secondo noi è argomento degno di essere studiato".

evenemenziale sembra non poter prescindere da una qualche precomprensione religiosa, soprattutto di ascendenza protestante;[45] e, di converso, potremmo dire che Badiou si sforza di piegare il pensiero paolino a ciò che egli è venuto elaborando come propria proposta filosofica originale. Analogamente, Agamben mira a rintracciare nell'apostolo lo stesso 'paradigma destituente' che caratterizza la sua riflessione filosofico-politica e Žižek vuole ritrovare in Paolo un autentico materialismo rivoluzionario.

Secondo una tendenza inaugurata già da Heidegger nei confronti dell'apostolo, si assiste ad un gioco di specchi per cui ciò che di più profondo ed universale si può scorgere nel cristianesimo è traducibile nella forma più esistenzialmente autentica di filosofia; quest'ultima, dal canto suo, nelle sue declinazioni più radicali, non rinnega il 'nucleo' fondamentale custodito nell'insegnamento e nella forma di vita della fede cristiana originaria. Tale dinamica di scambiabilità tra filosofia che non può prescindere del tutto da molti elementi legati a una visione cristiana del mondo e cristianesimo interpretato filosoficamente, e, quindi, ricompreso alla luce del 'nuovo pensiero' che si vuole difendere, culmina, senz'altro, con l'idealismo di marca hegeliana. Nell'ambizione di una tale sintesi ciò che vi è di eventualmente cristiano nella filosofia non è distinguibile da ciò che vi è di eventualmente filosofico nel cristianesimo. Come notato brillantemente da Karl Löwith, nella sua opera del 1941 *Von Hegel zu Nietzsche*,[46] tale compenetrazione vicendevole, tale reciprocità integrale tra 'autentico' spirito della fede cristiana e vera comprensione filosofica del mondo e della storia entra irrimediabilmente in crisi con Marx e Kierkegaard, per essere poi totalmente rigettata da Nietzsche.

Eppure spesso la filosofia, e anche i filosofi 'atei' del più recente ritorno a Paolo, hanno in qualche maniera riproposto il tentativo hegeliano di secolarizzazione compiuta del cristianesimo, senza ritenere in alcun modo di aver dissolto o misconosciuto il portato più profondo e universale di quest'ultimo. Il rischio di una simile operazione speculativa, tuttavia, è che la modernità non faccia che proiettare se stessa sul fenomeno del cristianesimo originario e non faccia che cercare là ciò che già ha trovato con i suoi soli mezzi. Come sperare di rintracciare nella fede cristiana degli elementi 'rivoluzionari' e 'pericolosi', radicalmente alternativi, se, in via preliminare, si accantona ciò che più stride con le concezioni dell'uomo contemporaneo e con lo *status quo* delle sue forme di vita?

E, d'altra parte, questi aspetti eventualmente 'scandalosi', irrimediabilmente estranei all'orizzonte conoscitivo dell'umanità moderna, possono avere un'efficacia politica, etica, a meno di non essere inevitabilmente tradotti in una forma secolarizzata che, in ultima analisi, li rinnega

[45] A tal proposito, cfr. J.M.G. Barclay, "Paul and the Philosophers", cit.; Badiou può certamente essere stato influenzato dalla tradizione di esegesi protestante, considerando che uno dei suoi testi di riferimento per Paolo, oltre al libro di S. Breton, è l'opera dell'allievo di Bultmann, Günther Bornkamm, *Paulus*, W. Kohlhammer Verlag, 1969.

[46] Cfr., in particolare, in *Da Hegel a Nietzsche*, cit., la parte intitolata *Il problema del cristianesimo*, pp. 482-554.

nella loro autentica natura? Le soluzioni del cristianesimo, e di Paolo, sono 'fantasmatiche',[47] come sorprendentemente suggerisce Taubes nella conclusione oscura ed enigmatica del suo seminario sulla *Lettera ai Romani*? E, allo stesso tempo, sono soluzioni che, attraverso varie metamorfosi, continuano a condizionare le rappresentazioni storiche ed etico-politiche della mentalità occidentale, facendo sì che non possa definirsi concluso l''eone cristiano' e che non possa essere superabile il lessico teologico-politico influenzato una volta per tutte dall'avvento del cristianesimo?

Questi sono i problemi che attanagliano ad esempio Löwith, che, nella sua opera sulla secolarizzazione moderna della *Heilsgeschichte*, mette in evidenza tutte le contraddizioni sprigionate dalla convivenza forzata tra storia e retaggio del cristianesimo originario, il quale solo rinnegando se stesso ha potuto storicizzarsi,[48] e che si è, di fatto, piegato al mondo, riempiendo quest'ultimo di attese incoerenti con la struttura propria dell'immanenza, destinandolo alla frustrazione o a forme di fatale autoglorificazione. Questi sono gli stessi problemi di Overbeck, tra la fine dell'Ottocento e l'inizio del Novecento.[49]

Sia Löwith che Taubes sono attenti lettori del teologo protestante[50] che critica radicalmente tutta l'impalcatura della teologia riformata ortodossa e liberale e che ammette la costitutiva e insuperabile incompatibilità tra cultura, mondo e carattere intrinsecamente escatologico della fede cristiana originaria. Il cristianesimo, per Overbeck, non può essere che negazione della civiltà moderna e negazione di ogni storia mondana. La cultura, specialmente quella teologica, non può illudersi di sviscerare l'essenza del cristianesimo in una realtà che ha continuato a sopravvivere per più di milleottocento anni dopo la nascita di Cristo, quando l'annuncio escatologico cristiano professava la fine imminente del mondo; dove quest'ultimo è rimasto non può più esserci nulla di propriamente cristiano.

All'inizio del Novecento, soprattutto a partire dalla sua opera fondamentale dedicata alla storia della ricerca sulla vita di Gesù,[51] anche il teologo e storico neotestamentario[52] Albert Schweitzer

---

[47] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 173: "Ritengo che Freud si immedesimi, se così si può dire, nel ruolo di Paolo, ma mentre Paolo compie la redenzione solo in modo fantasmatico, Freud la realizza attraverso un nuovo metodo curativo, che non è solo un metodo individuale, ma anche una teoria della civiltà".

[48] Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., soprattutto pp. 185 e ss.

[49] Cfr., almeno, F. Overbeck, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi* (*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Streit und Friedensschrift*, 1873, 1903), a cura di A. Pellegrino, ETS, Pisa, 2000; *Id.*, *Cristianesimo e cultura* (*Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, 1919), a cura di A. Mina, traduzione di A. Mina e B. Viazzo, Trauben, Torino, 2000.

[50] Cfr., in particolare, K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., pp. 554-570 (capitolo intitolato: *L'analisi storica di Overbeck del cristianesimo primitivo e di quello morente*); e il saggio del 1966 di J. Taubes, "Entzauberung der Theologie: Zu einem Porträt Overbecks", in *Vom Kult zur Kultur*, cit., pp. 182-197; tr. it. "Il disincantamento della teologia: per un ritratto di Overbeck", in *Messianismo e cultura*, cit., pp. 189-208.

[51] Cfr. A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906), premessa all'edizione italiana di E. Grässer, introduzione di J.M. Robinson, edizione italiana a cura di F. Coppellotti, Paideia Editrice, Brescia, 1986.

[52] Albert Schweitzer, oltre ad avere intrapreso studi di filosofia, teologia e critica neotestamentaria, è diventato medico e ha fondato un ospedale in Africa, nella città di Lambaréné. Il suo impegno missionario gli è valso,

mette in evidenza la natura escatologica della fede cristiana e della dottrina paolina;[53] egli giunge a posizioni diverse rispetto a quelle di Overbeck perché, malgrado la propria critica alla teologia liberale, confida in un possibile rinnovamento della civiltà all'insegna di ciò che di intramontabile rimane nello spirito del cristianesimo,[54] al di là del dissolvimento della visione escatologica del mondo. Se, da un lato, quindi, anche Schweitzer, come Overbeck, sottolinea la profonda estraneità rispetto alla cultura moderna della concezione apocalittica della realtà propria di Gesù e dei primi cristiani, e, perciò, non vuole in alcun modo offrire interpretazioni 'attualizzanti' delle originarie concezioni escatologiche,[55] dall'altro egli, rimanendo in parte influenzato dall'orizzonte teologico del suo tempo,[56] nonché dai suoi studi kantiani, e anticipando le attitudini 'demitizzanti' della dottrina protestante di ascendenza bultmanniana,[57] ritiene che il cristianesimo, per continuare ad essere vivo e avere un'efficacia nel presente, debba essere recuperato nel suo messaggio etico universale, capace di trovare compromessi con le diverse epoche storiche dell'umanità.

L'originaria inconciliabilità della fede cristiana con il mondo viene riconosciuta, dunque, anche da Schweitzer;[58] tuttavia, tale conflittualità irriducibile non è interpretata, come da Overbeck, alla maniera di un fatto inaggirabile che deve condurre necessariamente alla 'liquidazione' del cristianesimo nella modernità; al contrario, tale estraneità viene in qualche modo integrata

---

tra l'altro, il Premio Nobel per la Pace nel 1952; come se tutto questo non fosse già moltissimo, Schweitzer è stato anche un valentissimo organista, impegnato in tournées concertistiche e interessato attivamente alla preservazione di molti tra i più antichi organi d'Europa. Si è distinto, inoltre, per i suoi studi musicologici: il suo primo libro, edito in francese nel 1905 (e poi uscito in tedesco nel 1908), è dedicato a J.S. Bach, qualificato da Schweitzer come 'musicista poeta'.

[53] Cfr. i due importanti studi dedicati da A. Schweitzer a Paolo: *Paul and His Interpreters: A Critical History* (*Geschichte der paulinischen Forschung*, 1911), translated by W. Montgomery, Adam and Charles Black, London, 1912; *La mistica dell'apostolo Paolo* (*Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930), traduzione di A. Rizzi, Ariele, Milano, 2011.

[54] Cfr., ad esempio, il capitolo conclusivo del libro del 1930 su Paolo; tale capitolo si concentra proprio sulla 'dimensione intramontabile' della mistica di Paolo. L'apostolo, inoltre, sarebbe proprio colui che avrebbe messo al sicuro per tutti i tempi il diritto di pensare nel cristianesimo (cfr. tr. it. cit., p. 285).

[55] Cfr. A. Schweitzer, *Storia della ricerca*, cit., p. 746: "Il destino della teologia moderna è addirittura quello di mescolare tutto con la storia e di essere infine fiera persino del virtuosismo con cui sa ritrovare nel passato i propri pensieri".

[56] Cfr., ad esempio, A. Schweitzer, *La mistica dell'apostolo Paolo*, cit., p. 288, dove si dice che il fatto che la dottrina paolina sia pensata a partire dal materiale concettuale della concezione escatologica costituisce soltanto "la realtà esterna", e "non l'essenza interiore". Una simile dialettica tra esteriore e interiore ricorda molto da vicino il procedimento messo in atto da Harnack, il quale, nel cristianesimo, mira a separare il nocciolo dalla scorza, a demitizzare e depurare l''essenza' della fede per scoprirne la verità più profonda. Cfr. A. Harnack, *L'essenza del cristianesimo*, cit., p. 13: "Qui non ci sono che due vie possibili: l'Evangelo in ogni sua parte è identico alla forma primitiva, ed in tal caso esso non isfugge alle leggi del tempo: oppure esso contiene, nella mutabilità delle forme storiche, qualche cosa che ha valore in ogni tempo. La seconda è a nostro giudizio la via buona. La storia della Chiesa fino dai suoi inizi ci dimostra che era necessario che il 'Cristianesimo primitivo' perisse, perché rimanesse il 'Cristianesimo'"; p. 14: "Chi possiede un chiaro intuito ed un senso sicuro di ciò che è veramente vivo e grande, non può non arrivare alla sostanza dell'Evangelo, spogliandola dell'involucro di cui l'ha rivestita la storia".

[57] Cfr. E. Grässer, *Premessa all'edizione italiana*, in A. Schweitzer, *Storia della ricerca*, cit., p. 15.

[58] Cfr. A. Schweitzer, *Storia della ricerca*, cit., p. 746: "Se leggiamo le vite di Gesù scritte a partire dagli anni Sessanta, ci rendiamo conto che cosa esse abbiano fatto delle parole sovrane del nostro Signore e sentiamo come abbiano indebolito e offuscato le richieste imperative, negatrici del mondo, che esse rivolgono al singolo affinché Gesù contraddica gli ideali della nostra cultura e concilii la sua negazione del mondo con l'affermazione che noi ne facciamo".

positivamente e costruttivamente nella vicenda mondana, e vista come un pungolo continuo per il perfezionamento morale dell'uomo che viva, misticamente, nello stesso pensiero di Gesù, nell'essenza spirituale della sua universale volontà etica. Sebbene sia impossibile restaurare la fede proto-cristiana come tale, "poiché essa si è espressa anche attraverso concezioni storicamente condizionate",[59] il ritorno all'immediatezza e all'intensità etica del credo cristiano primitivo costituisce per Schweitzer l'unica via di rinnovamento per il cristianesimo e per la cultura moderni.

Sia Overbeck che Schweitzer, raccogliendo criticamente l'eredità del diciannovesimo secolo e affermando la radicalità escatologica del messaggio cristiano primitivo, avranno una grande influenza sulla ripresa novecentesca, e filosofica e teologica, di Paolo e del cristianesimo originario. Saranno entrambi estremamente determinanti per la genesi della teologia dialettica e per il definirsi dell'interpretazione barthiana dell''apostolo delle genti'; Barth, nella prefazione alla seconda edizione del suo commento a *Romani*, cita esplicitamente Overbeck (e si riferisce in particolare alla pubblicazione dell'antologia postuma di scritti e appunti edita, nel 1919, sotto il titolo di *Christentum und Kultur*) quale una delle fonti imprescindibili per la revisione integrale della lettura di Paolo.[60] Allo stesso modo, al di là poi delle specifiche differenze, Barth e gli altri teologi dialettici recepiscono l'insegnamento di Schweitzer e Johannes Weiss circa la riscoperta della costitutiva natura escatologica della fede cristiana originaria,[61] tanto che, ad esempio, il teologo svizzero riconosce come un cristianesimo senza escatologia non possa che rinnegare se stesso.

Anche il primo grande protagonista della ripresa filosofica di Paolo nel Novecento, e cioè Heidegger, è fortemente affascinato dagli sviluppi della critica neotestamentaria volta, all'inizio del ventesimo secolo, a una nuova valorizzazione dell'elemento escatologico nel cristianesimo primitivo;[62] e, soprattutto, è attratto dalla figura di Overbeck,[63] accostabile, per l'importanza che riveste negli studi del giovane filosofo, a quelle di Lutero, Kierkegaard e Dostoevskij[64] (anche

[59] A. Schweitzer, *La mistica dell'apostolo Paolo*, cit., p. 291.
[60] Cfr. K. Barth, *The Epistle to the Romans*. cit., p. 3. Inoltre, Barth e Thurneysen, nel 1920 pubblicano un articolo a quattro mani proprio su Overbeck (*Zur inneren Lage des Christentums*), ritenendo che questi ponga questioni capitali alla teologia che ancora devono ricevere una risposta e che meritano di essere prese sul serio. Barth scrive un ulteriore contributo dedicato a Overbeck, "Unerledigte Fragen an die heutige Theologie", in *Die Theologie und die Kirche*, 1928, pp. 1-25.
[61] Emil Brunner, in un articolo sulle cinque fonti di ispirazione della teologia dialettica, cita anche Schweitzer e Weiss.
[62] Su questi temi, cfr. anche E. Delahaye, "Re-enacting Paul. On the theological background of Heidegger's philosophical reading of the letters of Paul", *International Journal of Philosophy and Theology*, 74, 1, 2013, pp. 2-17.
[63] Si pensi all'importanza dell''essere per la morte' in Heidegger, categoria esistenziale che già nel seminario paolino si lascia intravedere come risultato della comprensione autentica di ciò che significava l'esperienza 'escatologica' del tempo in Paolo. Analogamente, per Overbeck, autore molto frequentato nelle letture del giovane Heidegger, il *memento mori* rappresenta il culmine della sapienza cristiana, perché entrambi, "la morte e il cristianesimo, ci portano allo stesso punto, abbandonandoci alla nostra disperazione" (cfr. F. Overbeck, *Cristianesimo e cultura*, cit., p. 97).
[64] Cfr., soprattutto, J. Wolfe, *Heidegger's Eschatology*, cit., pp. 97 e ss.

Barth, specialmente grazie all'intermediazione dell'amico e collega Thurneysen,[65] si avvicina, tra gli altri, al grande romanziere russo per ripensare la dialettica tra uomo e Dio).[66]

Insomma, le più importanti riprese di Paolo all'inizio del Novecento si pongono, in misura non trascurabile, all'ombra del groviglio di problemi e di questioni sollevati, in maniera decisiva, da Overbeck e Schweitzer al crepuscolo della teologia liberale e quando Nietzsche, sul finire del diciannovesimo secolo, aveva messo in luce, filosoficamente, la potenza 'nichilistica' della fede giudaico-cristiana. Da un lato, quindi, il cristianesimo viene riproposto in tutta la sua radicale alterità apocalittica, negatrice del mondo e della cultura moderna; dall'altro, si auspica un ritorno all'immediatezza, all'intensità, all'energia spirituale della fede originaria che serva di rinnovamento per la teologia e per la filosofia stessa. In effetti, malgrado tutte le 'stranezze' e le 'contraddizioni' del cristianesimo applicato alla realtà umana, in molti, tra cui i filosofi contemporanei alle prese con Paolo, riconoscono sia in positivo che in negativo, usando le parole di Schweitzer, che la corrente spirituale cristiana "è qualcosa per il nostro mondo" e "pervade anche il nostro tempo" e che "nessuna conoscenza storica può scuotere o rafforzare questo dato di fatto".[67]

Come abbiamo detto, molte critiche filosofiche novecentesche della modernità, anche nel loro tentativo di secolarizzare integralmente il fenomeno religioso, hanno spesso cercato argomenti a proprio vantaggio in una vagheggiata forza originaria della cristianità; tutto ciò deve far rivedere le facili definizioni della 'secolarizzazione', spesso descritta come se essa costituisse un processo in grado di prescindere completamente da qualsiasi orizzonte di riferimento teologico. Infatti, come accade anche nel caso dei pensatori contemporanei alle prese con il messaggio paolino, spesso la critica 'secolarizzante' della religione positiva e dogmatica fa appello all'esigenza di ricercare il 'nucleo autentico' della fede cristiana.

L'interpretazione filosofica di Paolo più recente, inoltre, solleva un altro ordine di problemi, anch'esso di vastissima portata, e che si intreccia strettamente alla questione delle relazioni tra cristianesimo, secolarizzazione e filosofia: cioè il rapporto della fede cristiana nei confronti della sua matrice ebraica. In effetti, considerando ad esempio la storia del pensiero ottocentesco e primonovecentesco di ascendenza protestante, almeno a partire dall'opera di Kant sulla religione nei limiti della semplice ragione,[68] c'è spesso stata la tendenza a rivendicare la 'modernità' e la traducibilità filosofica del cristianesimo in opposizione a quella che era un'immagine stereotipata

[65] Eduard Thurneysen dedica un libro a Dostoevskj, che diverrà molto importante anche per Barth. Per una traduzione italiana, cfr. E. Thurneysen, *Dostojewski* (*Dostojewski*, 1921), traduzione di O. Rosenthal, Doxa, Roma, 1929. Per uno studio approfondito sul romanziere russo e la teologia dialettica, cfr. K. Tolstaya, *Kaleidoscope: F.M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology*, Brill, Leiden, 2013.

[66] Il comune interesse di Heidegger, Thurneysen e Barth per Dostoevskij si spiega anche tenendo conto dell'edizione completa delle opere del romanziere russo in tedesco, a cura della Piper Verlag, tra il 1906 e il 1919. H.G. Gadamer, in "Selbstdarstellung", *Gadamer Lesebuch*, p. 4, ricorda come le copie di Dostoevskij dell'editore Piper 'bruciassero' su ogni banco.

[67] Cfr. A. Schweitzer, *Storia della ricerca*, cit., p. 745.

[68] Cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793), introduzione di M.M. Olivetti, traduzione di A. Poggi, Laterza, Roma-Bari, 2004.

dell'ebraismo. In linea di massima, si riteneva che il fenomeno cristiano, nella sua essenza universalistica e morale, e ripulito dalle sue superstizioni storicamente condizionate, avesse rotto radicalmente con il proprio passato ebraico, rappresentato criticamente come una realtà particolaristica, statutaria, legalistica.[69]

Quand'anche si ammettesse che il cristianesimo in quanto tale non poteva che essere una religione positiva influenzata da retaggi giudaici, non si esitava comunque a scorgere nell'incontaminato 'spirito di Gesù', spesso descritto più in termini greci che ebraici, una fonte di rinnovamento, un interlocutore diretto e immediato per la modernità secolarizzata e 'autonomamente' filosofica. Insomma, l'ebraismo sarebbe stato una religione alienante del Padre, mentre il messaggio evangelico avrebbe liquidato una volta per tutte la mera esteriorità della legge e risolto la scissione astratta tra umanità e divinità.[70] Tenuto conto di ciò, si nota come abbia agito l'eredità dell'interpretazione di Paolo di marca schiettamente luterana, caratterizzata da un profondo antigiudaismo e da una radicata svalutazione della dimensione religiosa della legge.[71]

Anche il filone teologico degli studi biblici ottocenteschi avrebbe descritto il cristianesimo come un fenomeno sostanzialmente irriducibile all'ebraismo e avrebbe scorto in Paolo un deciso negatore dell'orizzonte giudaico; l'apostolo, al contrario, sarebbe stato il principale fautore

---

[69] Cfr. *Ivi*, p. 184: "Questa religione (la religione cristiana) ha sul giudaismo il grande vantaggio di esser rappresentata come uscita *dalla bocca del primo maestro*, sotto la forma di una religione non statutaria, bensì morale, ed, entrando per tal maniera nei più stretti rapporti colla ragione, essa poté, coll'aiuto di questa, propagarsi da se stessa, anche senza il concorso dell'erudizione storica, con la più grande sicurezza, in tutti i tempi ed in tutti i paesi".

[70] Una simile dialettica è centrale in tutto il pensiero di Hegel, sin dagli scritti giovanili fino alle lezioni sulla filosofia della storia e della religione. In generale, la religione cristiana, nella sua declinazione luterana, diviene un culto che esalta la libertà e che ha in sé i presupposti per tradursi e inverarsi nella filosofia speculativa dello Spirito, che supera la scissione astratta tra finito e infinito. Sin dai contributi del giovane Hegel, il messaggio d'amore di Gesù, filtrato soprattutto dal Vangelo di Giovanni, diviene una promessa di conciliazione, di contro al 'servilismo' ebraico, all'alienazione dei culti statutari giudaici. Anche Feuerbach rimane all'interno della logica hegeliana. Pur criticando la 'veste teologica' della speculazione del filosofo di Stoccarda, egli, tentando di realizzare l'ateismo ancora camuffato teologicamente nella riflessione hegeliana, sente l'esigenza di richiamarsi ad una presunta essenza radicalmente atea del messaggio di Gesù. Alla stessa maniera di Hegel, anche Feuerbach vuole scorgere nella propria 'nuova filosofia' l'inveramento dell'essenza della religione. Il cristianesimo 'autentico' è realizzato dal pensiero filosofico che elimina le scissioni astratte tra divinità e umanità, tra fede e sapere. Come Hegel riteneva di poter superare l'astrattismo kantiano mediante l'interpretazione in termini dialettici del messaggio evangelico, il quale non poteva essere ridotto al rango di una pura 'fede razionale' che manteneva viva l'estraneità irriducibile della legge morale, così Feuerbach si appella all''essenza del cristianesimo' per superare 'le scissioni' ancora presenti nel pensiero hegeliano. Comune sia a Kant, che a Hegel, che a Feurbach è la convinzione che là dove c'è mera esteriorità o mera positività religiosa c'è anche una scomoda eredità giudaica. Il cristianesimo evangelico, non riducibile a quello storico e statutario, è fatto agire sempre contro l'ebraismo, in virtù della sua presunta parentela naturale con il dettato filosofico, con la più pura o concreta razionalità.

[71] Per una discussione dell'antigiudaismo tipico della filosofia tedesca (almeno da Kant sino a Nietzsche e Heidegger), influenzata dalla tradizione religiosa luterana, si consideri, soprattutto, D. Di Cesare, *Heidegger e gli ebrei. I 'Quaderni neri'*, Bollati Boringhieri, nuova edizione ampliata, Torino, 2016, in particolare la seconda sezione, *La filosofia e l'odio per gli ebrei*, pp. 36-81. Sempre nello stesso libro, si veda il capitolo 18, all'interno della quarta sezione, dal titolo *Dove si nasconde Paolo*, pp. 261-266. In esso si tratta del rapporto di Heidegger con l'apostolo, che conferma l'attitudine antigiudaica tipica della filosofia. Il pensatore di Messkirch, infatti, sottolinea come la religione paolina rappresenti una frattura completa con il precedente passato giudaico-farisaico (cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa – Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995 – , traduzione di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2003, pp. 107-108).

dell'ellenizzazione della religione cristiana e uno dei tramiti privilegiati per la penetrazione di elementi greco-gnostici nel culto originariamente ebraico.[72]

Di rimando, anche molti esponenti del mondo ebraico hanno riproposto una simile concezione dei rapporti tra Paolo e il giudaismo, sfruttandola, tuttavia, in modo polemico nei confronti del cristianesimo paolino.[73] Se, dal punto di vista protestante, l'affrancamento di Paolo dalla realtà ebraica e la sua maggiore vicinanza all'universalismo di ascendenza ellenistica rappresentavano elementi positivi per l'autoaffermazione del cristianesimo come radicale antitesi nei confronti di un fenomeno religioso percepito come arretrato e incompatibile con gli ideali culturali della civiltà occidentale, dal punto di vista ebraico l''ellenismo' paolino faceva dello sviluppo della fede cristiana una perversione irricevibile dell'autentico spirito giudaico. A partire, tra gli altri, da Leo Baeck,[74] e fino ad arrivare a Buber e Scholem (per non parlare di alcuni dei contributi più recenti),[75] vengono proposte letture che pongono una netta differenza tra ebraismo e cristianesimo, tra ideale cristiano di redenzione e messianismo ebraico,[76] tra 'fede' degli ebrei e 'fede' ellenizzata di Paolo.[77]

La tendenza del mondo protestante, sulle orme di Lutero, a scorgere nell'insegnamento paolino una profonda rottura con la realtà ebraica culmina, senz'altro, con la pubblicazione del libro di Harnack su Marcione nel 1921. Per il più importante rappresentante della teologia liberale tedesca, l'eretico Marcione, considerato il 'primo protestante' della storia, sarebbe stato il più autentico discepolo di Paolo; Lutero si sarebbe posto sulle sue tracce, ma, per diversi

---

[72] Su questi argomenti, cfr. ad esempio, A. Schweitzer, *Paul and His Interpreters*, cit.; e S.J. Hafemann, "Paul and His Interpreters since F.C. Baur", in *Dictionary of Paul and His Letters*, edited by Ralph P. Martin et al., InterVarsity, Downers Grove, IL, 1993, pp. 666-679.

[73] Cfr. D.R. Longton, *The Apostle Paul in the Jewish Imagination: A Study in Modern Jewish-Christian Relations*, Cambridge University Press, New York, 2010, in particolare pp. 64 e ss.

[74] Leo Baeck è ricordato soprattutto per essere l'autore di *Vom Wesen des Judentums* (1905), una risposta polemica all'opera di Harnack *Vom Wesen des Christentums* (1900). Baeck, contro le tesi harnackiane, tenta di vedere in Gesù un autentico ebreo. Cfr. anche L. Baeck, *L'essenza dell'ebraismo*, postfazione di M. Cunz, traduzione di C. Danna, Marietti, Genova, 1988. Baeck dedica un saggio alla fede di Paolo ("Der Glaube des Paulus. Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament", in K.H. Rengstorf, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt, 1969 (seconda edizione), pp. 565-591. Per Baeck il cristianesimo paolino è sostanzialmente una forma di 'romanticismo' priva di un forte impulso etico e persa in un sogno mistico di redenzione. L'aspetto misterico della dottrina paolina avrebbe preso il sopravvento sulla dimensione giudaica del 'comandamento' e della legge; per questo il cristianesimo, come 'religione romantica', sarebbe profondamente influenzato da elementi ellenistici che prevarrebbero a discapito di quelli ebraici, ancora debolmente presenti in Paolo.

[75] Si consideri, ad esempio, la posizione estrema di H. Maccoby, e la sua opera dal titolo *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*, Barnes & Noble Books, New York, 1986. Nell'autore diviene assolutamente preponderante la convinzione che Paolo sia influenzato da uno sfondo culturale non ebraico; egli ritiene che l'apostolo sia nato gentile e non ebreo e che, solo in seguito, per ragioni opportunistiche, si sia convertito al giudaismo. Così, secondo Maccoby, si spiegherebbe in Paolo la dominante influenza pagana, la ripresa di elementi gnostici o di dottrine legate alle religioni misteriche, come quella di Attis.

[76] Cfr. G. Scholem, *Concetti fondamentali dell'ebraismo* (*Über einige Grundbegriffe des Judentums*, 1970) traduzione di M. Bertaggia, Marietti, Genova-Milano, seconda ristampa, 2010.

[77] Cfr. M. Buber, *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana* (*Zwei Glaubensweisen*, 1950), traduzione di S. Sorrentino, San Paolo Edizioni, Milano, 1995. Cfr. anche la traduzione inglese, *Two Types of Faith. A Study of the Interpenetration of Judaism and Christianity*, translated by N.P. Goldhawk, Harper & Row, New York, 1961. Taubes, ne *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 27, ritiene che il libro di Buber sui due tipi di fede sia "il più importante libro ebraico su Paolo".

condizionamenti storici, non avrebbe potuto manifestare, in tutta la sua portata, la propria ispirazione paolino-marcionita. Tuttavia, all'inizio del ventesimo secolo, per Harnack, è giunto il momento di liberare definitivamente la ricezione del messaggio evangelico dai retaggi veterotestamentari; insomma, il teologo propone di eliminare l'Antico Testamento dalla Bibbia cristiana, così come avrebbe voluto fare Marcione nel secondo secolo.

In effetti, se consideriamo alcune delle interpretazione novecentesche dell''apostolo delle genti', la tentazione marcionita non è assolutamente estranea, ad esempio, a Heidegger, il quale colloca la testimonianza paolina in un orizzonte di pensiero esistenziale completamente alternativo rispetto al mondo greco ed ebraico. La stessa attitudine ad enfatizzare l''assoluto inizio', la novità 'filosofica' rappresentata dal cristianesimo originario, nella sua carica radicalmente universalizzante ed emancipante, di contro ad immagini stereotipate del mondo ebraico, considerato come un ambiente culturale fondamentalista o eccessivamente particolarista, si riscontra anche nelle letture di Badiou e di Žižek.[78]

Del resto, Jacob Taubes si è sempre mostrato consapevole delle derive gnostico-marcionite cui il dettato paolino, in qualche misura, offre il destro. Il filosofo ebreo riconosce che Paolo, attraverso Agostino e soprattutto Lutero, è alla base della 'coscienza introspettiva' dell'Occidente,[79]

[78] Per alcune critiche dell'attitudine 'marcionita' dei summenzionati filosofi contemporanei alle prese con Paolo, responsabili, in qualche modo, di riproporre certi stereotipi dell'antigiudaismo cristiano, cfr., ad esempio, S. Critchley. "You Are Not Your Own", in *Paul and the Philosophers*, cit., pp. 248-253; cfr., inoltre, O.J. Løland, "The Modern Philosophers' Paul: Reclaiming Pauline Introspection and Reviving Legacies of Anti-Judaism", *Journal for Cultural and Religious Theory*, 2019, pp. 71-84.

[79] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 116-117: "Che l'interiorità abbia qualcosa a che fare con Lutero e con il protestantesimo può essere colto con sufficiente chiarezza nel *Dottor Faustus* di Thomas Mann. Ora torniamo a interrogarci: questo aspetto è presente in Paolo, è un lato che Marcione fa risaltare nella genialità dell'errore". Un influente studioso neotestamentario, Krister Stendahl, nel 1961, partecipa all'Annual Meeting of the American Psychological Association con un saggio intitolato "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West" (cfr. K. Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", *Harvard Theological Review*, vol. 56, n. 3, 1963, pp. 199-215), nel quale viene messa in discussione e criticata la tradizione corrente secondo la quale Paolo sarebbe all'origine della coscienza introspettiva dell'Occidente. Infatti, Agostino e Lutero avrebbero sostanzialmente alterato e frainteso il messaggio paolino, astraendo quest'ultimo dal proprio contesto storico e religioso; il vescovo di Ippona, e non Paolo, sarebbe quindi l''inventore' della coscienza introspettiva occidentale. La dialettica tra legge e grazia è stata erroneamente investita di un significato 'metafisico' estraneo all'orizzonte di pensiero paolino. Questi, del resto, si porrebbe semplicemente il problema di giustificare l'ingresso dei Gentili nell'Alleanza stipulata tra Dio e Israele. Stendahl viene chiamato affettuosamente in causa da Taubes nel proprio seminario sulla *Lettera ai Romani* (cfr. *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 83). Il filosofo ebreo riporta un aneddoto riguardante il teologo svedese, la cui "più viva preoccupazione" era "sapere se faceva parte […] del '*commonwealth of Israel*'". Il rabbino Taubes, meravigliato di scorgere un simile assillo in un uomo 'super-ariano' che, sulla base della storia recente, avrebbe forse dovuto desiderare tutt'altro che sentirsi rassicurato sulla propria appartenenza all'Alleanza di Israele, nota ammirato il potere di Paolo, che è stato capace di far sì che un individuo, "nelle foreste svedesi" possa preoccuparsi di far parte o no del '*commonwealth of Israel*'. Del resto, la domanda di Stendahl si armonizza con l'interpretazione che questi offre di Paolo. L'obiettivo dell'apostolo, infatti, lungi dall'essere una redenzione interiore e una religiosità introspettiva, è proprio quello di ampliare, con mezzi inauditi, il *commonwealth of Israel*: Paolo non sarebbe, dunque, il primo rappresentante 'moderno' di una coscienza debole e tormentata dalle proprie velleità e dai propri rimorsi; al contrario, le sue preoccupazioni riguardano non l'individuo, ma la legittimazione di una nuova comunità. In ciò, Taubes e Stendahl abbracciano posizioni molto simili. Tuttavia, per il filosofo ebreo la logica messianica di matrice ebraica che spinge Paolo ad avvertire l'urgenza di legittimare un nuovo popolo di Dio è assolutamente compatibile con l'interiorizzazione dell'aspettativa escatologica caratteristica della

è cioè il presupposto per tutta una poderosa tradizione di progressiva interiorizzazione del messaggio escatologico proto-cristiano, il quale, in questa maniera, si è potuto aprire ad influssi ellenizzanti e ha potuto ritenere di emanciparsi dal proprio sfondo di provenienza ebraico. Dunque, in certo modo, gli sviluppi cristiano-protestanti e filosofico-occidentali dell'interpretazione paolina, così come le contrapposizioni di ascendenza ebraica tra fede di Paolo e fede giudaica e tra ideale messianico politico-concreto dell'ebraismo e ideale di redenzione interiore cristiano, hanno la loro ragion d'essere. Taubes non ignora la *Wirkungsgeschichte* della ricezione dell'apostolo dei gentili e, perciò, non è radicale come altri suoi colleghi filosofi novecenteschi (a partire da Heidegger e fino almeno a Badiou) che ritengono, spesso, di trovare la chiave per l'interpretazione 'autentica' dei testi paolini esclusivamente nelle proprie categorie di pensiero, nelle proprie precomprensioni filosofiche.

Overbeck, in una conversazione riportata da Harnack nella sua *Dogmengeschichte*, riteneva che nessuno avesse compreso Paolo, ad eccezione di Marcione, il quale, tuttavia, proprio in virtù di tale comprensione, avrebbe poi stravolto il messaggio paolino; Taubes, analogamente, pensa che nessuno abbia capito completamente l'apostolo ma, di converso, ritiene anche che nessuno lo abbia completamente frainteso.[80] Perciò la storia spirituale occidentale, specialmente otto-novecentesca, osservata dal filosofo ebreo sempre più attraverso la lente paolina, mano a mano che la sua ricerca va avanti negli anni, viene letta nelle sue contraddizioni ed enigmaticità, che sono le contraddizioni e le enigmaticità dello stesso Paolo. Questi, per Taubes, è sicuramente una delle matrici dell'introspezione religiosa e dell'antigiudaismo cristiano di ascendenza gnostico-marcionita; ma l'apostolo è anzitutto un ebreo che veicola il suo messaggio a partire da un orizzonte categoriale integralmente giudaico. Già in questa convivenza paradossale di istanze che con il tempo tenderanno a divergere Paolo è una figura affascinante e sfaccettata, che sembra sempre restare al di là di ciò che se ne riesce a cogliere.

---

vicenda cristiana occidentale. Su questo aspetto, sembra che Taubes risponda direttamente, in modo critico, alle tesi di Stendahl, oltre che a quelle di Scholem. Cfr., ad esempio, J. Taubes, "Der Messianismus und sein Preis (1983)", in *Vom Kult zur Kultur*, cit., pp. 43-49; tr. it. "Il prezzo del messianesimo", in *Il prezzo del messianesimo. Una revisione critica delle tesi di Gershom Scholem*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, prima edizione 2000, seconda edizione aggiornata e accresciuta 2017, p. 39: "Volgendo l'esperienza messianica all'interno, Paolo apre la porta alla coscienza introspettiva dell'Occidente. Quel cattivo genio di Hitler aveva capito che la 'coscienza' è un''invenzione ebraica'".

[80] Per questa osservazione, cfr. A. Gignac, "Taubes, Badiou, Agamben. Contemporary Reception of Paul by Non-Christian Philosophers", in *Reading Romans*, cit., p. 177. E cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 111.

Paolo nel Novecento attraverso la lente di Taubes

Tirando le fila del discorso, abbiamo visto come, partendo da diversi nodi problematici enucleati anche grazie alle premesse e agli esiti delle più recenti interpretazioni filosofiche di Paolo, si incontri Taubes come pensatore in grado di riconsiderare e suggerire molte delle possibili letture ricavabili dall'intrinseca complessità del messaggio dell'apostolo. Il filosofo ebreo si accosta all'eredità paolina per mettere in dialogo alcune tra le più importanti voci della modernità filosofica e teologica tra Ottocento e Novecento; Paolo, tra le mani di Taubes, diventa il perno di temi fondamentali per la discussione culturale, religiosa e politica novecentesca.

A questo punto, sarebbe mia intenzione tracciare un percorso che, attraverso i suggerimenti presenti nei contributi taubesiani, tocchi i seguenti aspetti della ricezione paolina nel ventesimo secolo: il rapporto tra Paolo e l'ebraismo; la questione, strettamente legata alla precedente, del nesso tra cristianesimo paolino, filosofia e secolarizzazione, e tra paolinismo e gnosi; e, infine, la rilevanza dell'apostolo nel dibattitto teologico-politico novecentesco.

Paolo: ebraismo, cristianesimo, gnosi e secolarizzazione

Taubes, nel Novecento, non è il primo che sottolinea come il messaggio escatologico paolino sia spiegabile in termini integralmente giudaici. Se consideriamo il versante filosofico, Nietzsche, sul finire del diciannovesimo secolo, ha avanzato con ostinazione l'idea della sostanziale continuità tra giudaismo e cristianesimo.[81] Quest'ultimo, proprio attraverso l'ambizione, l'invadenza e la superstizione di Paolo, non avrebbe costituito altro che un perfezionamento irresistibile dell'ebraismo, il quale, in questo modo, si sarebbe insinuato nella 'storia aristocratica' e ne avrebbe determinato la decadenza nichilistica e la frustrazione passiva, al contempo piena di *ressentiment*, nei riguardi del mondo.[82]

Per Nietzsche, in sostanza, il cristianesimo è un fenomeno totalmente ebraico, è una religione da *chandala*, da paria giudaici,[83] ed è una religione che senza il 'Pascal ebraico' Paolo[84] sarebbe

[81] Cfr., soprattutto, F. Nietzsche, *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo* (*Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, 1895), nota introduttiva di G. Colli, versione di F. Masini, Adelphi, Milano, 1970.

[82] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 148: "Il prete è colui che partecipa del dominio accentuandone però i valori *spirituali*. […] Se volete – non si deve mai sottovalutare l'efficacia di simili pensieri – questo influsso si estende fino alle parole di Adolf Hitler, secondo cui la coscienza è un'invenzione degli ebrei. Si tratta di una summa del pensiero nietzschiano tramandata nei discorsi conviviali. […] Il tipo del prete *par excellence* è Paolo".

[83] Su questo argomento, cfr., anche, un articolo di Taubes "L'origine del popolo-paria giudaico. Note di critica ideologica sui *Saggi di sociologia della religione* di Max Weber (vol. III, L''antico ebraismo') (*Die Entstehung des Jüdischen Pariavolkes*, 1966), in *Messianismo e cultura*, cit., pp. 209-222.

[84] Cfr., ad esempio, l'aforisma 68, significativamente intitolato '*Il primo cristiano*', di *Aurora e Frammenti Postumi (1879-1881)*, (*Morgenröte*, 1881), versioni di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano, seconda edizione, 1986, pp. 49-52. Tale aforisma si riferisce a Paolo come al 'primo cristiano', al primo vero inventore della cristianità.

rimasta una piccola setta sconosciuta; invano i teologi cristiani cercano di affrancare il fenomeno cristiano dai suoi presupposti ebraici;[85] l'ebraismo ha talmente voluto sopravvivere a tutti i costi da riuscire a 'falsificarsi', a rovesciarsi in ciò che sembrava apparentemente il suo contrario. Solo in una civiltà 'corrotta' dalla 'salvezza proveniente dagli ebrei', un cristiano può ancora presumere di sentire in maniera antisemita, senza avvedersi che la sua storia, la sua visione del mondo e se stesso sono l'"ultima conseguenza dell'ebraismo".[86]

Tenuto conto della posizione nietzschiana, non desta meraviglia che Taubes consideri Nietzsche stesso come il proprio migliore maestro per Paolo.[87] Inoltre, anche in un saggio sulla *Prima Lettera ai Corinzi*,[88] il filosofo ebreo riconosce come le intuizioni storiche nietzschiane, le quali scorgono in Paolo una radicale trasvalutazione di valori, un'opposizione spirituale e politica nei confronti dei principi aristocratici dell'antichità, non abbiano ancora pari tra gli esegeti neotestamentari.[89]

Sul piano degli studi teologici, anche Overbeck (letto da Taubes) sottolinea come Paolo condivida il punto di vista dell'ebraismo; l'apostolo è considerato un ebreo a tutti gli effetti che proietta il giudaismo al di là di ciò che è non in virtù di un universalismo astratto e modernamente 'umanitario', ma a partire dalla stessa esperienza ebraica. Paolo, avendo un'idea affatto idealistica del giudaismo, pensando che tutti possano diventare ebrei, ritiene che l'ebraismo venga spiritualmente depauperato dalle sue prospettive particolaristiche. Insomma, per Overbeck, il vangelo di Paolo è essenzialmente giudaico.[90]

Inoltre, un'altra importante figura novecentesca che, sul versante degli studi neotestamentari, ha tentato, contrariamente alle tendenze dominanti della tradizione interpretativa precedente, di spiegare la visione escatologica paolina, anche nelle sue evoluzioni 'mistiche' e 'interiorizzanti', a partire da un orizzonte apocalittico integralmente giudaico, è stata quella del già citato Albert Schweitzer. Questi, del resto, soprattutto con la sua pubblicazione del 1930 sulla mistica dell'apostolo Paolo, è massicciamente presente come autore di riferimento nella trattazione che Taubes offre del messaggio dell'apostolo nella sua dissertazione dottorale sull'escatologia

[85] Sulla disonestà della filologia del cristianesimo, cfr. l'aforisma 84 di *Aurora*, cit., pp. 62-63. Nietzsche avversa soprattutto la 'farsa filologica' inscenatasi intorno all'Antico Testamento. Infatti, i teologi e i pastori protestanti si sarebbero inutilmente e ipocritamente affannati a strappare tale Testamento "dalle viscere degli ebrei", nella falsa convinzione che esso non contenesse altro che la dottrina cristiana, e che parlasse esclusivamente e sempre di Cristo sotto forma di prefigurazione.

[86] Cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., par. 24, p. 29: "Gli Ebrei sono il popolo più notevole della storia mondiale poiché, posti dinanzi al problema dell'essere o non essere, hanno preferito, con una consapevolezza assolutamente inquietante, l'essere *a qualsiasi prezzo*. […] Gli Ebrei sono il popolo *più fatale* della storia del mondo: nei loro postumi effetti hanno falsificato a tal punto l'umanità che ancora oggi il cristiano può sentire in maniera antisemita, senza comprendere se stesso come *l'ultima conseguenza dell'ebraismo*".

[87] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 149.

[88] Cfr. J. Taubes, "Die Rechtfertigung des Häßlichen in urchristlicher Tradition (1968)", in *Vom Kult zur Kultur*, cit., pp. 114-134. Per la traduzione italiana, cfr. J. Taubes, "La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini", in *Messianismo e cultura*, cit., pp. 255-281.

[89] Cfr. J. Taubes "La giustificazione del brutto etc.", cit., p. 256.

[90] Cfr. F. Overbeck, *Cristianesimo e cultura*, cit., p. 113.

occidentale.[91] Sebbene all'altezza di tale contributo taubesiano Paolo non costituisca ancora il punto di riferimento centrale per la comprensione della vicenda spirituale, filosofica e teologico-politica dell'Occidente, egli, grazie anche alla lezione schweitzeriana, è comunque visto come una fondamentale figura di cerniera tra il 'realismo' cosmico-fisico dell'escatologia tardo-giudaica e le successive tendenze prima gnostiche, poi agostiniane, di progressiva interiorizzazione della promessa di redenzione apocalittica.

Oltre che su Taubes, l'influenza di Schweitzer si fa sentire su importanti correnti degli studi paolini novecenteschi, di cui il filosofo ebreo deve aver avuto certamente contezza. Sicuramente sono da citare le produzioni di Davies e Sanders,[92] le quali, a loro volta, insieme a quelle taubesiane, hanno costituito un notevole impulso per lo sviluppo di uno degli indirizzi più recenti nelle ricerche paoline, che, a livello generale, si riconosce sotto la dicitura di '*New Perspective on Paul*'.[93] La 'nuova prospettiva' su Paolo, in sostanza, pur contemplando al suo interno anche molte differenze di lettura, raccoglie l'insegnamento in primo luogo schweitzeriano secondo cui occorre collocare l'apostolo nel contesto del giudaismo a lui contemporaneo e interpretare la prestazione paolina non come una rimozione integralmente fideistica della dimensione della legge. Perciò, a partire soprattutto dal lavoro fondamentale di Sanders, si ritiene di dover abbandonare la rappresentazione tradizionale, di ascendenza luterana, che vede Paolo schierato risolutamente contro il giudaismo, concepito, ristrettamente, come una comunità esclusivamente legalistica.

Inoltre, secondo importanti suggestioni presenti, tra gli altri, anche in Taubes,[94] si ripensa il concetto stesso di 'conversione' paolina, il quale, lungi dal rappresentare un brusco passaggio a una

---

[91] Per la trattazione della presenza di Schweitzer in Taubes, cfr., ad esempio, C. Schulte, "Woher wissen Sie das? Die Paulusdeutungen von Jacob Taubes", in *Paulus unter den Philosophen*, cit., pp. 120-131.

[92] Cfr. W.D. Davies, *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, S.P.C.K., London, 1948; cfr. E.P. Sanders, *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione* (*Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, 1977), traduzione italiana di P.C. Bori, revisione di M. Pesce, Paideia, Brescia, 1986; per la trattazione dell'influenza di Albert Schweitzer su, tra gli altri, Davies, Sanders e Schoeps (quest'ultimo citato anche da Taubes nel suo seminario su *Romani* – cfr. *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 27 –), cfr. R.B. Matlock, "Schweitzer, Paul, and 'Mysticism'", in *Albert Schweitzer in Thought and Action. A Life in Parts*, edited by J.C. Paget and M.J. Thate, Syracuse University Press, Syracuse (NY), 2016, pp. 54-70, p. 54: "Schweitzer introduced a new perspective on Paul, as W.D. Davies would later put it, long before the same was more famously said of E.P. Sanders". Per Davies, citato da R.B. Matlock a p. 65, l'approccio escatologico di Schweitzer al messaggio paolino rappresenta il suo contributo permanente agli studi riguardanti l'apostolo.

[93] La dicitura è entrata nell'uso soprattutto a partire da una pubblicazione dello storico neotestamentario J.D.G. Dunn (*The New Perspective on Paul*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, revised edition, 2008 – originally published 2005 in Germany as part of the *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament* series by Mohr Siebeck, Tübingen –), anche se questi riporta come l'espressione fosse stata usata per la prima volta dal teologo anglicano N.T. Wright, in una sua conferenza a Tyndale nel 1978, dal titolo *Justification. God's Plan and Paul's Vision*.

[94] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 38: "Qui non si parla di conversione, ma di vocazione. Chiunque si soffermi sulla *Lettera ai Galati,* 1, 15, su ciò che si è soliti chiamare la conversione, l'episodio di Damasco, sa che qui si parla non già di conversione, ma di vocazione, proprio nel senso e nello stile di *Geremia*. […] Paolo si vede dunque prescelto come apostolo […], apostolo inviato dagli Ebrei ai pagani". Una simile contiguità tra ruolo dell'apostolo e ruolo del profeta ebraico ridimensiona, ad esempio, la netta differenziazione tra le due figure operata da Agamben; cfr. *Il tempo che resta*, cit., p. 62: "In questo

nuova religione,[95] con presupposto abbandono della religione precedente, va piuttosto inteso come una 'chiamata' nella tradizione dei profeti di Israele. Paolo, perciò, non si comprende come un 'cristiano' che abbandona il retroterra ebraico ma, al contrario, come un ebreo a tutti gli effetti che prospetta apocalitticamente anche ai gentili la possibilità di entrare a far parte della comunità degli eletti del 'vero Israele'.

Abbiamo, inoltre, accennato alla problematica riguardante i rapporti tra secolarizzazione, cristianesimo e filosofia, cioè a come molti tentativi filosofici di critica radicale della modernità e della 'religione' tradizionale, in vista di un 'nuovo pensiero' e di nuove prospettive politiche, non abbiano potuto fare a meno, sia all'inizio che alla fine del Novecento, di richiamarsi a Paolo e di rintracciare l'eredità di quest'ultimo anche nelle proposte più integralmente secolarizzate.

Taubes, a tal proposito, affronta direttamente la questione della presenza dell'apostolo nei pensatori apparentemente più indifferenti all'orizzonte religioso tradizionale (basti pensare a Nietzsche e Freud); Paolo, nella lettura taubesiana, pare esibire un nucleo spirituale che sprigiona una grande forza corrosiva e critica, ma che sembra non integralmente decostruibile e sempre ulteriore rispetto ai processi che innesca. Attraverso tale nucleo la civiltà occidentale si sentirebbe spinta irresistibilmente a portare avanti il proprio processo di secolarizzazione e di autonomizzazione, senza riuscire mai veramente a fuoriuscire dal quadro categoriale di ascendenza escatologico-apocalittica; da un lato si tenta di rendere immanente il senso della storia, dall'altro si cerca di far ciò rimanendo legati ad un orizzonte trascendentale 'intraducibile' nella storicità stessa, il quale, forse proprio in virtù della sua 'ulteriorità' irriducibile, continua ad attrarre,[96] malgrado facesse parte di una realtà, quella proto-cristiana, che non avrebbe ritenuto di poter aver qualcosa a che fare con la necessità di 'mondanizzare' il cristianesimo.

Proprio perciò tale 'attrazione' può avere effetti nefasti, come nota, ad esempio, Löwith. La vicenda umana continua a non potersi affrancare da un'ipoteca teologica che non può avere nessun potere redentivo immediato sul mondo e che, d'altronde, persiste nello 'snaturare' l'immanenza con aspettative 'fantasmatiche' e 'irrealizzabili'. Per alcuni, dunque, il rimosso 'teologico' che ritorna

---

consiste la differenza fra il profeta e l'apostolo. L'apostolo parla a partire dalla venuta del messia. In quel punto, la profezia deve tacere: essa è, ora, veramente compiuta".

[95] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 49: "La parola 'cristiano' – vi prego di tenerlo sempre ben presente – ancora non ricorre in Paolo. Questa modernizzazione, questi anacronismi sono la rovina di ogni ragionevole studio testuale. Non bisogna volerne sapere di più dell'autore e attribuirgli concetti di cui non si serve né vuole servirsi".

[96] Una simile dialettica, del resto, si incontra, ad esempio, in Schweitzer, dove l'estraneità del messaggio evangelico rispetto al mondo diviene un continuo sprone di rinnovamento per il mondo stesso; o in Barth dove l''impossibilità' divina si rivela come l'estrema possibilità 'positiva' per l'essere umano; o, più coerentemente con il discorso sulla secolarizzazione delle prospettive apocalittiche, in Taubes, quando questi afferma che l'escatologia, pur non potendo lasciarsi tradurre direttamente nella storia, genera, d'altro canto, nuova storia. Cfr. J. Taubes, "Gemeinschaft nach der Apokalypse" (*Community – After the Apocalypse*, 1959), in J. Taubes, *Apokalypse und Politik. Aufsätze, Kritiken und kleinere Schriften*, herausgegeben von H. Kopp-Oberstebrink und M. Treml, unter Mitarbeit von T. Heuer und A. Schipke, Wilhelm Fink, München, 2017, pp. 127-138, p. 138: "Eschatologie wirkt nicht im Reich der Geschichte, aber sie erschafft neue Geschichte".

pure nei tentativi di immanentizzazione più integrali sembra ripresentarsi sempre quasi come una 'gabbia d'acciaio' di memoria weberiana, di cui si paventa il potere paralizzante. Per altri, come ad esempio Taubes, tale rimosso ulteriore e apparentemente indecostruibile, anche nella piena accettazione del destino secolare dell'Occidente, può costituire una via di fuga, una presa indispensabile di ossigeno,[97] una fonte di rinnovamento storico.

Nietzsche e Freud, invece, vorrebbero, nelle intenzioni, liquidare definitivamente l'universo di valori giudaico-cristiano; ma il primo non è capace fino in fondo di liberarsene[98] e, secondo le suggestioni di Taubes, è molto frustrato nell'avvedersi di quanto il tentativo paolino di trasvalutazione valoriale sia stato terribilmente efficace e onnipervasivo, abbia dominato tutta la storia del moderno, e sia quasi impossibile da contrastare, a meno di non mettere in campo dei mezzi teorici ed esistenziali che non riescono del tutto a perdere il proprio carattere disperato.[99]

Freud, nel suo paolinismo inconsapevole, mette in evidenza un tratto inquietante dello stesso Paolo, il quale, da ebreo radicale quale era, è riuscito a 'uccidere' l'ebraismo come religione del Padre e a diffondere un fenomeno, quale quello cristiano, che per tutta la sua storia avrebbe oscillato tra la teo-logia dell'istituzione religiosa e l'antropologia secolarizzante, eretica, rivoluzionaria, misticamente democratica.[100] Inoltre, paradossalmente, in Paolo, come in Freud, il riconoscimento

---

[97] Cfr. J. Taubes, Lettera a Mohler (Gerusalemme, 14.2.1952), in J. Taubes, C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987* (*Briefwechsel mit Materialen*, 2012), a cura di H. Kopp-Oberstebrink, T. Palzhoff, M. Treml, edizione italiana a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2018, pp. 115-116: "E sicuramente, oggi, la domanda sul 'diritto' va posta in modo 'teologico', ovvero bisogna chiedersi: come appare un diritto, posto che l'ateismo è il nostro destino? Senza un diritto divino l'Occidente non potrà che soffocare nel sangue e nella follia […]?".

[98] Cfr. J. Taubes, "Gemeinschaft nach der Apokalypse", in *Apokalypse und Politik*, cit., p. 129: "Nietzsche war so tief von der christlichen Erfahrung geformt, dass er seine Rückkehr zur 'Unschuld' ewiger Wiederkehr in Begriffen einer neuen Eschatologie beschrieb".

[99] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 148-149: "Egli ha un criterio per determinare il rango intellettuale, che si misura in base alla capacità di un uomo di forgiare in termini globali e con durata secolare valori per altri uomini, di imporre cioè loro i suoi valori. Se le cose stanno così, chi più profondamente di Paolo ha influito sulla scala di valori dell'Occidente, proprio nel senso di Nietzsche? […] Nietzsche, in definitiva, voleva la trasvalutazione dei valori: ebbene, ecco uno che ce l'ha fatta! Nietzsche è pieno di invidia e allora si costringe a dire: costui ce l'ha fatta solo sotto l'influsso del veleno del *ressentiment*"; cfr. *Ivi*, p. 151: "Non c'è dubbio che sia stato lui (Paolo) a rovinargli la festa. Sapendolo, passa al contrattacco e si arrischia perfino ad autodefinirsi l'Anticristo. Ma ne ha pagato lo scotto. Affermazioni simili non si fanno senza conseguenze. Per un uomo come Nietzsche queste parole hanno il loro prezzo".

[100] Cfr., soprattutto, J. Taubes, "On the Symbolic Order of Modern Democracy", *Confluence*, IV, 1955, pp. 57-71, in particolare pp. 70-71. Per il filosofo ebreo, all'altezza di questo articolo, Paolo, insieme ai profeti ebrei, rappresenta sicuramente uno stimolo per il diffondersi successivo di ideali comunitari ed egualitari in ambito politico; infatti, a p. 70, Taubes scrive: "The principle of congregational association among men in the religious and political realms has a venerable tradition of its own: it is foreshadowed in the message of the Hebrew prophets and in the theology of Paul which prepared the way for a universal 'catholic' church recognizing no barrier between Jew and Greek, slave and master". Tuttavia, Paolo proclamerebbe solo un'uguaglianza mistica degli uomini in Cristo, perciò il suo messaggio lascerebbe sostanzialmente inalterato l'assetto istituzionale del potere. Taubes afferma che il pensiero conseguentemente democratico, di ascendenza eretico-rivoluzionaria, deve eliminare l'idea della sovranità divina. Cfr. p. 71: "It is a cardinal point of all medieval and modern Free Spirits that the Christian image of man can only be realized and materialized by abandoning the theistic frame of reference". Nel 1955 Taubes ritiene che Paolo non sia arrivato al punto di rinnegare l'orizzonte teistico del proprio annuncio escatologico. Tuttavia, nel seminario del 1987, come abbiamo sopra accennato, Paolo pare compiere il 'gesto rivoluzionario' di eliminare Dio come oggetto del comandamento dell'amore. L'apostolo, in questa riduzione del doppio precetto di Gesù, si

dell'inevitabilità della colpa può tramutarsi nella consapevolezza della possibilità di rimuovere definitivamente il senso di colpa stesso; o, in termini nietzschiani, il Cristo crocifisso che redime la sofferenza dell'immanenza può trapassare, quasi impercettibilmente, nella figura del Dioniso crocifisso che proclama l'innocenza del divenire sofferente.[101] Insomma, stando alle suggestioni di Taubes, gli esiti più radicali presenti in Nietzsche e in Freud, che vorrebbero decretare l'esodo dalla religione biblica, forse sono ancora eredi di quell''esodo' di matrice paolina e marcionita che condiziona lo sguardo dell'uomo occidentale sul mondo[102] e che ha in sé la potenza di innescare il processo della modernità secolare e atea.

Del resto, richiamando alla memoria una delle geniali intuizioni di Nietzsche, presente nell'*Anticristo*, l'apostolo dei gentili incarnerebbe la più estrema conseguenza del giudaismo e la sua più potente trasfigurazione, al punto che l'ebraismo così radicalmente riattivato oltre i suoi consueti limiti può tramutarsi nel più conseguente marcionismo, e disattivare se stesso, nel più impietoso rifiuto di sé. In effetti, Taubes è consapevole di quanto sia sdrucciolevole il crinale, su cui si muove Paolo, tra apocalittica giudaica e gnosi marcionita.[103]

Per il filosofo ebreo la discussione, attraverso l'apostolo, sui rapporti tra ebraismo e cristianesimo è centrale. Anche tenendo conto di tale questione problematica, egli raccoglie le fila di molti dibattiti novecenteschi ed elabora sintesi mediante cui è possibile osservare lo sviluppo delle posizioni precedenti, le quali, nelle loro diverse sfaccettature, hanno in sé gli elementi che continuano a riscontrarsi anche nelle interpretazioni paoline più recenti. È dunque possibile incontrare Taubes al crocevia delle analisi filosofiche, teologiche e bibliche che intrecciano ebraismo, cristianesimo e gnosticismo proprio a partire dalla figura di Paolo.

---

avvicinerebbe, quindi, alle correnti eretico-gnostiche che, attraverso i movimenti settari medievali, avrebbero dato vita a ideali politici radicali, integralmente a-teistici. Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 114-115.

[101] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 161: "Dioniso contro il Crocifisso, Dioniso come crocifisso. Questo è Nietzsche".

[102] Cfr. *Ivi*, p. 153: "Benché non si adattino più ai nostri occhi, continuiamo a portare occhiali cristiani".

[103] E. Bloch, ad esempio, non ha alcuna difficoltà a instaurare una diretta continuità tra la religione mosaica dell'Esodo e il cristianesimo marcionita che, più della *theologia crucis* di ascendenza paolina, sarebbe in grado di raccogliere l'eredità emancipante del mosaismo, l'insegnamento dell'eresia sotterranea che attraversa la Bibbia e che ne costituisce l'autentico nucleo prometeico, ateo-utopico, integralmente umanistico. A tal riguardo, cfr., soprattutto, E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 30. Cfr., inoltre, *Ivi*, p. 32, dove si trovano espressioni molto simili a quelle che Taubes apprezza in Freud a proposito di Paolo: "Il Nuovo nella Bibbia si identifica nella più forte eresia dello stesso figlio dell'uomo che si pone in posizione messianica all'interno di ciò che un tempo aveva il nome di Dio". Cfr. citazione di Freud in Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 172 (Taubes cita dal libro di Freud su Mosè e il monoteismo): "Il figlio, che aveva preso su di sé l'espiazione, divenne egli stesso dio accanto al padre e propriamente al posto del padre. Scaturito da una religione del padre, il cristianesimo divenne una religione del figlio. Non sfuggì alla fatalità di doversi sbarazzare del padre". Sul nesso sottile tra escatologia paolina e gnosi marcionita, cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 114-115: "Credo che ciò si ricolleghi al nostro problema della riduzione del doppio precetto e dei tratti gnostici in Paolo. La creazione non svolge alcun ruolo nel Nuovo Testamento. […] Il filo che unisce creazione e redenzione è molto sottile, anzi, sottilissimo. E può spezzarsi. Nel caso di Marcione, il filo si è spezzato".

Soprattutto la categoria di 'gnosticismo', nel Novecento, diviene una chiave di volta per comprendere il configurarsi storico dei rapporti tra religione ebraica e cristiana e per cogliere l'evoluzione spirituale, culturale e politica della modernità sempre più secolarizzata e nichilistica. Il pensiero novecentesco ha declinato in moltissimi modi il concetto di 'gnosi', il quale, non più esclusivamente impiegato per descrivere un preciso fenomeno storico dalle moltissime sfumature, è assurto sempre più al rango di una nozione ideale, esistenziale, filosofico-culturale.[104] Taubes connette strettamente Paolo e la discussione novecentesca sulla gnosi, la quale è legata a doppio filo ai dibattiti sulla secolarizzazione, sul nichilismo moderno, sui rapporti dell'Occidente con il giudaismo.

Il filosofo ebreo, anche a questo proposito, non elimina la complessità, ma la accentua; lo 'gnosticismo', così come la figura dell''apostolo delle genti', sono ambigui e sfaccettati. La 'gnosi', nella sua connessione con le visioni apocalittiche giudaico-cristiane, è qualcosa che non confligge radicalmente con queste ultime e che, anzi, talvolta, ne rappresenta la conseguente evoluzione; è un fattore di emancipazione e di rivoluzione (e in questo le posizioni taubesiane sono simili a quelle di Ernst Bloch),[105] ma anche di rifiuto nichilistico della 'creazione', del mondo (e ciò richiama le influenti tesi di Jonas).[106]

---

[104] Per un inquadramento della discussione filosofica sulla categoria di 'gnosticismo' e 'marcionismo' nel ventesimo secolo, cfr., ad esempio: K.H. Menke, *Spielarten des Marcionismus in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2011; R. Faber, *Political Demonology. On Modern Marcionism* (*Politische Dämonologie. Über modernen Marcionismus*, 2007) translated and edited by T. Feiler & M. Mayo, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2018; W. Styfhals, *No Spiritual Investment in the World: Gnosticism and Postwar German Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 2019.

[105] Si consideri, in generale, J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit.; e J. Taubes, *Gemeinschaft nach der Apokalypse*, in *Apokalypse und Politik*, cit., pp. 134 e ss.

[106] Hans Jonas è senz'altro un punto di riferimento imprescindibile per la discussione novecentesca sullo gnosticismo. L'allievo di Husserl, Heidegger e Bultmann si impone all'attenzione del mondo accademico con una poderosa pubblicazione ricavata dalla propria dissertazione per la libera docenza, e dedicata al tema della gnosi nel mondo tardoantico. Cfr. H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico* (*Gnosis und spätantiker Geist*; il primo volume pubblicato per la prima volta nel 1934, il secondo volume nel 1954), a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano, 2010; cfr. anche H. Jonas, *Lo gnosticismo* (*The Gnostic Religion*, 1958), a cura di R. Farina, presentazione di M. Simonetti, Società Editrice Internazionale, Torino, 2002. Per i nessi istituiti da Jonas tra immagine del mondo gnostica e il nichilismo della filosofia esistenzialista di matrice heideggeriana, si consideri il famoso articolo "Gnosticism and Modern Nihilism", *Social Research*, vol. 19, n. 4, 1952, pp. 430-452. Jonas riprende direttamente una suggestione spengleriana, secondo cui sarebbe possibile cogliere la 'contemporaneità' tra due epoche distinte quando in esse si osserva la stessa fase di sviluppo organico. Ad esempio, il mondo tardo-antico ha rappresentato la fase terminale di decadenza dell'antichità; allo stesso modo, il ventesimo secolo è percepito, proprio a partire dall'opera influentissima di Spengler, *Il tramonto dell'Occidente* (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918), a sua volta notevolmente debitrice nei confronti delle intuizioni nietzschiane, come un tempo di esaurimento, di crisi, di tramonto, di sfinimento. Perciò, Jonas si sente legittimato a instaurare un parallelo così apparentemente atipico tra gnosi tardoantica ed esistenzialismo nichilistico heideggeriano. Quest'ultimo riesce nell'intento di rendere ancora più desolato il tradizionale nichilismo gnostico, il quale rinnega il mondo ma, quantomeno, in virtù del proprio dualismo metafisico, spera in una liberazione ultramondana. Il nichilismo moderno, invece, nel suo monismo radicale che non ha alcuna prospettiva davanti a sé se non la morte, è molto più disperato di quello gnostico ed è anche autocontraddittorio; infatti, la filosofia heideggeriana usa un linguaggio di ascendenza religiosa, ma non riconosce più alcun 'da-dove' ulteriore dal quale si sarebbe eventualmente 'gettati'. Insomma, tutta la retorica dell'esistenzialismo ateo è svuotata di significato una volta che sia liquidato anche l'ultimo residuo di dualismo gnostico (cfr. H. Jonas, "Gnosticism and Modern Nihilism", pp. 450-451).

La 'gnosi' sembra da un lato il destino del cristianesimo che rinnega il proprio retaggio ebraico; dall'altro, 'gnostico' può divenire lo stesso ebraismo, con la propria logica messianica (si consideri, emblematicamente, il caso di Paolo, che può essere, al contempo, integralmente ebreo e integralmente un ispiratore di Marcione; oppure quello di Benjamin, il quale, per Taubes, incarna uno dei più autentici portavoce ebrei del messaggio paolino nella modernità e, d'altronde, viene descritto come un 'marcionita moderno'[107]). La 'gnosi' può costituire l'ultima via di fuga dalla 'gabbia d'acciaio' della contemporaneità,[108] per la quale si sente di non avere alcun '*spiritual investment*',[109] ma può altresì rappresentare una soluzione che è anche causa del problema che si vuole aggirare; in effetti, correnti 'gnostico-marcionite', non estranee, del resto, al radicalismo paolino, possono essere identificate come i presupposti spirituali profondi che hanno dato l'impulso al nichilismo esistenziale e politico novecentesco, o che hanno agevolato il diffondersi dell'antisemitismo.

Da questo punto di vista, una voce importante del dibattito filosofico del ventesimo secolo sui nessi ideali strettissimi tra gnosticismo tardo-antico ed esistenzialismo nichilistico moderno è senz'altro quella di Hans Jonas, la quale costituisce un imprescindibile punto di riferimento anche per Taubes. L'allievo di Heidegger e Bultmann a Marburgo dedica la propria prima pubblicazione a uno studio sul problema paolino della libertà in Agostino, seguendo in ciò le orme del filosofo di Messkirch, il quale, a sua volta ispirato anche dai seminari bultmanniani, aveva dedicato alcuni tra i suoi primi corsi proprio a Paolo e a Agostino.[110]

È interessante che Jonas, in una lettera a Bultmann del 1929,[111] sottolinei come lo studio di *Romani*, in particolare, si ponga alla base di tutto il suo lavoro sulla gnosi. Nella dottrina dell'apostolo, infatti, sarebbe possibile riconoscere il '*locus classicus*' del pensiero gnostico, il

---

[107] Cfr. J. Taubes, "Walter Benjamin – un marcionita moderno? Scholem interprete di Benjamin: un esame alla luce della storia delle religioni" (*Walter Benjamin – ein moderner Marcionit? Scholems Benjamin-Interpretation religionsgeschichtlich überprüft*, 1986), in J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 57-72.

[108] Cfr. l'articolo di J. Taubes dedicato al dibattito su Marcione nel Novecento e inserito come introduzione della pubblicazione coordinata da Taubes stesso dal titolo *Gnosis und Politik* (*Religionstheorie und politische Theologie*, Band 2), Wilhelm Fink, München, 1984. L'articolo taubesiano si intitola: "Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder Ein Streit um Marcion, einst und jetzt", in *Vom Kult zur Kultur*, cit., pp. 173-181; tr. it. "La gabbia d'acciaio e l'esodo da essa o uno scontro su Marcione, ieri e oggi", in *Messianismo e cultura*, pp. 373-384.

[109] Cfr. J. Taubes, *La storia Jacob Taubes-Carl Schmitt* (*1948-1978: trent'anni di opposizione*), appendice in *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 186: "Non è questa la mia concezione del mondo né la mia esperienza. Come apocalittico immagino che direi: vada pure a fondo. *I have no spiritual investment in the world as it is*".

[110] Cfr. H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana* (*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Vortrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, 1930; il sottotitolo viene cambiato nella riedizione del 1965 e diviene: *eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*), traduzione di C. Bonaldi, Morcelliana, Brescia, 2007.

[111] Lettera citata in B. Lazier, *God Interrupted: Heresy and the European Imagination between the World Wars*, Princeton University Press, Princeton, 2009: cfr. il capitolo secondo intitolato *Romans in Weimar*, in particolare pp. 42 e ss. Si consideri, inoltre, il saggio dello stesso autore, "Pauline Theology in the Weimar Republic: Hans Jonas, Karl Barth and Martin Heidegger", in *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, edited by H. Tirosh-Samuelson and C. Wiese, Brill, Leiden-Boston, 2008, pp. 107-129.

quale esaspererebbe un lato dell'insegnamento paolino e condurrebbe sino al dualismo agostiniano responsabile di separare rigidamente la dimensione della legge da quella della grazia. La dottrina paolina si troverebbe ancora dialetticamente a metà strada tra l'universo ebraico e quello gnostico, ma, in ultima analisi, sarebbe caratterizzata da un radicalismo tale che l'evoluzione dualistica e gnostico-nichilistica diviene quasi inevitabile.

La filosofia di Jonas si profila come una risposta 'ebraica' alle contraddizioni sprigionate dalla paradossale e contorta 'condizione paolina'.[112] Quest'ultima sarebbe responsabile del più profondo antisemitismo metafisico, perché renderebbe impossibile ogni 'essere-nel-mondo' autenticamente ebraico sulla base della pietà religiosa.[113] Attraverso le critiche al radicalismo dell'apostolo, Jonas contesta, inoltre, le posizioni barthiane e quelle heideggeriane, nelle quali si troverebbero retaggi 'gnostici' e 'nichilistici' di ascendenza paolina.[114] Ecco, dunque, come anche il pensiero jonasiano offra degli apporti notevoli al tentativo taubesiano di istituire delle relazioni tra paolinismo, gnosticismo e destino 'nichilistico' e antisemita dell'Occidente.

Paolo e la teologia politica: 'eccezione' e 'nichilismo'

*La teologia politica di Paolo contro l'*Imperium Romanum

Se Taubes è senz'altro un riferimento per l'elaborazione di sintesi efficaci che danno un quadro vivace di ciò che si agita nel pensiero teologico e filosofico tedesco novecentesco riguardo alle grandi questioni che abbiamo menzionato e che si ripresentano anche negli autori più recenti che si confrontano con Paolo, il suo contributo è ancora più importante, soprattutto nel panorama contemporaneo, per la lettura esplicitamente 'teologico-politica' del messaggio dell'apostolo.

In effetti, l'occasione fondamentale che spinge il filosofo ebreo a tenere il suo seminario sulla *Lettera ai Romani* è la serie di incontri e conversazioni con Carl Schmitt a Plettenberg. Vinta la resistenza iniziale che Taubes avverte nei confronti del giurista tedesco, compromessosi con il

[112] Cfr. B. Lazier, "Pauline Theology etc.", in *The Legacy of Hans Jonas*, cit., pp. 125 e ss.

[113] Jonas, richiamando argomenti che si riscontrano anche in Buber, riconduce Gesù ad un orizzonte integralmente ebraico. Egli, infatti, non avrebbe rinnegato il valore religioso della legge. Avrebbe richiamato ad una sua osservanza più profonda e sentita, di contro a un'obbedienza soltanto esteriore e superficiale e, inoltre, non avrebbe fatto della categoria di 'fariseo' una qualifica universale per ogni uomo al di fuori del dominio della grazia. Per Paolo, invece, il 'Fariseo' diventa l'uomo religioso di memoria barthiana, colui che è condannato alle contraddizioni irresolubili della coscienza sotto il potere della legge.

[114] Paolo è talmente importante nel pensiero di Jonas che si ritrova protagonista di un altro studio jonasiano più tardo, pubblicato in tedesco nel 1964 e tradotto dall'autore stesso in inglese per una pubblicazione del 1971: cfr. H. Jonas, "Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans", in *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, ed. J.M. Robinson, Harper & Row, New York, 1971 and S.C.M. Press, London. Cfr. la riedizione del saggio con il titolo ampliato "The Abyss of the Will: Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans", in H. Jonas, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1974.

nazismo e ostile all'ebraismo sulla scorta di argomenti anti-giudaici di ascendenza cattolica, egli può assecondare l'ammirazione che prova per la statura intellettuale di Schmitt sin dalla giovinezza,[115] inserendosi integralmente nel dibattito novecentesco sulla teologia politica aperto dallo scritto schmittiano del 1922.

Nell'introduzione autobiografica al suo seminario sulla *Lettera ai Romani*, Taubes narra di come Schmitt lo abbia esortato a discutere con lui dei capitoli 9-11 dell'epistola, dove si tratta della fondazione di un nuovo popolo di Dio, e di come il giurista, stupito dalle sue osservazioni, lo abbia invitato ad esporre anche ad altri, prima di morire, il contenuto delle proprie intuizioni.[116]

Per il filosofo ebreo il confronto con Paolo, su impulso di Schmitt, diviene ancora più decisivo; infatti, si tratta di comprendere se l'antigiudaismo di matrice cristiana, professato, tra gli altri, dal teorico del diritto di Plettenberg, possa ritenere di trovare la propria legittimazione nell'opera dell'apostolo dei gentili. Per questo diventa così importante discutere i capitoli 9-11 della *Lettera ai Romani* e riflettere sul precetto evangelico che esorta all'amore verso i propri nemici; in tali capitoli Paolo afferma che gli ebrei sono nemici quanto al Vangelo, ma amati a causa dei padri. Discutere tali versetti con Schmitt, il teorico del concetto di politico, colui che ha rintracciato nell'inimicizia pubblica il criterio per distinguere tra ciò che è politico e ciò che non lo è, è molto significativo per il filosofo ebreo.[117] L'amore per i nemici professato dal Vangelo viene dal giurista potentemente depauperato di qualsiasi portata critica radicale nei confronti del potere; egli, nel suo testo *Der Begriff des Politischen*, ritiene che il latino *inimicos*, impiegato nel comandamento evangelico, si riferisca esclusivamente ai nemici privati e, perciò, lasci intatta l'esigenza politica di avversare i nemici pubblici, gli *hostes.*

Taubes sottolinea come, invece, nel contesto della *Lettera ai Romani*, gli ebrei, nell'ambito della storia della salvezza, siano nemici di Dio 'amati' non come avversari privati, ma come protagonisti di una contrapposizione decisiva, che mette in gioco delle realtà collettive, per quanto escatologicamente intese. Del resto, i concetti teologici di provenienza giudaico-cristiana, per il filosofo ebreo, sprigionano un potenziale politico altissimo; anche ciò che sembra relativo alla sfera di una religiosità privata è, in realtà, il volto interno di un''altra' politica che si compie apocalitticamente e che fa scorgere come realmente decisivo e determinante ciò che per il potere

[115] Cfr. J. Taubes, *Carl Schmitt. Un apocalittico della controrivoluzione* (*Carl Schmitt – ein Apokalyptiker der Gegenrevolution*, 1985), in J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, traduzione di G. Scotto e E. Stimilli, Quodlibet, 1996, pp. 20 e ss. Taubes racconta di quando, a diciannove anni, rimane assai ammirato dalla lettura del testo di Löwith *Von Hegel zu Nietzsche* e dalla *Politische Theologie* di Schmitt del 1922. Dedicherà ad entrambi un seminario nel corso di storia moderna diretto dal professor Leonhard von Muralt all'Università di Zurigo.

[116] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 21: "Una cosa è leggere *Romani*, 9-11 con teologi e filosofi, un'altra è leggere questi capitoli con il più grande giuscostituzionalista del nostro tempo, perché egli ne coglie in modo diverso la straordinaria carica politica. […] Discutevamo a ruota libera, senza l'appiglio di alcun testo o strumento critico. Mentre gli esponevo le mie idee, che coinvolgevano anche il rito ebraico del giorno dell'espiazione (*Jom Kippur*), mi disse: «Taubes, prima di morire, racconti anche a qualcun altro queste cose»".

[117] Cfr. *Ivi*, pp. 99-100.

mondano rimane indifferente. L'amore per i nemici, in prospettiva escatologica, è il vero stato d'eccezione, l'autentico caso decisivo che discrimina 'politicamente' ciò che viene salvato da ciò che va perduto. Importanti indicazioni in questo senso arrivano anche dalla riflessione teologica di Erik Peterson.[118] Questi è una figura centrale nel dibattito teologico-politico novecentesco, soprattutto per il suo rapporto prima di amicizia e poi di contrapposizione nei confronti di Schmitt.

Taubes recensisce la pubblicazione dei suoi *Theologische Traktate* nel 1953,[119] e presenta la dottrina petersoniana del dogma e della Chiesa come fortemente tradizionale. Ciò significa che l'*Ecclesia* viene concepita come una 'comunità di fede' che ha dovuto rinunciare ai propri originari caratteri ebraici, per assumere la sapienza dei popoli, cioè sostanzialmente quella greca, come fondamento del proprio edificio dogmatico.[120] La Chiesa, inoltre, nella visione petersoniana, secondo Taubes, rappresenterebbe una rinuncia all'escatologia e un suo superamento.[121]

Tuttavia, in una lettera a Schmitt del 1978, Taubes parla dell'opera di Peterson sul monoteismo come di un testo unico e irripetibile, ricco di prospettive e che si è situato in un momento di svolta

---

[118] Cfr., ad esempio, E. Peterson, *Vangelo di Luca* (Volume 4 degli Scritti Scelti (*Ausgewählte Schriften*) di Erik Peterson), a cura di R. von Bendemann, traduzione di F. Missere, Paideia, Brescia, 2018, in particolare pp. 324 e ss. Nel suo commento a Luca, Peterson dedica un excursus al "significato escatologico dell'amore del nemico nella 'situazione d'eccezione', riprendendo esplicitamente importanti categorie schmittiane, quale quella di 'stato di eccezione'. Del resto, le lezioni sul Vangelo di Luca vengono tenute a Bonn nel 1925-1926 e nel 1928. Nello stesso periodo anche Schmitt insegna all'Università di Bonn ed intrattiene un intenso rapporto di amicizia e sodalizio intellettuale con Peterson. Tra l'altro, il concetto di 'stato di eccezione' conosceva già l'ampia risonanza teorica che aveva guadagnato a partire dalla pubblicazione dello scritto schmittiano del 1922, *Politische Theologie*. È interessante notare come Peterson, quasi anticipando le *Tesi sul concetto di storia* di Benjamin, parli dell'ora escatologica come dello stato d'eccezione per eccellenza. W. Benjamin, in *Über den Begriff der Geschichte*, 1950, accenna allo stato d'eccezione effettivo che deve essere suscitato di contro allo stato d'eccezione, di ascendenza schmittiana, evocato dal potere dominante e che è divenuto la regola, non facendo altro che perpetuare indefinitamente l'ingiustizia del diritto del vincitore. L'orizzonte di riferimento benjaminiano è esplicitamente escatologico-apocalittico, dunque il 'vero stato d'eccezione' è il portato di una teologia politica messianica che rompe radicalmente con ogni logica mondana del potere. Per Peterson, analogamente, l'amore evangelico per il nemico assume un rilievo teologico-politico, in quanto anticipa 'lo stato di eccezione' escatologico che sospenderà definitivamente l'eone presente. D'altronde, il teologo tedesco riconosce come nell'ambito 'normale' della vita umana l'amore del nemico sia inconcepibile. Ma nel momento in cui il mondo è messo in discussione, sono messe in discussione anche le virtù mondane. Con l'avvento del cristianesimo si è già in connessione con il tempo escatologico e con la situazione d'eccezione, cioè con la giustizia più elevata del nuovo eone; perciò l'amore per il nemico diviene testimonianza attiva dell'esistenza di un altro ordine, di un'altra cittadinanza. Detto questo, si può affermare coerentemente con Taubes che, essendo gli ebrei un nemico 'escatologico' per il Vangelo, a maggior ragione essi devono essere 'amati' sulla base del precetto evangelico che si pone in prospettiva apocalittica.

[119] Cfr. J. Taubes, "Erik Peterson: Theologische Traktate" (la versione originale è comparsa in ebraico per la rivista *Iyyun. The Jerusalem Philosophical Quarterly*, 4, 1953), in *Apokalypse und Politik*, cit., pp. 342-343 (aus dem Hebräischen übersetzt von Karin Neuburger. Es handelt sich um eine Besprechung von Erik Peterson: Theologische Traktate, München: Köselverlag 1951).

[120] Cfr. *Ivi*, p. 342: "Die Umwandlung der Kirche von einer jüdischen Glaubensgemeinschaft in eine universale Glaubensgemeinschaft sei legitim und umschliesse eine Reihe weitreichender Konsequenzen. Als Glaubensgemeinschaft der Völker müsse die Kirche auf den jüdischen Aspekt ihrer Lehre verzichten und die Weisheit der Völker (das heisst: die griechische) zur Grundlage der Entwicklung ihrer Dogmen nehmen".

[121] Cfr. *Ibid.*: "Die Kirche gründe in der Voraussetzung, dass die Erscheinung des Messias nicht als ein in die Zukunft gerücktes Ereignis zu begreifen sei, das heisst die Kirche gründe im Verzicht auf die Eschatologie und in ihrer Aufhebung".

dei tempi.[122] Quelle che Schmitt considera come le 'debolezze' teoriche petersoniane, per il filosofo ebreo sono al contrario, nel 1935, un segno di forza e attualità, una freccia 'cristiana' che il teologo scaglia lealmente contro le derive totalitarie del pensiero schmittiano. Taubes, inoltre, sempre nella stessa lettera a Schmitt, nota positivamente come Peterson avesse considerato fondamentale ritornare sui capitoli 9-11 della *Lettera ai Romani*, proprio per discutere dei rapporti tra ebraismo e cristianesimo dopo l'avvento del nazismo; in questo modo il contributo interpretativo petersoniano, consapevole della 'teologia politica' presente in *Romani* 11, diventa, per Taubes, molto più significativo di altri apporti dell'esegesi neotestamentaria, quali quelli esistenzialisti di Bultmann.[123]

In effetti, nel 1933, il teologo tedesco convertitosi al cattolicesimo pubblica un saggio, poi confluito nei *Theologische Traktate*[124] (conosciuti tra l'altro benissimo da Schmitt, come ricorda lo stesso Taubes),[125] dedicato proprio al commento dei summenzionati capitoli dell'epistola[126] e che

[122] Cfr. Lettera di Taubes a Schmitt (Parigi, 18.9.1978), in *Ai lati opposti delle barricate*, cit., pp. 66-67.
[123] Cfr. *Ivi*, p. 69: "Forse avremo nuovamente l'occasione di parlare della teologia politica in *Romani*, 11, per me importantissima sia per l'ebraismo sia per il cristianesimo. Vi compare anche il termine 'nemico', e proprio in senso assoluto, eppure – questo mi sembra il più cruciale tra i punti cruciali – compensato con 'amato'. Che nel 1935 fosse giunta l''ora' di questi capitoli (e vale ancora nel 1978), Peterson – il Suo critico (dall'esterno) e migliore amico (dall'interno) – lo sapeva bene, e ciò lo distingue di gran lunga dagli esistenzialismi del suo più importante contemporaneo nell'esegesi neotestamentaria, Rudolf Bultmann. Passando per Peterson ci sarà certo ancora qualcuno che troverà (dovrà trovare) la strada per Plettenberg".
[124] Cfr. E. Peterson, *Theological Tractates* (*Theologische Traktate*, 1951), edited, translated, and with an introduction by M.J. Hollerich, Standford University Press, Standford, California, 2011; per la traduzione francese del saggio *Die Kirche aus Juden und Heiden: drei Vorlesungen* (1933), cfr. E. Peterson, *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église, suivi d'un essai sur l'Apokalypse*, tr. E. Kamnitzer, P. Corps, G. Massoulard, préf. J. Maritain, Desclée de Brouwer, Paris, 1935; su quest'ultima versione è condotta la traduzione italiana del 1946, riedita da Mimesis: cfr. E. Peterson, *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*, traduzione dal francese di A. Miggiano, Mimesis, Milano, 2013.
[125] Cfr. *Ivi*, Lettera di Taubes a Tommissen (Parigi, 18.8.1985), in *Ai lati opposti delle barricate*, cit., p. 165: "Conoscerà senz'altro i *Trattati teologici* di Peterson. Schmitt li conosceva a memoria".
[126] Nella riflessione petersoniana tornano i motivi tradizionali della 'teologia della sostituzione' o supersessionismo, del resto radicati nella storia cristiana e nel messaggio dello stesso Paolo. L'idea carnale dell'elezione viene sostituita dalla nozione spirituale dell'elezione stessa (cfr. E. Peterson, *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*, cit., p. 35); al tempo del mondo nel quale dovrebbe compiersi il destino di Israele si sostituisce il tempo escatologico. Ma 'l'Israele carnale' ha un ruolo escatologico insostituibile; non ci sarebbe la Chiesa se non ci fossero gli ebrei. Per Peterson, la storia del mondo è trattenuta proprio dal persistente rifiuto di convertirsi da parte del popolo ebraico. Ma ciò non significa che quest'ultimo sia dannato; anzi, il teologo tedesco afferma che fa parte della longanimità del tempo escatologico di Dio attendere che gli ebrei si convertano per far sì che la loro 'elezione' si trasfiguri in quella che ha fondato il nuovo popolo santo. Peterson continua affermando che "nessuna potenza di questo mondo potrà sterminare il giudaismo" (cfr. *Ivi*, p. 36) e ciò rappresenta un attacco frontale nei confronti dell'ideologia antisemita nazista; la sopravvivenza del popolo ebraico, uno tra i più minacciati nel corso della storia, è "un fenomeno sorprendente", che testimonia dell'elezione di Israele e del suo ruolo escatologico (cfr. *Ivi*, p. 75). Certo, Peterson non è alieno dal dare credito alle immagini stereotipate che vedono negli ebrei solo l'interesse per una 'giustizia naturale' e l'incapacità di abbracciare l'ordine soprannaturale della giustizia stessa. Tuttavia, il teologo tedesco è consapevole che i pagani convertitisi, come rami innestati sui rami naturali di Israele, se perdono la fede, possono ripiombare nella barbarie del loro paganesimo, la quale è ben peggiore di qualsiasi tipo di degradazione che possa conoscere il popolo ebraico. Cfr. *Ivi*, p. 60: "Il gentile che perde la fede è zero assoluto. Invece l'ebreo che non crede nel Cristo non cessa per questo di appartenere al nobile ulivo di Dio. Le parole di San Paolo trovano una tremenda conferma nel tempo presente. I popoli cristiani che perdono la fede decadono, in verità, a un grado di barbarie e di annientamento dove i giudei non possono discendere". Peterson, seguendo Paolo, rimarca come l'inimicizia degli ebrei nei confronti del Vangelo vada a vantaggio

riprende, in parte, il seminario sulla *Lettera ai Romani* tenuto a Bonn nel 1925.[127] Peterson, nell'orizzonte teologico primonovecentesco, è uno dei pochi che coglie acutamente la dimensione 'teologico-politica' del cristianesimo e del messaggio paolino, sebbene si ritenga spesso, superficialmente, che il teologo tedesco sia il paladino del rifiuto radicale di ogni discorso teologico-politico all'interno della dottrina cristiana; a ciò ha contribuito, certamente, la disputa con Schmitt, il quale, nel 1970, pubblica una seconda *Politische Theologie* per rispondere criticamente al saggio petersoniano del 1935 sul monoteismo come problema politico. In quest'ultimo scritto, tuttavia, non si trattava tanto di negare il potenziale politico dei concetti teologici o, viceversa, di disconoscere l'ascendenza teologica delle rappresentazioni politiche, quanto, piuttosto, di avversare un ben preciso tipo di teologia politicizzata, del resto contrastata anche dai teologi confessanti del sinodo di Barmen del 1934, coordinato, *in primis*, da Barth: cioè la teologia del *Reich*, abbracciata da figure quali Althaus e Hirsch, che prestano il loro appoggio al regime nazista nell'illusione che il suo tremendo antisemitismo e la sua ideologia razziale possano essere in qualche modo compatibili con il cristianesimo. In effetti, ciò poteva essere lontanamente pensabile solo a patto che quest'ultimo rinnegasse le proprie matrici giudaiche, si identificasse con una 'Chiesa' del *Volk* tedesco e si riconoscesse esclusivamente nel culto di un 'Cristo ariano'.[128]

Dunque, Peterson polemizza contro una tale deviazione della teologia e, in aggiunta, ammonisce l'amico Schmitt sul fatto che l'adesione ad un regime totalitario quale quello nazista non può trovare compromessi religiosamente accettabili con l'autentico dettato della dottrina cristiana, la quale, al contrario, non può che prevedere una separazione riconoscibile tra il dominio spirituale e quello temporale.[129]

---

dei gentili e come tale inimicizia stessa non significhi un rinnegamento di Israele da parte di Dio. Anzi, gentili e giudei sono coinvolti nella disobbedienza perché possa darsi poi per tutti la possibilità di essere salvati, di essere 'popolo di Dio'. Nessuno, in definitiva, sarà escluso, in linea di principio, dalla misericordia divina (cfr. *Ivi*, p. 63). Perciò la Chiesa, destinata a custodire il mistero di Cristo, chiama a sé gli ebrei e i gentili.

[127] Cfr. E. Peterson, *Der Brief an die Römer*, aus dem Nachlaß herausgegeben von B. Nichtweiß, unter Mitarbeit von F. Hahn, in E. Peterson, *Ausgewählte Schriften*, Band 6, Echter, Würzburg, 1997. Tra gli uditori di questo seminario si trovava anche l'influente esegeta neotestamentario protestante E. Käsemann, il quale, in seguito, nella prefazione al proprio commento sulla *Lettera ai Romani*, avrebbe ricordato con entusiasmo la propria partecipazione alle lezioni petersoniane del 1925. Queste ultime, tra l'altro, hanno certamente avuto un impatto nell'interpretazione käsemanniana dei concetti di 'giustificazione' e 'giustizia di Dio', i quali sono stati sottratti ad un orizzonte esclusivamente individualistico ed esistenzialistico e proiettati sullo sfondo eminentemente escatologico-apocalittico del messaggio cristiano, riportato vivacemente all'attenzione degli studiosi e dei teologi proprio da Peterson, tra gli altri. Cfr. E. Käsemann, *Commentary on Romans* (*An die Römer*, 1973), translated and edited by G.W. Bromiley, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1980, p. VII: "When on the third day of my first semester in May, 1925, full of curiosity, I attended Erik Peterson's lecture on the Epistle to the Romans, the course of my study and in some sense, as befits a theologian, my life was decided. The basic problem was posed".

[128] Sull'argomento, cfr., ad esempio, S. Heschel, *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

[129] Una simile osservazione rivolta a Schmitt viene sviluppata anche da Taubes nella lettera del 18.9.1978, in *Ai lati opposti delle barricate*, cit., pp. 68-69: "La linea di confine tra mondano e spirituale può forse risultare controversa, e va rintracciata ogni volta (un compito perpetuo della teologia politica), ma se viene a cadere quella separazione, allora viene a mancare il respiro (all'Occidente)". Cfr., inoltre, la lettera di Peterson a Schmitt del 13.8.1938, citata in B. Nichtweiß, *Erik Peterson: neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder,

Per il resto, la riflessione teologica petersoniana, dedicata soprattutto alla storia della Chiesa antica, non prescinde mai dal trattare diffusamente lo stretto legame instauratosi tra i concetti politici antichi e i concetti escatologico-apocalittici del primo cristianesimo, proprio in virtù del carattere eminentemente teologico-politico dell'annuncio neotestamentario.[130]

Il messaggio evangelico e la vicenda di Cristo hanno iniziato un nuovo eone, hanno rappresentato una svolta cosmico-politica. La prospettiva escatologica inaugurata dalla morte e resurrezione di Gesù è lo 'stato di eccezione' che mette sotto ipoteca tutte le logiche mondane di dominio; si ha una vera e propria trasvalutazione dei valori e un'autentica delegittimazione dei poteri terreni: i cristiani minacciano, come *imperium Christi*, l'*imperium Romanum*, anche se la battaglia non si gioca sul piano politico concreto, ma su quello della metafisica dello Stato e, in questo modo, diviene ancora più pericolosa e destrutturante.[131]

A questo proposito, sono esemplari le osservazioni di Peterson sul capitolo 13 della *Lettera ai Romani* e, in generale, l'intera interpretazione dell'epistola, la quale mette in evidenza come l'annuncio di Cristo quale *imperator* confligga direttamente con il culto di Cesare.[132] Nel contesto del seminario petersoniano su *Romani* vengono avanzate con passione delle tesi innovative che anticipano di molto quelle di Taubes, tanto da far credere che questi, probabilmente, conoscesse a fondo la posizione del teologo tedesco e le fosse fortemente debitore, pur senza dichiararlo esplicitamente.[133]

Freiburg i. Br., 1992, p. 735, nota 119: "La polemica contro la *potestas indirecta* ha senso solo se si rinuncia ad essere cristiani e ci si è decisi per il paganesimo".

[130] Su questi temi, cfr., almeno, l'imprescindibile studio di B. Nichtweiß, *Erik Peterson: neue Sicht auf Leben und Werk*, cit.; inoltre, *Ead.* (Hrsg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, Lit, Münster, 2001; G. Caronello (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2012; M. Pancheri, *Pensare ai margini. Escatologia, ecclesiologia e politica nell'itinerario di Erik Peterson*, edizioni dell'Università degli Studi di Trento, Trento, 2013.

[131] Cfr. E. Peterson, *Der Brief an die Römer*, cit., p. 342: "Sie (die Christen) bedrohten nicht als Staat, sondern als *imperium*, als *imperium Christi*, das *imperium Romanum*. Gerade die kosmische und eschatologische Ausweitung ihres Glaubens machte sie gefährlich, denn nun entstand der Kampf nicht im Konkret-Politischen, sondern in der Sphäre der Metaphysik des Staates".

[132] Cfr. *Ivi*, pp. 14-15, dove si afferma chiaramente il carattere 'pubblico', 'politico' dell'intronizzazione di Cristo, la quale fa sorgere un nuovo eone e richiede un annuncio apostolico altrettanto pubblico. Paolo, in effetti, deve rivolgersi ai pagani di Roma dicendo loro che Giove è stato detronizzato; agli ebrei deve dire che Cristo regna al fianco di Jahwè e agli gnostici deve ricordare che non c'è nessun dio anonimo, buono o malvagio che sia, a reggere il mondo, ma che Cristo siede sul trono e ha iniziato una nuova epoca proprio attraverso l'apparizione del Figlio dell'uomo: "Zwischen dem – bildlich gesprochen – staatsrechtlichen Akt der Thronbesteigung Christi und der Publizität des Apostolats des Paulus besteht ein innerer Zusammenhang. […] Er (der Apostel) hat als Herold nicht den Glauben einer obskuren Sekte zu verkündigen, sondern er hat den Heiden zu sagen, daß Jupiter nicht mehr im Himmel thront, er hat den Juden zu sagen, daß Christus neben Jahwe auf dem Thron sitzt und mit ihm zusammen regiert, er hat den Gnostikern zu sagen, daß kein anonymer Gott, es sei ein guter oder ein böser oder beide zusammen, vom Himmelsthrone aus die Welt regiert, sondern daß Christus den Thron bestiegen hat und daß mit ihm ein neuer Äon begonnen hat". Cfr. *Ivi*, p. 342: "Die Folge war, daß Christuskult und Keiserkult zueinender in Gegensatz traten".

[133] Una simile ipotesi viene avanzata, in toni piuttosto polemici, da C. Schmidt, in una recensione alla taubesiana *Teologia politica di San Paolo*. Cfr. C. Schmidt, "Review Essay of Jacob Taubes' *The Political Theology of Paul*", *Hebraic Political Studies*, vol. 2, n. 2, 2007, pp. 232-241, in particolare pp. 239-240: "The Political Theology of Paul evidences more than just a deep affinity with the reconstruction of Paul's Epistle to the Romans by the 1929 convert to Catholicism Erik Peterson. The revolution in the interpretation of Paul

In effetti, per Peterson, la Parola di Dio annunciata da Paolo ha anche sempre un significato politico; del resto, l'imperatore romano deriva la propria autorità da Zeus, ma tale divinità, per i cristiani, decade, diviene un demone malvagio. Di conseguenza, il potere di Cesare diventa molto discutibile dal punto di vista della fede in Cristo come re del nuovo eone; tale fede, volente o nolente, si trova coinvolta nella politica.[134] Sembra davvero di sentir parlare Taubes, quando afferma che la *Lettera ai Romani* rappresenta un saggio di teologia politica, poiché costituisce una dichiarazione di guerra politica nei confronti dei Cesari;[135] d'altronde, per tali osservazioni deve essere opportunamente preso in considerazione anche l'importante debito teorico nei confronti di Nietzsche, il quale ripetutamente, nel corso della sua opera, osserva come l'annuncio paolino del Cristo crocifisso porti a compimento la rivincita ebraica, da 'Ciandala', contro Roma e il suo impero.

È probabile che il filosofo ebreo non conoscesse direttamente il materiale petersoniano relativo alle lezioni di Bonn su *Romani*, che è stato pubblicato solo nel 1997 a partire dal *Nachlass* di Peterson. Tuttavia, Taubes aveva letto senz'altro i *Theologische Traktate* e qui si trovano riproposte molte delle tesi sul carattere teologico-politico dell'annuncio paolino e cristiano in generale. Basti pensare a saggi come *Christus als Imperator* o *Zeuge der Wahrheit*.[136] Cristo è "l'imperatore e ad un tempo Signore di un *imperium* che trascende tutti gli *imperia* di questo mondo";[137] attraverso

---

has already taken place in Peterson's 1923–1927 commentary on the Epistle to the Romans. Taubes has simply adapted it in order to reinforce the Jewish foundations on which it is constructed. The now legendary Peterson was, in fact, the first to see in Paul the author of a political theology that questions the legitimacy of the Roman Empire. […] Fortunately, as stated, Taubes' Jewish readers are not aware of this. They have never heard the slightest mention of Erik Peterson or Hans Urs von Balthasar in their lives. Even the German Protestants, to whom Taubes presents his thesis, are barely aware of the existence of these Catholic theologians and much prefer to be charmed by Rabbi Taubes".

[134] Cfr. E. Peterson, *Der Brief an die Römer*, cit., p. 342: "Das Wort Gott hat also immer auch einen politischen Sinn. […] Der römische Kaiser hatte seine Macht von Zeus, von dem König der Götter und Menschen. Die Christen glaubten nicht an Zeus, sondern an den Vater Jesu Christi. […] Damit wurden sie – ob nun gewollt oder nicht gewollt – in den Politik hineingezogen. […] Zeus war in ihren Augen ein böser Geist, ein Dämon. Wie fragwürdig mußte dann aber die Gewalt des Kaisers sein!".

[135] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 42. In tale contesto, Taubes non cita Peterson esplicitamente, ma rimanda soltanto all'opera di B. Bauer *Christus und die Caesaren*. Inoltre, c'è da tenere conto che, anche per questo aspetto della propria riflessione su Paolo, Taubes fa senz'altro riferimento alle intuizioni di Nietzsche, il quale, del resto, è riconosciuto da Taubes stesso come il proprio migliore maestro sull'apostolo. Si consideri, ad esempio, il paragrafo 58 de *L'Anticristo*, cit., pp. 87-90: "Si può stabilire una perfetta equazione tra il *cristiano* e l'*anarchico*: il loro scopo, il loro istinto sono rivolti unicamente alla distruzione. […] Ciò che esisteva *aere perennius*, l'*imperium romanum* […], quei santi anarchici si sono fatti un 'pio dovere' di […] distruggere l'*imperium romanum*, finché non ne restò pietra su pietra. […] Il cristianesimo fu il vampiro dell'*imperium romanum*. […] Paolo, l'odio dei Ciandala contro Roma, contro 'il mondo', divenuto carne, divenuto genio: l'ebreo, l'*eterno* ebreo *par excellence*… Quel che lui divinò fu come si potesse accendere, con l'aiuto del piccolo, settario movimento cristiano, in disparte dall'ebraismo, una 'conflagrazione cosmica', come si potesse assommare, col simbolo di 'Dio in croce', tutto quanto stava in basso, tutto quanto era segretamente in rivolta, l'intera eredità delle macchinazioni anarchiche nell'impero, per farne una enorme potenza".

[136] Di quest'ultimo esiste anche una traduzione italiana: E. Peterson, *I testimoni della verità*, traduzione di K. Canevaro, Vita e Pensiero, Milano, 1955. In appendice a tale traduzione, si trova anche la versione italiana del saggio *Christus als Imperator* (*Cristo 'imperator'*, pp. 83-100).

[137] Cfr. *Ivi*, p. 87.

molti rimandi all'Apocalisse, è possibile, inoltre, notare il carattere politico del simbolismo del libro misterioso attribuito a Giovanni. Infatti, gli attributi regali proiettati sulla figura di Cristo ricalcano perfettamente le immagini e i rituali del culto pubblico diffusi nella tarda antichità. Ciò non significa che esista un'armoniosa analogia tra potere celeste e potere terreno pagano, i quali potrebbero perciò trovare il modo di convivere pacificamente; al contrario, per Peterson, nel riconoscimento di Cristo come *Imperator* è implicata l'inevitabilità di una lotta attorno ad un '*imperium*' escatologico, "che si leva contro tutti gli '*imperia*' di questo mondo".[138]

Ad ulteriore chiarificazione del discorso, vale la pena riportare per intero un brano del teologo tedesco, contenuto nel saggio su Cristo come imperatore:

> Non si tratta qui di una chiarificazione tra lo Stato e la Chiesa, che starebbero l'uno di fronte all'altra come due istituzioni le quali, in quanto istituzioni, dovrebbero ormai trovare un *modus vivendi*; ma la lotta – e non soltanto la separazione – è diventata necessaria, perché ciò che c'era di istituzionale nel fondamento dell'Impero è andato perduto.[139]

Per Peterson sono i martiri coloro che danno testimonianza di tale lotta escatologica. La loro professione di fede nella regalità di Cristo, la quale delegittima ogni *nómos* terreno, non implica un conflitto armato contro il potere vigente, ma è purtuttavia un atto 'politico', dotato di pubblicità, che dichiara il rifiuto di sottomettersi 'metafisicamente' al dominio dei Cesari.[140] Tali temi petersoniani sembrano ritornare in Taubes quasi letteralmente. Si pensi a quando il filosofo ebreo parla di Cristo come dell'*imperator* che è stato crocifisso dal *nómos* e che, perciò, mette in discussione, attraverso una radicale trasvalutazione dei valori, il rango imperiale attribuito, correntemente, al potere romano, legittimantesi grazie ad un'apoteosi 'metafisica', di matrice ellenistica, del diritto e del *nómos* stesso.[141] Oppure si consideri il passaggio in cui Taubes, per giustificare l'asserzione secondo cui tutti i concetti cristiani avrebbero un potenziale politico

[138] Cfr. *Ivi*, pp. 92-93.
[139] Cfr. *Ivi*, p. 93.
[140] Cfr. *Ivi*, p. 24: "Il martire mette in evidenza, per sminuirlo, il concetto della gloria di questo mondo, e fa conoscere con le sue parole l'esigenza di testimoniare pubblicamente un altro mondo, un mondo nuovo, un mondo che è da venire".
[141] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 55: "Paolo risponde in modo del tutto diverso, con una protesta, con una trasvalutazione dei valori: non il *nómos*, ma chi è stato crocifisso dal *nómos*, è l'imperatore. Ciò è davvero immane, e, al confronto, tutti i piccoli rivoluzionari appaiono insignificanti! Questa trasvalutazione rovescia la teologia ebraico-romano-ellenistica dell'élite, tutta questa accozzaglia dell'ellenismo. Certo, anche Paolo è universale, ma solo passando per il discrimine del crocifisso, e ciò significa: trasvalutazione di tutti i valori di questo mondo. Il *nómos* come *summum bonum* è del tutto fuori questione. Di qui deriva la sua carica politica, il fatto di essere un esplosivo ad altissimo potenziale, e ciò traspare dal suo stesso linguaggio". Come accennato sopra, anche in questo passo, oltre a esserci echi petersoniani, si rintracciano chiari presupposti nietzschiani (per una simile annotazione, cfr. anche O.J. Løland, *Pauline Ugliness*, cit., p. 149). Soprattutto se pensiamo a quanto Taubes scrive a proposito dei rivoluzionari di tutti i tempi che impallidiscono davanti all'operazione di trasvalutazione attuata da Paolo, ci viene alla mente il paragrafo 43 de *L'Anticristo* nietzschiano, cit., p. 58: "Se la credenza nel 'privilegio del maggior numero' fa e *farà* rivoluzioni, – è il cristianesimo, non dubitiamone, sono gli apprezzamenti *cristiani* di valore quel che ogni rivoluzione ha semplicemente tradotto nel sangue e nel crimine!".

dirompente, si riferisce esplicitamente alla figura e alla teologia del martire (ricavabile da Apocalisse 13), per la quale "tutto è pubblico".[142] In questo caso, Peterson rappresenta sicuramente una fonte di tali riflessioni.

Inoltre, la lettura teologico-politica di Paolo da parte di Taubes, oltre a poter essere stata profondamente influenzata dall'opera del teologo convertitosi al cattolicesimo, può aver trovato degli spunti ispiratori anche nella prestazione intellettuale di Dieter Georgi. Questi, del resto, proprio sotto il coordinamento editoriale del filosofo ebreo, contribuisce con un importante saggio al terzo volume della serie di pubblicazioni relativa al progetto chiamato *Religionstheorie und politische Theologie*. La terza e ultima parte di tale ciclo si intitola *Theokratie* (la prima, *Der Fürst dieser Welt*, è dedicata alla discussione sul lascito intellettuale di Schmitt, specialmente in ambito teologico-politico; la seconda al dibattitto sul tema *Gnosis und Politik*).

Georgi, allievo, tra gli altri, dell'importante esegeta neotestamentario Bornkamm, scrive per il volume '*Theokratie*' un ampio e complesso articolo dedicato proprio al concetto di 'teocrazia' in Paolo.[143] Sicuramente Taubes deve aver preso visione di un tale contributo, visto che la pubblicazione dell'opera collettanea, di cui egli è curatore, avviene nel Gennaio del 1987, poco prima del suo seminario sulla *Lettera ai Romani* nel Febbraio dello stesso anno.

Taubes, al principio del suo commento, nota come il preambolo dell'epistola, se saputo leggere, contenga già in sé ogni cosa. Paolo, diversamente che in altre sue lettere, scrive in modo incredibilmente diplomatico perché non conosce la comunità cui si rivolge e perché, soprattutto, scrive ai cristiani di Roma, sede dell'impero universale; ciò significa che bisogna porre un contropotere là dove si intuisce la presenza effettiva del potere stesso.[144] Le qualifiche che l'apostolo attribuisce a Cristo (figlio di Davide e Figlio di Dio) per legittimare la propria missione sono caratteri eminentemente teologico-politici, i quali devono essere evidenziati proprio pensando alla comunità di Roma. Quest'ultima, infatti, si trova nel luogo che è il centro del culto e della religione dei Cesari.

---

[142] Cfr. *Ivi*, p. 136: "Tutti i concetti cristiani a me noti hanno un potenziale politico dirompente o possono comunque acquisirlo in determinate circostanze. Il testimone, per esempio, il *martys* – accanto a Romani, 13 si colloca anche Apocalisse, 13 – , la teologia del martire. Anch'essa appartiene al cristianesimo. Qui tutto è pubblico".

[143] Cfr. D. Georgi, "Gott auf den Kopf stellen: Überlegungen zu Tendenz und Kontext des Theokratiegedankens in paulinischer Praxis und Theologie", in J. Taubes (Hrsg.), *Theokratie* (*Religionstheorie und politische Theologie*, Band 3), Ferdinand Schöningh/Wilhelm Fink Verlag, München, 1987, pp. 148-205. Cfr. anche D. Georgi, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, translated by D.E. Green, Fortress Press, Minneapolis, 1991. Per una succinta trattazione del contributo di Georgi, si consideri, inoltre, G. Gaeta, "Teologia e politica in Paolo. A proposito dell'esegesi di *Romani* 13", in P. Bettiolo e G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 2002, pp. 89-105. Infine, per lo sviluppo del discorso sull'affinità delle posizioni di Taubes e Georgi, cfr. anche O.J. Løland, *Pauline Ugliness*, cit., pp. 150-151.

[144] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 41: "Egli sembra avere un sesto senso nell'intuire dove si trova il potere e dove va posto un contropotere".

Seguendo le orme già di Peterson, Taubes riconosce che all'inizio dell'epistola ai Romani Cristo viene presentato come 'intronizzato' e viene, perciò, rivestito consapevolmente di attributi regali, regi e cesarei che entrano inevitabilmente in concorrenza con le prerogative 'divine' degli imperatori.[145] Nel notare tutto questo, Taubes riprende fedelmente anche le osservazioni di Dieter Georgi, secondo cui è possibile leggere le nozioni paoline di evangelo, fede, giustizia e pace come concetti che hanno il loro corrispettivo nella teologia politica augustea e che, trasvalutati escatologicamente, rappresentano delle obiezioni concrete e radicali nei confronti del culto imperiale.[146]

Il filosofo ebreo segue molto da vicino ciò che l'esegeta neotestamentario Georgi scrive nel suo saggio sulla teocrazia di Paolo; in tale articolo, infatti, è avanzata chiaramente la tesi secondo cui la presentazione di Cristo, da parte dell'apostolo, nelle vesti dell'autentico re messianico, figlio di Davide e Figlio di Dio, ha come obiettivo polemico proprio l'imperatore romano.[147] La carica politica sprigionata dall'annuncio paolino, il quale del resto è erede della tradizione monoteistico-teocratica dell'ebraismo,[148] non può prevedere astratte separazioni tra ciò che è interiore e mistico e ciò che è politico; non si dà una scissione tra il dominio della storia mondana e quello della spiritualità, ma, al contrario, viene sviluppata una prospettiva escatologica unitaria e compatta che porta alle estreme conseguenze l'ideale teocratico ebraico, il quale si compie, a tutti gli effetti, in una 'teocrazia dal basso',[149] contrapposta alla teocrazia dall'alto dei poteri costituiti. Per Georgi, in Paolo si incontra una testimonianza politica attiva, persino aggressiva, a tratti; solo la tradizione posteriore ha potuto scorgere nell'apostolo un quietista attraverso cui fosse possibile legittimare passivamente i poteri esistenti;[150] in effetti, prendendo sul serio la radicalità dell'annuncio paolino,

[145] Cfr. *Ivi*, p. 39: "Questo è un atto di intronizzazione. Si tratta di una sottolineatura consapevole degli attributi imperiali, regi, cesarei. Li si sottolinea in contrapposizione alla comunità di Roma, in cui l'imperatore stesso è presente, e dove si trova il centro del culto e della religione dei Cesari".

[146] Cfr. D. Georgi, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, cit., p. 83: "Every page of the letter contains indications that Paul has very concrete and critical objections to the dominant political theology of the Roman Empire under the principate. By using such loaded terms as *euangélion*, *pístis, dikaiosýne* and *eiréne* as central concepts in Romans, he evokes their associations to Roman political theology".

[147] Cfr. *Ivi*, pp. 81-82: "Paul introduces the figure he considers to be the true king into the kingship debate. […] The adversary is rather a different figure, a power that in fact claims universal dominion in the political and social realms but bases his claim on a religion and a theology: the Roman Caesar".

[148] Cfr. D. Georgi, "Gott auf den Kopf stellen etc.", in *Theokratie*, cit., p. 148: "Diese Vorstellung von Singularität und Omnipotenz des biblischen Gottes besaßen von Anfang an eine politische Dimension und verloren diese auch nie".

[149] Cfr. J. Taubes, *Vorwort*, in *Theokratie*, cit., p. 6: "Unter den Beiträgen dieses Bandes nimmt der von Dieter Georgi eine Schlüsselstellung ein, weil er eine neue Optik einübt, durch die echte wissenschaftliche Fortschritte in der Religionstheorie möglich scheinen: Nicht mystische vs. politische, sondern Theokratie von oben vs. Theokratie von unten heißt nun die entscheidende Antithese".

[150] Cfr. D. Georgi, "Gott auf den Kopf stellen etc.", in *Theokratie*, cit., p. 250: "Der Unterschied zu späteren Christenverfolgung […] wäre dann der, daß bei Paulus kein passives Vorgehen (Unterlassung des Kaiseropfers) vorliegt, sondern ein aktives, ein auch politisch aggressives Zeugnis. […] Ist seitdem wieder Oben oben und Unten unten? Können seitdem die Götter wieder beruhigt im Himmel wohnen und die Regierenden wieder sicher auf den Rükken ihrer Untertanen stehen?".

difficilmente i governanti avrebbero potuto continuare a poggiare sicuri sulle spalle dei propri sottomessi.

Anche per Taubes Paolo non perde mai il proprio coerente credo escatologico, il quale non conosce le nozioni di 'secolare' e 'profano', e non può essere traducibile nella dottrina dei 'due regni' di ascendenza luterana. I concetti teocratici di Paolo sono esplosivamente politici in senso apocalittico. Pure l'apparente quietismo di *Romani* 13 sarebbe spiegabile sulla base della fiducia dei primi cristiani nella fine imminente del mondo.[151] Tuttavia, la storia non si è fermata e Cristo non è ritornato in gloria. La portata rivoluzionaria del messaggio paolino ha dovuto scontrarsi con la delusione delle attese apocalittiche immediate; e, stando al dominio dell'eone presente, la Chiesa "da realtà puramente escatologica che vive nella marginalità sociale" è stata costretta a divenire "un'istituzione che deve trovare la propria collocazione all'interno della struttura sociale".[152]

Dunque, la teocrazia escatologico-apocalittica annunciata da Paolo conosce un processo di interiorizzazione e, di conseguenza, contempla la distinzione teologico-politica tra sacro e profano. Alla fine la teocrazia in senso puramente religioso,[153] che si incontra nel *Frammento teologico-politico* di Benjamin, diventa l'erede legittima dell'ideale teocratico paolino. Ciò non significa che la teocrazia così intesa perda il proprio potenziale politico; tuttavia quest'ultimo si traduce in un'incessante critica dell'esistente, in una ridefinizione sempre nuova dei rapporti tra potere temporale e potere spirituale,[154] tra dominio del sacro e dominio del profano. Secondo una dialettica paradossale che non ha nulla di greco, per Taubes, ma che è interamente interna alla logica messianica ebraica,[155] ogni tentativo di veder realizzata nella storia la redenzione deve condurre a una trasfigurazione dell'idea messianica stessa, altrimenti si sprofonderebbe nell'abisso.[156] Dunque, una volta che il messaggio paolino ha dovuto trovare il modo di convivere con il mondo, esso ha conosciuto un'alterazione del proprio originario sfondo escatologico-apocalittico: infatti,

---

[151] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 103: "Quando il tempo si è ormai fatto così breve, quando già l'indomani tutte le chiacchiere e le menzogne potrebbero essere svanite, non vale certo la pena di fare una rivoluzione!".

[152] Cfr. M. Pesce, "Marginalità e sottomissione. La concezione escatologica del potere politico in Paolo", in *Cristianesimo e potere*, atti del seminario tenuto a Trento il 21-22 Giugno 1985, a cura di P. Prodi e L. Sartori, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 1986, pp. 43-80.

[153] Cfr. W. Benjamin, *Frammento teologico-politico* (*Theologisch-politisches Fragment*, 1920), in W. Benjamin, *Opere complete*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, edizione italiana a cura di E. Ganni, vol. I, *Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, edizione italiana a cura di E. Ganni, ed. Einaudi, Torino, 2008, p. 512: "La teocrazia non ha alcun senso politico, ma solo un senso religioso".

[154] Cfr. J. Taubes, Lettera a Schmitt del 18.9.1978, in *Ai lati opposti delle barricate*, cit., p. 68: "La linea di confine tra mondano e spirituale può forse risultare controversa, e va rintracciata ogni volta (un compito perpetuo della teologia politica)".

[155] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 33-34: "Tale concentrazione messianica sul paradossale non ha nulla a che fare con una grecità stereotipata, ma con la logica interna al messianico".

[156] Cfr. J. Taubes, "Il prezzo del messianesimo", in *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 44: "Ogni tentativo di realizzare la redenzione sulla scena della storia senza una trasfigurazione dell'idea messianica, porta nell'abisso".

"l'esistenza storica può essere garantita soltanto se i sogni messianici vengono contenuti compiendo una svolta interiore".[157]

Paolo e il problema dell'eccezione

La politica, nell'evo cristiano, in seguito alla 'trasvalutazione' di Paolo, si trova sospesa su un vuoto di legittimità. Infatti, la redenzione messianica, che non è riuscita ad avere luogo pubblicamente nel regno della storia, ha potuto riflettersi solo nell'animo della comunità dei credenti; e tale comunità, con la sua 'fede interiore' caratteristica dell'Occidente, plasmato dalla trasfigurazione in termini introspettivi della 'rivoluzione' paolina, deve "costruire casistiche per colmare il vuoto tra la coscienza del singolo e il regno del mondo".[158] E la costruzione di casistiche per tentare di colmare l'abisso della mancanza di legittimità degli ordinamenti terreni è anche il compito della politica che, nell'epoca cristiana, deve 'interpretare' incessantemente i rapporti tra sacro e profano, sullo sfondo di uno 'stato di eccezione' permanente, di una potente delegittimazione sotterranea di ogni conquista mondana. In effetti, stando anche all'interiorizzazione del messianismo paolino, c'è sempre una promessa di redenzione teologico-politica che si rivela intrinsecamente incompatibile con i tentativi di autolegittimazione di un mondo irredento.

Paolo pone alla modernità il problema di come il *nómos* della terra possa armonizzarsi con il *nómos* di Cristo,[159] e non offre soluzioni evidenti, proprio perché la sua attesa di un compimento escatologico immediato non avrebbe immaginato di dover convivere a lungo con la sopravvivenza della storia. Tuttavia, nessuna domanda sul caso decisivo può prescindere completamente dal riferimento a un 'minimo' di metafisica (come già aveva notato Schmitt nella sua *Politische Theologie* del 1922), perché, secondo Taubes, non c'è niente che non sia 'teologia' e, più precisamente, che non sia 'teologia politica';[160] insomma, anche in un'epoca *post Christum*, il cui destino sembra essere solo quello dell'ateismo, non si può eludere la seguente domanda: l'uomo occidentale ha bisogno di un 'diritto divino' per non soffocare nel sangue e nella follia o può stabilire da solo, a partire dalla propria situazione terrestre-mortale, ciò che è diritto e ciò che non

[157] *Ibid.*
[158] Cfr. *Ivi,* p. 39.
[159] Cfr. J. Taubes, Lettera a Mohler, Gerusalemme, 14.2.1952, in *Ai lati opposti delle barricate*, cit., p. 115: "Il nuovo *nómos* della terra può misurarsi con il *nómos* di Cristo? Conosco l'obiezione successiva (è scontata!): sì, ma insomma, come puoi fare confronti di questo genere? *Gv*, 13, 34 'appartiene' alla teologia, la competenza della giurisprudenza non si spinge fin là!".
[160] Cfr. *Ibid.*: "E chi stabilisce la divisione degli ambiti: teologia, giurisprudenza, eccetera…? Il curriculum delle università, oppure il funzionamento della società liberale? Che cosa c'è, oggi, che non sia 'teologia' (a parte la chiacchiera teologica)?". […] E sicuramente, oggi, la domanda sul 'diritto' va posta in modo 'teologico'.

lo è?[161] In che modo l'ordinamento terreno deve fare i conti o liquidare l'eredità della 'svolta dei tempi' cristiana, manifestatasi con il nuovo 'comandamento' di Cristo (*Gv*, 13,34)?

Paolo, con l'eccezionalità persistente del suo annuncio, sembra essere colui che mina ripetutamente la tenuta di qualsiasi costruzione leviatanica occidentale. A questo proposito, Taubes ha un'intuizione brillante: la parte del primo 'ebreo liberale' (Spinoza), avversato da Schmitt nel suo scritto del 1938 su Hobbes, e che avrebbe decretato la morte del Leviatano e aggravato irrimediabilmente la frattura tra professione pubblica di fede e coscienza interiore, non sarebbe stata interpretata da Spinoza stesso, ma dall'apostolo dei gentili.[162]

E proprio Hobbes, nel lasciare aperto lo spazio per la messa in discussione, almeno interna, della compagine statale, porterebbe avanti la separazione paolina tra 'interno' ed 'esterno', tra 'mondano' e 'spirituale'.[163] Il filosofo inglese, consapevole dei presupposti cristiani della propria costruzione teorica, sarebbe pienamente cosciente della 'mortalità' della macchina dello Stato, fallibile perché basata sul fragile equilibrio tra interno ed esterno. Il Levitano hobbesiano, per Taubes, può 'respirare' solo nella costante distinzione tra *power ecclesiastical and civil*, solo nella convinzione di essere quel *mortal God* che governa *under the immortal God* e che, esclusivamente in questo modo, può assicurare pace e difesa. Insomma, per Hobbes, sempre secondo l'interpretazione taubesiana, 'il punto di rottura' all'interno del Leviatano, l'incrinatura che fa sì che lo Stato non sia un Regno Millenario *sine fine*, sono il portato inevitabile della fede, tutt'altro che retorica, secondo cui *Jesus is the Christ*.[164]

Quello che per lo Schmitt ancora influenzato dal totalitarismo nazista è un segno di debolezza in seno al Leviatano,[165] è al contrario, per Taubes, l'ultimo rifugio per una politica che non rinneghi

---

[161] Cfr. *Ivi*, pp. 115-116.

[162] Cfr. J. Taubes, Lettera a Schmitt, 18.9.1978, in *Ai lati opposti delle barricate*, cit., p. 68: "A scoprire quel 'punto di rottura' non è stato anzitutto il 'primo ebreo liberale', bensì l'apostolo Paolo (dal 'primo ebreo liberale' immensamente 'apprezzato'), al quale io stesso mi rivolgo nelle svolte epocali, e che ha distinto tra un interno e un esterno, anche per il 'politico'".

[163] Cfr. *Ivi*, pp. 68-69: "Senza questa distinzione siamo abbandonati alla mercé dei troni e delle dominazioni che in un cosmo 'monistico' non conoscono più alcun aldilà. La linea di confine tra mondano e spirituale può forse risultare controversa, e va rintracciata ogni volta (un compito perpetuo della teologia politica), ma se viene a cadere quella separazione, allora viene a mancare il respiro (all'Occidente), e anche a Thomas Hobbes, che, come sempre, distingue tra *power ecclesiastical and civil*".

[164] Cfr. *Ivi*, p. 68: "Hobbes è terribilmente serio quando parla del *great Leviathan* come di quel 'mortal God' cui noi – e questo è il punto decisivo – 'under the immortal God' dobbiamo *peace* e *defence*. Per la stessa ragione anche *that Jesus is the Christ* non è una formula retorica, ma una tesi che torna di continuo. È per questo che la macchina dello Stato non è, nonostante tutto, un *perpetuum mobile*, un Regno Millenario *sine fine*, ma è mortale, dunque fragile equilibrio di interno ed esterno – mortale, quindi anche sempre fallibile".

[165] Cfr. C. Schmitt, *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes* (*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 1938), in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 2011, p. 100: "Quando il pubblico vuole essere soltanto pubblico, quando Stato e *confessio* respingono la fede interiore nell'ambito del privato, allora l'anima di un popolo si incammina sul 'misterioso sentiero' che conduce all'interiorità. E allora cresce la controforza del tacere e del silenzio. […] Un potere pubblico, per quanto sia enfaticamente riconosciuto senza riserve, per quanto lealmente sia rispettato, come potere soltanto pubblico e soltanto esteriore è vuoto e disanimato dall'interno". Cfr. anche *Ivi*, pp. 125-127: "Mentre difendeva (Hobbes) la naturale unità di potere temporale e spirituale, attraverso la riserva di fede dell'interiorità privata spalancava contemporaneamente un'antitesi

il retaggio cristiano, che conservi all'Occidente la possibilità di 'respirare'.[166] Tuttavia, dopo la guerra, nello scritto del 1950 *Ex Captivitate salus*, anche Schmitt sembra parzialmente ritornare sulle proprie posizioni; infatti, in questo contesto, la distinzione hobbesiana tra pubblicità e foro 'interno' pare essere rivalutata in termini positivi, contrariamente a quanto accadeva nel 1938. La via che conduce verso lo spazio inoccupabile dell'interiorità sarebbe l'unica possibilità di salvezza per gli spiriti liberi, oppressi durante momenti di grande concentrazione del potere politico, di falsa pubblicità.[167]

Schmitt, però, è talmente abile nel discolparsi e nell'eludere le accuse che, nel testo citato del 1950, si riferisce indirettamente al suo scritto del 1938, facendo credere che già in quest'ultimo egli fosse consapevole della necessità di ritirarsi nel 'foro interno', esercitando la controforza del tacere e del silenzio, di fronte alla dimensione pubblica organizzata di un potere statale totalizzante. In realtà, il contesto in cui si discorre della 'via che conduce all'interiorità' nel testo del 1938 è molto diverso. Così differente che il ragionamento di Schmitt ivi sviluppato va in una direzione palesemente contraria, criticando ogni *potestas indirecta* che possa rendere il 'Dio mortale' leviatanico un vuoto simulacro di potenza.

---

che apriva la strada a nuove e pericolose forme di potere indiretto. […] Hobbes non è uno studioso di miti, né è egli stesso un mito; al mito si è avvicinato soltanto con la sua immagine del Leviatano. Ma proprio con questa immagine si è sbagliato, e il suo tentativo di restaurare l'unità naturale è naufragato. L'immagine del Leviatano, infatti, non è riuscita a evidenziare un nemico in modo sicuro e univoco, ma ha anzi contribuito, in fin dei conti, a far sì che il pensiero della indivisibile unità politica soccombesse di fronte all'azione distruttiva dei poteri indiretti esercitata dall'interno". Dunque, nel 1938, Schmitt critica la frattura aperta nel seno del Leviatano dalla distinzione tra pubblicità e foro interno, riserva di fede dell'interiorità privata. Significativamente si fa riferimento al fatto che il Levitano hobbesiano, pur esercitando una suggestione mitica potente, abbia rappresentato un fallimento sul piano del mito, cioè non sia riuscito a creare un'unità politica forte e indivisibile in grado di evidenziare un nemico in modo sicuro e univoco. Dobbiamo tener conto che questo testo è stato scritto ancora durante il periodo di adesione al nazismo, quindi tali riserve circa il 'mito' del Leviatano e la distinzione tra dimensione della pubblicità e foro interno devono essere inquadrate sullo sfondo di una riflessione politica ancora accondiscendente nei confronti di scenari democratici totalitari.

[166] Su questi temi, cfr. anche E. Stimilli, "L'enigma del *Leviatano* e il 'primo ebreo liberale'. Carl Schmitt e Jacob Taubes a confronto su Hobbes", in W. Benjamin, H. Kelsen, K. Löwith, L. Strauss, J. Taubes, *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, a cura di G. Fazio e F. Lijoi, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 239-259, in particolare p. 259: "Nella prospettiva messianica di Paolo, che emerge nell'interpretazione di Taubes, la teologia non mira ad un'identificazione con la politica: tra le due non c'è un'articolazione legittimante, piuttosto una cesura, quasi una divergenza, che crea una tensione interna, riprodotta da un''attività perpetua' attraverso cui interno e esterno sono di volta in volta continuamente separati e sempre di nuovo differentemente riarticolati".

[167] Cfr. C. Schmitt, *Ex captivitate salus: esperienze degli anni 1945-47* (*Ex captivitate salus: Erfahrungen der Zeit 1945/47*, 1950), traduzione di C. Mainoldi e con un saggio di F. Mercadante, Adelphi, Milano, 1987, pp. 23-25: "Del resto, in ogni epoca di concentrazione del potere politico, vale per ogni pubblicista l'antico principio dei Saturnalia di Macrobio: *non possum scribere in eum qui potest proscribere*. Nell'estate del 1938 apparve in Germania un libro nel quale si dice: «Quando in un Paese non vige che la dimensione pubblica organizzata dal potere statale, allora l'anima di un popolo si volge alla segreta via che conduce verso l'interno; cresce allora la controforza del tacere e del silenzio ». […] Dinanzi al foro dello spirito il nostro lavoro scientifico nulla ha da temere, nulla da nascondere e nulla di cui pentirsi. […] Non possiamo però nemmeno rinunciare alle acquisizioni di un duro periodo di cimento, né dimenticheremo quel che abbiamo vissuto nel pericolo di quei dodici anni: la differenza tra autentica e falsa dimensione pubblica, e la forza opposta del tacere e del silenzio".

In ogni caso, se pensiamo soprattutto al 'cristallo' di Hobbes ideato dal giurista di Plettenberg, e presentato nella nota 53 della riedizione del *Begriff des Politischen* del 1963, vediamo come il ritorno al pensiero del filosofo inglese da parte schmittiana presupponga un recupero favorevole della dottrina politica di Hobbes, la quale non chiuderebbe la porta alla trascendenza.

Schmitt nota come la proposizione 'Gesù è il Cristo', dalla quale l'autorità sovrana trarrebbe la propria legittimità per porre fine alle guerre di religione cristiane, possa essere in linea di principio neutralizzabile con progressive immanentizzazioni della verità. Schmitt, allora, si chiede se per Hobbes la trascendenza possa essere rimpiazzata indifferentemente da ideali immanenti.[168] La risposta è che per il pensatore inglese la massima secondo cui '*Jesus is the Christ*' non pare interscambiabile con altre. Per il filosofo di Malmesbury, quindi, non tutte le verità si equivarrebbero per legittimare la 'decisione' politica. L'apertura alla trascendenza sembra rimanere irrinunciabile; e anche l'ultima riflessione di Schmitt mostrerebbe un riorientamento in tale direzione. Pure il giurista di Plettenberg torna a Paolo, in effetti, recuperando, in particolare, la categoria deuteropaolina del *katéchon*,[169] attraverso cui viene interpretata la vicenda della politica nell'evo cristiano, destinato a finire, ma chiamato anche a svilupparsi storicamente, resistendo al caos e vincendo la paralisi escatologica.[170]

Sospesa tra l'attesa della fine del mondo e la necessità di convivere con la realtà terrena dell'uomo, l'eredità paolina non è assolutamente facile da gestire, per quanto si possa ritenere di

---

[168] Cfr. C. Schmitt, *Il concetto di 'politico': testo del 1932 con una premessa e tre corollari* (*Der Begriff des Politischen*, 1927, 1932, 1963), in C. Schmitt, *Le categorie del 'politico'. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna, 1972, pp. 151-152: "Subito sorge la questione se tale neutralizzazione può essere estesa, aldilà della comune credenza in Gesù Cristo, anche alla comune fede in Dio – in tal caso il primo punto potrebbe anche suonare: Allah è grande –, o addirittura anche a qualcuna delle molte verità bisognose di interpretazione, agli ideali sociali, ai valori e ai principi supremi, dalla cui realizzazione e attuazione prendono origine i conflitti e le guerre: ad esempio libertà, uguaglianza e fratellanza; oppure: l'uomo è buono; o anche: a ciascuno secondo i suoi bisogni, ecc. ecc. Io non ritengo che Hobbes abbia concepito una neutralizzazione così totale. Però va tenuto presente che a noi non interessa il problema psicologico-individuale delle convinzioni soggettive di Thomas Hobbes, bensì il problema fondamentale della sistematica della sua dottrina politica nel suo complesso, che non chiude assolutamente la porta alla trascendenza. È insomma il problema della scambiabilità o non-scambiabilità della massima "*that Jesus is the Christ*".

[169] Per Schmitt è centrale la *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, nella quale si trova l'enigmatico riferimento al *katéchon*, a ciò che trattiene e frena il dilagare dell'anomia. Tuttavia, per la maggior parte della critica neotestamentaria, la *Seconda Lettera ai Tessalonicesi* non sarebbe autentica. Heidegger, nei suoi seminari sulla fenomenologia della vita religiosa, è stato, invece, tra coloro che hanno difeso l'autenticità paolina dell'epistola. Quest'ultima diviene determinante nell'interpretazione heideggeriana di Paolo, perché offre al filosofo gli argomenti per respingere una visione ingenua dell'escatologia, la quale presupporrebbe una fine del mondo 'oggettiva' e rappresentabile. L'insistenza dell'apostolo sul *katéchon*, per Heidegger, esorterebbe a liberarsi dalle facili illusioni e a resistere ansiosamente nell'attesa.

[170] A questo riguardo, si consideri, soprattutto, C. Schmitt, *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia* (*Drei Stufen historischer Sinngebung*, 1950), in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, a cura di G. Agamben, Neri Pozza, Vicenza, 2012, p. 252: "La viva attesa di una fine ormai imminente sembra togliere ogni senso alla storia e opera una paralisi escatologica. […] Vi è, tuttavia, anche la possibilità di un ponte, di cui la storia dell'impero medioevale offre esemplificazioni sorprendenti. Il ponte consiste in una forza che trattiene e sconfigge i malvagi. È il *kat-echon*, di cui parla il misterioso passo della seconda lettera ai Tessalonicesi di Paolo. […] La forza storica originaria della figura del *kat-echon* rimane tuttavia invariata ed è la sola in grado di superare la paralisi escatologica altrimenti inevitabile".

essere capaci di costruire dei 'ponti'[171] in grado di conciliare la fede escatologica con la coscienza storica.

'Der Apostel der Ausnahme'

Paolo pone, in maniera eminente, il problema dell'eccezione; come notato felicemente da Peterson, senz'altro influenzato da categorie schmittiane e kierkegaardiane, egli è '*der Apostel der Ausnahme*',[172] anzitutto perché l'apostolato paolino non è come quello dei Dodici, il quale rappresenta un'entità collettiva su cui si fonda escatologicamente la legittimità della Chiesa. Paolo è un individuo isolato, la cui chiamata è comprensibile solo a partire da una situazione singolare, non ripetibile. L'apostolo dei gentili deve continuamente autolegittimarsi (e con ciò si spiega la stessa produzione delle lettere), perché la sua missione non è stata istituita direttamente da Gesù. La sua carica si fonda su uno stato di eccezione, su una sospensione del diritto ecclesiastico attuata dall'intervento diretto del '*Heiliges Recht*'; quindi non ha alcun presupposto stabilito una volta per tutte. Questa fondamentale 'mancanza di legittimità' spiega, per Peterson, pure l'atteggiamento perennemente inquieto di Paolo, alla ricerca di un'approvazione del proprio operato.

Anche Schmitt, nella seconda *Politische Theologie*, pare esporre idee simili quando afferma che il concetto weberiano di 'carisma', il quale ritorna pure nella concezione schmittiana della sovranità, che deve agire nel dominio di un'eccezionalità mai definitivamente neutralizzabile, altro non è che una secolarizzazione del carisma paolino.[173] Quest'ultimo, dunque, sarebbe alla base della legittimità carismatica irrazionale come fonte specifica di ogni giustificazione rivoluzionaria, di contro alla legalità. In effetti, Weber ha potuto sviluppare il suo discorso sul 'carisma', da sociologo,

[171] Quando Schmitt, nel testo sopracitato, parla dei 'ponti' catecontici in grado di conciliare due dimensioni apparentemente incompatibili, quella dell'escatologia e quella della storia, si riferisce polemicamente a Löwith, il quale, invece, nega risolutamente una tale possibilità. Taubes, dal canto suo, in parte abbracciando la posizione schmittiana secondo cui storia ed escatologia possono trovare il modo di convivere, ritiene che il messianismo e, in generale, le attese escatologico-apocalittiche siano fattori spirituali capaci di 'creare' storicità. Ma se, per Schmitt, la 'storia' può svilupparsi attraverso un forte ridimensionamento dell'ambizione a realizzare integralmente le speranze escatologiche, le quali, nella loro radicalità, rischiano soltanto di 'paralizzare' il corso storico, per il filosofo ebreo proprio tali tentativi di 'realizzazione' possono costituire delle svolte epocali. Del resto, Taubes qualifica se stesso come un 'apocalittico della rivoluzione', mentre descrive Schmitt come un 'apocalittico della controrivoluzione'; riconosce a entrambi un orizzonte di riferimento escatologico, ma sottolinea anche le significative differenze di prospettiva (cfr. J. Taubes, *Carl Schmitt. Un apocalittico della controrivoluzione*, in *In divergente accordo*, cit., p. 28: "Carl Schmitt può essere letto e compreso sia come giurista che come apocalittico della controrivoluzione. Io sono stato colpito da questo secondo aspetto. In quanto apocalittico l'ho riconosciuto e lo riconosco a me vicino. I temi ci accomunano, anche se tiriamo conclusioni opposte").

[172] Cfr. E. Peterson, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, aus dem Nachlass herausgegeben von H.U. Weidemann, in E. Peterson, *Ausgewählte Schriften*, cit., Band 7, 2006, in particolare pp. 3-22.

[173] Cfr. C. Schmitt, *Théologie politique II. Une légende: la liquidation de toute théologie politique* (*Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, 1970), traduit de l'allemand par J.L. Schlegel, Gallimard, Paris, 1988, p. 118: "Dans le Nouveau Testament, la légitimité charismatique de l'apôtre Paul demeure l'origine théologique de tout ce que Max Weber a pu dire en sociologue sur le thème du *charisme*: l'apôtre Paul, *triskaidekatos*, le treizième par rapport aux Douze […] ne pouvait trouver de légitimation autre que charismatique face à leur condition apostolique concrètement établie".

proprio grazie all'esempio eccezionale e paradigmatico di Paolo, il quale, come 'tredicesimo apostolo', non avrebbe potuto rivendicare per sé altra forma di legittimità se non quella carismatica; al contrario degli altri discepoli, infatti, la sua condizione non era stabilita in maniera inequivocabile. Schmitt, in tale contesto, tra l'altro, cita esplicitamente in nota la posizione petersoniana su Paolo, ricavata dal saggio sulla Chiesa, confluito poi nei *Theologische Traktate*.[174] Tale luogo dei trattati teologici[175] doveva essere noto senz'altro anche a Taubes, il quale, all'inizio del suo commento a *Romani*, riprende molto da vicino le tesi di Peterson, sottolineando come Paolo sia un nuovo tipo di apostolo che non ha alcuna legittimazione e che proclama l'obbedienza alla fede di contro all'obbedienza alla legge. Paolo, essendo il tredicesimo discepolo, in realtà non potrebbe aspirare a pieno titolo al rango apostolico, e perciò avvertirebbe costantemente l'esigenza di legittimarsi.[176]

L''apostolo dei gentili', secondo le suggestioni di Peterson, introduce nella Chiesa il principio della 'decisione' dogmatica ispirata dallo Spirito Santo (e che torna anche durante le acclamazioni);[177] il 'carisma' paolino, tuttavia, non può in alcun modo prescindere dalla legittimità 'legale' dei Dodici, i quali sono all'origine della successione episcopale, delle leggi e delle istituzioni della Chiesa. Paolo e i Dodici rivelano, insieme, il volto composito dell'*Ecclesia*, che non può fare a meno né della libertà spirituale, né della legittimità e del legale avvicendarsi degli uffici. Insomma, lo stato d'eccezione paolino non deve essere assolutizzato alla maniera di un 'paolinismo marcionita', che rinnegherebbe il ruolo escatologicamente legittimante dei Dodici;

---

[174] Schmitt ricorda come la nozione petersoniana di 'acclamazione', trattata soprattutto nello scritto *Heis Theos* (1926), e ricondotta al dominio del 'diritto divino', capace di sospendere, in circostanze determinate e fuori dalla regola, il *Kirchenrecht*, sia un crogiuolo di spunti non solo per comprendere l'ascendenza teologica della prestazione scientifica weberiana, ma anche per cogliere alcuni importanti riferimenti del suo stesso discorso sull'eccezione e la legittimità 'carismatica' di colui che viene acclamato mediante le dinamiche di una democrazia plebiscitaria (cfr. *Ivi*, p. 117: "Dans *Volksentscheid und Volksbegehren*, Berlin, 1927, j'ai souligné combien le livre de Peterson était important pour la doctrine de la démocratie plébiscitaire"). Cfr. C. Schmitt, *Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare. Un contributo all'interpretazione della Costituzione weimariana ed alla dottrina della democrazia diretta* (*Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, 1927), in C. Schmitt, *Democrazia e liberalismo*, a cura di M. Alessio, Giuffrè, Milano, 2001, p. 62: "Una ricerca fondamentale di Erik Peterson che supera di gran lunga nel suo significato scientifico l'ambito della sua materia specifica ha descritto per i primi secoli cristiani l'*acclamatio* e le sue forme. Dove c'è ancora popolo e dove esso in qualche luogo, sia pure come massa di spettatori all'ippodromo, è concretamente riunito e manifesta segni di vita politica, esprime la sua volontà tramite acclamazione". Su questi temi, cfr., soprattutto, E.R. Urciuoli, "Un'ordinaria eccezione. Erik Peterson interprete di Carl Schmitt (1924-1933)", in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, vol. 13, n. 1, 2016, pp. 109-132.

[175] Cfr. E. Peterson, *The Church* (*Die Kirche*, 1929), in *Theological Tractates*, cit., pp. 35-36: "The Church is built on 'the Twelve' and not on the apostle Paul. […] Paul does not belong to 'the Twelve', a fact that marks the limit of his apostolic legitimacy, though not of his apostolic activity. […] There is no episcopal succession that traces itself back to Paul: because Paul lacks legitimacy, he is incapable of giving legitimacy".

[176] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 39; e p. 46: "Ecco perché sottolineo in termini forse eccessivi la funzione politica, l'esigenza di legittimazione di Paolo che, in quanto tredicesimo apostolo, in realtà non lo era affatto".

[177] Non a caso Schmitt ha intravisto in questo sviluppo della riflessione teologica petersoniana lo spunto per ricavare il principio della legittimazione carismatica del *Führer* attraverso l'acclamazione plebiscitaria che si manifesta in uno stato di eccezione, nella sospensione delle leggi vigenti, e a partire dall'abisso della volontà popolare, la quale diviene la forma secolarizzata dell'irruzione indeducibile dello 'Spirito Santo'.

d'altro canto, non si può regredire neanche alle forme primitive del giudeo-cristianesimo, dimenticando la particolarità inimitabile della missione paolina rivolta ai gentili.[178] La regola, quindi, serve a limitare il potere dirompente dell'eccezione, evitando che quest'ultima investa ogni cosa; e, vicerversa, l'eccezione deve vivificare e rinnovare il corpo della Chiesa, attraverso la libertà che deriva dallo Spirito Santo, dal *Heiliges Recht* che si pone dialetticamente in relazione con il *Kirchenrecht*, così come l'*Ausnahme* si rapporta con la *Regel*.[179]

Peterson parte dal presupposto che la legittimità legale, almeno in seno alla Chiesa, sia solidamente stabilita, perché rimanderebbe direttamente al volere di Cristo. Non si incontra la radicalità schmittiana e kierkegaardiana dell'eccezione che mina qualsiasi fondamento, che non lascia 'regole' inconcusse dietro di sé. Nella teologia 'cattolica' petersoniana, il caso eccezionale è circoscrivibile e rimanda ad un ordine che è prioritario, che viene prima dell'*Ausnahme*.[180] In effetti, anche in Schmitt, quando si tratta del potere rappresentativo della Chiesa, si ammette che quest'ultima abbia la garanzia di agire indiscutibilmente in nome di Cristo, sullo sfondo di un 'ordinamento divino' e di un quadro istituzionale già sempre presupposto;[181] quando, però, si passa al dominio della politica secolare, moderna, priva di fondamenti di legittimità certi e riconoscibili, l''eccezione' viene concepita con un estremismo 'protestante'. In un orizzonte di decisionismo

[178] Cfr. E. Peterson, *The Church*, in *Theological Tractates*, cit., p. 37: "Neither of these two characteristics may be lacking, neither the legal legitimacy nor the spiritual freedom. […] We can neither revert to Jewish Christianity nor can we transcend 'the Twelve', in the fashion of Marcionite Paulinism".

[179] Cfr. H.U. Weidemann, *Zur Einführung*, in E. Peterson, *Der erste Brief an die Korinther*, cit., pp. XXVI-XXVII: "Dieses Schema von Ordnung und Ausnahme, die sich gegenseitig bedingen, findet sich bei Peterson noch öfter, so beim Thema 'Kirchenrecht' – 'Heiliges Recht'. Das paulinische Apostolat existiert daher 'nur als Durchbrechung der kirchenrechtlichen Ordnung', die es korrigieren, aber nicht ersetzen kann".

[180] Sulle differenze tra il concetto petersoniano di 'eccezione' e quello schmittiano, oltre al già citato Urciuoli ("Un'ordinaria eccezione etc."), rimando a B. Nichtweiß, *Erik Peterson*, cit., pp. 758-762, in particolare p. 159: "Schmitts Umkehrung, daß die Ausnahme nicht nur die Regel bestätige, sondern daß die Regel eigentlich sogar nur von der Ausnahme lebe, galt in Petersons Interpretation des Verhältnisses von Amt und Charisma gerade nicht".

[181] Cfr. C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica* (*Römischer Katholizismus und politische Form*, 1923), a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 2010, pp. 59-60: "Non appena la nuova situazione politica permette di riconoscere una autorità, lì c'è il terreno per una giurisprudenza, il fondamento concreto per una forma sostanziale. Ma nonostante tutta questa affinità per quanto concerne la forma, il cattolicesimo va molto più in là, proprio perché rappresenta qualcosa di diverso e di maggiore rispetto alla giurisprudenza laica, e cioè non solo l'idea della giustizia, ma anche la persona di Cristo". Inoltre, Schmitt rileva come il 'decisionismo' teologico, ravvisabile, ad esempio, in Tertulliano, non possa mai essere tanto radicale quanto il 'decisionismo' puramente giuridico. Inoltre, riecheggiando le osservazioni petersoniane, il giurista tedesco afferma come anche la decisione del Papa infallibile presupponga sempre l'ordinamento e l'istituzione della Chiesa. Cfr. C. Schmitt, *I tre tipi di pensiero giuridico* (*Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934), in *Id*., *Le 'categorie' del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna, 1972, p. 262: "Quando il giurista e teologo Tertulliano dice: «Noi siamo obbligati a qualcosa, non perché è buono, ma perché Dio ce lo comanda» […], questa espressione suona già come decisionismo giuridico; ma, a causa del concetto cristiano di Dio ancora presupposto nel pensiero di Tertulliano, manca ancora qui l'idea consapevole di un disordine totale, di un caos, che può essere tramutato in legge e ordine non per mezzo di una norma, ma solo grazie ad una semplice decisione. Il decreto, ancora così imperscrutabile, di un Dio personale continua ad essere, finché si crede in Dio, sempre un 'adeguamento all'ordine' e non pura decisione. Il dogma romano-cattolico dell'*infallibilità* della decisione papale contiene in ogni caso accentuati elementi giuridico-decisionistici; ma la decisione del Papa infallibile non fonda l'ordinamento e l'istituzione della Chiesa, bensì la presuppone; il Papa è infallibile solo in quanto capo della Chiesa, in forza del suo ufficio, e non viceversa".

giuridico, la decisione sovrana "scaturisce da un nulla normativo e da un disordine concreto", da "un'insicurezza profondissima e disperata".[182]

Il giurista, del resto, nella *Politische Theologie* del 1922, si riferisce esplicitamente a Kierkegaard,[183] per il quale l'*Ausnahme*, e non la regola, è l'assoluto *primum*.

Un simile 'radicalismo' dell'eccezione si troverebbe anche in Barth, profondamente influenzato dal pensiero teologico kierkegaardiano.[184] Peterson, in effetti, con il suo ridimensionamento del ruolo 'eccezionale' di Paolo, che non può essere assolutizzato a scapito di quello dei Dodici apostoli, avverserebbe, probabilmente, gli esiti più recenti del paolinismo protestante, quali quelli della teologia dialettica.[185] D'altronde, come ricorda Taubes, è il messaggio paolino stesso ad essere 'eretico', ad oscillare tra il manicheismo gnostico e un certo 'teopanismo'.[186]

Barth, all'inizio del suo commento, nell'edizione del 1922, cita, non a caso, proprio Kierkegaard per qualificare la vocazione apostolica di Paolo; essa 'è un fatto paradossale' che per tutta la vita eccede l'identità di chi è chiamato in tal modo. Il teologo di Basilea va ancora oltre, notando, anch'egli, come la missione apostolica paolina rappresenti un fatto a sé e sia qualificabile solo alla maniera di un''eccezione':

---

[182] Cfr. C. Schmitt, *I tre tipi di pensiero giuridico*, cit., p. 264.

[183] Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (*Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922), in *Le 'categorie' del politico*, cit., p. 41: "L'eccezione è più interessante del caso normale. Quest'ultimo non prova nulla, l'eccezione prova tutto; non solo essa conferma la regola: la regola stessa vive solo dell'eccezione. […] Un teologo protestante che ha dimostrato di quale vitale intensità può essere capace la riflessione teologica anche nel XIX secolo, ha detto: « L'eccezione spiega il generale e se stessa. E se si vuole studiare correttamente il generale, bisogna darsi da fare solo intorno ad una reale eccezione. […] L'eccezione […] pensa il generale con energica passionalità ».

[184] Non a caso, il 'paolinismo marcionita' avversato da Peterson, sarebbe ravvisabile, secondo Taubes, in tutta la linea del cristianesimo protestante, da Lutero, a Harnack, allo stesso Barth, definito in più occasioni come un seguace di Marcione. Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 115-117; cfr. anche J. Taubes, "Theodizee und Theologie: eine philosophische Analyse der dialektischen Theologie Karl Barths" (1954), in *Vom Kult zur Kultur*, cit., pp. 212-229; J. Taubes, "Teodicea e teologia: un'analisi filosofica della teologia dialettica di Karl Barth", in *Messianismo e cultura*, cit., pp. 75-95, p. 87: "Tutti i grandi 'eretici' cristiani – Marcione, Lutero e Barth – sono ricorsi alla *Lettera ai Romani* come alla loro *Magna Charta*". Inoltre, è interessante e paradossale come Harnack, l'autore della monografia su Marcione e fautore di una 'ripulitura' marcionita del cristianesimo protestante, accusi Barth di essere un seguace dell'eretico del secondo secolo, a mo' di critica. Barth, dal canto suo, dichiara di aver riconsiderato il proprio commento per la seconda edizione anche sulla base della pubblicazione harnackiana su Marcione. Tuttavia, come precisato nella prefazione alla versione del 1922, Barth dichiara di distaccarsi dal marcionismo su tutti i punti fondamentali, al di là delle affinità apparenti. Cfr. K. Barth, *The Epistle to the Romans*, cit., p. 13: "Harnack's book on Marcion appeared whilst I was immersed in the writing of my commentary. […] I was puzzled, on reading the earlier reviews of Harnack's book, by the remarkable parallels between what Marcion had said and what I was actually writing. I wish to plead for a careful examination of these agreements before I would be praised or blamed hastily as though I were a Marcionite. At the crucial points these agreements break down".

[185] Peterson, nella fattispecie, critica la teologia barthiana in un saggio del 1925, *Was ist Theologie?*, poi raccolto nei *Theologische Traktate*. Cfr. E. Peterson, *What is Theology?*, in *Theological Tractates*, cit., pp. 1-14.

[186] Cfr. J. Taubes, "Teodicea e teologia etc.", in *Messianismo e cultura*, p. 87.

> Come apostolo, privo di un rapporto regolare con una comunità umana nella sua realtà storica; e da questo punto di vista, un fenomeno possibile soltanto come eccezione, anzi, impossibile. Il buon diritto di questa sua posizione e la credibilità del suo discorso risiedono in Dio. […] Appunto questo gli dà autorità: il fatto che può e vuole appellarsi soltanto all'autorità di Dio stesso.[187]

Barth, dunque, riprende fedelmente la concezione kierkegaardiana del rango apostolico; nel far ciò, secondo le posizioni petersoniane, commetterebbe un grave errore. Peterson, nel suo corso sulla *Prima Lettera ai Corinzi*, dedica un *excursus* proprio a Kierkegaard e alla sua descrizione della vocazione apostolica. Il teologo protestante del XIX secolo commetterebbe un'imprecisione nel delineare l'essenza dell'apostolato facendo esclusivamente riferimento a Paolo, il quale non incarna il rango di apostolo *tout court*, ma solo un'eccezione unica e irripetibile di quest'ultimo. E, in effetti, Peterson contesta a Kierkegaard di pensare come prioritario ciò che, in realtà, è secondario; di anteporre l'*Ausnahme* all'ordine; di concepire l'eccezione stessa secondo una sensibilità eccessivamente romantica. La categoria kierkegaardiana dell'elezione, della vocazione, ripresa anche da Barth, ritiene di non poter prescindere dall'orizzonte dell'*Ausnahme*. Tuttavia, per il teologo convertitosi al cattolicesimo, l'elezione, così come intesa da Kierkegaard, diviene soltanto un'astrazione romantica.[188]

Una simile associazione tra influenza kierkegaardiana, teologia dialettica e occasionalismo romantico si riscontra anche in Karl Löwith. Questi, già nel suo scritto del 1935, *Politischer Dezisionismus*, criticava aspramente il decisionismo giuridico schmittiano, il quale si sarebbe convertito in un'attitudine nichilistica del tutto affine alla 'decisione per la risolutezza' di ascendenza heideggeriana. Schmitt, con il suo testo del 1919 *Politische Romantik*, aveva inteso avversare l'occasionalismo romantico; Löwith, dal canto suo, ritiene che il giurista tedesco incarni perfettamente il tipo di occasionalista che vorrebbe criticare.[189] L'allievo di Heidegger, nel 1960, accresce il saggio sul decisionismo politico di Schmitt inserendo anche una riflessione critica sugli sviluppi della teologia dialettica, la quale avrebbe raggiunto alcuni tra i suoi esiti estremi nel decisionismo esistenzialista di Bultmann e Gogarten.

La teologia e la filosofia della decisione (quest'ultima riscontrabile soprattutto in Schmitt e Heidegger) avrebbero trovato il loro modello spirituale in Kierkegaard,[190] sebbene per Löwith il

---

[187] K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., pp. 3-4.

[188] Cfr. E. Peterson, *Der erste Brief an die Korinther*, cit., pp. 150-151, in particolare p. 150: "Es ist […] sehr charakteristisch, dass das Denken Kierkegaards […] zur Wesensbestimmung des Apostels nur auf die zur Verhandlung stehenden Äußerungen bei Paulus rekurriert, in denen sich gerade nicht das Wesen des Apostels überhaupt, sondern nur das Wesen des Apostels in der Form der Ausnahme, das heißt des Paulus selber, ausspricht".

[189] Cfr. K. Löwith, *Decisionismo politico* (*Politischer Dezisionismus*, 1935), a cura di G. Fazio, in W. Benjamin, H. Kelsen, K. Löwith, L. Strauss, J. Taubes, *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, a cura di G. Fazio e F. Lijoi, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 167-197.

[190] Per l'edizione accresciuta, del 1960, del saggio sul decisionismo politico, cfr. K. Löwith, *Marx, Weber, Schmitt* (in cui si trova la traduzione di *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, 1960), prefazione di E. Nolte, traduzione di A.L. Giavotto Künkler, A.M. Pozzan, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 123-166, p. 166.

filosofo danese non assolutizzi le prerogative dell'eccezione e non arrivi agli estremismi nichilistici dei suoi epigoni novecenteschi. Insomma, i teologi dialettici avrebbero enfatizzato la dimensione della decisione per la fede a partire da un nichilismo di fondo; e, riducendo il messaggio cristiano in forma esistenzialistica e decisionistica, si sarebbero posti in evidente connessione con il nichilismo filosofico e politico heideggeriano e schmittiano.

L'intreccio 'ideale' tra un radicale fideismo cristiano, senza alcun fondamento etico-normativo, e le astrazioni 'romantiche' era già stato portato alla luce da Leo Baeck, il quale aveva qualificato il paolinismo come una forma di romanticismo mistico, privo di un forte impulso morale, perché avverso a ogni tipo di legge. Temi simili tornano, in qualche misura, anche in alcuni scritti di Taubes, specialmente nel testo del 1953 sulla 'controversia insolubile' tra ebraismo e cristianesimo.[191]

Il filosofo ebreo, in tale saggio, nota come le differenze tra la religione ebraica e quella cristiana non siano affatto risolte.[192] Paolo avrebbe definito il punto fondamentale del dissidio, cioè la legge. Quest'ultima è il fondamento dell'ebraismo, rappresenta la 'via' (*halachah*) a tutti gli effetti nella vita dell'uomo; non diviene mai un vaso vuoto,[193] un abisso di infondatezza colmabile con qualsivoglia contenuto. Al contrario, l'interiorizzazione messianica operata dalla fede cristiana, la quale si basa su un radicale antinomismo incompatibile, a tutta prima, con l'esistenza mondana, costringe a un''interpretazione' costante della 'crisi' normativa, a un riempimento del 'vuoto' che si spalanca tra la coscienza del singolo e il regno del mondo.[194] Il cristianesimo, sospeso allo stato d'eccezione messianico-antinomico, si trova a dover convivere solo con casistiche morali continuamente da rivedere, mentre l'ebraismo ha dei punti di riferimento saldi, conosce una 'strada' normativa tracciata.

Per Taubes, la sobrietà della giustizia, vista da una prospettiva anarchica soltanto come un morto legalismo e un cerimoniale esteriore, può, al contrario, porre un ostacolo alla 'patologica inclinazione dell'amore' e dare un fondamento alla vita dell'uomo. Il filosofo ebreo, inoltre, si riferisce esplicitamente al 'carattere romantico' del rapporto tra Dio e uomo che deriva dal rifiuto paolino della legge, dallo stesso mistero cristiano dell'Incarnazione,[195] dall''arbitrio' e

[191] Cfr. J. Taubes, "Die Streitfrage zwischen Judentum und Christentum. Ein Blick auf ihre unauflösliche Differenz" (1953), in *Vom Kult zur Kultur*, cit., pp. 85-98; tr. it., "La disputa tra ebraismo e cristianesimo. Su una controversia insolubile" (*The Issue between Judaism and Christianity; Facing up to the Unresolvable Difference*, 1953), in *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 13-28.
[192] Cfr. J. Taubes, "La disputa tra ebraismo e cristianesimo etc.", in *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 13.
[193] Cfr. *Ivi*, p. 23: "L'*halachah* non è un vaso vuoto dove è possibile versare ogni sorta di contenuto. Ha il suo limite nella legge divina, e il messianesimo, in qualsiasi forma, deve necessariamente trasgredire questo limite".
[194] Cfr. J. Taubes, "Il prezzo del messianesimo", in *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 39.
[195] Cfr. J. Taubes, "La disputa tra ebraismo e cristianesimo", in *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 27-28: "Infatti cosa potrebbe essere più 'romantico' dell'incarnazione di Dio?".

dall''entusiasmo' dell'amore.[196] Solo il principio dell'*halachah* può opporre un argine al carattere perennemente eccezionale e arbitrario dell'antinomismo.

È interessante che anche in Taubes torni l'associazione tra 'romanticismo' e arbitrarismo antinomico, privo di ogni contenuto normativo. Inoltre, si rimarca come la dottrina paolina sia distruttiva nei confronti della legge;[197] perciò, lo sforzo del cristianesimo volto ad avversare le eresie che vogliono prescindere dal Decalogo è in realtà uno sforzo ipocrita.

Dunque, Paolo è, per eccellenza, l'apostolo dell'eccezione. Non a caso anche Agamben, nel suo commento a *Romani*, spiega la concezione schmittiana dell'*Ausnahmezustand* attraverso la logica messianica paolina di disattivazione e compimento, di *Aufhebung*, del *nómos*; quest'ultimo si trova ad essere paradossalmente applicato nella propria disapplicazione;[198] del resto, pure per lo Schmitt 'decisionistico' della prima *Politische Theologie*, la norma vive soltanto di ciò che la nega e che la afferma negandola, cioè dell'energia del caso eccezionale che riesce a rompere la crosta di una ripetizione irrigidita.

Paolo, quindi, nell'orizzonte messianico spalancato davanti al credente nella fede, radicalizza la condizione dello stato d'eccezione.[199] Ma, avendo come riferimento divino solo l'inafferrabile dominio dell''anomia' dell'amore, come è possibile evitare che il diritto umano, senza più alcun puntello proveniente dalla legge, si apra agli esiti più nichilistici e arbitrari della decisione sovrana, fondata sul 'nulla' della legittimità, su un abisso an-archico mai definitivamente neutralizzabile?

Paolo come 'croce' della teologia politica occidentale: paolinismo e 'nichilismo'

Paolo può rappresentare una *crux desperationis* attravero cui comprendere le contraddizioni spirituali dell'Occidente. La teologia politica dell'apostolo è, anzitutto, la 'croce' del pensiero religioso cristiano;[200] infatti, da una parte è la 'disattivazione' dell'ideale teocratico ebraico, dall'altra ne costituisce la più estrema e universale forma di realizzazione e, perciò, non può prescindere dalla sua originaria carica di 'opposizione' politica. La teologia cristiana, tuttavia,

[196] Cfr. *Ivi*, p. 28: "Solo il principio dell'*halachah* potrebbe offrire un ostacolo al 'carattere romantico' del rapporto tra Dio e uomo, nella misura in cui la sobrietà della giustizia dà fondamento alla vita dell'uomo. La controversia tra la religione ebraica e quella cristiana è indice del perenne conflitto tra il principio della legge e il principio dell'amore. Il 'giogo della legge' viene sfidato dall'entusiasmo dell'amore. Eppure la 'giustizia della legge', alla fine, può essere la sola sfida rispetto all'arbitrio dell'amore".
[197] Cfr. J. Taubes, "La disputa tra ebraismo e cristianesimo etc.", in *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 23.
[198] D'altronde, l'interpretazione paolina da parte di Agamben potrebbe risentire di una forte precomprensione 'schmittiana'. Per il filosofo italiano, lo stesso concetto hegeliano di *Aufhebung* sarebbe derivato dalla traduzione luterana del termine greco *katárgesis*, impiegato da Paolo per descrivere la logica del messianico. Quest'ultimo non rappresenta la distruzione, ma la disattivazione e l'ineseguibilità della legge (Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., pp. 93-104).
[199] Cfr. *Ibid.*
[200] Cfr. J. Taubes, Lettera a Mohler 14.2.1952, in *Ai lati opposti delle barricate*, cit., p. 116: "La teologia politica è forse 'la' croce di ogni teologia –chissà se ne viene a capo?"

soprattutto nei suoi sviluppi agostiniani, ha potuto ritenere di fare a meno di affrontare il problema dei rapporti tra annuncio cristiano e dimensione politica.

Questo è ciò che Schmitt, ad esempio, contesta all''agostiniano' Peterson e ad Agostino stesso. Il vescovo di Ippona, infatti,[201] separando la città celeste da quella terrena, non darebbe alcuna risposta alla domanda sempre ripresentantesi su chi, in concreto, debba decidere e interpretare il confine tra temporale e spirituale. Solo Hobbes affronterebbe seriamente tale questione e tenterebbe di offrire una soluzione. Fino alla fine dei tempi, l'uomo, nella sua autonomia creaturale, si trova a vivere nel dominio delle *res mixtae*, tra la venuta e il ritorno di Cristo. In questo *interim* temporale, l'essere umano non può ignorare la propria essenza doppia, insieme spirituale e temporale, che evidenzia l'urgenza di cercare dei compromessi per la convivenza tra ordinamenti mondani e messaggio evangelico. Insomma, la teologia non può presumere di prescindere completamente da qualsiasi valutazione politica; se ritenesse di poter mantenersi 'pura' sarebbe ipocrita: svilupperebbe comunque una forma di teologia politica, ma con la coscienza sporca.

Taubes sviluppa considerazioni simili, ponendosi sulle orme di Schmitt. Anche per il filosofo ebreo, Hobbes è 'il maestro' di fronte al problema di qualsiasi teologia politica attuale. Egli, soprattutto con la parte IV del suo *Leviatano*, esporrebbe l'abc di ogni politica *post Christum natum*, perché sarebbe consapevole delle tensioni interne al messaggio cristiano, il quale, come la religione ebraica, conterrebbe nascostamente in sé l'ideale 'utopico' della teocrazia. Ciò significa che pure il cosiddetto dominio 'spirituale' avanza sempre, in realtà, delle istanze che non possono che collidere direttamente con le rivendicazioni dei poteri terreni. Dunque, la politica nell'evo cristiano deve sempre di nuovo distinguere tra temporale e spirituale, interpretare, porre argini, decidere su uno stato di eccezione e di potenziale conflittualità permanente.[202]

Tutte queste difficoltà sono il portato del controverso lascito paolino. In effetti, una cosa è che Paolo e i primi cristiani esaltino il regno e la città di Dio a condizione che l'affare compromettente della politica sia gestito solo dai pagani; un'altra cosa è che i cristiani stessi, come 'popolo errante di Dio',[203] si trovino costretti ad edificare gli ordinamenti del mondo, poco armonizzabili con la radicalità dell'antinomismo paolino, a meno che quest'ultimo sia privato della sua potenza polemica e sia ridotto a un inerte quietismo.

Gli epigoni della teologia dialettica barthiana, che vedono in Hobbes l'Anticristo, oppure coloro che, come Peterson, si richiamano ad Agostino per liquidare ogni teologia politica, non possono sfuggire, secondo Taubes, ai problemi che diventano il cuore della riflessione del filosofo

[201] Cfr. C. Schmitt, *Théologie politique II*, cit., p. 165.
[202] Cfr. J. Taubes, *Leviatano come Dio mortale. Sull'attualità di Thomas Hobbes* (*Leviathan als sterblicher Gott. Zur Aktualität von Thomas Hobbes*, 1983), (prima edizione in *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen*, Hrsg. J. Taubes, *Religionstheorie und Politische Theologie*, Band 1, Ferdinand Schöningh/Wilhelm Fink, München, 1983), in *Ai lati opposti delle barricate*, cit., pp. 195-205.
[203] Cfr. *Ivi*, p. 203.

di Malmesbury; infatti, essi stessi "in quanto cittadini del mondo, hanno una responsabilità nella città degli uomini, e non possono sottrarsi alle questioni che Hobbes ha posto loro".[204]

Dunque, Paolo è senz'altro una 'croce' per il cristianesimo. Ma lo è anche per la teologia politica ebraica,[205] perché fa scontrare quest'ultima con la croce di Cristo, la quale rivela l'insufficienza della legge. Infatti, come afferma lo stesso Taubes, la 'teologia' non si esaurisce, non si dissolve distinguendosi da ciò che è politico; cioè non è integralmente traducibile nel diritto divino della vagheggiata teocrazia terrena di Israele. Così scrive il filosofo ebreo:

> La legge, appunto, non è l'alfa e l'omega, dato che 'persino' tra uomo e uomo vi sono rapporti che 'oltrepassano', 'superano' la legge – l'amore, la pietà, il perdono (da intendersi in senso per nulla 'sentimentale', bensì 'reale'. Se non mi aggrappassi a 'queste tre cose' non riuscirei ad avanzare di un passo nella mia misera e spesso contorta vita (del resto, non so neanche come si faccia ad avanzare di un passo), e ciò mi riporta sempre – contro la mia 'volontà' – a Paolo.[206]

Dunque, Paolo si fa portavoce del nuovo comandamento dell'amore che rappresenta un'eccezione rispetto a quanto è contemplato dalla legge. D'altro canto, la prospettiva escatologica dell'apostolo è integralmente erede della 'teologia politica' ebraica; infatti non perde la sua carica delegittimante nei confronti di tutti i poteri terreni, e non rinuncia a sperare in una superiore forma di teocrazia, in una superiore forma di giustizia divina. Ma come è possibile conciliare un simile ideale teologico-politico, realizzabile solo con la redenzione messianica definitiva, con qualsiasi forma di diritto terreno? Il comandamento dell'amore mette tutto in discussione, rivela ogni dominio nella sua intrinseca illegittimità e, d'altronde, non può lottare direttamente con il male, altrimenti si porrebbe allo stesso livello di quest'ultimo.

Il messaggio di Paolo è potentemente critico, 'rivoluzionario', politicamente destabilizzante, e, insieme, anche remissivo, in-attivo,[207] impolitico. Infatti, nessuna azione terrena può farsi positivamente testimone dell'eccedenza della misericordia divina; ogni atto effettivo può solo rimandare negativamente al suo fondamento e al suo fine, cioè all'azione divina che trascende ogni risposta umana. Nessun ordinamento, per quanto progressivo, può incarnare l'eccezionalità irrappresentabile della giustizia di Dio.

---

[204] *Ivi*, pp. 203-204.
[205] Cfr. J. Taubes, Lettera a Mohler 14.2.1952, in *Ai lati opposti delle barricate*, cit., p. 116: "L'ebraismo 'è' teologia politica – questa è la sua 'croce', perché la teologia non si esaurisce distinguendosi da ciò che è 'politico'".
[206] *Ibid.*
[207] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., pp. 455-456: "L'amore del nemico non può rendersi visibile come un atto dell'uomo. […] Buona è ogni azione che può manifestare questa correlazione tra te e lui (il nemico), ogni azione che, commisurata a quello che i titani sogliono fare tra loro, può essere intesa soltanto come una inazione".

Un simile ragionamento domina il commento barthiano di *Romani* 13, preso come punto di riferimento dallo stesso Taubes.[208] Barth non fa di Paolo un difensore supino dei poteri esistenti, come vorrebbe una lunga tradizione legata al capitolo 13 della *Lettera ai Romani*; al contrario, l'esortazione paolina a restare sottomessi all'autorità sarebbe comprensibile solo alla luce del comandamento dell'amore contenuto nel capitolo 12, il quale vieta di vincere il male con il male, cioè impedisce di contrastare in modo violento, attraverso rivoluzioni 'umane', uno stato politico insoddisfacente. Per il teologo di Basilea, soltanto il mondo veniente di Dio può rappresentare l'autentica rivoluzione e incarnare, al tempo stesso, l'autentico ordine.[209]

Barth ammette come sia difficile comprendere rettamente Paolo e diventare reazionari;[210] nel suo primo commento del 1919 al capitolo 13, il teologo di Basilea è ancora più esplicito: dopo aver citato un passo da Troeltsch, in cui si dice come il cristianesimo, nonostante la sua apparente sottomissione, sia riuscito a distruggere l'Impero romano e riesca ancora ad agire in maniera distruttiva su ogni autorità mondana, afferma che la religione cristiana è, per principio, rivoluzionaria, perché mette in discussione il presupposto stesso dello Stato, cioè il potere del male.[211]

Tuttavia, ciò non deve far credere che all'uomo sia possibile agire in modo legittimamente rivoluzionario. Ogni politica umana è minata da una profonda illegittimità. Sia i reazionari che i rivoluzionari fanno appello a un 'diritto', a una 'legalità', che nel loro nucleo non possono essere altro che illegalità. Tutti i propositi 'prometeici' dell'essere umano lasciato alla sua autonomia creaturale sono attraversati da una negatività che li delegittima radicalmente; non ci può essere alcuna legittimazione cristiana del potere terreno, specialmente tenendo conto del contesto in cui appare il capitolo 13 della *Lettera ai Romani*. In quest'ultimo, lo 'stare sottomessi' è un atto di conoscenza che scorge l'eccedenza anomica e messianica che si cela dietro ogni diritto umano. Sulla base di tale conoscenza, non bisogna accanirsi per conservare l'esistente e, d'altra parte, non è lecito neanche contribuire attivamente alla sua distruzione.[212] Il divino non deve essere in alcun modo politicizzato e l'umano non deve venir teologizzato; la 'rivoluzione' di Cristo non va in alcun caso mescolata immediatamente con la causa del progresso umano.[213]

---

[208] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 101: "*Romani, 13*, infatti – mi associo qui a Karl Barth – , inizia già alla fine del capitolo 12 con la frase: « Non lasciarti vincere dal male, ma vinci con il bene il male ». La considero una trovata filologica geniale. L'errore in cui a mio giudizio è fin troppo facile incorrere è quello di concentrarsi sulla prima parte, restandone quasi ammaliati. Fissando come un serpente il tema dell'autorità è difficile riuscire a scorgere una via d'uscita".

[209] K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 472: "In questa conoscenza diventa vero che abbiamo una speranza; la speranza del veniente mondo di Dio; esso sarà al tempo stesso la rivoluzione e l'ordine".

[210] Cfr. *Ivi*, p. 458: "È poco verosimile che sul terreno dell'Epistola ai Romani si diventi un uomo reazionario".

[211] Cfr. K. Barth, *Fede e potere. Il capitolo 13 della* Lettera ai Romani (traduzione che riprende il commento al capitolo 13 della prima edizione del *Römerbrief* del 1919), a cura di F.S. Festa, Castelvecchi, Roma, 2014, pp. 26-27.

[212] Cfr. *Ivi*, p. 28.

[213] Cfr. *Ivi*, p. 34. Barth è deluso dagli eventi bellici e dalla posizione della teologia liberale nei confronti del nazionalismo e del bellicismo tedeschi. Inoltre, polemizza contro i 'socialisti cristiani' e anche contro i

Barth, per Taubes, ha sicuramente il merito di aver riflesso fedelmente lo spirito di un'epoca di crisi, che non poteva più essere blandita dalle illusioni ottimistiche del diciannovesimo secolo. Tuttavia, le 'risposte' teologico-politiche di Barth, per il filosofo ebreo, rivelano la profonda ambiguità che caratterizza, in generale, l'attitudine cristiana nei confronti del mondo. Taubes si esprime in questi termini in un articolo del 1954, dedicato a recensire una raccolta di scritti barthiani successivi alla seconda guerra mondiale, e riuniti in inglese sotto il titolo *Against the Stream*.

Il saggio taubesiano si intitola, significativamente, *Christian Nihilism*. La tesi di fondo di questo contributo si incontrerà anche nello scritto taubesiano del 1963, incentrato su Tillich; in tale luogo si nota come la storia dello sviluppo della teologia cristiana sia intrinsecamente tragica, perché non ci sarebbe mai stata una soluzione al conflitto tra i simboli escatologici e il bruto fatto della continuazione dell'esistenza storica.[214] La fede cristiana è stata costretta a 'secolarizzarsi', ad abbandonare il suo originario orizzonte apocalittico, pagando un altissimo prezzo, trovandosi sprofondata in innumerevoli contraddizioni. Del resto, questi temi erano già dominanti nella riflessione di Overbeck, che Taubes ben conosceva.

Anche nell'articolo *Christian Nihilism*[215] il filosofo ebreo sottolinea come il messaggio evangelico, se preso sul serio, porti alla rottura di tutte le relazioni con la realtà esterna, la quale è vista soltanto come un posto strano e alieno. La Chiesa e la teologia avrebbero fatto il loro meglio per mitigare l'originaria esperienza cristiana, permeata da una radicale alienazione nei riguardi del mondo; ma Barth, con la sua 'teologia della crisi' avrebbe voluto riportare in auge proprio quell'atteggiamento primitivo di indifferenza e negazione nei confronti dell'esistenza storica e

---

socialisti in generale, i quali, di fronte allo scoppio del primo conflitto mondiale, sono spesso passati a posizioni interventiste, contravvenendo ai propri ideali internazionalisti e pacifisti. Molti sono i saggi dedicati al rapporto tra la teologia di Barth e la politica. Per il momento, rimando a D. Cornu, *Karl Barth et la politique*, Labor et Fides, Génève, 1968; H. Zilleßen, *Dilaektische Theologie und Politik. Eine Studie zur politischen Ethik Karl Barths*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970; F.W. Marquardt, *Theologie und Sozialismus*, Kaiser Verlag, München, 1972; R. Esposito, *Nove pensieri sulla politica* (contiene un capitolo dedicato a Karl Barth), il Mulino, Bologna, 1993; F.S. Festa, "Cristianesimo e ordine politico: il 'totalmente altro' nella teologia di K. Barth", in *Barth in discussione*, a cura di S. Sorrentino, Ermes, Potenza, 1993; B.L. McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, Clarendon Press, Oxford, 1997; T.J. Gorringe, *Karl Barth. Against Hegemony*, Oxford University Press, Oxford, 1999; F. Jehle, *Ever Against the Stream: The Politics of Karl Barth, 1906-1968*, translated by R. and M. Burnett, Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 2002; A. Gallas, *Il giovane Barth: fra teologia e politica*, a cura di G.L. Potestà e M. Rizzi, Vita e Pensiero, Milano, 2004; G. Hunsinger (ed.), *Karl Barth: Post-holocaust theologian?*, T&T Clark, London-New York, 2018.

[214] Cfr, J. Taubes, "Sulla peculiarità del metodo teologico: alcune riflessioni sui principi metodici della teologia di Paul Tillich", in *Messianismo e cultura*, cit., pp. 52-53. Taubes riprende quasi letteralmente Overbeck quando afferma (p. 52): "Contro le sue attese e contro la sua volontà, la comunità cristiana è stata gettata nella storia, così che la frattura tra i simboli escatologici della fede e l'esistenza continua della storia è antica quanto la storia della chiesa cristiana". Cfr. F. Overbeck, *Cristianesimo e cultura*, cit., p. 57: "La storia non può essere soggiogata dal cristianesimo; al contrario, la storia cresce dovunque al di là dei limiti del cristianesimo. E proprio per questo la storia è un abisso, nel quale il cristianesimo si è gettato soltanto contro la propria volontà".

[215] Cfr. J. Taubes, "Christian Nihilism. Review of *Against the Stream*, by Karl Barth", *Commentary*, 18, 1954, pp. 269-272. Cfr. anche B. Myers, "Pauline Apocalyptic and Political Nihilism: Jacob Taubes and Karl Barth", in *Karl Barth in Conversation*, edited by W. Travis McMaken & D.W. Congdon, foreword by B. Myers, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, 2014, pp. 70-82.

politica. Il teologo di Basilea, come già Overbeck, avrebbe inteso separare nettamente il nucleo escatologico cristiano da tutte le manifestazioni della civiltà occidentale moderna; ma il recupero della presunta dimensione originaria del messaggio paolino non porta, in ogni caso, ad ideare un'opposizione diretta al potere, ma conduce, soltanto, a riproporre un'attitudine 'apolitica' che caratterizza anche la prestazione teologica di Agostino.

Insomma, per Taubes, anche Barth non sfugge al sostanziale 'nichilismo' cristiano, il quale, concretamente, si traduce in un atteggiamento indifferentista, impolitico. Tuttavia, mentre i primi cristiani potevano avere un simile sguardo sul mondo a buon diritto, poiché attendevano come imminente la fine dell'eone decaduto, i teologi del XX secolo, che operano dopo che circa due millenni sono trascorsi dalla delusione delle aspettative messianiche, si trovano in una posizione molto più discutibile, per non dire assurda; infatti, un'attitudine estremista che era sorta nel clima chiliastico della prima comunità cristiana non può più essere perpetuata in un mondo che non vuole 'passare via'.[216]

Il cinismo e l'ambiguità 'cristiani' nei confronti del mondo, per Taubes, si convertono inevitabilmente nell'obbedienza ai poteri temporali. E, inoltre, anche il radicalismo critico di Barth, per il filosofo ebreo, sarà vittima dello stesso destino tragicomico che ha investito pure Agostino, il quale, da impietoso critico della legittimità dell'Impero Romano, è divenuto il teologo di riferimento del Sacro Romano Impero medievale; le posizioni più estreme si trovano, immancabilmente, ad essere addomesticate e la produzione di Barth diventerà, molto probabilmente, parte della letteratura di quella 'civiltà occidentale' tanto criticata.

Anche uno dei più grandi marcioniti moderni, secondo il parere di Taubes, e cioè Walter Benjamin, conosce una 'durezza degna di Karl Barth'.[217] E non a caso, il nichilismo come metodo della politica mondiale, invocato al termine del *Frammento teologico-politico*, viene interpretato come una delle riproposizioni contemporanee più acute del 'nichilismo paolino', il quale, del resto, era già stato inteso correttamente da Nietzsche alla maniera di uno sguardo negativo sul mondo, volto a distruggere concretamente l'*Imperium Romanum*.[218]

Sul presupposto di tale nichilismo radicale, la descrizione benjaminiana della natura come tramonto e caducità costante che intensifica, nel dolore, l'esperienza messianica è, da Taubes,

---

[216] Cfr. J. Taubes, "Christian Nihilism", p. 272. A proposito del peso della storia che diviene sempre più un'obiezione contro le possibilità di sopravvivenza del cristianesimo, cfr. F. Overbeck, *Cristianesimo e Cultura*, cit., p. 122: "Il passato si appellava contro di esso alla sua giovinezza, per spiegare perché non ci credeva. I miscredenti della modernità conoscono soltanto la sua vecchiaia. Il credente può servirsi di questo argomento a favore, ma solo con prudenza. Non deve dimenticare che proprio questa vecchiaia fa un'impressione completamente diversa sul miscredente, e cioè quella di essere fin troppo avanzata".

[217] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 143: "Benjamin è di una durezza degna di Karl Barth. Non vi è nulla di immanente".

[218] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 137: "La mia tesi è che il concetto di nichilismo qui elaborato da Benjamin rappresenta amche il filo conduttore dell'*os me* contenuto nella *Prima lettera ai Corinzi* e nella *Lettera ai Romani*. […] La relazione con il mondo nel senso datole dal giovane Benjamin è politica mondiale come nichilismo, cosa che anche Nietzsche aveva compreso, che a monte di tutto ciò si colloca un profondo nichilismo, operante come politica mondiale finalizzata a distruggere l'Impero romano".

sovrapposta integralmente alla concezione paolina del creato presentata in *Romani* 8, 18. Inoltre, sono evidenti le affinità tra la riflessione barthiana sul diritto e quella benjaminiana sullo stesso tema. Ogni forma di potere non fa che perpetuare il circolo mitico della violenza; ogni diritto è profondamente illegale. Non c'è un'alternativa legittima agli ordini esistenti, poiché tutto si trova risucchiato nel vortice dell'ingiustizia e della prevaricazione. Solo in una prospettiva messianica si può pensare la 'rivoluzione', sia per Benjamin che per Barth. Entrambi, secondo Taubes, non accettano compromessi immanenti, e, perciò, come Paolo, possono essere considerati degli 'zeloti dell'assoluto'.

Un altro zelota della decisione, un altro 'discepolo' dell'apostolo dell'eccezione, è Schmitt, il quale, pur condividendo la radicalità critica di Benjamin e Barth, abbraccia un orientamento 'controrivoluzionario', del resto in contrapposizione dichiarata rispetto all'atteggiamento della teologia dialettica, che si vorrebbe 'apolitico'.[219] Il giurista tedesco, partendo dal capitolo 13 della *Lettera ai Romani*, si pone agli antipodi rispetto alle posizioni barthiane e benjaminiane, le quali vedono nel potere qualcosa di fondamentalmente negativo e illegittimo.

Infatti, se consideriamo, ad esempio, un'intervista del 1954,[220] Schmitt fa riferimento a *Romani* 13 per spiegare come, da una prospettiva cristiana credente, non si possa ritenere cattivo il potere.[221] Il giurista chiama in causa anche Gregorio Magno, secondo il quale ogni *Macht*, in quanto proveniente da Dio, sarebbe sempre in sé buona e divina. Schmitt nota come la tesi sulla malvagità del potere si affermi insieme al diffondersi della massima secondo la quale Dio sarebbe morto; per

[219] Si pensi, ad esempio, alla premessa alla seconda edizione, nel 1933, della *Politische Theologie*. Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, in *Le 'categorie' del politico*, cit., pp. 29-30: "Nella teologia protestante, un'altra dottrina [rispetto a quella di Gogarten citata poco sopra e che Schmitt condivide, perché riconosce come inevitabile il processo di secolarizzazione, in virtù del cristianesimo stesso], che si presume non politica, presenta Dio come 'ciò che è completamente diverso', allo stesso modo come, per il liberalismo politico che fa capo ad essa, lo Stato e la politica sono 'ciò che è completamente diverso'. Nel frattempo noi abbiamo riconosciuto la dimensione totale del 'politico' e sappiamo di conseguenza anche che la decisione su ciò che non è politico comporta sempre una decisione politica. […] Ciò vale anche per la questione se una determinata teologia sia o non sia teologia politica". Cfr. anche C. Schmitt, *Glossario* (*Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, 1991), a cura di P. Dal Santo, Giuffrè, Milano, 2001, in particolare le annotazioni dedicate a Karl Barth del 7.10.48 e del 3.4.49 (p. 283 e p. 322). In esse i toni schmittiani sono molto polemici e quasi beffardi. Riporto quanto scritto nella nota del 4.4.49: "Sta' in guardia, caro Barth, d'improvviso potrebbe sopraggiungere il totalmente Altro, ma in modo totalmente diverso. Allora sì che ti stupirai. D'improvviso l'aldiqua diventerà il totalmente Altro rispetto all'aldilà. Allora ne riparleremo a quattr'occhi e metteremo alla prova il tuo totalmente Altro, che credi di aver appaltato per te solo, contro tutti gli altri". Per i contributi che hanno analizzato contemporaneamente il pensiero politico schmittiano e quello teologico-politico di Barth, cfr., in particolare, M. Eichhorn, *Es wird regiert! Der Staat im Denken Karl Barths und Carl Schmitts in den Jahren 1919 bis 1938*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994. La tesi di tale saggio è che l'opera di Carl Schmitt possa essere letta come se fosse stata scritta contro le posizioni di Karl Barth; ciò giustificherebbe un raffronto tra i due autori, malgrado entrambi si citino pochissimo l'un l'altro.

[220] Cfr. C. Schmitt, *Dialogo sul potere* (*Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, *Gespräch über den neuen Raum*, 1954), a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2012.

[221] Cfr. *Ivi*, p. 32: "Chi crede a un Dio buono e onnipotente non può dire che il potere sia cattivo, e nemmeno neutro. Com'è noto, san Paolo, l'apostolo del cristianesimo, nella *Lettera ai Romani* dice: « Non v'è potere che non venga da Dio ».

il giurista, entrambe le asserzioni significano la stessa cosa.[222] Proprio a partire dal XIX secolo, dalla Rivoluzione francese, si fa strada uno sguardo negativo e sconsolato sul politico, quando, d'altro canto, ci si era illusi che la liquidazione del 'divino' e la conseguente 'umanizzazione' del potere potessero risolvere i problemi del potere stesso. Ma così non accade; in effetti, per Schmitt, la formula '*homo homini homo*' non risolve alcunché, rappresentando, anzi, l'inizio di ogni problematica, in virtù dell'ineliminabile problematicità stessa dell'essere umano.[223] L'uomo, per il giurista tedesco, è e, nonostante tutto, resta una decisione.[224]

Non a caso, Schmitt, per spiegare la propria adesione al nazismo, anche in una tarda intervista come quella del 1971 con Klaus Figge e Dieter Groh,[225] afferma, in modo obliquo,[226] di aver deciso, di essersi risolto, senza troppi commenti ulteriori.[227]

Tenendo conto di ciò, Taubes ha buon gioco nell'accomunare, come discepoli dello 'zelotismo' paolino, i diversi decisionismi teologici, politici ed esistenziali novecenteschi, i quali, attraverso l'ulteriore mediazione di Kierkegaard, si trovano declinati differentemente nel pensiero di Barth e di Schmitt, ma anche in quello di Heidegger, di Bultmann e di Gogarten, con le potenzialità nichilistiche messe in evidenza soprattutto da Löwith, ma anche da Taubes stesso.

---

[222] Cfr. *Ivi*, p. 35: "Credo che nell'ultimo secolo l'essenza del potere umano ci si sia svelata in modo del tutto particolare. È strano infatti che la tesi del potere cattivo abbia iniziato a diffondersi proprio a partire dal XIX secolo. […] Esattamente a partire dall'epoca in cui sembra compiersi questa umanizzazione del potere – cioè dalla Rivoluzione francese –, si diffonde irresistibilmente la convinzione che il potere sia in sé cattivo. Il detto 'Dio è morto' e l'altro 'il potere è in sé cattivo' nascono nel medesimo tempo e dalla medesima situazione. E in fondo significano la stessa cosa".

[223] Il tema dell'essenza 'problematica' dell'uomo è fin troppo diffuso in Carl Schmitt. Ma, a questo riguardo, è fondamentale il capitolo 7 de *Il concetto di 'politico'* (*Der Begriff des Politischen*, 1927/1932), in *Le 'categorie' del politico*, cit., pp. 143-155.

[224] Cfr. *Ivi*, p. 44: "Nonostante tutto essere uomo resta una decisione! Questa è la mia ultima parola".

[225] Cfr. C. Schmitt, *Imperium. Conversazioni con Klaus Figge e Dieter Groh* 1971 («*Solange das Imperium da ist*». *Carl Schmitt im Gespräch mit Klaus Figge und Dieter Groh* 1971, 2010), trascrizione integrale e Note di commento a cura di F. Hertweck e D. Kisoudis, in collaborazione con G. Giesler, postilla di D. Groh, traduzione italiana a cura di C. Badocco, Quodlibet, Macerata, 2015.

[226] Nell'intervista rilasciata nel 1971 a Klaus Figge e Dieter Groh, alla domanda 'Perché ha deciso di collaborare al potere di Hitler?' Schmitt risponde cominciando col raccontare, attraverso date e fatti, 'come è arrivato a ciò', e citando la massima francese '*on s'engage, puis on voit*'. Il giurista prosegue in maniera ancora più ambigua ed elusiva, dichiarando di non aver 'deciso' nulla e attribuendo a Hitler stesso la responsabilità della decisione vera e propria. Infine, quasi rovesciando il senso di quello che ha appena detto, conclude con una digressione sul romanzo picaresco spagnolo, che avrebbe anche un corrispettivo nel *Simplizissimus* tedesco. Insomma, Schmitt sembra suggerirci di essere stato un *pìcaro*, una canaglia, un eroe sgangherato che non avrebbe saputo come continuare; egli, come i protagonisti del romanzo picaresco, non si dimostra sempre in grado di trovare delle connessioni sensate tra le sue avventure. Perciò può evidenziare solo il nesso fondamentale dell''io ho deciso', dell''io mi sono risolto', senza ulteriori spiegazioni.

[227] Cfr. *Ivi*, p. 151. Dinanzi a simili posizioni perentorie ed elusive al tempo stesso, torna alla mente la tesi del *Politischer Dezisionismus* di Löwith, secondo cui il decisionismo schmittiano sarebbe integralmente sovrapponibile a quello heideggeriano (e, per molti aspetti, anche a quello teologico di ascendenza barthiana e gogarteniana); Schmitt e Heidegger, liquidando ogni contenuto, avrebbero assolutizzato la decisione in se stessa, senza criterio e senza scopo, la 'decisione per la risolutezza'. Cfr. K. Löwith, *Decisionismo politico*, cit., p. 179: "La decisione di Schmitt per il politico non è […] una decisione per un determinato e determinante ambito oggettivo della realtà; non è altro che una *decisione per la risolutezza*".

Nell'orizzonte 'nichilistico' cristiano e, più precisamente, paolino, Barth e Benjamin sono spesso qualificati dal filosofo ebreo come due 'marcioniti';[228] il teologo di Basilea, prima della svolta 'ortodossa', presentata da Taubes come una regressione rispetto alla radicale teologia senza teodicea sviluppata nel secondo *Römerbrief*, era stato infatti in grado di prendere sul serio l'ateismo di Nietzsche e di Overbeck, sapendo che con Hegel e la teologia liberale il 'capitale' della tradizione cristiano-occidentale si era esaurito e che il liberalismo aveva decretato il fallimento del cristianesimo.[229] Il Barth 'paolino-marcionita' tenta, quindi, di interpretare in termini teologici l'eclissarsi di Dio *post Hegel*, dando vita ad un nuovo linguaggio religioso, effettivamente 'espressionista' e disarmonico.

Anche Benjamin, come Barth e Paolo, è uno 'zelota spirituale', un 'marcionita moderno' che separa radicalmente l'ordine del profano dall'ordine del messianico, che offre un'interpretazione 'mistica' della teocrazia, ponendosi sulla scia di Bloch ma, soprattutto, dell'insegnamento paolino. In tal senso, dal punto di vista di Scholem, il quale considera 'ebraico' solo ciò che prevede un regime teocratico dal senso 'politico' concretamente terreno, Benjamin dovrebbe essere a tutti gli effetti 'cristiano', e ciò metterebbe in scacco lo stesso tentativo scholemiano di collocare la riflessione benjaminiana sotto una costellazione concettuale propria dell'ebraismo. Tuttavia, secondo la prospettiva taubesiana, Benjamin è 'ebreo' così come lo è Paolo stesso, con la sua logica messianica integralmente giudaica. In effetti, la politica radicalmente 'teocratica' degli zeloti ebrei ha un nesso stretto, prevalentemente impensato, con la teocrazia 'spirituale' paolina; quest'ultima, infatti, non resta priva di conseguenze sotto il profilo politico.[230]

Alla luce di tutto ciò, vengono a cadere i tradizionali fronti tra ebraismo e cristianesimo, tra messianismo politico e apolitico. Nel progetto paolino e benjaminiano della politica mondiale come 'nichilismo', l'eredità della teocrazia giudaica si fa paradossalmente avvertire attraverso i pungoli marcioniti nella carne. Ma la dottrina di Marcione, di ascendenza paolina, rischia di dividere troppo nettamente l'anima redenta che sta da un lato e la comunità esistente che sta dall'altro e che viene lasciata a se stessa, nella convinzione che sia irredimibile. E ciò mostra quanto le conseguenze

[228] Nel caso dell'evoluzione teologica di Barth, Taubes individua tre fasi: una caratterizzata da una dialettica sintetica 'liberale', che contraddistingue il pensiero barthiano fino al primo *Römerbrief*; un'altra dominata da una dialettica antitetica negativa, fortemente 'kierkegaardiana' e 'marcionita', che aleggia sulla seconda edizione dell'*Epistola ai Romani* e sulla *Christliche Dogmatik* del 1928; infine, un'ultima che fa propria una dialettica sintetica 'ortodossa', sempre più evidente nella *Kirkliche Dogmatik* e sempre più tendente a recuperare soluzioni 'hegeliane' e conciliatorie. Cfr., in particolare, il saggio taubesiano "Teodicea e teologia", in *Messianismo e cultura*, cit., p. 81 e pp. 93-95: "Se si guarda all'apologia del mondo nella sua totalità, così come è presente nella *Dogmatica ecclesiastica*, senza includervi le valutazioni negative della seconda edizione dell'*Epistola ai Romani*, una tale teodicea finisce necessariamente col diventare un'apologia della violenza e dell'ingiustizia del mondo. Le frecciate che Kierkegaard, Dostoevskij e Nietzsche scagliano contro Hegel, non dovrebbero forse colpire anche la teodicea teologica di Barth? […] La dialettica dell'*opus magnum* di Barth ripete il tentativo di Hegel di mettere in atto una teodicea completa della natura e della storia. Una simile teologia sfuggirà al destino di ogni teodicea?".

[229] Cfr. *Ivi*, p. 95.

[230] Cfr. J. Taubes, *Walter Benjamin – un marcionita moderno?*, in *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 60-72.

politiche del paolinismo siano molto controverse e rischino di venir risucchiate nel vortice di un indifferentismo nichilistico.

In effetti, anche Schmitt, il quale pure si orienta in senso politico opposto, condivide l'orizzonte escatologico e 'paolino' di Barth, Benjamin e Taubes. Del resto, come detto efficacemente da Peterson nel suo commento a *Romani* (il quale, in questo punto, sembra riprendere da vicino anche quanto asserito da Barth a proposito del capitolo 13),[231] la 'tesi paolina' è fondamentalmente 'impolitica' (*unpolitisch*) e manifesta una sostanziale indifferenza (*Gleichgültigkeit*) nei confronti della vita associata; sui presupposti della sentenza sul potere presente in *Romani* 13, la quale implica un'indifferenza effettiva nei riguardi dell'intera sfera del dominio mondano, possono vedersi garantiti sia il legittimismo che la rivoluzione.[232]

Perciò, anche l''apocalittica controrivoluzionaria' di Schmitt può richiamarsi al 'Paolo catecontico', senza per questo travisare completamente la dottrina dell'apostolo. Insomma, a partire dal 'nichilismo' che attraversa la concezione del potere nell'evo cristiano, e che viene evidenziato più volte dallo stesso Taubes, è difficile tracciare delle linee di demarcazione nette tra le diverse conseguenze tratte dal 'principio paolino'. Abbiamo già considerato come esso possa dar vita ad esiti istituzionalmente religiosi o integralmente atei e secolaristici; come possa essere considerato, allo stesso titolo, ebraico e anti-ebraico, giudaico e marcionita. E notiamo come possa dar luogo sia a correnti ortodosse che eretiche, sia a progetti politici reazionari che a disegni utopici rivoluzionari.

Schmitt, soprattutto nella seconda *Politische Theologie*, sviluppa una profonda riflessione sul politico a partire da uno sfondo 'paolino' condiviso anche da coloro che piegano il dettato dell'apostolo a posizioni radicalmente di sinistra; tuttavia, il giurista tedesco, orientandosi grazie allo stesso orizzonte di riferimento di ascendenza cristiana, che ha in sé delle ineliminabili tendenze gnostico-marcionite, trae delle conclusioni diverse, assai meno fiduciose nella possibilità umana di affrancarsi dai problemi dell'inimicizia e del conflitto.

Del resto, anche il 'marcionismo' di provenienza paolina può far convivere in sé istanze che possono prospettare scenari opposti, cioè l'aggravarsi del pessimismo cosmico e il senso di liberazione integrale per un'umanità che ha trovato una definitiva via di fuga; ciò sarebbe esemplificato perfettamente dalla presentazione che Taubes offre del 'paolinismo' di Freud. Questi, da un lato, sarebbe il degno erede di Paolo e di Agostino nel ritenere che 'la colpa' è costitutiva

[231] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., pp. 457-458: "Se scegliamo la prima soluzione, scegliamo evidentemente il principio della *legittimità*. Se scegliamo la seconda, scegliamo evidentemente il principio della *rivoluzione*. Ma noi scegliamo, come dimostrazione alla gloria di Dio, non la prima come i lettori impazienti, o assai più o lettori controrivoluzionari di questo testo augurano (poiché qui tutti son fin dall'inizio uomini di parte), ma neppure la seconda, che già tanti altri lettori dell'Epistola ai Romani hanno sperato segretamente di trovare a questo punto; ma scegliamo (e diremo perché) la *negazione dell'ultima*. Noi diciamo: *Non-rivoluzione*! Con questo abbiamo già detto implicitamente anche: *Non*-legittimità".

[232] Cfr. E. Peterson, *Der Brief an die Römer*, cit., p. 343: "Eine Formel, die sowohl den Legitimismus wie die Revolution garantiert kann nur geprägt werden bei einer faktisch vorhandenen Gleichgültigkeit gegenüber der ganzen politischen Sphäre".

dell'uomo;[233] dall'altro, entrando in profondità nella dialettica paolina tra colpa e peccato, scorgerebbe in essa anche la possibilità per l'essere umano di emanciparsi una volta per tutte dalla 'religione del Padre'. Freud si mette dalla parte dell'apostolo e lo ammira per aver fondato l'autonomia del Figlio e per aver scongiurato il senso di colpa dell'umanità mediante l'idea della redenzione.[234]

Per Taubes, l'interpretazione di Freud mostra quanto la stessa idea della liberazione dell'uomo dall'ipoteca di un divino 'paterno' colpevolizzante e alienante, cioè dalla religione che preveda una separazione insopprimibile tra trascendenza e immanenza, sia più paolina di quanto non si sia portati a ritenere.

In Schmitt, in ogni caso, viene enfatizzato il lato 'negativo' del marcionismo latente nel cristianesimo paolino. Per il giurista tedesco, lo gnosticismo è il portato coriaceo di una rivelazione che promette l'avvento di un Dio redentore, il quale non sembra in alcun modo sovrapponibile al Dio creatore. Il problema strutturale che è al centro del dualismo gnostico è ineliminabile non solo dal punto di vista delle religioni della salvezza e della redenzione; è insuperabile in un mondo che ha sempre bisogno di cambiamento e di rinnovamento, che è intrinsecamente irredento. Infatti, per Schmitt, l'imperfezione della realtà si manifesta come un fatto inevitabile e inestirpabile,[235] che non può essere ignorato o falsificato attraverso facili illusioni.[236] In questo modo, il giurista polemizza

---

[233] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 163 e *Id*., "La religione e il futuro della psicoanalisi", in *Messianismo e cultura*, cit., pp. 113-122 (per la versione tedesca, J. Taubes, *Religion und die Zukunft der Psychoanalyse*, 1957/1973, in *Vom Kult zur Kultur*, cit., pp. 371-378), p. 117: "Da Paolo e Agostino, mai la teologia ha difeso una dottrina del peccato originale più radicale di quella di Freud. Dopo Paolo, nessuno ha portato avanti così chiaramente e sottolineato con così tanta forza la stringente necessità di espiare il peccato originale, come ha fatto Freud".

[234] Cfr. J. Taubes, *La religione e il futuro della psicoanalisi*, in *Messianismo e cultura*, cit., p. 118: "Non può essere un caso il fatto che Freud, ogni volta che parla del messaggio di Paolo, si metta dalla parte dell'apostolo e 'giustifichi' il suo messaggio di redenzione". Cfr. anche *Id*., *La teologia di San Paolo*, cit., p. 173, in cui Taubes cita un passaggio dal libro di Freud su Mosè: "Non vogliono accettare per vero di aver ucciso Dio, mentre noi lo ammettiamo e siamo lavati da questa colpa". I cristiani, ammettendo di aver ucciso Dio, si sono liberati dalla colpa. Gli ebrei, rinunciando a una tale ammissione, hanno scontato pesantemente il loro senso di colpa stesso. Anche nell'aforsima nietzschiano sulla morte di Dio (125), contenuto ne *La gaia scienza*, sembra proporsi uno scenario simile: solo l'uomo folle che dichiara che Dio è morto e che sono stati gli uomini ad ucciderlo può finalmente essere consapevole del fatto che l'umanità è libera per divenire essa stessa divina, per acquisire la grandezza del 'Dio-padre' assassinato. Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza e Idilli di Messina* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882), nota introduttiva di G. Colli, versione di F. Masini, Adelphi, nuova edizione riveduta, Milano, 1977, par. 125, pp. 162-163: "«Dove se n'è andato Dio ?» gridò «ve lo voglio dire! L'*abbiamo ucciso* – voi e io! Siamo noi tutti i suoi assassini! […] Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo anche noi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande – e tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, a una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi!»".

[235] Cfr. C. Schmitt, *Théologie politique II*, cit., p. 176: "Le problème structurel qui est au coeur du dualisme gnostique entre Dieu créateur et Dieu sauveur ne domine pas seulement toute religion du salut et de la rédemption. En tout monde qui a besoin de changement et de renouvellement, il est donné de manière immanente, comme une réalité inévitable et inextirpable".

[236] In questo pessimismo antropologico di fondo, che per Schmitt non è altro che realismo politico, il giurista sembra accostarsi alle posizioni profondamente disincantate di Donoso Cortés, le quali estremizzano il dogma cristiano del peccato originale, con una disperazione sconosciuta allo stesso cattolicesimo. A proposito di Cortés, Schmitt scrive: "Il dispetto per il genere umano che traspare dai suoi scritti è troppo grande e profondo

direttamente contro le posizioni di Blumenberg, secondo cui la modernità rappresenterebbe la definitiva sconfitta della gnosi.

Agostino, nella storia del cristianesimo, tenterebbe di spostare le difficoltà dal terreno divino a quello umano; Dio non sarebbe in contraddizione con se stesso. Al contrario, la malvagità del mondo, così profondamente in conflitto con la speranza in un Dio salvatore, sarebbe interamente imputabile alla libertà umana, la quale necessita della redenzione del Figlio. Attraverso la dottrina trinitaria agostiniana, con la quale il dualismo di due persone diviene 'Uno' nella seconda persona,[237] sarebbe teologicamente superata la tentazione gnostica insita costitutivamente nell'annuncio cristiano, sospeso tra la constatazione di una realtà negativa e la fiducia in una divinità redentrice. Secondo il dogma trinitario, i due volti divini apparentemente in contrasto e in inimicizia potrebbero riconoscersi come uniti, seppur non identici, in una dialettica inimmaginabile dal punto di vista umano, e che può rappresentare esclusivamente un oggetto di fede.

La soluzione dogmatica agostiniana, tuttavia, non toglie il fatto che il cristianesimo sia un "caso inquietante e pericoloso".[238] Agostino stesso, secondo Schmitt, sarebbe consapevole delle contraddizioni che dominano il cristianesimo nella storia. L'annuncio cristiano è inizialmente ossessionato dall'attesa della fine e ha una fede che può essere pienamente accostabile a quella di un anarchico rivoluzionario che attenda il Regno della Libertà;[239] ma, in seguito, la fine non arriva e si tratta di capire come poter vincere nel mondo.

Agostino, Costantino e altri non sono estranei all'urgenza di dover far affermare il cristianesimo nella storia. Quest'ultima è trattenuta da qualcosa, non c'è dubbio per Schmitt, perché l'apocalisse non è sopraggiunta 'presto', come si credeva in principio. E ci si trova in una grandissima confusione perché, nella lunga lista delle 'forze frenanti' identificate nel corso della vicenda storica della religione cristiana, si incontra tutto e il contrario di tutto: da un lato l'impero, dall'altra i peccatori, e, ancora, coloro che pregano, o il gruppo dei 'Tranquilli della terra' che dovrebbero desiderare la venuta della fine e che invece agiscono silenziosamente e devotamente, appartati dalla vita quotidiana, perché la catastrofe apocalittica sia procrastinata.[240]

---

per poter risultare romanticamente interessante e attraente quanto quello di altri pessimisti del XIX secolo. Esso è serio e terribile" (Cfr. C. Schmitt, *Donoso Cortés*, cit., pp. 73-74).

[237] Cfr. C. Schmitt, *Théologie politique II*, cit., p. 176: "Augustin déplace la difficulté de la divinité dans la liberté de l'homme créé par Dieu et doté de liberté. […] La doctrine de la Trinité englobe l'identité de Dieu créateur et de Dieu sauveur dans l'unité du Père et du Fils: ils ne sont pas 'identiques', mais néanmoins 'Un', de telle sorte qu'un dualisme de deux natures, Dieu-Homme, devient unité dans la deuxième Personne".

[238] Cfr. C. Schmitt, *Imperium*, cit., p. 66. Per Schmitt, in Agostino c'è già tutto, anche per quanto riguarda alcuni dei problemi fondamentali che continuano ad affliggere la modernità (cfr. *Ivi*, pp. 66-67: "Le do un consiglio: si legga Agostino. Nei suoi scritti, infatti, c'è già tutto. […] Si legga Agostino, che riesce davvero a sbalordire continuamente con i suoi scritti… E quanto è moderno: guerra giusta, imperialismo – nelle sue opere c'è tutto").

[239] Cfr. *Ivi*, p. 68: "Il mondo è al tramonto. Domani sarà tramontato, perché è corrotto. Ciò equivale esattamente a quanto sotto sotto vorrebbe anche un anarchico rivoluzionario".

[240] Cfr. *Ibid*.: "Una volta, per mia informazione personale, ho fatto anche una lista delle cosiddette forze frenanti. […] È sorprendente, c'è di tutto, a cominciare dall'imperatore del Sacro romano impero fino al gruppo dei 'Tranquilli della terra'. Sono anche questi 'tranquilli' che pregano a tenere a freno la venuta della

Schmitt ha ben presente, tra l'altro, la produzione di Albert Schweitzer e riporta esplicitamente le tesi di questi secondo cui Paolo e tutto il Nuovo Testamento, preghiera del Padrenostro compresa, testimonierebbero l'attesa della parusia come qualcosa di imminente. Tuttavia, lo stesso Agostino, come del resto Trotzkij, evocato dal giurista, sarebbe consapevole che il salto nel 'Regno della libertà' può richiedere un'intera epoca.[241] E il punto sta proprio nel capire come gestire i conflitti 'gnostici' di un intero evo che non si è affrancato dall'imperfezione costitutiva del mondo creato. Blumenberg osserva acutamente che la risposta agostiniana alle eresie marcionite non è risolutiva; il problema si ripresenta sempre. Per Schmitt, neanche la modernità 'autonoma' decantata dalla riflessione blumenberghiana può neutralizzare completamente la condizione 'gnostica' nella quale si trova la realtà non ancora redenta.

Insomma, Agostino, per Schmitt, si renderebbe conto della potenziale assurdità di una fede escatologica costretta a gettarsi nella storia, per questo si pronuncerebbe solo ellitticamente sul *katéchon* paolino. Per il giurista tedesco, un simile elemento presente nelle lettere di Paolo accerterebbe il passaggio a un cristianesimo deescatologizzato, il quale deve porsi l'obiettivo di edificare *imperia* in grado di non far tramontare il mondo. E tali 'forze frenanti', capaci di costruire ponti tra l'escatologia e la storicità, si fanno carico dell'inimicizia ancora dominante nella realtà e del dualismo 'gnostico' che, sul piano mondano, non può essere risolto da dottrine come quelle agostiniane sulla Trinità, le quali, tutt'al più, rimandando ad un orizzonte escatologico inattingibile attraverso azioni umane concretamente storiche, possono avere un'efficacia nel dominio dell'interiorità.

Il regno del mondo, inoltre, pungolato dal problema della gnosi, non è qualcosa di completamente altro rispetto a Dio. Questi, nella propria onnipotenza, non può avere altri nemici che se stesso. Schmitt riprende la massima goethiana che recita: *Nemo contra deum nisi deus ipse*; ciò significa che l'inimicizia 'gnostica' tra Dio creatore e Dio salvatore è interna a un unico Dio, al quale è immanente una dualità e una potenzialità di rivolta, una 'stasiologia'.[242] La possibilità del 'politico', la logica del 'potere' sono, quindi, il portato dell'onnipotenza divina, che è contraddizione e anche identità a prescindere dalle contraddizioni stesse. Perciò, in questo quadro, la politica non può essere in sé completamente priva di legittimazione da parte di Dio, per quanto si attui in un orizzonte 'catastrofico' e sempre conflittuale. Per questo Schmitt, nel *Gespräch über die Macht*, può sottolineare il nesso tra la fede in un Dio onnipotente e l'assenza di demonizzazione del potere che è evidente soprattutto in epoca medievale, la quale conosce lo splendore del grande *Katéchon* incarnato dal Sacro romano Impero.

---

fine. Si dovrebbe pensare che farebbe loro piacere se essa arrivasse. Invece no, la tengono a freno, perciò bisognerebbe anche ringraziarli, altrimenti sarebbe già qui".

[241] Cfr. *Ivi*, p. 69.

[242] Cfr. C. Schmitt, *Théologie politique II*, cit., p. 178.

L'interpretazione schmittiana, in senso legittimista, di *Romani 13* non ignora, tuttavia, le criticità insuperabili di una politica comunque proiettata su un orizzonte escatologico. Per quanto la fine possa essere ritardata, essa viene riconosciuta come un qualcosa di effettivo,[243] alla cui luce lo stesso *katéchon* deve comprendersi nel suo ruolo frenante, destinato a concludersi. Schmitt, in un brano del *Glossario*, qualifica il potere catecontico attraverso una serie di termini significativi, che sembrano far intravedere un rovescio messianico di ascendenza benjaminiana pure nella sua riflessione a partire 'dall'alto' dei poteri costituiti. Infatti, il 'potere frenante' viene descritto come "privazione, fame, bisogno e impotenza". Schmitt prosegue dicendo che tutto ciò sono "coloro che non governano", cioè il popolo.[244]

Inoltre, sempre in un luogo del *Glossario*, il giurista parla della propria 'impotenza fortificatrice' che, vista dalla prospettiva dell'aldiqua, appare come estraneità e privazione, rivelandosi al contrario un accrescimento del diritto nella storia dal punto di vista dell'aldilà.[245] Ciò sembra collegarsi, inoltre, a quanto detto in *Ex captivitate salus*, soprattutto a proposito di Tocqueville, il quale è un vinto che, tuttavia, come nessun altro nel suo secolo, ha colto le dinamiche storiche a lui contemporanee e quelle future; ciò smentirebbe la massima secondo cui la storia sarebbe scritta dal vincitore.[246] Proprio i vinti, dunque, acquisterebbero il loro diritto nella storiografia, in virtù della loro 'fortificante impotenza', della loro "esenzione dal potere dell'aldiqua, antitetica al potere stesso".[247]

Inoltre, alla fine del saggio schmittiano dedicato alle *Drei Stufen historischer Sinngebung* si affaccia l'idea della maturazione dell'autentico senso storico attraverso il prendere radice del divino nella vicenda sensibile della terra mediante impotenza e mancanza.[248] Se ci si fermasse a questi passi, potrebbe sembrare che il 'ponte' in grado di creare storicità, in una prospettiva escatologica, lungi dall'essere l'*Imperium* che vince e che regna, sia proprio tutto ciò che sprigiona una 'debole forza messianica' di memoria benjaminiana. Pare quasi che Schmitt, in pochi luoghi isolati, abbia

[243] Cfr. anche J. Taubes, *Carl Schmitt – un apocalittico della controrivoluzione*, in *Ai lati opposti delle barricate*, cit., p. 217: "Carl Schmitt pensa da apocalittico, ma dall'alto, dal luogo del potere. Io penso dal basso. Ciò nonostante abbiamo in comune proprio l'esperienza del tempo e della storia come dilazione – dilazione della condanna al patibolo. Anche questa è, originariamente, un'esperienza cristiana della storia".
[244] Cfr. C. Schmitt, *Glossario*, cit., p. 378 (appunto del 25.9.49): "Il *katéchon* è privazione, fame, bisogno e impotenza. Tutto ciò sono coloro che non governano, è popolo. Ogni altra cosa è massa e oggetto di pianificazione. La forza meravigliosa della negazione non oppositiva, lo Stato sociale di diritto, la storiografia".
[245] Cfr. *Ivi*, p. 279, appunto del 21.9.48.
[246] Cfr. C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, cit., pp. 27-34, in particolare p. 34: "Divenne così un vinto che accetta la propria sconfitta. *C'est un vaincu qui accepte sa défaite*. L'aveva detto di lui Guizot, una battuta che Sainte-Beuve si premurò di mettere in circolazione. Era volutamente maligna. […] Ma Dio trasforma il senso di simili malignità facendone la testimonianza di un senso più profondo, non voluto e inatteso. Così quella frase perfida può servire persino a far presagire l'arcano della grandezza che innalza il francese vinto al di sopra di ogni altro storico del suo secolo".
[247] Cfr. C. Schmitt, *Glossario*, 21.9.48, p. 279.
[248] Cfr. C. Schmitt, *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*, cit., p. 253.

lambito i contorni dello 'stato di eccezione' della tradizione degli oppressi e degli sconfitti;[249] in effetti, l'osservazione sul *katéchon* come 'popolo' che non governa sembra mostrare una potenziale convergenza con la tesi di Benjamin secondo cui proprio l''eccezione' rivoluzionaria dal basso costituirebbe il 'freno di emergenza'[250] da attivare contro il rapido dilagare della catastrofe storica.

Taubes, in effetti, tenta in generale di sottolineare anche i punti di contatto tra Benjamin e Schmitt; entrambi condividerebbero una concezione mistica della storia, "il cui nucleo dottrinario essenziale" concernerebbe "il rapporto tra ordine sacro e ordine profano".[251] Dato che l'ordine del profano non può essere costruito sull'idea del Regno di Dio, per entrambi, così come per Ernst Bloch, la teocrazia può avere solo un senso religioso.

Le tesi benjaminiane sulla storia, secondo Taubes scritte con un occhio alle posizioni di Schmitt, mostrerebbero in pieno tale concezione 'mistica' della storia stessa; in quest'ultima, il processo di secolarizzazione e neutralizzazione, di desacralizzazione della vita pubblica, rappresenterebbe il risvolto esterno di ciò che, invece, considerato dall'interno, si rivela come "una riforma che si sta compiendo", come la maturazione della "libertà dei figli di Dio in senso paolino".[252]

L'immagine, di ascendenza paolina, del 'volto interno' del processo esteriore di dedivinizzazione, oltre ad avere evidenti risonanze nelle riflessioni di Benjamin, volte a concepire l'autentica storia come il recupero di ciò che è stato sepolto sotto le macerie del progresso e dell'avvicendarsi dei poteri vincitori, ha una chiara eco anche nel testo di Schmitt sulle *Drei Stufen historischer Sinngebung*, dove si dice che Cristo guarda indietro verso gli eventi compiuti (come l'Epimeteo cristiano di Weiß, in cui il giurista si riconosce dopo le vicende della seconda guerra

[249] Cfr. W. Benjamin, *Tesi di filosofia della storia* (*Über den Begriff der Geschichte*, 1950), in W. Benjamin*, Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, con un saggio di F. Desideri, Einaudi, Torino, 2014, p. 79 (tesi numero 8): "La tradizione degli oppressi ci insegna che lo 'stato di emergenza' in cui viviamo è la regola. Dobbiamo giungere a un concetto di storia che corrisponda a questo fatto. Avremo allora di fronte, come nostro compito, la creazione del vero stato di emergenza; e ciò migliorerà la nostra posizione nella lotta contro il fascismo".

[250] Cfr. W. Benjamin, *Appendice a 'Sul concetto di storia*', in W. Benjamin, *Opere complete*, cit., vol. VII, *Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann, edizione italiana a cura di E. Ganni, con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino, 2006, p. 497: "Marx dice che le rivoluzioni sono la locomotiva della storia universale. Ma forse le cose stanno in modo del tutto diverso. Forse le rivoluzioni sono il ricorso al freno d'emergenza da parte del genere umano in viaggio su questo treno".

[251] J. Taubes, *Carl Schmitt – un apocalittico della controrivoluzione*, in *Ai lati opposti delle barricate*, cit., p. 222.

[252] Cfr. *Ivi*, p. 223.

mondiale)[253] e "vi trova una ragione interna e un nucleo simbolico, nell'attiva contemplazione dei quali il senso oscuro della nostra storia continua a svilupparsi".[254]

C'è comunque da tener conto che Schmitt non elabora diffusamente tali suggestioni, e che, a livello generale, si assesta su posizioni che non prevedono certamente un'immissione diretta della speranza messianica nel terreno dell'azione politica effettiva. Il giurista si pone il problema di come debba essere disciplinato il caos grazie alla 'costituzione' del potere. Finché la storia non finisce, la politica è l'inevitabile; perciò, ogni discorso mirante a destituire il dominio mondano della sua legittimità non può avere alcuna presa pratica sulla realtà, perché si pone in un'ottica di liberazione e di redenzione che il mondo non può mai conoscere, fino a che rimane tale.

La 'negazione non oppositiva' della disattivazione messianica del potere non può certo proporsi come un'alternativa politica a tutti gli effetti; se ambisce a realizzarsi concretamente, o 'costituisce' un'opposizione o, di fatto, si accomoda ad un dominio già 'costituito'. In ogni caso, non può affrancarsi completamente dal circolo del potere, che si autolegittima sempre di nuovo a partire da sempre nuove 'eccezioni' e che, nonostante il proprio 'nulla' fondativo, è immancabilmente spinto a cercare in qualcosa di 'altro da sé' la propria fonte di legittimazione.

Del resto, la 'teologia politica' di ascendenza paolina, nella sua critica radicale di ogni dominio terreno, si intensifica a tal punto da affermarsi nella propria autonegazione. Stando alla logica messianica, delineata da Taubes e da Barth, e rintracciabile anche nelle lezioni giovanili di Heidegger su Paolo e nel commento ai *Romani* di Agamben, si ha una paradossale coincidenza tra politico e impolitico, tra affermazione e negazione. Consideriamo ad esempio il caso heideggeriano. Il filosofo di Messkirch, soffermandosi sulla *Prima Lettera ai Corinzi*, nota come il cristiano debba vivere la propria esistenza dirigendo la propria attenzione su un orizzonte più ampio, entro il quale

---

[253] Cfr., soprattutto, C. Schmitt, *Ex captivitate salus*, cit., p. 14: "Il mio caso può essere denominato con l'ausilio di un nome che un grande poeta ha trovato. È il caso brutto, indegno e tuttavia autentico, di un *Epimeteo cristiano*". Nello stesso testo, Schmitt, parlando di Tocqueville, afferma come questi non sia riuscito a divenire un Epimeteo cristiano. Cfr. *Ivi*, p. 33: "Egli non divenne quel che più d'ogni altro sembrava predestinato ad essere: un Epimeteo cristiano. Gli faceva difetto l'ancoraggio a una storia della salvezza che preservasse dalla disperazione la sua idea storica dell'Europa. Senza l'idea di un *katéchon*, l'Europa era perduta". Schmitt riprende l'immagine dell''Epimeteo cristiano' dall'amico poeta Konrad Weiss; il giurista prende le distanze da scrittori che amava molto in gioventù, come, ad esempio, Däubler. A quest'ultimo, nel 1916, Schmitt aveva dedicato un saggio dal titolo *Nordlicht*, nel quale offriva un'interpretazione cristiana del pensiero poetico di Däubler. In *Ex captivitate salus*, il giurista ritorna sulle sue precedenti posizioni e, contrariamente al passato, scorge in Däubler un 'prometide', cioè il contrario di un Epimeteo cristiano. Cfr. *Ivi*, p. 51: "Oggi so che l'aurora boreale riluce nel pallido chiarore di una gnosi dell'umanità. È il segnale meteorologico di un'umanità che salva se stessa, un irradiamento autoctono che i prometidi della Terra inviano nel cosmo". Invece, Weiss, con la sua opera del 1933, intitolata *Der christliche Epimetheus*, mostrerebbe un'immagine della storia autenticamente cristiana e, specialmente, 'mariana', nella quale l'ultimo Schmitt si riconosce, prendendo le distanze dai propri trascorsi da 'prometide'. Cfr. sempre *Ex captivitate salus*, cit., p. 55: "Se mia figlia volesse sapere alcunché dell'*arcanum* nel fato di suo padre e mi domandasse parole che tocchino il nucleo più segreto della mia vita, non le potrei citare alcun verso di Däubler. Non le posso rispondere al modo di un prometide, ma solo come un Epimeteo cristiano, con una strofa di Konrad Weiß". Sui rapporti tra Schmitt e Weiß cfr. R.A. Berman, "*Der christliche Epimetheus* di Konrad Weiß. Una teologia politica del 1933?", *Il Covile*, anno XIII, n. 755, 2013, traduzione e cura di D. Bondi, pp. 1-11.

[254] Cfr. C. Schmitt, *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia*, cit., pp. 252-253.

ciò che viene negato riceve il 'senso di compimento' che è proprio della temporalità cristiana. La negazione attuata dal tempo messianico, ed espressa attraverso l'uso della particella greca '*mè*', non è una negazione oppositiva. È una negazione 'messianica', che è insieme un ritrarsi e un compimento, un'intensificazione del vivere che nulla perde del contenuto precedente messo sotto ipoteca. Tutto resta apparentemente immutato, e tuttavia tutto si trova cambiato: il 'come' dell'interiorità paolina trasfigura il 'che cosa' dei rapporti del mondo-ambiente.[255]

Una dialettica simile è descritta da Barth, quando parla del rapporto tra fede e legge e quando, descrivendo la 'logica messianica', cerca di avversare il dualismo irrigidito del marcionismo. Il teologo di Basilea afferma che "una negazione, che sussistesse come negazione accanto alla posizione, non sarebbe una negazione pura, una negazione critica".[256] Il negativo deve essere liberato dalla propria fissità categoriale, da qualsiasi accezione dualistico-oppositiva. L'Alterità della trascendenza, che è negazione radicale, deve farsi insieme assoluta affermazione, 'negazione affermativa'. In quest'ottica, l'ordine di Dio, il quale è, contemporaneamente, la 'rivoluzione' definitiva, è, insieme, sommamente politico e sommamente impolitico. L'impoliticità è la massima intensificazione, fino al suo rovesciamento, dell'ordine del politico.[257]

In effetti, anche per Taubes, Paolo estremizza a tal punto l'ideale teocratico ebraico da far sì che quest'ultimo si trasfiguri in una realtà 'spirituale' che non ha più nulla di politico in senso stretto. Il 'potenziale politico dirompente'[258] dei concetti cristiani si esprime, in ultima analisi, in una negazione 'critica' alla Barth, radicalmente impolitica, intimamente nichilistica nel senso benjaminiano.

Detto questo, come è possibile appellarsi al messaggio paolino per contrastare frontalmente posizioni come quelle di Schmitt, o per prospettare delle ben precise forme di reazione politica, dato che l''indifferenza' di Paolo nei confronti del mondo sembra poter essere trasformata in una fonte di legittimazione tanto per un regime conservatore quanto per un progetto rivoluzionario?

D'altronde lo stesso Taubes, nel saggio del 1955 sull'ordine simbolico della moderna democrazia, sottolinea come la dottrina paolina dell'uguaglianza in Cristo sia essenzialmente 'mistica' e non possa scalfire direttamente la stratificazione politica e sociale dell'Impero romano, sebbene nel seminario del 1987 si presenti la *Lettera ai Romani* come una dichiarazione di guerra

---

[255] Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 162-164: "L'*os* significa un nuovo senso che sopraggiunge. Il *mè* riguarda il contesto dell'attuazione della vita cristiana. Tutti questi riferimenti subiscono di volta in volta, nell'attuazione, un ritardo, sicché nascono dall'origine del contesto cristiano della vita. La vita cristiana non procede in modo lineare, ma è infranta: tutti i riferimenti relativi al mondo-ambiente debbono passare attraverso il contesto dell'attuazione dell'essere-divenuto, in modo che esso sia compresente, e tuttavia tanto i riferimenti come tali, quanto ciò a cui essi mirano, non siano in nessun caso toccati. […] Sta scritto: *os mè*, non *ou*. Il *mè* indica la tendenza a ciò che è conforme all'attuazione. Me ha la relazione riflessiva (*Rückbeziehung*) con l'attuazione stessa".

[256] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 90.

[257] Su questi temi, cfr., soprattutto, R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna, 1988; e anche *Id*., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino, 2013, specialmente la sezione relativa a Schmitt, Peterson e Taubes.

[258] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 136.

politica a Roma. Tuttavia, in questo stesso seminario, ci sono osservazioni che riprendono le tesi dell'articolo taubesiano del 1955. Anzitutto, si precisa come la proposta di Paolo si inserisca in un quadro escatologico che, almeno in un primo tempo, non deve porsi il problema, tipico di tutta l'era *post Christum*, della realizzazione dell'idea cristiana di uomo nel regno temporale.[259]

Inoltre, alla conclusione del ciclo seminariale, parafrasando l'opinione di Freud, si accenna al fatto che la promessa di redenzione paolina potrebbe rischiare di essere vista come una prospettiva 'fantasmatica', cui si contrapporrebbe il tentativo freudiano di 'realizzare' la redenzione stessa attraverso un nuovo metodo curativo.[260] Freud, inoltre, portando alle estreme conseguenze l'eredità paolina, propenderebbe per un'integrale secolarizzazione del messaggio emancipante di Paolo, anche se il discorso è molto complesso e verrà ripreso in seguito. Taubes, nel suo saggio sulla democrazia del 1955, sembrerebbe proporre una simile torsione 'immanentistica' dei presupposti paolini. Questi ultimi, solo mettendo in discussione gli elementi teistici propri della religione, il cui portato ineliminabile è la peccaminosità umana, potrebbero tradursi in una prospettiva di uguaglianza politica attuabile sulla terra.[261]

Tuttavia, rimanendo ferma al proprio orizzonte 'teistico', la 'chiesa universale' di Paolo non sarebbe stata in grado di 'incarnarsi' nelle strutture del governo civile; perciò i poteri dominanti sono stati lasciati al loro posto e ordinati come se fossero legittimati dall'autorità divina.[262]

Ma se, come suggerisce Taubes nel suo seminario del 1987, Paolo stesso, con la 'riduzione' del doppio precetto, fosse stato rivoluzionario e avesse corroso il fondamento del culto teistico di Dio padre, facendo della religione non più il dominio dell'autorità, ma la partecipazione nella comunità umana, e scorgendo nella divinità non la sanzione del potere, ma dell'amore? Taubes non sembra offrire una risposta univoca; da un lato pare che apprezzi un 'marcionismo' secolarizzante e 'ateo' dalla carica rivoluzionaria ed emancipante, dall'altro sembra che Paolo sia l'ultimo baluardo per distinguere tra sacro e profano, tra potere spirituale e temporale, per salvaguardare, insomma, la 'differenza' del divino rispetto ad un'umanità che appare incapace di salvarsi da sola. Ma tale 'differenza', come vedremo sotto, può essere intesa anche come una trascendenza messianica che rompe con le forme tradizionali del teismo, immettendo nello stesso cuore dell'immanenza la propria eccedenza 'teologica' irriducibile. E tale eccesso non sarebbe altro che

[259] Cfr. *Ivi*, p. 103.
[260] Cfr. *Ivi*, p. 173: "Ritengo che Freud si immedesimi, se così si può dire, nel ruolo di Paolo, ma mentre Paolo compie la redenzione solo in modo fantasmatico, Freud la realizza attraverso un nuovo metodo curativo, che non è solo un metodo individuale, ma anche una teoria della civiltà".
[261] Cfr. J. Taubes, *On the Symbolic Order of Modern Democracy*, cit., p. 71: "In the mystical body of the Church the equality of men is transposed into 'heaven'. If men should, however, also become brethren 'on earth', they must overcome the principle of domination that rules both the spiritual and temporal realms of the old dispensations".
[262] Cfr. *Ivi*, pp. 70-71: "The universal church of Paul remained a 'mystical' body that did not 'incarnate' itself into the structure of civil government. Therefore the political principalities and powers could continue to rule as ordained and established by divine authority. Paul established the religious equality of men 'in Christ' but defended the status quo of political inequality in the frame of the Roman Empire".

quello di un indecostruibile 'resto' messianico, di un non liquidabile anelito etico, umano e più che umano, politico e impolitico, che sopravvive anche nell'ateismo e nella secolarizzazione più consumati.

In ogni caso, sembra arduo stabilire in che modo sarebbe possibile edificare una politica umana basata sulla 'provocazione' della 'comunità' paolina fondata sull'amore, che avrebbe i propri precedenti nella tradizione profetica ebraica. Taubes, del resto, nel suo saggio sull'interpretazione weberiana dell'origine del 'popolo-paria' giudaico, riporta due citazioni molto significative, l'una dal *Wille zur Macht* di Nietzsche (aforismi 211 e 212) e l'altra da *Politik als Beruf* di Weber. Per entrambi gli autori, esiste un'irriducibile alternativa tra l'esistenza cristiana e quella politica. Per Nietzsche, il cristianesimo è possibile solo come una forma di esistenza 'privatissima', che presupponga una società totalmente impolitica; per Weber, analogamente, il nucleo del messaggio evangelico, secondo cui non bisogna resistere al male con la violenza, è totalmente inconciliabile con qualsiasi forma di vita politica, alla base della quale, invece, sta la massima secondo cui è necessario resistere al male con la violenza, altrimenti si diventa responsabili e colpevoli del prevalere del male stesso.[263] Perciò, l'etica cristiana, solo rinnegandosi, può scendere a compromessi con il mondo.

In effetti, anche Taubes riconosce come la speranza dell'idea messianica non possa quasi mai sopportare un intervento nella storia.[264] E, quindi, la 'negazione critica' della 'teologia politica' paolina può solo esercitarsi in una condizione di 'esilio' e di 'erranza' che sembra non poter cambiare nulla, attivamente, sul terreno della politica umana.

In ogni caso, il 'paolinismo' può rappresentare un limite da esibire contro gli sviluppi dello Stato totalitario; in questo senso, sia Barth che Taubes possono richiamarsi a Paolo per sottolineare la differenza tra 'interno' ed 'esterno', per quanto *Romani* 13 sia stato spesso interpretato come un'esortazione all'obbedienza assoluta nei confronti dell'autorità di volta in volta vigente.[265] Ciò non toglie, tuttavia, che la 'separazione' tra sacro e profano, grazie a cui, soltanto, l'Occidente potrebbe respirare, debba essere reiterata continuamente, attraverso 'decisioni' mai definitive, sospese su uno 'stato d'eccezione' sempre di nuovo emergente.

---

[263] Cfr. J. Taubes, "L'origine del popolo paria-giudaico", in *Messianismo e cultura*, cit., p. 218.

[264] Cfr. *Ivi*, p. 222; e cfr. J. Taubes, "Il prezzo del messianesimo", in *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 44: "Ogni tentativo di realizzare la redenzione sulla scena della storia senza una trasfigurazione dell'idea messianica, porta nell'abisso".

[265] Cfr. J. Taubes, Lettera a Schmitt del 18.9.1978, in *Ai lati opposti delle barricate*, cit., p. 68: "Dall'interno della Chiesa non sento levarsi voci…Voglio solo arrivare a 'comprendere' perché qui il limite non sia stato percepito – nonostante *Rm*, 13". Taubes si domanda come parte della Chiesa cattolica e luterana tedesca abbia potuto sostenere la 'teo-zoologia' politica del nazismo, terribilmente stridente con i precetti cristiani. Per quanto si possa essere sottomessi alle autorità, infatti, bisognerebbe opporsi davanti a certi estremi, proprio in virtù del messaggio paolino.

Il 'paolinismo' non attenua, ma intensifica la visione del fondo 'anarchico' che sta dietro ogni diritto; spalanca l'abisso[266] su cui si libra precariamente ogni fondazione politica umana, ogni atto 'costituente'. La dottrina di Paolo sembra confermare il 'nichilismo' dell'eccezione, in virtù del quale non esistono dei criteri infallibili per distinguere ciò che, per esprimerci in termini benjaminiani, è manifestazione di una violenza divina da ciò che è semplice riproposizione della violenza mitica correlata all'istituzione di nuove forme di potere oppressivo.[267]

Cosa fare della complessa eredità paolina? Quali spunti trarre da un percorso attraverso Taubes?

I.

Date le grandi problematicità cui si è fatto cenno, può la ripresa di Paolo rappresentare una 'terapia' della crisi o può, al massimo, esibire i possibili percorsi genealogici di una diagnosi lucida e spietata, che non può prospettare forme inedite di un ancora impensato 'paolinismo a venire', proprio perché ogni possibile lettura teologico-politica di Paolo ricadrebbe tra le casistiche in conflitto che già da sempre si combattono e che già da sempre hanno determinato le dinamiche cristiano-nichilistiche dell'Occidente? E, d'altro canto, quando si constati l'impossibilità di uscire dall'alveo della teologia politica, l'impossibilità di pensare un futuro per la civiltà occidentale che possa prescindere completamente dal lessico, dai simboli, dalla *forma mentis* influenzata destinalmente dalla visione biblica e paolina, cosa bisogna fare di un'eredità problematica, piena di tensioni, che sembra avere in sé le ragioni della crisi e che, allo stesso modo, sembra rappresentare l'ultimo margine invalicabile a partire da cui soltanto sarebbe possibile immaginare eventuali alternative alla crisi stessa?

Paolo racchiude in sé il problema che sta al cuore della teologia politica, cioè l'acuta consapevolezza di una trascendenza che è assente e che, tuttavia, è la 'croce' ineliminabile e costitutiva della storia dell'Occidente. Questa trascendenza, per un'interpretazione teologico-politica della modernità, è un orizzonte intrascendibile, un eccesso non razionalizzabile che pone il mondano sotto l'ipoteca di una crisi e di un conflitto permanenti. Proprio una modernità svuotata e disincantata può scorgere in Paolo l'origine insuperabile di un vuoto di fondamento che è stato forse

[266] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., pp. 84-85: "La fede rimane soltanto come fede, senza valore autonomo, (neppure il valore della negazione di sé) senza forza propria (neanche la forza dell'umiltà), senza volontà di farsi valere, né davanti a Dio né davanti agli uomini. Questo è il suolo, l'ordine, la luce in cui cessa ogni "vanto" e s'inizia la reale giustizia di Dio. Non è dunque un suolo sul quale si possa stare, non un ordine a cui ci si possa conformare, non una atmosfera in cui si possa respirare. Anzi, dal punto di vista dell'uomo, dal punto di vista di ciò che si chiama religione, buone disposizioni, legge, quel presunto terreno è l'abisso, l'anarchia, il vuoto pneumatico".

[267] Su questi temi, cfr., soprattutto, J.C. Monod, "Destins du paulinisme politique: K. Barth, C. Schmitt, J. Taubes", *Esprit*, n. 292, 2003, pp. 113-124.

soltanto occultato e mistificato nel corso del tempo, ma che è pronto a manifestarsi in tutta la sua carica negativa e nichilistico-rivoluzionaria in un'epoca che, ormai disillusa circa le proprie autogiustificazioni e autonarrazioni razionalistiche e progressive, riscopre in se stessa l''ora della leggibilità' di un Paolo immerso nella crisi epocale del proprio tempo al tramonto e portatore di un messaggio radicalmente critico.

Il Novecento teologico e filosofico vede in Paolo un interlocutore per le proprie *impasses* insuperabili. Nella dottrina dell'apostolo si cercano vie di fuga da un mondo culturale e spirituale che sembra esaurito ed esausto; si indagano delle possibilità affinché il cristianesimo possa trovare delle energie nuove per contrastare il nichilismo, oppure si rintracciano le matrici 'cristiane' di tale nichilismo stesso. Ci si richiama a Paolo per capire se la modernità possa liquidare la sua 'preistoria' cristiana o per constatare l'impossibilità della fuoriuscita dall'orizzonte della teologia politica. È come se, in generale, la sensazione diffusa di un imminente e indifferibile 'tramonto' dell'Occidente avesse reso urgente la resa dei conti con l''origine',[268] con la *Urgeschichte* paolina, la quale pare non risolvere, ma, anzi, confermare le contraddizioni 'nichilistiche' tra le quali l'epoca *post Christum* tenta affannosamente di barcamenarsi.

Il primo decisivo impulso a pensare genealogicamente il destino della crisi nichilistica occidentale in relazione a Paolo proviene certamente da Nietzsche, il quale, sul finire del diciannovesimo secolo e con lo sguardo rivolto al ventesimo, ha posto con vigore l'alternativa, da lui considerata inaggirabile, tra Paolo e Dioniso, tra la matrice cristiana e, più precisamente, paolina del nichilismo occidentale e un'epoca a venire, capace di recuperare la visione del mondo e della vita di una vagheggiata grecità tragica, innamorata dell'immanenza, delle sue atroci contraddizioni, dell'intensità esistenziale che scaturisce dall'accettazione integrale dell'innocenza del divenire. Vedremo nel corso della trattazione, soprattutto attraverso la lettura taubesiana di Nietzsche, quanto questa stessa alternativa nietzschiana sia precaria e destinata a mostrare l'impresa disperata di un autore che per tutta la vita ha cercato di trasvalutare la trasvalutazione paolina, invidiata nella sua immane carica rivoluzionaria, dagli effetti onnipervasivi e inesorabili, senza forse riuscire davvero a trascendere il suo orizzonte.

Al di là del fallimento o meno del tentativo di Nietzsche, questi ha denunciato con una lucidità spietata la crisi spirituale dell'Occidente, con cui tutto il Novecento filosofico avrebbe dovuto fare i conti; e, con un'incisività insuperata e uno sguardo genealogico capace di sintesi e narrazioni potenti, ha scorto lo spettro di Paolo anche dietro le manifestazioni della modernità apparentemente

[268] Cfr. anche V. Vitiello, *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Ananke, Torino, 2008, pp. 8-9: "Nelle età di crisi il pensiero torna sulle sue origini. Per essere all'altezza degli eventi del nostro presente, per capire quello che sta accadendo, anzitutto a noi stessi e *in* noi stessi, dobbiamo risalire, noi europei, alle nostre radici greche ed ebraico-cristiane. Per capire se non si celi proprio in esse quel 'male necessario' che sottraendosi alla vista ci ha confuso e sviato, ed ancora ci confonde e ci svia".

più secolarizzate, dal pensiero razionalistico al materialismo antiteologico di Marx.[269] Ecco perché, a partire da Nietzsche, con il progressivo venir meno delle visioni dialettiche della storia occidentale, un'importante parte del pensiero novecentesco non ha potuto far altro che ricostruire genealogicamente, cioè tramite modalità di critica post-dialettica, mediante categorie quali quelle di 'teologia politica', 'secolarizzazione', 'decostruzione', '*Destruktion*', le narrazioni che potessero dar conto di una situazione di 'crisi' evidente; e tali 'genealogie', in molti casi, prendendo sul serio la sfida di Nietzsche, hanno dovuto valutare quanto effettivamente molte delle contraddizioni e delle tensioni insite nella modernità potessero essere riconducibili alla visione cristiana e paolina dell'esistenza e della storia.

Sicuramente Taubes è stato tra coloro che si sono confrontati serratamente con Paolo tenendo conto della radicalità della proposta di Nietzsche, volta a riprendere l'antico nel "momento culminante dell'epoca moderna", e a "capovolgere il processo della filosofia della storia",[270] il quale ha radici giudaico-cristiane. Taubes, nel suo percorso intellettuale, si pone direttamente in relazione con l'insegnamento di Nietzsche e con le sue domande radicali e inaggirabili. Sceglie Paolo, e non Dioniso; per il filosofo ebreo il ritorno a una visione pagana del mondo è chimerica, e lo stesso Nietzsche, con la sua fine tragica, avrebbe pagato il prezzo delle proprie intuizioni, avrebbe terribilmente compreso cosa voglia dire riflettere sul fatto che il pensiero cristiano è giunto alla fine.[271]

Taubes, tuttavia, pur scorgendo nella corrente paolina l'unica istanza spirituale che possa prospettare delle alternative e degli spazi di libertà e di emancipazione, sembra anche consapevole, per quello che abbiamo osservato nel corso di questo primo capitolo, che quella stessa corrente sia rintracciabile al fondo della genesi delle contraddizioni nichilistiche della modernità. La 'scelta' a favore di Paolo, quindi, potrebbe non sfuggire a effetti intrinsecamente aporetici: infatti, la 'via di fuga', eventualmente additata a partire da una riconsiderazione dei potenziali esiti emancipanti dell'escatologia 'politica' di Paolo, rischierebbe di mostrarsi come quella promessa 'impossibile' la cui inattuabilità avrebbe genealogicamente determinato le tensioni e gli stessi destini gnostico-nichilistici della modernità disincantata.

Tuttavia, Taubes sembra suggerirci che, nonostante tutte le contraddizioni interne al quadro teologico-politico, la modernità non ha altra scelta se non quella di riconoscersi sempre di nuovo

---

[269] Cfr. C. Galli, "Teologia politica: struttura e critica", in *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 29-51, p. 46.
[270] Cfr. "Intervista a Jacob Taubes", in J. Taubes, *Messianismo e cultura*, cit., pp. 398-399.
[271] Cfr. *Ibid.* Cfr., inoltre, J. Taubes, "Élite o avanguardia Jacob Taubes in colloquio con Wolfert v. Rahden e Norbert Kapferer" (*Élite oder Avangarde? Jacob Taubes im Gespräch mit Wolfert von Rahden und Norbert Kapferer*, 1982), *Messianismo e cultura*, cit., pp. 339-355, pp. 351-352: "La grandezza di Nietzsche non sta tanto nella risposta, quanto nella radicalità della domanda. […] Egli ci ha permesso di vedere più a fondo, mostrandoci che la questione è così e non altrimenti – questo ha fatto Nietzsche per noi. […] Resta un pensatore esemplare, uno che richiede continuamente di scegliere tra sé e Paolo; questo è ciò che ho imparato da lui".

nella trasvalutazione valoriale paolina, se non quella di convivere con la crisi del fondamento, con le sue 'gabbie d'acciaio', ma anche con i suoi insopprimibili e liberanti aneliti messianici.

Taubes, malgrado la sua scarsa sistematicità, può costituire una fonte di importanti suggestioni per far emergere la complessità della riflessione sulla teologia politica e sulla secolarizzazione, perché se, da un lato, tenta di accennare, sulla scorta dell'escatologia paolina, a degli scenari alternativi rispetto a certe derive nichilistiche del moderno, dall'altro scorge al fondo di alcune delle più significative prospettive antitetiche, quali quelle schmittiane, lo stesso presupposto nascostamente paolino.

Paolo, dunque, rimane una conferma della crisi e un enigma che continua a mettere in questione la possibilità di liquidare definitivamente l'eredità giudaico-cristiana dell'Occidente. In effetti, stando ad alcune suggestioni taubesiane soprattutto in riferimento a Nietzsche e a Freud, anche i più estremi tentativi di decostruire la provenienza 'teologica' occidentale debbono imbattersi nel limite invalicabile della 'trasvalutazione' paolina. Rinunciando alla portata di quest'ultima, l'Occidente moderno rinuncerebbe a se stesso, secondo Taubes.[272] Infatti, perderebbe la 'questione specifica' della propria coscienza, che è una coscienza intrinsecamente storica, intrinsecamente determinata dalla sopravvivenza, in diverse forme, del retaggio escatologico giudaico-cristiano.

Sebbene la 'teologia politica' di Paolo paia esibire l'assoluta estraneità di una prospettiva di redenzione forse costitutivamente inattuabile, e che sembra solo risospingere all'interno di una crisi che, per quanto contraddittoria, non può, in ogni caso, essere trascesa e, al contrario, deve essere 'weberianamente' accettata in tutta la sua portata 'nichilistica', Taubes pone l'accento sulla possibilità di ricorrere alle potenzialità di rinnovamento e resistenza ravvisabili tra le complesse sfaccettature dell'escatologia paolina, concepita come ultima risorsa, come estrema riserva di energie creative ed emancipanti.

I grandi problemi con cui occorre ancora fare i conti sono quello della superabilità o no della teologia politica; quello della natura 'impolitica' di una prospettiva che si richiami a un'eventuale dimensione politica del messianismo. Può l'escatologia essere liquidabile come orizzonte di senso, come trascendentale che tiene in tensione la storia e che spinge a desiderare nuovi spazi di libertà, dimensioni di maggiore giustizia e minore disuguaglianza? Ma, anche ammettendo che la speranza in forme di miglioramento 'a venire' sia il nostro 'destino', forse contraddittorio e perennemente condannato alla frustrazione, come evitare di far sempre di nuovo i conti con i limiti del 'negativo' della storia e della politica, cioè con il male? In altre parole, quanto è responsabile l'appello alla tensione messianica per auspicare un superamento delle forme 'istituzionali' del potere, per

[272] Cfr. "Intervista a Jacob Taubes", cit., p. 397: "Non ci si può atteggiare con disinvoltura a difensori dell'Occidente cristiano e allo stesso tempo credere che la filosofia della storia sia un'illusione. Questa, infatti, è la questione specifica, il proprio della coscienza occidentale, che si esprime nei termini della filosofia della storia".

millantare vaghe possibilità di emancipazione universale che possano fare a meno del modello della sovranità politica e della mediazione delle istituzioni?[273]

Senz'altro, il messianismo ha una ricaduta effettuale nella misura in cui, stando all'alternativa che Taubes oppone a quella chiarissima e nettissima di Nietzsche, situa l'Occidente moderno di fronte all'impossibilità di far propria fino in fondo, almeno a livello teorico, quella che, per il paganesimo, era la 'naturale' e indiscussa separazione tra padroni e schiavi. Ciò che, infatti, per Taubes rende emancipante la filosofia della storia occidentale, scaturente dalla matrice teologica dell'escatologia ebraico-cristiana, è il suo segreto tendere verso la conquista di dimensioni sempre più universali e autentiche di libertà.

Lo stesso filosofo ebreo si rende conto, del resto, di quanto sia sempre tragico il tentativo di convertire immediatamente il 'radicalismo' anarchico dell'ideale escatologico sul piano della storia. Ma, allora, perché è ancora avvertita l'esigenza di rivendicare un 'potenziale politico dirompente' per i concetti teologici ebraico-cristiani? Non c'è il rischio che, in questo modo, le forme più estreme di utopismo si autolegittimino in senso assoluto per poi tramutarsi in nuove catene di oppressione? O non c'è il pericolo che, accanto alle manifestazioni di 'gnosticismi' utopico-rivoluzionari, possano solo darsi attitudini acosmiche, radicalmente negative, che si augurano soltanto che il mondo vada a fondo, cosa del resto auspicata dalle forme originarie e più estreme di messianismo apocalittico, perché non ci sarebbe alcun '*spiritual investment*' nell'esistenza mondana? Lo stesso Taubes, nel lanciare suggestioni senza mai veramente sviluppare organicamente le proprie proposte, sembra talvolta oscillare tra attitudini estremamente negative e gesti intellettuali di ribellione indefinitamente utopistica, che reclamano per sé un deciso rifiuto di ogni forma di liberalismo. C'è il rischio che si scada in un ingestibile radicalismo, 'illiberale' e decisionistico, seppur apparentemente orientato in senso opposto rispetto al 'decisionismo' di matrice schmittiana.

Non si corre il pericolo, in questo modo, di avallare l'accelerazione della catastrofe, fronteggiando l'eccesso del potere oppressivo ed escludente con una visione ancora più disperata e implacabile della crisi, che condanna ogni manifestazione del mondano al fallimento più totale, che sembra non ammettere altre alternative che una irriconoscibile e irrappresentabile 'violenza divina' di ascendenza benjaminiana, o un'anarchia teocratica escatologica? Cosa significa appellarsi al Messia, o alla paradossale sovranità teocratica di Dio, che in Paolo sembra addirittura sopprimere

[273] A tal proposito, anche A. Cimino, in *Enactment, Politics and Truth*, cit., riconosce come, da un lato, il 'paolinismo politico' di Agamben e Badiou conduca a una critica radicale delle istituzioni e delle strutture di potere oggettivate in ben precisi ordinamenti politici. Il problema è che tale critica rischia di convertirsi in un "utopian thought that can neither account for the real nature of the political nor offer plausible solutions to the problems they claim to tackle" (p. 3); dall'altro lato, la prospettiva 'negativo-destituente', apolitica, di Heidegger presenta "a politically disembodied facticity, in which institutions, normative orders, power structures, and so forth are not taken into account" (*Ibid*.). Cfr., inoltre, *Ivi*, in particolare pp. 95, 119 ("Badiou […] does not clarify how the evental subject has the capacity to break with the old political orders without introducing new objectified orders") e 123 ("Deactivation as such is not and cannot be the final answer if the aim is establishing a community").

se stessa e nientificarsi, e fare di questi moniti strumenti di analisi e di azione politica? Non si sortisce soltanto l'effetto di spalancare ancora di più l'abisso del nichilismo politico? Come può l'eccezione messianica 'frenare' la dinamica opprimente della profanità, riconosciuta come intrinsecamente irredimibile, come ineluttabilmente catastrofica? Che effetti può avere uno sguardo 'altro' all'interno di una crisi nichilistica forse insuperabile, e che sembra sempre di nuovo confermata nella sua intrascendibilità, per quanto possa essere trascesa attraverso un'interiore intensità messianica 'del cuore'?

E come intendere questa interiorità? Anche qui le difficoltà che siamo chiamati ad affrontare non sono poche: perché la stessa 'coscienza introspettiva' dell'Occidente che Taubes riconduce a Paolo può tradursi in forme 'luterane' di privatizzazione della fede che avallano la 'dottrina dei due regni', tendente ad accettare incondizionatamente l'inevitabile oppressione dell'autorità politica, o in forme 'schmittiane' di privatizzazione dell''amore per il nemico', a loro volta accostabili alle derive individualistiche della speranza messianica che non possono far altro che adeguarsi all'insuperabile inimicizia che domina la dimensione mondana. Come evitare che l'interiorizzazione dell'ideale messianico porti a lasciarsi ipnotizzare dal circolo serpentino dell'autorità?[274] Come non abdicare a una scommessa costruttiva ed emancipante pur nel riconoscimento 'realistico' della pervasività escludente e oppressiva del potere, pur nella consapevolezza che le originarie istanze apocalittiche erano animate da una visione radicalmente negativa e gnostica del mondo e, per questo, ne agognavano la dissoluzione?

Come far sì che l''intensità messianica del cuore' possa creare dei vincoli etico-politici comunitari, da un lato liberi da illusioni palingenetiche, ma dall'altro capaci di un'energia politica effettiva, in grado di contrastare attivamente le dinamiche violente del potere senza riprodurne la distruttività? Come prendere sul serio la possibilità di intrecciare, pur nella convivenza con compromessi politici inevitabilmente imperfetti, legami sociali 'messianici' nel senso paolino, cioè basati sulla non violenza, e che possano costituire una resistenza apparentemente debole, ma in realtà capace di edificare una forza al di sopra di ogni potere? Una prospettiva che si pone al di fuori dell'orizzonte 'naturale' della politica, con la sua conflittualità e la sua dialettica di dominio, che osserva le sue dinamiche con spietata lucidità, con disincanto e distanziamento interiore, può rivendicare per la propria apparente 'impoliticità' una carica etico-politica imprescindibile, che sola può forse sperare di innescare processi di miglioramento, e di immaginare 'freni di emergenza' per sviluppi troppo facilmente accettati come destinali e insfuggibili?

Queste sono domande che partono dal presupposto che il messianismo giudaico e l'escatologia cristiana, pur nelle loro forme secolarizzate, non possano essere facilmente liquidati come fonti di

[274] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 101: "Fissando come un serpente il tema dell'autorità è difficile riuscire a scorgere una via d'uscita".

energia e di attività creativa per la cultura occidentale.[275] Ma se la speranza in un miglioramento, cioè quell'elemento fideistico e di ascendenza messianica di cui lo spirito moderno non riesce fino in fondo a liberarsi, fosse da denunciare infine come un *ignis fatuus*, come una forma di 'accecamento cristiano'?

Tuttavia, può davvero riuscire un simile tentativo di *Erledigung*? Anche rinunciando alle forme più ingenue della speranza nel mondo moderno, rivolte a un'utopistica realtà migliore nell'avvenire, a un destino di 'magnifiche sorti e progressive', è realmente possibile fare a meno del retaggio messianico quando questo si manifesti nel nuovo significato della sofferenza che è entrato nella storia[276] soprattutto con la trasvalutazione paolina, cioè nell'essere messi in questione da coloro che sono vinti, schiacciati, oppressi dal corso storico? È davvero immaginabile ignorare questa sfida, questa provocazione, che raccoglie l'eredità dell'istanza 'rivoluzionaria' paolina di contro all'etica pagana dei signori?

Certamente, per riprendere alcuni degli spunti presenti nelle lezioni weberiane sulla scienza e la politica come professione, sarebbe politicamente immaturo far finta di non constatare il radicale conflitto tra l'etica della responsabilità e l'etica dell'intenzione, e prescindere dal riconoscimento che l'etica del Sermone della Montagna, di fronte alle realtà della vita esteriore e interiore, non ha potuto far altro che rinnegarsi, scendendo "a quei compromessi e a quelle relativizzazioni che tutti conosciamo dalla storia del Cristianesimo".[277] La consapevolezza di Weber all'inizio del Novecento ancora continua a interpellarci radicalmente, perché difficilmente si può dire di essere fuori dalla crisi nichilistica che egli denunciava all'albeggiare del ventesimo secolo; la notte polare di gelida tenebra e di stenti[278] senz'altro non può attendersi nuovi profeti e nuovi redentori, non può inebriarsi, in buona coscienza, di utopismi romantici, e difficilmente può prospettare vie di uscita che non siano quelle del ripiegamento 'nel pianissimo' della "fratellanza delle relazioni immediate tra gli individui".[279]

---

[275] Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 201: "Ci si chiede se questo enorme slancio di attività occidentale non sia connesso all'elemento religioso a essa immanente. Il messianesimo giudaico e l'escatologia cristiana, seppur nelle loro forme secolarizzate, non hanno forse sviluppato quelle energie di attività creativa che fecero dell'occidente cristiano una civiltà universale?".

[276] Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 204: "La promessa della gioia e del trionfo che riempie il Nuovo Testamento non può essere separata dal nuovo significato della sofferenza".

[277] Cfr. M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione* (*Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, 1919), traduzione di H. Grünhoff, P. Rossi e F. Tuccari, introduzione di W. Schluchter, Einaudi, Torino, 2004, p. 34.

[278] Cfr. *Ivi*, p. 120.

[279] Cfr. *Ivi*, p. 43: "È il destino della nostra epoca, con la razionalizzazione e l'intellettualizzazione a essa propria, e soprattutto col suo disincantamento del mondo, che proprio i valori ultimi e più sublimi si siano ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi nel regno oltremondano di una vita mistica o nella fratellanza delle relazioni immediate tra gli individui. […] Non è accidentale […] che oggi soltanto all'interno delle comunità più piccole, nel rapporto da uomo a uomo, nel *pianissimo*, pulsi quel qualcosa che corrisponde a ciò che un tempo pervadeva come un soffio profetico, in forma di fiamma impetuosa, le grandi comunità, e le teneva insieme".

Eppure, non si può fare a meno di auspicare che l'etica dei principi e l'etica della responsabilità si completino a vicenda per creare l'uomo autentico,[280] nonostante l'intimo constrasto o, addirittura, il conflitto insanabile tra 'il demone della politica' e 'il dio dell'amore';[281] non si può evitare di constatare come le pretese acosmiche ispirate a una pura etica della convinzione siano riuscite a mantenere la loro forza rivoluzionaria, capace di entusiasmare profeticamente intere comunità nei momenti di massima agitazione sociale.[282] Inoltre, è difficile non ammirare 'i grandi virtuosi dell'amore acosmico' che, malgrado non abbiano operato con il mezzo politico della violenza, sono riusciti ad agire in questo mondo.[283] L'atteggiamento umanamente sincero e commovente è infatti quello di colui che, nonostante i compromessi inevitabili e imperfetti della vita politica, riesce a conservare l'integrità di un'esistenza interiore autentica,[284] la quale, in determinati momenti, indipendentemente dalle considerazioni più 'realistiche', possa essere in grado di opporre degli argini insuperabili di fronte a qualcosa che si mostri irricevibile ed eticamente inaccettabile.

Inoltre, Weber riconosce "che non si realizzerebbe ciò che è possibile se nel mondo non si aspirasse sempre all'impossibile";[285] qui si tratta di una tensione etica, di una fermezza interiore che non ha nulla di eroico in senso enfatico e trionfalistico, che è capace di sopportare la crisi, di resistere al naufragio di tutte le speranze, di andare avanti nonostante l'inadeguatezza del mondo. Anche nel caso del disincanto più lucido, della notte più lunga, è difficile sottrarsi onestamente alle provocazioni morali più radicali, forse ancora vive nel 'pianissimo' della fratellanza tra uomo e uomo. Non è privo di significato il fatto che, nell'ottica weberiana, il tradizionale conflitto tra etica e politica consideri come 'etica' a tutti gli effetti quella 'messianica' del Sermone della Montagna, cioè quella che più di ogni altra è l''oltre' della politica, la sua radicale messa in questione, la sua 'impossibilità'. Ma, come sembra suggerire Weber alla fine della sua conferenza *Politik als Beruf*, forse è proprio grazie al pungolo di questa 'impossibilità' che la vocazione politica può avere dietro di sé una 'sostanza interiore'.

Weber, con il suo appello all'impossibile, apre il discorso sulla responsabilità politica ad un eccesso etico indecostruibile, che, pur nel nichilismo della 'gabbia d'acciaio', non può fare a meno di rimandare ad un'istanza di interiore resistenza, di superiore e quasi 'religiosa' *Verantwortung*, la quale sia in grado di aprirsi alle provocazioni della *Gesinnungsethik*, per non lasciarsi trascinare nel

[280] Cfr. *Ivi*, p. 119: "L'etica dei principi e l'etica della responsabilità non costituiscono due poli assolutamente opposti, ma due elementi che si completano a vicenda e che soltanto insieme creano l'uomo autentico, quello che può avere la 'vocazione per la politica'".
[281] Cfr. *Ivi*, p. 117.
[282] Cfr. *Ivi*, p. 114.
[283] Cfr. *Ivi*, p. 117.
[284] Cfr. *Ivi*, p. 119: "Suscita invece un'enorme impressione sentir dire da un uomo maturo – non importa se vecchio o giovane angraficamente – il quale sente realmente e con tutta la sua anima questa responsabilità per le conseguenze e agisce in base all'etica della responsabilità: "Non posso fare altrimenti, di qui non mi muovo". Questo è un atteggiamento umanamente sincero e che commuove. E infatti una tale situazione deve certamente potersi verificare una volta o l'altra per chiunque di noi non sia privo di una propria vita interiore".
[285] *Ivi*, p. 121.

vortice della nichilistica e arbitraria politica della sola potenza. Non a caso, il termine *Beruf* ha una chiara ascendenza teologica, rimandando a quella vocazione divina, soprattutto di matrice paolina e protestante, che irrompe nella vita del soggetto, interrompendo il suo continuo e prometeico sforzo di assoggettare l'enigma della realtà con la propria 'opera'.

E, in effetti, nelle due conferenze sul *Beruf*, malgrado la dichiarata 'immusicalità' religiosa, vibra, come dice bene Ghia, una chiara *Stimmung* religiosa,[286] un'ambivalenza tra 'resistenza e resa', tra disincanto e sforzo ascetico-religioso di custodire nel silenzio di ciò che non può essere razionalmente detto, o praticamente esaurito con parole ed opere, l'ultima speranza di poter conferire un senso alla propria esistenza quotidiana.

È vero, la notte del nichilismo non può dare luogo a facili illusioni, a speranze di redenzione, a insensati utopismi che possono derivare da un'ingenua volontà di trascinare nel mondo della convivenza politica, attraverso uno sbocco di violenza millantato per definitivo e risolutivo, gli scenari 'impossibili' di una pura etica dei principi.[287] Sono insuperabili le contraddizioni nichilistiche in cui è preso uno scenario etico-politico che, da un lato, influenzato da secoli di 'accecamento cristiano', vagheggia una visione della realtà perfettamente etico-razionale (come se essa potesse essere 'regolata' sulla base della prospettiva della redenzione), e, dall'altro, è costretto a constatare l'irrazionalità morale dell'esistenza concreta, trovandosi invischiato negli insolubili dilemmi del Grande Inquisitore dostoevskijano, il quale esemplifica perfettamente, per Weber, il conflitto lacerante tra etica dei principi e etica della responsabilità.[288]

Lo spirito occidentale si trova sprofondato nella contraddizione e, tuttavia, l''eroe' weberiano è chiamato a integrare due ordini di azione radicalmente contrapposti, mantenendo in tensione un intenso e carismatico disinteresse morale e una consapevolezza realistica degli effetti delle proprie azioni in un mondo dominato dalle asimmetrie del potere e dalle astuzie della sopraffazione. Ciò significa sopportare il dolore di una missione che confligge necessariamente con la realtà e che porterebbe facilmente a desiderare o una fuga ascetica dal mondo, o un rinnegamento totale dei propri principi più puri per accomodarsi alle logiche compromissorie e violente della *Realpolitik*. Ma nonostante questo, Weber, nel climax tragico che conclude la sua conferenza sulla responsabilità dell'azione politica, fa appello all''impossibile' cui l'opera umana può solo

---

[286] Cfr. F. Ghia, *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Rubbettino, Catanzaro, 2010, pp. 322-323: "Con quale cifra, se non quella religiosa, connotare la disposizione emotiva che porta Weber, nelle due conferenze sul *Beruf*, a vedere nella ripetizione delle parole di Lutero di fronte alla dieta di Worms (*Non posso fare diversamente, da qui non mi muovo*) e nel *dennoch* pronunciato di fronte allo *Scheitern aller Hoffnungen* il percorso etico (forse l'unico possibile in un mondo disincantato), che consente la fedeltà al 'demone che tiene i fili della propria vita'?".

[287] Cfr. M. Weber, *La politica come professione*, cit., p. 111: "Anche l'etica dei principi sembra in generale destinata al fallimento. Essa, infatti, ha logicamente la possibilità di respingere ogni agire che faccia uso di mezzi eticamente pericolosi. Logicamente. Nel mondo reale, tuttavia, noi sperimentiamo continuamente che colui il quale agisce in base all'etica dei principi si trasforma improvvisamente nel profeta millenaristico, e che per esempio coloro che hanno appena predicato di opporre "l'amore alla violenza" nell'istante successivo invitano alla violenza – alla violenza ultima, la quale dovrebbe portare all'annientamento di ogni violenza".

[288] Cfr. *Ivi*, pp. 111-112.

rimandare come al suo limite e al suo 'oltre' inappropriabile, come se l'impossibilità, cioè l'aporia costitutiva della *Verantwortung*, rappresentasse l'unica condizione di possibilità dell'autenticità della responsabilità stessa.[289]

Si ha come una dialettica paradossale che vede nell'impossibilità rispetto al mondo proprio la riserva estrema dell''ultima' e autentica possibilità per il mondo stesso, che, solo in questo modo, può sporgersi al di là della propria 'gabbia d'acciaio', sul limitare di un'alterità irrappresentabile e 'in-operabile' che è dentro e fuori la realtà mondana, di una speranza di liberazione sospesa tra la costitutiva irrealizzabilità e l'assurdo eppur esperibile compimento di un attimo.

Una simile dialettica domina incontrastata nel commento barthiano alla *Lettera ai Romani* di Paolo, così come nelle lezioni heideggeriane dedicate all'apostolo negli anni venti, così come ancora nella riflessione di Benjamin, potentemente influenzata da suggestioni paoline, come verrà messo in evidenza soprattutto da Taubes e poi da Agamben. Infine, tale dialettica si ripresenterà nel decostruzionismo e in Derrida, in particolare, il quale, non a caso, sempre più, verso la fine del suo itinerario filosofico, si ancorerà al nucleo indecostruibile del messianico, alla convinzione che la democrazia a venire sia un protocristianesimo a venire, che i concetti democratici più radicali non possano non vivere dell'impensata permanenza dell'escatologico nel nichilismo di ogni fondamento del diritto. La 'politica a venire' deve alimentarsi di quell''impolitico', di quell'eccesso etico della giustizia il quale, nella propria impossibilità, possa fondare la responsabilità autentica, e ispirare la sola *invenzione* possibile, che è tale proprio perché sempre anche impossibile.[290]

Al di là delle varie mediazioni, che siano quelle di Kierkegaard, o di Dostoevskij, o di Kafka o di altri ancora, è evidente che, all'inizio del ventesimo secolo, nel cuore della crisi nichilistica dell'Occidente, nella percezione del fallimento della tentata trasvalutazione nietzschiana, il 'nulla' è ancora intriso di messianismo; questo 'messianismo' resiste proprio perché la 'secolarizzazione' non è semplice dissolvimento del residuo sacrale e affermazione *ex nihilo* di una *forma mentis* radicalmente 'altra'. Al contrario, è denuncia del fatto che la presunta autogiustificazione integrale del moderno, attraverso il supposto 'pieno' di un'autofondazione razionale senza residui e senza 'aperture alla trascendenza', al vuoto, al nulla 'irrazionale' di una possibile crisi, è la maschera che camuffa un'impossibilità, un'incompiutezza costitutiva.

Per questo, proprio nella corrosione delle autonarrazioni razionalistiche, torna in evidenza la permanenza dell'originario nucleo 'teologico', cioè la consapevolezza che la realtà è attraversata

[289] Per un'illuminante analisi delle aporie della responsabilità in Weber, cfr., soprattutto, R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna, 2011, in particolare l'intero capitolo dedicato alla parola 'Responsabilità'.

[290] Cfr. J. Derrida, *Oggi l'Europa* (*L'autre cap*, 1991), traduzione italiana a cura di M. Ferraris, Garzanti, Milano, 1991, p. 32: "La condizione di possibilità di qualcosa come la responsabilità è una certa esperienza della possibilità dell'impossibile: la prova dell'aporia a partire da cui inventare la sola invenzione possibile, l'invenzione impossibile".

da una sconnessione, da un *dissós lógos* irriducibile e mai definitivamente neutralizzabile; in altre parole, torna a bruciare la coscienza che l'Occidente sia stato il frutto del tentativo sempre reiterato e tuttavia fallimentare di venire a capo di due logiche irrimediabilmente contrapposte, quella del *nómos* della terra e quella del *nómos* di Cristo. Questa è la verità che Nietzsche 'urla' come il folle de *La gaia scienza* alla cultura europea, dichiarando come lo sforzo di tenere insieme vita terrena e cristianesimo sia ipocrita, 'impossibile', disperante e autodistruttivo: per quanto apparentemente si sia ucciso il Dio giudaico-cristiano, l'umanità occidentale non riesce a liberarsi del suo spettro, dello spettro di Paolo che la avvelena e la immerge, senza scampo, nelle contraddizioni di speranze di redenzione impossibili, che distanziano la vita da se stessa, la depotenziano, la annientano.

Cadute le maschere, il 'teologico' si manifesta in tutta la sua assenza e, allo stesso tempo, come qualcosa a cui non è possibile non rimandare, come giustamente aveva notato Nietzsche, finché si rimanga nell'alveo della trasvalutazione paolina. Dopo il 'martello' nietzschiano e la catastrofe del primo conflitto mondiale, si impone certamente la coscienza nichilistica e disperata di un vuoto incolmabile che non ci si può più illudere di neutralizzare con le classiche forme della razionalità moderna, né da un punto di vista politico, né da un punto di vista di teologia e filosofia della storia.

Ciò che si era manifestato come trasparente e oggettiva razionalità adesso si rivela sempre più come un'autoillusione mitica. Ciò che può restare è soltanto una razionalità disincantata, consapevole dei propri limiti, del proprio 'oltre', della crisi sempre possibile cui è esposta; una razionalità capace di guadagnare concretezza e lucida spietatezza nella misura in cui dismette gli ultimi orpelli delle proprie autoglorificazioni moderne.

Tuttavia, nel 'nulla' disperato evidenziato dalla riflessione spassionata, che esibisce il fallimento di mantenere nella compresenza ciò che è possibile e attuabile nel mondo e ciò che parla dell'eccedenza 'teologica' di un'etica e di una redenzione 'impossibile', continua a insinuarsi un 'grumo salvifico', un indecostruibile posto del senso e della resistenza alla catastrofe.

L'anelito verso un 'oltre' irrappresentabile che persiste come ricerca di un 'luogo' del significato che non sembra essere facilmente eludibile, come constateranno anche Taubes e Löwith, pare ancora essere il riverbero debole e forte, al tempo stesso, della trasvalutazione messianica giudaico-cristiana e, più propriamente, paolina.

Anche un autore come Weber, quindi, nonostante la messa in evidenza delle contraddizioni nichilistiche di una cultura plasmata dal disincanto e dalla razionalizzazione del mondo, i quali affondano le loro ultime radici nella visione etico-razionale scaturita dai profetismi e dalle promesse di redenzione giudaico-cristiani, sembra mostrare ancora in sé i residui di un'eccedenza messianica, di un eccesso 'impolitico' che distanzia il politico da se stesso, che lo libera per un istante dall'aderenza immediata e acritica al proprio circolo di autocreazione e autodistruzione, alla propria logica 'catecontica' da Grande Inquisitore.

È vero che tale 'resto' di ascesi 'etico-religiosa' individuale, costretto, forse destinalmente, a ripiegarsi nel *pianissimo* della vita, è l'ultima propaggine di quella stessa ascesi cristiano-protestante che ha favorito anche la fissazione di dinamiche esterne alienanti; tuttavia, è dalla fonte della propria disperazione che forse c'è ancora l'unica speranza per la propria libertà.[291]

Il politico, lasciando operare dentro di sé ciò che lo trascende rimanendo al suo interno, è reso veramente responsabile; solo così è esposto all'irruzione di un'alterità 'impossibile', forse salvifica, la quale, per un attimo, può interrompere la potenza nichilistica di un'opera di messa in ordine e in forma dell'eccezione, opera apparentemente arginante ma, al contempo, inesorabilmente

[291] Cfr. anche W. Benjamin, il quale, nel frammento sul capitalismo come religione, sottolinea come una simile dialettica tra disperazione e salvezza sia al cuore della modernità capitalistica, la quale ha come effetto la dilatazione della disperazione a stato religioso cosmico. Tuttavia, sembra suggerire Benjamin, il quale, in altri luoghi, afferma che la speranza è data a chi è senza speranza, solo da un simile compimento della religione capitalistica che universalizza la colpevolizzazione e l'indebitamento, che fa camminare l'uomo per la casa della disperazione, nell'assoluta solitudine della sua orbita, sarebbe possibile aspettarsi la salvezza. Qui si diparte un discorso molto complesso di cui mi limito, qui, a tracciare dei contorni. Per Benjamin, Nietzsche, Freud e lo stesso Marx compiono la religione capitalistica. In essi il capitalismo non si trasmuta, non esce da se stesso perché, se ho capito bene, si tentano delle vie d'uscita che lasciano così come è l'uomo storico, e che presumono, tuttavia, che questi possa farsi 'oltreuomo', 'fare il salto dell'apocalisse' e 'attraversare il cielo' (sono tutte espressioni di Benjamin) senza trasmutarsi. Insomma, la 'redenzione' auspicata da Nietzsche non farebbe altro che fissare la disperazione alla sua insuperabilità; l'estremo dell'innocenza di un Uomo che, dopo aver colpevolizzato anche Dio, vuole mettersi al suo posto, rivela la 'religione' del capitalismo, il quale fa cadere la trascendenza di Dio, ma non lo uccide, in fondo. Anche in Nietzsche, paradossalmente, Dio non è morto, perché è divinizzato l'uomo storico capitalista, con la sua creazione di colpa e debito. Il socialismo di Marx, analogamente, non esce dalla logica della 'storia', del calcolo capitalistico degli interessi semplici e composti, funzioni della colpa-debito. La via d'uscita viene cercata solo a livello individuale e materiale, ma ciò confermerebbe il circolo disperante del capitalismo come religione. Il capitalismo è il parassita del cristianesimo e ha fatto sì che lo stesso cristianesimo si rivelasse 'storicamente' solo nella sua forma parassitaria. Ciò significa che, sicuramente, sia Marx, che Nietzsche che Freud sono, in qualche modo, parassitariamente cristiani, cioè sono condizionati dalla dialettica tra colpa, innocenza e salvezza. Ma come il 'parassita' capitalista ha fissato e universalizzato la consapevolezza cristiana della colpa, senza prospettare alcuna forma di espiazione e di trasformazione, così Marx o Nietzsche hanno vagheggiato prospettive utopiche sovrapponendo immediatamente l'ideale dell'innocenza all'uomo storico 'colpevole' e irredento; in altre parole, a una forma di fissazione è stata contrapposta radicalmente un'altra forma di fissazione, la quale non può uscire dal circolo della prima. Forse Benjamin ci sta dicendo che, recuperando un elemento 'teologico' che possa andare al di là del 'parassita', che possa tenere viva la dialettica (paolina) tra colpa e salvezza, tra disperazione e speranza, senza illudersi di poter neutralizzare la tensione con l'assolutizzazione di uno dei due estremi, sarebbe possibile ripensare in modo diverso un'eventuale via di fuga? Non a caso Benjamin constata che il capitalismo crea l'angoscia di non poter trovare un'occasione di scampo 'comunitaria'. Vengono infatti riproposte solo soluzioni individuali-materiali. È proprio per questo che il materialismo storico deve prendere a servizio la teologia, e, più precisamente, una teologia messianica, paolina, che tenga viva la tensione tra colpa e innocenza, che insieme alla colpa produca la possibilità di espiare e di trasformarsi, trascendendo gli irrigidimenti dei due poli dialettici, le fissazioni astrattamente universalistiche che sono gli effetti parassitari del cristianesimo? Solo così sarebbe possibile trovare una via di scampo comunitaria, una strada dialettico-messianica in grado di scorgere un 'resto' al di là dell'uomo storico, di intravedere nella disperazione della logica escludente del debito capitalistico il 'residuo' di un debito messianico-paolino di tutti verso tutti, debito questo, però, capace di creare un autentico legame comunitario umano e più che umano, etico-teologico, nel riconoscimento della comune vulnerabilità, del 'sacro' che si manifesta nella debolezza oppressa, esclusa, colpevolizzata 'capitalisticamente' senza speranza di salvezza? Contro l'interpretazione ascetico-capitalistica che assolutizza il concetto paolino di colpa, e che, nella disperazione mondana, si rifugia in una dimensione di fede solipsistica che non ha più nulla della carità e che conferma la brutalità dell'immanenza competitiva, bisognerebbe tornare a una lettura diversa della fede messianica di Paolo, che legherebbe strettamente quest'ultima alla declinazione comunitaria dell'amore?

distruttiva. Insomma, talvolta può balenare la forza interiore di chi si ferma dicendo 'di qui non mi muovo',[292] di chi, per esprimerci in termini benjaminiani, oppone il 'freno d'emergenza' dell'eccesso 'impolitico' del messianico, dell'etica dei principi, al 'freno' del *katéchon* come costruzione della 'sola' politica della responsabilità, e il quale sembra piuttosto accelerare la catastrofe.

II.

Quello che abbiamo detto di Weber, pensatore che concentra in sé il massimo della lucidità per quanto riguarda l'analisi della tensione che inerisce ai destini della teologia politica *post Christum*, come conflitto e inevitabile dialettica tra il potere mondano (il *nómos* della terra) e il *nómos* di Cristo, si trova al centro del dibattito più sopra abbozzato che ha delineato i termini della contrapposizione, in divergente accordo, tra le prospettive paolino-catecontiche di Schmitt e quelle paolino-messianiche di Taubes e Benjamin. Non a caso anche Schmitt ricorre alla figura del Grande Inquisitore (sia nel saggio sul cattolicesimo romano che in alcuni luoghi del *Glossario*)[293] per esemplificare il potere catecontico, quello che, in termini weberiani, è il portato insfuggibile di una politica realista e responsabile, la quale deve scendere a patto con potenze diaboliche, trattenendo presso di sé il male che deve contenere, proprio secondo quella logica che Esposito, ad esempio, ha originalmente ed efficacemente qualificato come logica 'immunitaria'.

Senz'altro anche Schmitt, come Weber, o Benjamin, o Barth, è consapevole del nulla di legittimità 'sostanziale' su cui è sospesa la politica, soprattutto se si considera il portato 'pericoloso' e 'inquietante' del cristianesimo, che non è di questo mondo e che delegittima in profondità tutti i poteri terreni. Nella modernità, e soprattutto a partire da Hobbes, che liquida definitivamente la possibilità di rendere Dio la sostanza fondativa dell'ordine, come se potesse darsi un'effettiva mediazione conciliante tra spirituale e mondano (pretesa questa avanzata dalla Chiesa cattolica), il cristianesimo, dal punto di vista politico, è il 'totalmente altro', cioè è un rimando ineliminabile per ammantare l'autorità di un minimo di legittimità in un evo cristiano, ma è anche l''impossibilità' di tale legittimità stessa. Ciò perché, in effetti, Dio è assente dal mondo e porta a compimento lo svuotamento 'sacrale' del mondo stesso. Il Regno millenario di Cristo, che, al limite, può sopraggiungere solo nel futuro, non ha nulla a che fare direttamente o sacramentalmente con il dominio del sovrano hobbesiano,[294] costretto a provvedere tragicamente da solo a che l'epoca dell'assenza possa sopravvivere alla propria potenziale autodistruzione.

---

[292] Cfr. M. Weber, *La politica come professione*, cit., p. 119.

[293] Cfr. C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit., pp. 63-64. E cfr. Schmitt, *Glossario*, cit., 23.5.49, p. 343: "Hobbes esprime e motiva in termini scientifici ciò che fa il Grande Inquisitore: neutralizzare l'effetto di Cristo in ambito sociale e politico; de-anarchizzare il cristianesimo, pur lasciandogli sullo sfondo un certo potere legittimante e senza comunque rinunciare a esso. […] Possiamo allora chiederci chi è più vicino al Grande Inquisitore? La Chiesa romana o il sovrano di Thomas Hobbes?".

[294] Cfr. anche C. Galli, "Teologia politica: struttura e critica", cit., p. 35.

In seguito ci si è potuti illudere che la razionalità 'atea' e radicalmente immanentistica avesse in sé la propria legittimità, coincidente con la propria oggettiva legalità, ma la crisi nichilistica ha evidenziato come quel vuoto lasciato dall'inconciliabilità tra cristianesimo e politica mondana, tra utopia del 'Regno di Dio' di perfetta uguaglianza e libertà e compromessi di una realtà chiamata ad arginare le sempre possibili derive distruttive delle concrete comunità umane, sia rimasto attivo e operante, anche sotto la crosta superficiale delle sue rimozioni.

Cosa è restato e cosa era presente sin dall'inizio della politica moderna di matrice hobbesiana? Precisamente il 'nulla' della legittimità, che in un'orizzonte cristiano significa la sproporzione abissale tra il Regno di Cristo e la politica dell'uomo che, nonostante tutto, da questo Regno è provocata, perché vuole edificarsi in vista di fini, di nuove forme di comunità sempre più perfette, e non può a lungo accettare di essere una mera politica di potenza. Per questo tale 'nulla' deve essere di volta in volta neutralizzato con nuovi miti politicamente legittimanti, che, comunque, non riescono a mascherare completamente la loro matrice decisionistica, escludente, volta al potere e, quindi, all'uso necessario della violenza.

Schmitt, a questo proposito, la pensa esattamente come Weber o Benjamin: il politico è il regno del conflitto, del tragico. E, per di più, tale politico ha bisogno costitutivamente di un principio di legittimità eccedente 'il piano di immanenza'; la teologia politica schmittiana mette in evidenza come la fonte della legittimità stessa, in ultima istanza, non possa essere identificata senza residui con una presunta legalità oggettiva, con una fondazione puramente 'secolare', con una supposta neutralità razionale e funzionale. Insomma, la sorgente della legittimazione rimanda sempre a un 'resto' non razionalizzabile, a un nucleo fideistico riguardante immagini teologiche o filosofiche del mondo. Anche la pretesa moderna, razionalistica e laicista, di poter edificare la 'legittimità' del politico su un'autofondazione di quest'ultimo interamente autonoma e immanente, nel senso di tecnico-normativista, è un'illusione che maschera goffamente la 'religione' di una razionalità divinizzata e assolutizzata.

Del resto, discorsi analoghi erano stati precedentemente sviluppati dallo stesso Weber, cui Schmitt si ricollega esplicitamente nel progetto teologico-politico di dedicarsi a una sociologia dei concetti politico-giuridici.[295] Weber, situandosi già al centro della crisi nichilistica della modernità, non poteva più illudersi che la razionalità scientifica potesse essere completamente trasparente a se stessa; in altre parole, la scienza, così come l'azione politica che voglia andare al di là di una semplice tecnica burocratica e amministrativa, se riflettono chiaramente e onestamente sul senso da conferire alla propria destinazione, sull'eventuale dignità e importanza sociale e culturale della propria attività, devono appellarsi a presupposti 'altri', che non possono in alcun modo essere

[295] Cfr. la lettera di C. Schmitt a H. Friedrich, mai giunta a destinazione, del 21 Agosto 1976, riportata in F. Ghia, *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, cit., p. 127: "In questo momento mi intriga il tema "Max Weber" a motivo del "carisma" e della "legittimità carismatica": Weber è lo storico che porta avanti la teologia politica".

tradotti in termini puramente razionali.[296] Anche la pretesa di essere una scienza neutrale e oggettiva, 'senza presupposti', maschera in realtà il 'presupposto' valoriale-'religioso' che porta a rifiutare ogni vincolo dogmatico positivo, ogni forma di miracolo o rivelazione.[297]

Quando si tratta della legittimazione della ricerca scientifica o dell'azione politica, infatti, è inevitabile che la razionalità disincantata dichiari il suo limite e faccia intravedere il regno 'irrazionale' della competizione tra valori, tra visioni ultime del mondo e della vita, tra residui, in ultima analisi, etico-religiosi o mitico-teologici.[298] Anche ammettendo che la ricerca di legittimità richiamantesi ad un orizzonte cristiano sia in crisi, ciò non significa che l'eccedenza 'religiosa' della razionalità non sopravviva in nuove forme. Anzi, tale ansia per la legittimazione delle proprie attività scientifiche, tecniche e politiche, si manifesta sempre più nel campo di lotta creato dal 'politeismo' dei valori, constatato, quest'ultimo, anche da Schmitt quando, alla fine del suo saggio sul parlamentarismo, parla del 'politeismo' del mito,[299] subentrato alla crisi evidente della presunta onnipotenza della razionalità 'neutrale' tipica del liberalismo e del normativismo.

Tanto per Weber quanto per Schmitt il politico imperfetto, potenzialmente violento e contraddittoriamente bisognoso di una legittimazione 'altra' da se stesso (di una legittimazione 'teologica', etico-ideale, o mitica), è una necessità da cui non si può responsabilmente fuggire. Weber afferma che chi non usa mezzi politici per resistere al male, cioè mezzi altrettanto 'diabolici', è responsabile del dilagare della violenza; Schmitt si appella al *Katéchon* pensando alla forma politica come freno del caos dell'anarchia.

Ma Weber è molto più onesto e 'responsabile', secondo l'intreccio tra *Gesinnung* e *Verantwortung*, nell'esporre la politica al proprio limite, nel lambire quel confine 'an-archico' dell'etica dei principi da cui Schmitt rifugge inorridito, finendo per ignorare ogni 'eccesso' teologico che non sia riducibile alla mera coazione all'ordine, giungendo a presumere che il 'vuoto' debba continuamente essere provvisoriamente occultato da sempre ripetute messe in opera dell'immunizzazione politica contro le minacce interne ed esterne.

Nella tragicità della sua adesione al nazismo, come paradossale *katéchon*, è evidente l'illimitata distruzione che può soggiacere al più risoluto sforzo ordinativo, quando quest'ultimo

---

[296] Cfr. M. Weber, *La scienza come professione*, cit., pp. 26-27: "Si presuppone inoltre che il risultato del lavoro scientifico sia importante nel senso di essere 'degno di essere riconosciuto'. E qui hanno chiaramente la loro radice tutti i nostri problemi. Infatti questo presupposto non può essere a sua volta dimostrato con i mezzi della scienza. Può essere soltanto interpretato nel suo senso ultimo, che si dovrà poi respingere oppure accogliere a seconda della propria presa di posizione ultima di fronte alla vita".

[297] Cfr. *Ivi*, p. 31.

[298] Cfr. *Ivi*, p. 32: "I diversi ordini di valori che esistono nel mondo stanno tra loro in una lotta inconciliabile. Il vecchio Mill – la cui filosofia non intendo peraltro elogiare, ma che su questo punto ha ragione – dice in qualche luogo: partendo dalla pura esperienza si perviene al politeismo".

[299] Cfr. C. Schmitt, *La condizione storico spirituale dell'odierno parlamentarismo* (*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1923 e 1926), a cura di G. Stella, Giappichelli Editore, Torino, 2004, p. 106: "La teoria del mito è l'espressione più forte del fatto che il razionalismo relativo del pensiero parlamentare ha perso la sua evidenza. […] Per la teologia politica è il politeismo. Così come ogni mito è politeista. Ma in quanto forte tendenza del presente non lo si può ignorare".

perde di vista qualsiasi 'interno', qualsiasi 'sostanza interiore', qualsiasi resto etico. La politica, nel non distanziarsi da sé, nell'appiattirsi sulla mera giustificazione 'realistica' della forza come mezzo, viene risucchiata nel gorgo mitico della violenza (di cui parla Benjamin) per cui la violenza stessa si manifesta come fine in sé, come potenza catastrofica immediata, per cui salta anche il circolo apparente dei mezzi ambigui che possono giustificare dei fini nobili. Quale può essere il punto di arresto, il freno di emergenza, per dinamiche catecontiche da un lato inevitabili, ma, dall'altro, anche potenzialmente distruttive, sia per l'intensificazione delle ingiustizie storiche, che per l'accelerazione di processi alienanti?

Ecco che appunto possono intervenire prospettive che prendono in carico il 'nichilismo dell'eccezione' (il nulla di sostanza in cui il mondo è stato lasciato al cospetto della possibilità 'impossibile' dell'etica escatologica giudaico-cristiana), e che, allo stesso tempo, tentano di scorgere in tale nulla non solo una negatività nichilistica che deve essere assolutamente neutralizzata e de-anarchizzata, ma pure un resto, un punto di resistenza potenziale anche se mai integralmente identificabile o rappresentabile. E tale resto sarebbe l'eccesso 'impolitico' e 'impossibile' del messianismo, la tensione verso possibilità di esistenza alternative alla mera logica dell'inimicizia, dell'assoggettamento e della sopraffazione.

Allora l'eccesso 'impolitico' attraverso cui la politica stessa può osservare oggettivamente e imparzialmente la propria contingenza, la propria strutturale imperfezione e limitatezza, e il suo 'oltre' messianico paiono istanze irrinunciabili, anche se non immediatamente traducibili sotto forma di 'norme' e ordinamenti politici concreti; anzi, forse proprio in questa intraducibilità costitutiva risiederebbe la loro efficacia liberante. Solo attraverso l'impossibilità e insieme la necessità dell'eccedenza etico-messianica della politica sarebbe forse possibile rivendicare la politicità paradossale di tale 'impolitico'.

Pensando alle tesi benjaminiane sulla filosofia della storia, e riprendendo il commento taubesiano alle stesse, si potrebbe dire che il 'teologico' serva a portare l'immanenza al di là di sé, e faccia guizzare quegli elementi trainanti, quelle possibilità impossibili capaci di sviluppare "una dinamica che altrimenti rimarrebbe paralizzata".[300] Se per Schmitt è l'escatologia a creare paralisi, per una prospettiva come quella benjaminiana o taubesiana il messianismo soltanto può risolvere la paralisi del potere catecontico.[301]

E il resto 'teologico', pur rappresentando un'alterità incircoscrivibile, ha una portata etica ben determinata, che vale concretamente come sfida per l'umanità. Barth, ad esempio, nell'aspro discorso sulla non-azione, inscrive poi la 'grande possibilità positiva' dell'azione disoperante

[300] J. Taubes, "Le *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin", in *Id*., *Il prezzo del messianismo*, cit., p. 79.

[301] Sulla 'paralisi' catecontica, cfr. anche V. Vitiello, "La spada, l'amore e la nuda esistenza, ovvero: cristianesimo e nichilismo", in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 221-246, p. 228: "*Tò katéchon* è, nel senso più profondo, la rinuncia al futuro. La subordinazione del futuro al presente, al presente del 'sempre le stesse cose'".

dell'amore, cioè la tensione a quella comunità 'a venire', insieme comune e singolare, di cui parla Paolo nel capitolo dodicesimo della *Lettera ai Romani*, il quale, non a caso, si trova in una posizione di tensione produttiva con il capitolo tredicesimo dedicato all'autorità politica. La dinamica 'immunizzante' di una politica che non può liberarsi dalla coazione all'opera può lasciarsi attraversare da un'idea di comunità in cui gli uomini sono sospesi ed esposti all'alterità totale da cui essenzialmente provengono, alla messa in comune delle proprie mancanze e delle proprie vulnerabilità, al vincolo di solidarietà che nasce dalla condivisione di questa esistenziale privazione.[302]

Analogamente, per Benjamin, almeno secondo l'interpretazione di Taubes, il 'teologico' è precisamente la trasvalutazione paolina, cioè l'elezione di ciò che è piccolo, impotente, quasi inesistente, dimenticato. Il 'teologico' agisce come quell'*éthos* costitutivo dell'umanità che scorge nella debolezza il messianico presente negli esseri umani stessi. E tale debolezza, appunto, la quale sprigiona una forza messianica, può essere a tutti gli effetti interpretata in senso paolino.[303] Qui non si tratta tanto di concepire una trascendenza divina in senso tradizionale[304] (vedremo poi come proprio Taubes, dalla stessa interpretazione di Paolo, tragga spunti che possono portare oltre una visione tradizionalmente teistica); ma non si tratta neppure di 'dissolvere' il 'teologico' nell'immanenza più radicale.

Il primo Barth, prima di tornare a un dogmatismo più ortodosso, e anche Benjamin concepiscono un'immanenza disperata, problematica, nella quale, tuttavia, proprio in virtù del senso di svuotamento che la attraversa, si produce qualcosa di implicitamente e irriducibilmente 'teologico'; si manifesta un eccesso che è precisamente quello della debole forza messianica, quello dell'in-azione dell'amore paolino, capace di essere assolutamente immanente proprio nella sua radicale alterità inappropriabile.[305] Anche Bonhoeffer sembra procedere in una simile direzione, quando, significativamente, rifiuta ogni immagine di un Dio onnipotente e tappabuchi, e ravvisa la

---

[302] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., 75: "La reale comunione tra gli uomini si trova nel negativo, in quello di cui sono privi. […] La nostra solidarietà con gli altri riposa sopra un terreno solido quando noi con essi […] prescindiamo da tutto quello che siamo o abbiamo, e comprendiamo noi stessi nella nostra radicale problematicità."

[303] Cfr. J. Taubes, "Le *Tesi sulla filosofia della storia* di Benjamin", cit., p. 81: "La seconda tesi sottolinea la forma peculiare della teologia, in quanto debole forza messianica".

[304] Cfr. *Ibid*.: "Rimane aperta la questione se con 'debole' genere messianico si pensi alla trascendenza, o se la debolezza sia il messianico presente negli esseri umani. […] Bisogna leggere 'debole' in senso paolino: nel debole il messianico […] Il prendere a servizio la teologia avviene in termini secolari. […] L''argomentazione' non è un teologumeno, ma un rimando alla nostra vita naturale; nella felicità, nel respiro delle donne, prende forma una *ruche*. In queste esperienze naturali si produce qualcosa di implicitamente teologico, che Benjamin definisce 'debole forza messianica'". A questo proposito, mi pare che Taubes entri in contraddizione con se stesso, rispetto a quello che afferma nel proprio seminario del 1987. In quest'ultimo (cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 134), infatti, a proposito di Benjamin, scrive: "Una cosa anzitutto è chiara: esiste un Messia. Niente chiacchiere – 'il messianico', 'il politico' –, niente neutralizzazioni, ma il Messia"; e cfr. *Ivi*, p. 143: "Non vi è nulla di immanente. Questa via non conduce da nessuna parte. Il ponte levatoio si trova sull'altra sponda".

[305] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 91: "Il giudizio e la giustizia di Dio ci garantiscono, appunto nella loro pura trascendenza, la più autentica immanenza di Dio".

trascendenza nell'essere-per-altri, seguendo l'esempio di Cristo, il quale deve far radicare la sua possibilità impossibile, la sua sfida etica, non fuori, ma nel centro della vita. L'autentica trascendenza è un vivere senza il Dio tradizionale e, invece, davanti al Dio che si è completamente fatto esiliare dal mondo e che resiste in esso come impotenza e debolezza, come ultima possibilità impossibile dell'azione etica autentica per l'uomo.[306] Anche in questo caso, la radicalizzazione della trasvalutazione paolina, che sembra sprigionare la propria carica più dirompente proprio in un mondo secolarizzato, 'adulto', pare evidente.

Insomma, sembra che Paolo possa 'nietzschianamente' rappresentare la permanenza di quell'origine 'teologica' che la secolarizzazione non riesce a liquidare completamente e che, anzi, deve essere riscoperta per far respirare l'Occidente, come afferma Taubes. La trasvalutazione paolina esibisce una paradossale trascendenza che prende radice nell'impotenza dell'immanenza e che continua a insinuare nel cuore della presunta autosufficienza moderna un nucleo di fede indecostruibile, cioè uno spazio inappropriabile per pensare davvero 'altrimenti'.

III.

In una simile tensione non pacificabile tra 'interno' paolino, che tende immancabilmente alla 'vera' rivoluzione della comunità, ed esterno della politica della 'responsabilità', la teologia politica continua a sopravvivere, ma non nella forma di una legittimazione a oltranza di un mero potere escludente, o nelle sembianze di una unificazione forzata di istanze contraddittorie e che possono permanere solo in conflitto. La teologia 'politica' può continuare forse a provocare nelle vesti di una teologia im/politica, di un 'teologico' come 'impolitico' che diverge eticamente e messianicamente, che è dentro e fuori il politico stesso.

Si tratta di decidere se rendere moralmente produttiva, nel senso di anche comunitariamente emancipante, almeno a livello tendenziale, l'incompiutezza costitutiva della politica, senza sprofondare nella 'cattiva' eccezione di un puro arbitrarismo decisionistico o di un ingenuo utopismo, e senza rinunciare alla 'buona' eccezione che può scalfire gli eccessi di azioni esclusivamente immunitarie, identitarie ed escludenti. Tra i vuoti del potere, di quello stesso potere che anche Paolo si trovava costretto ad accettare come inevitabile, può quindi insinuarsi uno scarto, quella 'fede' che, per quanto filosoficamente decostruita nella sua forma dogmatica, viene "im/politicamente custodita nella sua paradossale possibilità",[307] che è un vettore di critica di ciò

[306] Cfr. D. Bonhoeffer, *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere* (*Widerstand und Ergebung*, 1970), edizione italiana a cura di A. Gallas, San Paolo, Cinisello Balsamo, terza edizione, 2015, in particolare p. 372: "L''aldilà' di Dio non è l'aldilà delle capacità della nostra conoscenza! La trascendenza gnoseologica non ha nulla a che fare con la trascendenza di Dio. È al centro della nostra vita che Dio è aldilà"; cfr. inoltre *Ivi*, p. 490: "L'esserci-per-altri di Gesù è l'esperienza della trascendenza".

[307] Cfr. G. Lettieri, "Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo", in A. Zambarbieri e G. Otranto (a cura di), *Cristianesimo e democrazia*, Edipuglia,

che correntemente vale come 'realtà'. In effetti, proprio distanziandosi e prendendo commiato dall'adesione immediata al reale così come è costituito nel momento presente della riflessione possono essere forse dischiuse le possibilità di un immaginario, anche politico, rinnovato.[308]

Infatti, nella tensione ad una democrazia sempre più radicale,[309] sempre più impegnata verso la messa in pratica sul piano economico, sociale e politico degli ideali di libertà e uguaglianza, agisce un'azione di resistenza vigile che non può del tutto liquidare una dimensione di speranza. E tale speranza, in ultima analisi, è lo spazio di quella fede, di quella ricerca di senso nella solidarietà che eredita la potenza morale del messianismo paolino, che ha al suo centro la carità.

A questo proposito, anche Pasolini, in un articolo comparso sul *Tempo* nel 1968, riprende in modo illuminante la *Prima Lettera ai Corinzi* e si appella proprio al tema della carità come punto di resistenza per una società che non voglia farsi disintegrare dalle dinamiche del potere capitalistico. Ciò che dice di importante è che la carità, come intuito da Paolo quando in lui non parla il 'prete' o il fariseo untuoso, è la condizione indispensabile di possibilità per l'autenticità della fede e della speranza stesse. Mentre queste ultime sono impensabili e mostruose senza la carità, quet'ultima, al contrario, è concepibile anche di per sé. Se il potere ha bisogno dell'alibi della fede e della speranza (paradossalmente anche il nazismo, dice Pasolini, era fede e speranza senza carità), la carità è 'oltre' il potere stesso, è ciò che non può mai essere asservito ad esso.[310]

Ecco come anche così diviene evidente la differenza tra una teologia politica della mera coazione all'ordine, che ha bisogno di una legittimazione mitico-teologica per compattare una compagine pubblica, e che dietro tale apparente legittimazione non riesce a mostrare altro che il nulla della decisione escludente, e una teologia politica che eccede se stessa, che dentro l'organizzazione inevitabile della realtà insinua il principio teologico-im/politico della carità, della trascendenza dell''essere-per-altri'.

L'im/politico teologico-escatologico custodito nel cuore dell'immanenza secolarizzata, come trasvalutato ma non come esaurito, continua a pungolare quando ci si sente eticamente obbligati a spingere il pensiero al di là di quelli che vengono considerati i limiti realistici del possibile.[311]

Bari, 2011, pp. 19-134. Per l'espressione virgolettata nel testo, cfr. le parole di Lettieri nella conclusione del suo ampio saggio.

[308] Cfr. anche J. Butler, *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico* (*The Force of Nonviolence. An ethico-political Bind*, 2020), traduzione di F. Zappino, edizioni nottetempo, Milano, 2020, in particolare l'*Introduzione*.

[309] Per una discussione sui tentativi filosofici di elaborare una teologia politica democratica, che ritiene irrinunciabile l'apporto etico-politico dell'aspetto messianico della tradizione giudaico-cristiana, cfr., soprattutto, M. Vatter, *Divine Democracy: Political Theology after Carl Schmitt*, Oxford University Press Usa, New York, 2020, in particolare il capitolo 5, in cui si tratta, soprattutto, delle posizioni di Habermas, Ernst Bloch, Jaspers e Derrida.

[310] Cfr. P.P. Pasolini, *Il Caos*, Editori Riuniti, Roma, 1995, p. 54. Cfr. anche l'articolo di S. Giuliani, "San Paolo secondo Pasolini: ascesi e organizzazione", in *Cahiers d'études italiennes*, 9, 2009, pp. 115-125.

[311] Come scrive Esposito a proposito della sua acuta disamina filosofica del termine 'responsabilità' in *Dieci pensieri sulla politica*, "quando la responsabilità si limita all'ordine del possibile già pencola verso l'irresponsabilità" (cfr. *Ivi*, cit., p. 84).

Dunque, l''ulteriorità' di un anelito etico-politico di ascendenza messianica non condannerebbe necessariamente quest'anelito stesso ad essere irreale e irrealistico. Quando Taubes, nella lettera a Mohler del 14 Febbraio 1952, parla dell'amore, della pietà e del perdono come di quelle manifestazioni tra uomo e uomo che oltrepassano la legge (e che ricordano le relazioni di fratellanza immediata di cui parla anche Weber), le presenta come 'realtà', non come finzioni sentimentali. Sempre Taubes, in una lettera a Strauss del 1957,[312] tratta dell'effettiva operatività di tutto ciò che si configura come 'resto antinomico' oltre l'equazione tra religione e legge, tra teologia e politica e, anche in questo caso, parla di una 'realtà', anche se non 'razionale'.

Dunque, come può operare concretamente una simile 'realtà'? A questo proposito, a mio avviso, indicazioni significative sull'irrinunciabilità dell'eredità di un tale retaggio messianico, che si manifesta come eccedenza irriducibile rispetto alla politica 'realista' della responsabilità nel senso weberiano, possono venire anche da alcuni luoghi dell'opera di Schweitzer, non a caso impegnato a elaborare una filosofia della civiltà, che si prefissava come obiettivo quello di offrire delle risposte costruttive alla situazione di decadenza occidentale.

Schweitzer dice che proprio la politica realista si è dimostrata di fatto irrealistica, offrendo il destro alle più grette illusioni nazionalistiche e ai più immorali compromessi con frangenti limitanti e meschini; e la rinuncia a ogni ideale etico-razionale, per accondiscendere ad un presunto senso di realtà superiore, non ha migliorato l'oggettività e l'imparzialità di giudizio ma, al contrario, le ha ridotte. Proprio l'essersi voluti accontentare di derivare dalle sole circostanze empiriche i propri margini di manovra, e il non aver tentato di attingere dall'azione dello 'spirito' (proprio in senso paolino) la forza per creare circostanze nuove, hanno condotto a un infiacchimento, a un declino, ammantatosi di un 'realismo' amorale.[313]

Il razionalismo più profondo auspicato da Schweitzer, e in grado di incidere davvero sulla realtà, senza appiattirsi sulla miseria spirituale e materiale dell'universale *Realpolitik*, è una 'potenza etico-razionale' che però, in ultima analisi, come le realtà 'non razionali' dell'amore e del resto antinomico evocate da Taubes, "necessariamente finisce nell'irrazionalità della mistica".[314] Quest'ultima "ha a che fare con la vita e con il mondo che sono, entrambe, due grandezze irrazionali".[315]

Quando Schweitzer parla di 'mistica' non intende un'acosmica fuga dal reale, un processo che isola e spersonalizza, ma una relazione spirituale e coinvolgente con il mondo che ci si rivela come

---

[312] Per tale importante riferimento, cfr. E. Stimilli, *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia, 2004, p. 262.

[313] Cfr. A. Schweitzer, *Filosofia della civiltà* (*Kulturphilosophie. Verfall und Wiederaufbau der Kultur; Kultur und Ethik*, 1923), traduzione di A. Guglielmi Manzoni, Fazi Editore, Roma, 2014, in particolare *Parte prima*, capitolo 3: *Il fondamentale carattere etico della civiltà*, p. 40: "Il rinunciare a ogni ideale etico-razionale per accondiscendere al senso di realtà che è in noi, lungi dal migliorare la nostra oggettività, la riduce".

[314] A. Schweitzer, *Retrospettiva e prospettiva* (traduzione di un capitolo da *Aus meinem Leben und Denken*, 1931), in *Id*., *Rispetto per la vita*, traduzione di G. Gandolfo, Claudiana, Torino, 1994, p. 145.

[315] *Ibid*.

volontà di vivere; il suo punto di riferimento più congeniale è proprio la particolarissima mistica escatologica paolina, alla base della più radicale etica dell'amore. Ma l'accettazione morale del mondo e della vita non sprofonda in un ingenuo ottimismo; se la volontà è ottimista e contiene una speranza che non può svanire, la conoscenza è pessimista e deve sempre accettare di guardare in faccia 'la triste realtà'.[316] E la 'realtà' è attraversata dal Due, dal conflitto, dalla contraddizione.

Ma come Pasolini, citato sopra, sottolineava l'autosufficienza della carità, allo stesso modo Schweitzer ribadisce con forza un'idea simile: l'uomo non può risolvere gli enigmi del mondo, non può rendere Uno il Due, ma se possiede la carità possiede l'unica cosa necessaria, quella che non permette certo di scavalcare le montagne del mistero della vita, ma che consente di tracciare la strada per attraversarle.[317] La carità, come detto anche da Bonhoeffer, deve stare al 'centro' dell'esistenza e deve contribuire a far cessare il più possibile la miseria che domina nella realtà.

Paolo è stato capace di operare una trasvalutazione così tenacemente resistente perché, alla sua visione negativo-escatologica del mondo, è riuscito a saldare anche un'etica potentemente attiva, capace di manifestarsi pur nello spirito dell'essere altri dal mondo stesso; insomma, Paolo ha potuto fare del messianismo non solo una 'fede' apocalittica, ma anche l'occasione per lasciare in eredità un'istanza critica e morale che guardi all''oltre' rimanendo ben ferma sul terreno della realtà.[318] La trasvalutazione paolina prospetta un altro ideale di comunità che può 'contaminare' le dinamiche di identificazione ed esclusione immunitaria, tipiche del 'politico della responsabilità' che non accoglie in sé il proprio resto.

In effetti, la 'comunità' paolina, soprattutto se pensiamo alla simbologia del corpo dei credenti che sono 'in Cristo', così come delineata nella *Prima Lettera ai Corinzi*, sembra aprire a dimensioni etico-politiche così radicali da trovarsi ancora alla base delle rivendicazioni democratiche più egualitarie ed emancipanti. In effetti, la 'comunità' dei fedeli, che si pone im/politicamente come provocazione della comunità politica esistente, si configura come una relazione dialettica tra unità del legame e differenziazione, come un'entità pluralistica ed egualitaria,[319] come un *unicum* insieme singolare e plurale. Il tendere etico-politico ad una simile forma di comunità esibisce il 'resto' che mette in crisi la logica separante e reificante delle dinamiche di potere che producono nuove identità tramite esclusione.

Inoltre, nell''essere in Cristo' paolino, Cristo stesso non è presente come persona superiore, ma come trascendenza dell''essere-per-altri' che si spezza completamente nella comunità,

[316] Cfr. *Ivi*, pp. 147-148: "Alla domanda se sono pessimista oppure ottimista, rispondo che la mia conoscenza è pessimista, mentre la mia volontà e la mia speranza sono ottimiste. Sono pessimista in quanto vivo in tutta la sua pesantezza il non-senso degli avvenimenti che succedono nel mondo. […] Sono pessimista anche nel mio giudizio sulla situazione in cui si trova oggi l'umanità. […] Ma ciò nonostante rimango ottimista. […] Ho fiducia che lo spirito che proviene dalla verità sia più forte del potere degli eventi. Secondo la mia visione delle cose, non esiste altro destino per l'umanità se non quello che essa stessa si prepara mediante la propria disposizione mentale. Perciò io non credo che l'umanità debba percorrere sino in fondo il viale del tramonto".
[317] Cfr. *Ivi*, p. 146.
[318] Cfr. A. Schweitzer, *La mistica dell'apostolo Paolo*, cit., p. 252.
[319] Cfr. D. Georgi, *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, cit., p. 59.

dissolvendo le forme tradizionali di teismo. Insomma, se non è troppo ardito affermarlo, ravviserei nella dimensione 'im/politica' della comunità messianica paolina, edificantesi attraverso la comunione in un radicale 'essere-per-altri', anche quella forma di 'terza persona'[320] che può alterare, ed 'estroflettere' la tendenza escludente della 'persona', quando quest'ultima si concepisce in assoluta autosufficienza, rivendicando la propria separatezza e la propria isolata individualità. In altre parole, attraverso la comunità dell'essere in Cristo, concependo questi come 'terza persona', e non come persona divina assoggettante, o come persona 'sovrana' e rappresentativa nel senso hobbesiano, l'individuo personale può accedere al proprio 'oltre',[321] morendo a se stesso, e

[320] Sto utilizzando alcune tra le fondamentali categorie della riflessione di R. Esposito, cioè quelle di 'impolitico', di 'comunità', di 'terza persona' e sto tentando, forse impropriamente, non solo di renderle produttive in un quadro teologico-politico ma anche di suggerirne la provenienza, forse, da un 'resto' messianico. Infatti, non è un caso che sia l''impolitico' che la 'terza persona' siano spesso derivati dal confronto con autori teologici (come Barth, Bonhoeffer, Weil etc.). Inoltre, per quanto poi il discorso sia declinato sempre più verso l'ordine concettuale della biopolitica, mi sembra comunque che le istanze della *communitas* e della 'terza persona' ereditino dalla meditazione sull''oltre' impolitico, dentro e fuori il politico stesso, quella tendenza ad 'aprire' altre e impensate strade che cerchino di ridimensionare gli effetti escludenti della politica per 'liberare' anche forme più inclusive di convivenza. Un simile tipo di aspirazioni non mi sembra del tutto estraneo alla logica del 'resto' messianico come margine critico, come confine che separa la separazione, la divisione.

[321] Come è noto, una delle più potenti declinazioni etiche e teologiche dell''impersonale' si trova nella riflessione di Simone Weil. Cfr., in particolare, lo scritto *La persona e il sacro* (*La personne et le sacré*, 1957), a cura di M.C. Sala, con un saggio di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 2012, p. 17: "Ciò che è sacro, lungi dall'essere la persona, è quello che in un essere umano è impersonale. Tutto ciò che nell'uomo è impersonale è sacro, e nient'altro lo è". Per Weil la perfezione è impersonale e, per questo, tutti i mistici avrebbero continuamente mirato a far sì che nella propria anima non restasse alcuna traccia dell''io', alcuna traccia della propria individualità separantesi, frutto di errore e di peccato. D'altro canto, non bisogna ritenere che il discorso weiliano sull'impersonale possa tradursi nell'indistinzione di una collettività idolatrata. Dalla collettività, che costituisce una perversa imitazione dell'impersonale, quest'ultimo, come riserva di ciò che c'è di sacro nel vivente, non può in alcun modo scaturire. Al contrario, "occorre anzitutto che una collettività si dissolva in persone separate perché sia possibile accedere all'impersonale" (*Ivi*, p. 20); infatti, dal personale può esserci passaggio all'impersonale. Il personale rischia sempre di essere schiacciato dal collettivo perché tende a sprofondare in esso, perché avverte che nella 'persona' in quanto tale non c'è niente di 'sacro'. L'essere umano può sfuggire al collettivo solo penetrando nell'impersonale; e questo, eticamente, significa avvertire un'ineludibile responsabilità nei confronti di tutti gli essere umani, proteggere in ogni creatura non la persona, "bensì ogni fragile possibilità di passaggio nell'impersonale che la persona ricopre" (*Ivi*, p. 22). L'impersonale, quindi, rappresenta quella soglia sul margine della quale la 'persona' può sporgere dalla propria individuazione e radicarsi nel bene, attingendo da esso una "forza piccola, eppure reale" (*Ibid.*), capace di volgersi contro qualsiasi idolatria della collettività. Tale 'forza', che è a tutti gli effetti una debole potenza messianica, è una "forza altra", che si trova sottratta alla forza da cui dipende il diritto (*Ivi*, p. 28). L''impersonale' non è altro che quell'eccesso di amore, quella traccia di carità che tenta di trascendere l'insufficienza delle dinamiche mediocri ed escludenti del diritto. Una 'vera politica', se mai ce ne potesse essere una, a partire dalla provocazione dell''impersonale', dovrebbe porsi il problema delle oppressioni che sono perpetuate facendo esclusivamente appello a categorie quali 'democrazia', 'diritto' e 'persona'; questo perché le 'verità indispensabili', abissalmente al di là della capricciosa e contraddittoria rivendicazione per tutti degli stessi privilegi, cioè le verità che riconoscono come inessenziale e fallimentare una simile lotta per il proprio contento individualistico, non possono essere dette da chi potrebbe formularle e non possono essere formulate da chi potrebbe dirle, cioè da chi detiene il privilegio di essere in una posizione da cui poter parlare. Weil arriva a dire che "per armare efficacemente gli sventurati, bisogna mettere loro in bocca solo parole che hanno la propria sede […] nell'altro mondo" (*Ivi*, p. 36). È chiaro come il concetto di 'impersonale' possa essere derivato dalla dimensione messianica dell'amore; infatti, serve a immaginare quel bene superiore che non ha relazione con alcuna forma politica e che, tuttavia, può ispirare con un 'altro linguaggio', con un 'altro equilibrio', le istituzioni (cfr. *Ivi*, p. 54). Addirittura, "al di sopra delle istituzioni destinate a proteggere il diritto, le persone, le libertà democratiche, occorre inventarne altre destinate a discernere e abolire tutto ciò

aprendosi messianicamente a ciò che non è mai stato e che non può essere rimanendo nella propria autochiusura.[322]

Tutti questi volti dell''impolitico' teologico paolino non rappresentano necessariamente la negazione frontale dell'ordine della tradizionale convivenza politica; infatti devono trascendere quest'ultima insinuandosi integralmente nella sua immanenza. Trascendere non significherebbe, allora, negare la realtà, ma revocarla in causa, guardarla 'contropelo', rovesciarne le narrazioni dominanti. Questo sarebbe il portato della trasvalutazione paolina, capace di recuperare ciò che è accantonato ed escluso, attraverso uno sguardo 'ulteriore' che decostruisce dall'interno ogni logica identitaria dell'esistenza e ne evidenzia il resto che può essere salvato quando sembra insalvabile. E tale sguardo che revoca in causa e rovescia il significato prevalente è precisamente quello che è attivo nella dialettica paolina dell'*os mè*, analizzata come punto centrale del messianismo dell'apostolo tanto da Heidegger, quanto da Taubes e poi da Agamben.

In Paolo c'è un'estroflessione del soggetto nella carità che, lungi dall'implicare una mera interiorità individualistica, può rappresentare quell'impossibilità im/politica in grado di orientare autenticamente la stessa *Verantwortung* politica. Ciò non significa che si possa rinunciare a ogni forma di organizzazione istituzionale, a ogni 'responsabilità' politica catecontica. L'impolitico teologico-messianico, prescindendo da letture estremamente anti-istituzionali come quelle di Benjamin e, in parte, anche di Taubes, se vuole assumersi il peso della conflittualità intrinseca del mondo, non può immediatamente tradursi 'irresponsabilmente' in un radicale acosmismo, o in forme utopistiche e anarchiche di rivoluzione integrale, di destituzione definitiva di ogni assetto istituzionale.

In effetti, come suggerito da Schmitt, gli ideali umanitari utopici, o gli estremismi pacifistici, che rimuovono il negativo dalla realtà, rischiano di accelerare la catastrofe, di tradursi in conflitti disumanizzanti o in forme di giustizia terroristica e sommaria; d'altro canto, l'ontologizzazione della negatività, cui tende proprio Schmitt, corre il pericolo di avallare a oltranza le forme più estreme di repressione, con il pretesto che queste ultime possano essere non soltanto un freno compromissorio per la catastrofe ma, in ultima istanza, addirittura potenze 'divine' contro-apocalittiche che ritrovano una paradossale legittimazione teologica diretta nella modernità più consumata. Anche se pure in Schmitt il discorso è più stratificato, ci basti notare la tendenza dominante della sua declinazione del paradigma teologico-politico.

Insomma, c'è bisogno di un contro-freno anche per il 'freno' schmittiano. E sembra auspicabile evitare sia gli eccessi catecontico-reazionari, che quelli messianico-rivoluzionari. Ma, a mio avviso, le declinazioni della teologia politica, come ho cercato di mostrare, non si limitano a

---

che nella vita contemporanea schiaccia le anime sotto l'ingiustizia, la menzogna, la bruttezza. Occorre inventarle, perché esse sono sconosciute, ed è impossibile dubitare che siano indispensabili" (*Ivi*, p. 55).

[322] Sulla vocazione messianica che crea un 'resto' cfr., soprattutto, G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 57: "il resto non è né il tutto né una sua parte, ma significa l'impossibilità per il tutto e per la parte di coincidere con se stessi e fra loro".

questi estremi. Infatti la torsione etico-(im)politica del retaggio messianico non insegue un'impossibile visione unitaria e sistematica del mondo (un Dio tappabuchi, per dirla con Bonhoeffer),[323] spesso alla base dei più estremi radicalismi teologico-politici, sia di quelli utopistico-rivoluzionari, che di quelli catecontici 'alla Schmitt'; non pretende di pervenire a un progetto definitivo di riforma della società, perché rifugge da ogni utopismo, perché è consapevole dell'enigma di una volontà di vivere attraversata dal male e dalla distruzione. Ciononostante, lo sforzo di costruire progressivamente una dimensione di maggiore solidarietà e giustizia rappresenta un anelito 'messianico' (e quindi ancora appartenente all'orizzonte teologico-politico) che sembra difficilmente accantonabile per le sue eventuali e auspicabili ricadute a livello sociale e comunitario, e che può sempre di nuovo far sperare di non soffocare nel sangue e nella follia.

Certamente è difficile mantenere in tensione reciproca le dinamiche tipiche del politico identitario-immunitario e il loro 'oltre' impolitico-messianico, che tiene viva l'aspirazione verso forme più inclusive, egualitarie e dignitose di convivenza civile. Ma forse è ancora questo l'ambito in cui continuiamo a muoverci.

Come suggerisce Ricoeur,[324] ad esempio, la semantica cristiana dell'amore non può senz'altro pretendere che la realtà, attraversata dal conflitto, si adegui immediatamente, cioè senza alcuna forma di compromesso 'istituzionale', a un'utopia conciliante o unilateralmente affermativa; e, se tale semantica comunitaria dell'essere-per-altri, 'impossibile' e 'impolitica', vuole provocare e mantenere il politico in tensione con se stesso, se vuole cioè caricarlo di una qualche forma di responsabilità etica 'ulteriore', oltre che del fardello dell'arginamento strumentale e violento del caos (il quale arginamento, se assunto come unico principio, può tradursi, da puro mezzo, nella violenza come fine in sé), deve rendersi produttiva come motore nascosto, come 'nano gobbo' benjaminiano, per favorire un autorinnovamento delle istituzioni anche in senso emancipante, oltre che disciplinante e repressivo.

Il nucleo 'teologico' dell'impolitica comunità d'amore può tornare sempre di nuovo a mettere in discussione l'irrigidimento delle dinamiche politiche correnti proprio perché ha una tendenza ben determinata, cioè il Regno, l'ultra e iperpoliticità di una comunità che compie ed esaurisce il politico per eccesso. Non si ha solo a che fare con un'etica della rassegnazione, o con un'etica del

[323] Cfr. A. Schweitzer, *Ma vie et ma pensée*, Albin Michel, 2013, pp. 223-224: "La conception du respect de la vie se résigne à prendre le monde tel qu'il est. Et le monde, c'est l'horrible dans la splendeur, le non-sens dans la plénitude du sens, la douleur dans la joie. A quelque point de vue l'homme se place, le monde reste pour lui une énigme. Mais il ne s'ensuit pas que nous soyons sans recours devant le problème de la vie, alors même que nous devons renoncer à l'espoir de comprendre la signification des événements de ce monde".

[324] Cfr. P. Ricoeur, *Amore e giustizia* (*Liebe und Gerechtigkeit – Amour et Justice*, 1990), traduzione e postfazione di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia, quarta edizione, 2019. L'esempio di Ricoeur è evocato dallo stesso Esposito quando tratta del pensiero 'istituente' legato alla 'terza persona'; io prendo spunto dal fatto che Ricoeur pensa l'istituzione come raccordo tra semantica dell'amore cristiano e orizzonte conflittuale del politico per non escludere completamente la possibilità di un'interazione produttiva tra il 'paradigma istituente' e quello 'teologico-politico', a patto che quest'ultimo possa comunque essere riconosciuto come operativo anche al di là dei suoi estremi utopico-rivoluzionari e catecontici.

perfezionamento interiore, ma con un impulso attivo, non soltanto singolare, ma essenzialmente comune. In effetti, sia l'ideale messianico della comunità paolina che la volontà di organizzare nuovi scenari di vita politica mirano all'azione e la rivendicano, seppure in modi differenti. Per questo l''atopia' del messianismo può suscitare l'aspirazione all'utopia che tende a coinvolgere profondamente il piano dell'azione politica.

Senz'altro, in un quadro così mobile e instabile, c'è il rischio di naufragare nell'entusiasmo e nella banalità dei più irrealistici scenari utopici, o nella rassegnazione disperata di una fuga totale dal mondo. Eppure, pur nel riconoscimento della sproporzione tra logica della sovrabbondanza dell'amore (di ascendenza messianica) e logica delle procedure giuridico-istituzionali che mirano al principio dell'equivalenza della giustizia distributiva,[325] è auspicabile una mediazione, per quanto sempre fragile e provvisoria, tra il resto 'teologico' della comunità d'amore e la pratica effettiva dell'instaurazione delle diverse forme di convivenza morale, sociale e politica.

Questo perché la giustizia, senza la provocazione della 'logica della sovrabbondanza', del dono e della generosità, rischierebbe di irrigidirsi in un mero utilitarismo, in un astratto calcolo di vantaggi e svantaggi individualistici. E così la cooperazione verrebbe subordinata alla competizione e non si avrebbe più l'aspirazione a forme 'ulteriori' e più profonde di riconoscimento, basate su una solidarietà, su un sentimento di dipendenza reciproca in cui ciascuno si sente in debito con ognuno. Allo stesso modo, però, l'amore, nella sua impoliticità, per farsi azione morale 'situata', per entrare nella sfera pratica, ha bisogno del medio della giustizia, delle formule di compromesso di quest'ultima.

Certo, l'aspirazione istituzionale a dinamiche di maggiore giustizia non potrà mai esaurire l''oltre' im/politico della dimensione messianica dell'amore; ma è, tuttavia, provocata da un residuo, da un resto di 'trasvalutazione paolina', anche se quasi invisibile e, appunto, nascosto nell'immanenza, come il nano della 'teologia' di cui parla Benjamin nella prima delle sue tesi sulla filosofia della storia.

Nonostante il compito di incorporare nelle procedure istituzionali 'gradi supplementari di compassione e di generosità', come si esprime Ricoeur, sia volto immancabilmente a una sintesi differita, e a uno sforzo interminabile, vale in ogni caso la pena tentare di esprimere la tensione attraverso mediazioni produttive; e 'vale la pena' perché, in ultima istanza, si avverte l'ingiunzione di affrontare direttamente il problema del rapporto conflittuale e dialettico con la propria 'provenienza' teologico-messianica, che non si riesce a rimuovere del tutto e che continua a interpellare nelle proprie riflessioni sulla possibilità di determinare comportamenti responsabili.

Quindi, nonostante la sintesi cercata in virtù della spinta dell'anelito messianico si trovi ad essere messa in scacco dal paradosso e dall'aporia dell'anelito stesso, l'opportunità di scorgere nuove possibilità nel 'medio' della realtà politico-sociale, la sfida a pensare 'di più' e 'altrimenti',

[325] Cfr. ancora P. Ricoeur, *Amore e giustizia*, cit.

non sembrano poter prescindere del tutto dalla ricerca di un equilibrio riflessivo, ancorché precario, tra ideale comunitario escatologico ed esistenza in comune nel 'qui ed ora'.

Per tornare all'alternativa radicale di Nietzsche, ripresa da Taubes, se non si accetta spregiudicatamente come 'legittima' la realtà impietosa di una contrapposizione 'naturale' tra padroni e servi, significa che non si è usciti completamente da Paolo e, quindi, dal retaggio teologico-politico giudaico-cristiano. Quest'ultimo, proprio nella sua complessità e nelle sue tensioni, ha dato luogo ad esiti contraddittori e ha portato alla progressiva crisi dei fondamenti etico-politici più saldi, perché ha manifestato sempre più la sconnessione di principio, ripetutamente neutralizzata o occultata, tra escatologia cristiana e continuazione del mondo.

In effetti, il 'fondamento' cristiano della ricercata identità occidentale è sin dall'inizio stato destinato a consumarsi irreversibilmente, nella contraddizione insuperabile di voler rendere politicamente produttiva e religiosamente vincolante, a livello identitario, la critica 'impolitica' dell'impotenza messianica, continuamente al di là di ogni radicamento, di ogni rappresentazione, di ogni realizzazione umani.[326] Tuttavia, pur negli estremi nichilistici di questa eredità teologico-politica, è rimasta l'aspirazione altrettanto teologico-impolitica in senso cristiano a una 'via di fuga', a un orizzonte di miglioramento e di possibile liberazione, il quale, pur rimanendo invischiato nel pericolo nichilistico, costituisce ancora, paradossalmente, l'ultimo barlume di salvezza nel pericolo stesso.

Sottolineare come sia dura a morire la 'trasvalutazione paolina' non significa poter presumere di fondare improbabili e impossibili politiche che rivendichino direttamente per sé la qualifica di 'cristiane', oppure proiettare retrospettivamente su Paolo forme moderne di utopie politicamente universalistiche, facendo dell'apostolo stesso, 'a sua insaputa', un militante della rivoluzione di sinistra. Non significa neanche ritenere che la supposta 'verità' più profonda della missione paolina sia integralmente manifesta proprio nello scenario di più radicale secolarizzazione e 'decostruzione' del cristianesimo tradizionale.

Ripercorrere la storia degli effetti dell'escatologia messianica di Paolo fa constatare senz'altro la vitalità di una determinata *forma mentis* che, come evidenziato da Taubes o Löwith, ha conosciuto varie permutazioni senza però smettere di esibire la propria provenienza genealogica dal 'cambiamento di paradigma' giudaico-cristiano. Tuttavia, nessuna interpretazione può davvero avanzare la pretesa di comprendere senza residui il presunto senso più genuino dell'escatologia paolina, semplicemente per il fatto che Paolo, insieme ai primi cristiani, attendeva come imminente la fine del mondo.

[326] Cfr. anche R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, cit., in particolare il capitolo dedicato alla parola 'Occidente', pp. 234-235, p. 235: "Nella contraddizione insuperabile di voler dare voce politica a tale critica impolitica, di potenziare quella necessaria impotenza, si consuma irreversibilmente anche l'ultimo fondamento dell'identità europea".

Comprensibilmente, rimanendo dentro un orizzonte ancora influenzato dal retaggio cristiano, si può avere la tendenza ad identificare 'ciò che resta' di Paolo con Paolo *tout court*, o a considerare come 'autentico' e 'più profondo' ciò che, semplicemente, ci rimane più vicino e comprensibile, perché vi riconosciamo una parte di noi stessi e della nostra cultura e perché vi vediamo delle istanze ancora 'attuali'. Del resto, Paolo è stato una figura religiosa e, dato che, nell'epoca della secolarizzazione, può divenire addirittura il capostipite di una religione senza religione, o di un cristianesimo adulto, o di una dimensione impossibile e necessaria di fede nell'orizzonte del nichilismo, egli si conferma ancora come il punto di irraggiamento di quelle istanze 'religiose' di oltrepassamento e apertura all'Altro che anche la modernità più disincantata e secolarizzata si trova propensa ad avanzare.

Inoltre, l'apparente esiguità di ciò che sembra poter restare ancora 'attuale' in Paolo non è necessariamente il sintomo di un depotenziamento. In effetti, la logica del 'resto' messianico rinconducibile a Paolo può investire lo stesso messaggio paolino. In altre parole, ciò che, di volta in volta, resterebbe di irrinunciabile e indecostruibile in ciò che avremmo ereditato da una visione cristiano-paolina dell'etica, sarebbe quel 'resto' di Paolo capace, sempre di nuovo, di essere salvato al di là di ciò che storicamente si è cristallizzato in un certo modo,[327] al di là delle diverse 'identificazioni' dell''essenza' dell'annuncio paolino. In effetti, data la potenza della trasvalutazione dell'apostolo, che messianicamente spezza e 'relativizza' i confini delle identità irrigidite, e che ancora agisce come nostro trascendentale, anche Paolo è in grado di sopravvivere

[327] Anche la riflessione filosofica di Vitiello su Paolo (sviluppata in *Paolo e l'Europa*, cit.) si muove, in un certo qual modo, in una direzione ermenuetica simile; cfr., ad esempio, *Ivi*, p. 219: "Non dico che siamo senza mappe, perché ne abbiamo, ma frammentarie. Insicure non meno del territorio che ci accingiamo ad attraversare. È questo, tuttavia, l'unico modo per far emergere sotto la spessa coltre della tradizione il pensiero 'nuovo' di Paolo, il pensiero che è oltre il cristianesimo storico, dal quale abbiamo pur dovuto, e dobbiamo ancora, iniziare"; Paolo viene portato al di là di se stesso; ri-leggerlo significa non soltanto mettere in discussione la tradizione europea e occidentale del cristianesimo, ma anche il pensiero filosofico, 'dalla Ionia a Jena', secondo la celebre espressione di Rosenzweig (cfr., *Ivi*, p. 250). In effetti, Paolo esibisce un 'oltre', il rimando ad un mistero irriducibile, espresso, ad esempio, nella concezione kantiana della libertà che caratterizza l'uomo come *ein negatives Wohlgefallen an seiner Existenz*, o nell'interpretazione heideggeriana di Paolo stesso, che pone l'accento sulla radicale insicurezza, incertezza e coscienza della finitezza che starebbero al centro dell'annuncio paolino. L''oltre' intuito da Paolo, recuperabile al di là di tutte le incrostazioni dogmatiche e storiche, consisterebbe proprio nella fondamentale comprensione del 'mistero' dell'essere umano, della sua libertà: sentirsi liberi dal mondo nella servitù del mondo, essere *nel* mondo, ma non *del* mondo. E tale libertà apre una 'quarta dimensione', spalanca l'orizzonte del tempo come 'possibilità' dell'incontro degli altri (cfr. *Ivi*, p. 252). Cfr., inoltre, *Ivi*, p. 253: "Paolo, il Paolo leggibile 'oltre' la tradizione del cristianesimo storico, e 'oltre' la tradizione filosofica, non subordina il mistero alla verità, ben al contrario piega la verità al mistero […], perché vede il Mistero oltre la Verità, un'oltranza che può *anche* negare la Verità"; o ancora, *Ivi*, pp. 253-254: "Paolo è anche oltre l'esigenza fatta valere da Rosenzweig di considerare ebraismo e cristianesimo come le due diverse vie necessarie entrambe per giungere alla Verità. La Verità per quanto accogliente ha sempre bisogno di restringere il suo campo, di definire i suoi confini: perché solo ebraismo e cristianesimo? Non così il mistero. Il mistero non ha confini". L'interpretazione di Vitiello mostra come Paolo, e l''oltre' di Paolo, riconducibile a certe intuizioni di Paolo stesso, siano dei punti di riferimento ineludibili affinché il cristianesimo e la filosofia europei possano riflettere sulla propria vicenda e su ciò che ne ha animato in misura consistente lo sviluppo.

'oltre' se stesso, non solo oltre le fissazioni storiche del paolinismo, ma anche oltre la sua stessa determinata visione del mondo e della destinazione della propria missione.

E non si tratterebbe solo della sopravvivenza 'impersonale' di idee universalizzabili, perché questo avviene con ogni produzione del pensiero umano che si mostri meritevole di essere ricordata dai posteri, ma della resistenza dell'etica messianica paolina come riferimento ultimo, come estremo insorpassabile, per riflettere sulle nostre possibilità 'più radicali' e critiche di azione politica e morale.

Inoltre, può essere naturale che, nel processo ermeneutico, il lascito che colpisce di più in un autore e che sembra poter ancora essere rivitalizzabile tenda, in modo non del tutto avvertito storicamente e filologicamente, a venire identificato con l'immagine finale che delineiamo dell'autore stesso, lasciando da parte come irrilevante o spurio ciò che non intercetta la nostra sensibilità e che percepiamo come 'estraneo'. Tuttavia, nel caso dei tentativi di 'appropriazione' filosofica di Paolo sembra esserci un elemento ulteriore, cioè l'esigenza di discutere, riferendosi a Paolo stesso, di ciò che, in ultima istanza, può spiegare le contraddizioni dell'Occidente o aprire nuove possibilità di sguardo, sia sul piano etico-politico che speculativo. Paolo, insomma, viene visto come una figura 'decisiva', dirimente, 'ultima'.

Rimarrebbe la stessa eccedenza intrinseca al messaggio di Paolo, la quale sembra poter sempre rimandare a un sovrappiù inesauribile, proprio perché l'apostolo parla di dimensioni di convivenza etico-im/politica costitutivamente 'al di là', e che ancora attraggono come promesse di possibili 'nuovi sguardi'.

Insomma, resta la sensazione di un vincolo e di una provocazione 'religiosi', la consapevolezza che, se vogliamo giungere alle soglie estreme della meditazione sul senso della nostra attività nel mondo, dobbiamo ancora confrontarci con chi ha plasmato, in misura consistente, l'orizzonte valoriale in cui, in buona parte, continuiamo a muoverci. Per questo, come dice Barth, siamo sempre di nuovo interpellati a scorgere altri volti di Paolo oltre il 'paolinismo' (e Paolo stesso),[328] proprio perché si tratta di capire, in ultima analisi, quali riserve possa ancora mostrare una *forma mentis* di matrice giudaico-cristiana che, sebbene 'Dio sia morto', sembra dura a morire e sembra debba "sopravvivere alla propria fine senza finire di sopravvivere",[329] così come l'idea

[328] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 484: "Ancora una volta riceviamo un avvertimento, ancora una volta dobbiamo essere frenati, ancora una volta essere resi incerti e peritosi e il nostro spirito rotto deve manifestamente essere rotto ancora. Paolo *contro* il 'paolinismo'! L'Epistola ai Romani *contro* il punto di vista dell'Epistola ai Romani!".

[329] Per questa espressione, cfr. R. Esposito, *Dieci pensieri sulla politica*, cit., nel capitolo *Occidente*, p. 231. Cfr., inoltre, quello che Esposito scrive nella conclusione dello stesso (p. 245): "Si tratta dell'idea che solo l'Occidente può rispondere all'Occidente. […] La medicina dell'Occidente è ancora contenuta nel suo etimo. Come l'ombra del tramonto non è che il punto cieco che invisibilmente si spalanca al centro della sua inesorabile luce".

stessa di Occidente, da Nietzsche e da Taubes, del resto, strettamente intrecciata alla 'trasvalutazione paolina'.[330]

Dunque, malgrado la tradizione degli studi storico-biblici, non è molto facile confrontarsi con Paolo come se fosse una mera figura storica tra le altre, cosa che permetterebbe una maggiore vigilanza critica e un maggior distanziamento 'emotivo' rispetto al proprio oggetto. Come figura 'religiosa' nel senso ampio che abbiamo precisato, oltre che come figura storica, Paolo può comprensibilmente provocare, anche nei filosofi 'atei' che lo leggono più di recente, la tentazione di trovare appigli per 'identificarsi' con la sua proposta, o meglio per 'identificare' Paolo stesso con le proprie riflessioni filosofiche. Oppure possono darsi pulsioni di rifiuto integrale, anch'esse frutto di una forma di attrazione-repulsione nei confronti di un'ipoteca religiosa che si avverte ancora come incombente e che, quindi, non si può far altro che rimuovere.

In ogni caso, anche 'riappropriandosi' di un Paolo secolarizzato, si dimostra come la modernità non possa del tutto rinnegare la propria appartenenza all'orizzonte teologico-politico cristiano e, anzi, senta la nascosta spinta a ripensarsi in connessione a quest'ultimo, che continua ad attrarre, come l'origine. È come se la stessa modernità, paradossalmente, tornando alla propria *Urgeschichte* cristiano-paolina, sentisse 'religiosamente' l'esigenza di una 'riattualizzazione', di una rinnovata 'identificazione' produttiva con quella provenienza, tentando di riportare in superficie quelle correnti rimaste sommerse, ma forse presenti al principio, che possano essere ancora insospettatamente rivitalizzabili proprio in un contesto di radicale secolarizzazione e decostruzione del quadro dogmatico tradizionale.

Accanto ai tentativi di 'riattualizzare' Paolo, quasi sollecitati dal pungolo di trovare in lui qualcosa che possa parlarci ancora potentemente, nel presentimento che nella riflessione sulle

[330] Cfr. anche M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa* (*La agonía de Europa*, 1988), edizione italiana a cura di C. Razza, Marsilio, Venezia, 2009, p. 30: "L'Europa non è morta, l'Europa non può morire del tutto; essa agonizza. Perché l'Europa è forse l'unica cosa – nella Storia – che non può morire del tutto, l'unica cosa che può resuscitare. Questo principio di resurrezione sarà anche quello della sua vita e della sua transitoria morte". Per Zambrano, quel *quid* irrinunciabile, consustanziale allo 'stile' della vita europea, è, essenzialmente, l'idealismo etico-utopico, di ascendenza cristiano-paolina e agostiniana, che, contrariamente allo spirito di rassegnazione delle religioni orientali e della filosofia antica, coltiva in sé l''uomo nuovo', l'uomo interiore. Perciò, (cfr. *Ivi*, p. 66) "quando si parla con un europeo, si parla con un conflitto, con qualcuno che darebbe la vita per vivere, che si cancella e si ridisegna sempre. «Non faccio il bene che voglio, ma il male che non voglio», aveva detto san Paolo»". La persona che vive dimidiata, che desidera ardentemente di coincidere con se stessa senza mai riuscirci del tutto, contempla in sé una "prospettiva infinita". Il "fondo" dell'uomo europeo che ospita in sé l'utopia morale dell'uomo nuovo "non si esaurisce mai in nessuno dei suoi atti né in tutti messi insieme" (cfr. *Ivi*, p. 67). Infine "al personaggio che nasce con l''uomo interiore' di San Paolo, corrisponde questo nuovo mondo da lui reclamato. È il fondo utopico, essenzialmente utopico della storia europea" (*Ivi*, p. 73). Se l'Europa si fa sopraffare dalla stanchezza di "continuare a vivere in tensione, nella tensione idealista dell'abitante di due mondi", e, come già avvenuto, annulla totalitariamente la distanza tra il 'bene che si vuole e il male che si fa', incorre nella "barbarie monista", nella "falsificata mistica che soppianta la permanente speranza di resurrezione a la consustanziale utopia creatrice". La speranza che l'Europa, nella sua essenza ideale, possa sopravvivere nonostante la sua agonia, dipende, per Zambrano, dalla volontà di resistere nella tensione morale, di "saper vivere nel fallimento", il quale è testimone della grandezza degli ideali che hanno mosso lo spirito europeo; dalla volontà di conservare la lucidità e di mantenere vivo "l'amore per l'impossibile" (cfr. *Ivi*, pp. 75-76).

nostre origini giudaico-cristiane ‘ne vada’ di noi stessi e anche della nostra secolare contemporaneità, c’è senz’altro la constatazione dell’irriducibile ‘estraneità’ del quadro paolino. Tuttavia, pur ammettendo che l’escatologia di Paolo non sia qualcosa che possa conservare la propria natura storicamente determinata e specifica attraverso un processo di secolarizzazione o tentata ‘riattualizzazione’ in un contesto di crisi nichilistica, nondimeno si deve riconoscere che, anche se ciò che sopravvive non è l’escatologia in senso proprio, è comunque un suo effetto storico-culturale inequivocabile. E, quindi, si tratta di confrontarsi con un’‘esteriorità’ irriducibile, la quale al contempo, però, è riuscita a insinuarsi ‘al centro’ della nostra visione etico-comunitaria della realtà, visione che non può non interpellare anche la nostra azione politica, quando quest’ultima voglia riflettere in profondità su se stessa come ‘vocazione’, sui limiti e i confini della propria responsabilità.

Paolo e l'escatologia occidentale

Come più volte accennato, i fili della nostra ricerca si dipanano, soprattutto, a partire dalle suggestioni presenti nel discorso taubesiano su Paolo e sui legami di quest'ultimo con l'escatologia e la teologia politica occidentali. Come abbiamo già detto e come vedremo meglio anche in seguito, l'apostolo, per Taubes, in particolare per il Taubes del seminario di Heidelberg, rappresenta colui che ha influenzato in modo decisivo l'evoluzione culturale e spirituale dell'Occidente, facendosi vettore universale della visione escatologica del mondo di matrice giudaica.

Paolo assume un rilievo centrale, ed incarna la sintesi paradossale e vitale tra cristianesimo ed ebraismo, tra apocalittica e gnosi, tra singolare e comune, tra escatologia che attende la redenzione come rivoluzione finale ed elemento messianico disseminato all'interno della storia e delle generazioni. Taubes mostra un'attitudine assai radicale nello scorgere in Paolo 'la' provenienza genealogica inaggirabile per l'autocomprensione dell'Occidente; il pensatore ebreo, d'altronde, si pone esplicitamente sulle orme di Nietzsche, il quale, in maniera incisiva e, per Taubes, insuperata, coglie "il punto saliente della dottrina paolina della croce, che è insensatezza e in totale contrasto con i principi aristocratici dell'antichità".[331] Per Nietzsche, insomma, Paolo diviene, per eccellenza, colui a causa del quale la storia occidentale si sviluppa come processo ineluttabile di *décadence*.[332]

Per Taubes, come abbiamo già accennato, l'apostolo diventa sempre più, nel corso della sua riflessione, un riferimento imprescindibile per comprendere i nessi tra destino dell'escatologia giudaico-cristiana, crisi nichilistica occidentale e sue rappresentazioni teologico-politiche.

Molto prima che le ultime considerazioni taubesiane su Paolo, sviluppate nel seminario del 1987, venissero raccolte e risistemate in forma scritta, le linee di fondo della proposta filosofica del pensatore ebreo erano già state tracciate a partire dal suo primo e unico libro pubblicato, uscito nel 1947 e derivato da un rimaneggiamento della tesi di dottorato discussa a Zurigo, e avente come tema l'escatologia occidentale, nelle sue origini giudaiche, nelle sue permutazioni cristiane e gnostiche, nei suoi sviluppi teologici, nelle sue metamorfosi filosofiche, nelle sue proposte teologico-politiche più utopiche e rivoluzionarie.

Tale testo non sceglie certamente un argomento insolito per l'epoca; anzi, esso risente di una temperie culturale che, in particolare nell'ambito delle produzioni teologico-filosofiche tedesche, indaga in modo serrato i possibili nessi tra processo di secolarizzazione e nichilismo, tra crisi della modernità e rapporti problematici, per non dire contraddittori, tra cristianesimo e filosofia, tra cristianesimo e mondanità. In generale, si assiste ad un netto ridimensionamento delle

[331] J. Taubes, "La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini", cit., p. 257.
[332] Cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., par. 51, p. 73: "Ricordo ancora una volta l'inestimabile espressione di Paolo: "Quel che è per il mondo debole, quel che per il mondo è insensato, quel che per il mondo è volgare e spregevole, Dio lo ha eletto": questa era la formula, *in hoc signo* vinse la *décadence*".

autonarrazioni razionalistiche e progressive, delle sintesi apparentemente concilianti tra retaggio cristiano e destino del mondo e dell'uomo moderni. Soprattutto, a partire dalla fine del diciannovesimo secolo, in ambito storico-biblico, teologico e filosofico, si constata il tentativo di ricomprendere in modo assolutamente radicale quello che doveva essere il significato originario dell'escatologia giudaico-cristiana. Di contro alle precedenti edulcorazioni filosofiche e teologiche del senso religioso e politico del pensiero apocalittico, l'inizio del ventesimo secolo, specialmente in area tedesca, conosce una 'svolta escatologica',[333] un tornante ermeneutico che, a partire da una situazione storico-spirituale avvertita come intrinsecamente critica e drammatica, tende a formulare i propri problemi e le proprie prospettive ricorrendo alle risorse simboliche e concettuali del lessico e della visione del mondo provenienti da un retroterra escatologico.

Nel linguaggio apocalittico o della gnosi, infatti, si ravvisa l'espressione di un'esperienza esistenziale estraniata, e impossibilitata a riconoscersi in interpretazioni della realtà concilianti e non radicalmente negative; e, nella dimensione di alienazione e di crisi profonda testimoniata dalla letteratura gnostica e dalle attese escatologico-apocalittiche di matrice giudaico-cristiana si scorge, spesso, il parallelo spirituale più perspicuo che aiuti a concepire opportunamente il sentimento di disorientamento avvertito intensamente in particolare in seguito al trauma del primo conflitto mondiale.[334]

---

[333] A questo proposito, cfr., soprattutto, J. Wolfe, "The Eschatological Turn in German Philosophy", *Modern Theology*, 35, January 2019, pp. 55-70.

[334] Ad esempio, come è noto, Hans Jonas riprende il peculiare concetto di 'contemporaneità' impiegato da Spengler ne *Il tramonto dell'Occidente*, e teso ad evidenziare una corrispondenza e un'affinità 'spirituale' tra epoche anche molto lontane, le quali, però, si trovano in fasi identiche del ciclo di vita delle loro rispettive culture. In questo modo, Jonas può evidenziare come la *forma mentis* gnostica, impostasi in congiunzione con la crisi e il tramonto della civiltà antica, riproduca i propri schemi concettuali e interpretativi nelle declinazioni più radicali e nichilistiche dell'esistenzialismo novecentesco, soprattutto di marca heideggeriana. A questo proposito, cfr., soprattutto, H. Jonas, "Gnosticism and Modern Nihilism", *Social Research*, vol. 19, n. 4, Decembre 1952, pp. 430-452, in particolare pp. 433-434. Anche Löwith sottolinea l'ascendenza teologico-escatologica del pensiero di Heidegger. Per quanto, in seguito, ciò che sembrava un'inquietudine religiosa si sia rivelato, agli occhi di Löwith, come un puro decisionismo senza uno scopo preciso, come un radicale nichilismo facente leva sul carattere meramente appellativo e totalmente indeterminato delle intenzioni filosofiche heideggeriane, si insiste sulla stessa autocomprensione di Heidegger. Questi, in una lettera a Löwith del 1921, citata dal filosofo di origini ebraiche nel suo scritto autobiografico, si definisce, significativamente, come un 'teologo cristiano'. Löwith ricorda come il primo Heidegger perseguisse l'obiettivo di una radicale scientificità a partire da una altrettanto radicale inquietudine interiore, da una 'teologia senza Dio' che aveva attinto linfa e ispirazione dal confronto con Bultmann su Lutero, dalla ricezione delle istanze innovative e vigorose della teologia dialettica di Barth e Gogarten, dalla definitiva liquidazione di qualsiasi forma di teologia dogmatica e confessionale grazie alla critica inaggirabile di Overbeck. Cfr., in particolare, K. Löwith, *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* (*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: ein Bericht*, 1941), prefazione di R. Kosellek, postfazione di A. Löwith, traduzione di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano, 1988, in particolare pp. 51-53. Inoltre, come ricordato dallo stesso Taubes in più occasioni, il contributo teologico di Barth, all'inizio del ventesimo secolo, ha avuto un assoluto rilievo anche dal punto di vista filosofico e, soprattutto, ha mostrato di dover interpretare la crisi in atto attraverso categorie integralmente negative ed escatologico-apocalittiche in senso fortemente kierkegaardiano. Altri scritti teologici che rivelano la tendenza dei primi decenni del Novecento a tornare sul significato religioso dell'escatologia, o a interpretare la vicenda del pensiero occidentale moderno e contemporaneo come secolarizzazione, appropriazione o perversione immanentistica della fede apocalittica, sono, ad esempio, quelli del cattolico Hans Urs von Balthasar e quelli del protestante Althaus, per un periodo attratto dalla retorica del *Reich*, filonazista, dei *Deutsche Christen*. Del primo è da ricordare, in particolare,

Inoltre, proprio a cavallo tra la fine del diciannovesimo secolo e l'inizio del ventesimo, gli studi storico-biblici di tradizione protestante mettono in primo piano il carattere intrinsecamente escatologico dell'annuncio evangelico, intendendo con 'escatologia' una visione religiosa del mondo ben specifica, e non semplicemente un vago provvidenzialismo razionalizzabile in interpretazioni del processo storico di matrice hegeliana, o il mero sfondo inessenziale e scartabile di un messaggio esclusivamente morale.

Attraverso il contributo determinante di Overbeck, Johannes Weiss e Albert Schweitzer, il cristianesimo, e in particolar modo il cristianesimo originario, viene con forza illuminato nella sua irriducibile estraneità rispetto alle sue correnti 'modernizzazioni'; se il secolo diciannovesimo, generalmente influenzato da una rappresentazione della messianicità di Gesù di ascendenza kantiana, cioè spiritualizzata e fondamentalmente morale, e da un'interpretazione del ruolo storico-culturale del cristianesimo di provenienza hegeliana, tendeva ad attribuire a Gesù stesso un'immagine sublimata dell'attesa messianica 'realista' degli ebrei,[335] gli studi biblici a cavallo del ventesimo secolo portano in auge un diverso tipo di consapevolezza.

---

la voluminosa *Apokalypse der deutschen Seele*, pubblicata tra il 1937-38; del secondo il testo intitolato *Die letzten Dinge. Entwurf einer christlichen Eschatologie*, uscito nel 1922. Entrambi gli scritti sono da annoverare tra le fonti principali del testo taubesiano sull'escatologia occidentale, tenendo inoltre presente che Taubes, compiendo i suoi studi a Zurigo, aveva avuto modo di ascoltare direttamente Balthasar, che insegnava a Basilea. L'importanza di questi due autori teologici per il filosofo ebreo è sottolineata sia da E. Stimilli, in *Jacob Taubes etc.*, cit., p. 24, sia da M. Ranchetti, in *Prefazione* a J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 15. Nei primi decenni del Novecento, anche C. Schmitt, nel suo scritto giovanile dedicato al poeta Däubler, e intitolato *Nordlicht*, descrive la situazione di crisi della propria epoca in termini integralmente escatologico-apocalittici. Cfr. C. Schmitt, *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler* (*Theodor Däublers 'Nordlicht'. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, 1916), a cura di S. Niehaus, con un saggio di H. Ball, traduzione italiana di V. Bazzicalupo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995, pp. 87-89, in particolare quest'ultima: "Chi intuiva il significato morale dell'epoca sapendosi anche figlio del proprio tempo non poteva che diventare dualista. […] Un orrore escatologico aveva afferrato molte persone prima che gli orrori della guerra mondiale diventassero realtà". Infine, anche importantissimi filosofi di origine ebraica, quali Rosenzweig, Benjamin e Bloch, pure se in modi e secondo intenti filosofici assai diversi, proprio a cavallo dei primi due decenni del ventesimo secolo, tentano di ricomprendere in maniera concettualmente produttiva le istanze messianiche, escatologiche e apocalittiche della tradizione giudaica, cristiana e, nel caso di Bloch, anche esplicitamente gnostico-marcionita. Si considerino, in particolare, *Der Stern der Erlösung* di Rosenzweig, opera ambiziosa e influente scritta, sorprendentemente, su cartoline postali spedite dall'autore alla madre dalla trincea nel corso del primo conflitto mondiale, e pubblicata nel 1921; inoltre, si tenga conto che, probabilmente nello stesso anno, Benjamin redigeva il suo celebre *Frammento teologico-politico*, invocante direttamente, ed enigmaticamente, la figura del Messia e la categoria di 'intensità messianica', così come Rosenzweig, con la stessa convinzione, era tornato 'kierkegaardianamente' a insistere sulla finitezza umana (secondo un'attitudine filosofica e teologico-esistenziale propria, in quello stesso periodo, anche della riflessione di Barth) e sul carattere irrinunciabile, per un pensiero radicalmente nuovo, esperiente e autenticamente esistenziale, della speranza in una redenzione 'reale', effettiva, operata escatologicamente da Dio, e non attingibile filosoficamente attraverso la presunta autosufficienza conoscitiva e spirituale del panlogismo hegeliano. Infine, nel 1918, usciva il *Geist der Utopie* di Ernst Bloch, opera che lo stesso Benjamin si era proposto di recensire. Purtroppo, la recensione benjaminiana non è mai stata ritrovata, ma è possibile che il *Frammento teologico-politico* potesse rientrare tra gli appunti e le considerazioni sviluppate da Benjamin in vista del commento al testo blochiano.

[335] Cfr. anche A. Schweitzer, *Ma vie et ma pensée*, cit., p. 45: "L'erreur où était tombée la recherche historique jusque-là venait de ce qu'elle attribuait à Jésus une spiritualisation de l'attente messianique des Juifs de son temps, alors qu'en réalité il y introduisit simplement la religion morale de l'amour. Nous avons peine à

Infatti, sottolineano il carattere irriducibilmente apocalittico dell'annuncio evangelico, e mettono in evidenza come il primo cristianesimo, lungi dal ricercare un'armoniosa conciliazione con il mondo storico e politico, dal rappresentare un mero insegnamento morale rivolto alla vita dell'aldiqua, lungi dal prospettare il cammino glorioso dello Spirito Assoluto capace di giungere alla completa autotrasparenza mediante la sintesi speculativa tra religione cristiana e razionalità filosofica, costituisse essenzialmente un'istanza di crisi, di rottura, di attesa escatologica cosmico-realista, di matrice integralmente tardo-giudaica.

Taubes, nel proprio testo sull'escatologia occidentale, recepisce abbondantemente tali nuovi spunti interpretativi, ponendo l'accento sul carattere rivoluzionario e anche tendenzialmente gnostico dell'apocalittica di origine ebraica. Nella prima parte dell'opera, dedicata all'essenza dell'escatologia, non si incontra una vera e propria distinzione tra tradizione escatologica giudaico-cristiana e fenomeni gnostici di impronta soprattutto marcionita. L'attenzione è piuttosto attirata dalle affinità, dalle corrispondenze e, in questo senso, viene evidenziata una sostanziale continuità tra le aspettative messianiche del tardo giudaismo, la predicazione evangelica e il fiorire del cristianesimo originario.

Per Taubes, infatti, è "Israele il luogo storico dell'apocalittica rivoluzionaria";[336] l'idea stessa di storia, come processo in grado di comprendersi alla luce di una fine e di un fine, è un'acquisizione ebraica. Israele, rispetto a tutti gli altri popoli, esibisce un paradigma totalmente altro, un 'radicamento' nel tempo che prescinde da ogni legame 'naturale' e 'pagano' con un territorio determinato;[337] tale radicamento paradossale nella dimensione temporale, dal punto di vista delle altre genti, si mostra come uno sradicamento mondano, un perpetuo stato di esilio e di erranza, il quale, tuttavia, è capace di far rivolgere lo sguardo dell'umanità sull'orizzonte del *novum* storico, dell'essenza del tempo, rompendo il circolo tragico dell'eterno ritorno dell'identico.[338] E la vera natura del tempo può rivelarsi solo in connessione con l'attesa dell'*éschaton*, con la prospettiva della fine del tempo stesso, l'unica in grado di conferire alla temporalità il suo senso autentico e paradossale. Il tempo, infatti, può compiere la propria destinazione, e il proprio 'essere temporale',

concevoir d'abord qu'un sentiment religieux aussi profond et spirituel puisse s'allier à des vues aussi naïvement réalistes. C'est cependant un fait".

[336] J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 42.

[337] Cfr. *Ivi*, p. 38: "È così che Israele può diventare un 'popolo senza spazio' e non perdersi, in quanto sa di essere il 'popolo del tempo', sottratto al radicamento al territorio. Il tempo giunge qui alla sua essenza e viene elevato al di sopra dello spazio. […] Il mondo, in quanto tempo, procede verso un 'nuovo cielo e una nuova terra'. Il *nuovo* supera il ciclo dell'origine. Il nuovo è nell'elemento della storia. Dal punto di vista della storia l'origine diventa un *inizio*, cui seguono un centro e una fine. La storia stessa è il centro tra creazione e redenzione".

[338] Cfr. *Ivi*, p. 43: "Israele spezza la sfera vitale dell'eterno ritorno dell'uguale e dà così avvio al mondo come storia. La storia diventa il centro attorno al quale tutto si muove".

solo nell'aspettativa di essere soppresso per essere inverato nel proprio processo, che può divenire visibile a se stesso soltanto nel termine ultimo escatologico.[339]

La peculiarità di Israele come fonte della coscienza storica occidentale è insita, soprattutto, nella sua teologia politica, nella sua idea di teocrazia. La concezione della storia come tempo a termine, come continuità franta dall'irruzione di un'eccedenza estranea, come luogo della crisi e del rovesciamento, dell'alienazione dell'erranza nel deserto[340] e dell'anelito verso un *novum* radicalmente altro, si riflette nell'ideale teocratico giudaico, che esprime un moto di insofferenza e rivolta antinomica nei confronti di ogni potere umano,[341] e che, perciò, fa agire i fermenti dell'escatologia, unica via di fuga nella disputa tra sovranità divina e sovranità terrena. Israele presenta un animo sostanzialmente anarchico e la sua teocrazia politico-trascendente, possedendo tutti i presupposti religiosi del *páthos* rivoluzionario,[342] si rivela come il fondamento implicito di ogni tensione occidentale volta a rovesciare gli ordini esistenti e a instaurarne di totalmente nuovi.

Lo spirito dell'apocalittica che si rivela come nuovo principio nella profezia di Israele trova ugualmente espressione, secondo Taubes, sia nelle visioni escatologiche tardo-giudaiche e protocristiane, che nei sistemi gnostici. Il pensatore ebreo, per la propria interpretazione esistenziale della gnosi, fa abbondantemente riferimento all'opera fondamentale di Jonas sull'argomento, *Gnosis und spätantiker Geist*. Per Taubes, apocalittica e gnosi divengono fenomeni affini, perché al centro di entrambe le visioni della realtà c'è un sentimento 'gnostico-apocalittico' della vita, cioè un profondo senso di autoestraniazione mondana che non può che invocare un assolutamente 'estraneo' per sperare di essere alleviato, di essere affrancato dalle costrizioni dell'esistenza terrena. Infatti,

> La vita nel mondo è straniera, la patria della vita è al di là del mondo. L'Aldilà è *al di là* del mondo intero. Con l'apocalittica ha inizio il sentimento dualistico di un mondo di Dio che non è identico al mondo del 'qui'.[343]

---

[339] Cfr. *Ivi*, p. 27: "Un criterio e una posizione nella questione circa l'essenza della storia si possono ricavare solo se ci si interroga a partire dall'*éschaton*. Nell'*éschaton*, infatti, la storia oltrepassa il proprio limite e diviene visibile a se stessa".
[340] Cfr. *Ivi*, p. 45: "La rivelazione di Dio avviene nel deserto. Nel deserto Israele diventa il popolo di Dio. Qui il suo destino prende forma e la stirpe del deserto diventa la guida del cammino che Israele compie nella storia verso il regno di Dio. […] L'esilio è il deserto dei popoli. […] Nell'esilio Israele viene estirpato dalla terra e, contro ogni crescita naturale, viene piantato con le radici verso l'alto. […] In esilio il Dio invisibile del deserto diventa il Dio universale che guida la storia del mondo".
[341] Cfr. *Ivi*, p. 46: "Con il concetto di teocrazia Israele si colloca in area araba, cui è proprio qualsiasi moto di rivolta nei confronti di ogni potere umano. La ribellione a ogni ordinamento umano caratterizza in particolare il popolo dei beduini, la nobiltà del deserto. L'organizzazione dei beduini è una 'collettività senza autorità', cosa che la accomuna alla comunità teocratica di Israele".
[342] Cfr. *Ivi*, p. 47: "L'idea di teocrazia può trasformarsi in passione per l'azione. Così, dal punto di vista dell'immanenza, la teocrazia è un'utopia della società. Poiché in tal modo l'idea politico-trascendente d'Israele si trasferisce inevitabilmente sulla vita terrena, Israele si trova coinvolto in prima linea nel movimento rivoluzionario".
[343] *Ivi*, p. 57.

Vedremo in seguito come il discorso di Taubes sulle eventuali analogie e differenze tra concezioni gnostiche e rappresentazioni escatologiche più propriamente giudaico-cristiane tenda a farsi più stratificato e complesso; all'altezza dell'*Escatologia occidentale*, invece, i piani tendono a sovrapporsi e identificarsi. L'intento di Taubes non è tanto quello di essere accurato dal punto di vista di una ricostruzione storico-religiosa. Certamente egli ha ben presenti i risultati più innovativi e originali della ricerca critica sulle fonti bibliche e sui fenomeni gnostici; tuttavia, l'attenzione per le differenze e le sconnessioni lascia prevalentemente il posto ad un'intenzione unificatrice molto radicale, all'ambizioso proposito di evidenziare delle continuità tenaci che attraverserebbero tutto il processo di evoluzione spirituale dell'Occidente.

Quando Taubes, nel 1952, scrive ad Armin Mohler suggerendo come tutto sia 'teologia', come ogni discussione sull'uomo non possa esaurirsi al livello di un fiducioso umanismo razionalistico, ma debba rimandare ad un piano più profondo di interrogazione, ad un 'minimo' di metafisica irriducibile ed elementare,[344] sta riportando, in sostanza, la tesi del suo libro del 1947. La tendenza a porsi i problemi in modo 'più radicale', a scovare la zona d'ombra, l'eccedenza non razionalizzabile che si cela dietro le narrazioni apparentemente neutrali e oggettive della razionalità moderna, è un'attitudine che, almeno dall'opera decostruttiva e demolitoria di Nietzsche, si afferma prepotentemente tra le maggiori manifestazioni del pensiero novecentesco.

In effetti, nel libro del 1947, Taubes mostra, ad esempio, di recepire il linguaggio ontologico-esistenziale di Heidegger[345] e la sua dialettica temporale tra nascondimento e illuminazione della verità, dialettica che tenta di eccedere le rappresentazioni correnti della metafisica occidentale onto-teologica, per attingere una dimensione non oggettivabile e processuale, rivelantesi nell'evento, nell'essere come tempo.[346] E, inoltre, avendo presente la situazione di crisi spirituale in cui versa il pensiero europeo dopo il culmine del sistema hegeliano e la disgregazione di quest'ultimo ad opera, soprattutto, di Kierkegaard e Marx, Taubes si pone esplicitamente sulla scia delle riflessioni di uno

[344] Cfr. J. Taubes, Lettera a Mohler, 14.2.1952, in *Ai lati opposti delle barricate*, cit., pp. 115-116: "Se l''umanismo' ha fatto bancarotta (da Platone a Nietzsche – come dice Heidegger), ciò significa soltanto che la domanda sull'uomo si pone, appunto, in modo più radicale (di quanto un umanismo si possa immaginare). […] Che cosa c'è, oggi, che non sia 'teologia' (a parte la chiacchiera teologica)? […] Il 'minimo' di metafisica non significa 'meno', ma 'in modo più elementare' nelle questioni metafisiche".

[345] Cfr., ad esempio, J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 269: "Quanti siano quelli che hanno creato un'apertura per ciò che viene, non conta. Chi sono, è decisivo per la loro posizione, perché essi, interpretando i cenni di ciò che viene, danno la misura dell'essere". Qui Taubes utilizza un linguaggio heideggeriano, alquanto evocativo ed enigmatico e, in tale contesto, funzionale a sottolineare "la frattura tra dentro e fuori, in quanto frattura fondamentale dell'essere" (*Ibid.*); e a illuminare la trascendenza divina, capace di abbracciare interno ed esterno.

[346] Cfr. anche J. Taubes, "Intervista a Jacob Taubes" (apparsa per la prima volta nel 1987, in *Denken, das an der Zeit ist*), in *Messianismo e cultura*, cit. , p. 398: "L'apocalittica svolge per me un ruolo rilevante da un punto di vista filosofico. Qui, infatti, si concentra la mia esperienza del tempo come tempo a termine. […] In Heidegger ci sono delle intuizioni fondamentali, se lo si legge con un po' di ragionevolezza, se viene liberato, cioè, da quelle sue manie di grandezza, puntando solo su quanto di sostanziale c'è in lui. Esporre l'essere a partire dal tempo, questa è una delle sue intuizioni geniali".

dei più importanti allievi di Heidegger, cioè Löwith, d'altronde ampiamente citato soprattutto nell'ultima parte del libro taubesiano.[347]

Infine, nel suo interesse teologico-politico nei confronti dell'eredità escatologica di Israele, che attraversa come un fiume carsico l'intera evoluzione religiosa, politica e culturale dell'Occidente, influenzandone le prospettive morali e sociali, e forgiandone le utopie rivoluzionarie, Taubes risente, certamente, anche dell'influenza di Carl Schmitt e del suo testo del 1922 sulla teologia politica. Nel libro del 1947 Schmitt non è mai citato; tuttavia, stando a quanto il pensatore ebreo riporta nel suo saggio sul giurista tedesco come apocalittico della controrivoluzione, la fascinazione per Schmitt non coinvolge soltanto gli ultimi anni di vita di Taubes, ma risale al periodo di formazione giovanile.

Il filosofo ebreo ricorda la propria lettura della *Teologia politica* schmittiana a diciannove anni e rammenta come quest'opera abbia esercitato un'influenza profonda, insieme al libro decisivo di Löwith *Von Hegel zu Nietzsche*. Entrambi i testi, secondo la testimonianza di Taubes, avrebbero costituito il punto di svolta dei suoi anni universitari, illuminando inedite costellazioni storiografiche e aiutando a tracciare una rinnovata cartografia filosofica per comprendere adeguatamente la crisi europea,[348] quella che è definita "la situazione di guerra civile mondiale propria della nostra generazione".[349]

Taubes è consapevole di scrivere in un'epoca di rottura, che chiama alla decisione, e che, per questo, scopre la propria affinità con la svolta dei tempi cristiana, dominata da aspettative apocalittiche. Dopo Marx e Kierkegaard, e con la consapevolezza della crisi nichilistica in atto, maturata non solo attraverso il confronto con l'opera di Nietzsche, ma anche a causa dell'esperienza di eventi storici e di trasformazioni sociali radicali e drammatiche, non si può che riconoscere la

---

[347] Si consideri, ad esempio, che quando Jonas chiese a Löwith un parere su Taubes, il secondo rispose che aveva letto il libro sull'escatologia occidentale, che, a suo parere, era un buon lavoro, dato che una metà era costruita su fondamenta jonasiane e l'altra su presupposti löwithiani. Insomma, stando a una simile replica, il lavoro taubesiano era criticato per la sua scarsa originalità, se non addirittura per una supposta tendenza al plagio (tale aneddoto è riportato, ad esempio, in J. Martin, "Liberalism and History after the Second World War: the Case of Jacob Taubes", *Modern Intellectual History*, Cambridge University Press, 2015, pp. 1-22, p. 9). In ogni caso, Löwith stesso, nella sua monografia sulla secolarizzazione dell'escatologia nella filosofia della storia occidentale, posteriore alla pubblicazione della tesi di Taubes, riconoscerà a quest'ultimo il merito di aver illuminato la centralità della figura di Gioacchino da Fiore, la cui influenza sarebbe riscontrabile fino alla speculazione hegeliana. Löwith rimanda all'*Escatologia occidentale* di Taubes per un'analisi comparata della filosofia dello 'spirito' di Hegel e della profezia di Gioacchino. Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 245.

[348] Cfr. J. Taubes, *In divergente accordo etc.*. cit., p. 22, in cui Taubes parla del seminario che aveva voluto preparare facendo dialogare le prospettive storiografiche di Schmitt e Löwith: "Collegai l'analisi di quella costellazione messa in risalto da Carl Schmitt con l'arco che Löwith traccia da Hegel a Nietzsche e che mi appariva come una sorta di cartografia filosofica, sulla base della quale soltanto si poteva scrivere la storiografia *tel quel*, come si fa di solito". Cfr. *Ivi*, p. 20: "Quando ho compreso l'arco che egli [Löwith] traccia da Hegel attraverso Marx e Kierkegaard fino a Nietzsche, è stato come se un velo mi fosse caduto dagli occhi. Tutto ciò che fino a quel momento avevo sentito e letto sulla storia spirituale ed intellettuale del XIX secolo mi apparve allora futile e irrilevante". Cfr. ancora *Ivi*, p. 23: "Così, la *Teologia politica* di Carl Schmitt, i "Quattro capitoli sulla dottrina della sovranità", e in particolare il quarto, "La filosofia dello Stato della Controrivoluzione", sono diventati il punto di svolta dei miei anni di studi universitari".

[349] *Ivi*, p. 21.

fine dell'antica Europa, e constatare la lacerazione assoluta che ha infranto ogni sintesi umanistica e filosofica conciliante.[350] Si vive dovendo resistere nel non-più di una tradizione tramontata e nella notte di un non-ancora[351] che è profondamente *post Christum*, pur non riuscendo ad affrancarsi completamente dall'eredità dell'escatologia cristiana.

Anche Taubes, come già Nietzsche e Weber, e come Heidegger e Löwith, si pone nel solco di una *Destruktionsgeschichte*, di una consapevolezza storico-filosofica che rivela il *Nichts* e la 'crisi del fondamento' come orizzonte dell'uomo contemporaneo. Di fronte alla demolizione radicale delle illusioni razionalistiche, alla progressiva e inesorabile liquidazione dei principi di fede tradizionali, e delle idee etiche ed istituzionali ad essi correlate, si tratta di capire quale sia il *weltgeschichtlicher Ort* della contemporaneità pervasa dalla coscienza nichilistica della morte di Dio e del tramonto della metafisica occidentale. Inoltre, si avverte l'urgenza di comprendere la genealogia di un simile processo di *Destruktion*, e di affrontare la contraddizione di un presente che, pur tentando di liberarsi della sua provenienza religiosa, anche nei suoi aneliti più decostruttivi, e proprio nella sua ricerca spasmodica di genealogie filosoficamente convincenti, esibisce comunque una fondamentale *Stimmung* escatologica, una concezione del tempo che non riesce a dismettere del tutto il problema giudaico-cristiano della 'salvezza'.

In tale quadro, la riflessione sul cristianesimo, e sui rapporti di quest'ultimo con la sua origine ebraica, assume una presenza dominante, dal momento che il cristianesimo stesso riveste un ruolo centrale nella discussione del problema del nichilismo; infatti, può essere sia rintracciato all'origine della crisi, che prospettato come sua possibile soluzione.[352]

---

[350] Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 268: "Il compimento finale di Hegel […] è una conciliazione di ciò che è corrotto, perché è l'ultimo atto prima di una grande conversione e prima della rottura assoluta con la tradizione occidentale del cristianesimo antico. […] Ha inizio un'epoca nuova, che introduce un nuovo eone, che è *post Christum* in un senso più profondo di quello del calendario. Questa epoca, in cui si è varcata la soglia della storia occidentale, innanzi tutto sa di essere il non-più del passato e il non-ancora di ciò che viene. Questa epoca appare insufficiente a tutti gli spiriti deboli che cercano protezioni e sicurezze".

[351] Cfr. *Ivi*, p. 269: "Solo resistendo nel non-più e nel non-ancora, nel nulla della notte, ci si mantiene aperti ad accogliere i primi segni del giorno che viene". L'immagine della notte in cui bisogna permanere, pur declinata in un senso più tragico, si ritrova alla fine della conferenza di Weber sulla scienza come professione, dove viene richiamato l'episodio biblico della sentinella di Edom, a cui, durante il periodo dell'esilio, viene chiesto quanto a lungo durerà ancora la notte, prima che sorga il mattino. La sentinella risponde che l'alba verrà, ma che è ancora notte. Per Weber, come detto alla fine della conferenza sulla politica come professione, l'epoca contemporanea è una "notte polare di gelida tenebra e di stenti". Tuttavia, non bisogna affidarsi troppo alla speranza che un mattino possa venire; piuttosto, è opportuno operare in modo del tutto concreto nel proprio lavoro quotidiano, prendersi cura schiettamente e semplicemente della fratellanza da uomo a uomo, e adempiere alla 'richiesta di ogni giorno'. In effetti, vivere di attese e di aneliti non basta; già il destino sconvolgente del popolo ebraico mostra la contraddizione insita in una tale situazione di nichilistica disperazione che invoca una speranza inevitabile e impossibile. Cfr. M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, cit., p. 44 e pp. 120-121. Taubes, pur parlando della notte dell'epoca *post Christum*, non rinuncia alla possibilità di una nuova illuminazione della verità, inscritta nell'immagine escatologica del mondo e della storia. Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 270: "La storia c'è solo quando la verità viene scelta a partire dall'errore, quando la verità viene alla luce dal mistero. Dal mistero dell'errore alla rivelazione della verità la storia si illumina".

[352] Cfr. anche A. Caracciolo, *Karl Löwith*, Morcelliana, Brescia, 1977, p. 69.

Per Taubes il presupposto della storia spirituale e filosofica occidentale è l'escatologia, nonostante quest'ultima, nelle sue diverse metamorfosi, abbia dato luogo ad esiti eterogenei, se non addirittura in contraddizione tra loro. Ma cosa intende il pensatore ebreo per 'escatologia'?

Tenendo conto della tesi di fondo che sviluppa nella sua dissertazione dottorale, per Taubes l'aspettativa escatologica non è circoscrivibile a una visione del mondo ben determinata e collocabile esclusivamente in un'epoca passata e ormai tramontata, e che non può mostrare più nulla in comune con la modernità. Infatti, se da un lato c'è un'attenta ricezione degli studi storico-biblici a cavallo tra Ottocento e Novecento, i quali inquadravano le attese apocalittiche del primo cristianesimo come un fenomeno con una propria specificità, riconducibile a un ben preciso periodo storico, e ormai completamente inattuale dal punto di vista della civiltà contemporanea, Taubes non abbandona per questo la convinzione che l'escatologia e l'apocalittica, soprattutto riattivando in momenti di crisi il proprio potenziale dirompente originario, continuino ad agire come motori spirituali della coscienza storica, etica e politica occidentale.

Dagli studi storico-biblici Taubes assume la consapevolezza che se si vuole parlare di visione escatologica bisogna riferirsi, in prima istanza, proprio a quella concezione della realtà radicale, critica, negativa e rivoluzionaria che, affermandosi già con le predicazioni dei profeti ebrei, si è imposta con l'annuncio evangelico, con le lettere paoline e, infine, con l'estremismo marcionita, legato strettamente e paradossalmente all'insegnamento di Paolo. Insomma, Taubes tenta di mostrare la sopravvivenza dell'immagine escatologica della storia recependo le intuizioni di quanti, per sottolineare il *proprium* irriducibile della tensione apocalittica, non assimilabile a concezioni secolarizzate, immanentistiche o moralistiche della promessa di redenzione giudaico-cristiana, avevano escluso categoricamente l'esistenza di un'escatologia in senso proprio dopo l'avvio del processo di ellenizzazione del cristianesimo.

Per quanto riguarda la svolta degli studi storico-biblici dedicati sempre più massicciamente ad evidenziare il carattere intrinsecamente apocalittico del cristianesimo originario, Taubes si è confrontato sia con le conclusioni di Franz Overbeck, che con le riflessioni di Albert Schweitzer.

Il problema dell'escatologia nel contesto di crisi della modernità

Il confronto di Taubes con Overbeck

Se, da un lato, già il primo Taubes sottolinea l'importanza di intercettare la sopravvivenza di elementi teologico-escatologici nello sviluppo spirituale, culturale e filosofico dell'Occidente, il suo richiamo a tali ordini simbolici, che influenzano strutturalmente la visione occidentale della storia e della politica, non consiste in un ingenuo ritorno a forme di ortodossia dogmatica e di positivismo religioso. Al contrario, in un contesto di crisi degli assetti tradizionali della fede e della

teologia, in un'epoca di nichilismo, è opportuno ripensare filosoficamente quale possa essere ancora il senso di un 'resto' escatologico che, malgrado ogni sforzo di razionalizzazione o decostruzione, appare, almeno a Taubes, irriducibile e irrinunciabile.

In un articolo del 1954, sulla natura del metodo teologico, e dedicato, in particolare, ad approfondire, nel contesto della riflessione teologica e filosofico-esistenziale dei primi decenni del Novecento, le implicazioni delle prestazioni intellettuali del teologo Paul Tillich, Taubes mostra di aver recepito in misura notevole la critica di Overbeck, la quale, come abbiamo già accennato, sarà fondamentale sia per il programma della teologia dialettica di Barth, sia per l'evoluzione del pensiero di Heidegger.

Stando agli insegnamenti desumibili dall'importante contributo di Overbeck, anche Taubes evidenzia come il ruolo della teologia sia da sempre stato ambiguo e come la storia del suo progressivo sviluppo abbia costantemente esibito i portati di un destino tragico insorpassabile. Infatti, la teologia, lungi dall'essere una conseguenza naturale e immediata dell'originaria fede cristiana, ne è, piuttosto, un ripiego, rappresentando la necessità di adattare i simboli escatologici delle prime comunità alla situazione effettiva di ritardo della parusia, in contrasto con l'intensa aspettativa della fine imminente del mondo del protocristianesimo.[353] Dunque, sin dai suoi primordi, il cristianesimo è stato 'gettato', suo malgrado, nella storia, ha dovuto pagare il prezzo della 'secolarizzazione', cioè dell'urgenza 'tragica' di dover rinvenire a tutti i costi dei compromessi con una realtà mondana che non poteva che trovarsi in contraddizione con le più radicali attese escatologiche.

Come afferma Taubes, chiaramente sulle orme di Overbeck,

> la storia dello sviluppo della teologia cristiana è una storia tragica, perché non c'è 'soluzione' per il conflitto esistente tra i simboli escatologici e il fatto bruto di una storia continua. Si può ammirare il contributo della teologia conoscendone però, allo stesso tempo, il prezzo.[354]

La teologia entra in contraddizione con se stessa soprattutto nel corso della sua evoluzione in ambito protestante durante il XIX secolo. Infatti, il metodo teologico, in senso stretto, deve basarsi su un principio di autorità, su una rivelazione accettata positivamente, su un canone riconosciuto come vincolante e che può semplicemente essere sempre di nuovo reinterpretato in chiave allegorica.

---

[353] Cfr. J. Taubes, "Sulla peculiarità del metodo teologico etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 52: "Si potrebbe anche eventualmente presumere che la religione cristiana abbia una particolare affinità con l'interpretazione teologica e che la teologia succeda legittimamente alla rivelazione. A mio avviso, tale interpretazione delle origini della teologia nella religione cristiana non è corretta. Il cristianesimo ha dovuto servirsi dell'interpretazione teologica già nelle sue primissime fasi, perché i simboli della fede, in cui venivano all'espressione le attese della prima generazione, fin dall'inizio erano entrati in contrasto con la situazione effettiva della comunità".

[354] *Ivi*, p. 53.

Tuttavia, il massiccio ricorso al metodo storico-critico nell'Ottocento protestante pone la teologia e la sua presunta scientificità in una situazione molto problematica e che crea notevoli imbarazzi nella stessa autocomprensione della disciplina teologica. Importanti teologi e storici biblici, quali prima Ferdinand Christian Baur e poi Harnack, non hanno tratto fino in fondo le conseguenze filosofiche del loro impiego di strumenti storico-critici applicati alle Scritture; in effetti, hanno continuato a illudersi di poter salvare 'teologicamente' una presunta essenza fondamentale del cristianesimo, Baur nei termini di una dottrina dello Spirito di matrice hegeliana e Harnack, in modo in sostanza non molto diverso, sotto forma di una 'religione di Gesù' liberata dal peso di tutte le dottrine cristologiche accumulatesi nel corso del tempo.

Sul terreno della riflessione teologica, e nell'ambito di una tradizione di studi storici sulle Scritture già molto consolidata, il primo a smascherare le ipocrisie della teologia protestante del diciannovesimo secolo è stato Overbeck. Quasi contemporaneamente, anche Nietzsche, intimo amico di Overbeck stesso, scopre, per esprimerci con le parole di Taubes, "quale era la forza trainante che si celava dietro la passione per la ricerca storica: la morte del Dio cristiano".[355] In effetti, già Hegel aveva pienamente riconosciuto questa 'morte', pur senza ammetterlo così apertamente come in seguito avrebbero fatto Overbeck e Nietzsche.[356]

Lo storico del cristianesimo di Basilea, già nel proprio scritto del 1873, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, mostra quanto la teologia, e in special modo quella protestante moderna, non rappresenti un inveramento legittimo della fede cristiana, ma ne costituisca, al contrario, l'estremo tradimento. Di contro all'illusione secondo cui il sapere teologico sarebbe consustanziale alla religione cristiana, è opportuno mostrare che

[355] *Ivi*, p. 54.

[356] Lo stesso Heidegger, nella *Prefazione* alla sua conferenza del 1927 intitolata *Fenomenologia e Teologia*, ricorda come, nel 1873, fossero usciti contemporaneamente due scritti di due amici: la prima delle *Considerazioni inattuali* di Nietzsche, dedicata a Strauss, e il piccolo trattato di Overbeck *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, "che vede nella negazione del mondo, implicita nell'attesa della sua fine, il tratto fondamentale del cristianesimo originario". Heidegger aggiunge: "Entrambi questi scritti sono ancora inattuali, anche nelle condizioni mutate del mondo odierno; voglio dire: per quei pochi che pensano, tra i molti che calcolano, essi sono scritti significativi che indirizzano a quel formativo permanere di fronte all'inaccessibile, dicendo, interrogando". Cfr. M. Heidegger, *Segnavia* (*Wegmarken*, 1967), a cura di F.W. von Herrmann, edizione italiana a cura di F. Volpi, traduzione di F. Volpi, Adelphi, Milano, quinta edizione, 2008, p. 4. Cfr. anche F. Overbeck, il quale, nell'*Introduzione* aggiunta nell'edizione del 1903 dello scrittarello polemico pubblicato per la prima volta nel 1873, parla del sodalizio con Nietzsche a Basilea, dove entrambi insegnavano. Cfr. F. Overbeck, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, cit., p. 21: "E quando […] dall'autunno 1872 circa, cominciarono a venirmi all'orecchio i primi stralci del piano delle *Considerazioni inattuali*, e con essi quelle intimazioni a partecipare in qualche modo, senza le quali Nietzsche non era solito parlare agli amici di progetti del genere, queste intimazioni, da me recepite inizialmente, per così dire, solo a metà, e alle quali non ho mai esplicitamente aderito, già entro la primavera del 1873 avevano portato tanto frutto da far nascere in me, abbastanza improvvisamente, il pensiero di essere davvero pronto a realizzare qualcosa".

> nelle aspettative del Cristianesimo, che comparve in questo mondo portando l'annuncio della sua fine imminente, una teologia rientra altrettanto poco di quanto vi rientri in generale una storia terrena.[357]

La teologia si inganna sulla propria essenza quando continua a ritenere che il cristianesimo esibisca una naturale disposizione alla scienza. Infatti, tale religione si è dotata di un sapere teologico "solo quando si è voluto rendere accettabile in un mondo" che da essa viene "in realtà negato".[358]

Quando Taubes parla del costo della 'secolarizzazione' del cristianesimo riprende, quasi alla lettera, il dettato di Overbeck, il quale, sempre nello scritto polemico del 1873, afferma:

> Proprio agli inizi della teologia, vale a dire nel più antico alessandrinismo cristiano, diventa chiaro come più non potrebbe che […] il Cristianesimo con la sua teologia voleva raccomandarsi ai saggi del mondo, e potersi presentare dinanzi a loro. Considerata in questo modo, allora, la teologia non è altro che un elemento della mondanizzazione (*Verweltlichung*) del Cristianesimo, un lusso che il Cristianesimo si è permesso e che però, come ogni lusso, non si può avere senza pagarne un prezzo.[359]

Come si può intuire, per Overbeck non è solo la teologia moderna protestante, vuoi nella sua forma apologetica, vuoi in quella liberale, a ritrovarsi in una posizione ambigua e precaria, ma è la nozione di 'teologia' *tout court*, come sviluppo impensato, e tutt'altro che scontato, del cristianesimo originario. Quest'ultimo, infatti, poteva essere vitale solo fondandosi sull'intensa percezione dell'infelicità del mondo, la quale soltanto poteva portare ad un radicamento nella fede nella parusia.

Perciò, nessuna forma di sapere teologico, per quanto tenti di trovare dei compromessi convincenti tra esistenza nel mondo e simboli escatologici, può convertire ai suoi dogmi un uomo che abbia perso la fede. Quella che Overbeck definisce come corrente apologetica fallisce, perché continua a illudersi di poter difendere dei 'miti' che facevano tutt'uno con una determinata visione della vita, ormai irrimediabilmente persa. L'apologetica sbaglia poiché, pur essendo palesemente "estraniata dalla concezione cristiana del mondo […] pensa di avere il Cristianesimo nelle foglie morte di quei suoi miti e di quei suoi dogmi".[360]

Se la teologia apologetica, della religione che pretenderebbe di difendere, avrebbe ormai in mano solo la scorza senza la sostanza, la teologia liberale, nella sua millantata libertà assunta nei confronti dei miti e dei dogmi, si trova in una posizione ancora più problematica, perché, oltre a gettare via la sostanza, si libera anche della scorza e, malgrado ciò, "rivendica di agire

[357] F. Overbeck, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, cit., p. 29.
[358] *Ivi*, p. 34.
[359] *Ibid*.
[360] *Ivi*, p. 63.

esclusivamente nell'interesse della religione cristiana".[361] Alla fine, le due correnti teologiche, per quanto opposte, si trovano tra loro in accordo contro il cristianesimo per quanto riguarda la loro considerazione della vita. Poco importa se l'una tenta di difendere con mezzi scientifici la fede tradizionale, mentre l'altra si illude di poter recuperare l''autentico' cristianesimo in ciò che eventualmente resta dopo che la 'vecchia fede ecclesiastica' è stata sezionata dalla critica storica.[362]

Gli sviluppi moderni degli studi teologici, contaminatisi, in aggiunta, con i metodi della ricerca storico-critica, ritengono di aver scoperto una fede cristiana "la cui conciliazione con la cultura mondana non è più un problema";[363] in effetti, si persiste ipocritamente nell'affermare che il cristianesimo abbia non solo una naturale affinità con i procedimenti della scienza e della ricerca filosofica, ma che possieda anche una singolare capacità di adattarsi a tutti i possibili popoli e civiltà.

Per Overbeck non si può in alcun modo parlare di un'intrinseca attitudine fraterna della religione cristiana nei confronti della cultura mondana. Bisogna evitare di trasformare in modo completamente arbitrario esperienze storiche concrete del cristianesimo in facoltà essenziali di quest'ultimo.[364] Nella prospettiva del teologo *sui generis* di Basilea, le conseguenze della ricerca critica sulle origini della fede cristiana, sulla formazione del Canone e dei dogmi, devono essere prese in carico nei loro esiti più coerenti e apparente estremi, ancorché inevitabili.

Non è possibile rimanere a metà strada, cioè illudersi che sia ancora attuabile un'esegesi eminentemente teologica, cioè pneumatica e allegorica, e fondata sul riconoscimento della 'verità' del contenuto rivelato, e insieme una 'teologia' che presupponga i risultati delle ricerche storico-critiche.

Come afferma anche Taubes, riprendendo da vicino l'insegnamento di Overbeck, non si può eludere il divario insuperabile tra una qualsiasi esegesi pneumatica e un commento storico che, come tale, accetta per principio di smascherare la storia "in quanto prodotto umano ed esclusivamente umano".[365] In effetti, il metodo filologico non può rimanere accanto a quello allegorico senza determinare delle importanti implicazioni sul piano filosofico. Con la filologia e la critica storica viene infranto proprio il 'pregiudizio' della teologia, il suo presupposto fondamentale, il suo essere edificata su un principio di autorità inaggirabile, per fini apologetici.

Come scrive anche Taubes:

---

[361] *Ivi*, p. 64.
[362] Cfr. *Ibid*.
[363] *Ivi*, p. 69.
[364] Cfr. *Ivi*, p. 70.
[365] J. Taubes, "Sulla peculiarità del metodo teologico etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 62.

> La chiesa poteva tollerare un'interpretazione storica del canone e del dogma solo se metteva in gioco la sua stessa esistenza, diventando, in tal modo, un gruppo sociale tra gli altri coinvolto in conflitti mondani.[366]

Attraverso la ricerca storica, in effetti, grazie anche all'importante contributo di Overbeck, si comprende sempre più come il cristianesimo originario, che non aveva ancora perduto la fede nell'imminente parusia, non avesse bisogno dei servigi della teologia; quest'ultima, sin dall'inizio, ha custodito in sé una lacerante contraddizione, che, presto o tardi, avrebbe portato a una crisi e a un logoramento irreversibile della religione cristiana. Infatti, la teologia, dinanzi alla frustrazione delle attese messianiche ed escatologiche, ha dovuto edificarsi per mostrare come, paradossalmente, un annuncio che voleva portarsi al di là del mondo potesse operare nel mondo stesso.[367]

Per Overbeck, un'interpretazione autenticamente storica degli albori del fenomeno cristiano deve giungere alla conclusione che il cristianesimo, originariamente apocalittico e ascetico, e dominato da un'attitudine radicalmente negativa nei confronti della realtà, non può avere nulla a che fare con la storia. Il destino della religione cristiana è stato tragico, perché se essa "ha iniziato rifiutando una storia per sé", l'ha comunque "sperimentata, anche contro la sua propria volontà originaria".[368]

Sicuramente, come già abbiamo accennato, quando Taubes tratta dell'escatologia di matrice ebraica, la quale poi comunica la propria essenza rivoluzionaria e negativa anche al protocristianesimo e allo gnosticismo marcionita, assume come riferimento il concetto di 'apocalittica' che emerge già dagli studi di Overbeck, come poi da quelli di Johannes Weiss e Albert Schweitzer. In altre parole, l'aspetto di estraniazione, e il *páthos* per un cambiamento radicale, che vengono rintracciati nell'atmosfera di crisi con cui si apre il ventesimo secolo, possono scorgere proprio in questa escatologia dell'inizio della nostra era, e corrispondente ad una ben determinata visione del mondo, il loro antecedente più estremo e rivoluzionario.

Tuttavia, assumendo le conclusioni delle ricerche storiche di un Overbeck o di uno Schweitzer, quel tipo specifico di immagine della realtà, caratterizzato da un'attesa febbrile della fine della storia e dominato da una rappresentazione 'cosmico-realistica' e sensibile del regno messianico sovrannaturale, sembra irrimediabilmente tramontato già a partire dalla disillusione delle speranze escatologiche; come è possibile, dunque, instaurare dei parallelismi 'storico-spirituali', o assumere la sopravvivenza dell'ideale apocalittico nel corso della vicenda religiosa, filosofica e politica dell'Occidente? Infine, se nel contesto della consumata crisi del razionalismo positivistico e metafisico, si vuole evidenziare l'eccedenza 'teologica' che, nonostante la sua apparente

[366] *Ivi*, p. 63.
[367] Cfr. F. Overbeck, *Cultura e cristianesimo*, cit., p. 58.
[368] *Ivi*, p. 57.

neutralizzazione, pare attraversare, più o meno nascostamente, ogni manifestazione culturale, in che termini è ancora possibile parlare di una 'teologia', o di una traccia giudaico-cristiana?

E, dinanzi all'impotenza del razionalismo filosofico 'umanistico', come pensare in modo inedito un eventuale intreccio tra teologia e filosofia, per rendere conto in modo più 'essenziale' e 'profondo' della situazione della spiritualità europea al cospetto di ciò che viene percepito come la crisi, se non addirittura la fine, della propria civiltà?

I tentativi di conciliazioni e filosofiche e teologiche del diciannovesimo secolo, con le loro visioni pacificate del processo di secolarizzazione e mondanizzazione dell'eredità religiosa, si dimostrano sempre più insufficienti e inadeguate per descrivere il clima di decadenza, stanchezza, ansia e disillusione che investe l'Europa soprattutto dopo il primo conflitto mondiale. Non che la radicalità di pensiero esistenziale teologico e filosofico sia una novità assoluta del ventesimo secolo. Come mostrato magistralmente dal libro di Löwith *Von Hegel zu Nietzsche*, e che costituisce buona parte dell'ossatura dell'opera di Taubes sull'escatologia occidentale, la 'frattura' rivoluzionaria nel pensiero europeo, la quale scoperchia la crisi nichilistica che poi Nietzsche denuncerà in tutta la sua evidenza, risale alle prestazioni intellettuali di coloro che si sono confrontati con il culmine rappresentato dalla filosofia hegeliana e che hanno anche riconosciuto come inevitabile il crollo e la disintegrazione di quel poderoso sistema. Gli hegeliani di sinistra, e soprattutto Marx e Kierkegaard, hanno spianato la strada a un pensiero radicale, estremo, chiamato a 'decisioni' ultime, e, in tal senso, almeno secondo Taubes lettore di Löwith, intimamente apocalittico.[369]

Infatti, ponendosi contro la conciliazione hegeliana tra ragione e realtà, si trasforma la *Versöhnung* in critica; e attraverso la rottura del cerchio chiuso del sistema di Hegel, si incarna una passione demolitrice che arriva alla *Ent-schluß*, alla decisione, al salto. Nel caso di Marx si ha quello dal regno della necessità a quello della libertà, tramite la rivoluzione proletaria, mentre, per Kierkegaard, si ha lo *Sprung* dal mondo a Dio. Tali forme di esistenza radicale, spezzata, decisa, sono, per Taubes, delle riproposizioni moderne del pensiero escatologico giudaico-cristiano, e anche della sua estremizzazione marcionita. Se per Marx l'economia politica diviene un'economia della salvezza, per Kierkegaard c'è il tentativo di cancellare diciotto secoli di cristianesimo, di farsi contemporanei di Cristo, di rendere nuovamente realtà l'apocalittica del cristianesimo delle origini.[370]

In effetti, sulla scia di una profonda influenza di Kierkegaard, i teologi dialettici, e, in particolare, Karl Barth con il suo commento a Paolo, si sarebbero proposti proprio di 'attualizzare' la carica dirompente sprigionata dall'originaria escatologia cristiana. Inoltre, Barth, come ricorda anche Taubes, si serve "dei frammenti di Overbeck per la sua interpretazione escatologica del

[369] Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 238: "È merito di Karl Löwith aver riconosciuto per primo in tutta la sua importanza il nesso storico tra Marx e Kierkegaard; ricorriamo, qui, con sincera gratitudine alla sua eccellente analisi. La contrapposizione tra Marx e Kierkegaard, come osserva Löwith, rappresenta soltanto due lati di una *identica* critica e di una comune distruzione del mondo borghere-cristiano".
[370] Cfr. *Ivi*, p. 247 e p. 259.

cristianesimo";[371] ma ciò è incredibilmente problematico se si considera il programma teologico barthiano. Mentre, infatti, per Overbeck, la teologia in quanto tale, in qualsiasi sua declinazione, non può rivendicare alcuna connessione diretta o privilegiata con l'autentico senso negativo ed ascetico dell'annuncio evangelico, per Barth è possibile, kierkegaardianamente, riconnettersi intensamente con lo spirito escatologico del primo cristianesimo, e far sì che lo stesso Paolo diventi un proprio contemporaneo a tutti gli effetti.

Inoltre, Barth, come osserva Taubes nel suo articolo sul metodo teologico, non dirime la confusione che viene a crearsi tra il riconoscimento tributato al procedimento storico-critico e l'assunzione esplicita e aproblematica della forma pneumatica di esegesi. Se il contributo barthiano è stato rilevante per la capacità di aver dato voce all'autoestraniazione dell'uomo molto prima che la filosofia ne prendesse coscienza, esso ha altresì combinato intuizioni rivoluzionarie sul significato dei simboli originari con un tipo di interpretazione anacronistica.[372] Taubes scrive:

> Come analisi della situazione dell'uomo, il commento di Barth è estremamente illuminante, ma come commento alla *Lettera ai Romani* resta un'impresa problematica. […] Il programma di un'esegesi pneumatica non fa altro che nascondere la confusione sul metodo storico.[373]

Alla fine, l'efficacia dell'analisi esistenziale di Barth rischia di lasciarsi in ultima analisi soffocare dal ritorno surrettizio di alcuni stereotipi dell'ortodossia protestante, che portano lo slancio rivoluzionario della teologia dialettica a convertirsi in una forma di restaurazione conservatrice della dogmatica, fallendo nel tentativo di "sviluppare una teologia a partire dalla situazione attuale dell'uomo".[374]

Taubes sembra inseguire un obiettivo non privo di problemi e di tensioni; se, infatti, da un lato, pare accogliere interamente le conclusioni a cui è giunta la critica di Overbeck, e denunciare, pertanto, le insuperabili contraddizioni tra la modernità radicalmente *post Christum* e il tentativo ipocrita di richiamarsi ad un cristianesimo 'originario' ed 'essenziale' in un mondo che ha da sempre rinnegato il carattere ascetico di fondo della fede cristiana, dall'altro sembra aspirare ad un'inedita forma di 'teologia', che sia in grado di mostrare l'eccesso di ragione e l'abisso nichilistico ed esistenziale su cui si staglia la vita dell'uomo contemporaneo. In tale tentativo Taubes seguirebbe le orme di Barth, almeno nella misura in cui anche quest'ultimo, confrontandosi serratamente con Overbeck, aveva ritenuto opportuno rivedere integralmente il suo primo commento a *Romani* nel proposito di mettere in opera un metodo teologico capace di raccogliere la sfida overbeckiana, cioè di porsi di fronte al proprio 'nulla', al proprio deserto più implacabile,

[371] J. Taubes, "Il disincantamento della teologia. Per un ritratto di Overbeck", *Messianismo e cultura*, cit., p. 191.
[372] Cfr. J. Taubes, "Sulla peculiarità del metodo teologico etc.", *Messianismo e cultura*, cit., pp. 54-55.
[373] *Ivi*, p. 55.
[374] *Ibid*.

per ripensarsi completamente, per riscoprire il proprio legame con la radicalità escatologica dell'annuncio evangelico originario, mai tanto attuale quanto in un'epoca di crisi, di frattura tra i tempi, di 'decisione'.[375]

Taubes, in effetti, in conclusione del proprio saggio su Overbeck, che funge da introduzione all'edizione dell'autobiografia overbeckiana, *Selbstbekenntnisse*, uscita nel 1966, riprende quasi alla lettera ciò che anche Barth e Thurneysen avevano scritto congiuntamente nella loro recensione del 1920 a *Christentum und Kultur*; come i due teologi dialettici avvertivano l'impellenza di confrontarsi con gli assunti overbeckiani, perché questi ultimi avevano sollevato domande per tutti i futuri teologi, che ancora non avevano trovato risposta, così Taubes scrive: "le domande che Overbeck ha posto alla teologia sono rimaste fino a oggi irrisolte".[376]

E aggiunge: "se si tiene conto del problema da lui sollevato, i modi propri dell'esegesi teologica e dell'apologia possono essere tranquillamente dimenticati".[377] Dunque, può la teologia dialettica di Barth, con la sua interpretazione pneumatica e il suo tentativo di prescindere da quasi duemila anni di storia cristiana, rispondere alla sfida di Overbeck, e svilupparsi in un *interim* in cui "i confini tra fede e ateismo stranamente si intrecciano"?[378]

Come accennato, Taubes sembra inseguire un nuovo tipo di 'teologia', nonostante la critica overbeckiana secondo cui ogni teologia sarebbe già da sempre stata 'moderna', cioè traditrice naturale del cristianesimo[379] (come forma estrema di escatologia giudaica), nel suo tentativo di conciliare tale fede negatrice del mondo con il mondo stesso. Il pensatore ebreo vuole andare oltre il disincantato scetticismo overbeckiano, rassegnato a vedere la liquidazione definitiva del retaggio giudaico-cristiano nella vicenda spirituale della storia occidentale; perciò c'è un confronto intenso

---

[375] Cfr. almeno K. Barth, *Theology and Church. Shorter Writings 1920-1928* (*Die Theologie und die Kirche*, 1928), translated by L. Pettibone Smith, Wipf and Stock Publishers, Eugene (Oregon), 2015. Cfr., in particolare, il saggio barthiano del 1920 "Unsettled Questions for Theology Today" (per l'originale, cfr. "Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie", in ders./E. Thurneysen, *Zur inneren Lage des Christentums. Eine Buchanzeige und eine Predigt*, München, 1920, pp. 3-24). Nella traduzione inglese, cfr., in particolare, p. 57: "Perhaps the impressions and experiences of the last years have shown us that we have been living until now in a house built on sand and that theology – if this venture 'Theology' is to continue longer to exist – would do better to clench its teeth and take the road to the desert". Cfr. ancora *Ivi*, p. 73: "Our next task is to begin the desert wandering. […] The next work for all of us and the best we can do the more we feel ourselves forced under the pressure of present events to make decisions, to break through our limits, is to remain standing before that narrow door in fear and reverence, and without clamouring for positive proposals; to understand what is at stake and to realize that only the impossible can save us from the impossible".

[376] Cfr. J. Taubes, "Il disincantamento della teologia etc.", *Messianismo e cultura* cit., p. 208.

[377] *Ibid*.

[378] *Ibid*.

[379] Cfr. *Ivi*, p. 201: "Portando ad esempio la teologia moderna, Overbeck formula la sua 'tesi fondamentale' (che articola in questa forma solo nell'appendice del testo sulla *Cristianità*, ma con cui si può in qualche modo già familiarizzare nello scritto polemico): la teologia è *sempre* stata moderna e perciò è *sempre* stata anche la traditrice naturale del cristianesimo – il cristianesimo invece *mai*". Infatti, Overbeck, in *Cristianesimo e cultura*, cit., p. 59, scrive: "Storia e cristianesimo, secondo la volontà propria del cristianesimo, non s'incontreranno mai".

anche con la prospettiva di Barth, la quale, proprio prendendo atto dei problemi sollevati da Overbeck, tenta di far percorrere altre strade al pensiero teologico.

Taubes, da parte sua, evidenzia, nel proprio saggio dedicato alla riflessione overbeckiana, alcune tensioni che permangono all'interno della prospettiva di Overbeck stesso. Questi, in effetti, sulla scorta del riconoscimento dell'essenziale 'astoricità' del cristianesimo, non si lascerebbe sedurre da gesti retorici quali quelli di un Kierkegaard, il quale, proprio avversando le manifestazioni storico-borghesi della fede cristiana, avrebbe preteso di difendere un 'vero' cristianesimo, riconnettendosi direttamente con la dimensione 'eterna' e atemporale caratterizzante l'annuncio evangelico originario. Per Overbeck la critica alla teologia apologetica e liberale non può portare a un recupero 'rinnovato' della religione, o a una forma di 'teologia' capace di una maggiore consapevolezza critica; se, come osserva Taubes, nel 1873 Overbeck poteva sembrare meno radicale e, dietro la propria polemica, pareva insinuare l'auspicio per un metodo teologico 'migliore', l'ultima riflessione overbeckiana non conosce più alcun tipo di filtro o di compromesso: infatti, "in vecchiaia Overbeck ha giocato a carte scoperte più che in giovinezza, e non si è più aggrappato a relitti teologici".[380]

La coerente conclusione del discorso overbeckiano è la necessità di liquidare definitivamente l'eredità cristiana, nella consapevolezza che il cristianesimo, in quanto tale, in quanto attesa escatologica e negazione ascetica della realtà mondana, non è mai esistito nella storia e non si è certamente 'inverato' o compiutamente realizzato nelle dottrine teologiche e filosofiche moderne. Pertanto, è meno ipocrita e più saggio cessare di pensare a una periodizzazione cristiana del tempo storico, ed è auspicabile evitare che le deviazioni secolarizzate della speranza apocalittica originaria possano sortire effetti nefasti, riempiendo l'epoca moderna di boria ed eccessivo autocompiacimento.[381] Inoltre, richiamarsi ad un cristianesimo 'eterno', dimentico dei suoi contraddittori duemila anni di compromessi, anche pieni di orrore,[382] con il mondo, e illudersi che sia possibile attivare volontaristicamente nella realtà storica una radicalità di pensiero escatologica che poteva rivelarsi concretamente tale solo nella fede 'ingenua' nella fine imminente del cosmo, sarebbe un atteggiamento completamente privo di senso e di onestà intellettuale.

---

[380] *Ivi*, p. 204.

[381] Cfr. F. Overbeck, *Cristianesimo e cultura*, cit., pp. 137 e seguenti, in cui si parla dei nuovi idoli, dei nuovi surrogati che la modernità si forgia per cercare un'esaltazione e un'elevazione al di sopra di se stessa. Overbeck è un critico feroce del nazionalismo, il quale rappresenta l'ultima degenerazione delle bugie sul ruolo dello Stato. Quest'ultimo, dietro il paravento degli ideali moderni di libertà, eguaglianza e fraternità, si autolegittima in modo assoluto e incontrastato, avallando, di fatto, situazioni di schiavitù, disuguaglianza e inimicizia (cfr. *Ivi*, p. 141). Cfr. anche *Ivi*, p. 148: "Il diritto di giudicare il presente fa parte dei diritti sovrani che spettano al futuro, quindi ogni giudizio storico, che il presente dà di sé, non è che una forma di usurpazione. […] Se ne accorgerà presto anche il nostro presente, e proprio con i monumenti che, con quel suo brutto vizio, ha eretto a sé stesso, perché con quel culto autoreferenziale attirerà solo un meritato disprezzo".

[382] Cfr. *Ivi*, p. 68: "Nessun orrore della storia, dell'esperienza delle cose che sono vissute nella storia, manca alle esperienze della storia della Chiesa".

Inoltre, nonostante il profondo pessimismo dell'annuncio cristiano originario, è stato forse proprio il cristianesimo 'storico', giunto a compromessi con la realtà, che, "con la santificazione di una visione ottimistica del mondo ed una visione morale altruistica, ha scompigliato quei limiti eterni dell'umanità"[383] che Overbeck vede riconosciuti e rispettati dall'antico paganesimo. Non si può cercare una soluzione definitiva o una 'consolazione' per il mistero dell'esistenza; non può esistere alcun tipo di redenzione. Quella vagheggiata dai primi cristiani si è rivelata come un sogno impossibile e costitutivamente irrealizzabile, perché implicava la negazione stessa della vita; e i moderni surrogati che anelano a delle prospettive politiche o estetiche 'ultime', per raggiungere un'utopia di totale pacificazione e di completa autosalvazione, sono frutto dell''idealizzazione'.

Per Overbeck, quest'ultima tenta di prescindere dal realismo, dalla capacità di concepire il mondo entro i limiti conosciuti dagli esseri umani. Il cristianesimo primitivo si sentiva libero di poter ignorare il monito a non forzare tali barriere perché poteva parlare dall'alto della sua fede in una fine prossima della storia;[384] il moderno idealismo eredita, in qualche modo, il desiderio di 'fuggire' dalla contraddizione della vita, e cerca di compiacere le aspirazioni di uomini stanchi di vivere che, per affrontare l'esistenza, devono spegnere "con un soffio la luce vitale nelle cose".[385]

In queste riflessioni, Overbeck si mostra assai in sintonia con quanto contemporaneamente affermava anche il suo amico Nietzsche, critico della decadenza e pronto a scorgere nella modernità le ultime propaggini della 'negazione' della vita messa in atto dal 'risentimento' cristiano-paolino.

Anche Overbeck, come Nietzsche, è consapevole dell'impossibilità di continuare a mantenere viva l'illusione cristiana e constata come lo stesso idealismo ottimistico moderno, per quanto lontano dall'escatologia protocristiana,[386] svuotando la realtà della vita che racchiude, inchiodando unilateralmente l'esistenza stessa ad un suo solo volto, possa portare alla barbarie[387] di progetti autoreferenziali e disumanizzanti.

Per questo, è opportuno riconsiderare la visione pagana del cosmo e una concezione della morte 'stoica', quale quella di Spinoza o di Montaigne; infatti, da un lato, l'antico paganesimo riconosceva l'enigma della vita, meravigliosa e nello stesso tempo spaventosa. Comprendeva come non avesse senso, di fronte alle contraddizioni del mondo, tentare di risolvere il dilemma tra ottimismo e pessimismo, o tra morale egoistica e altruistica. Perciò, rivalutando l'antico senso dei limiti e del mistero del cosmo, è necessario recuperare un sentimento di superiore accettazione e

[383] *Ivi*, p. 81.
[384] *Ivi*, p. 128.
[385] *Ivi*, p. 127.
[386] Cfr. *Ivi*, p. 118: "La contraddizione fra l'escatologia protocristiana e l'ottimismo del nostro tempo è radicale, e forse è anche la causa basilare del rapporto conflittuale del mondo attuale con il cristianesimo".
[387] Cfr. *Ivi*, p. 128, in cui Overbeck parla del razionalismo realista: "Anche se dovesse convincersi che, così com'è, può rappresentare una minaccia per l'umanità, che può farla ricadere nella barbarie, sa comunque che non è stato diverso neanche con l'idealismo".

indifferenza, e una visione del mondo con un unico e identico spazio indefinito per pessimismo e ottimismo, egoismo e altruismo.[388]

Dall'altro lato, sebbene il cristianesimo abbia richiamato l'attenzione sul delicato enigma della morte, non lo ha fatto nel modo più opportuno, perché ha avuto la tendenza a svalutare il resto della vita. Per Overbeck, invece, concezioni non cristiane quali quelle di Spinoza e Montaigne avrebbero il merito di dare il giusto peso alla consapevolezza della morte, senza, per questo, cessare di valorizzare l'esistenza umana. Di contro alla 'consolazione disperata' offerta dalla rappresentazione cristiana della finitezza, un atteggiamento scettico protegge dalle illusioni e non accompagna la dipartita con l'illusione più grossa di tutte, cioè quella della redenzione.[389] Tra l'altro, il cristianesimo, nella sua irrisolta tensione tra ottimismo e pessimismo, tra disperazione e promessa di salvezza,[390] cade nella contraddizione di voler spacciare come prospettiva di liberazione la consapevolezza, che l'uomo già da sé avrebbe, che il mondo sia unità di paradiso e inferno.

Così scrive Overbeck:

> Ed è proprio in questo che consiste la colpa principale del cristianesimo nei confronti di noi esseri umani, cioè che ci abbia voluto inchiodare ancora più saldamente a un dato di fatto al quale eravamo già inchiodati in partenza, stranamente credendo in questo modo di redimerci.[391]

Taubes è pienamente cosciente della radicalità delle conclusioni di Overbeck, che difficilmente lasciano spazio a 'relitti teologici'. Tuttavia, per il pensatore ebreo "in tale ripetizione dell'antica visione del mondo alla fine della storia cristiana […] c'è una difficoltà inconfessata",[392] la stessa mossa estrema e disperata che esibisce proprio in Nietzsche tutta la sua energia e, al tempo stesso, la sua impotenza.

Secondo Taubes, "il tentativo di ripetere l'antica condizione in cui l'uomo era immerso nella natura" non può liberarsi del tutto del gergo di un comune biologismo; inoltre, lo stesso senso storico così rivendicato da Overbeck finirebbe per autosopprimersi nel riaprire la strada a un'antica esperienza del mondo.[393] In realtà, Taubes sottolinea come nella stessa riflessione overbeckiana ci sia un conflitto mai completamente risolto, e riflesso della difficoltà di chiudere definitivamente i conti con il retaggio giudaico-cristiano. Infatti, se a tratti sembrava che Overbeck, soprattutto nello

[388] Cfr. *Ivi*, pp. 80-81.
[389] Cfr. *Ivi*, p. 186.
[390] Cfr. *Ivi*, p. 117: "Ci sono valide ragioni per discutere se il cristianesimo sia pessimista o ottimista. Certamente a ragione della lotta che ha condotto contro la concezione pessimistica del mondo, insita in lui sin dall'origine, non gli si può che perdonare il fallimento della sua teodicea e il fatto che con questo, da parte sua, abbia solo contribuito a porre l'umanità di fronte alla domanda se sia possibile una teodicea".
[391] *Ibid*.
[392] J. Taubes, "Il disincantamento della teologia etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 203.
[393] Cfr. *Ibid*.

scritto del 1873, riconoscesse ancora nel cristianesimo alcune idee liberatrici,[394] diviene evidente come l'ultima parte della sua produzione consideri il cristianesimo stesso come uno smarrimento disperato occorso nella storia, e che deve essere considerato con coscienza critica, ma anche con il silenzio della rassegnazione. Certamente, un simile congedo da una tale tradizione, che, per di più, non voglia gettarsi nel grembo di altre illusioni, ha un suo prezzo.

Non esistono soluzioni; gli stessi interrogativi sull'esistenza dell'uomo e del mondo devono essere posti su un piano che, probabilmente, non può che portare alla liquidazione di ciò che finora è stato considerato 'religione'. Gli esseri umani devono avere il coraggio di porsi dei problemi e, anche se non tutti possono vivere nello scetticismo, coloro che giungono al disincanto e alla disillusione non possono ingannarsi e aspettarsi uscite dalla 'notte' e dal 'nulla'. Nietzsche, ad esempio, avrebbe mostrato la sua grandezza non tanto nella dottrina dell'eterno ritorno e del superuomo, quanto nella capacità di sostenere il compito di convivere con il nichilismo e con la contraddizione della vita. Nietzsche ha fallito nel suo tentativo di trovare una salvezza non cristiana, e ha pagato i propri sforzi radicali con la follia; tuttavia, pur nel naufragio, ha dimostrato di rimanere saldo sul proprio mezzo, nel viaggio senza meta che contraddistingue la condizione problematica dell'uomo contemporaneo.[395]

Per Overbeck, il quale, secondo Taubes, si staglia nel ruolo di "un apocalittico deciso a tacere",[396] l'uomo moderno deve trovare il coraggio di accettare l'impotenza della propria solitudine, rinunciando definitivamente a trovare in se stesso un sostituto di Dio.[397] Inoltre, bisogna essere coscienti del fatto che la moralità umana deve cavarsela senza l'esigenza di un Giudizio Universale; il guardare troppo a fondo nelle cose, il tentare di afferrare le realtà più nascoste rischia soltanto di rendere stanchi dell'esistenza, senza, tra l'altro, poter offrire alcun aiuto per affrontare l'enigma della vita. Di tutto il sapere che si può accumulare, dice Overbeck, nulla può esserci di ausilio; occorre convivere con questa consapevolezza.[398]

Forse possiamo comprendere perché Taubes qualifichi Overbeck come un apocalittico; in effetti, per quanto ci sia il rifiuto di ogni forma di sapere teologico e ci sia una chiara denuncia delle contraddizioni del cristianesimo nel mondo, la radicalità della critica overbeckiana sembra quasi riflettere e rimpiangere il coraggio 'negativo' dell'escatologia originaria, la sua capacità di sfida e di critica. Nella polemica di Overbeck sembra quasi di avvertire un'abnegazione ascetica, un

[394] Cfr. F. Overbeck, *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi*, cit., p. 98: "Oggi, […] quando anche gli individui soffrono di una indifferenza inquietante verso qualsiasi comunità che non sia fondata semplicemente su interessi vili, è pur sempre di valore inestimabile che su tutta questa dissoluzione funesta rimanga sospeso almeno il nome di 'cristiani', come una sorta di imperativo categorico che la condanni".
[395] Cfr. J. Taubes, "Il disincantamento della teologia etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 206.
[396] *Ivi*, p. 208.
[397] Cfr. F. Overbeck, *Cristianesimo e cultura*, cit., pp. 174-175.
[398] Cfr. *Ivi*, p. 188: "Forse abbiamo guardato troppo in fondo alle cose, perciò siamo giunti ad un momento della vita in cui sappiamo troppo di tutto, anche delle realtà più nascoste e inafferrabili, troppo di noi stessi, prima di tutto, e della nostra fine, la morte. Di questo sapere nulla può esserci d'aiuto e dobbiamo convivere con questo fatto".

atteggiamento integro che non fa sconti e che non accetta compromessi o consolazioni fanciullesche.

Barth, come Taubes, constata nella riflessione overbeckiana l'esistenza di un conflitto non completamente risolto e offre una lettura a suo modo profonda ed 'eretica' dell'opera dell'eccentrico teologo di Basilea. Barth, nel suo articolo dedicato alla recensione di *Christentum und Kultur*, evidenzia delle piste di ricerca che, in parte, vengono percorse dallo stesso Taubes. D'altro canto, però, come vedremo tra poco, la lettura barthiana di Overbeck presenta molte criticità, che verranno evidenziate anche dal rabbino-filosofo, il quale ricorrerà proprio ad argomentazioni overbeckiane. Nel confronto di Taubes con Barth, che presuppone la ricezione delle suggestioni rivoluzionarie contenute, soprattutto, in *Christentum und Kultur*, è in gioco il tentativo di pensare una nuova 'teologia' e un'inedita ontologia escatologica nella situazione dell'uomo contemporaneo *post Christum*.

Prospettive rivoluzionarie e limiti della teologia dialettica di Barth: la posizione di Taubes

Barth, nel suo importante saggio del 1920, *Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie*, sviluppa un confronto molto serrato con gli scritti di Overbeck riuniti da Bernouilli sotto il titolo di *Cristianesimo e cultura*. Nonostante Barth sia consapevole di trovarsi di fronte a un'antologia, insiste sulla necessità di concepire il testo come un tutto, che deve essere letto e meditato più volte per sortire pienamente il suo potente effetto dirompente.[399]

La particolare prospettiva barthiana si manifesta già nell'accostamento iniziale della missione di Overbeck e di Blumhardt; secondo Barth, paradossalmente, l'opera critica overbeckiana e l'insistenza del pietista Blumhardt sulla dimensione 'realisticamente' escatologica della fede cristiana rappresenterebbero due volti di una stessa spinta innovatrice, due provocazioni che la teologia moderna non potrebbe più ignorare.[400] Nel libro di Overbeck, infatti, aleggerebbe un'atmosfera apocalittica da Giudizio.[401]

Al di là delle espressioni enfatiche di Barth, è evidente che l'autore cerca di smorzare la definitiva condanna overbeckiana del sapere teologico e la consapevolezza della morte indifferibile del cristianesimo. Se Barth ammette che il 'normale effetto' del testo di Overbeck sarebbe quello di convincere la maggior parte dei suoi lettori dell'impossibilità di una teologia che si sottragga alle

[399] Cfr. K. Barth, "Unsettled Questions for Theology Today", *Id*., *Theology and Church*, cit., p. 56.
[400] Cfr. *Ivi*, p. 56: "Actually, Blumhardt and Overbeck stand close together. […] Each one was the witness to the mission of the other". Per un orientamento sulla posizione di Barth riguardo alla teologia di Blumhardt, cfr., ad esempio, K. Barth, *La teologia protestante nel XIX secolo*, (*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 1946), traduzione di G. Bof, Jaca Book, volume 2, nuova edizione, Milano, 2017, pp. 247-258, in particolare p. 252: "Egli vedeva la tensione, la patente contraddizione tra le due cose: la grandezza della umana distretta e la grandezza della promessa divina con tale intensità, pensava entrambe le cose in maniera così realistica, da poter pensare il superamento, non solo immaginato ma effettivo, di questa contrapposizione solo nel modo nel quale si attende un giorno dopo l'altro".
[401] Cfr. K. Barth, "Unsettled Questions etc", cit., p. 57.

contraddizioni che hanno da sempre caratterizzato la 'scienza della fede',[402] tenta altresì di sottrarre la riflessione overbeckiana a un'interpretazione scettica e atea.

Infatti, si distanzia dal giudizio di Bernouilli, il quale, più aderente al dettato di Overbeck, sottolinea come le conclusioni dell'atipico teologo siano inequivocabilmente volte ad annunciare la definitiva consunzione dell'illusione cristiana, e a liberare una volta per tutte la modernità del suo connubio ipocrita e impossibile con il cristianesimo. In verità, nello stesso Overbeck rimane un'ambiguità, evidenziata anche da Barth: non si capisce se sia più importante difendere la fede cristiana originaria dalle contaminazioni falsificanti di un mondo che se ne è impossessato stravolgendola, oppure se sia più urgente affrancare la realtà umana da illusioni infondate, da tentativi di conciliazione e di autoredenzione irrealizzabili, dalla consolazione disperata del cristianesimo.[403]

Nello scritto polemico del 1873, come abbiamo accennato, Overbeck sembrava quasi rivendicare contro le ipocrisie e le autoglorificazioni della modernità la consapevolezza di aver compreso in maniera autenticamente storica la natura escatologica della fede cristiana originaria, la quale rappresentava, così, un pungolo polemico, la crisi di tutto ciò che fino ad allora si era cercato di armonizzare, di smussare, di ridimensionare sul piano religioso e teologico; negli ultimi appunti, invece, prevale una crescente insofferenza proprio nei confronti di una promessa di salvezza impossibile che ha condannato l'Occidente a non trovarsi in pace con la complessità enigmatica della vita. In Overbeck si fa avanti la coscienza che è necessario, e ormai inevitabile, compiere il destino di decadenza e tramonto dell'illusione cristiana; e, allo stesso tempo, la sua lucidità di analisi è accompagnata da una profonda amarezza, dal senso terribile di aver perso irrimediabilmente qualcosa che, pur nella sua contraddittorietà, custodiva dei germi di speranza e che, una volta abbandonato, lascia dietro di sé un deserto. Quello che in Nietzsche diviene un mare infinito da esplorare, uno spazio che, insieme al terrore, infonde un sentimento di esaltazione e potenza creatrice, per Overbeck rimane un oceano senza riva in cui non si può far altro che naufragare e in cui si può solo mostrare il coraggio di rimanere saldi sulla propria fragile imbarcazione.

È vero che autori come lo stesso Overbeck e anche Taubes vedono nella follia di Nietzsche il prezzo alla fine pagato per un'impresa filosofica mostruosamente audace, costretta a confrontarsi con l'ambiguità di un'eredità giudaico-cristiana che, pur al tramonto, non sembra poter definitivamente tramontare.

Barth, per distanziarsi dalle posizioni di Bernouilli, e per rendere produttiva l'opera overbeckiana da un punto di vista ancora teologico e cristiano, fa leva proprio su ciò che, da un

[402] Cfr. *Ivi*, p. 57: "The normal effect would be that ninety-nine per cent of us all will remain caught in its net and will make the discovery that it is impossible for anyone really to be such a thing as a theologian".
[403] Cfr. *Ivi*, p. 65: "Yet it can even be debated whether Overbeck was more anxious to protect Christianity against the modern world or the modern world against Christianity. Bernouilli seems desirous of emphasizing the latter. Of course, Overbeck does both".

punto di vista psicologico ed esistenziale, gli sembra il segno di un conflitto irrisolto nella persona di Overbeck. Per il teologo dialettico, nella riflessione overbeckiana convivono uno sguardo scettico e quello di un critico 'ispirato'; Barth scrive:

> His controlled, restrained pathos […] to give warning against the fictitious relationship between Christianity and the modern world, his far from 'sceptical' insight and reverence and the urgency with which he speaks of those matters which merit it, the hopeless conflict of his whole life which was never fully resolved just because of his complete respect for reality, all these in the last analysis can be understood only as 'Christian', as a fragment of 'super-history'.[404]

Chiaramente Barth vuole vedere in Overbeck un 'cristiano', un 'teologo' nuovo, il testimone di un cristianesimo purificato e fortificato in senso escatologico. In effetti, molte citazioni overbeckiane relative al carattere apocalittico della fede cristiana originaria, o concernenti l'*Urgeschichte*, la dimensione eterna e intemporale nell'attesa della quale soltanto il cristianesimo poteva conservare la sua giovinezza, prima di compromettersi irrimediabilmente con la storia, vengono estrapolate dal loro contesto, e lette come se in esse si esprimesse quasi un novello Kierkegaard.

Barth, infatti, ritiene che Overbeck sviluppi positivamente una dottrina dell'eternità del cristianesimo, la quale, congiuntamente alla riflessione sulla finitezza umana resa manifesta dalla morte, rifletterebbe la fede in una dinamica escatologica basata sulla tensione tra creazione e redenzione.[405]

Il fatto che Overbeck, a partire dalla considerazione storica del carattere ascetico e astorico del cristianesimo originario, polemizzi contro le metamorfosi mondane della religione ecclesiastica, e contro i compromessi ipocriti tra il mondo moderno e un fenomeno spirituale di cui si conserva solo il nome, di cui si è completamente persa l'autentica comprensione e che, in quanto tale, non avrebbe mai potuto esistere storicamente, viene letto da Barth con lenti teologiche. In altre parole, secondo il teologo dialettico, Overbeck starebbe, forse suo malgrado, sottolineando la necessità di recuperare la potenza trans-storica ed escatologica del cristianesimo, osteggiando la sua cristallizzazione in 'religione', in antidoto ideologico, in compromesso con gli ideali tracotanti dell'immanenza.[406]

Barth anticipa in questo testo, estrapolando citazioni da Overbeck, i temi portanti del suo secondo commento a *Romani*, cioè, in particolare, la critica della 'religione' come costruzione identitaria umana, temporale e fallibile, e la rivendicazione, almeno a parole, del carattere intrinsecamente apocalittico della fede cristiana, concernente *in primis* le 'cose ultime', l'attesa

[404] *Ivi*, pp. 64-65.
[405] Cfr. *Ivi*, p. 60: "I myself would understand Overbeck's fundamental doctrine of super-history and death with the deep sense of the dialectic of creation and redemption which is there expressed".
[406] Cfr. *Ivi*, p. 64: "After the expectation of the Parousia had lost its reality, Christianity lost its youth and itself. It has become something wholly different; it has become a religion, an 'ideological antidote'. And religion certainly shares with the world its origin from the human world. […] But Christianity will not be a religion. Man lives and must live from his certainty of the 'last things'. And that is something very different".

dell'irruzione dell'eternità nel tempo, la visione totalmente 'negativa' della mondanità rispetto all'alterità del divino.[407] Per Barth, Overbeck indicherebbe negativamente e criticamente ciò che, ad esempio, Blumhardt auspicherebbe in modo speranzoso e affermativo: la necessità di recuperare la 'giovinezza' e l'intensità del cristianesimo originario apocalittico, di tornare ad avere fiducia nella 'realtà' dell'avvento della parusia.[408]

Secondo Barth, la storia della degenerazione del cristianesimo tracciata da Overbeck non è il risultato inevitabile di una fede escatologica contraddittoria, che può promettere di redimere il mondo solo a patto di distruggerlo, ma l'allontanamento da un'aspettativa apocalittica che, se riattualizzata, potrebbe realmente avere un impatto salvifico sull'esistenza umana e sul cristianesimo stesso. La decadenza inizia quando la realtà perde la sua immediata connessione con le 'cose ultime', quando il legame tra l'aldiqua e l'aldilà cessa di essere vincolante, quando c'è il declino di ogni visione radicalmente critica e polemica nei confronti delle ingiustizie e delle ipocrisie della storia. La vicenda della Chiesa, seguendo le orme di Overbeck, viene qualificata come un processo di contaminazione e snaturamento della speranza escatologica originaria.[409] Ma mentre per Overbeck non poteva darsi altra manifestazione del cristianesimo nella vita dell'umanità, per Barth, secondo un'aspirazione kierkegaardiana, avrebbe potuto esistere e può ancora esistere un cristianesimo 'vero', più profondo e autentico, che sia l'erede degno di quello originario e che esprima la stessa tensione di quest'ultimo verso l'eternità, nonostante le attese apocalittiche delle prime comunità siano state disattese.

Il commento di Barth a Paolo, soprattutto quello del 1922, che passa per l'incontro fondamentale con le riflessioni di Overbeck, cerca di muoversi proprio in una simile direzione; da un lato si parte dal presupposto 'overbeckiano' che il pensiero escatologico paolino non possa non mettere in seria discussione tutte le convinzioni religiose e teologiche dell'uomo moderno; dall'altro, procedendo in un senso contrario rispetto a quello indicato da Overbeck, si fa appello

---

[407] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., in particolare pp. 215 e seguenti. Cfr. p. 215: "In questo bilancio finale, in cui la religione e la fede si contrappongono l'una all'altra come la morte e la vita, deve anzitutto diventare visibile per noi la libertà di Dio, in cui la nostra grazia si fonda. Non è come uomini religiosi, che ci rendiamo ubbidienti a quell'inaudito imperativo, 'liberi dal peccato' e 'servi di Dio'"; e cfr. pp. 217-218: "Feuerbach ha ragione nel senso più rigoroso. […] Poiché ogni *pathos* umano vive in qualche modo e in ultima analisi del *pathos* dell''*Eritis sicut Deus!*' che appunto nella possibilità religiosa diventa una esperienza e un fatto cosciente e visibile. […] La possibilità religiosa, lungi dal negare esistenzialmente l'uomo, lungi dal legarlo, dal metterlo ai piedi del muro, dal vincerlo e trasformarlo […], torna a vantaggio appunto dell'uomo esistenzialmente senza Dio". Barth sviluppa tale critica della religione 'umana troppo umana' proprio quando commenta il capitolo settimo di *Romani*, relativo alla signoria 'mortale' della legge. La fede escatologica eccede essenzialmente il dominio 'umano' della religione e apre alla possibilità impossibile della redenzione divina. Infatti, come Barth scrive (cfr. *Ivi*, p. 222), "la grazia, l'albero buono, non è una possibilità al di sopra, accanto o all'interno della possibilità religiosa, ma la possibilità *divina* dell'uomo, sussistente *al di là* di tutte le possibilità umane".

[408] Cfr. K. Barth, "Unsettled Questions etc.", cit., p. 68: "Against the greater keenness of observation and thought on the side of Overbeck is to be set the greater love, the enthusiasm and the joy in witnessing on the side of Blumhardt. […] The attack is the same here and there. And with this double attack, theology has not yet really grappled".

[409] Cfr. *Ivi*, p. 63.

alla dimensione *urgeschichtlich*, ultra-storica del cristianesimo originario, ritenendo che l'eternità da esso ricercata sia attingibile 'escatologicamente' anche nell'epoca contemporanea. Ecco perché Paolo, proprio per lo 'scandalo' rappresentato dal suo annuncio, apparentemente distante e legato ad una visione della realtà antimoderna, può essere sempre di nuovo attuale, secondo Barth.[410]

Questi cerca di poter ritrovare la giovinezza del cristianesimo e di poter tornare a parlare di 'escatologia' proprio ponendosi sulle orme di Overbeck, il quale, d'altro canto, riteneva la visione escatologica come un fenomeno spirituale attivo nel passato e ormai esaurito, e affermava come il cristianesimo non potesse in alcun modo recuperare una freschezza che nel mondo, nella Chiesa e nella teologia non aveva mai avuto, e non per ragioni accidentali, ma per motivi intrinseci alla sua natura contraddittoria, rivolta agli uomini e, allo stesso tempo, negatrice della vita.[411]

Tuttavia, Barth insiste nella sua posizione; a suo avviso, un uomo che ha parlato con tanta profondità non ha potuto, in qualche modo, non tradire la sua natura intimamente 'teologica'. A questo proposito, Barth, applicando il suo metodo dialettico-paradossale, afferma:

> A theologian who is determined not to be a theologian might perhaps –if the impossible is to become possible – be a very good theologian.[412]

Il deserto in cui conduce Overbeck, infatti, per quanto duro e implacabile, non può costituire l'ultima parola sulla teologia e sul cristianesimo; forse Overbeck stesso, secondo Barth, sperava nascostamente in un'altra possibilità impossibile, in una 'terra promessa', in una teologia che osasse divenire escatologia e rinunciare alle sue pretese 'teologiche'.[413]

Passando dal 'deserto' overbeckiano, per Barth è davvero pensabile una nuova forma di 'teologia', non più semplicemente 'religiosa' ed 'ecclesiastica', ma integralmente escatologica e in grado di prospettare anche un 'nuovo' e più originario cristianesimo.[414]

Taubes, da una parte, apprezza considerevolmente il contributo barthiano. In effetti, l'asserzione citata sopra, a proposito di Overbeck, secondo cui l'autentico 'teologo' sarebbe forse colui in grado di prescindere da ogni 'teologia' in senso corrente, ricorda molto una considerazione taubesiana contenuta nel saggio dedicato al metodo teologico, e, in particolare, alle riflessioni di

---

[410] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 2: "In tutte le epoche affamate e assetate di giustizia è sembrato naturale prendere posizione al fianco di Paolo partecipando profondamente al suo pensiero, anziché assumere l'atteggiamento indifferente e distante dello spettatore. Forse noi stiamo entrando in una di queste epoche. […] La potente voce di Paolo è stata nuova per me, e tale dovrebbe essere per molti altri".

[411] Cfr. F. Overbeck, *Cristianesimo e cultura*, cit., p. 58: "La lunga durata del cristianesimo è, per una considerazione storica seria, l'argomento mortale contro la sua eternità. […] Il cristianesimo 'giovane' è il cristianesimo al quale manca ancora l'esperienza dell'età e quindi non ha bisogno di essere salvato da alcuna teologia, che non rinunci a tutte le pretese storiche, scientifiche o teologiche".

[412] K. Barth, "Unsettled Questions etc.", cit., p. 71.

[413] Cfr. *Ivi*, p. 73: "Let us not undertake to believe in the impossible, since we see, with Overbeck, that this STOP will not be the last word on the threshold of metaphysical possibilities".

[414] Cfr. *Ibid*.: "A Theology which would dare that passage – dare to become eschatology – would not only be a new theology but also a new Christianity; it would be a new being, itself already a piece of the last things".

Tillich. Infatti, Taubes si chiede se non sia arrivato per la teologia il momento di imparare "a vivere senza il sostegno del canone e delle autorità classiche"; ciò significherebbe assumere la "forma dell'incognito" nell'ambito mondano e "in incognito, lavorare alla santificazione del mondo". Forse è auspicabile che una 'nuova' teologia, che si proponesse davvero di esprimere "in maniera molto più attendibile la relazione tra il divino e l'umano nel nostro tempo", non aspiri "alla vana gloria di essere una scienza inviolabile, che si 'distingue' dalle altre per dottrine e dogmi particolari".[415]

È molto interessante l'espressione usata da Taubes di 'teologia in incognito'; anzitutto, ricorda molto da vicino ciò che si può evincere dalla prima tesi benjaminiana sulla filosofia della storia, commentata diffusamente da Taubes stesso in suo corso del 1984;[416] in tale tesi, come è noto, la teologia, che deve essere presa a servizio dal materialismo storico, viene descritta come una realtà piccola e brutta, che non deve lasciarsi vedere, come un nano gobbo nascosto dietro un manichino.

Già questa assonanza di posizioni e di terminologie può darci un indizio su cosa, secondo Taubes, ci si possa ancora aspettare dalla 'teologia', "ma non nel senso della teologia ecclesiastica, in un'epoca di profanazione come questa".[417] Come vedremo anche in seguito, il proposito taubesiano sarà quello di salvare un residuo di messianismo ed escatologia anche in un'età costitutivamente *post Christum*, ontologicamente atea.

In questa direzione, non solo il decisivo confronto con Benjamin, ma anche quello con la teologia dialettica di Karl Barth, non a caso facente perno sulla figura di Paolo, si mostra di assoluto rilievo per Taubes.

Questi dedica alla riflessione teologica barthiana un articolo in particolare, pubblicato per la prima volta nel 1954 con il titolo inglese *Theodicy and Theology: A philosophical Analysis of Karl Barth's dialectical Theology*. In questo saggio, Taubes fa delle precisazioni metodologiche importanti, che ci consentono di gettar luce anche sulla centralità che, nell'opera sull'escatologia occidentale, la teologia apocalittica rivestiva non solo sul piano di una storia delle religioni, ma anche sul versante della stessa evoluzione filosofica europea.

In effetti, come affermano efficacemente Aleida e Jan Assmann e Wolf-Daniel Hartwich nella loro introduzione a *Vom Kult zur Kultur*, Taubes interviene da filosofo su temi teologici e storico-religiosi, da teologo e scienziato della religione su temi filosofici; sul cristianesimo come ebreo, su temi ebraici come discepolo di Paolo, su temi della cultura e della politica come gnostico e apocalittico.[418] Ciò significa che viene sottolineato il profondo intreccio tra il sapere teologico e

[415] Per tutte le citazioni tra le doppie virgolette, cfr. J. Taubes, "Sulla peculiarità del metodo teologico etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 63.
[416] Cfr. J. Taubes, "Le *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin", *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 76-77.
[417] Cfr. *Ivi*, p. 77.
[418] Cfr. A. e J. Assmann, W.D. Hartwich, "Einleitung", *Vom Kult zur Kultur*, cit., p. 8: "Seine Position ist daher eine exponierte Außenposition, ein vorgeschobener Posten. Über theologische und religionsgeschichtliche Themen schreibt er als Philosoph, über philosophische als Theologe und Religionswissenschaftler, über das Christentum als Jude, über jüdische Themen als Pauliner, über Themen der Kultur und Politik schreibt er als Gnostiker und Apokalyptiker".

quello filosofico; ma entrambi non conservano i loro confini correnti e non si intersecano a partire da una presupposta separatezza di ambiti e di metodi di indagine. Infatti, nell'ideale di un nuovo sapere sull'uomo adeguato alla crisi dell'età contemporanea, teologia e filosofia devono divenire un tutt'uno, una coessenzialità originaria e profonda prodottasi dal dileguamento di separazioni rigide e convenzionali, dallo sporgersi dell'una forma di ermeneutica e di conoscenza oltre i propri limiti verso il territorio dell'altra. In questo senso si può intendere l'affermazione di Taubes, contenuta nella lettera del 1952 a Mohler, secondo cui tutto sarebbe 'teologia', Kafka, Heidegger e Jünger, ad esempio, non meno di Barth, o Bultmann o Brunner.

Per Taubes, in effetti, l'eccedenza 'teologica' si insinuerebbe nel seno di un razionalismo umanistico autofondato e autolegittimantesi proprio quando entra in gioco un'interrogazione 'più radicale' sull'uomo e sulla sua destinazione esistenziale, storica e temporale.

Nel saggio su Barth, come in quello di poco precedente su Tillich, e similmente a quanto affermato anche nell'articolo del 1949 *Per un'interpretazione ontologica della teologia*,[419] ci sono numerosi spunti che possono aiutarci a comprendere il senso di una simile 'eccedenza teologica', di una 'teologia in incognito' di cui la stessa filosofia non potrebbe fare a meno, e con cui, addirittura, dovrebbe identificarsi per esprimere un sapere esistenzialmente radicale sulla storicità e la temporalità dell'essere umano, per apririsi al suo 'oltre', ai simboli che trascendono la sua astratta razionalità e che, soli, possono esibire, in tutta la loro intrinseca complessità e contraddittorietà, le implicazioni della *condition humaine*.

Barth, con il secondo commento a *Romani*, secondo Taubes, fornisce "un'imponente e penetrante analisi della situazione dell'uomo" e dà voce all'autoestraniazione molto prima che la filosofia ne prendesse coscienza. Ma il metodo teologico innovativo con cui Barth dà espressione alla condizione esistenziale della crisi europea passa per una critica della religione che in nulla è inferiore a quella di Feuerbach, di Marx o di Nietzsche.[420] Il teologo dialettico prospetta la propria possibilità impossibile di redenzione a partire da una descrizione dello stato dell'umanità nel mondo che è totalmente sovrapponibile a una visione 'atea' della realtà.

Ma tale rappresentazione 'teologicamente atea' non ha nulla di un compiaciuto ateismo progressivo e colmo di illusioni utopistiche; parte dall'esperienza della disperazione ed esprime una situazione esistenziale intrinsecamente apocalittica. L'elemento 'nuovo' che viene apprezzato in Barth, da un punto di vista eminentemente filosofico, non è ciò che rende correntemente tale il sapere teologico, cioè l'esegesi dei testi canonici accettati per autorità, ma la capacità di penetrare appassionatamente nel significato di simboli che si presentano come modelli generali che "appaiono significativi per un'analisi filosofica della *condition humaine*".[421]

---

[419] Cfr. J. Taubes, "Per un'interpretazione ontologica della teologia" (*Notes on an Ontological Interpretation of Theology*, 1949), in *Messianismo e cultura*, cit., pp. 41-49. Per la versione tedesca, cfr. J. Taubes, "Zur einer ontologischen Interpretation der Theologie", *Vom Kult zur Kultur*, cit., pp. 249-256.
[420] Cfr. J. Taubes, "Sulla peculiarità del metodo teologico etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 55.
[421] J. Taubes, "Teodicea e teologia etc.", *Messianismo e cultura*, p. 76.

Taubes si avvicina al discorso teologico come a un discorso sull'uomo e, soprattutto, come a un piano di riflessione che, privato dei suoi elementi più 'positivi' e ortodossi, può "fungere da negazione concreta di quello *status quo* che la dittatura dell'intelletto medio accetta come condizione umana permanente".[422] Insomma, la teologia così intesa, come contatto intenso con i simboli apocalittici, come consapevolezza privilegiata della dimensione radicalmente storica e temporale dell'uomo, come coscienza della crisi che attraversa la condizione esistenziale umana e che suscita una mai sopita aspirazione 'rivoluzionaria' verso nuove forme di liberazione, "può servire alla filosofia da catalizzatore per sviluppare le categorie dialettiche con cui poter smascherare l'elemento convenzionale presente in ciò che si spaccia per natura eterna dell'uomo".[423]

La teologia sviluppa un linguaggio che scaturisce dal dualismo "tra norma ideale e *status quo* della condizione umana"; sono i simboli teologici che, umanamente, racchiudono in sé ciò che, esistenzialmente, corrisponde a uno stato d'animo apocalittico, orientato escatologicamente perché condizionato storicamente. Come abbiamo visto da un rapido cenno all'*Escatologia occidentale*, storia ed *éschaton* sono due volti indisgiungibili di un'unica esperienza del tempo, cioè di un'esperienza fondamentalmente dialettica. Perciò, se davvero si vuole comprendere 'storicamente' la vicenda spirituale dell'uomo bisogna, secondo Taubes, ricorrere non alle scienze specialistiche della natura e dello spirito, come la fisica, la biologia e la psicologia, ma proprio alla teologia, la quale, nei propri simboli, custodisce i segnali umani con cui l'uomo scrive la sua storia e che considera costitutivi per il suo sviluppo.[424]

Occorre prescindere dal fatto che i simboli teologici siano stati elaborati come commento per un canone di Scritti Sacri; essi sono fondamentali per "un'interpretazione delle pure condizioni umane di esistenza".[425] Non si può fare a meno di un rimando all'eccedenza 'teologica' dello stesso sapere filosofico se si vuole comprendere la dimensione di mistero irriducibile che avvolge la vita dell'uomo. E Taubes sembra suggerirci che il razionalismo filosofico aperto 'teologicamente' ed 'escatologicamente' oltre se stesso sia proprio quello dialettico.

Nella dialettica, così come elaborata soprattutto da Hegel, e poi ripresa da Kierkegaard e Barth e Marx e Tillich e molti altri ancora, l'intreccio indisgiungibile tra simboli teologico-apocalittici e sapere umano diviene evidente. In effetti, se si vuole dare conto della dimensione temporale dell'umanità, la quale dimensione, dialetticamente, non può non rimandare al polo 'eterno' dell'*éschaton*, insieme storico e ultra-storico, è impossibile, secondo Taubes, prescindere dall'immagine della realtà consegnataci dai simboli giudaico-cristiani e gnostico-apocalittici. In questo senso, secondo la lettura taubesiana, la dialettica hegeliana sarebbe uno sviluppo della gnosi

[422] *Ivi*, p. 75.
[423] *Ibid*.
[424] Cfr. *Ivi*, pp. 76 e 77.
[425] Cfr. *Ibid*.

apocalittica e un commento perspicuo del prologo del Vangelo di Giovanni; e non potrebbe essere diversamente, perché, a parere di Taubes, proprio l'escatologia, nelle sue originarie rappresentazioni religiose, sarebbe l'unica fonte e l'unico carburante per il pensiero dialettico.[426]

Ma ciò non significa che il principio 'escatologico-filosofico' della dialettica sia 'positivamente' teologico. Al contrario, esso è integralmente antropologico, nel senso che presuppone il disfacimento del cosmo tolemaico, gerarchico, basato sull'*analogia entis*, e richiama in vita il netto dualismo tra umanità abbandonata a se stessa e Dio assolutamente trascendente che caratterizzava le prospettive apocalittiche più radicali al tramonto dell'età antica. Ovviamente tale separazione che consegna l'uomo alla propria finitezza può convertirsi in un afflato rivoluzionario ripiegato integralmente sull'immanenza dell'umanità e che, perciò, tenta di conciliare o annullare la percezione del dualismo tra norma ideale e *status quo*; ciò che conta, al di là delle diverse declinazioni del principio dialettico 'copernicano-antropologico',[427] è la rappresentazione della storia come successione di eventi, come processo orientato a una fine, che costringe teologia e filosofia a una nuova formulazione ontologica delle proprie categorie, a un pensiero anti-aristotelico e temporale.[428]

Ciò che torna in primo piano nella modernità, dopo le preponderanti influenze cosmologiche antiche nel corso del Medioevo, è la consapevolezza escatologica giudaica, cristiana e gnostico-apocalittica di far esperienza della propria esistenza storica in quanto rivoluzione. Come alle origini della visione del mondo escatologica c'era stata la condizione di esilio di Israele, costretto a vivere come 'popolo del tempo', allo stesso modo, nella modernità, e nella crisi più acuta di quest'ultima, si riaffaccia prepotentemente il senso di lacerazione rispetto a ciò che è mondano e naturale e si

[426] Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., pp. 67-68: "Con l'apocalittica e la gnosi ha inizio quella forma di pensiero che, in modo sotterraneo, velata dalla logica aristotelica e scolastica, ha resistito fino a oggi e che è stata ripresa e sviluppata da Hegel e Marx. La dialettica, infatti, è 'al tempo stesso dualistica e monistica'. La 'peculiare tecnica di pensiero' e il 'particolare concetto di sviluppo' dell'apocalittica e della gnosi è il metodo dialettico, che concilia nel corso della storia l'opposizione di tesi e antitesi nella sintesi. […] La logica dialettica è una logica della storia ed è alla base dell'interpretazione escatologica del mondo. Questa logica è caraterizzata dalla domanda intorno alla forza del negativo, così come essa viene posta nell'apocalittica e nella gnosi. Apocalittica e gnosi costituiscono il fondamento della logica hegeliana. […] Il nesso tra ontologia gnostico-apocalittica e logica hegeliana non è artificiale o supplementare. Il giovane teologo Hegel ha dato forma al suo pensiero leggendo il Nuovo Testamento. […] Sono più di cent'anni che Ferdinand Christian Baur ha mostrato lo stretto rapporto tra la metafisica hegeliana e quella gnostica, anche se gli studi su Hegel non hanno mai degnato della giusta attenzione il suo lavoro".

[427] Cfr. *Ivi*, p. 135: "La storia delle rivoluzioni europee è la storia dell'allontanamento dal culto tolemaico del *Kýrios-Christós*, dalla cristianità carismatica del medioevo. […] Secondo la concezione copernicana il mondo è una terra senza cielo. La terra non rispecchia più alcun cielo, e la peculiarità del mondo non è quella di coinvolgere l'umanità copernicana avvicinando questo a un ideale superiore, ma rivoluzionandolo secondo un ideale situato nel futuro. […] Lo spazio copernicano perde il suo significato; il compimento della sua umanità, allora, si situa nel tempo, e quindi nella storia".

[428] Cfr. J. Taubes, "Teodicea e teologia etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 81: "Essendo una teologia dell'attualismo, la teologia dialettica si oppone alla filosofia e alla teologia tomiste per i suoi concetti ontologici fondamentali. […] Lo schema fondamentale della teologia dialettica potrebbe portare adeguatamente all'espressione solo una filosofia ontologica, che sia in grado di sviluppare la struttura temporale delle sue categorie. Si può presumere che la filosofia anti-aristotelica di Bergson o di Heidegger costituisca la fondazione epistemologica e ontologica delle categorie storiche di Barth".

avverte più intensamente la necessità di trovare un riscatto o una possibilità di emancipazione nella dimensione del proprio esistere temporale.

Dunque, la teologia dialettica di Barth avrebbe il merito di esibire in tutta la propria forza quella 'carica negativa' che si alimenta direttamente alla 'potenza del negativo' sprigionata dall'ontologia escatologica della gnosi e dell'apocalittica. Tale 'negazione teologica' è proprio ciò di cui deve nutrirsi un pensiero filosofico autenticamente dialettico, cioè storico ed esistenziale. In tal senso, Barth offre lo spunto per una nuova teologia e una nuova filosofia, per una 'filosofia teologica' o 'teologia filosofica', per un tentativo fecondo di escatologizzare l'ontologia e ontologizzare l'escatologia. Anche Tillich, per Taubes, sembra procedere in una direzione simile; egli, cercando "di sfuggire al verdetto della critica storica", tenta di elaborare una soluzione tanto audace quanto semplice: prova, cioè, a teorizzare un inedito incrocio tra teologia e filosofia, "conferendo all'ontologia nuovo vigore grazie a una dinamica escatologica".[429]

Mentre, però, Tillich, in quanto teologo, tenderebbe a inscrivere entro i limiti della sfera teologica l'interpretazione ontologica della teologia,[430] Taubes, al contrario, come abbiamo iniziato a vedere, indica un intreccio inestricabile tra elementi simbolici di provenienza religiosa e metodi di analisi esistenziale filosofica, per esibire compiutamente il 'cuore' del pensiero dialettico, teso a sviluppare categorie ontologiche adeguate a una dinamica dell'essere temporale-escatologica. Per Taubes, insomma, l'interpretazione ontologica della teologia rientra a pieno titolo tra i compiti di una filosofia che sappia nascondere sotto il manto della sua ricerca 'atea' e libera elementi teologici in incognito.

A questo proposito, gli spunti innovativi di Barth si scontrano con alcuni limiti messi in evidenza dal pensatore ebreo. Infatti, Barth, in ultima analisi, soprattutto tenendo conto della svolta ortodossa e positiva della sua teologia, tenderebbe a voler mantenere intatta la separazione tra ontologia e teologia. Per far ciò tenta, come Kierkegaard, di eliminare il baratro temporale di duemila anni che separa l'originaria fede escatologica della prima generazione dei fedeli cristiani, per cui "la venuta del Messia era una realtà e non un probelma ontologico",[431] e le moderne forme di sapere teologico. Tillich, invece, a ragione, secondo Taubes, biasimerebbe ogni teologia fondamentalista e ortodossa.[432]

La dialettica, così come impiegata teologicamente anche da Barth, avrebbe il merito di tradurre nella situazione attuale dell'uomo occidentale i simboli escatologici originari, che, altrimenti, rimarrebbero muti; ma tale traduzione deve assumere coscienza del fatto che è proprio la 'situazione presente' che costringe la teologia a servirsi del metodo dialettico; in altre parole, non può più darsi uno stato di cose in cui, alla critica 'atea' della religione tradizionale, possa congiungersi

[429] Cfr. J. Taubes, "Sulla peculiarità del metodo teologico etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 56.
[430] Cfr. *Ivi*, p. 66.
[431] Cfr. *Ivi*, p. 72.
[432] Cfr. *Ibid*.

immediatamente l'aspirazione a restaurare il presunto nucleo originario della fede cristiana. La teologia, quindi, non può tenere insieme la consapevolezza storico-critica di vivere in un'epoca *post Christum*, in cui la condizione dell'uomo può essere descritta efficacemente solo toccando gli estremi dell'ateismo, e l'illusione di poter fare ancora dell'autentica esegesi pneumatica e ispirata all'indiscussa 'positività' della rivelazione.[433]

Taubes muove contro Barth delle obiezioni che avrebbe sollevato anche Overbeck; anzitutto, l'inconciliabilità costitutiva tra critica storica del canone ed interpretazione ispirata, spirituale. Inoltre, la restaurazione conservatrice della dogmatica, il passaggio ad un positivimo teologico confermerebbero l'impossibilità di mantenere un autentico sguardo escatologico sul mondo nel senso dei primi cristiani. In un modo o nell'altro, la frustrazione reiterata delle attese apocalittiche deve scontrarsi con la continuazione del mondo e con le esigenze di autolegittimazione di un sapere teologico che non può limitarsi ad essere un mero gesto di rifiuto e di negazione, altrimenti dovrebbe sopprimere se stesso e mettere in discussione la sua stessa ragion d'essere. Inoltre, l'indifferenza escatologica dei primi seguaci del cristianesimo verso la realtà non può essere più esibita come un modello dopo duemila anni di storia, se non a costo di essere ipocriti e di ignorare che il proprio slancio rivoluzionario dovrà presto o tardi convertirsi in un'istanza conservatrice e dogmatica.[434]

Eppure Taubes, rispetto a Overbeck, sembra continuare a parlare di un'ontologia escatologica, di un pensiero filosofico che deve apririsi al proprio eccesso, custodito nei simboli teologici che non possono più essere interpretati 'realisticamente' ma che, comunque, sembrano ispirare ancora un tentativo di 'traduzione' dialettica, perché l'eredità giudaico-cristiana, pur nel nichilismo della contemporaneità disincantata circa le proprie forme tradizionali di fede e rappresentazioni teologiche, pare non essere completamente liquidabile. Ma allora qual è la via per una 'teologia in incognito'? Cosa può indicare un metodo dialettico che non tenti nuovamente di convertirsi in strutture 'non paradossali' di ortodossia ecclesiale, che ripropongono vecchi stereotipi senza portare concretamente all'espressione l'autoestraniazione dell'uomo contemporaneo? In quali forme l'escatologia può essere ancora attuale, per Taubes, senza che ci si illuda che possa tornare la situazione spirituale tipica del tardo giudaismo e del primo cristianesimo, con le sue aspettative apocalittiche molto 'realistiche'?

L'interpretazione teologica che viene spinta sempre più profondamente nel tessuto della dialettica è, per Taubes, un indizio della crescente assenza del divino. In questa direzione, i contributi di Barth[435] e Tillich sono preziosi dal punto di vista filosofico. Inoltre, a prescindere che venga enfatizzato il lato della mediazione o quello della scissione, la dialettica è "espressione

[433] Cfr. *Ivi*, p. 62.
[434] Per queste considerazioni, cfr., in particolare, l'articolo di Taubes già citato "Christian Nihilism".
[435] Su Barth e Taubes, cfr. D. Schellong, "Jacob Taubes zu Karl Barth", in R. Faber, E. Goodman-Thau, T. Macho (Hrsg.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001, pp. 385-393.

dell'oscuramento del divino nella nostra attuale situazione".[436] Sia il tentativo 'hegeliano' della conciliazione, il quale, in ultima istanza, "coinvolge il divino nella dialettica umana al punto che il polo divino perde qualsiasi nesso col sovrannaturale",[437] sia l'enfasi kierkegaardiana e barthiana sulla scissione tra il Dio 'totalmente Altro' e l'uomo finito, sono spie del fatto che l'umanità deve farsi carico della sua condizione 'atea' di esilio e abbandono. Anche se molte delle soluzioni prospettate dalle originarie rappresentazioni gnostiche e apocalittiche non possono più essere abbracciate nella loro immediatezza, certamente lo stato di crisi che esse esprimevano è stato simboleggiato in un modo che parla ancora all'uomo del ventesimo secolo.

Taubes, con una consapevolezza che è anche quella di Nietzsche, Overbeck e Löwith, giunge alla paradossale conclusione per cui il nichilismo contemporaneo sembra essere un fenomeno escatologico. Per il pensatore ebreo "è possibile che soltanto i concetti dialettici che confinano con l'ateismo siano adeguati alla situazione attuale";[438] e un ateismo tanto radicale può essere solo l'erede dell'immagine del mondo gnostica e apocalittica.[439]

---

[436] J. Taubes, "Sulla peculiarità del metodo teologico etc.", *Messianismo e cultura*, p. 73.
[437] *Ibid*.
[438] *Ivi*, p. 72.
[439] Cfr. "Einleitung", *Vom Kult zur Kultur*, p. 31: "Der Situation der Theologie in der postchristlichen Ära läßt sich mit der des Gnostizismus vergleichen, der die archaischen Mythen unter den Bedingungen des jüdischen Monotheismus erhalten wollte und sie dabei zur Allegorie der Weltlosigkeit und Gottesferne machte". Anche la filosofa che sarebbe diventata poi la prima moglie di Taubes, Susan Taubes, stava affrontando temi analoghi ed elaborando prospettive simili negli anni Cinquanta, indagando, in particolare, gli elementi teologico-gnostici nel pensiero di Heidegger e Simone Weil. Cfr., in particolare, S.A. Taubes, "The Absent God", *The Journal of Religion*, vol. 35, n.1, 1955, pp. 6-16. Susan Taubes, riferendosi specialmente alla riflessione di Simone Weil, parla, significativamente, della nuova forma di 'ateismo' che caratterizza il pensiero europeo dopo che Nietzsche ha decretato la morte di Dio. Tale ateismo sarebbe 'religioso', perché, nonostante l'assenza del divino dal mondo, continuerebbe a vivere in un universo in cui la realtà di Dio costituirebbe comunque l'ultimo significato per la scomparsa di Dio stesso. Cfr. *Ivi*, p. 6: "The godlessness of the world in all its strata and categories becomes, paradoxically and by a dialectic of negation, the signature of God and yields a mystical atheism, a theology of divine absence and nonbeing, of divine impotence, divine nonintervention, and divine indifference". Simone Weil, secondo Susan Taubes, avrebbe universalizzato come nessun altro l'esperienza storica della morte di Dio, facendo dell'assenza del divino dal mondo, e della sua impotenza, il proprio principio 'teologico' per eccellenza. In Weil sarebbero evidenti (cfr. *Ivi*, p. 12) le influenze delle eresie gnostiche: infatti, si avrebbe la stessa insistenza sull'assenza di Dio, sull'implacabile forza cieca e impietosa che domina la natura. Tuttavia, secondo un'argomentazione che anche Jonas applicherà allo 'gnosticismo' nichilistico di Heidegger, Susan Taubes sottolinea l'amara coerenza di Weil, e il rifiuto definitivo di ogni cornice conciliante, mitica o escatologica, ancora propria dei movimenti gnostici tradizionali. Infatti, "Simone Weil is logical to the bitter end. Supernatural love is not a quickening of the soul; it is a kind of death. Once we understand that truth is on the side of death, we have no right to project even the most sublime image of life on the plane of the supernatural or the hereafter" (*Ivi*, p. 12). Nel caso di Weil, l'ateismo teologico raggiunge una delle sue forme più conseguenti; "any attempt to resurrect the dead God is doomed to remain romantic rhetoric" (*Ivi*, p. 13). Il soprannaturale si rivela con la Croce, con la sofferenza che non può essere spiegata, o consolata (secondo quanto già ammetteva Ivan Karamazov). L'amore, attraverso cui soltanto un Dio che è morto è, contraddittoriamente, anche 'reale', fa tutt'uno con l'esperienza del vuoto e dell'enigma insuperabile del male (cfr. *Ivi*, p. 13: "Simone Weil understood that for this suffering there is no answer"). Per Susan Taubes, tuttavia, un simile estremo dell'ateismo teologico, concentrato, senza via di scampo, sull'intrascendibilità della sofferenza, rischia, suo malgrado, di convertirsi in una contemplazione 'estetica' degli abissi della spiritualità umana, che manifesterebbe il suo lato 'soprannaturale' proprio nell'impotenza del dolore innocente. Secondo S. Taubes "what Simone Weil failed to realize was that the social implications of her negative theology were not essentially different from those of positive theology. […] It would seem, then, that in the end she did not meet the challenge of enlightened humanism to Christianity, for her attempt to purify Christian theological symbols

Ecco perché il sentimento 'dualistico' di crisi e contraddizione irrisolta della contemporaneità, per venire alla parola, ha visto nella teologia dialettica un tramite privilegiato, perché essa, al di là poi dei suoi sviluppi, aveva fatto nuovamente parlare i simboli apocalittici del Nuovo Testamento, "con un'immediatezza e una naturalezza che non richiedevano nessun'altra interpretazione".[440] Infatti, "una traduzione allegorica non sembrava necessaria, perché solo i simboli apocalittici potevano portare all'espressione la situazione attuale";[441] solo con tali simboli, dopo la prima guerra mondiale, si poteva rispondere concretamente al sentimento esistenziale dell'uomo; soltanto con un simile lessico escatologico si poteva approfondire, anche filosoficamente, la comprensione del mistero umano in un mondo in pezzi.

Intrecciando così strettamente il destino nichilistico della contemporaneità con le sue radici escatologiche si delinea un quadro in cui gli opposti convergono e in cui le eventuali soluzioni auspicate sono tutt'uno con i problemi da cui si desidera la liberazione. Ad esempio, la teologia dialettica di Barth, almeno per come si radicalizza nel secondo commento a *Romani*, vorrebbe rappresentare un superamento dello schema panteistico che ancora, secondo Taubes, dominava nel quasi dimenticato primo commento del 1919. Barth lotterebbe tutta la vita con lo spettro di Hegel e, con la propria dialettica dualistica, di matrice kierkegaardiana, e di ascendenza più evidentemente apocalittica, mirerebbe a una messa in crisi radicale di ogni forma, più o meno surrettizia, di hegelismo religioso.[442]

Tuttavia, come già evidenziato da Taubes anche nell'*Escatologia occidentale*, lo stesso Hegel non sarebbe meno 'escatologico' o meno 'gnostico'. L'apparente indeterminatezza e confusione dell'analisi taubesiana mostra, in realtà, come siano le stesse declinazioni del 'dualismo' apocalittico ad essere tra loro contraddittorie e, al tempo stesso, sovrapponibili. In effetti, anche Barth, volente o nolente, per quanto volto ad un tipo di conciliazione totalmente sovra-storica e anti-mondana, per quanto 'negativamente' escatologico, e più 'nichilisticamente' marcionita, non può in ultima istanza sfuggire agli esiti dello hegelismo.[443] Come evidenzia Taubes,

---

from the element of power remains trapped in the social dialectic of domination. The alternative to domination is not impotence but the elimination of domination". Susan Taubes conclude il suo articolo denunciando in pieno la contraddizione, messa perfettamente in luce dal libro di Giobbe, che attraversa ogni tentativo di confrontarsi con il problema della teodicea, giunga quest'ultima alla glorificazione dell'onnipotenza divina o all'ammissione 'negativa' dell'assoluta impotenza della divinità. In una radicalizzazione ulteriore dell''ateismo', forse, ammette Susan Taubes, "we must hold with Lucretius that the gods are so remote from the affairs of men that, for all intents and purposes, men must carry on their pursuit as if the gods did not exist" (*Ivi*, p. 16).

[440] *Ivi*, p. 54.

[441] *Ibid*.

[442] Cfr. J. Taubes, "Teodicea e teologia etc.", *Messianismo e cultura*, cit., pp. 84-85: "Se la dialettica della prima edizione dell'*Epistola ai Romani* si può ancora interpretare a partire da un hegelismo religioso, nella seconda edizione, invece, l'influsso di Kierkegaard si mostra da ogni lato. L'uomo, nella sua totalità, assume tratti demonici e funge solo da antitesi nel dramma divino della redenzione".

[443] *Ivi*, p. 89: "Mentre la seconda fase della teologia barthiana è influenzata dallo schiacciante influsso della dialettica negativa di Kierkegaard, nella terza fase l'accento si sposta da una 'teologia della crisi' a una 'teologia della conciliazione'. […] La dialettica di Paolo (di cui anche Kierkegaard si è servito come modello) viene assorbita dalla teologia giovannea dell'incarnazione. Ma proprio nel periodo della *Dogmatica*

> il dualismo manicheo e il panteismo monistico entrano in contrasto solo nel catalogo di una biblioteca, ma all'interno di un metodo dialettico possono essere elementi del tutto complementari.[444]

Inoltre, la filosofia di Hegel che teologizza in segreto e la panteologia di Barth, segretamente filosofica,[445] sarebbero completamente reversibili[446] e la loro reversibilità dimostrerebbe, inoltre, quell'intreccio indisgiungibile tra metodo filosofico, orientato a comprendere la storicità esistenziale dell'uomo, e 'teologia in incognito', e la necessità di quell'interpretazione ontologica della teologia e teologica dell'ontologia cui sembra mirare Taubes. In fondo, la teologia di Barth e la filosofia di Hegel si toccano nella misura in cui il tentativo di dar conto della situazione concreta di autoestraniazione dell'uomo apre il sapere a dimensioni inattese, che trascendono i convenzionali confini tra presupposti teologici e metodi di analisi filosofici.

A proposito della dialettica di Barth, se presa in considerazione per i suoi aspetti innovativi, Taubes mette in risalto il carattere 'rivoluzionario' di una forma di consapevolezza dell'essere umano 'transteistica', forse intendendo con ciò un'immagine della realtà né 'atea' in senso positivistico, né teistica in senso dogmatico e tradizionale.[447] Nel caso di Barth, l'obiettivo di fondare una 'teologia' su simili presupposti transteistici non riesce ed è destinato a fallire, proprio perché si torna nel seno di una conservatrice restaurazione della dogmatica.[448]

---

ecclesiastica, in apparenza del tutto lontana da ogni 'schematizzazione filosofica', lo Spirito di Hegel (e il suo fantasma!) sono vicinissimi".

[444] *Ivi*, p. 87.

[445] *Ivi*, p. 88.

[446] Cfr. *Ibid*.: "In nessun luogo la premessa della panteologia barthiana contrasta con la dialettica di Hegel, persino laddove Barth attacca la filosofia hegeliana in quanto 'gnosi'".

[447] Cfr. J. Taubes, "Theologie und die philosophische Kritik der Religion" (*Theology and the Philosophic Critique of Religion*, 1954), in J. Taubes, *Apokalypse und Politik*, cit., p. 94: "Als der erste revolutionäre Schwung dialektischer Theologie erlahmte und die konservative Restauration der Dogmatik begann (ein als allgemeines Zeichen unserer Zeit viel bedeutsamerer Wechsel, als die dialektische Theologie gerne zugeben möchte), erwies sich der Versuch, Theologie auf die Stufe des transtheistischen Bewusstseins des Menschen zu heben, selbst als gescheitert".

[448] D. Schellong, nell'articolo su Taubes e Barth citato, dissente con la lettura taubesiana del secondo; Schellong è anzitutto critico nei confronti della prospettiva di una 'teologia atea' che, secondo Taubes, dovrebbe diventare più idonea ad esprimere la relazione tra umano e divino nella realtà contemporanea. Infatti, si chiede Schellong, se una simile 'teologia' deve prescindere dal canone delle Scritture, "wie wäre dabei das Inkognito der Theologie von ihrem Hinscheiden, von ihrer Abwesenheit unterschieden?" (cfr. articolo citato, p. 388). Inoltre, Schellong polemizza contro la lettura taubesiana della *Dogmatica* di Barth. Se, per Taubes, la riflessione teologica di Barth sconfina, ultimamente, in una dogmatica regressiva e in una teodicea, cioè in una dottrina della conciliazione di marca hegeliana, che può portare a legittimare qualsiasi violenza mondana, per Schellong una simile interpretazione non coglie nel segno e giunge anche a delle tesi eccessive, come quella secondo cui la presunta teodicea barthiana dovrebbe tradursi in un'apologia dell'ingiustizia del mondo. Schellong torna sulla sezione della *Dogmatica* relativa al *Nichts*, sezione dove è più massiccio il riferimento teologico a Mozart, preso come bersaglio da Taubes. Per quest'ultimo, Barth rinnegherebbe il suo originario kierkegaardismo; infatti, se per Kierkegaard Mozart costituisce una vetta elevatissima della creatività, ma pur sempre relativa allo stadio di vita estetico, per Barth la musica mozartiana diviene l'espressione più sublime dell'immagine della creazione contemplata dal punto di vista della redenzione. Ma, secondo Schellong, il quale, effettivamente, legge in modo corretto lo scritto di Barth in

Ma come intendere questo vagheggiato 'trans-teismo'[449] di una 'teologia in incognito', che sia 'atea' e, al tempo stesso, ontologicamente escatologica?

Teologia 'atea' e ateismo 'teologico': due volti della 'riattivazione' dell'escatologia in un'epoca di crisi? Taubes tra Barth e Heidegger nel saggio Per un'interpretazione ontologica della teologia

Alcune indicazioni per rispondere a tale interrogativo possono essere rintracciate nel saggio di Taubes uscito nel 1949 con il titolo *Notes on an Ontological Interpretation of Theology*. Il filosofo ebreo evidenzia il fatto sorprendente che, nonostante l'affermarsi della critica storica nel corso del XIX secolo, la teologia sia riuscita a sopravvivere come scienza positiva. Si assiste, anzi, a ciò che viene spacciato per un risveglio e un rinvigorimento del sapere teologico; tuttavia, per Taubes, la millantata 'resurrezione' della teologia come scienza positiva "potrebbe essere solo l'ultimo respiro che precede la fine".[450]

---

questione (cfr. *Ivi*, pp. 391-393), il riferimento a Mozart non significa una sublimazione o un disconoscimento degli aspetti tragici della realtà. Barth, infatti, opera una fondamentale distinzione tra il 'nulla' annientante del male e quelle che, invece, sono le 'ombre' della creazione. Queste ultime contribuiscono effettivamente all'armonia e alla ricchezza benefica dell'insieme, quando dal loro seno non viene operato un pervertimento maligno dell'ordine del creato. Per il male nullificante, invece, il riferimento al potere trasfigurante della musica di Mozart non può valere; infatti, il male, il 'nulla' che distrugge la creazione, non è un'ombra che permette alla luce di brillare. Non può essere ridotto al rango di una tensione armonica che conferisce perfezione, profondità e intensità alle risonanze di una melodia. Senza uscire di metafora, il peccato non è una dissonanza che tende alla risoluzione e che permette alla musica di svilupparsi e di compiersi, ma è una nota stonata, qualcosa che in nessun modo può trovare spazio nell'idea musicale del compositore, qualcosa che è stato scartato, che non è stato voluto, perché esulava da ogni coerenza interna dell'intuizione artistica. Per Barth sono proprio da evitare quei tentativi conciliatori che cercano di spiegare e giustificare in termini definitivi il Niente reale (cfr. K. Barth, *Dio e il niente*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia, seconda edizione, 2003, p. 31. Su Mozart, cfr. pp. 27-30, in particolare p. 28: "Aveva intuito […] ciò che noi vedremo alla fine dei tempi: il senso del destino nel suo insieme. Egli ha udito da questa fine l'armonia della creazione, alla quale appartiene anche l'ombra, ma in cui il buio non è tenebra, in cui c'è la mancanza, che non è difetto, in cui c'è la tristezza, che può non tramutarsi in disperazione, in cui c'è il dolore, che non si trasforma in tragedia, in cui c'è l'infinita malinconia, che pure non è destinata a farsi assoluta"). Al di là delle parzialità della lettura di Taubes, messe in evidenza da Schellong, la prospettiva della redenzione pone inevitabilmente il discorso sul piano della conciliazione e difficilmente può sfuggire ad una relativizzazione ultima del problema del male.

[449] Posizioni simili vengono sviluppate anche da un pensatore come Nancy, soprattutto ne *La Déclosion*, opera dedicata ad una 'decostruzione' del cristianesimo; in estrema sintesi, anche per il filosofo francese c'è una profondissima affinità tra atesimo e monoteismo, e, in particolare, tra cristianesimo, ateismo e nichilismo; la figura di Cristo rinuncia, infatti, alla potenza divina e la fede cristiana tende instacabilmente a superare le proprie cristallizzazioni istituzionali per attingere una sempre di nuovo supposta purezza originaria. In ultima analisi, il cristianesimo "ne désigne pas autre chose, essentiellement, que l'exigence d'ouvrir dans ce monde une altérité inconditionelle" (cfr. J.L. Nancy, *La Déclosion*, cit., I, p. 20); la fede cristiana eccede continuamente se stessa, decostruendo e autodecostruendosi, perché rimanda ad un'alterità inesauribile, che richiama alla consapevolezza del mistero di vivere in questo mondo come se fossimo al di fuori di esso. In tal senso, il monoteismo cristiano ospita non solo in sé la possibilità 'ateistico-nichilistica' di un mondo senza Dio, ma, per questo, è alla radice di un "avenir du monde qui ne serait plus ni chrétien, ni anti-chrétien, ni monothéiste ni athéiste ou polythéiste, mais qui s'avancerait précisément au-delà de toutes ces catégories" (cfr. *Ivi*, p. 53). Ecco che un simile avanzare oltre ogni categoria 'positiva' o 'dogmatica', sia in senso teologico che in senso antropologico, richiamerebbe da vicino il concetto di 'trans-teismo' formulato da Taubes.

[450] Cfr. J. Taubes, "Per un'interpretazione ontologica della teologia", *Messianismo e cultura*, cit., p. 42.

Ciò che diverrebbe fondamentale, secondo Taubes, sarebbe la questione ontologica della teologia, cioè la necessità di illustrare adeguatamente l'*esse* del *theós*.

> Un'interpretazione ontologica della teologia, dunque, deve discendere fino all'*arché* del *theós* e, allo stesso modo, risalire fino al *télos* del *theós*. Scopo di una simile ricerca è l'interpretazione del *nihil* come possibile orizzonte in cui il *theós* si rivela.[451]

Taubes vuole prendere le distanze sia dalle forme della teologia positiva, che si piegano all'apologetica e all'omiletica, sia dalle correnti declinazioni della 'teologia filosofica', la quale, non essendo ontologicamente fondata, rischia di dare luogo ad una rappresentazione umana di Dio, di ridurre il *theós* a un *deus in nobis*. Inoltre, non è opportuno neanche ritenere che la filosofia possa costituire la fondazione 'naturale' della teologia. Infatti, applicando le strutture generali dell'*esse* all'*existentia* teologica, secondo il metodo bultmanniano influenzato dal pensiero di Heidegger, o introducendo la filosofia in un sistema teologico, ponendo i modi propri della prima a servizio della teologia, si rischia di ridurre quest'ultima a una delle molte possibili forme di interpretazione "che si servono, come punto di orientamento, di criteri umani e che traggono tutti origine dalla filosofia, attenendosi a essa come a una scienza di norme formali".[452]

Insomma, Taubes teme che la teologia, in tal modo, sia ascritta al rango di una mera scienza della religione e sia circoscritta ad un ambito da cui la filosofia può entrare e uscire senza essere messa in discussione nei suoi presupposti più radicali. Invece, è la filosofia stessa che, attraverso l'interpretazione ontologica di ciò che è in gioco nella teologia, deve aprirsi alla radicalità di un *factum* che non è umano, ma che è assolutamente *transcendens*. Il sapere teologico, dal canto suo, non può rifugiarsi nell'assenza di spiegazioni ontologiche, rimandando immediatamente e acriticamente alla dimensione della fede, senza tentare di "rendere comprensibile, da un punto di vista ontologico, il significato di un simile passaggio alla fede".[453]

Dunque, teologia e ontologia devono intrecciarsi, in una ricerca caratterizzata da una neutralità 'atea'. Questo perché l'indagine ontologica richiede imparzialità e la teologia "si può comprendere solo in senso ontologico".[454] L'ontologia, che spiega l'essere a partire dall'orizzonte del nulla, e che è stata posta in tal modo alla ribalta dalla riflessione heideggeriana, costituisce per Taubes un importante evento spirituale nel legame tra teologia e filosofia: infatti, la ricerca ontologica così intesa sarebbe in grado di aprire l'indagine filosofica alla trascendenza dell'*esse*, a ciò che di irriducibilmente 'teologico', eccedente, non categorizzabile, si manifesta nelle profondità della dimensione umana; inoltre, la teologia, grazie alla duttilità dell'analisi ontologica, capace di

[451] *Ibid*.
[452] *Ivi*, p. 43.
[453] *Ibid*.
[454] *Ivi*, p. 44.

contenere in sé il riferimento sostanziale a 'elementi teologici',[455] cioè a realtà che vanno oltre ciò che normalmente è classificato tra i *facta* della *poíesis* umana, può apririsi alla riflessione e comprendere più radicalmente se stessa e la propria istanza di un interrogare più radicale. La teologia, in questo modo, lasciandosi ricomprendere dall'indagine dell'ontologia 'atea', può decidere di rinunciare a ridursi a mera apologetica della dogmatica positiva.

Taubes, in questo tipo di argomentazione, si sta chiaramente ponendo sulle orme di Heidegger, soprattutto considerando quanto quest'ultimo afferma nella conferenza del 1927 su fenomenologia e teologia. In effetti, Taubes riprende la distinzione tra un tipo di ricerca ontologica, per principio 'atea' e neutrale, e la teologia correntemente intesa, positiva, la quale si basa essenzialmente su un *positum* presupposto, cioè il cristianesimo come evento originariamente storico.[456] La teologia, per Heidegger, è una 'scienza' che la fede motiva e giustifica da sé, ed è omiletica per natura, cioè ha il carattere di un sapere soprattutto pratico che trae linfa dal modo di esistenza credente, basato sull'evento cristiano nella sua cristianità e storicità.[457]

Considerando il carattere 'positivo' del sapere teologico per Heidegger, non ha senso richiamarsi ad altre scienze per valutare il rigore della concettualità teologica; in effetti, quest'ultima, per quanto scaturisca formalmente da atti liberi della ragione, è intrinsecamente fondata sul presupposto della fede, e ha una sua ragion d'essere solo nel cerchio chiuso dell'accettazione della verità della rivelazione. Perciò non ha senso che la teologia positiva rivendichi una superiorità sulle altre scienze, o presuma di porsi sul loro stesso livello; le altre scienze possono essere liquidate come 'impotenti' rispetto a ciò che la fede rivela solo accettando per vera la dimensione di fede stessa. Ecco che la teologia come 'scienza positiva' è dominata da una sostanziale autoreferenzialità.[458] Ed ecco perché Taubes, avendo presente una simile lettura di Heidegger, denuncia egli stesso i limiti del sapere teologico così inteso, nel suo velleitario tentativo di rivendicare una forma di scientificità oggettiva, imparziale.

Inoltre, l'influenza della riflessione di Heidegger è evidente quando da questi viene ripresa e sostanzialmente riformulata l'idea secondo cui la filosofia, come indagine ontologica, può rappresentare il 'correttivo ontologico' che indica formalmente il contenuto ontico, cioè precristiano, dei concetti teologici fondamentali.[459] In altre parole, così come Heidegger ritiene che "ogni concetto teologico racchiude ncessariamente in sé la comprensione dell'essere che l'esserci umano, come tale, ha da sé in quanto in generale esiste",[460] così per Taubes l'analisi ontologica

[455] Cfr. *Ivi*, p. 44: "È chiaro, a questo punto, perché l'analisi ontologica può contenere elementi teologici. In tal modo l'ontologia non giustifica alcun ambito indipendente per la teologia. Al contrario l'interpretazione ontologica, includendo in sé la teologia, risulta la sola sufficientemente comprensibile".
[456] Cfr. M. Heidegger, "Fenomenologia e teologia", in *Segnavia*, cit., pp. 9-10.
[457] Cfr. *Ivi*, 15.
[458] Cfr. *Ivi*, p. 17: "Ogni conoscenza teologica fonda la sua determinata legittimità nella fede stessa, dalla quale essa nasce e a cui ritorna".
[459] Cfr. *Ivi*, p. 21.
[460] *Ivi*, p. 20.

della teologia può rivelare una più profonda comprensione esistenziale della trascendenza dell'essere stesso, la quale poi si cristallizza in forme dogmatiche determinate che rischiano di velare il mistero fondamentale che le fa sorgere.

Tuttavia, per Heidegger, la teologia in quanto tale rimane una scienza positiva separata dall'ontologia, perché, se quest'ultima può offrire un'indicazione formale per correggere ontologicamente i concetti teologici, non può mai fondare o spiegare ciò che è rappresentato 'positivamente' in un determinato modo solo in virtù di una ben specifica fede. L'ontologia può soltanto illuminare le regioni dell'essere in cui le diverse forme di esperienza esistenziale hanno origine e possono poi esprimersi in contenuti ontici propriamente 'teologici' in senso cristiano. Infatti,

> in questa indicazione formale della regione ontologica sta la direttiva necessaria non per calcolare filosoficamente lo specifico contenuto teologico del concetto, ma per attingerlo e lasciarselo dare dalla e nella specifica dimensione esistenziale della fede così indicata. L'indicazione formale del concetto ontologico non ha dunque la funzione di legare, ma, al contrario, quella di liberare e di avviare allo svelamento dell'origine specifica, cioè conforme alla fede, dei concetti teologici.[461]

Heidegger aggiunge, poi, una considerazione importante, che fa sì che la sua posizione si smarchi da quella di Taubes. Non appartiene all'essenza della filosofia esercitare la funzione correttiva nei confronti della teologia; in altre parole, l'ontologia non si applica in maniera privilegiata alle forme del pensiero teologico, o non è da concepirsi come un mero strumento chiarificatore della teologia stessa, altrimenti sarebbe subordinato a quest'ultima.[462] La filosofia applica il suo metodo ontologico, indipendente da qualsiasi nascosta provenienza 'cristiana', altrettanto bene anche alle altre scienze 'positive', cioè relative ad un determinato ambito di *facta*, non teologiche. Insomma, non può darsi una filosofia 'cristiana', o un'ontologia che abbia come unico compito e unica destinazione quella di coadiuvare la concettualità teologica; la filosofia è essenzialmente fenomenologia, cioè assume per sé il procedimento ontologico che è tale proprio perché diverso da quello ontico di tutte le altre scienze positive, perché più originario e universale nel senso di 'trascendentale'.

Sebbene Taubes riprenda in larga parte i risultati dell'analisi heideggeriana del rapporto tra ontologia e teologia, tende anche a sovrapporre piani che in Heidegger rimanevano nettamente separati. Taubes, come abbiamo visto, non solo auspica una 'correzione' ontologica della teologia, ma ritiene che quest'ultima possa coincidere con l'ontologia stessa e possa quindi essere se stessa

[461] *Ivi*, p. 21.
[462] Cfr. *Ivi*, p. 22: "La filosofia è il possibile correttivo ontologico che indica formalmente il contenuto ontico, cioè precristiano, dei concetti teologici fondamentali. La filosofia, però, può essere ciò che è, anche senza svolgere effettivamente questa funzione di correttivo".

pur prescindendo da ciò che, invece, per la disamina heideggeriana, era il *proprium* imprescindibile del sapere teologico, cioè il presupposto della rivelazione, della fede dogmatica e positiva.

Inoltre, Taubes attua un'ulteriore torsione del proprio discorso; non solo sembra portare la teologia a collimare con l'ontologia, ma pare anche affermare che quest'ultima sia in realtà l'estrema conseguenza dell''ateismo' consustanziale alla teologia stessa. Ma come può l'ateismo non divorare il teismo teologico? Come è possibile interpretare una simile dialettica del rovesciamento, secondo la quale, forse, Taubes sembra suggerirci l''impensato' dell'ontologia di matrice heideggeriana, cioè il suo essere una forma di 'teologia in incognito', di 'teologia atea', o, allo stesso modo, di 'ateismo teologico'?

Secondo Taubes, la vicenda storica della contrapposzione tra ortodossia e illuminismo ha portato alla luce la segreta affinità tra ateismo e teologia di matrice giudaico-cristiana. Le mediazioni del XIX secolo, soprattutto quelle di Hegel, sono venute meno e si sono isolati gli estremi dell'ateismo a partire da Feuerbach, e quelli dell'ortodossia con Kierkegaard, e la sua difesa di un Dio impenetrabile, assolutamente trascendente, a cui nulla è impossibile. In realtà, i due poli opposti sono le due facce di una stessa medaglia; non a caso, secondo Taubes, l'ontologia atea di Heidegger si ispira profondamente alla teologia di Kierkegaard, e la teologia dialettica di Barth passa per le forche caudine dell'ateismo di Feuerbach e della critica radicale di Overbeck.[463] Infatti,

> Heidegger sviluppa tutta la problematica dell'esistenza facendo riferimento a Kierkegaard. Il fenomeno dell'angoscia, centrale nella sua analitica esistenziale, viene qui indagato tenendo conto di Agostino, Lutero, ma soprattutto di Kierkegaard. La teologia di Karl Barth concorda del tutto con la critica atea della religione messa in atto da Feuerbach e la considera la base e il fondamento su cui poggia la vitalità della teologia.[464]

La crisi della modernità illuministica, e il superamento dell'astratta contrapposizione tra ortodossia e ateismo meramente 'umanistico' e positivistico, rivelano una dimensione esistenziale più originaria e radicale, assolutamente irrazionale e irriducibile alle forme '*more geometrico demonstratae*' di una '*mathesis universalis*'. Ateismo e teologia svelano la loro affinità essenziale quando, risalendo alla radice, al fondamento 'sfondato' della vita, si constata l'eccedente fatticità, l'intrinseca 'storicità' dell'uomo e del suo mondo.[465] Una simile consapevolezza inizia ad emergere con l'idealismo hegeliano e il materialismo marxiano, i quali, non a caso, sono ricondotti da Taubes alla loro matrice 'teologica', nel senso di 'escatologica'.

---

[463] Cfr. J. Taubes, "Per un'interpretazione ontologica della teologia", *Messianismo e cultura*, cit., p. 46: "Basta rimandare all'origine della teologia dialettica nell'ateismo di Feuerbach e all'origine dell'ontologia atea nella teologia di Kierkegaard per poter valutare il capovolgimento che ha avuto luogo".
[464] *Ibid*.
[465] Cfr. *Ivi*, p. 47: "Il sistema irrazionale dell'illuminismo fallisce di fronte alla barriera dell'irrazionalità. Il tentativo di risolvere la fatticità nella necessità non riesce".

Una teologia è realmente escatologica quando è integralmente storica, cioè basata sulla consapevolezza che l'uomo è 'radicalmente' gettato nella mondanità del mondo e può concepire il proprio riscatto o l'esercizio della propria libertà solo in una dinamica temporale aperta costitutivamente al futuro e alla prospettiva di una 'fine' sempre attuale. L'escatologia, insomma, presuppone l'esilio della condizione umana, l'autoestraniazione dell'esserci; solo sulla base di un tale 'ateismo' della vita mondana, di una tale assenza del divino dall'orizzonte del cosmo e dei valori umani, è davvero concepibile il carattere 'temporale' e finito dell'esistenza dell'uomo. Perciò, una teologia che tenti di penetrare il senso ontologico-esistenziale sprigionato dal simbolo della visione escatologica della realtà collima perfettamente con un radicale ateismo filosofico, con un nichilismo privo di illusioni 'umane troppo umane'.

Anzi, quando Taubes afferma che "la teologia aveva il suo fondamento nell'ateismo ancora prima di essere colta dalla forza dell'acume della riflessione ontologica", ci sta forse dicendo che l'ateismo davvero integrale, così come avvertito nel sentimento di alienazione dell'uomo contemporaneo, ha una radice 'teologica', un'ineludibile matrice apocalittica. Qualcosa di simile viene suggerito anche da Löwith nella conclusione della sua opera sulla filosofia della storia:

> Anche l'ateismo radicale, che è comunque raro almeno quanto una fede assoluta, è possibile solamente entro la tradizione cristiana: infatti l'intuizione che il mondo è completamente senza Dio e abbandonato da Dio presuppone la fede in un creatore trascendente, che si occupa delle sue creature. […] Se si rifiuta la fede cristiana in un dio che è distinto radicalmente dal mondo come il creatore dalle sue creature, e tuttavia è la fonte di ogni essere, il mondo diviene allora profano come non poteva mai esserlo per i pagani.[466]

L'ontologia atea di Heidegger, proiettata su un mondo 'gettato', completamente profano e abbandonato alla propria irredimibile finitezza, e la radicale insistenza barthiana, soprattutto nel commento a *Romani* del 1922, sull'infinita differenza qualitativa tra *saeculum* integralmente umano e trascendenza divina completamente distinta, fanno in realtà luce sulla stessa percezione della *condition humaine*, e, in fondo, su una stessa percezione profondamente gnostico-apocalittica. Non a caso, anche Jonas sottolinea la sostanziale convergenza tra le spinte gnostico-nichilistiche proprie sia della teologia dialettica di Barth, che dell'esistenzialismo ateo di Heidegger.[467]

Il sentimento escatologico della realtà, di matrice teologico-religiosa, e il profondo ateismo nichilistico della modernità in crisi sono fenomeni contigui, consustanziali. L'ateismo ontologico mostra il proprio volto 'teologico' nella misura in cui riesce a portare in piena luce ciò che è implicito nell'origine apocalittica della teologia cristiana, cioè una potentissima forza di

[466] K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., pp. 199-200.
[467] A questo proposito, cfr., soprattutto, B. Lazier, *God Interrupted etc.*, cit., pp. 42 e ss.

negazione,[468] una radicale mondanizzazione della realtà, una profonda 'profanazione' dell'esperienza umana di contro all'assoluta e irrappresentabile trascendenza di Dio. L'ateismo ontologico, che esibisce la propria impensata provenienza 'teologica', rappresenta la conseguenza più estrema e anche l'inizio più originario; è *télos* e al contempo *prolegómenon* alla teologia 'atea',[469] cioè a quella teologia che, per esprimerci con le parole della recensione barthiana a Overbeck, abbia il coraggio di farsi escatologia, ma non nel senso di una rappresentazione 'ingenua' di un'imminente fine del mondo, ma nel senso di una consapevolezza esistenziale gnostica e apocalittica, radicata nel *nihil* della fatticità storica dell'uomo, nel mistero di una provenienza abissale dell'esserci.

Una simile consapevolezza deve evidenziare le differenze, inasprire le contraddizioni, e non tentare di mediarle e conciliarle. Per questo Taubes tende a valorizzare la fase più marcatamente dialettico-negativa della teologia di Barth, che in tal modo esprimerebbe più compiutamente il proprio 'ateismo' teologico in un'epoca che non può prescindere dall'annuncio nietzschiano, e già hegeliano, della morte di Dio. Al contrario, Taubes critica le prospettive di Tillich e Barth quando queste inclinano verso la 'conciliazione', e il recupero di narrazioni dogmatiche compensative, che aderiscono alle forme tradizionali, perdendo una dimesione di potenziale creatività 'rivoluzionaria'.[470]

Ateismo teologico e teologia atea esprimono la stessa coscienza dell'enigma dell'esserci storico-temporale dell'umanità; se Barth viene considerato nei suoi aspetti più rivoluzionari, nella sua capacità di descrivere in termini assolutamente 'atei' la situazione fattuale dell'uomo nel mondo e nella storia, e prescindendo dalle sue più tarde concessioni all'ortodossia dogmatica, la sua posizione converge con quella di Heidegger. Almeno questo è quello che pare emergere ripercorrendo le argomentazioni di Taubes sulla profonda affinità tra ateismo teologico e teologia atea.

Nella sovrapposizione tra teologia e ontologia, le quali si riconoscono come un 'uno' in virtù della loro comune origine escatologica, "i modi più estremi del pensiero e dell'esistenza, fede e

---

[468] Cfr. "Einleitung", *Vom Kult zur Kultur*, cit., p. 31: "Nach Taubes ist 'entscheidend für die dialektische Methode die Funktion der Negation'. Daher is ihm an der Verschärfung, nicht an der Vermittlung der Differenzen gelegen".

[469] Cfr. J. Taubes, "Per un'interpretazione ontologica della teologia", *Messianismo e cultura*, cit., p. 49: "L'ateismo teologico – secondo la sua designazione teorica, la teologia atea – è l'ultima, assolutamente incontestabile e più radicale conseguenza che sorge da posizioni contraddittorie; essendo la conseguenza più radicale, è anche l'inizio più originario. Perché radicale vuol dire risalire alla radice, al fondamento. Se valgono le designazioni generalmente riconosciute, l'ateismo teologico – con il suo *prolegómenon* alla teologia atea – appartiene all'ambito dell'analisi ontologica".

[470] Cfr. "Einleitung", *Vom Kult zur Kultur*, cit., p. 31: "Sowohl Barth als auch Tillich erliegen auf je verschiedene Weise dem Zug zur Vermittlung der Widersprüche, zur Versöhnung. Nur im Akt der Negation kann der Geist aber seine emanzipatorische Kraft entfalten und die Konstruktion einer menschlichen Wirklichkeit befördern. Jede Form von Vermittlung und Versöhnung ist in Taubes' Augen regressiv". Cfr. anche J. Taubes, "Teodicea e teologia", *Messianismo e cultura*, cit., p. 94: "Ma non potrebbe essere che il linguaggio caotico dell'*Epistola ai Romani* sia il segno di una situazione creativa, mentre alla base della chiarezza della dogmatica non ci sarebbe altro che un'adesione alla forma tradizionale?".

miscredenza, coincidono".[471] Per questo Taubes può scorgere le implicazioni della propria analisi anche nell'affermazione di Tillich secondo cui sarebbe "altrettanto ateo affermare l'esistenza di Dio quanto negarla";[472] infatti, l'assoluta trascendenza del Dio giudaico-cristiano, nella sua eccedenza irriducibile e irrappresentabile, si ritrova nella consapevolezza ontologica della profondità e dell'abisso dell'essere. Un al di là che venisse figurato secondo dogmi e dottrine sarebbe ancora 'umano troppo umano'; per questo l'indice della trascendenza punta 'verso il basso',[473] nell'*Abgrund* dell'infinita potenzialità dell'essere; perciò anche Barth, per far sì che la trascendenza divina non sia fissata come un 'oggetto' semplicemente contrapposto e giustapposto rispetto al mondo, parla di negazione critica, e di trascendenza che è anche assoluta immanenza.[474]

Barth 'qualifica' la trascendenza radicale dell'essere divino come abisso, anarchia e vuoto pneumatico. Essa "non è un suolo sul quale si possa stare", "un ordinamento a cui ci si possa conformare", "un'atmosfera in cui si possa respirare"; di fronte a un tale 'nulla', dal punto di vista dell'uomo, non ci sono religione, legge, buone disposizioni che tengano.[475] Inoltre, l'abisso dell'essere divino non è un'essenza posta semplicemente al di là o di fronte all'uomo; infatti, non è una negazione che sussite meramente come tale accanto alla posizione. Al contrario, bisogna pensare al concetto paradossale di una 'negazione critica', in cui, come scrive Taubes, gli estremi del pensiero e dell'esistenza si toccano. Per questo la trascendeza del totalmente Altro è anche assoluta immanenza dell'adempimento, dell'affermazione ultima.[476]

Qual è, in ultima analisi, l'orizzonte che fa sì che le estreme conseguenze della teologia atea di un Barth, o di un Tillich, si riversino nell'alveo dell'ateismo teologico dell'ontologia di matrice heideggeriana? Tale orizzonte è il 'nulla'. La teologia e l'ateismo che collassano su se stessi, sprofondando nell'abisso di 'irrazionalità' da cui provengono, dopo l'esasperazione della loro tensione lungo l'arco della loro apparente divergenza, arrivano alla conclusione che 'Dio non esiste', cioè alla consapevolezza che il *transcendens*, l'Assoluto, non è un oggetto, non è un valore umano, e sfugge alla logica degli oggetti e dei valori. Il vero soggetto ontologico, inafferrabile, irrappresentabile, eccedente, è il Nulla e il suo linguaggio è il silenzio e il potere di revoca e di negazione che sta sotto ogni posizione, ogni delimitazione, ogni affermazione, ogni detto.[477]

---

[471] Cfr. J. Taubes, "Per un'interpretazione ontologica della teologia etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 49.
[472] Cfr. J. Taubes, "Sulla peculiarità del metodo teologico etc.", *Messianismo e cultura*, p. 66.
[473] Cfr. *Ivi*, p. 67: "Ritengo importante indagare la 'topologia' dei simboli fondamentali dell'interpretazione ontologica. Secondo Tillich essi sono tutti legati alla 'profondità'. La 'profondità' della ragione porta all'espressione qualcosa che non è ragione. […] Ciò che oltrepassa la ragione, non si trova 'al di là' di essa; l'indice della trascendenza punta 'verso il basso', in profondità".
[474] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 91.
[475] Cfr. *Ivi*, pp. 84-85.
[476] Cfr. *Ivi*, p. 90.
[477] Cfr. J. Taubes, "Per un'interpretazione ontologica della teologia etc.", *Messianismo e cultura*, cit.,, pp. 47-48: "Affermando che 'Dio non esiste', la teologia e l'ateismo confermano che Dio non è un oggetto. […] Qui è la logica degli oggetti a non essere in grado di esprimere il soggetto ontologico. Se il linguaggio fosse liberato da tale logica, il silenzio potrebbe trovarvi espressione".

Quando Taubes dice che Dio non può essere l'idea suprema, non può venir rappresentato con i superlativi provenienti dalla sfera mondana e può costituire solo l'antitesi delle relazioni terrene[478] sta esprimendo esattamente ciò che Barth ha asserito con la critica, di provenienza feuerbachiana, del carattere 'umano troppo umano' della religione, e di ogni idealismo morale o valoriale. Con tale critica della possibilità religiosa dell'uomo, come massima manifestazione possibile, anche da un punto di vista etico, dell'umanità, Barth tenta di comprendere il senso della critica paolina della legge, interpretata come quell'espressione suprema, nel regno dei valori, in cui l'uomo cerca disperatamente di rendersi degno del divino, finendo, invece, per usurparne le prerogative[479] e per mostrare, in tal modo, il massimo rovesciamento dialettico di cui è capace il peccato. Quest'ultimo, infatti, diviene tanto più evidente quanto più si cerca di raggiungere un'impossibile dimensione di purezza.[480]

---

[478] Cfr. *Ivi*, 48.

[479] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 224: "Come un dato di fatto si deve dire che la rivolta servile dell'uomo contro Dio si esprime visibilmente appunto nel fatto religioso. […] Egli è a se stesso quello che Dio dovrebbe essere per lui".

[480] Una simile dialettica è descritta in modo eccezionalmente efficace anche da Hans Jonas nel suo commento al capitolo settimo della *Lettera ai Romani*, lo stesso capitolo analizzato da Barth quando sviluppa la sua critica della 'religione'. Jonas offre una lettura illuminante delle aporie intrinseche alla libertà e alla scelta morale, riprendendo da vicino il complesso discorso che lo stesso Kant affronta ne *La religione entro i limiti della semplice ragione*, a proposito della natura e dell'origine del male radicale. Cfr. H. Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà*, cit., pp. 138-139: "L'atteggiamento di diffidenza che assumo come spettatore di me stesso *in loco Dei*, assieme alla faziosità preconcetta *in malam partem*, è l'unico sostituto dell'imparzialità onnisciente di Dio. […] Ma essa si rivolge contro di sé: la diffidenza si estende non solo su ciò che l'osservazione incontra di fronte a sé, ma anche su se stessa poiché si tratta di nuovo di un 'agire' della mia persona umana che qui deve svolgere un ruolo divino. E tale diffidenza non può fare a meno di scoprire che la sua stessa attuazione non è immune dal diventare da osservazione critica osservazione compiaciuta che elogia se stessa per il fatto di essere critica. […] Ogni purezza del volere, che può essere esistita in una condizione ingenua, va perduta nella malignità della volontà educata dalla diffidenza stessa, nella molteplicità infinitamente aperta di un'anima diventata 'più profonda'. […] Qui risiede il mistero più profondo della libertà che è il più difficile da esprimere. Esso riguarda […] il rapporto della libertà con le sue proprie possibilità, che consiste in una particolare forma di necessità, vale a dire in un atto necessario della libertà. […] Si potrebbe parlare di una vertigine della libertà di fronte alle sue possibilità". Jonas afferma che solo al livello di una moralità cosciente ed esplicita entra in gioco la possibilità tentatrice dell'auto-oggettivazione, la quale, tra l'altro, è l'unica condizione affinché la libertà pervenga compiutamente a se stessa come riflessione della volontà. Dunque, anche secondo Paolo, la condizione di mancanza e di aporia è avvertita tanto più intensamente quanto più si richiede a se stessi in modo assoluto la purezza della volontà (cfr. *Ivi*, p. 142). Una tale situazione viene a crearsi non se la legge viene considerata in modo puramente esteriore e 'legalistico', ma proprio se viene presa sul serio, se si tenta di interiorizzarla e di renderla parte della propria più profonda moralità e spiritualità. Non a caso, anche in Kant il problema del male radicale non mette tragicamente in questione il piano esteriore della legalità, ma quello della moralità, della legge interiorizzata, dell'imperativo che obbliga non in quanto 'lettera', ma in quanto 'spirito'. Per questo, sia Jonas, che Barth, offrono un'interpretazione dialettica della 'legge' così come descritta nel capitolo settimo di *Romani*. L'essere umano, in quanto tale, non può pretendere di abrogare totalmente la legge e di contrapporre ad essa lo 'stato' della fede. Agostino, a parere di Jonas, commetterebbe proprio un tale errore; disconoscerebbe la dimensione dialettica descritta da Paolo e interpreterebbe la relazione tra legge e grazia come una giustapposizione tra due situazioni 'oggettivabili' nella loro separatezza. Come scrive anche Barth, (cfr. *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 223): "La vera crisi nella quale si trova la religione consiste in questo, che non solo l'uomo non può liberarsene 'finché vive', ma che non *deve* liberarsene, appunto perché è un segno caratteristico dell'uomo come uomo". Jonas sembra servirsi anche della lettura barthiana quando evidenzia ciò che per Paolo è la conoscenza dell'insuperabilità esistentiva del 'fariseismo'. La consapevolezza della necessità della grazia può darsi solo nella dialettica della legge, nell'esperienza del fallimento della mera umanità che vuole assumere 'la santa legge di Dio' come suprema possibilità raggiungibile (cfr. H. Jonas,

Inoltre, come è noto, anche Heidegger decostruisce la logica metafisica che rappresenta l'abisso dell'essere come oggetto, come valore, come ente supremo. E forse non è un caso che anche Heidegger, influenzato da Kierkegaard, Lutero e Agostino, inizi tale 'opera' di *Destruktion* dell'oggettualità metafisica del divino soprattutto a partire dal suo confronto con Paolo all'inizio degli anni Venti. E una simile operazione filosofica si sviluppa proprio nel tentativo di cogliere il senso più profondo dell'escatologia paolina, in cui viene all'espressione lo specifico modo di attuazione dell'esistenza dei primi cristiani, cioè l'esperienza effettiva della vita come radicale storicità e temporalità.[481]

Sulla scorta dell'annuncio della parusia, Paolo e i suoi discepoli acquisiscono attualmente un 'sapere' che non è semplicemente un'assunzione teorica, ma un investimento pratico ed esistenziale che si tramuta in un effettivo 'essere-divenuti', in una costante attuazione di un modo alternativo di guardare alla realtà.[482] Tale 'essere-divenuti' non rappresenta uno 'stato' che si contrappone rigidamente alla vita precedente, ma una coscienza della fatticità dell'esistere che si innesta nelle situazioni già da sempre date, illuminando, al di sotto di esse, un'eccedenza, una provenienza 'altra'. L'uomo proiettato davanti all'esperienza della propria temporalità, cioè della propria insuperabile finitezza, vede trasfigurato il proprio vissuto corrente, lo scorge come sospeso su un abisso di possibilità che trascende costitutivamente le proprie capacità di controllo razionale, le proprie rappresentazioni oggettivanti.

Per questo, kierkegaardianamente, l'essere-divenuti annunciato da Paolo è l'attuazione, in fondo, di uno sguardo sull'origine abissale della vita, il quale provoca angoscia e tribolazione,[483] ma permette anche di assumere un atteggiamento 'libero', disincantato e trasformato verso i contenuti dell'esistenza quotidiana. Se, infatti, l'insicurezza è il portato caratteristico ed essenziale di tutte le 'cose aventi un significato fondamentale', essa è anche veicolo di una sobrietà, di una lucidità, di un distacco che fa sì che non si rimanga impantanati nel mondano e nella sua logica degli 'oggetti, del 'che cosa'.[484]

Niente può più incantare con il proprio volto parziale e inautentico, perché tutto è revocabile, tutto è attraversato dalla crisi radicale della parusia, dall'esperienza della fine come possibilità

Agostino e il problema della libertà, cit., p. 143). In altre parole, lo spirito non è una realtà che si contrappone alla legge, ma è l'intensificazione massima e la crisi radicale, il compimento e l'autosoppressione della legge stessa. Se per Gesù, nella lettura di Jonas, esiste la possibilità di divenire umanamente un 'buon fariseo', in grado di rettificare il proprio agire e di rinnegare ogni forma di ipocrisia, per Paolo, più si tenta di autoelevarsi e di redimersi, più si acutizza la consapevolezza del fallimento inevitabile della propria moralità. Secondo Gesù, gli uomini potrebbero avere un accesso immediato a Dio e a un essere genuino di fronte a Lui; mentre secondo Paolo l'umanità, proprio nei suoi aneliti più alti di santificazione, si mostra in tutta la sua mancanza (cfr. *Ivi*, pp. 143-144).

[481] Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., p. 118.

[482] Cfr. *Ivi*, p. 134.

[483] Cfr. *Ivi*, p. 138: "Paolo vive in un'angustia particolare che gli è propria in quanto apostolo, ossia nell'attesa del Secondo Avvento del Signore. […] Ogni attimo della sua vita si determina in base a essa, sicché egli, nonostante la gioia che lo anima in quanto apostolo, è costantemente sottoposto a una sofferenza".

[484] Cfr. *Ivi*, p. 146.

sempre attuale. Tutto deve passare per lo staccio dell'essere-divenuti;[485] per questo la vita cristiana infrange la scorza dei modi correnti di attuazione, e coinvolge un livello di esistenza più profondo rispetto a quello che si esplica nel semplice relazionarsi al mondo nella forma della rappresentazione oggettivante, o della fruizione di 'cose' a portata di mano, ottenibili con un calcolo razionale.

Secondo Heidegger, la *parousía* in senso cristiano non deve essere intesa né in modo greco come 'avvento' o 'presenza', né alla maniera dell'apocalittica del tardo giudaismo, secondo la quale si attende l'arrivo del Messia come vicario di Dio. Per i cristiani, al contrario, l'intera struttura del concetto diventa un'altra e l'espressione letterale significa una realtà che la eccede essenzialmente. Nella fede nella ricomparsa di un Messia già comparso,[486] infatti, si farebbe avanti un diverso tipo di 'coscienza' del vivere; non sarebbe più in gioco un semplice attendere, di cui la speranza cristiana costituirebbe un caso speciale, bensì la capacità di vivere la temporalità in quanto tale, senza punti fissi, senza un futuro concepibile in termini obiettivi e meramente cronologici.[487]

Per questo motivo, secondo Heidegger, non avrebbe senso contrapporre le due lettere paoline ai Tessalonicesi, ritenendo la prima autentica perché fondata su un'escatologia 'realistica' e futurologica e la seconda inautentica perché priva di una simile visione integralmente apocalittica. Al contrario, la seconda epistola indirizzata alla comunità di Tessalonica non conterrebbe un'attenuazione, bensì un'accentuazione e un'intensificazione di ciò che Paolo davvero intenderebbe per attesa della parusia.[488] Infatti, tale lettera insisterebbe ancora di più sulla necessità di non raffigurarsi il tempo dell'esistenza cristiana in modo 'oggettivo', di non rappresentarsi la fine come un evento astrattamente contrapposto alla vita attuale.[489]

Heidegger prende le distanze da molte delle interpretazioni 'storiche' che scorgono nella dottrina escatologica di Paolo una semplice declinazione del chiliasmo tardo-giudaico; l'escatologia dell'apostolo, infatti, deve essere considerata nel contesto originario dell'attuazione in cui si colloca, cioè in un'esperienza di vita che, per quanto per esprimersi possa ancora fare ricorso a rappresentazioni di matrice ebraica o persiana, rimanda a un'attitudine completamente diversa nei confronti del tempo e della realtà.[490] Tale sguardo 'nuovo' incarnato nella coscienza della fatticità dell'esistenza, la quale coscienza investe l'esserci dell'uomo nella sua interezza, nella sua prassi quotidiana, e non ha nulla di un sapere teoretico-dogmatico, è lo sguardo di chi accetta la radicale intrascendibilità della propria finitezza. Heidegger, infatti, insiste nel ricordare che il *genésthai* è

[485] Cfr. *Ivi*, p. 163.
[486] Cfr. *Ivi*, pp. 142-143.
[487] Cfr. *Ivi*, p. 145.
[488] Cfr. *Ivi*, p. 149.
[489] Per una simile lettura della *Seconda Lettera ai Tessalonicesi*, cfr. anche V. Vitiello, *Paolo e l'Europa etc.*, cit., p. 212: " […] *Adesso*, con Cristo, si fa esperienza della sospensione della realtà del mondo e del tempo alla *possibilità* del non-essere di tempo e mondo. Non è l'annuncio della fine del mondo, come intesero le prime comunità giudaico-cristiane, ma della sua possibilità, che non è di domani, né di oggi, ma di *adesso* […]. Da 'adesso', dal *nûn kairós* dell'Avvento, sappiamo che mondo e tempo possono finire, potevano sempre finire, potranno sempre finire".
[490] Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 152-153.

douleúein e *anaménein*;[491] in altri termini, l'essere-divenuti è il 'permanere', il rimanere saldi in una condizione di mancanza, di 'servizio', di spossessione esistenziale a tutti gli effetti, cioè di dipendenza insuperabile dal mistero.

La vita cristiana, così intesa, è priva di forme mistiche di entusiasmo ed esaltazione[492] ed è consegnata alla necessità e all'afflizione, alla sfida costante di una dimensione 'pneumatica' che provoca un ritirarsi, una frattura, ma anche un compimento, un'illuminazione sobria, una capacità di vegliare che attua un'esperienza di integrità 'spirituale' proprio perché resiste nella scissione e nella contraddizione.[493]

In *Essere e tempo*, Heidegger sarà ancora più esplicito su quale sia la conseguenza ultima dell'analisi ontologico-fenomenologica del nucelo escatologico dell'originaria fede cristiana: la rivelazione della fatticità dell'uomo inscritta nell'orizzonte del *Nihil*. L'ateismo 'teologico' di Heidegger, che trae linfa dalla declinazione del messaggio escatologico cristiano nella crisi nichilistica dell'uomo contemporaneo, rivela che l'unico *transcendens* di cui si può ancora parlare, e a partire da cui può darsi solo la forma estremamente 'atea' di una parusia che fa tutt'uno con l'attualizzazione, nel proprio vissuto, della possibilità 'impossibile' della propria morte,[494] è il Nulla.

La descrizione heideggeriana della dinamica paolina dell'*os mè* sembra trapassare naturalmente nella dialettica tra autenticità e inautenticità dell'esserci[495] e nel potere di revoca e messa in questione, di sospensione e relativizzazione che il Nulla, come 'sostantivo', esercita nei

---

[491] Cfr. *Ivi*, p. 162.

[492] Cfr. *Ivi*, p. 167: "C'è una profonda antitesi tra il miste e il cristiano. Mediante manipolazione il miste è distolto dal contesto della vita, di modo che, in uno stato di rapimento, Dio e il Tutto sono avuti nel presente. Il cristiano non conosce un simile 'entusiasmo', bensì dice: 'Vegliate e siate sobri'. Gli si mostra qui proprio l'enorme difficoltà della vita cristiana".

[493] Cfr. *Ivi*, p. 163: "La vita cristiana non procede in modo lineare, ma è infranta: tutti i riferimenti relativi al mondo-ambiente debbono passare attraverso il contesto dell'attuazione dell'essere-divenuti, in modo che esso sia compresente, e tuttavia tanto i riferimenti come tali, quanto ciò a cui essi mirano, non siano in nessun caso toccati. […] In verità, nella vita cristiana c'è anche un contesto vitale non infranto (*ungebrochen*) a uno stadio della spiritualità, il che non ha nulla a che fare con l'armonia di una vita. Con l'essere infranto (*Gebrochenheit*) la necessità e l'afflizione dei cristiani risultano ancora intensificate, anzi, si sono stabilite nell'intimo".

[494] Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), traduzione di A. Marini, Mondadori, Milano, 2006, p. 347: "Come l'esserci, finché è, è già costantemente il suo non-ancora, così esso è anche già sempre la sua fine. […] La morte è una maniera di essere che l'esserci assume non appena esso è"; cfr., inoltre, *Ivi*, p. 354: "La morte è una possibilità d'essere, che l'esserci stesso deve sempre assumersi in proprio. Con la morte, l'esserci incombe a se stesso nel suo *più proprio* poter essere. […] La sua morte è la possibilità del poter-non-'esserci'-più. Se l'esserci incombe a se stesso come questa possibilità, è *pienamente* rimandato al suo più proprio poter essere. […] Questa più propria, irrelativa possibilità è, insieme, la possibilità estrema. […] La morte è la possibilità della pura e semplice impossibilità d'esserci".

[495] A questo proposito, cfr. J. Wolfe, *Heidegger's Eschatology*, cit.; e, inoltre, L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*, Liguori, Napoli, 2001, in particolare p. 66: "I temi principali della filosofia di Heidegger si ritrovano interamente nella sua interpretazione del cristianesimo delle origini"; inoltre, *Ivi*, p. 67: "è possibile mostrare come al fondo della contrapposizione tra autenticità e inautenticità siano evidenti i segni della rilettura, sul piano ontologico, di un motivo religioso cristiano-paolino".

confronti degli enti, illuminando la loro origine e la loro destinazione, affermandoli e negandoli, così come fa il Dio barthiano nei confronti del mondo.

Come l'autenticità, secondo lo Heidegger di *Sein und Zeit*, si profila come un semplice afferramento modificato dell'inautentico, così l'*os mè* paolino, nella lettura heideggeriana, indica il sopraggiungere di un senso nuovo che non modifica il contenuto precedente del vivere,[496] ma esperisce quest'ultimo in un modo radicalmente diverso. I rapporti con il mondo sono conservati e, allo stesso tempo, completamente risignificati. Il tempo diviene autenticamente 'temporale', cioè acquisisce una nuova e inaudita qualità che fa sì che ogni attimo sia pervaso dalla consapevolezza e dalla responsabilità del compimento, e cioè sia tempo 'compiutamente' vissuto. Nel tempo 'concentrato' il 'come' dell'interiorità trasfigura ogni 'che cosa' dei rapporti del mondo-ambiente, compenetrati, così, dal compimento del contesto dell'esser-divenuto uomo 'spirituale'.

In *Essere e tempo*, la 'parusia' che opera la contrazione del tempo, che fa sì che l'inautentico possa essere riconosciuto come tale, cioè esperito tramite uno sguardo 'altro' che rivela l'abisso della possibilità sotto il manto della realtà immediatamente 'presente', è l'anticipazione, sempre attuabile, della propria morte.[497] E l'angoscia che caratterizzava fondamentalmente l'esperienza di vita dei primi cristiani si ripresenta nell'*Angst* dell'esserci[498] che si avvede della propria finitezza e gettatezza,[499] proiettandosi su ciò che lo revoca in causa, che lo trascende essenzialmente in quanto possibilità impossibile, in quanto abisso inappropriabile.

Per Heidegger, il senso autentico dell'essere-alla fine si manifesta nella dischiusura dell'esserci a se stesso in quanto possibilità esistenziale. Ciò che rende 'esperibile' lo 'stato' irriducibile di sospensione e indeterminatezza che compete alla possibilità pura, che, in quanto tale, può anche non realizzarsi, è proprio il limite estremo della possibilità, l'impossibilità per la possibilità stessa di mostrarsi;[500] tale limite è la morte che, in tal modo, si rivela come "la possibilità

---

[496] Cfr. M. Heidegger, *Fenomenologia della vita religiosa*, cit., pp. 162-164.

[497] Cfr. L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo*, cit., p. 110. A proposito del ruolo del precorrimento della morte in *Essere e tempo*, che "apre una struttura della temporalità che resta inattingibile a qualsiasi comprensione che intenda giungere a una determinazione cronologica", l'autore scrive: "è chiaro il riferimento all'interpretazione paolina della parusia. […] L'esperienza del tempo delle prime comunità cristiane resta dunque il modello delle riflessioni heideggeriane sulla temporalità".

[498] Cfr. anche V. Vitiello, *Paolo e l'Europa etc.*, cit., pp. 250-251: "Faccio riferimento anzitutto al rilievo che Heidegger dà al carattere di radicale insicurezza e incertezza della vita cristiana. *Das faktische Leben*, la vita 'effettiva' del credente in Gesù – reale 'luogo d'origine' di quelle determinazioni esistenziali di *Dasein*, quali la *Sorge* (cura) e lo *Schuldig-sein* (essere-in-colpa e essere-in-debito), che costituiranno la trama concettuale di *Essere e tempo* – dà prova di sé, della sua fede, nel sopportare le tribolazioni".

[499] Cfr. M. Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 355: "Le dejezione nella morte gli si disocculta nel modo più originario e penetrante in quanto si trova nell'angoscia. […] Essa è, […] come fondamentale trovarsi dell'esserci, la schiusura del fatto che l'esserci esiste come dejetto essere-alla propria fine".

[500] Cfr. *Ivi*, p. 370: "Quanto più spregiudicatamente questa possibilità è compresa, tanto più lucidamente la comprensione penetra nella possibilità *come possibilità dell'impossibilità dell'esistenza in assoluto*. […] La morte significa dunque la possibilità della smisurata impossibilità dell'esistenza. Per sua essenza, questa possibilità non offre alcun sostegno per tendere a qualcosa, per 'raffigurarsi' l'effettuale possibile e in esso dimenticare la possibilità".

più propria", che "insuperabilmente compete".[501] La morte è possibilità in senso privilegiato perché 'rende possibile' il fatto che la *Möglichkeit* possa permanere nella propria 'lontananza' rispetto all'essere effettuale, alla necessità di realizzazione. In altre parole, vivendo la consapevolezza della propria fine, l'esserci, la cui essenza è un precorrere e uno sporgersi oltre se stesso verso ciò che non-è e non è ancora, constata che rimarrà sempre una dimensione di deiezione, di irrealizzabilità, di scacco, legata alla propria esistenza. Per l'esserci mortale, davvero il possibile rimane intrinsecamente tale, perché, in ultima istanza, im-possibile, cioè inesauribile, ineffettuabile, inappropriabile da una potenza che lo possa convertire in atto.

Ecco le conseguenze più estreme di quell'impotenza 'escatologica' che Heidegger ravvisava nell'insegnamento di Paolo; la morte di *Essere e tempo* sembra essere l'esplicitazione filosofica, ateo-ontologica, del 'giorno del Signore che verrà come un ladro di notte', così come interpretato nella lettura heideggeriana della *Prima Lettera ai Tessalonicesi*.

Inoltre, come nei corsi sul cristianesimo paolino, l'essere-divenuti rimanda al '*wie*' di una decisione relativa al proprio esserci, allo stesso modo in *Sein und Zeit* l'esperienza dell'autenticità, cioè la comprensione dell'inautenticità dell'inautentico, accade sul piano della tonalità emotiva.[502] Infatti, come la vita dei cristiani non cambia quanto al contenuto, così, nell'apertura autentica, il mondo 'utilizzabile' e la cerchia del con-essere non mutano quanto alla loro significatività contenutistica; l''esser-per' l'utilizzabile e il 'con-essere' avente cura degli altri, infatti, vengono determinati a partire dal più proprio 'poter-essere se stesso' dell'esserci. La decisione per il proprio essere più autentico non può scindere i legami con il mondo, proprio perché significa, essenzialmente, un essere-nel-mondo autentico.

Analogamente, nella conferenza del 1929 *Was ist Metaphysik?*, l'angoscia coinvolge l'esserci posto al cospetto dell'azione nientificante del Nulla, la quale getta luce sulla provenienza originaria di tutto ciò che si manifesta come 'ente' e che, come tale, si rivela come presenza che può anche non essere, che può dileguare. L'insieme di ciò che è, insomma, vacilla sotto l'ipoteca di una negazione essenziale, che ricorda molto da presso la potenza 'nichilistica', relativizzante e trasfigurante, dell'*os mè* paolino. Il Nulla, infatti, rivelandosi in modo privilegiato nell'essere sporto oltre di sé dell'esserci, illumina, trasforma il modo in cui l'ente deve essere guardato per essere compreso nel mistero della sua origine e della sua evidenza; ma può compiere ciò solo revocando in causa l'ente stesso, solo sospendendolo sul proprio abisso, sulla possibilità di ricadere eternamente nel seno del *Nichts*.[503]

---

[501] Cfr. *Ivi*, p. 354.
[502] Cfr. anche L. Savarino, *Heidegger e il cristianesimo*, cit., p. 92.
[503] Cfr. M. Heidegger, "Che cos'è metafisica?", (*Was ist Metaphysik?*, 1929), in *Segnavia*, cit., p. 70: "L'essenza del niente originariamente nientificante sta in questo: è anzitutto esso che porta l'esserci davanti all'ente come tale. Solo sul fondamento dell'originaria evidenza del niente, l'esserci dell'uomo può dirigersi all'ente e occuparsene".

Inoltre, come la tribolazione dei primi cristiani era provocata da un senso di attesa indeterminato, non associato ad alcun oggetto rappresentabile, e da una condizione esistenziale pervasiva e fondamentale, non riconducibile a forme di ansia legate ad aspettative definite, così l'angoscia rivelata dal Nulla esprime l'essenziale impossibilità della determinatezza e, per questo, è attraversata da una quiete singolare, incantata, da un indietreggiare che non è più un fuggire.[504]

Forse anche per questo Taubes, incrociando ontologia atea e teologia dialettica, può affermare che "la teologia e l'ateismo rivelano che Dio è il nulla".[505] In tal caso, la *creatio ex nihilo* collima con l'idea mistica di una *creatio a deo*,[506] assumendo l'identità fondamentale tra la divinità e il nulla.

Taubes ritorna su tale identificazione tra Dio e il nulla in un articolo del 1975 dedicato al testo heideggeriano del 1929 sull'essenza della metafisica.[507] In effetti, anche in questo saggio si suggerisce come l'ateismo ontologico heideggeriano possa rivelare la sua nascosta matrice teologica. Tuttavia, occorre precisare che la sotterranea corrente 'religiosa' che porta in primo piano la possibile identità tra nulla e Dio non è quella ortodossa, in cui il nesso tra *nihil* e *ens increatum* della divinità rimane irrisolto, ma quella afferente alle regioni dell'eresia, della mistica, della gnosi radicale.

Heidegger, così come Taubes, evidenzia una difficoltà che la dogmatica cristiana tenta di eludere: cioè, che "se Dio crea dal niente, bisogna che proprio lui possa entrare in rapporto col niente".[508] La rappresentazione metafisica che domina la teologia ortodossa tende ad escludere risolutamente che Dio possa avere qualcosa a che spartire con il Nulla, perché Dio stesso è concepito come 'ente supremo', come Assoluto che respinge via da sé ogni nientità. Eppure, Taubes evidenzia come sia la stessa tradizione giudaico-cristiana, nelle sue correnti più radicali, a preparare il terreno per le riflessioni di Heidegger sulla coappartenenza di essere e nulla, sulla costitutiva 'storicità' e fatticità dell'esistenza umana.

Dalle conseguenze estreme tratte dalla consapevolezza dell'essenza 'creaturale' dell'uomo in un orizzonte in cui il divino è assolutamente trascendente e 'straniero', si può giungere, in modo ateisticamente 'teologico', ad affermare che l'essere stesso è essenzialmente finito e "si manifesta solo nella trascendenza dell'esserci che è tenuto fuori del niente".[509] Ciò significa che l'ente si rivela in tutta la sua evidenza e può attirare a sé lo stupore soltanto perché, al fondo dell'esserci, c'è il niente, che pone in una situazione di estraneità e di angustia.[510]

---

[504] Cfr. *Ivi*, p. 69.
[505] J. Taubes, "Per un'interpretazione ontologica della teologia", *Messianismo e cultura*, p. 48.
[506] Cfr. *Ivi*, pp. 48-49.
[507] Cfr. J. Taubes, "Dall'avverbio 'nulla' al sostantivo 'il Nulla'. Alcune riflessioni sulla questione del nulla in Heidegger" (*Vom Adverb 'nichts' zum Substantiv 'das Nichts'. Überlegungen zu Heideggers Frage nach dem Nichts*, 1975), traduzione di E. Stimilli, in *Nichilismo e politica*, cit., pp. 205-220. Per la ripubblicazione dello stesso articolo in lingua originale, cfr. anche J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur*, cit., pp. 160-172.
[508] M. Heidegger, "Che cos'è metafisica?", *Segnavia*, cit., p. 75.
[509] *Ibid*.
[510] Cfr. *Ivi*, p. 76.

Taubes ricorre anche a Scholem, e, in special modo, al saggio di quest'ultimo sul concetto di creazione dal nulla come autolimitazione di Dio,[511] per mostrare come l'avvicinamento e l'identificazione tra Dio e il Nulla siano attuati già dalla gnosi islamica, dalla cabbala ebraica e dalla tradizione mistica cristiana, stimolata dalla dottrina di Scoto Eriugena, poi sviluppatasi attraverso Eckhart e Böhme, e compiutasi con la tarda filosofia di Schelling, anticipatrice di molti temi ripresi da Heidegger e, in particolare, della domanda ontologica fondamentale.[512]

Secondo Taubes,

> Heidegger non mette da parte la tradizione mistico-teologica che va da Scoto Eriugena a Jacob Böhme e Schelling; egli piuttosto presuppone la reinterpretazione della formula della *creatio ex nihilo* impostasi nella tradizione mistica cristiana.[513]

Malgrado il 'nulla' dei mistici, che si manifesta nell'estasi e nella meditazione, non sia proprio completamente sovrapponibile a quello di Heidegger, rivelantesi nell'esperienza dell'angoscia, è pur plausibile che non sia ancora stato indagato fino in fondo il rapporto, forse la parentela segreta e la sostanziale contiguità, "tra le più paradossali formulazioni della visione mistica in Dio e l'incontro col nulla"[514] heideggeriano. In effetti, non a torto l'ortodossia dogmatica avrebbe avversato le dichiarazioni dei mistici, visto che queste ultime sembrano 'pericolosamente' propense ad avallare un passaggio all'ambito antropologico, cioè a quel sentimento dell'uomo radicalmente consegnato a se stesso nel mistero, a cui viene a mancare il doppio terreno 'metafisico' della filosofia antica e della teologia positiva.

Solo a partire dal cuore intimamente 'antropologico' del senso gnostico-escatologico di estraneità e finitezza temporale, non a caso riemerso con forza nella modernità proprio grazie all'influsso delle correnti religiose eretiche,[515] è possibile porre in tutta la sua radicalità la domanda '*perché c'è in generale qualcosa, perché non il nulla?*'.

Dunque, la 'teologia atea' auspicata da Taubes, convertibile con un 'ateismo' teologico, è sovrapponibile all'ontologia di Heidegger e alla sua interpretazione della storicità dell'esistenza come intensificazione massima del sentimento gnostico-apocalittico di autoestraniazione rispetto al mondo? Il trans-teismo, che renda conto del carattere 'antropologico' e rivoluzionario dell'escatologia, deve, quindi, ricollegarsi, sulle orme di Heidegger, ma anche su quelle presenti

---

[511] Cfr. G. Scholem, "Creazione dal nulla e autolimitazione di Dio" (*Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, in *Über einige Grundbegriffe des Judentum*, 1970), in *Id*., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit.
[512] Cfr. J. Taubes, "Dall'avverbio 'nulla' al sostantivo 'il Nulla' etc.", *Nichilismo e politica*, cit., pp. 215-216.
[513] *Ivi*, p. 216.
[514] *Ibid*.
[515] Si consideri l'importanza che nell'*Escatologia occidentale* Taubes attribuisce alla teologia gioachimita della storia, poi portata a compimento dalla 'teologia della rivoluzione' di Thomas Münzer (cfr. *Ivi*, p. 132), e fondamentale anche per l''escatologia' dell'idealismo hegeliano.

nelle riflessioni più ardite dei mistici e dei teologi dialettici, al nulla sostanziale come nulla del super-essere di Dio, come abisso e vuoto pneumatico del divino?

In effetti, quando Taubes apprezza l'intuizione geniale di Heidegger di esporre l'essere a partire dal tempo,[516] sembra suggerirci che la filosofia heideggeriana possa rappresentare la forma più adeguata di un'ontologizzazione dell'escatologia e di una escatologizzazione dell'ontologia, se si prescinde dal ritorno del 'mitico' paganeggiante che tenta di eliminare la consapevolezza dell'irruzione della filosofia della storia nella nostra coscienza. Inoltre, Taubes sembra riproporre l'interpretazione heideggeriana dell'escatologia paolina, compiutasi poi nell'analitica esistenziale di *Essere e tempo*, che fa della morte l'autentica parusia umana, quando dice:

> Nell'affermazione 'il Regno di Dio è vicino', secondo me, non è importante sapere cosa sia il Regno di Dio, ma la plausibilità del suo essere-vicino. Chi crede di pensare in termini cristiani e crede di poterlo fare senza l'idea del termine ultimo, è pazzo.[517]

In effetti, anche la morte può benissimo rivelare l'esser-vicino del termine ultimo, e sprigionare la tensione esercitata da una simile 'incombenza', soprattutto in un quadro ontologico meramente 'antropologico' ed escatologicamente 'ateo'. Inoltre, anche la teologia di Barth, se considerata nei suoi punti di contatto con l'ateismo ontologico, nella sua radicalità antropologica, descrive una dialettica della possibilità molto simile a quella di Heidegger. Come la morte heideggeriana è quella 'possibilità impossibile' che 'rende possibile' la possibilità stessa in quanto tale, in quanto ciò che sta essenzialmente 'più in alto' della *Wirklichkeit*, non rimandando, in modo vincolante, ad alcuna effettuazione, così l'intero commento barthiano del 1922 è attraversato dal rimando alla 'possibilità impossibile' della grazia divina.

Tuttavia, per quanto anche l'analisi barthiana dell'uomo abbandonato alla sua finitezza e fallibilità sia 'atea', nichilistica e negativa quanto quella esistenziale di Heidegger, la grazia sembra eccedere l'orizzonte di universale deiezione che, invece, domina incontrastato nella filosofia heideggeriana, in cui dell'escatologia sembrano rimanere solo il 'dualismo' e l'estraniazione gnostici, senza alcuna possibilità di liberazione o conciliazione. In altre parole, pare che in Heidegger la 'possibilità' sia paradossalmente 'necessitata' ad essere 'impossibile', senza sbocco. Inoltre, per Heidegger, l'escatologia paolina, privata di ogni *éschaton*, non avrebbe alcuna implicazione etico-politica e, perciò, la posizione di Nietzsche, che legge Paolo in termini essenzialmente morali, viene respinta come fuorviante.

In Barth, l'impossibilità per l'uomo di attingere la possibilità divina costituisce un 'No' radicale, un limite invalicabile dal punto di vista umano; tuttavia, nell'amore, nell'azione della grazia, si può compiere un paradossale rovesciamento, per cui ciò che sembrava assolutamente

[516] Cfr. J. Taubes, "Intervista etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 398.
[517] *Ivi*, p. 400.

impossibile può divenire possibile, 'in Cristo'. Al di là delle esigenze che la 'legge' e la 'religione' pongono "al pensiero e alla volontà dell'uomo", sull'estremo limite del supremo tendere dell'essere umano, subentra "il concetto estremamente enigmatico dell'amore", punto di fuga delle possibilità dell'umanità e "radicale capovolgimento". L'amore è una "via inconcepibile", ma può anche toccare l'uomo, come un estremo Sì nell'estremo No "di tutti i contenuti della vita che ci sono dati", "di tutte le nostre vie concepibili".[518]

È vero che anche la 'grazia' di cui parla Barth si avvicina molto a ciò che Heidegger, nelle sue lezioni su Paolo, descrive come una compresenza contraddittoria tra esperienza di vita fratturata e non fratturata, la quale esperienza non ha nulla dell'armonia, essendo, al contrario, attraversata dalla 'necessità' e dall'afflizione. In effetti, Paolo, anche per Barth, riconduce, in ultima analisi, in presenza dell'impenetrabile e riconsegna all'insuperabile problematicità dell'esistenza, la quale non può trovare alcun epilogo definitivamente rassicurante, mentre si trova sempre al cospetto della 'tribolazione'.[519] L'impossibile può essere afferrato per un attimo, in un impercettibile mutamento di prospettiva, ma sfugge sempre di nuovo nell'affanno della vita, nel 'deserto dell'esistenza' in cui bisogna permanere, sperando, al massimo, che la positività di ciò che non è dato possa rilucere nel riconoscimento della pura negatività di ciò che è dato.[520]

In questo senso è comprensibile perché Taubes scorga anche nel Barth del commento del 1922, non ancora volto all'impresa di una restaurazione ortodossa del dogma, e non troppo fiducioso in un ideale di definitiva conciliazione, un elemento profondamente 'ateistico' e nichilistico. Del resto, sia Heidegger che Barth sono influenzati dalla dialettica kierkegaardiana dell'angoscia e dalla dinamica paolina 'negativa' dell'*os mè*.

In ogni caso, pur negli estremi nichilistici della consapevolezza 'escatologica' della finitezza e della solitudine dell'uomo in un mondo completamente profano, il riferimento all'amore, che Heidegger evita completamente, insinua una prospettiva etico-politica, più autenticamente messianico-comunitaria, nella dialettica negativa desumibile da Paolo e reinterpretata kierkegaardianamente in termini prevalentemente individualistici.

Come afferma pure Taubes nella lettera a Mohler del febbraio 1952, ciò che porta il pensatore ebreo sempre di nuovo a Paolo è proprio l'amore, ciò che tra uomo e uomo oltrepassa 'realmente' la legge. Anche in Taubes ci sono gesti retorici più eminentemente nichilistici e negativi,

---

[518] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 474.

[519] Cfr. *Ivi*, p. 486: "La fine dell'*Epistola ai Romani* (come l'epilogo dei romanzi di Dostoevskij) ci riconduce soltanto in presenza dell'impenetrabile problematicità della vita (anche della vita dei cristiani e delle comunità cristiane!), affinché non troviamo alcun epilogo, ma siamo condotti ancora una volta a ricominciare, e vediamo sempre di nuovo la tribolazione che il nostro discorrere di Dio ha attirato sopra di noi. E ancora una volta è il fatto del nostro compagno in umanità (il problema dell'etica che ci è posto in questo fatto), che ci riserva la grande perturbazione".

[520] Cfr. *Ivi*, p. 284: "L'armonia che postuliamo noi è relativa alla nostra disarmonia, è la fata morgana della nostra migrazione nel deserto"; cfr. *Ivi*, p. 469: "L'ordine esistente è allora 'servo di Dio' […] nel senso in cui ogni dato, quando è riconosciuto nella sua pura negatività, comincia a rilucere nella positività di ciò che non è dato, di Dio".

radicalmente gnostici, come quando si augura che il mondo vada a fondo. Tuttavia, il polo etico-politico dell'amore non viene ignorato o dissolto, heideggerianamente, nell'onnipresenza del Nulla disperante, ma viene considerato centrale, come avviene in Barth, ridimensionando, tuttavia, la prospettiva 'teistica' cui Barth stesso non rinuncia, e che rende meno radicale e conseguente, sul piano ontologico, la sua esplorazione di una 'teologia atea'.

In effetti, Taubes sembra voler conservare la dimensione 'antropologica' dell'escatologia di Paolo, senza incorrere negli estremi nichilistici dell'ateismo heideggeriano. In questo modo soltanto sarebbe possibile rendere attuale il discorso sull'apocalittica e il messianismo in un'epoca *post Christum*. L'eccedenza dell'amore deve, quindi, manifestarsi nell'orizzonte di un Dio concepito come nulla, di una declinazione trans-teistica dell'escatologia.

Non a caso, Taubes, nel suo commento a *Romani* sviluppato nel corso del seminario di Heidelberg del 1987, insiste sul fatto che Paolo non presenti, come Gesù, un doppio precetto. Per compiere la legge nella carità, quindi, l'uomo non deve amare Dio e il prossimo indisgiungibilmente; Paolo dice soltanto 'ama il prossimo tuo come te stesso'. Dunque, "non esprime un doppio precetto, lo rende anzi univoco". Taubes è tentato di dire, con Kojève, che ne risulta un Feuerbach; è in gioco una "scelta assolutamente rivoluzionaria", che esplicita in modo estremo il segreto 'antropologico' del credo apocalittico-escatologico.[521]

In tal modo, Taubes sembra recepire istanze provenienti sia da Ernst Bloch che da Walter Benjamin. In entrambi gli autori, in effetti, un sostanziale 'a-teismo'[522] convive con l'esigenza di attualizzare in senso integralmente antropologico la forma di vita 'messianica'. Non a caso ambedue cercano di collegare un'immagine del mondo escatologica con la dottrina materialistica marxista. Tuttavia, Taubes sembra comunque ritrovarsi maggiormente nel messianismo di Benjamin, lontano da quei residui di trionfalismo, progressivismo e utopismo umanistico ancora fortemente attivi nella riflessione blochiana.

Dunque, come vedremo meglio in seguito, teologia 'atea' e ateismo 'teologico' possono forse convergere in una forma non meramente gnostico-nichilistica se, accanto alla finitezza dell'esistenza, evidenziano, benjaminianamente, l'intensità messianica che balena nel tramonto della felicità; che si manifesta non in una rappresentazione 'futurologica' e 'obiettiva' della redenzione, criticata anche da Heidegger e, di fatto, assente pure nel kierkegaardismo di Barth, ma in un'ora della conoscibilità che guizza in un attimo, e che è portata nel presente. Infatti, "Benjamin non sostiene alcun futurologismo messianico; il suo è, piuttosto, un *attualismo messianico*".[523]

---

[521] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 101-102.

[522] A proposito di Benjamin, la posizione di Taubes sembra mostrare qualche criticità quando Benjamin stesso viene accostato a Barth ne *La teologia politica di San Paolo*. In quel contesto, pare che entrambi condividano una prospettiva radicalmente 'teistica'. Cfr. *Ivi*, p. 143: "Benjamin è di una durezza degna di Karl Barth. Non vi è nulla di immanente. Questa via non conduce da nessuna parte. Il ponte levatoio si trova sull'altra sponda. […] È dall'altra sponda che devono comunicarci che siamo liberi".

[523] J. Taubes, "Le *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 84. Taubes stesso, inoltre, aggiunge, di seguito (cfr. *Ibid*.), che "le differenze tra Heidegger e Benjamin non ci

E il messianismo non può prescindere dalla dimensione 'etica' di un'umanità redenta. Se la prospettiva della fine, intesa in senso trascendentale, può portare a una stessa descrizione formale della struttura della temporalità, della dialettica tra tempo, vita e attimo, differente è il modo in cui si concepisce il significato 'etico' dell'istante del pericolo in cui la totalità della vita si condensa e diventa visibile nella contrazione del tempo stesso. In Heidegger l'istante 'decisivo' porta solo ad un'assunzione tendenzialmente 'solipsistica' del proprio nulla ontologico; in coloro che, invece, come Benjamin e Taubes, scorgono nell'attimo, accostabile al *kairós* paolino, la '*citation à l'ordre du jour*', l'escatologia è anzitutto una provocazione morale e politica, un appello attivo per contrastare l'ingiustizia, 'ricordare' gli oppressi e agire in loro nome. L''essere-in-debito' dell'uomo, in senso costitutivo, è necessità di fare i conti con il 'termine ultimo', con il 'giorno del Giudizio', in quanto è consapevolezza di ciò che ognuno deve all'altro.[524]

*'Attualismo messianico' e 'mistica escatologica' paolina: Paolo nell'*Escatologia occidentale *e l'influenza di Albert Schweitzer*

Già nell'*Escatologia occidentale*, Paolo riveste un ruolo centrale, rappresentando un tornante fondamentale nella storia dell'apocalittica giudaico-cristiana. In questo testo del 1947, "Paolo indica chiaramente il punto di svolta tra apocalittica e gnosi cristiana"; infatti, "escatologia e mistica in Paolo si incrociano".[525]

Secondo Taubes, nel messaggio paolino si incontra ancora l'equilibrio paradossale e inedito di una 'mistica escatologica', la quale viene poi superata con Giovanni e Marcione, cioè con il progressivo venir meno della speranza in un'imminente fine del mondo, con l'ellenizzazione del cristianesimo e la conseguente interiorizzazione 'individualistica' dell'annuncio di salvezza. Gradualmente, con l'evidente ritardo della parusia e la conversione alla fede cristiana di soggetti appartenenti anche a classi sociali elevate, e quindi meno propensi a immaginare un radicale rovesciamento dello *status quo*, "i toni sovversivi dell'antica promessa vengono […] smorzati e adattati ai nuovi ascoltatori".[526] Sempre di più viene dimenticata l'origine del cristianesimo dall'apocalittica ebraica e la teologia cristiana, dovendosi confrontare serratamente con la

devono rendere ciechi rispetto a quello che c'è *in comune* tra loro". Per Taubes, questa affinità sta nella distinzione operata da entrambi tra tempo quantitativo e tempo qualitativo; ambedue gli autori percepiscono "nella rottura, nell'essere improvviso (rapido, irruente), la condensazione della storia". Tuttavia, "mentre in Heidegger è in gioco un'umanità originaria, per Benjamin, invece, tutto si concentra sull'umanità redenta". Insomma, in Heidegger manca l'elemento irriducibilmente 'etico' del messianismo.

[524] Cfr. "Intervista a Jacob Taubes", in *Messianismo e cultura*, cit., p. 399.

[525] J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 109.

[526] *Ivi*, p. 111. Cfr. anche *Ivi*, pp. 110-111: "Tante più persone appartenenti alle classi sociali abbienti entrano a far parte delle associazioni di culto cristiane e tanti più ricchi diventano patroni di comunità di clienti, quanto più sfuma quella che era l'inconfondibile fisionomia della comunità cristiana. Se chi è alla ricerca della salvezza abbandona i culti misterici ellenistico-orientali e scende nelle catacombe dei cristiani per celebrare insieme l'*agápe*, è ovvio che la comunità cristiana assuma sempre più dal carattere dei culti misterici".

provocazione della gnosi, tende a semplificarsi in senso ellenistico. Ecco quindi che "l'imminenza del Cristo che *viene* si trasforma nella vicinanza del salvatore *presente*"; "al posto della speranza per il regno del cristianesimo delle origini subentra il destino dell'anima".[527]

Secondo l'interpretazione taubesiana esposta nell'*Escatologia occidentale*, Paolo, rispetto a tali sviluppi successivi della fede cristiana, riveste un significato complesso e duplice. Questo proprio perché la sua dottrina esprime un intreccio originale e potente, capace di sprigionare una grande tensione etico-politica e spirituale, tra mistica ed escatologia. Paolo fa ancora pienamente parte della storia dell'apocalittica ebraica, e, tuttavia, contiene in sé degli elementi di maggiore 'interiorizzazione' e di 'spiritualizzazione' che, avulsi dal proprio originario contesto escatologico, si sono potuti lasciar integrare da visioni del mondo influenzate dalla filosofia greca, dall'ellenismo misterico o dallo gnosticismo.

L'appartenenza di Paolo all'orizzonte dell'apocalittica tardo-giudaica è evidenziata da Taubes nella sua insistenza, già a questa altezza, sulla dimensione eminentemente teologico-politica dell'annuncio paolino. Taubes, in effetti, considera centrale il testo di Bauer *Christus und die Caesaren*, tra l'altro citato pure nel seminario tenuto a Heidelberg nel 1987.

Ovviamente Taubes non condivide le tesi di fondo ardite, al limite del fantastico, di Bauer: per quest'ultimo, infatti, il cristianesimo sarebbe il risultato di un processo creativo, letterario, frutto di un'umanità rassegnata in un'epoca di decadenza, alienazione individuale e sottomissione spersonalizzata al culto dei Cesari. Gesù, in definitiva, lungi dall'essere una figura storica, sarebbe il risultato di una combinazione sincretistica tra le dottrine stoiche di Seneca, sorte sotto la tirannia di Nerone, e contaminate con influenze platoniche, e la profezia di Giuseppe, secondo cui Israele avrebbe infine conosciuto il momento del proprio definitivo riscatto, instaurando una teocrazia mondiale in grado di rovesciare il dominio incontrastato dell'*Imperium Romanum*.[528]

Anche se Taubes non può certo trovarsi in accordo con una tale narrazione della nascita del cristianesimo, è senz'altro colpito dalla capacità di Bauer di instaurare uno stretto legame tra il sorgere e la facilità di diffusione della fede cristiana e la situazione esistenziale e politica del mondo antico al tramonto. In questo senso, la dottrina paolina dell''essere in Cristo', oltre ad avere un significato mistico, avrebbe anche una valenza eminentemente politica. In una simile concezione, infatti, si rivelerebbe una rappresentazione universale e sovranazionale del messaggio di salvezza.

Secondo Taubes, influenzato da Bauer (e anche da Otto Petras)[529], bisogna comprendere anzitutto di "quale condizione spirituale propria di una parte dell'Impero romano"[530] la letteratura

[527] *Ivi*, p. 115.
[528] Per un'esposizione sintetica del contenuto del testo di Bauer del 1877, *Christus und die Caesaren*, cfr. anche A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, cit., pp. 246-247.
[529] Cfr. O. Petras, *Post Christum. Streitzüge durch die geistige Wirklichkeit*, Widerstands Verlag, Berlin, 1935. Per l'evidenziazione del debito di Taubes nei confronti di Petras, cfr. anche E. Stimilli, *Sovranità e tempo messianico etc.*, cit., p. 60.
[530] J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 105.

cristiana, e le lettere paoline in particolare, sono il riflesso. L'insistenza di Paolo sull''essere in Cristo' costituisce il tentativo, secondo Taubes, di instaurare un 'noi pneumatico', un Super-Io che contrasti frontalmente il Super-Io rappresentato dai Cesari, sprezzantemente al di sopra delle masse spersonalizzate e omogeneizzate, ormai composte da individui isolati ed estraniati.

Il messaggio escatologico paolino, con la sua portata rivoluzionaria e anche con il suo rifiuto della logica del mondo, si innesta, quindi, in una situazione politico-sociale già molto pregiudicata e polarizzata, in cui alla massa inerme e deprivata di ogni ruolo civico effettivo si oppone il disprezzo che il Cesare prova nei confronti dei sudditi.

Ecco, allora, che la tensione apocalittica rivoluzionaria di matrice giudaica si fa sentire intensamente in Paolo, quando si pensi che il Cristo come *Kýrios* assurge al rango del vero Dio-re, il quale diviene "la protesta contro questo mondo, contro il mondo dell'Impero e del suo imperatore-salvatore".[531]

Al di là della sottolineatura della rilevanza politica del messaggio di Paolo, Taubes, nell'*Escatologia occidentale*, fa ricorso, come abbiamo accennato, all'espressione di 'mistica escatologica' per caratterizzare la specificità della dottrina paolina, sia rispetto all'apocalittica di impronta tardo-giudaica, abbracciata integralmente dallo stesso Gesù, sia rispetto agli sviluppi successivi della teologia cristiana, via via sempre più ellenizzatasi e de-escatologizzatasi, sia in direzione gnostica che nel senso di una metafisica di impronta platonica. E vedremo come tale concezione del contributo paolino possa offrire degli spunti per comprendere come, in seguito, lo stesso Taubes abbia potuto avvicinare Paolo all''attualismo messianico' di ascendenza benjaminiana, e sia riuscito a delineare i tratti di un 'messianismo' in grado di mantenere costante la tensione tra la dimensione esistenziale dell'interiorità e la prospettiva di una redenzione 'storica', etico-politica per l'umanità.

Grazie alla peculiarità della prospettiva paolina, compresa già dal 1947 nei termini di una 'mistica escatologica', Taubes, in polemica con posizioni quali quelle di Scholem, mostrerà la complessità e la ricchezza rinvenibili in Paolo, al crocevia tra apocalittica ebraica storico-cosmologica e 'coscienza introspettiva dell'Occidente', tra teocrazia 'teistica' e radicale antropologia rivoluzionaria a-teistica, tra giudaismo e gnosticismo, tra ebraismo e cristianesimo. Nel messianismo paolino possono icontrarsi le aspirazioni più profonde, le formulazioni più vitali e feconde dell'intreccio inestricabile di fede ebraica e fede cristiana, il quale, nella sua fondamentale e spesso impensata indissolubilità, ha determinato l'evoluzione della spiritualità occidentale.

Nella dottrina messianica di Paolo, pensata sin dall'inizio nel suo carattere 'originale' di 'mistica escatologica', diviene evidente come l'interiorizzazione della speranza escatologica, la quale non perda la propria tensione originariamente apocalittica ed etico-comunitaria, e non si ripieghi nel mero spiritualismo speculativo di un fideismo individualistico, non rappresenti un

[531] *Ivi*, p. 106.

'tradimento' della logica messianica giudaica. Al contrario, proprio grazie a Paolo, il messianismo ebraico potrebbe liberare nella storia il proprio potenziale etico-politico rivoluzionario, senza illudersi, d'altra parte, di poter giungere a una realizzazione compiuta del Regno di Dio concepito in termini puramente 'esteriori', 'realistico-concreti', nel senso di sensibilmente percepibili, e pensato come stato definitivo collocato semplicemente nel futuro, e quindi da attendere come un acquisto finale che non coinvolge già il presente.

Nell'*Escatologia occidentale* non si dà ancora una distinzione precisa tra apocalisse, gnosticismo o messianismo paolino; in ogni caso, nella 'mistica escatologica' di Paolo si intravede il delinearsi di un'idea di 'regno messianico'[532] che si differenzia dalla rappresentazione realistico-apocalittica dell'avvento del Regno di Dio come fine irrevocabile della storia, e anche dalle immagini del dominio del Messia proprie del tardo giudaismo e concepite come un prodromo rispetto all'irruzione sovrannaturale della signoria divina diretta. Non è che in Paolo non ci sia l'attesa dell'imminente manifestazione della realtà trascendente del potere di Dio, o non ci sia l'idea del regno messianico come preparazione del Regno di Dio; egli, infatti, è totalmente inserito nel contesto dell'apocalittica tardo-giudaica.

Tuttavia, per Paolo il Messia che deve tornare è già giunto e la sua azione è già presente. Per questo, dato che ancora ci si trova comunque nella storia e nel mondo naturale, l'idea messianica, pur conservando le proprie connessioni con il retroterra ebraico da cui proviene, deve necessariamente conoscere una trasfigurazione. Visto che ancora non c'è una 'fiammeggiante apocalisse' con cui il messianismo possa essere identificato *tout court*, quest'ultimo subisce un processo di interiorizzazione. Solo così può convivere con la continuazione innegabile dell'esistenza del mondo umano e del cosmo naturale e solo così può anche essere attivo storicamente. Se, invece, ci si illude che nella storia in quanto tale debba accadere l'apocalisse, o si porta la storia stessa alla catastrofe, oppure, non incontrando alcun Messia che conduca davvero il processo storico alla fine, perché semplicemente la vita nel mondo continua ad andare avanti, ci si ripiega nell'apatia di una mera attesa, o in una dimesione di fissità e tempo sospeso.

Per Taubes, il contraltare di una rappresentazione del messianismo in termini esclusivamente 'concreti', esteriori, storico-mondani, rischia di essere senz'altro la coscienza della netta incompatibilità tra storia e speranza messianica: dunque, da un lato si ha il processo temporale che continua a scorrere nella sua dispersione di attimi ed epoche, e, dall'altro, il trinceramento in una dimensione di fittizia eternità, la quale presume di poter non avere contatti con il processo storico e di poter non lasciarsene investire. Secondo Taubes, l'ebraismo rabbinico perseguirebbe proprio

[532] Cfr. anche E. Stimilli, *Sovranità e tempo messianico etc.*, cit., p. 63: "È forse possibile affermare che Paolo rappresenti una sorta di linea di fuga messianica rispetto all'impianto fondamentalmente apocalittico del libro e che l'interpretazione qui avviata prelude a quella più tarda del seminario sulla *Lettera ai Romani*".

un tale ideale di staticità,[533] bollando come 'pseudo-messianici' tutti i movimenti rivoluzionari che mostrino un minimo di creatività storica.

Del resto, se il messianismo è concepito solo in termini apocalittici e anti-storici, chiaramente ogni istanza che si dica messianica, e che, al tempo stesso, voglia avere un impatto 'già ora', non può essere considerata autentica a partire da una simile polarizzazione tra apocalisse e storia. Sul versante opposto, ci si può illudere che, già storicamente, possa aver luogo un 'paese della redenzione' concepito in maniera apocalittica. Ma ciò, secondo Taubes, porterebbe nell'abisso.[534] E, inoltre, l'atteggiamento rabbinico che "evita l'esame della storia",[535] che vive nell'esilio e nel differimento, proprio perché si pone in antitesi radicale rispetto all'illusione di poter trasformare il 'paese della redenzione' in una 'fiammeggiante apocalisse', non può rappresentare in alcun modo una garanzia contro tale illusione stessa.

La difficoltà in cui può trovarsi l'ebraismo, se rinnega completamente come propria filiazione legittima la declinazione paolina del messianismo, è quella o di vivere al di fuori della storia o di permettere a una sfrenata fantasia apocalittica di prendere il controllo della realtà politica, come accade nel caso dell''utopico ritorno a Sion', da cui Taubes prende le distanze.

La coscienza religiosa di Paolo, invece, è in grado di comprendere che "l'esistenza storica può essere garantita soltanto se i sogni messianici vengono contenuti compiendo una svolta interiore";[536] e, nell'*Escatologia occidentale*, l'espressione che sembra veicolare al meglio il senso dell'interiorizzazione paolina dell'idea messianica è proprio quella di 'mistica escatologica'.[537]

Ma, insiste Taubes, nel caso di Paolo non bisogna farsi abbagliare dal termine 'mistica', intendendo quest'ultimo nel senso greco o medievale, come indicazione dell'unione tra terreno e ultraterreno nel cuore dei singoli. In Paolo, il punto di riferimento a partire da cui è necessario comprendere la sua stessa 'mistica di Cristo' è la tensione escatologica tra *prótos* Adamo ed *éschatos* Adamo, è la comprensione della storia come storia della salvezza sia *quantitativamente universale* che *qualitativamente esistenziale*. Nella dinamica storico-spirituale racchiusa nella mistica escatologica paolina si incrociano sia le istanze dialettiche di uno Hegel, orientate a comprendere "l'accadimento oggettivo della storia 'in grande'", sia quelle di un Kierkegaard, non

[533] Cfr. J. Taubes, "Il prezzo del messianesimo", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 43: "Se la storia ebraica in esilio è stata vissuta nel differimento, tale vita in sospeso è dovuta all'egemonia rabbinica. Ritirarsi dalla storia è, piuttosto, la posizione assunta dai rabbini, che si sono opposti a tutte le correnti messianiche laiche, condannando, inoltre, a priori tutti i movimenti liberatori messianici con il marchio di 'pseudo-messianici'. Vivendo nei 'quattro cubiti dell'*halachah*', l'ebraismo rabbinico, per tutti i secoli dell'esilio, ha sviluppato una straordinaria stabilità nelle sue strutture".
[534] Cfr. *Ivi*, p. 44: "Ogni tentativo di realizzare la redenzione sulla scena della storia senza una trasfigurazione dell'idea messianica, porta nell'abisso".
[535] *Ibid*.
[536] *Ibid*.
[537] Si consideri, inoltre, che Taubes, riferendosi a Benjamin e Ernst Bloch, utilizzerà l'espressione 'marxista mistico', indicando con ciò una versione peculiare del messianismo che possiede tratti "che risultano del tutto inaspettati nell'ambito del marxismo e del messianesimo ebraico". Cfr. J. Taubes, "Walter Benjamin – un marcionita moderno? etc.", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 72.

indifferenti per l'esistenza privata del singolo. Mentre il fideismo esistenziale di ascendenza kierkegaardiana isola il destino dell'uomo individuale dal corso della storia, per Paolo ogni singolo è "posto al centro del processo di redenzione" dello sviluppo storico. Infatti, "nell'unità di uomo e umanità, ossia in Adamo, è racchiusa l'unione della storia universale e dell'esistenza etica del singolo".[538]

Nella mistica escatologica paolina, quindi,

> 'questo' e 'quel' mondo […] si spingono l'uno nell'altro come un sistema di potere chiuso, come un 'regno'. L'istante in cui 'questo' e 'quel' mondo si toccano e si spingono l'uno nell'altro è il *kairós*. Paolo definisce il tempo tra la morte di Gesù e la parusia di Cristo come *kairós*, caratterizzato dall'intreccio tra la condizione ancora naturale del mondo e quella già sovranaturale.[539]

La dottrina paolina, in cui escatologia e mistica si incrociano, tenta di uscire dal vicolo cieco in cui si trovava la comunità delle origini, in attesa di un imminente rovesciamento, inizialmente entusiasta per uno stile di vita 'comunistico' e collettivistico,[540] ma, in seguito, sempre più frustrata per il ritardo della parusia e per la dilazione della prospettiva del proprio riscatto etico e sociale. Paolo predica che, nonostante il ritardo della manifestazione del Regno di Dio, il nuovo eone è già cominciato e che coloro che sono 'in Cristo' con la loro vita e tramite il battesimo si trovano già nell'epoca messianica.[541]

Nonostante la dottrina di Paolo abbia ancora in sé una forte carica escatologica, ed etico-politica, il suo versante 'mistico', se astratto dalla sua radice messianica, tende ad adombrare sempre più le speranze politiche e sociali connesse dall'apocalittica ebraica all'apparizione del Messia. Inoltre, lo stesso Paolo, se letto in modo parziale, sembra offrire l'occasione per de-escatologizzare il cristianesimo sul piano politico; quella che, dal punto di vista paolino, era l'esortazione 'escatologica' a rimanere nella condizione in cui si era stati chiamati, in virtù del fatto che presto l'immagine del mondo sarebbe passata e tutte le distinzioni sociali sarebbero divenute indifferenti, si rovescia in una legittimazione dello *status quo*. La mistica simbolica dell'umanità come corpo di Cristo perde definitivamente la sua tensione etico-sociale e si trasforma in una dottrina meramente speculativa, in cui è in gioco semplicemente il destino di redenzione dell'anima

[538] Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., pp. 102-104.
[539] *Ivi*, pp. 109-110.
[540] Cfr. *Ivi*, p. 108: "Il nesso tra l'entusiasmo per il regno e il comunismo non è di certo trascurabile. […] Si continua a sottolineare che negli insegnamenti di Gesù 'manca qualsiasi programma di rinnovamento sociale' (qui Taubes sta citando Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*, 1912, p. 48). Ma è ovvio che chi si sente chiamato a portare a compimento la legge e i profeti vuole attuare anche il programma sociale delle profezie. L'attrazione esercitata sulle classi basse dell'Impero romano dalla lieta novella annunciata dagli apostoli è dovuta al fatto che il Vangelo presagisce un imminente rovesciamento, in seguito al quale nulla sarà più come prima".
[541] Cfr. *Ivi*, 109.

singola e in cui c'è un totale disinteresse per un eventuale rinnovamento delle forme di convivenza comunitaria. In questo modo, il cristianesimo originariamente apocalittico viene ellenizzato.

Anche l'insegnamento paolino sullo statuto della legge nell'avvento del nuovo eone messianico si è prestato a molte letture contraddittorie; in realtà, come sembra suggerire Taubes nell'*Escatologia occidentale*, le ambiguità della posizione di Paolo nei confronti della legge possono essere in parte dissolte se si considera l'intersezione, da lui predicata nella forma di una mistica escatologica, tra il regno messianico sovrannaturale, in cui anche secondo l'apocalittica tardo-giudaica la legge avrebbe perduto il proprio potere vincolante, e il mondo naturale, in cui continuano a valere i rapporti precedenti, sebbene svuotati dall'interno.

Per questo, nell'attesa di un imminente tramonto della storia mondana, Paolo può dire agli ebrei di rimanere fedeli alla legge, anche se si avvicinano alla fede in Cristo, e può intimare ai pagani di non abbracciare le prescrizioni del giudaismo. Proprio perché il mondo sarà presto definitivamente eliminato dal ritorno di Cristo, il credente "non deve anticipare arbitrariamente il compimento escatologico e abolire da sé gli antichi ordinamenti in cui si trova al momento del suo ingresso nella comunità di Cristo".[542]

Una simile lettura di Paolo, sia per quanto riguarda l'espressione 'mistica escatologica', sia per quanto concerne il nesso fondamentale di quest'ultima con tutti gli altri aspetti della dottrina paolina, deriva a Taubes da Albert Schweitzer.[543]

---

[542] *Ivi*, p. 110.

[543] L'influenza dell'opera di Albert Schweitzer su Taubes è evidente anche quando quest'ultimo tratta della vita di Gesù nell'*Escatologia occidentale*. In effetti, Schweitzer ha avuto il merito storiografico e teorico di ricostruire, con grande acribia e chiarezza, la storia della ricerca sulla vita di Gesù da Reimarus a Wrede. Ovviamente Taubes rimanda al lavoro schweitzeriano e lo riprende da vicino nel descrivere la concezione apocalittica di Gesù in termini integralmente giudaici. In particolare, Taubes si pone sulle tracce di Schweitzer quanto ritiene che per Gesù la frustrazione dell'attesa della parusia, immaginata come imminente, costituisce 'il punto centrale della sua vita', che mette fine a tutto ciò che c'era stato fino a quel momento, e che determina un profondo cambiamento nella rappresentazione che Gesù stesso ha di sé come Messia (cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 94: "Questa delusione è il punto centrale della vita di Gesù, che mette fine a ciò che ha fatto fino ad allora e a partire da qui determina in modo nuovo la sua vita. […] Questo evento non avvenuto determina per l'operato di Gesù una svolta decisiva, altrimenti inspiegabile"). Se, infatti, prima del fallimento della profezia di Gesù, questi attendeva il Regno come una realtà incredibilmente vicina, che avrebbe sorpreso i discepoli stessi prima del termine della loro opera di predicazione nelle città di Israele, dopo la delusione, egli cambia opinione. Ritiene che il Regno possa venire solo attraverso il suo proprio dolore e la sua propria morte espiatrice, che può risparmiare agli uomini le tentazioni e le tribolazioni premessianiche, le quali, secondo l'apocalittica tardo-giudaica, sarebbero state inviate da Dio prima del suo Regno per distinguere gli eletti dai dannati. Gesù, in questo modo, si identificherebbe con il 'servo sofferente' profetizzato da Isaia e interpreterebbe il dolore del Figlio dell'uomo come l'atto messianico per eccellenza. Ecco perché, dopo la svolta interiore dell'esistenza di Gesù, questi orienta tutto verso la sua morte (cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., pp. 95-96: "A Cesarea di Filippo, nell'annunciare il suo dolore, Gesù non parla più dei tormenti del tempo della fine. Il dolore dei molti viene eliminato concentrandosi in lui soltanto. […] Ed è proprio a questo nuovo insegnamento di Gesù che Pietro si oppone. […] Nel Messia i discepoli vedono il re che viene a giudicare e governare, ma non per soffrire. […] L'insegnamento di Gesù sul Figlio dell'uomo come Messia che soffre è intimamente ispirato dalla figura del servo del Signore di Isaia"). Queste tesi presentate anche da Taubes sono il cuore dell'interpretazione schweitzeriana del significato escatologico dell'insegnamento di Gesù. Nella propria autobiografia intellettuale, Schweitzer ripropone in sintesi ciò che sviluppa diffusamente nella sua *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*; perciò rimando a A. Schweitzer, *Ma vie et ma pensée*. Secondo Schweitzer, Gesù, contrariamente a quanto ritenuto

Questi, nel 1930, pubblica il suo libro su Paolo intitolato *Die Mystik des Apostels Paulus*, nel quale si trova per la prima volta l'espressione 'mistica escatologica', coniata da Schweitzer stesso.[544] Tale proposta teorica innovativa era stata preceduta, nel 1911, da una rassegna critica delle principali interpretazioni dell'insegnamento di Paolo nel corso del XIX secolo protestante. Già nella sua *Geschichte der pauliniscen Forschung*, Schweitzer aveva delineato chiaramente la propria tesi di fondo: interpretare la dottrina paolina in termini integralmente escatologici e riconducibili alle rappresentazioni apocalittiche tardo-giudaiche. Già in questo senso, si intuisce come il contributo schweitzeriano possa essere stato rilevante per Taubes.

La tendenza dominante negli studi teologici e storico-critici, invece, era piuttosto stata quella di intravedere in Paolo elementi ellenistico-misterici o rispondenti alla metafisica greca. Per Schweitzer, al contrario, anche gli aspetti apparentemente più spiritualistici dell'insegnamento paolino devono essere integrati in una visione dell'escatologia assolutamente concreto-realistica. Infatti, Paolo non rinnega la dimensione 'materiale' dell'esistenza; anzi, anela ad un nuovo tipo di 'materialità', attingibile escatologicamente, grazie al legame tra il destino individuale e quello cosmico. Il Regno è ancora concepito nei termini di una 'rivoluzione' cosmico-universale.[545]

Solo successivamente, ciò che era, anche in Paolo, eminentemente ebraico-escatologico si è sviluppato in forme dogmatiche influenzate dal retroterra ellenistico. Secondo Schweitzer, con

---

da buona parte della ricerca teologica protestante, condivideva in pieno l'attesa 'realistica' del Messia e di un futuro regno soprannaturale. Cfr. A. Schweitzer, *Ma vie et ma pensée*, cit., p. 46: "Suivant les indications précises des deux plus anciens Evangiles, j'oppose à l'interprétation insoutenable donnée de la vie de Jésus jusque-là, une autre conception: je le représente comme déterminé dans sa pensée, sa parole et ses actes, par l'attente de la fin imminente de ce monde et de l'avènement du Royaume messianique surnaturel. Cette interprétation est appelée 'eschatologique' […] parce qu'elle est conforme à la doctrine judéo-chrétienne traditionelle relative aux événements devant se produire à la fin du monde". Inizialmente, secondo Schweitzer, Gesù mantiene il segreto sulla propria messianicità (cfr. *Ivi*, p. 47: "Cette connaissance de sa grandeur future demeure son secret") perché pensa che si rivelerà come Messia solo con l'avvento effettivo del regno messianico; perciò, davanti al popolo, si presenta solo come colui che annuncia l'arrivo dell'età messianica. Ad un certo punto, ritiene che tale arrivo sia vicinissimo, e perciò invia i discepoli nelle città di Israele, affinché diffondano il più possibile la 'buona novella' e mettano il maggior numero possibile di persone nella condizione di poter affrontare le imminenti tentazioni precedenti la manifestazione definitiva del Regno. Tuttavia, Gesù si avvede che la sua previsione fallisce e allora sorge in lui l'idea che il Regno non possa giungere se prima il Messia non ha espiato le colpe dell'umanità in favore degli eletti, ai quali così saranno risparmiati i tormenti premessianici (cfr. *Ivi*, p. 48: "Son attente ne se réalise pas. […] Jésus ne peut s'expliquer ce délai que par le fait qu'un événement particulier doit advenir auparavant. L'idée surgit en lui que le Royaume ne pourra être instauré que lorsque lui-même, futur Messie, aura par sa souffrance et sa mort expié pour les Elus du Royaume et les aura délivrés de la tourmente pré-messianique"). Infine, cfr. *Ivi*, p. 49: "La résolution prise par Jésus de choisir cette mort expiatoire se fonde sur les passages d'Esaïe concernant le serviteur de l'Eternel […], qui souffre pour les crimes des autres, sans que ceux-ci comprennent la signification de ce qu'il endure".

[544] Sull'interpretazione schweitzeriana di Paolo, cfr., almeno, il già citato *Albert Schweitzer in Thought and Action*, in particolare l'articolo di R.B. Matlock, "Schweitzer, Paul and 'Mysticism'", pp. 54-70; e, inoltre, C. Claussen, "Albert Schweitzer's Understanding of Righteousness by Faith according to Paul's *Letter to the Romans*", in D. Patte and C. Grenholm (eds.), *Modern Interpretations of Romans. Tracking Their Hermeneutical/Theological Trajectory*, Bloomsbury, London/New York, 2013, pp. 87-108. Infine, si consideri l'articolo di J. C. Paget, "Schweitzer and Paul", *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 33, n. 3, 2011, pp. 223-256.

[545] Cfr. A. Schweitzer, *Paul and his Interpreters*, cit., p. 97.

Giovanni e Ignazio, si assiste all'ellenizzazione della mistica paolina, la quale viene semplificata e astratta dal proprio orizzonte di provenienza messianico. Taubes riprende Schweitzer su questo punto quando scrive:

> Contenuto della predicazione di Giovanni non è l'escatologia di Gesù, e neppure la mistica escatologico-paolina della svolta del *kairós*, bensì il mistero dell'universo, in cui Cristo, come filigrana, è indelebilmente inciso.[546]

A parere di Schweitzer, l'interpretazione escatologica della mistica paolina spiega i testi in modo più naturale e, soprattutto, chiarisce perché la mistica di Ignazio o di Giovanni risulti trasformata e semplificata. Se Paolo fosse già a tutti gli effetti 'ellenistico', o fosse spiegabile in termini 'giovannei, come vorrebbe Deissman,[547] non si comprenderebbe l'esistenza delle differenze comunque constatate tra la visione paolina e quella cristiano-ellenistica dalle ricerche storiche risalenti a Baur e Holtzmann. Tali ricerche, pur evidenziando la distinzione tra il mondo di idee di Paolo e quello di Giovanni, non avevano potuto garantire i loro risultati, perché ritenevano allo stesso modo che la dottrina paolina fosse in parte ellenistica. In questa maniera, però, non potevano "determinare con proprietà a che cosa specificamente risalisse la differenza entro la somiglianza tra le due".[548]

Certamente, come Taubes ammette che la 'mistica' paolina possa offrire il destro pure ad interpretazioni gnostiche o individualizzanti del messaggio cristiano, anche Schweitzer constata come il significato di Paolo per l'ellenizzazione del cristianesimo sia duplice; da un lato la mistica paolina rende possibile l'ellenizzazione, ma, dall'altro, esercita una resistenza irriducibile, ed evita che le 'radici' ebraico-escatologiche dell'annuncio evangelico siano completamente cancellate con l'apparire della fede cristiana nel mondo ellenistico-orientale.[549]

Grazie alla tensione mantenuta viva dalla dottrina paolina, il cristianesimo non ha imboccato un'unica strada, quella del 'depauperamento' ellenistico.[550] Sebbene quest'ultimo abbia avuto un impatto determinante ed esiziale, secondo Schweitzer, esso non ha compromesso irrevocabilmente

---

[546] J. Taubes, *Escatologia occidentale*, p. 110.
[547] Cfr. A. Schweitzer, *La mistica dell'apostolo Paolo*, cit., pp. 281-282: "Adolf Deissman […] scrive quanto segue: 'Ma il monumento eloquente della comprensione più autentica della mistica di Paolo sono il vangelo e le lettere di Giovanni'. Che è come dire che Beethoven potrebbe essere considerato il miglior interprete di Bach".
[548] *Ivi*, p. 281.
[549] Cfr. *Ivi*, p. 282: "Il miracolo che l'evangelo di Gesù, al suo apparire nel mondo ellenistico-orientale, possa esprimersi contro le sue tendenze sincretistiche, è opera di Paolo".
[550] Cfr. *Ivi*, p. 284: "La semplificazione che la mistica della comunione con Cristo raggiunge nella sua ellenizzazione significa dunque al tempo stesso una perdita di valori etici e spirituali. Con l'ellenizzazione del cristianesimo inizia il suo depauperamento. Questo depauperamento viene ulteriormente acuito dal fatto che l'ellenizzazione si verifica nel corso della lotta con la gnosi. […] Il cristianesimo non si è sino ad oggi ristabilito da questo depauperamento vissuto nell'ellenizzazione e nella lotta contro la gnosi".

la possibilità che il cristianesimo, attraverso Paolo, possa riscoprire un proprio lato più eticamente vitale e appassionato.

In effetti, mentre la mistica ellenizzata, come dottrina 'logica' dell'agire redentore dello Spirito, si converte in una metafisica che enfatizza sempre più l'elemento magico-sacramentale a scapito di quello messianico, la mistica paolina "si traspone senza residui in un'etica del vivere in forza di Cristo".[551] A Paolo riuscirebbe di "esprimere integralmente la propria personalità etica nei termini etici derivati dalla mistica",[552] mentre, ad esempio, nei discorsi del Cristo giovanneo, secondo Schweitzer, la metafisica dell'amore fa risuonare la morale in maniera vaporosa; inoltre, se nella mistica ellenizzata "la ricezione sacramentale dello Spirito si trasforma in un evento che si verifica al di fuori della persona",[553] nella mistica paolina la partecipazione all'azione della grazia in Cristo coinvolge integralmente l'esperienza spirituale personale. L'idea paolina 'concreta' del morire e risorgere con Cristo, infatti, "porta a bruciare nel fuoco etico la mistica della comunione con Cristo"[554] stesso.

Per Schweitzer, infatti, così come poi anche per Taubes, la 'mistica' di Paolo si presenta come un prolungamento naturale dell'attesa escatologica. Come secondo Taubes l'interiorizzazione, o l'apertura di un regno interiore (apertura che l'espressione di 'mistica escatologica' denota efficacemente), fa essenzialmente parte della logica messianica, se il messianismo vuole avere una 'storia' in un mondo irredento,[555] e non ridursi ad un puro velleitarismo attendista, così per Schweitzer, solo grazie all'interiorizzante mistica paolina, il messianismo evangelico ha potuto trascendere i confini di una piccola setta, sottrarsi ai condizionamenti temporali e tramutarsi in una fede rivolta a una redenzione 'già presente', anche se secondo Paolo "essa troverà il suo compimento soltanto nel futuro".[556] In ogni caso, l'operazione paolina di 'spiritualizzazione' etica dell'attesa dell'avvento del Regno, anche se non prende congedo dall'escatologia tradizionalmente intesa, è già al di sopra di essa, dando vita ad una concezione morale che può permanere per tutti i tempi.[557]

Per la dottrina di Paolo che accoglie Gesù come Messia il regno messianico non è semplicemente atteso, ma è già in atto, in un incrocio paradossale tra mondo naturale e mondo soprannaturale.[558] Per questo motivo, sarebbe possibile concepire l'intreccio inedito tra escatologia

---

[551] *Ivi*, p. 283.
[552] *Ibid*.
[553] *Ibid*.
[554] *Ivi*, p. 284.
[555] Cfr. J. Taubes, "Il prezzo del messianismo", *Il prezzo del messianismo*, cit., p. 40.
[556] Cfr. A. Schweitzer, *La mistica dell'apostolo Paolo*, cit., p. 288.
[557] Cfr. *Ibid.* E cfr. *Ivi*, p. 251. Schweitzer sottolinea come Paolo, nonostante viva nell'attesa della fine del mondo, non diventi un fanatico ascetico. Al contrario, è come se egli presentisse che il cristianesimo avrebbe dovuto fare i conti con la continuazione del mondo naturale. Dunque la mistica del morire e risorgere con Cristo si trasforma in etica vivente, puntando a ciò che è spiritualmente essenziale. In questo modo, in luogo di una rinuncia esteriore alle cose del mondo, Paolo esprime la libertà interiore nei loro confronti.
[558] Cfr. A. Schweitzer, *Ma vie et ma pensée*, cit., p. 237.

e mistica; infatti, in una concezione spirituale che "arde di attesa escatologica", il mondo naturale e quello sovrannaturale si intersecano "per l'istante in cui si prepara la sostituzione che avverrà immediatamente", la sostituzione della realtà mondana con quella ultramondana. Con una simile declinazione 'ebraico-apocalittica' della mistica sarebbe concepibile una forma di 'regno messianico' in cui siano dati i presupposti "per l'esperienza del futuro ed eterno dentro il presente e temporale".[559]

E per Paolo un tale intreccio tra eterno e temporale non avviene nel pensiero, ma nella realtà, nella "relazione con l'evento cosmico della fine della storia".[560]

Secondo Schweitzer, anche la dottrina paolina della legge e della salvezza attraverso la fede deve essere opportunamente integrata nel quadro escatologico della mistica di Paolo. Come affermato poi anche da Taubes influenzato dalla lettura schweitzeriana, il ruolo della legge si trova ridimensionato perché essa è solidale con l'essenza del mondo naturale, che sta sotto la signoria delle potenze angeliche. Nella misura in cui la realtà mondana continua a sussistere, la legge, in un certo senso, è ancora valida; ma dato che il mondo messianico è già presente negli eletti che vivono in Cristo, la legge è disattivata dall'interno, e questo perché Paolo riprende la dottrina tardo-giudaica secondo cui, con l'avvento del Messia, il vincolo della legge viene abolito.

In questo senso si può comprendere come Paolo asserisca, l'uno accanto all'altro, "un essere in vigore della legge e un suo essere fuori gioco, a seconda della differenza della condizione del mondo nella sfera dell'essere in Cristo e in quella che ne è al di fuori".[561]

In tale quadro, deve essere ricompreso il concetto di 'giustizia dalla fede', il quale è stato considerato l'aspetto centrale dell'insegnamento di Paolo, soprattutto dalla tradizione luterana. Il principio della salvezza per fede è stato spesso unilateralizzato e piegato in un senso fortemente antigiudaico; ma per Schweitzer tutto ciò è il frutto di una lettura parziale di Paolo stesso.

Infatti, anzitutto, l'espressione 'giustizia dalla fede', contrapposta a quella di 'giustizia attraverso le opere della legge', non implica una forma di tormentato fideismo individualistico, di matrice schiettamente luterana, ma, al contrario, rappresenta una formulazione breve, adattata ad un preciso contesto retorico, per rimandare alla dottrina della redenzione sviluppata in base alla mistica dell'essere in Cristo e all'accettazione della morte espiatrice di Gesù come evento messianico.[562]

---

[559] Cfr. A. Schweitzer, *La mistica dell'apostolo Paolo*, cit., p. 29.
[560] *Ivi*, p. 30.
[561] *Ivi*, p. 144.
[562] Cfr. *Ivi*, pp. 167-168. E cfr. anche A. Schweitzer, *Reich Gottes und Christentum*, herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von U. Neuenschwander, Mohr/Siebeck, Tübingen, 1967, p. 196: "Woher aber steht ihm die Verbundenheit von Gesetzesfreiheit und Sündenvergebung fest? Aus der Mystik des Seins in Christo, zu der er durch seine Erkenntnis gelangt ist. […] Die von der Gerechtigkeit allein aus dem Glauben, ohne des Gesetzes Werkes, ist nur eine kurze, unvollständige Formulierung derselben, deren er sich da, wo die Frage des Gesetzes zur Verhandlung steht, bedient".

In effetti, secondo Schweitzer, "*bei Paulus kann der Glaube nicht ohne Werke sein*";[563] certamente, le opere da sole non bastano, perché l'azione redentrice dello spirito può manifestarsi soltanto nella condizione spirituale dell'essere in Cristo, la quale si rende operante sia in virtù della concezione 'realistica' dell'efficacia del sacramento battesimale, sia, soprattutto, grazie all'aderenza personale ed esistenziale al destino di morte e resurrezione di Cristo stesso. Tuttavia, un simile coinvolgimento pieno dell'essenza della propria persona, che è redenta dalla fede nel ruolo messianico di Cristo, non può non dare frutti visibili ed effettivi sul piano della prassi. Senza le 'opere', il permanere nello stato di redenzione non è immaginabile.[564]

Insomma, per Schweitzer, Paolo esorta i propri discepoli a dare concretamente testimonianza della loro fede, cioè del loro essere divenuti uomini nuovi in Cristo. Perciò, il redattore della *Lettera di Giacomo*, il quale si proporrebbe di polemizzare contro Paolo, affermando che la fede senza le opere sarebbe morta, farebbe un torto alle intenzioni di Paolo stesso.[565]

L'apostolo dei gentili riveste un ruolo fondamentale nella riflessione di Schweitzer; ciò risulta evidente soprattutto se si considera il capitolo conclusivo del libro schweitzeriano su Paolo del 1930. Schweitzer si interroga sul significato della dottrina paolina per lo sviluppo del cristianesimo e tenta di comprendere perché la 'mistica' di Paolo possa esprimere ancora un'istanza intramontabile, malgrado il definitivo e irrevocabile tramonto della visione escatologica della realtà dominante nei fermenti apocalittici del tardo-giudaismo e del protocristianesimo.

Anzitutto, Paolo è il 'santo protettore' del pensiero nella religione cristiana;[566] egli, infatti, una volta per tutte, rende possibile, anche al di là delle sue stesse intenzioni, la fecondità nella storia della fede viva nel Regno di Dio, senza che quest'ultimo si sia ancora avverato, come si aspettavano i primi cristiani. Anche per Schweitzer, così come sarà poi per Taubes, Paolo rappresenta una forza rivoluzionaria, sia perché mette "al sicuro per tutti i tempi il diritto di pensare nel cristianesimo",[567] sia perché, sotto le ceneri dell'ellenizzazione, fa ancora ribollire il vulcano apparentemente spento "della fede evangelica e protocristiana nel Regno di Dio".[568]

Quando quest'ultima conosce dei risvegli e torna più potentemente alla ribalta, si associa spesso a un imponente spirito di riforma e va incontro a una volontà razionale di progresso; questo, secondo Schweitzer, sarebbe accaduto soprattutto nella modernità, almeno fino all'Ottocento, anche sulla spinta di diversi movimenti riformatori in seno alla cristianità.

Tuttavia, Schweitzer scrive in un'epoca in cui ha davanti a sé la crisi della civiltà europea, alla cui disamina dedicherà i propri sforzi filosofici più ingenti; e, a suo avviso, tale decadenza è

[563] A. Schweitzer, *Reich Gottes etc.*, cit., p. 197.
[564] Cfr. *Ibid*.: "Die Erlösung kann nicht durch Werke erworben werden. Aber das Verbleiben in ihr ist ohne sie nicht vorstellbar".
[565] Cfr. *Ibid*.: "Wenn also der Verfasser des Jakobusbriefes in seinem Worte, daß der Glaube ohne Werke tot ist, wirklich gegen Paulus polemisiert, tut er ihm Unrecht. Dieser denkt ebenso".
[566] Cfr. A. Schweitzer, *La mistica dell'apostolo Paolo*, cit., p. 286.
[567] *Ivi*, p. 285.
[568] *Ivi*, p. 289.

determinata dalla perdita di forza del pensiero etico e della volontà di progresso sociale, intellettuale e religioso. Anche la teologia 'liberale', bersaglio pure delle critiche di Barth, è troppo 'in sintonia' col proprio tempo, e propone "la fede nel Regno di Dio soltanto in formule dogmatiche e non più in una convinzione ricca di vita".[569] Inoltre, tale teologia continua a compiere il grave errore di intendere Paolo in modo non paolino, rinchiudendosi nella dottrina della giustificazione mediante la fede, astratta da tutto il resto; in questo modo, richiamandosi a un "Paolo che essa si è adattato, e non al Paolo com'è realmente",[570] la scienza teologica non è più in grado di testimoniare alcuna fede profonda nel Regno di Dio.

Per Schweitzer occorre tornare alla ricchezza, alla vitalità originaria, all'immediatezza e all'intensità della fede cristiana primitiva, la quale poneva al centro la prospettiva dell'avvento del Regno; in effetti, la debolezza delle dottrine della redenzione posteriori all'epoca protocristiana è sempre stata quella di concentrarsi sulla salvezza dei singoli uomini, perdendo la connessione con l'aspettativa dell'irruzione del Regno.

Ma che senso può avere un simile richiamo alla fede messianica in Schweitzer, il quale, come Overbeck, è ben consapevole che la visione del mondo apocalittica del protocristianesimo non può in alcun modo essere rivitalizzata nelle rappresentazioni moderne?

Schweitzer vuole salvare l''essenza interiore' della dottrina paolina, la quale, d'altro canto, è pensata a partire dal materiale concettuale della concezione escatologica, materiale considerato come una 'realtà esterna'. Ciò non significa che tale 'realtà esterna' sia trattata come un elemento irrilevante o non autenticamente paolino. Nella sua sensibilità storica, così come manifestata anche nella ricerca sulla vita di Gesù, Schweitzer non vuole disconoscere gli irriducibili elementi di estraneità, rispetto alla contemporaneità, esibiti da concezioni apocalittiche quali quelle di Gesù stesso o di Paolo. Infatti, non avrebbe senso 'modernizzare' tali figure, o tentare a tutti i costi di distinguere nel loro messaggio, per fini ermeneutici e apologetici, ciò che sarebbe 'permanente' da ciò che sarebbe 'caduco'. Esse devono, piuttosto, essere comprese nella loro interezza, complessità e vitalità e, solo in questo modo, forse, avranno "sempre qualcosa da dirci".[571] In effetti, accedendo integralmente all'esperienza personale di simili individualità è possibile comprendere la potenza della loro spiritualità, la quale trascende le visioni del mondo inevitabilmente transitorie che accompagnano l'espressione di ciò che è temporalmente icondizionato.[572]

---

[569] *Ivi*, p. 290.
[570] *Ivi*, p. 290; cfr., inoltre, *Ivi*, p. 298: "Soltanto un inautentico evangelo di Gesù e un inautentico evangelo di Paolo sono così contrastanti l'uno con l'altro. Se ambedue vengono letti a partire dall'attesa escatologica del Regno di Dio in cui sono nati, cade l'alternativa 'Gesù o Paolo' e tramonta anche la moderna svalutazione di Paolo. In altre parole, si manifesta subito la correlazione tra i due: Paolo condivide l'idea che ha Gesù del Regno di Dio, egli fonda la sua dottrina del significato teologico della morte di Gesù nell'attesa del Regno di Dio, e nella sua mistica di Cristo rielabora soltanto pensieri del significato redentivo della comunione dei credenti col futuro Messia che sono già presenti anche nella predicazione di Gesù. Per quanto riguarda l'approccio realmente storico, la dottrina di Paolo non allontana da quella di Gesù, ma la contiene in sé".
[571] Cfr. A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, cit., p. 747.
[572] Cfr. *Ibid*.

Anzi, il contatto con elementi di irriducibile eterogeneità può far risaltare in modo ancora più schietto ciò che, nel materiale ideale dell'escatologia, legato ad un'epoca specifica, vibra intensamente: la speranza e la volontà di un compimento etico del mondo.[573] Paolo o Gesù perdono la loro vitalità e il vigore della loro personalità etica se vengono astratti dal loro contesto escatologico; invece, proprio nell'estraneità di quest'ultimo, essi agiscono in modo più elementare e potente.

Nella forza escatologica dei pensieri di Gesù, e anche in quelli di Paolo, è la stessa volontà etica che si chiarisce a se stessa, esplorando le proprie possibilità più elevate, comprendendo come ogni rapporto più profondo tra gli uomini sia di carattere 'mistico'. Nella dimensione naturalistica dell'apocalittica tardo-giudaica si manifesta, "spontaneamente, un significato spirituale ed etico".[574]

Anche se Paolo e Gesù attendono il compimento finale come qualcosa che si attua sovrannaturalmente, all'uomo di tutti i tempi, e anche a quello moderno che non condivide più una rappresentazione escatologica 'naturalistica' della realtà, rimane, comunque, un''etica escatologica',[575] cioè il richiamo a uno "sforzo energico e risoluto, tendente al compimento del mondo", risultato del lavoro etico.[576]

Per Schweitzer, è l'unità dell'eterno e dell'etico, nata nella visione escatologica, ciò che reca con sé una verità senza tramonto.[577] E Paolo, anche andando oltre la sua stessa concezione della realtà, avrebbe avuto il merito di intendere il messianico come possibilità già di questo mondo, come incrocio tra temporalità ed eternità non attraverso segni portentosi o miracoli visibili, ma attraverso le prove etiche invisibili dell'amore e della solidarietà umana.

Infatti,

> Mentre la fede dei suoi contemporanei è ancora affascinata dai fenomeni esterni del possesso dello Spirito, egli concepisce lo Spirito come il rendersi visibile nella realtà terrena di tutte le irradiazioni del sovraterreno. Egli non giudica queste irradiazioni dalla forza di luce che esse hanno, ma dall'effetto che esse sviluppano.[578]

Anche se Paolo annunciava come imminente la fine del mondo, il fatto che il regno messianico fosse già operante nella realtà mondana permetteva di esortare ad un agire etico determinato dal

---

[573] Cfr. *Ivi*, p. 749: "L'azione di Gesù consiste in questo, che la sua etica naturale e profonda si impossessa dell'escatologia tardogiudaica ed esprime così nel materiale ideale di quell'epoca la speranza e la volontà di un compimento etico del mondo".
[574] A. Schweitzer, *La mistica dell'apostolo Paolo*, cit., p. 292.
[575] Cfr. anche J.C. Paget, "Schweitzer and Paul", cit., p. 243: "Schweitzer is unambiguous, as he was in his interpretation of Jesus, that while the greatness of Paul lies precisely in a proper appreciation of his whole system of thought understood in its particularity, the presuppositions of the world out of which he emerged are no longer tenable. But this does not mean Paul is irrelevant, for he achieves a number of things of lasting value".
[576] A. Schweitzer, *Storia della ricerca etc.*, cit., p. 751.
[577] Cfr. A. Schweitzer, *La mistica dell'apostolo Paolo*, cit., p. 292.
[578] *Ibid*.

Regno di Dio. E sebbene quest'ultimo non fosse compiuto, la 'mistica' messianica di Paolo, al tempo stesso, poneva i presupposti per renderlo presente già 'ora', nel *kairós*, nel tempo della fine.

Come scrive Schweitzer in conclusione del suo *Reich Gottes und Christentum*, pubblicato postumo:

> Im Denken Pauli beginnt das übernatürliche Reich zum ethischen zu werden und sich damit aus etwas zu Erwartendem in etwas zu Verwirklichendes zu verwandeln. Den Weg, der sich damit auftut, haben wir zu begehen.[579]

Dunque, la concezione messianica di Paolo, che si esprime attraverso la sua peculiare 'mistica escatologica', racchiude un'istanza etica intramontabile, un invito a 'realizzare' il Regno come compimento morale della vita umana. Ecco che anche in Schweitzer, come in Taubes, in una simile lettura del messianismo paolino, emerge il lato schiettamente 'antropologico' dell'escatologia, e una rappresentazione della dimensione spirituale la quale può prescindere dagli elementi 'teistici' e dogmatici della teologia ortodossa.[580]

Nei suoi scritti su Paolo e Gesù, Schweitzer valorizza quell'etica 'escatologica' che costituirebbe l'elemento eterno e duraturo rivelato dalla concezione del mondo del primo cristianesimo e che sarebbe capace di resistere anche oltre il dissolversi della visione apocalittica tardo-giudaica e proto-cristiana e, allo stesso tempo, di conservare il proprio impulso 'rivoluzionario' e la propria tensione a un rinnovamento non solo individuale ma, soprattutto, sociale. E per Schweitzer, tale etica non è altro che quella che lui stesso si trova a fondare da un punto di vista strettamente filosofico,[581] soprattutto nella sua opera sulla filosofia della civiltà e la crisi europea: l'etica del rispetto per la vita, la quale contempla un lato 'negativo' di sacrificio e abnegazione e un lato 'positivo' di azione instancabile.

L'etica del rispetto per la vita esprime un impulso importante per il miglioramento della società umana e non si ripiega certamente nell'interiorità dell'individuo isolato. Se anch'essa sfocia, come quella di Paolo o di Gesù, in una 'mistica' è perché coglie il legame profondo, e non traducibile in termini puramente razionali, che avvince la volontà di vivere dell'uomo e quella generale della natura; e anche questa 'mistica' del pensiero e della vita etici non si chiude in se

[579] A. Schweitzer, *Reich Gottes etc.*, cit., p. 204.
[580] Cfr. anche J.C. Paget, "Schweitzer and Paul", cit., p. 248: "Schweitzer believes that Paul has initiated a process of what for want of a better word we might term 'demythologization' of eschatology; and in this respect there is definitely something in common between Bultmann and Schweitzer; and in the end the Paul who remains derives his significance from the ethical vision he presents".
[581] Cfr. A. Schweitzer, *Rispetto per la vita*, cit., p. 145: "La visione del mondo fondata sul rispetto per la vita – per la sua etica dell'amore, attiva e simile a un'etica religiosa, e inoltre per la sua interiorità – è molto simile, sostanzialmente, all'etica del cristianesimo. […] L'essenziale del cristianesimo, come è annunciato da Gesù e come viene affermato dal pensiero, è che possiamo avere comunione con Dio soltanto attraverso l'amore". E cfr. anche J.C. Paget, "Schweitzer and Paul", cit., p. 252: "Paul's theology, as constructed and *distilled* by Schweitzer, embodied aspects of his own philosophy of civilization".

stessa, ma deve essenzialmente aprirsi verso l'esterno, verso tutte le diverse dimensioni di esistenza 'in comune'.

Per questo, quando la società rinuncia a voler compiere moralmente il mondo, e dimentica ciò che l'attesa escatologica poteva significare per l'orientamento etico dell'uomo, per il richiamo di quest'ultimo ai propri doveri supremi, essa si rassegna alla stasi, al regresso della cultura, e si mostra propensa ad abbandonare la storia ad un 'realismo' cinico,[582] il quale non fa altro che rovesciarsi in falsi entusiasmi e in distruttive forme di irrazionalità politica ed esistenziale.[583]

Schweitzer, con la sua lettura eminentemente etico-antropologica del messianismo paolino, sembra proporre quella forma di teologia 'atea' o ateismo 'teologico' di cui parla Taubes. In effetti, non rimane più niente sotto un profilo strettamente dogmatico-positivo nella riflessione schweitzeriana sulla vitalità del retaggio cristiano nella contemporaneità; tuttavia, il pensiero filosofico, volto in prima istanza ad elaborare un'etica che possa guidare l'umanità nel ristabilimento dei valori più alti di civiltà, si apre ad un'eccedenza teologico-messianica. Ciò non significa, come già accennato, il ritorno dell'antica immagine apocalittica del mondo, comune al tardo ebraismo e al primo cristianesimo; piuttosto, significa comprendere che la 'realtà' dell'amore compie la natura dell'uomo oltrepassandola e implica sempre una dimensione di condivisione, di fragilità e di debito reciproco.

Secondo Schweitzer, Paolo, con la propria mistica escatologica, che fa perno sull'idea della comunione nel 'corpo mistico' di Cristo, riesce ad evitare che l'amore o lo Spirito divengano realtà astrattamente metafisiche, e, al contrario, conserva ad esse una dimensione immediatamente etica. Per un tale motivo, Paolo non rischierebbe di far sfociare la propria mistica in una sovra-etica; a differenza della mistica ellenistica, medievale, orientale e filosofico-panlogistica (di marca spinoziana o hegeliana), quella paolina non rinuncia "a considerare l'essere etico come la più alta manifestazione della realtà spirituale".[584] Per questa ragione, sebbene in Paolo siano presenti *in nuce* alcuni elementi che verranno poi estremizzati dai movimenti gnostici, egli sarebbe "ben lontano da quella svalutazione dell'etica che si ritroverà nella gnosi successiva".[585]

Anche Taubes, nel suo seminario su *Romani* del 1987, insiste su un simile aspetto. Commentando la *Prima Lettera ai Corinzi*, e, in particolare, il passo su speranza, fede e carità,

---

[582] Cfr. anche *Ivi*, pp. 70-71: "Gli adulti assumono troppo volentieri la funzione di preparare i giovani a questa triste realtà: che un giorno dovranno considerare un'illusione la maggior parte di quanto ora stanno vivendo nella loro mente e nel loro cuore. Ma chi ha un'esperienza più profonda della vita si rivolge in modo diverso a chi è inesperto: scongiura i giovani di conservare per tutta la vita quelle idee che li entusiasmano. Nell'idealismo giovanile l'essere umano vede la verità. Esso costituisce una ricchezza che non dovrebbe mai essere barattata con qualsiasi altra cosa".

[583] Cfr. A. Schweitzer, *Storia della ricerca sulla vita di Gesù*, cit., pp. 751-752: "Questa rinuncia a uno sforzo energico e risoluto, tendente al compimento del mondo, indebolisce la nostra etica e la nostra religione. […] Questa rinuncia all'etica escatologica si vendica. La nostra umanità è sul punto di consegnare il mondo al dominio degli spiriti dell'irrazionalità, di rassegnarsi alla stasi e al regresso della cultura e di rinunciare ad elevare all'altezza della vera umanità tutto ciò che significa uomo".

[584] A, Schweitzer, *La mistica dell'apostolo Paolo*, cit., p. 225.

[585] *Ibid*.

viene sottolineato come in Paolo l'amore sia considerato l'unica realtà in grado di resistere anche nella prospettiva della redenzione. Ma amore significa che l'individuo è sporto oltre di sé, decentrato, bisognoso, affacciato necessariamente sulla dimensione dell'alterità. L'altro non è una costruzione "che scaturisce dalla vuota chiacchiera del proprio ego", così come avverrebbe, secondo Taubes, in Husserl o in Fichte. Insistere, come fa Paolo, sulla centralità inaggirabile dell'amore significa mettere in luce la condizione di indigenza, e debito reciproco, che dominerebbe anche nella situazione del compimento escatologico. In altre parole, l'unica vera perfezione, l'autentica manifestazione della 'divinità', risiederebbero proprio in ciò che, a partire dalle tradizionali prospettive metafisiche, verrebbe considerato come manchevole, imperfetto, perché contaminato dalla temporalità e dalla finitezza.

> In Paolo […] la questione si pone così: anche nella perfezione io non sono un io, ma noi siamo un noi. Ciò significa: l'indigenza risiede nella stessa perfezione. Nella *Seconda Lettera ai Corinzi* si legge: "la mia potenza infatti si manifesta pienamente nella debolezza". […] L'ontologia della redenzione presuppone comunque l'indigenza, il corpo di Cristo, una comunanza. Non siamo – come vogliono gli gnostici – ciascuno in sé perfetto, ma nella nostra indigenza siamo insieme nel corpo di Cristo. Ecco la critica di Paolo alla gnosi.[586]

Sia in Taubes che in Schweitzer, la 'mistica escatologica' paolina, con il suo simbolo della comunione spirituale, ed esistenzialmente 'concreta', nel corpo di Cristo, implica un irriducibile ideale messianico che, in quanto tale, si manifesta come vincolo etico-sociale che investe la comunità degli uomini nel suo insieme, e non come semplice aspirazione alla propria salvezza e immortalità individuale.

Sicuramente, anche in Schweitzer si ha un 'attualismo messianico', di ascendenza paolina, che trascende la mera attesa futurologica del Regno[587] e che, piuttosto, tende a 'realizzare' quest'ultimo come lavoro etico-sociale nella realtà storica.[588] E tale 'realizzazione' non mira ad un utopico stato definitivo dell'umanità, ma vive dell'intreccio sempre attualizzabile, sempre possibile nell''ora', tra eterno e temporale nell'azione vivificante e fortificante dell'amore, capace di agire con semplicità e costanza, con una potenza apparentemente debole che è al di sopra di ogni potere.[589]

---

[586] J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 108-109.

[587] Cfr. anche E. Stimilli, "Memoria e redenzione: Walter Benjamin, Jacob Taubes e Paolo di Tarso", *Il Pensiero. Rivista di filosofia*, vol. 38, n. 2, 1999, pp. 69-86, p. 84: "Anche in Paolo si assiste ad una messa in crisi dell'elemento futurista proprio dell'apocalittica. […] Il *kairós*, il tempo tra la morte di Gesù e la parusia di Cristo, per Paolo, è l'attimo in cui l'eternità irrompe nel tempo spezzandone la sua continuità, e ciò che, con le parole di Benjamin, si potrebbe definire come la «piccola porta da cui in ogni secondo può entrare il Messia»".

[588] Cfr. anche J.C. Paget, "Schweitzer and Paul", cit., p. 253: "Paul […] portrayed as the beginning point of a move away from a supernatural belief in the coming of the kingdom to one connected with the spirit-inspired transformation of the present world".

[589] Cfr. A. Schweitzer, *Rispetto per la vita*, pp. 72-73: "In questo tempo in cui il potere rivestito di menzogna siede sul trono del mondo in maniera inquietante come non mai, nonostante tutto, mantengo la mia

In conclusione, Schweitzer, con la propria declinazione etico-antropologica del significato della mistica escatologica paolina può offrire degli spunti per comprendere come anche Taubes abbia potuto mettere a fuoco la dimensione messianica irriducibile, e persistente anche in un'epoca in cui può esserci solo un 'ateismo teologico', del processo di interiorizzazione della fede apocalittica operato da Paolo.

Messianismo come nonsense*? Taubes di fronte ai tentativi di 'liquidazione' del retaggio escatologico occidentale*

Abbiamo visto come, in Taubes, il confronto con il problema dell'escatologia in un'epoca radicalmente *post Christum* dia luogo ad un discorso piuttosto complesso e stratificato. Infatti, da una parte, si recepisce il clima di profonda crisi in cui versa la scienza teologica e si accolgono le conclusioni della ricerca storico-critica, e, in particolare, quelle di Overbeck e Schweitzer sul carattere intrinsecamente apocalittico e 'tardo-giudaico' del cristianesimo originario, il quale, in questo modo, esibisce un'irriducibile estraneità rispetto alla mentalità del mondo moderno. Inoltre, c'è la consapevolezza dello spartiacque ineludibile rappresentato dalla filosofia di Nietzsche, che, una volta per tutte, dopo aver tentato di mettere la storia dell'Occidente, influenzato dal cristianesimo, di fronte alle proprie insuperabili contraddizioni nichilistiche, cerca di proporre una definitiva liquidazione del retaggio biblico.

D'altro canto, Taubes scorge la sopravvivenza dei simboli e delle rappresentazioni escatologiche giudaico-cristiane in tutta la storia spirituale e filosofica occidentale e, inoltre, al di là delle critiche storiche mosse alla teologia, vuole comprendere perché un contributo come quello di Barth, ricorrendo all'immediata potenza di un linguaggio marcatamente 'apocalittico', sia stato uno dei più rilevanti per descrivere lo stato di crisi della civiltà europea dopo il primo conflitto mondiale.

Insomma, a prescindere dai limiti della proposta teologica di Barth, essa è un segno del fatto che le immagini escatologiche, nonostante la condizione assolutamente nichilistica, 'atea', senza Dio, dell'uomo moderno, non hanno esaurito la loro capacità di mettere a fuoco, come nient'altro, le categorie esistenziali fondamentali dell'esperienza umana. In effetti, accanto alla teologia barthiana, Taubes rintraccia nelle suggestioni della riflessione heideggeriana un'altra forma di 'sopravvivenza' del teologico nell'ateismo metodologico della filosofia.

Se la teologia positiva e dogmatica, 'teistica', è messa radicalmente in crisi, ciò non significa che, forse, non sia possibile scorgere le resistenze dell'escatologico e del messianico in forme di 'teologia in incognito', che fanno pulsare dal di dentro il cuore della stessa conoscenza filosofica o

convinzione che l'amore, la pace, la dolcezza e la bontà siano la forza che è al di sopra di ogni potere. […] È una nostra omissione assurda il fatto che non osiamo prendere sul serio la bontà: vogliamo trasportare un grande carico, senza servirci di una leva che centuplichi le nostre forze".

dei più radicali progetti etico-politici. In tal senso, per esprimerci con le parole dei *Minima moralia* di Adorno, riprese anche da Taubes nel suo seminario del 1987 su *Romani*, il 'nascondimento' benjaminiano della 'teologia', cioè del messianismo, dietro le declinazioni morali e sociali di un sapere filosofico eminentemente antropologico, potrebbe testimoniare questo fatto: che "la conoscenza non ha altra luce che non sia quella che emana dalla redenzione sul mondo".[590]

Perciò, nonostante il tramonto della teologia 'positiva', o delle rappresentazioni 'naturalistiche' dell'avvento del regno apocalittico, il compito del pensiero rimarrebbe quello di evidenziare le crepe, le fratture e il dissesto del mondo così come essi si manifesterebbero in una luce messianica, in una prospettiva di redenzione.

Abbiamo visto come l'interpretazione dell'interiorizzazione della logica messianica paolina nei termini di una 'mistica escatologica', così come evidenziata per la prima volta da Schweitzer, possa offrire degli spunti per immaginare forme di 'attualismo messianico' (riscontrate da Taubes anche in Benjamin) in un orizzonte mondano radicalmente profano e 'ateo', che non può in alcun modo 'riattualizzare' le rappresentazioni originariamente 'realistico-concrete' o 'futurologiche' dell'escatologia, o affidarsi, ingenuamente, a immagini 'teistico-dogmatiche' del divino.

Nell'interrogarsi sulla sopravvivenza del retaggio escatologico nelle immagini storico-filosofiche dell'Occidente, per Taubes è in gioco un'alternativa fondamentale e inaggirabile:

> Non si può sfuggire al dilemma. O il messianesimo è un *nonsense*, e per di più un pericoloso *nonsense* […]; oppure il messianesimo, e non solo la ricerca storica sull''idea messianica', è estremamente importante, nella misura in cui rivela un aspetto significativo dell'esperienza umana.[591]

Per questa ragione, diviene cruciale il confronto con Nietzsche, il quale tenta di liquidare come *nonsense*, appunto, l'eredità messianica giudaico-cristiana che ancora domina l'Occidente con le sue ipocrite utopie democratiche ed egualitarie; e diventa importante anche l'analisi della proposta filosofica di Freud, che, non a caso, compare in conclusione del seminario taubesiano su Paolo a Heidelberg, rivestendo un considerevole rilievo interpretativo. La lettura freudiana di Paolo viene presa in considerazione dopo aver accennato alle posizioni di Nietzsche, e deve essere opportunamente analizzata per comprendere, in tutta la sua complessità, la posizione taubesiana sul messianismo paolino, e sulle impensate possibilità di sopravvivenza e vitalità di quest'ultimo anche nei contesti teorici più apparentemente lontani dall'orizzonte della fede biblica.

Freud e Nietzsche, visti attraverso la lente di Paolo, possono esprimere efficacemente le contraddizioni da cui è attraversata la modernità e che sono state messe bene in evidenza anche da

---

[590] T.W. Adorno, *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* (*Minima moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 1951), traduzione di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1974, p. 304.
[591] J. Taubes, "Una revisione critica delle tesi di Scholem sul messianismo" (*Scholem's Theses on Messianism Reconsidered*, 1982), *Prezzo del messianismo*, cit., pp. 45-56, p. 52.

Löwith:[592] cioè l'oscillare tra una visione dichiaratamente anti-escatologica, e vagheggiante un ritorno all'immagine antica del ciclo del destino, e istanze che tradiscono una provenienza 'messianica', un'aspirazione redentrice mai del tutto accantonabili.

In effetti, come vedremo meglio più sotto, nonostante Nietzsche e Freud denuncino con forza, secondo Taubes, l''illusione' escatologica,[593] la prospettiva religiosa di una conciliazione, e sembrino abbracciare la visione tragica, anti-storica, del destino, del ritorno dell'identico, mostrerebbero altresì, almeno per ciò che può emergere dalla stessa lettura taubesiana dei due autori, una connessione e una profonda affinità con il tentativo paolino di trasvalutazione 'messianica' dei valori.

Anche Löwith scorge in Nietzsche una fondamentale ambiguità tra cristianesimo e anti-cristianesimo; infatti, Zarathustra è il redentore del futuro,[594] nonostante professi il ritorno ad un'immagine della natura e del tempo assolutamente ciclica e destinale. In Nietzsche dominerebbe ancora il pensiero del futuro e la volontà di crearlo. La stessa dottrina neo-pagana dell'eterno ritorno non sarebbe in contraddizione con l'intimo desiderio di una 'salvezza' pensata come 'a venire'. Per Löwith, il *páthos* anticristiano di Nietzsche, con tutto il suo 'volere', il suo 'creare' e 'volere' retrospettivamente, non è 'classico', ma, al contrario, deriva dalla tradizione ebraico-cristiana e si situa ancora nel suo orizzonte.[595]

Il filosofo dell'eterno ritorno sarebbe troppo profondamente influenzato dalla coscienza cristiana, e, infatti, fallirebbe nel tentativo di compiere il 'capovolgimento di tutti i valori' che il cristianesimo aveva effettuato con il paganesimo.[596] Nietzsche rappresenta un caso estremo in cui,

---

[592] Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 196: "In conseguenza dell'intuizione cristiana primitiva abbiamo una coscienza storica tanto cristiana nella sua origine quanto anti-cristiana nelle sue conseguenze". Cfr. anche *Ivi*, p. 206: "Lo spirito moderno è indeciso se adeguarsi alla mentalità cristiana o a quella pagana. Esso guarda il mondo con due occhi diversi: quello della fede e quello della ragione. Perciò la sua visione è necessariamente confusa, in confronto al pensiero greco e a quello biblico".

[593] Cfr., ad esempio, J. Taubes, "La religione e il futuro della psicoanalisi" (*Religion and the Future of Psychoanalysis*, 1957), *Messianismo e cultura*, cit., pp. 113-122, pp. 121-122: "Ma la stessa speranza escatologica è un'illusione? […] È con Freud e Nietzsche che inizia il sospetto che questa sia illusione. Il successo della psicoanalisi freudiana indica allo storico – ammesso che tali indicazioni, in generale, siano ancora necessarie – che l'Occidente è entrato in un'epoca postcristiana". Per la versione tedesca dell'articolo, cfr. J, Taubes, "Religion und die Zukunft der Psychoanalyse", *Vom Kult zur Kultur*, pp. 371-378.

[594] A questo proposito, cfr., soprattutto, F. Nietzsche, *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887), nota introduttiva di M. Montinari, traduzione di F. Masini, Adelphi, Milano, diciassettesima edizione, 2011, seconda dissertazione, par. 24, pp. 86-87: "Ma in un qualche tempo, in un'età più forte di questo marcido, dubitoso presente, dovrà pur giungere a noi l'uomo *redentore*, l'uomo del grande amore e disprezzo, lo spirito creatore […]. Quest'uomo dell'avvenire, che ci redimerà tanto dall'ideale perdurato sinora, quanto da ciò *che dovette germogliare da esso*, dal grande disgusto, dalla volontà del nulla, dal nichilismo, questo rintocco di campane del mezzodì e della grande decisione, il quale nuovamente affranca la volontà, restituisce alla terra la sua meta e all'uomo la sua speranza, questo anticristo e antinichilista, questo vincitore di Dio e del nulla – *dovrà un giorno venire*… […] A questo punto una cosa sola a me si conviene, il silenzio: altrimenti mi arrogherei ciò che unicamente a chi è più giovane è consentito, a un 'venturo', a uno più forte di quanto sia io – ciò che unicamente è consentito *a Zarathustra, a Zarathustra il senza Dio*...".

[595] Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 220: "Il neo-paganesimo di Nietzsche è […] essenzialmente cristiano, proprio perché anti-cristiano".

[596] Cfr. *Ibid*.

per Löwith, può divenire evidente l'irretimento di cui è stato vittima l'Occidente attraverso i propri presupposti cristiano-escatologici. Infatti, paradossalmente, ciò che nella modernità è anti-cristiano è, allo stesso tempo, un figlio e legittimo e illegittimo del cristianesimo stesso, dei suoi compromessi inevitabilmente contraddittori con un mondo in cui si è dovuto 'realizzare' contro la propria volontà originaria. L'uscita moderna dalla tradizione biblica è, allo stesso modo, il segno della liquidazione impossibile di quest'ultima. E il risultato è il permanere di una tensione 'volontaristica' e rivoluzionario-decisionistica che ha perduto completamente i suoi riferimenti teologici originari e che, con lo scacco dei moderni ideali razionalistici e illuministici, rischia di rimanere sospesa nel vuoto, nel nichilismo senza scampo della contemporaneità.

L'esito estremamente nichilistico di un'aspirazione intimamente escatologica che rimane senza *éschaton* è, secondo Löwith, la filosofia di Heidegger, invischiata in un 'nulla' contenutistico disarmante, totalmente priva di un orientamento etico e fondamentalmente decisionistica. Da Hegel a Nietzsche, fino ad arrivare a Heidegger, si esaurisce una parabola di pensiero che esplicita sempre più l'ateismo nichilistico che giace alla radice dello spirito occidentale e che è frutto, sostanzialmente, dell'illusione dell'escatologia, della chimera della speranza messianica.

Dunque, prima di passare alla lettura 'paolina' di Nietzsche e Freud da parte di Taubes, la quale si rivela centrale per decidere dello statuto del 'messianismo' nella contemporaneità, di fronte a coloro che più sembrano auspicare una definitiva '*Erledigung*' della tensione escatologica occidentale, vorrei prendere rapidamente in esame la posizione di Löwith.

Questi, infatti, offre un'interpretazione della storia spirituale dell'Occidente assolutamente analoga a quella di Taubes, secondo cui l'escatologia giudaico-cristiana, seppur trasformata e sempre più secolarizzata, rimane il presupposto costante delle rappresentazioni filosofiche dell'essenza e del senso del processo storico. Tuttavia, Löwith cerca di porsi nel solco dello scetticismo overbeckiano, e del tentativo fallito di Nietzsche di recuperare una concezione della natura e del cosmo propria dell'immaginazione antica, a cui era sconosciuto il principio 'volontaristico' della creazione 'dal nulla' e il portato ateistico-nichilistico dell'assoluta trascendenza divina, che ha come inevitabile rovescio la completa profanità del mondo.

Insomma, stando al dilemma citato sopra, formulato da Taubes, per Löwith la visione escatologico-messianica della realtà, nel pieno della crisi nichilistica della modernità, si rivela come un 'pericoloso *nonsense*'.

I destini dell'Occidente e l'escatologia: Taubes e Löwith[597] *in 'divergente accordo'*

Taubes e Löwith condividono la stessa interpretazione dell'origine del pensiero storico occidentale. Due anni dopo l'uscita del libro taubesiano sull'escatologia occidentale, esce il celebre testo di Löwith *Meaning in History*, dedicato a indagare i presupposti teologici della filosofia della storia. L'allievo di Heidegger non discute diffusamente le tesi di Taubes, ma si limita a citare in nota il contributo di quest'ultimo riguardo alla teologia escatologica di Gioacchino da Fiore.

Taubes, dal canto suo, nel proprio testo del 1947, dichiara il proprio debito teorico nei confronti dell'opera löwithiana *Von Hegel zu Nietzsche*, soprattutto per quanto concerne la ricostruzione filosofica del processo di dissoluzione della sintesi speculativa hegeliana, e della radicalizzazione della crisi nelle prospettive di Marx e Kierkegaard.

Come abbiamo visto sopra, per Taubes interrogarsi sull'essenza e il senso della storia, o sviluppare un pensiero intrinsecamente storico, significa porsi il problema dell'*éschaton*. Solo in una prospettiva escatologica, infatti, la storia può divenire visibile a se stessa e comprendere la destinazione del proprio essere costitutivamente temporale.

Analogamente, Löwith evidenzia la stessa dialettica tra tempo ed eternità, tra concezione dell'essenza storica della realtà e attesa di un orizzonte finale trascendente la storia stessa. Infatti, il problema della storia non può essere risolto sul suo stesso piano;[598] per affrontare adeguatamente la questione del 'senso' del processo storico è inevitabile fare riferimento a una prospettiva ultima che si situi al di là della storia stessa, sopprimendola e, al contempo, compiendola.

Per Löwith, come per Taubes, se si vuole pensare 'storicamente', cioè comprendere il 'senso', il 'fine' dell'agire e del patire degli uomini nella storia, non si può non pensare escatologicamente, per quanto si sia immersi in una dinamica di secolarizzazione e neutralizzazione delle rappresentazioni di fede tradizionali. In effetti,

[597] Per gli studi sulle affinità e le differenze tra Taubes e Löwith, cfr., in particolare: P. Gordon, "Jacob Taubes, Karl Löwith, and the Interpretation of Jewish History", in C. Wiese and M. Urban (eds.), *German-Jewish Thought between Religion and Politics*, De Gruyter, Boston, 2012, pp. 349-370; M. Jaeger, "Jacob Taubes und Karl Löwith. Apologie und Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens", in *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, cit., pp. 485-508; R. Mehring, "Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das 'Ende der Geschichte', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 48, n. 3, 1996, pp. 231-248; W. Styfhals, "Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology", *Journal of the History of Ideas*, vol. 76, n. 2, 2015, pp. 191-213. Sul confronto tra Taubes e Löwith, cfr., in aggiunta, M. Rossini, *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia*, Tesi di Dottorato in Antropologia e Filosofia, XX Ciclo (2005-2007), Università degli Studi di Parma, sotto la supervisione del Prof. F. Adinolfi e il coordinamento della Prof.ssa B. Centi (accessibile online), specialmente pp. 157-162. Sempre di M. Rossini, cfr. *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla Menschenfrage*, Armando editore, Roma, 2009.

[598] Cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 191: "Il problema della storia non può essere risolto sul suo stesso piano. Gli avvenimenti storici in quanto tali non contengono il minimo riferimento a un senso ultimo e comprensivo. […] Non si è mai data e non si darà mai una soluzione del suo problema a essa immanente, poiché l'esperienza storica umana è un'esperienza di continui fallimenti".

> Gli eventi storici sono giustificati soltanto se rimandano a uno scopo che trascende i fatti; e poiché la storia si muove nel tempo, lo scopo deve essere una meta futura. Né gli eventi singoli né una succesione di eventi sono in quanto tali significativi e riferiti a un fine. La pienezza del significato richiede un compimento temporale. […] L'assunzione che la storia abbia un senso ultimo prospetta dunque uno scopo finale come meta ultima che trascende gli eventi di fatto. […] La dimensione temporale di un fine ultimo è perciò un futuro escatologico, e il futuro è per noi attuale soltanto nell'attesa e nella speranza.[599]

La rappresentazione storica, nel senso tipicamente occidentale e moderno, dell'azione umana nella realtà non rimanda, semplicemente, a una qualsivoglia percezione della temporalità dell'esistenza dell'uomo; non si limita, come nel pensiero antico, a fare esperienza del presente e del presente che diviene passato. Nella concezione storica dell'Occidente si tende, al contrario, a scorgere in un futuro atteso il punto focale, l'orientamento ultimo della vicenda del tempo nel suo insieme.[600]

Insomma, diviene centrale la ricerca del senso o del non-senso della storia, perché quest'ultima non è più concepita come l'eco transitoria della presenza umana in un cosmo dove tutto si muove in un eterno ricorso, con una periodica regolarità, una grande costanza e una sostanziale immutabilità. L'impostazione del problema enorme del 'senso' è, per Löwith, storicamente condizionata, e univocamente riconducibile al pensiero ebraico e cristiano.[601] È il portato di una concezione creazionistica dell'universo, secondo cui ciò che è provenuto dal nulla, come il tempo stesso, deve prima o poi 'finire' e giungere alla propria destinazione definitiva.

Dunque, anche le interpretazioni filosofiche del 'senso' della storia sono, in realtà, delle propaggini del pensiero religioso di matrice giudaico-cristiana. Un nucleo indecostruibile di 'teologia', di fede e speranza nella dimensione del futuro, resiste, per quanto ricoperto di un linguaggio sempre più secolarizzato, umanistico o ateistico.

Questo non significa che, come Hegel, ci si possa illudere di 'realizzare' la religione cristiana nel mondo; il tentativo hegeliano di proiettare il divenire della salvezza sul piano della storia, credendo, al tempo stesso, di rimanere fedele allo spirito del cristianesimo,[602] ha manifestato tutta la sua ambiguità, ed è stato presto smascherato dai pensatori della cosiddetta 'sinistra hegeliana', i quali, d'altro canto, pur rivendicando una chiara posizione ateo-umanistica, non si sono liberati, come ad esempio Marx, delle speranze intimamente 'messianiche', di provenienza teologica, legate a tutte le filosofie della storia moderne.[603]

---

[599] *Ivi*, p. 25.
[600] Cfr. *Ibid*.
[601] Cfr. *Ivi*, p. 24.
[602] Cfr. *Ivi*, p. 74: "Hegel non si è reso conto della profonda ambiguità del suo grande tentativo di tradurre la teologia in filosofia e di attuare storicamente il regno di Dio".
[603] Cfr. *Ivi*, p. 62: "Il materialismo storico è una storia della salvezza espressa nel linguaggio dell'economia politica. […] Non sarebbe stato possibile elaborare scientificamente la visione della vocazione messianica del proletariato ed entusiasmare milioni di seguaci con la mera constatazione di una situazione di fatto".

In effetti, paradossalmente, proprio la posizione materialistica, e non quella idealistica di Hegel, avrebbe conservato molto di più della sua origine religiosa: infatti, Hegel identifica la storia dello spirito con la storia universale, e abbraccia una concezione insieme greca ed escatologica, la quale, facendo perno sull'ideale della conciliazione speculativa, attua un'identificazione tra spirito e spirito del mondo molto poco paolina,[604] o cristiano-apocalittica. Al contrario, il messianismo marxistico

> trascende la realtà esistente in modo così radicale da conservare intatta, malgrado il suo 'materialismo', la tensione escatologica e con ciò il carattere religioso della sua intuizione della storia, mentre Hegel, per cui la fede è soltanto un modo della ragione o del 'percepire', decise al punto critico del suo sviluppo spirituale di conciliarsi col mondo quale esso è. In confronto a Marx la filosofia di Hegel è realistica.[605]

Anche per Taubes, il quale riprende da vicino le tesi di Löwith già espresse in *Von Hegel zu Nietzsche*, la posizione critica e rivoluzionaria di Marx si avvicina in modo più estremo al sentire apocalittico originario, perché mette in primo piano la scissione e la contraddizione che attraversa la realtà storica.[606]

Tuttavia, per quanto le filosofie della storia moderne si presentino come delle secolarizzazioni dell'escatologia giudaico-cristiana, cioè come gli esiti di un processo in cui, accanto alla dinamica di 'mondanizzazione', sopravvive il rimando ad una dimensione di 'fede' nel futuro irriducibile, esse, secondo Löwith, divergono anche essenzialmente dalle credenze e dalle aspettative del cristianesimo originario, eminentemente apocalittico e caratterizzato da un'attitudine radicalmente negativa nei confronti del mondo.

Anche Löwith, come del resto Taubes, recepisce le conclusioni degli studi storico-biblici e si confronta assiduamente con le riflessioni di Overbeck. I cristiani della prima generazione credevano alla vittoria escatologica e si aspettavano come imminente la futura rivelazione del Regno di Dio. Per loro la fede messianica non poteva in alcun modo essere riducibile a una 'decisione' esistenziale nell''attimo', così come vorrebbero Bultmann, e, in generale, la teologia novecentesca derivante dal pensiero teologico della crisi.

La redenzione era concepita come un evento reale che doveva negare definitivamente il processo storico e la vita mondana. Il cristianesimo, in senso stretto, non ha mai avuto il desiderio di 'realizzarsi' nel mondo, perché la sua fede era essenzialmente anti-mondana. Così come, dal

---

[604] Cfr., ad esempio, J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 86-87: "Nel capitolo 2 della *Prima Lettera ai Corinzi*, Paolo distingue infatti fra il *pneûma toû kósmou*, cioè il *pneûma* di questo mondo o di questo eone inteso come concetto negativo, e il *pneûma toû theoû*, lo spirito di Dio. Con piena consapevolezza polemica, Hegel pone invece lo spirito del mondo come termine positivo, come ipostasi".
[605] K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 68.
[606] Cfr., ad esempio, J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., pp. 246 e ss.

punto di vista della religione cristiana originaria, sarebbe stato un controsenso un 'Sacro Romano Impero', allo stesso modo è assurdo immaginare che una democrazia, una storia e una cultura possano dirsi autenticamente 'cristiane'. Come per Overbeck, anche per Löwith c'è un'incompatibilità assoluta tra le attese apocalittiche cristiane primitive e il tentativo di giustificare e legittimare da un punto di vista 'teologico' la continuazione dell'esistenza del mondo.

> L'espressione sintetica 'civiltà cristiana' è problematica quanto quella di 'cristianesimo civilizzato'. Come storia del mondo, la storia dopo Cristo non è qualitativamente diversa da quella prima di Cristo, giudicata sia da un punto di vista strettamente empirico che da un punto di vista strettamente cristiano. La storia, in tutti i tempi, è una storia di azioni e di sofferenze, di prepotenze e di umiliazioni, di peccato e di morte.[607]

Nei frammenti overbeckiani raccolti sotto il titolo di *Christentum und Kultur* si ritrovano, come abbiamo visto, considerazioni analoghe, note a Löwith.[608] Inoltre, non a caso, quest'ultimo conclude la propria opera *Von Hegel zu Nietzsche* proprio dedicando il capitolo finale all''eccentrico' teologo di Basilea. Löwith non si confronta con la radicale critica overbeckiana per immaginare nuove possibilità per il cristianesimo nella modernità, o per auspicare forme di teologia rivoluzionate. Egli accetta in pieno quello che per Barth era lo 'stop' di Overbeck al sapere teologico e ai tentativi di 'riattualizzare' nella contemporaneità il significato dei simboli apocalittici originari.

Infatti, anche per Löwith, il mondo moderno è sprofondato in una crisi nichilistica che ha consunto i concetti della filosofia occidentale, influenzati dal retaggio escatologico cristiano, e ormai incapaci di offrire un saldo appoggio una volta che l'originaria incompatibilità tra il mondo e l'interrogazione giudaico-cristiana sul suo senso si sia rivelata in tutta la propria inconciliabilità. Ormai, le più grandi narrazioni filosofiche occidentali, alimentate dalla speranza, inizialmente teologica, nel progresso storico e dell'umanità volta a uno stadio di definitiva liberazione ed emancipazione, sono incorse in uno scacco nichilistico; per questo non resta altro che utilizzare un metodo 'genealogico', tracciare una *Destruktionsgeschichte*, "risalire alla fonte originale dei complessi risultati del nostro pensiero".[609]

Tali risultati sono qualcosa di stratificato e contraddittorio; sono stati raggiunti dei tempi di incertezza in cui è stato necessario imparare ad "attendere senza sperare, poiché la speranza sarebbe una speranza assurda".[610] Il problema del senso, e della fede in esso, sembra definitivamente imprigionato in un vicolo cieco. La questione pare non voler tramontare, nonostante vengano meno

---

[607] K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 189.
[608] Cfr. F. Overbeck, *Cristianesimo e cultura*, cit., pp. 56 e ss e cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 193, dove l'autore si esprime quasi letteralmente con parole overbeckiane: "Soltanto *nolens volens* il cristianesimo fu gettato nel vortice della storia secolare".
[609] K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 23.
[610] *Ibid*.

i riferimenti ultimi per offrire risposte soddisfacenti agli interrogativi sullo scopo della storia e della vita dell'umanità. L'eredità giudaico-cristiana ha esercitato un'influenza capillare e irresistibile sulla civiltà occidentale; le ha trasmesso l'attesa febbrile di un compimento futuro, o, in generale, l'idea di una linea temporale rivolta ad un fine, senza essere capace, in ultima analisi, di porre un termine a una simile aspettativa. Per usare un'espressione scholemiano-taubesiana, l'Occidente, secondo Löwith, ha pagato e sta pagando il prezzo delle sue radici religiose 'messianiche'.

Da un lato, infatti, tutte le utopie o le rappresentazioni teologiche di una prospettiva di redenzione hanno perso forza, per la continua dilazione della fine o per la constatazione 'realistica' che il mondo, nonostante tutte le promesse di salvezza, "è ancora come ai tempi di Alarico";[611] dall'altro, la rinuncia a ideali trascendenti ha comunque lasciato dietro di sé una vaga fede nel progresso immanente, la quale, in quanto 'fede' in senso proprio, non può essere smentita da nessun fatto, per tragico e catastrofico che esso possa essere.[612]

Una tale 'fede' escatologica distorta, che, in linea di principio, non si ferma di fronte ad alcuna disdetta empirica, può effettivamente dare adito a pericolosi utopismi politico-sociali, tra l'altro manifestatisi con i regimi totalitari del ventesimo secolo, oppure può incarnarsi in un'attitudine nichilistica, decisionistica, che fa del tendere stesso, ormai privo di qualsiasi contenuto o riferimento, un valore in sé, un'insensata prospettiva di senso.

Esiti così contraddittori, propri di una modernità al contempo 'cristiana' nelle sue origini e 'anticristiana' nelle sue conseguenze,[613] sono in qualche modo imputabili al cristianesimo stesso: esso è vissuto dello strano paradosso di avere un incredibile successo mondano, determinando, più di altri fattori spirituali, l'enorme slancio dell'attività occidentale, alimentatasi alla 'creatività' storica dell'ideale messianico; e, allo stesso modo, ha lasciato la realtà abbandonata a se stessa nella percezione della propria incompiutezza e del proprio fallimento, percezione esasperata dalla consapevolezza dell'incapacità di convertire il mondo in quanto tale al cristianesimo stesso.[614]

Non è poi così rilevante il fatto che la fede escatologica tradizionale sia stata sempre più messa da parte; difatti, il messianismo giudaico-cristiano ha aperto una prospettiva verso un compimento futuro che non riesce a dileguarsi, malgrado divenga talvolta bruciante la coscienza che non ci sia nulla di effettivo da attendere. Perciò, l'uomo moderno si scopre come teso in avanti e sempre più sospeso sul nulla; le sue aspirazioni si trovano infallibilmente ad essere frustrate, perché sono figlie di una speranza costitutivamente chimerica e irrealizzabile. Eppure, proprio perché la speranza è alimentata dalla fede, religiosa o atea che sia, e capace di trascendere il visibile e l'attuabile, essa resiste, perpetuando un circolo disperante di tensione verso scenari 'a venire' e permanenza stagnante in un presente immanente senza orizzonte, esperito nella sua mancanza e incompletezza,

[611] *Ivi*, p. 191.
[612] Cfr. *Ivi*, pp. 205-206.
[613] Cfr. *Ivi*, p. 200.
[614] *Ibid*.

perché difettoso senza il compimento futuro agognato. Gli antichi, almeno, erano capaci, secondo Löwith, di sentirsi integrati nella vita del cosmo. Per loro il circolo dei ritmi naturali e umani non era in sé vuoto, perché svuotato da un'immagine di redenzione trascendente la vicenda cosmica; essi erano in grado di trovare la pienezza nel mondo così come era, con il suo mistero ma anche la sua disponibilità ad essere accolto nelle maglie del *lógos*.

I moderni, invece, si trovano con niente in possesso stabile; le speranze religiose che hanno forgiato la loro rappresentazione della realtà sono quasi integralmente tramontate. Rimane la tensione verso un 'oltre' che deve convivere con la consapevolezza che non c'è nulla di trascendente da attendere; per quanto ci si possa ancora aggrappare alla speranza che il processo storico sia in qualche modo orientabile verso situazioni migliori, diviene sempre più chiara la sensazione che il tutto sia nichilisticamente ripiegato su se stesso. E tale sensazione 'disperata' può essere solo il portato di una speranza nel compimento insieme frustrata e tenace. Per questo, secondo Löwith, i tentativi contemporanei (quali quelli di Nietzsche o di Spengler)[615] di superare la visione moderna della storia, influenzata dall'escatologia giudaico-cristiana, sono attraversati da una disperazione e da un volontarismo rinunciatario o superomistico che non hanno nulla di antico.

Löwith, prima di tentare a sua volta di improntare la propria riflessione filosofica a un recupero sempre più consistente dell'idea greca di 'cosmo', si inserisce nel solco delle conclusioni scettiche di Weber, Overbeck e Burckhardt. Egli diffida di ogni salto fantastico, 'alla Kierkegaard' o 'alla Barth', nel cristianesimo primitivo o nel paganesimo classico;[616] nella propria fase più propriamente *destruktionsgeschichtlich*, intende ridurre 'analiticamente' ciò che ha portato la modernità alla propria crisi nichilistica.

Löwith ha di fronte quelli che per lui sono gli esiti estremi della temperie decadente della contemporaneità, giunta alle conseguenze paradossali di una teologia senza Dio e di un'escatologia senza *éschaton*: cioè, *in primis*, la filosofia di Heidegger.[617] Quella che inizialmente pareva l'espressione di un'inquietudine religiosa si rivela sempre più come uno dei più paradossali portati

---

[615] Cfr. *Ivi*, p. 31: "Ben lontano dal riconoscere con classica imperturbabilità il fato ineluttabile egli (Spengler) insegna, come Nietzsche, che si deve volere e amare il destino per realizzarlo volontariamente. Nessun autore classico pervenne mai all'idea che si debba scegliere e volere il destino del tramonto. […] Il suo *pathos* scaturisce dalla confusione tra una volontà orientata verso il futuro, le cui possibilità sono ancora aperte, e l'accettazione di un risultato che è quello che è. Il seguito della sua opera maggiore era perciò un appello agli 'anni della decisione' venturi". Su Nietzsche, cfr. ancora *Ivi*, pp. 220-221, in particolare p. 221: "Nietzsche […] non ha compiuto il passo decisivo dall''io voglio' all''io sono' del fanciullo cosmico. […] Come uomo moderno, egli era così disperatamente lontano da ogni originaria 'fedeltà alla terra' e dal sentimento di un'eterna sicurezza sotto la volta celeste, che il suo sforzo di riallacciare il destino umano al fato cosmico e di 'reintrodurre l'uomo nella natura' era destinato fin dall'inizio al fallimento".

[616] Cfr. *Ivi*, p. 23.

[617] Cfr. K. Löwith, *Saggi su Heidegger* (*Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, 1960), traduzione di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino, 1966, p. 4: "Heidegger aveva fatto troppo il teologo per poter raccontare come Rilke delle storie del buon dio. "Chi è cresciuto nella tradizione teologica…preferisce oggi, nella sfera del pensiero, mantenere il silenzio su dio". A ciò non contraddice il riconoscimento, da parte di Heidegger, che la sua meditazione ha preso le mosse da un patrimonio teologico, e che provenienza significa sempre anche avvenire".

'ateistico-nichilistici' della stessa tradizione teologica. Löwith ricorda come Heidegger, allo stesso modo dei teologi dialettici e di molti altri teorici della crisi europea, insistesse sulla necessità di perseguire, con intensità e concentrazione, l''unica cosa necessaria'. Quest'ultima, tuttavia, "in realtà non era niente, era puro decisionismo senza uno scopo preciso".[618]

Il pensiero di Heidegger, così come quello politico di Schmitt, o quello teologico di un Gogarten, sono, per Löwith, i frutti di una mentalità catastrofale ossessionata da concetti come 'origine', 'fine', oppure 'situazione-limite'.[619] In un mondo messo in tensione con se stesso, e ormai sostanzialmente disilluso circa le narrazioni progressiste della cultura dominante ottocentesca, c'è una ricerca spasmodica, dalle movenze apocalittiche, di ciò che è supposto come 'più radicale', 'più profondo', 'più decisivo'. Tuttavia, Löwith così si esprime circa il 'radicalismo' esistenziale e politico che caratterizza la civiltà europea esasperata nei primi decenni del ventesimo secolo:

> Ho capito che le soluzioni 'radicali' non sono affatto delle soluzioni, ma soltanto ciechi irrigidimenti che fanno di necessità virtù e semplificano la vita. Ma la vita e la convivenza tra gli uomini e tra i popoli non sono tali da poter essere realizzate senza pazienza e indulgenza, scepsi e rassegnazione, ossia senza quelle virtù che il tedesco di oggi rinnega giudicandole antieroiche, perché non ha alcun senso della caducità di tutte le umane vicende.[620]

Per questo è necessario ricorrere all'insegnamento di intelletti lucidi e disincantati che tentano di non assecondare le forme secolarizzate di nuovi messianismi politici utopici, o le aspirazioni all'autoredenzione decisionistica e all'eroismo nichilistico, esiti di un volontarismo attivistico[621] che confligge con il sentimento di frustrazione per una realtà irredimibile.

Attraverso Weber, Overbeck e Burckhardt, Löwith riesce ad emanciparsi dalle conseguenze del radicalismo tedesco.[622]

---

[618] K. Löwith, *La mia vita in Germania*, cit., p. 53.
[619] Cfr. *Ivi*, p. 61.
[620] *Ivi*, p. 183.
[621] Malgrado i discorsi dell'ultimo Heidegger sulla *Gelassenheit*, Löwith, nella sua autobiografia, sottolinea il carattere attivistico-nichilistico delle posizioni heideggeriane, soprattutto per come emergono dal *Discorso del rettorato*. C'è una grande insistenza sulla volontà che vuole l'esistenza piena dello Stato; e questa volontà indeterminata è allo stesso tempo quella del popolo e quella di Hitler, e deve saldarsi in un'unica decisione. Un simile appoggio al regime nazista è, per Löwith, la diretta conseguenza della filosofia di Heidegger, la quale, già in *Essere e tempo*, corre a vuoto energicamente tra le categorie dell'esistenza, private di tutti i loro contenuti, e identificate con la 'fatticità' nuda e cruda, che deve inderogabilmente 'decidersi', anche se non si sa in vista di cosa. Dunque, con l'avvento del nazismo, l'esserci vuoto e sospeso nel nulla non può far altro che aderire consapevolmente alla situazione di fatto; tale esserci, infatti, non può essere altro che ciò che già è e si trova ad essere (cfr. *Ivi*, pp. 66-67: "Non è Heidegger che ha male interpretato se stesso. Non hanno capito Heidegger coloro che non compresero perché egli ha potuto farlo. […] Nessun filosofo più di Heidegger stesso ha orientato la filosofia sulla casualità della fatticità storica". Cfr. anche *Ivi*, p. 86: "Ero dell'opinione che la sua presa di posizione a favore del nazionalsocialismo fosse insita nell'essenza della sua filosofia. Heidegger concordò senza riserve e precisò che il suo concetto di 'storicità' era alla base del suo impegno politico".
[622] Cfr. *Ivi*, p. 77. Cfr., inoltre, *Ivi*, pp. 37-39, in cui Löwith elogia Weber e Albert Schweitzer. Il primo viene ammirato per il suo intelletto lucido al cui cuore c'era anche un senso di umanità profondissimo; il secondo

Overbeck, secondo Löwith, è rimasto in uno stato di sospensione scettica, non decidendosi risolutamente né contro il cristianesimo, né ingenuamente a favore dei valori della cultura mondana. Proprio l'apparente indecisione overbeckiana rappresenterebbe un pregio, perché distanzierebbe la riflessione del 'teologo' dagli estremismi dei polemisti e degli apologeti, "quali Nietzsche e Kierkegaard".[623] La 'cautela' di Overbeck, "consisteva nell'evitare il 'duplice pericolo' di un'uggiosa abitudinarietà oppure di una precipitata lotta di distruzione".[624] Inoltre, egli avrebbe compreso l'importanza dell'indagine critica, che registra oggettivamente, senza soddisfazione o rimpianto, il processo di sfaldamento del cristianesimo nella modernità. Per Löwith, il contributo di Overbeck, imparziale e lucidamente disincantato, è molto più prezioso e rilevante di quello di coloro che, come i teologi dialettici influenzati da Kierkegaard, "pensano di risolvere la problematica del cristianesimo con una semplice 'decisione'".[625] In effetti, l'analisi overbeckiana "non afferma semplicemente e non nega semplicemente".[626]

Il suo merito è quello di denunciare l'impossibilità di una soluzione, facendo filtrare, in tal modo, un'incondizionata onestà intellettuale. Inoltre, Overbeck, sottolineando l'intrinseca problematicità del rapporto del cristianesimo in quanto tale con il mondo, aiuta a mettere a fuoco la consapevolezza che il cristianesimo stesso, in realtà, non ha conosciuto una vera e propria decadenza, perché esso, in senso proprio, non è mai potuto esistere, e non ha mai avuto una patria nella realtà storica.[627]

Ma questo non significa, barthianamente, che la fede cristiana, per la sua 'ulteriorità', rappresenti una dimensione intatta a cui sarebbe possibile attingere in ogni epoca, a prescindere da ogni parzialità temporale. Al contrario, ciò significherebbe che, una volta esauritasi la vicenda del cristianesimo storico, l'unica vicenda immaginabile per il cristianesimo stesso, non sarebbe concepibile pretendere di rifarsi ad una riserva originaria dimenticata o sepolta, che una volta avrebbe rivoluzionato il mondo, mentre, in seguito, si sarebbe oscurata e indebolita. Il vagheggiato cristianesimo primitivo ed escatologico, infatti, nella storia non si è propriamente mai 'realizzato', ma non perché, in tal maniera, possa essere vissuto nell'attimo della decisione per l'eternità, ma perché è un *adýnaton*, un paradosso, un'impossibilità, qualcosa che non può essere compatibile in alcun modo con le condizioni effettive di vita dell'uomo, e che può 'realizzarsi' solo a patto che

---

viene presentato in termini assai elogiativi (p. 39): "All'infuori di Max Weber potrei nominare solamente un altro grande tedesco che mi fece un'impressione che mi ha accompagnato per tutta la vita: Albert Schweitzer. Ciò che egli trasmetteva non era, come accadeva con Weber, una forza demoniaca, bensì la società della pace e il fascino della temperanza. È una consolazione sapere che quest'uomo vive ancora ed opera, continuando a rappresentare l'autentico volto tedesco tra tanto schifo e tante bugie".

[623] K. Löwith, *Da Hegel a Nietzsche*, cit., p. 568.

[624] Cfr. *Ivi*, pp. 568-569.

[625] *Ivi*, pp. 569-570.

[626] *Ivi*, p. 570.

[627] Cfr. *Ivi*, p. 570: "Che già con Hegel e specialmente attraverso Marx e Kierkegaard il cristianesimo di questo mondo borghese cristiano è giunto alla fine, non significa affatto, che una fede, che una volta ha rivoluzionato il mondo, si è indebolita nei suoi ultimi rappresentanti terreni. Perché come avrebbe potuto il pellegrinaggio cristiano *in hoc saeculo* perdere una patria, in cui esso non è affatto di casa?".

l'esistenza stessa del mondo cessi, cioè che si accetti la proclamazione "di un vero e proprio *éschaton* con un giudizio ed una redenzione finale".[628] Tuttavia, la ragione moderna non può davvero continuare ad aderire ad una simile rappresentazione 'realistica' della salvezza messianica.

Così come *Von Hegel zu Nietzsche* si chiude con la disamina del pensiero scettico e intellettualmente onesto di Overbeck, anche *Meaning in History* (tradotto poi in tedesco nel 1953 con il titolo *Weltgeschichte und Heilsgeschehen*) si apre, significativamente, con un'analisi delle riflessioni di Burckhardt sulla storia e sul rapporto tra cristianesimo e modernità.

Pure Burckhardt, secondo Löwith, si avvedrebbe degli esiti aporetici cui sono giunte le concezioni moderne della filosofia della storia; in tale autore si rivela tutto lo scetticismo cui è abbandonato l'uomo contemporaneo, sospeso tra la posizione classica e quella cristiana, senza poter aderire ad alcuna delle due. Perciò, sapendo che lo spirito dell'antichità non è più rivitalizzabile e che, allo stesso modo, quasi duemila anni ci dividono dal cristianesimo primitivo, non è possibile reagire al tramonto dei fini ultimi e dei principi primi che seguendo "il tenue filo" della mera continuità storica, "senza principio, progresso e fine", che "non tiene insieme alcun sistema".[629]

Burckhardt esprime la tragica consapevolezza di quanto costi rinunciare filosoficamente alla filosofia della storia, e ad ogni residuo di speranza escatologica; d'altronde, "la fede e la speranza cristiane diventano nelle riflessioni di Burckhardt cieche 'aspirazioni', i 'nemici mortali della vera conoscenza'".[630] In effetti, anche per lo storico di Basilea, come per Overbeck, il cristianesimo originario era ascetico e considerava alla porta la fine del mondo e l'eternità; la religione cristiana che tenta di definirsi 'moderna', o di farsi promotrice dello sviluppo della civiltà laica, esprime un'insolubile contraddizione.

Inoltre, Burckhardt, come Overbeck, avrebbe il merito di non offrire alcuna propria soluzione, ma di denunciare soltanto il problema; in questo risiederebbe la sua 'onestà'.[631]

Il 'problema' consiste precisamente nel mettere in luce l'imbarazzo in cui è venuta a trovarsi l'epoca moderna, sospesa tra il disincanto e desideri, spesso perniciosi, di 'svolte decisive' e radicali che sono gli eredi di concezioni della storia che non sarebbero sorte senza la fede originaria in un Regno di Dio. Löwith tenta di valutare la 'responsabilità' del retaggio giudaico-cristiano nel dar luogo alle contraddizioni in cui la modernità si troverebbe invischiata. Da una parte, bisogna riconoscere che determinate idee non sono integralmente imputabili per certi effetti prodotti che vanno anche al di là delle idee stesse; tuttavia, tra la responsabilità di coloro che ideano e di coloro che agiscono, sebbene non ci sia equivalenza, non c'è neppure indipendenza. Quindi, il cristianesimo può essere considerato responsabile "della possibilità della propria secolarizzazione e delle sue conseguenze anti-cristiane",[632] anche ammettendo che l'originaria proclamazione del

[628] K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit. pp. 205-206.
[629] *Ivi*, p. 44.
[630] *Ivi*, p. 45.
[631] Cfr. *Ivi*, p. 49.
[632] *Ivi*, p. 212.

Regno di Dio non si sarebbe riconosciuta nelle utopie di molti dei movimenti politici moderni, o negli ideali del progresso che hanno portato alle più importanti rivoluzioni occidentali, da quella americana, a quella francese, a quella russa.

In conclusione, Löwith si avvede che l'uomo contemporaneo, per quanto figlio della crisi della tradizionale visione cristiana del mondo, non riesce del tutto a rinunciare a quella dimensione che, in termini paolini, potremmo chiamare della 'fede', cioè della tensione verso un senso invisibile che può compiersi anche nella forma paradossale della ricerca di un significato esistenziale nella libertà da ogni senso.[633] La questione del senso ha un rovescio nichilistico, nel quale la modernità più consumata è costretta a muoversi; in effetti, Löwith riconosce che il problema di conferire un significato alla vicenda umana, intesa come vicenda storica orientata a un fine, implica la 'fede' in un atto di salvazione, per quanto secolarmente concepito, e conduce al di là del mondo come tale.[634]

L'elemento 'teologico' di trascendenza rispetto alla realtà cosmica, che è intrinseco alla rappresentazione del 'senso', per come viene concepito sulla scorta dell'eredità spirituale giudaico-cristiana, condanna la mondanità ad una condizione di imperfezione e incompiutezza che può condurre alla disperazione, risvolto inevitabile di una speranza frustrata, o a miraggi profetici e palingenetici, vettori di illusioni potenzialmente perniciose.

Le riflessioni del tardo Löwith tenderanno a tracciare percorsi diversi, nel tentativo di prospettare un oltrepassamento del *Nichts* del nichilismo. Per Taubes, ad esempio, tali sforzi di recuperare un'immagine del cosmo radicalmente anti-storica e anti-escatologica sarebbero inevitabilmente destinati al fallimento. Taubes, a differenza di Löwith, considera il nesso tra filosofia della storia e teologia della storia come "la cosa più positiva della filosofia della storia"[635] stessa. La coscienza occidentale non potrebbe liquidare del tutto la propria rappresentazione ultimamente 'escatologica' dell'azione umana nella storia. E non perché ci si attenda, 'realisticamente', l'avvento di un regno soprannaturale, ma perché, in ultima analisi, non ci si può del tutto affrancare dall'ideale di emancipazione egualitaria che caratterizza il cuore etico-politico dell'eredità messianica, e che, da un punto di vista filosofico, sta al centro della dialettica hegeliana tra servo e padrone,[636] motore della dinamica storica.

---

[633] Cfr. A. Caracciolo, *Karl Löwith*, cit., p. 77.
[634] Cfr. K. Löwith, *Curriculum vitae* (1959), in *La mia vita in Germania*, cit., p. 202.
[635] J. Taubes, "Intervista", *Messianismo e cultura*, cit., p. 397.
[636] Cfr. J. Taubes, "Hegel" (*Hegel*, 1956), *Apokalypse und Politik*, cit., pp. 119-126, in particolare p. 120, in cui Taubes sottolinea la differenza fondamentale tra il pensiero antico aristotelico (ripreso, in qualche modo, anche da Nietzsche e dalla sua etica 'aristocratica') e la concezione hegeliana della storia, la quale, secondo Taubes, nella lingua della filosofia, traduce le categorie fondamentali dell'escatologia cristiana: "Mit Aristoteles erkannte Hegel die radikale Trennung unter den Menschen in Herr und Knecht an. […] Für Aristoteles ist die Trennung der Menschen in Herr und Knecht der beständige Zustand der Menschheit, der für immer andauert; der Mensch ist entweder mit der Natur eines Sklaven oder der eines Freien „geboren". […] Diese zwei Arten des Menschen sind irreduzibel und ewig an ihren natürlichen Ort in einem unveränderlichen Kosmos gebunden. Für Hegel ist jedoch die Trennung des Menschen in Herr und Knecht nur der Beginn der Geschichte, und dieser Unterschied wird im Verlauf der Zeit überwunden und gelöscht". Cfr., inoltre, *Ivi*, p. 124, in cui si sottolinea ancora come Hegel sia influenzato dalle concezioni messianiche

Per Taubes, l'uomo occidentale non potrebbe rinunciare all'idea che la vita umana possa avere a che fare con la conversione e la trasformazione attiva[637] delle condizioni naturali esistenti e, soprattutto, delle circostanze sociali e politiche. Nella concezione messianico-paolina della tensione escatologica tra il 'vecchio Adamo' e il 'nuovo Adamo' sarebbero racchiusi già i semi delle successive aspirazioni occidentali all'emancipazione spirituale, etica e politica dell'uomo in quanto tale, rispetto alla propria situazione esistenziale data.

Il 'messianismo' e il problema del 'senso' e della 'fine della storia': alcune considerazioni

Nella prospettiva di Taubes, come abbiamo anticipato sopra e come vedremo in seguito, il messianismo sembra eccedere la semplice aspettativa di un compimento storico apocalittico e sovvrannaturale, che avviene 'realisticamente' sul piano umano e cosmico; perciò, la tensione 'messianica' con il mondo non sarebbe necessariamente destinata a dissolversi insieme al tramonto delle rappresentazioni teologico-religiose di un'escatologia cosmico-sensibile. Al contrario, Löwith, trattando degli 'illusori' retaggi messianici occidentali, pone quasi esclusivamente l'enfasi sulla 'fine del tempo', sulla concezione 'futurologica' del senso della vicenda storica; il messianismo come immagine 'teoreticamente' unitaria della realtà oscurerebbe la riflessione sugli aspetti etico-attivi legati alla tradizione messianica come esplorazione di possibilità alternative ed emancipanti di convivenza tra gli uomini nell'*hic et nunc*, nel paolino 'tempo di ora'.[638]

Come Taubes scrive a Mohler, ciò che lo riporterebbe sempre di nuovo a Paolo sarebbe la 'realtà dell'amore', la realtà dell'eccesso etico dell'uomo che oltrepassa ogni legalità e ogni fissazione.

Mettendo insieme questi spunti provenienti da Taubes e anche altri rinvenibili nella descrizione schweitzeriana del messianismo paolino, non potremmo dire genericamente che l''impulso' di Paolo possa vivere anche se 'Dio è morto', perché una simile posizione potrebbe essere abbracciata anche da Löwith, se con 'impulso' paolino si intende esclusivamente la

cristiane e dalla dottrina paolina della tensione escatologica tra 'vecchio Adamo' e 'nuovo Adamo': "Der Mensch kann ein neuer Mensch werden. In der geschichtlichen Welt handelt der Mensch durch Konversion und Transformation. Wenn Hegel seine Philosophie in einem Satz wie „Substanz ist wesentlich Subjekt" zusammenfasst, übersetzt er in die Sprache der Vernunft, was im Drama der Eschatologie als wesentlich angesehen wurde: die Konversion des alten Adam in den neuen Adam, und das ist genau der Grund, weshalb Hegel in der Zusammenfassung seiner Philosophie das Schlüsselwort ‚Geist' benutzt. Geist ist für Hegel ein moderner Begriff, der in Opposition steht zur heidnischen Substanzphilosophie".

[637] Simili posizioni sono sostenute, in conclusione della pubblicazione *Saint Paul and Philosophy*, cit., anche da G.J. van der Heiden e G. van Kooten, quando scrivono (cfr. *Ivi*, p. 345): "These letters offer a Pauline dialectic that negates the present order of the world in order to contemplate the non-necessity of its form and thus its possible transformation, to which the ethos of faith corresponds".

[638] A tal proposito, cfr. anche G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., pp. 63-64: "Vorrei soltanto far notare che tanto Blumenberg che Löwith confondono il messianismo con l'escatologia, il tempo della fine con la fine del tempo e si lasciano così sfuggire proprio ciò che per Paolo è essenziale: il tempo messianico in quanto mette in questione la stessa possibilità di una chiara distinzione fra i due *olamim*".

rappresentazione escatologico-finalistica della storia, che sopravvivrebbe nelle immagini moderne del progresso, o nelle tendenze gnostico-nichilistiche a rinnegare volontaristicamente il mondo, come se quest'ultimo fosse l'ostacolo e l'ingombro per un arbitrio insoddisfatto e immodesto, e non invece il naturale ambiente dell'uomo.

Piuttosto la scommessa è un'altra, cioè valutare se qualcosa dell''eccesso' messianico possa sopravvivere, come resto eminentemente etico, anche nella rinuncia a riconoscere un finalismo storico, metafisico o religioso per l'esistenza umana. Per Löwith parlare di messianismo significa porre il problema del senso della storia; ma in prospettive 'messianiche', etico-politiche, come quelle di Schweitzer, o quelle di Benjamin, valorizzate da Taubes, il nesso tra visione unitaria sensata della realtà, orientata finalisticamente verso un compimento futuro rappresentabile 'oggettivamente', ed etica orientata messianicamente, sembra saltare.

Come suggerito efficacemente da Stimilli,[639] nel messianismo paolino non sarebbe tanto in gioco una rappresentazione 'teoretica' del senso della realtà, come obiettivo perseguibile nel futuro,

[639] Cfr. E. Stimilli, *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata, 2011, p. 97: "La dimensione donativa e disinteressata della grazia agisce sull'azione umana permettendole di sospendere l'orientamento finalizzato che la caratterizza come 'opera' e, mantenendo viva in essa una tensione, rende possibile una modalità peculiare di investimento su quello che, nella prassi, ha un fine solo in sé, su ciò che, secondo 'la *sophía* di questo mondo', sempre indotta a cercare scopi ultimi con cui realizzarsi, appare invece 'insensato'" e p. 273: "In gioco è la possibilità di riattivare, sempre e con modalità differenti, la stessa finalità senza scopo che inerisce alla prassi umana e che, se non viene inglobata in un meccanismo vuoto e fine a se stesso, come quello descritto da Weber, può coincidere con la sua capacità innovativa e di cambiamento. Va allora valutato in che misura l'attuale separazione dell'autofinalità insita nella vita umana, che è stata realizzata nella forma autodistruttiva dell'impresa globale fine a se stessa in cui ci troviamo immessi, possa trovare ancora modalità critiche per una sua possibile demolizione". Stimilli, prendendo spunto anche dal frammento benjaminiano sul capitalismo come religione, si muove in una direzione analoga a quella che ho tentato di tracciare sopra in una nota relativa al testo benjaminiano in questione; in altre parole, si avrebbe a che fare con l''eccesso' dell'autofinalità della prassi umana, con la stessa pratica della libertà, la quale può anche pervertirsi e tentare di irrigidire una dinamica sempre potenzialmente in azione e in movimento. Tale irrigidimento si avrebbe soprattutto con l'impresa capitalistica globale fine a se stessa, la quale tenta di fissare le 'possibilità' e di capitalizzarle, nel desiderio paradossale, e tremendamente irresistibile, di 'acquistare' il potere di fare un uso incontrastato delle proprie possibilità. Come lo stesso Benjamin suggerisce sia a proposito della stritolante logica capitalistica, che della legittimazione della violenza come mezzo da parte della *Realpolitik*, i mezzi si trasformano in fini. Si pensa di avere degli scopi determinati, per cui la violenza o la ricchezza costituirebbero un 'potere' di realizzazione. In realtà, il fine è il potere per il potere, è la volontà di aggiudicarsi in modo sempre più assoluto e incontrastato la possibilità di desiderare e volere, e di dominare la situazione indefinitamente. Anche Simone Weil, nello scritto *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (*Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, 1955; cfr. traduzione italiana a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1983, pp. 54 e ss.), riflette sull''eccesso' del potere, la cui ricerca "esclude ogni considerazione di fine, e giunge, per un rovesciamento inevitabile, a prendere il posto di tutti i fini". L'uomo, in ultima istanza, non sarebbe dominato dall'interesse egoistico di perseguire scopi ben delimitati e ragionevolmente realizzabili; al contrario, sarebbe, in definitiva, posseduto dalla 'follia fondamentale' della lotta del potere per il potere, la quale rovescia il rapporto tra il mezzo e il fine. I capitalisti, come altri potenti del passato, non offrirebbero che un'altra maschera all'intramontabile 'religione del potere' (cfr. S. Weil, cit., p. 60). Sia Benjamin che Weil parlano della veste mitico-religiosa di cui immancabilmente si ricopre l''eccesso' del potere; il primo evidenzia la natura mitica della violenza del diritto e il carattere religioso-cultuale del capitalismo; la seconda esplicita ciò che è implicito nell'intuizione di Benjamin, cioè il fatto che la sproporzione del potere debba legittimarsi falsificando i rapporti sociali, fissando dinamiche che, per propria natura, non possono mai essere stabili e possono essere sempre di nuovo rovesciate (cfr. S. Weil, cit., pp. 51-52). Cfr. ancora E. Stimilli, *Il debito del vivente*, cit., p. 28: "Tale finalità senza scopo viene trasformata in un fine in sé astratto, che neutralizzi le potenzialità che, pure, le appartengono e orienti in una

che collocherebbe nella giusta posizione i tasselli della storia, quanto piuttosto una 'finalità senza scopo' di kantiana memoria, o una 'prassi' aristotelica che ha in se stessa il proprio compimento, la propria ragion d'essere.

In effetti, lo stesso Kant, a prescindere dai postulati della ragion pratica che, forse, tentano, surrettiziamente e impropriamente, di ripristinare una visione unitaria e finalistica della realtà quando la ragione teoretica, usata criticamente, aveva lucidamente riconosciuto i propri limiti e dichiarato l'impossibilità di abbracciare una simile visione,[640] ha un'intuizione decisiva: cioè salvare l''eccesso' umano di un'etica con una forte ascendenza messianica,[641] che ha al centro l'idea morale di un 'regno dei fini', indipendentemente dal fatto di poter pervenire o no a un'immagine coerente e sensata del mondo, 'sintetica' nel senso hegeliano e nel senso di tutta la tradizione filosofica speculativa mirante all'Uno, alla composizione delle contraddizioni, all'*Aufhebung* delle scissioni.[642]

Non a caso Kant usa la bellissima espressione 'finalità senza scopo' per descrivere l'esperienza di un 'eccesso' propriamente umano, cioè la capacità universale di condividere il senso della bellezza, il quale immerge l'uomo in una dimensione di coinvolgimento emotivo ed intellettuale che ha in sé la propria pienezza e il proprio appagamento, il proprio compimento, il proprio 'significato', a prescindere dal fatto che esista effettivamente una bellezza o una finalità *in rebus*, nella realtà in sé, o che la stessa forma 'bella' debba adeguarsi a uno scopo rappresentato concettualmente.

Insomma, un oggetto o uno stato d'animo possono apparirci in sé 'finalistici' (*zweckmäßig*), anche ammettendo che nessun fine intellettualmente rappresentabile sia posto a loro fondamento e ne costituisca la condizione di possibilità,[643] la condizione per far loro esibire la forma della finalità.

---

forma irreversibile il movimento in cui è presa. Un esercizio in grado di riacquistare, di volta in volta, la reversibilità di questo moto sembra essere ciò a cui bisogna tendere, oggi".

[640] Anche Albert Schweitzer, ad esempio, nel nono capitolo di *Filosofia della civiltà*, dedicato alla 'concezione del mondo etico-ottimistica' di Kant, riconosce, da un lato, la grandezza del filosofo di Königsberg, il quale avrebbe compreso che l'"etica è quell'agire che ci pone al di sopra di noi stessi, ci rende liberi dal mondo sensibile e ci fa appartenere a un mondo superiore" (*Ivi*, p. 201); dall'altro, critica il tentativo di far diventare certe, attraverso l'etica, quelle idee del mondo non fisico che servono poi a delineare un'immagine della realtà il più possibile unitaria e coerente, assecondando, in ultima analisi, una tendenza della ragione teoretica che era rimasta frustrata.

[641] A questo proposito, si tenga conto, soprattutto, di ciò che scrive V. Vitiello (cfr. "La spada, l'amore e la nuda esistenza, ovvero: cristianesimo e nichilismo", *Nichilismo e politica*, cit., p. 229: "Ha detto una volta Giovanni Gentile che Kant è stato "il primo interprete schietto nella storia della filosofia" dell'*etica* cristiana. L'affermazione sembra paradossale. Ma *sembra* soltanto. La filosofia morale di Kant, fondata sull'inconciliabile opposizione di morale e natura, non s'intende senza la *Entgötterung der Welt* attuata da Cristo. Per comprendere la radicale opposizione della morale cristiana all'etica pagana è sufficiente aprire i *Fondamenti della metafisica dei costumi* e metterli a confronto con l'*Etica nicomachea*".

[642] Cfr. *Ivi*, p. 231: "Si assiste così alla continua oscillazione dall'essere al dover-essere, dal destino alla libertà, dalla natura alla morale – e viceversa. L'antinomia non si placa: questa oscillazione non è, come la relazione hegeliana, il terzo momento che risolve in sé i due precedenti. Non è la sintesi che supera, conciliandole, tesi e antitesi".

[643] Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio* (*Kritik der Urteilskraft*, 1790), a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano, 2004, par. 10 e par. 11, pp. 113-115.

Nel rapporto reciproco delle forze rappresentative che si dà nel giudizio estetico, l'oggetto è visto 'come se' rispondesse a una causalità secondo fini, al libero gioco dell'immaginazione e dell'intelletto di una volontà razionale. La bellezza si dà perché l'uomo si sente compiuto in quanto tale, ravvivato nelle sue forze conoscitive, indipendentemente da qualsiasi 'interesse' estrinseco.

Un simile discorso, a mio avviso, può essere esteso anche all''eccesso' umano per eccellenza, quello morale, il quale, al di là delle sue quasi inevitabili aspettative finalistiche, vincola in prima istanza per se stesso, come una profonda necessità interiore; e i termini in cui Kant afferma l'assoluta irriducibilità dell'etico richiamano molto da presso le intuizioni morali più pure di cui la tradizione messianica ha rappresentato un tramite assolutamente privilegiato, soprattutto per la cultura occidentale.

Possiamo dire che la stessa visione messianica della realtà sarebbe il tentativo di forgiare una visione del mondo che sia compatibile con le istanze che l'etica avanzerebbe in virtù della propria 'autonomia' antropologica. Lo stesso Weber, significativamente, quando parla delle 'religioni della redenzione', ammette come queste ultime siano il frutto di una visione della realtà sempre più puramente etico-razionale. In fondo, è come se le attese messianiche mirassero a ricomprendere gli imperativi etici in un orizzonte di senso unitario, orizzonte del resto auspicato dagli imperativi stessi. Il 'messianismo', da un punto di vista religioso, da un punto di vista che vuole, in ultima istanza, riunificare, tramite rappresentazioni, l'anelito teoretico di comprensione dell'essenza della realtà e l'anelito pratico di azione morale in essa, tenta di elaborare ciò che Kant, più tardi, con una maggiore consapevolezza critica, proverà ad esprimere tramite i postulati della ragion pratica: cioè una visione del mondo eticamente fondata che possa offrire delle risposte, per quanto non teoreticamente dimostrabili, alle domande della speranza, che, sulla base delle proprie aspirazioni morali, si chiede se queste ultime possano trovare prima o poi una convergenza armonica con un mondo che, invece, appare irredento.

Non è un caso che Kant, soprattutto ne *La religione nei limiti della semplice ragione*, interpreti la visione religiosa del cristianesimo come una costruzione che, al di là degli estrinseci statuti dogmatici, è profondamente ed eminentemente 'etica'. Il *primum* è l'intuizione dell'autonomia morale dell'essere umano, per quanto riconosciuta come minata dal male radicale, e il messianismo come parte determinante della visione religiosa giudaico-cristiana della realtà è un elemento derivato, che, attraverso le proprie rappresentazioni simboliche, dà forma sensibile all'idea morale di un regno dei fini, alla dimensione universalistica e comunitaria suscitata nell'immaginazione dall'imperativo etico.[644]

[644] A questo proposito, Taubes, nell'*Escatologia occidentale*, fa riferimento al saggio kantiano *La fine di tutte le cose* (*Das Ende aller Dinge*, 1794), in cui "le dichiarazioni metafisiche dell'escatologia cristiana diventano il *come se* dell'escatologia trascendentale (Taubes, *Ivi*, p. 200). Cfr. I. Kant, *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano, 1994, p. 399: "Queste idee – qui Kant fa riferimento alle rappresentazioni dell'apocalittica cristiana – pur essendo fuori dalla portata della conoscenza speculativa, non devono essere ritenute vuote sotto ogni rispetto; esse invece ci sono date, con un intento pratico, dalla stessa

In Kant, come nella prospettiva religiosa della redenzione messianica, rimane importante anche l'aspettativa umana di felicità, che, inevitabilmente, rimane insoddisfatta da ciò che sembra poter essere realizzato 'sulla terra'; quindi, il messianismo esprime anche un'istanza di salvezza, oltre a porre in forma simbolica l'intuizione morale per cui la piena espressione dell'autonomia etica umana può darsi solo nel rispetto esteso universalmente, e volto a comprendere tutta la comunità degli uomini. In ogni caso, sebbene rimangano in Kant determinati aneliti finalistici propriamente 'religiosi' , forse non così 'inevitabili' da un punto di vista strettamente etico-razionale, la priorità assoluta si ritrova nel lato morale dell'idea di Regno di Dio, cioè nella consapevolezza che l'ideale regolativo della comunità etica degli essere umani deve essere vincolante nel 'qui e ora' dell'esistenza terrena.[645]

Dunque, a tal riguardo, quando si intravede la dimensione messianica nell'etico e viceversa, bisogna capire se assumere una prospettiva 'kantiana', cioè che riconosce il *primum* morale alla base delle rappresentazioni escatologiche giudaico-cristiane, oppure una visione storico-genealogica di ascendenza nietzschiana, la quale non ammette l'universale riconoscibilità di un imperativo etico incondizionato e consustanziale all'uomo in quanto tale; infatti, ritiene che una precisa tradizione religiosa, nella fattispecie quella ebraica e cristiano-paolina, abbia creato il miraggio nichilistico di una morale messianica, cioè orientata universalmente a rovesciare i rapporti di forza naturali, ad esaltare la debolezza, il parassitismo e la mediocrità sotto il manto dell'universalità etica e dell'umanitarismo. Resta il fatto che, paradossalmente, nella stessa ottica nietzschiana, la volontà di nulla del paolinismo si sia rivelata destinalmente come una delle più 'potenti' e 'rivoluzionarie' manifestazioni della volontà di potenza, capaci di instaurare un radicale cambiamento della mentalità.

Secondo una simile lettura genealogica, il fatto che possano ancora sopravvivere i 'resti' di un'istanza etica incondizionata 'alla Kant' testimonierebbe la persistenza del retaggio religioso in senso proprio, di un'eredità specificamente giudaico-cristiana. Stando all'altra possibilità, invece, noi occidentali potremmo riconoscere in una simile morale universale una traccia dell'influenza messianica esercitata da giudaismo e cristianesimo soprattutto perché, culturalmente, le più pure intuizioni morali hanno visto nelle religioni bibliche un importante vettore per la loro diffusione e

ragione legislatrice […] per farci riflettere su come dobbiamo pensarle in riferimento a princìpi morali volti al fine ultimo di tutte le cose". Cfr. anche I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 148: "Il regno dei cieli […] è anche rappresentato […] come ciò che sta per avvenire. Si può certo interpretarlo come una rappresentazione simbolica, tendente solo a ravvivare maggiormente la speranza, il coraggio e lo sforzo per giungere a questo regno. […] Il maestro dell'Evangelo aveva indicato ai suoi discepoli il regno di Dio sulla terra solo dal magnifico ed edificante lato morale, cioè da quello della dignità d'essere cittadini di uno Stato divino, ed aveva mostrato loro ciò che avevano da fare non solamente per arrivare da se stessi a questo regno, ma ancora per riunirsi a questo scopo con altri uomini […] e, possibilmente, con tutto il genere umano".

[645] A questo proposito, Kant (cfr. *Ivi*, p. 150), cita Luca, XVII, 21-22, in cui Gesù, alla domanda su quando arriverà il regno di Dio, risponde: "Il regno di Dio non viene in una forma visibile; non possiamo mai dire: vedi, è qui o è là. *Perché, vedete, il regno di Dio è dentro di voi!*".

la loro progressiva autochiarificazione antropologica. Ciò non impedisce, però, come ammesso anche da Schweitzer, che si possano incontrare in altre culture visioni etiche analoghe, come nel tardo stoicismo o nella filosofia cinese, mossa, in molti suoi rappresentanti, dall'imperativo dell'amore per gli uomini.[646]

Comunque, al di là di queste due diverse prospettive, delineate molto genericamente, c'è da dire che, per quanto si riconosca la priorità da assegnare all'autonomia antropologica di un'etica del rispetto incondizionato nei confronti degli uomini in quanto tali e della vita in genere, è pur vero che il messianismo giudaico-cristiano, per la sua ascendenza teologico-politica, spinge fortemente in direzione di una comunità da realizzare; cioè, più di altre tradizioni, che rimangono invischiate in un sostanziale monismo naturale, che, secondo quanto suggerisce Schweitzer, può far svaporare l'istanza etica in un misticismo quietistico, passivo o nichilistico, la tradizione biblica, per quanto voglia mirare anch'essa a una visione unitaria della realtà, non attenua il 'dualismo' tra il mondo immaginato sulla base di presupposti morali incondizionati e il mondo come si dà realmente, nella sua assoluta amoralità.[647]

Ovviamente, anche la tradizione del cristianesimo ha sempre di nuovo tentato di neutralizzare il 'dualismo' e la contraddizione tra il sentimento della necessità del Tutto e la dimensione del dovere etico, che invece sembrava appartenere a un ordine di realtà assolutamente indeducibile da quello della natura. Lo stesso Paolo, a suo modo, può rivelare due volti, può influenzare due diverse tendenze del pensiero a contatto con la 'trasvalutazione' morale giudaico-cristiana. In effetti, se l'accento viene posto sulla prospettiva della redenzione, sull'*éschaton*, sulla perfetta conciliazione tra il Dio 'naturale' della creazione e quello etico del Vangelo, anche l'amore cristiano, che in Gesù porta la spada, sfocia nell'accettazione integrale di un sostanziale monismo dell'essere, nella conoscenza filosofica del Tutto come teodicea.[648]

---

[646] Cfr., ad esempio, A. Schweitzer, *Il Cristianesimo e le grandi religioni* (*Das Christentum und die Weltreligionen*, 1924), Doxa Editrice, Milano, 1933, p. 60: "Come pel moderno cristianesimo, così davanti agli occhi di questi uomini pii cinesi, si libra la visione del regno di Dio da realizzare in terra per mezzo dell'amore". E cfr. *Ivi*, p. 62: "La religiosità cinese ha, con l'evangelo di Gesù, un'affinità non soltanto esteriore, come la bramanica e la buddhistica, ma è anche, da molti punti di vista, spiritualmente ad esso affine, essendo mossa dal grande imperativo dell'amore".

[647] Cfr. *Ivi*, p. 81: "Ogni religione che pensa, deve decidere se vuole essere religione etica o religione spiegatrice del mondo"; cfr. *Ivi*, p. 88: "I cristiani hanno sempre cercato di rendere il cristianesimo una dottrina in cui l'opera del Dio etico e del Dio naturale del mondo venissero messe d'accordo. Ciò non riuscì mai. Sempre la realtà scava di nuovo sotto le teorie poste dalla fede, come un fiume segreto lambisce l'argine finché non ne resti più niente".

[648] Su analoghe posizioni, cfr. anche V. Vitiello, "La spada, l'amore e la nuda esistenza, ovvero: cristianesimo e nichilismo", *Nichilismo e politica*, cit.; e *Id*., *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij-Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 2005, pp. 22-23. Giustamente Vitiello ricorda come la prospettiva di Hegel tenti di tenere insieme la scissione e la conciliazione, la redenzione e la condanna della storia; tuttavia, nell''amore totale e totalizzante' del pensiero speculativo che si propone come "la più alta interpretazione della *verità* del cristianesimo", la *realtà* dell'opposizione rischia comunque di essere ridotta in ombra, per quanto lo stesso Hegel, se inteso profondamente, esibisca, in qualche modo, il conflitto sempre di nuovo oscillante tra 'unificazione sillogistica' della realtà e riapertura delle fratture dualistiche. (cfr. *Ivi*, pp. 24-25).

Hegel, ad esempio, con la propria filosofia speculativa che si propone quale vera erede della religione cristiana, porterebbe a compimento la *Versöhnung* totale di Dio con il mondo e la storia, interpretando, in tal modo, l'anelito paolino a una completa *Offenbarung* della verità divina, che sarà tutta in tutti, che riporterà ad unità ciò che attualmente è diviso. Se pensiamo, ad esempio, agli scritti giovanili di Hegel, soprattutto a quello sullo 'spirito' del cristianesimo e il suo destino, è evidente come sia ripresa la dialettica paolina tra 'legge' e 'fede' come amore; e tale *Liebe* viene interpretata come ciò che è in grado di far riconciliare l'uomo con il proprio destino, e di superare le 'antinomie' tra una legge 'santa' e un'umanità condannata a non poter adempiere i comandi di una morale 'astratta' e implacabile, che conferma e acutizza al massimo la scissione tra essere e dover essere.[649]

Hegel critica insieme il 'legalismo' ebraico e la morale kantiana. Utilizza le suggestioni di Paolo e Giovanni per polemizzare nei confronti di un filosofo il quale, a sua volta, esprime l'altro volto di Paolo e del cristianesimo, quello che è accolto anche da Schweitzer, quello che non cerca di subordinare la 'spada' del dover essere morale, che non è 'di' questo mondo, alla conciliazione 'monistica' tra natura e libertà. Ecco che, come dice anche Taubes nel seminario paolino del 1987, lo 'spirito del mondo' di Hegel, che è allo stesso tempo anche 'spirito' divino, non ha niente a che fare con il senso che Paolo attribuisce allo *pneûma toû kósmou*, il quale è inteso come concetto negativo, di contro allo *pneûma toû theoû*.[650]

Insomma, al di là delle tensioni interne, la tradizione giudaico-cristiana, che sfocia nell'apocalittica e nel messianismo, non elude il sentimento di estraneità provato dall'uomo che vede confliggere la propria volontà etica con la volontà di vita del cosmo; per questo, la percezione acuta di un simile 'esilio' porta in sé un potenziale di critica e di rovesciamento molto tenace. Come

[649] Hegel, nel periodo bernese, nei frammenti sulla vita di Gesù, aveva offerto un'interpretazione del messaggio evangelico in chiave puramente kantiana; invece, nei frammenti del periodo francofortese, risalenti agli anni tra il 1797 e il 1800, Hegel scorge nella morale di Kant ancora una manifestazione dello spirito legalistico giudaico, condannato a non poter superare la scissione tra finito e infinito, tra particolare e universale. Perciò, soprattutto negli appunti che Nohl ha riunito con il titolo *Lo spirito del cristianesimo e il suo destino*, Hegel scorge nel Vangelo un superamento dell'etica del dovere di Kant e della 'legge' ebraica. Nel compimento della legge nell'amore, nella 'fede' paolina, il comandamento perde la sua universalità astratta, il soggetto la sua particolarità, "ed entrambi la loro opposizione" (cfr. *Hegels theologische Jugendschriften*, Nohl, 1907, p. 268; per la traduzione italiana si veda G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli, terza edizione, 1989, p. 402. Si tenga conto del fatto che F. Nicolin e G. Schüler, nell'ambito della pubblicazione dei *Gesammelte Werke* hegeliani da parte dell'editore Meiner a partire dal 1989, hanno curato un'edizione critica delle opere giovanili di Hegel, le quali, in tal modo, sono restituite nell'ordine cronologico più attendibile e ripresentate nel loro carattere originario di natura frammentaria. In parte tale edizione è stata tradotta in italiano nel 1993, sempre per l'editore Guida di Napoli, con il titolo *Scritti giovanili*. Di più recente apparizione è la versione italiana curata per l'edizione Orthotes nel 2015, *Scritti giovanili*, a cura di E. Mirri).

[650] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 86-87. Taubes rimanda al secondo capitolo della *Prima lettera ai Corinzi*.

scrive anche Vitiello, proprio "dall'esperienza del dolore irrefutabile testimone della finitezza – e della contraddizione", può sorgere un "sentimento di universale *phylía*".[651]

La visione etico-razionale delle religioni della redenzione bibliche reclama, più che in altri casi, un inveramento 'politico', comunitario, un'idea alternativa di società umana. Proprio perché il Regno di Dio era diverso da ogni governo dei potenti della terra, e differente da ogni venerazione della natura, la tradizione biblica ha potuto forse, più di altre, evitare che le pure rappresentazioni etiche di possibile convivenza umana, additate dai profeti come realizzazioni dell'atteso regno divino, si stemperassero nell'accettazione del destino naturale e si traducessero esclusivamente in forme ascetiche di negazione della realtà. Nell'idea del Regno di Dio l'uomo poteva insistere sulla propria irriducibile alterità, a prescindere dalle varie forme di monismo cosmico, e sull''alternativa' radicale rappresentata dalla propria possibilità di esistenza morale.

Per questo, l'espressione 'etica messianica' può tenere insieme sia la convinzione che, in ultima istanza, giudaismo e cristianesimo abbiano veicolato, nell'intensità delle loro aspirazioni escatologiche, una 'realtà' morale autonomamente umana, e potenzialmente riconoscibile come tale anche da altre tradizioni culturali; sia l'idea che la speranza messianica in senso stretto, con la sua rappresentazione teologico-politica di un 'Regno' di Dio, abbia svolto un ruolo determinante nel conferire a una tale etica incondizionata un elemento di tensione 'politica' con il mondo, un'aspirazione di rinnovamento che coinvolgesse non tanto la solitudine di un individuo chiuso in un autocompiacimento mistico, quanto, piuttosto, ogni dimensione di vita 'in comune'.[652]

---

[651] Cfr. V. Vitiello, "La spada, l'amore e la nuda esistenza, ovvero: cristianesimo e nichilismo", *Nichilismo e politica*, cit., p. 242.

[652] A tal proposito, si consideri anche il contributo di Hermann Cohen, il quale, in ambito ebraico, propone un'interpretazione universalistica e umanitaria dell'idea messianica; la vocazione di Israele, lungi dall'essere nazionalistica e limitata a un territorio circoscritto, sarebbe stata quella di veicolare l'idea dell'umanità, della dignità morale di quest'ultima e della sua convivenza comune, attraverso l'idea del messia, in cui si conserva con vigore un nucelo etico-politico indecostruibile e universalizzabile. Inoltre, secondo la visione liberal-razionalistica di Cohen, il regno messianico non deve denotare un aldilà soprannaturale, ma deve costituire l'ideale regolativo per edificare, in modo sempre più spiritualmente morale, il futuro storico dell'umanità. L'aspirazione etico-messianica deve farsi 'vocazione storica', e deve dare vita all'arte autentica come dignitosa rappresentazione dell'umano, secondo l'insegnamento di Schiller; l'istanza messianica è chiamata a manifestarsi nella lotta per "le leggi non scritte della società", di contro alle leggi scritte dello Stato. In tal modo, un puro anelito etico-universale deve sempre di nuovo pungolare e rinnovare dall'interno la compagine sociale e politica. Cfr., soprattutto, il saggio "L'idea di messia" (*Die Messiasidee*, testo per una conferenza redatto, probabilmente, nel 1892), in *Id*., *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, a cura di P. Fiorato, con una postfazione di G. Bonola, traduzione di P. Fiorato e G. Bonola, Giuntina, Firenze, 2000, pp. 81-82: "L'idea moderna di società è una forma dell'idea messianica ed è pertanto una tra le fedi più intime ed una religione tra le più vitali. Noi riconosciamo dunque nell'idea messianica il punto culminante e la pietra di paragone della religione: sentire religioso significa per noi religiosità messianica. Nella questione sociale è in gioco, in ultima istanza, il diritto di partecipazione degli uomini alla vera cultura di spiritualità morale dell'umanità. […] Il fatto che la religione, con l'idea messianica, abbia prodotto questo altissimo contenuto della moralità è un indizio significativo per la determinazione del rapporto storico intercorrente tra religione e moralità"; cfr. anche *Ivi*, p. 84: "Ci fu e c'è un mezzo soltanto contro di essa [la presunzione nazionale], e lo hanno inventato i profeti, i fondatori della nostra religione, che per tale invenzione sono andati in carcere e in esilio. […] Questa invenzione, con la quale essi combatterono l'egoismo nazionale, e nella quale essi – ed essi soltanto – scoprirono l'idea dell'umanità è l'idea del messia".

Anche ammettendo, da un punto di vista 'critico', nel senso kantiano, che l'etica di ascendenza messianica non possa essere altro che una '*inventio*' di quell'essere 'mancante per eccesso' che è l'uomo, essa sarebbe, purtuttavia, una forma della 'finalità senza scopo' dell'umano vivere, il risultato di una pratica di libertà, un'esplorazione delle possibilità della propria eccedenza intrinseca, misteriosa, una potenzialità che, pur non avendo forse alcuna corrispondenza in ciò che è al di fuori dell'umano, si è tramutata in un modo di stare al mondo per l'uomo stesso, in un gradino dell'immaginazione etica che una volta superato, probabilmente, non può più essere ridisceso, perché ha umanamente creato una nuova 'realtà' umana, attraverso cui si sente di poter arricchire e compiere la propria vita in quanto uomini.

Ho usato il termine '*inventio*', volutamente ambiguo, il quale può tenere insieme il concetto di 'autonomia' morale e di 'eccesso' 'teologico', 'più che umano', che l'uomo stesso scopre in sé. In effetti, con il termine latino, usato in senso etimologico, si indica non tanto l'azione del creare autonomamente dal nulla, come se esistesse un soggetto potente che forgia qualcosa nel pieno possesso autoconsapevole della propria volontà, quanto, piuttosto, la dinamica di uno 'scoprire', di un 'trovare'. In effetti, Kant parla di 'autonomia', ma la legge morale è un qualcosa di 'dato', la cui datità è un mistero per la volontà umana; la libertà è un 'eccesso' che l'uomo scopre in se stesso, e non è in suo completo potere, perché è anch'essa un 'fatto', un mistero 'limitante' e 'situante' che, proprio nella sua inappropriabilità, rende liberi e responsabili. Non esiste a monte una volontà morale compiuta e autotrasparente che, consapevolmente, dia a se stessa una legge per autoaffermarsi nella propria autoreferenzialità, nel proprio 'Io' che pone. Troppo spesso il concetto kantiano di 'autonomia' è stato interpretato in quest'ultimo senso.[653]

L''autonomia', al contrario, rimanderebbe all'irriducibilità dell''eccesso' che l'uomo, misteriosamente, troverebbe in sé, esperendosi come 'possibile possibilità',[654] come esistenza

[653] Cfr., ad esempio, F.H. Jacobi, *Fede e nichilismo* (*Jacobi an Fichte*, 1799), a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia, 2001, p. 57: "Se la cosa suprema su cui riflettere e che posso contemplare è il mio vuoto, puro, nudo e semplice Io, con la sua autonomia e libertà, allora l'autocomprensione riflessa, la razionalità, sono per me una maledizione"; insomma, per Jacobi in Kant si avrebbe una volontà autofondantesi che manifesterebbe tutta la propria autoreferenzalità; per quanto riguarda Heidegger, cfr., in particolare, *Vom Wesen der menschlichen Freiheit*, corso del semestre estivo del 1930, Klostermann, Frankfurt a.M., 1982, in particolare p. 291: "Die Wirklichkeit des Wollens ist nur im Wollen dieser Wirklichkeit". La volontà, come tendenza rappresentante, pone la legge come 'reale', perché con questa posizione la volontà stessa pone e vuole sé come tale, realizza la sua 'natura', il suo essere autoreferenziale e autofondato 'volere di se stessa'. Certamente l'affermazione di Heidegger evidenzia un circolo che è effettivamente esistente anche in Kant, dal momento che la disposizione a realizzarsi in conformità all'imperativo può provenire solo da un volere che sia già 'morale', che quindi possa effettivamente desiderare una 'realtà' etica. Tuttavia, la 'moralità' si esplica nella tensione, in un continuo esser-possibile; ciò significa che a monte non c'è un soggetto perfetto, puro, in sé compiuto, che poi si darebbe una legge altrettanto 'pura' in cui poter narcisisticamente specchiarsi, per ribadire la propria purezza fine a se stessa. Nel 'dato' della legge, che si impone come un''alterità' nella medesimezza, la volontà, per quanto moralmente vincolabile, per quanto capace di riconoscersi pienamente nell'imperativo, si sente chiamata a trascendere continuamente se stessa, ad andare al di là di sé, ad 'essere-per-altro'.

[654] Per le precedenti considerazioni sulla 'datità' della legge morale e l'autonomia, mi pongo pienamente nel solco delle illuminanti suggestioni di Vitiello in proposito. Rimando, ad esempio, a *Id*., "La spada, l'amore e la nuda esistenza, ovvero: cristianesimo e nichilismo", *Nichilismo e politica*, cit., pp. 230-231.

radicalmente 'altra' rispetto a qualsiasi tentativo di 'riduzione'. Il dover-essere, comunque esso sia sorto, compie un salto rispetto all'essere, e rivendica per sé una 'logica', un ordine di realtà indecostruibile, e che ha in se stesso la propria ragion d'essere proprio perché si 'impone' come incondizionatamente vincolante.

L'essere umano sarebbe 'autonomo' perché si troverebbe come 'imprigionato' nell''eccedenza' morale misteriosa della propria umanità; nulla nella realtà sembrerebbe conoscere una simile vincolabilità alla dimensione del 'dover-essere'. Per questo l'uomo deve assumersi il 'fardello' della propria libertà (di dostoevskijana memoria), essere allo stesso tempo 'solo' nella sua destinazione morale, ma anche pienamente umano, e 'salvo' nella propria finitezza, proprio in quest'enorme responsabilità.

Schweitzer, ad esempio, a proposito dell'etica dell'amore che sorge misteriosamente in mezzo alla volontà di vivere naturale, elabora una similitudine molto efficace: un tale impulso morale è paragonabile alla corrente calda del Golfo[655] che si crea tra masse oceaniche più fredde, librandosi al di sopra di esse; allo stesso modo, l'uomo deve abbandonarsi alla corrente 'calda' della propria necessità interiore etica, che si staglia sull'oceano, dalle profondità abissali, della propria esistenza naturale. D'altronde, anche Löwith riconosce come l''eccesso' umano, cioè il fatto che la natura abbia fatto sorgere ed esistere un essere vivente che può emanciparsi da ogni natura stessa e porsi di fronte e contro di essa, sia tanto enigmatico quanto il paradosso teologico.[656]

Tale 'realtà' morale avrebbe un carattere molto particolare, più proprio della possibilità e quasi confinante con una dimensione di ir-realtà; ma, come un bambino, nella peculiare 'apparenza' del 'come se' del gioco, nell'essere se stesso come se non lo fosse, vive in un incrocio tra realtà e possibilità che permette di esprimere al meglio le proprie potenziali relazioni con il mondo, e che, in fondo, racchiude in sé il mistero dell''eccesso' della vita umana,[657] così il vivere secondo il 'come

---

[655] Cfr. A. Schweitzer, *Il Cristianesimo e le grandi religioni*, cit., p. 87.

[656] Cfr. K. Löwith, "Natur und Humanität des Menschen" (1957), in *Id.*, *Kritik der geschichtlichen Existenz* (1960); traduzione italiana "Natura e umanità dell'uomo", in *Critica dell'esistenza storica*, a cura di A.L. Giavotto Künkler, Morano, Napoli, 1967, pp. 239-283.

[657] Su questi temi, cfr., soprattutto, la riflessione fenomenologica di E. Fink sul gioco, culminata nell'opera *Spiel als Weltsymbol*, uscita nel 1960 (in traduzione italiana, E. Fink, *Il gioco come simbolo del mondo* (*Spiel als Weltsymbol*, 1960), a cura di N. Antuono, Hopeful Monster, Firenze, 1991). Dello stesso autore, cfr. anche *Oasi del gioco* (*Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, 1957), a cura di A. Calligaris, prefazione di P.A. Rovatti, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008, in particolare p. 18, in cui Fink afferma come al gioco sia estranea l'inquietudine 'futuristica' che caratterizza la vita umana alla ricerca di uno scopo finale: "Lo scopo *immanente* del gioco non è rimandato progettualmente al supremo scopo finale"; cfr. *Ivi*, pp. 18-19: "Il senso conchiuso e circolare dell'azione di gioco fa emergere una possibilità del soggiornare dell'uomo nel tempo, che non è quella che ci trascina via incessantemente e ci spinge in avanti, questa piuttosto realizza un trattenersi, per così dire un istante, un lampo di eternità. […] Il gioco regala il presente" (Vitiello, parlando dell''ora' paolino, si esprime in modo assai simile – cfr. V. Vitiello, *Paolo e l'Europa etc*., cit., pp. 233-235 – quando dice che nel *kairós* viene 'donato' il tempo, nell'apertura del suo orizzonte in un istante di eternità). A proposito della peculiare 'schizofrenia', per nulla malata, del gioco, che ricorda da vicino la 'schizofrenia' del 'come se' paolino, cfr. p. 27: "Il giocatore può sempre chiamarsi fuori dal suo ruolo: nella sua azione di gioco rimane […] la coscienza della sua doppia esistenza. Ci si trova in due sfere […] perché questa doppiezza appartiene all'essenza del gioco". Inoltre, riguardo al rapporto tra gioco ed essere, Fink sottolinea come il gioco stesso costituisca "l'azione simbolica di una rappresentazione del senso

se' paolino, nel crocevia tra la possibilità etica 'messianica' e i limiti degli ostacoli quotidiani, può radicalmente 'mettere in gioco' l'esistenza, cioè far sì che quest'ultima trovi il proprio compimento nel 'tempo di ora', nella profondità del presente, nell'apertura di quest'ultimo ai continui arricchimenti di una relazione libera con la realtà, che, allo stesso modo del 'come se' del gioco, faccia tesoro di ciò in cui la vita umana possa riconoscersi come 'finalità senza scopo', come investimento su una dimensione esistenziale di gratuità e dono, che ha in se stessa la propria ricompensa.

Il 'come se' paolino, come suggerisce acutamente Vitiello, è riproposto dall'intuizione kantiana secondo cui, nella dimensione morale come essere 'nel' mondo che non è 'del' mondo, ci si rapporterebbe alla propria esistenza nella forma di '*ein negatives Wohlgefallen*'.[658] Anche Paolo parla di 'afflizione', la stessa su cui tanto insiste Heidegger, ma, nel 'tempo di ora', nel *nûn kairós*, proprio nella 'negatività' della propria posizione 'autonomamente' umana rispetto alla realtà, ci sarebbe la possibilità della 'salvezza'. Ma tale salvezza può essere letta nei termini di una 'finalità senza scopo'? Forse sì, se, dietro al Paolo dalla visione escatologica 'realista', che sembra immaginare la storia come un grande orizzonte, fatto di passato, presente e futuro, in cui si susseguono gli attimi, e in cui il tempo è rappresentato 'oggettivamente' come una via che giungerà ad una fine altrettanto 'rappresentabile', che redimerà il passato, si immagina un 'altro Paolo' e un 'altro tempo'.[659]

Ecco che allora, come suggerisce Vitiello, la redenzione del tempo può avvenire in ogni attimo '*hic et nunc*' in cui baleni il futuro non come 'oggettività' finale rappresentabile, ma come possibilità di essere sempre di nuovo 'possibili' nella propria 'alterità' morale. Forse si può comprendere perché, anche nell'assenza di uno 'scopo' come 'fine' della storia che redima il passato e dia un senso alla 'via' del tempo, la quale verrebbe oggettivata come un qualcosa che 'sta'[660] tra un prima e un dopo, possa schiudersi comunque una 'finalità'. In effetti, il dover-essere

---

del mondo e della vita" (*Ivi*, p. 39); infine, si avanza l'ipotesi che il gioco, nel suo intreccio tra realtà e apparenza, tra possibilità e dato di fatto, sia un'autointerpretazione dell'esistenza umana nel suo rapporto con il mondo. In effetti, noi uomini mortali, "nella nostra forza creatrice e nella grandiosità della nostra produzione magica", avvertiremmo la nostra vita come un 'essere messi in gioco' in senso abissale (cfr. *Ivi*, p. 41).

[658] Cfr. V. Vitiello, *Paolo e l'Europa*, cit., p. 248.

[659] Cfr. *Ivi*, p. 235.

[660] A questo proposito, cfr., soprattutto, F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, (*Der Stern der Erlösung*, 1921), a cura di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano, 2013. Rosenzweig scorge nell'ebraismo, e non nel cristianesimo paolino, la possibilità di rendere 'ora' l'istante. È la vita ebraica, paradossalmente, che fa sua l'intuizione paolina secondo cui, nel *kairós*, il tempo sarebbe pronto ad accogliere l'eternità e quest'ultima, trovando accoglienza nel tempo, diventerebbe a sua volta *come il tempo* (cfr. *Ivi*, p. 300); al contrario, Rosenzweig vede nella concezione del tempo cristiano non ciò che Vitiello, ad esempio, considera come l''altro tempo' presente in Paolo, bensì esclusivamente la rappresentazione della storia come 'via' che ha un inizio e una fine, e all'interno della quale si susseguono gli istanti temporali come un flusso. L'ebraismo, a differenza del cristianesimo, sarebbe capace di esperire la 'futurità' del futuro come presenza del presente anche prima che il tempo mondano sia compiuto. In altre parole, il presente sarebbe sia sporto sul futuro che immediatamente ricolmo dell'esaudimento della promessa di redenzione. Nel popolo ebraico l'eterno è già in mezzo al tempo, mentre tra i popoli del mondo, convertiti al cristianesimo, ci sarebbe solo pura temporalità

morale, in quanto tale, si prospetta come 'compito' e come 'progetto'.[661] In questo senso, si apre come futuro, come ciò che spinge l'uomo ad andare al di là di se stesso, al di là del mero attimo temporale che sta vivendo. E, in tal modo, l'esistenza umana costitutivamente nel tempo, pur vivendo in un'insuperabile scissione rispetto a se stessa, può esperire una finalità, un orizzonte di compimento, esistendo 'come se non', 'nel' mondo e, allo stesso tempo, 'al di là' del mondo stesso. Una simile 'finalità' è quella del sentirsi 'paradossalmente' completi, e 'significativi', nella tensione morale, nell'esperire una 'progettualità' inesauribile in cui è immaginata e vissuta la dimensione etica in cui l'uomo possa sentirsi 'compiuto' in quanto tale.

Dunque, pur rinunciando a comprendere la realtà in una visione unitaria e orientata finalisticamente o, comunque, razionalmente intelligibile, permane l'enigma di una possibile 'libertà dal mondo nel mondo' che sta al centro anche del passo paolino del 'come se' nella *Prima Lettera ai Corinzi*. E in tale 'mistero' può continuare ad esprimersi l''eccesso' di un'etica 'messianica', che può rinunciare all'illusione di essere il risultato di una conoscenza del mondo, o il portato di una rappresentazione del senso come di una meta storica collocata nel futuro.

La volontà etica, come dice a più riprese anche Schweitzer, ha il suo centro in se stessa e non può derivare da alcun sapere teoretico o dalla speranza in un punto di arrivo e una direzione univoci. Questo resto etico del messianismo, quindi, deve farsi strada nel 'mistero' che avvolge il mondo, nella rinuncia a una conoscenza logica in sé conclusa, o a una visione religiosa dogmatica che presumerebbe di essere esaustiva. Le contraddizioni e l'incompletezza con cui si deve convivere "sono una inevitabile incompiutezza del pensiero che coglie la profondità del problema".[662]

Insomma, bisognerebbe raggiungere un secondo livello di '*naïveté*', quello che "sorge dal fatto che il pensiero ha scrutato tutti i problemi, ha consultato ogni scienza e conoscere" e, infine,

---

(cfr. *Ivi*, pp. 343-344). Il cristianesimo, dunque, può collocare il compimento eterno solo dopo la fine del tempo mondano, solo alla fine della 'via'. L'eternità, nella vita cristiana sempre in cammino, non potrebbe essere realmente posseduta nell''oggi'; un istante può 'stare' solo nella via che 'sta' come 'tra' sospeso tra due eternità, una prima del tempo e una dopo il tempo (cfr. *Ivi*, p. 348: "Ogni evento sta al centro, tra l'inizio e la fine della via eterna e grazie a questa sua posizione centrale nell'interregno temporale dell'eternità, è eterno a sua volta"). In Paolo ci sarebbe sia l'attesa 'realistica' di una fine del mondo, che la possibilità di esperire già 'oggi' l'eternità che diviene come il tempo. Anche in Rosenzweig convivono queste due alternative, ed entrambe concorrerebbero al disegno divino di redenzione; ma, paradossalmente, non il cristianesimo, ma l'ebraismo potrebbe esperire l''altro tempo', quello che non avrebbe bisogno della temporalità mondana per colmare la propria misura, perché la redenzione sarebbe già in atto. Pure il cristianesimo può illudersi che la propria redenzione sia già compiuta prima del secondo avvento di Cristo, ma, a differenza della vita ebraica, rischierebbe di tradurre la sua idea di eternità attraverso il tempo nella temporalità *tout court*, nella storicità profana. Ecco che, secondo Rosenzweig, un cristiano può divenire conseguentemente un hegeliano, ritenendo che la storia stessa costituisca il tribunale del Giudizio, e tendendo, quindi, a 'umanizzare' e 'mondanizzare' Dio. D'altro canto, anche l'ebraismo può sentirsi troppo pago della propria vita distanziata dal mondo e dalla tempesta della storia; della propria interiorità silenziosa, compiaciuta della propria esistenza alla luce della redenzione (cfr. *Ivi*, p. 418). La vita ebraica non deve dimenticare il processo di crescita che ancora il mondo deve conoscere. Insomma, in ultima analisi cristianesimo ed ebraismo devono camminare insieme verso la 'Verità', con le proprie diverse concezioni delle relazioni tra temporalità ed eternità.

[661] Cfr. V. Vitiello, "La spada, l'amore etc.", *Nichilismo e politica*, cit., p. 229.

[662] A. Schweitzer, *Il Cristianesimo e le grandi religioni*, cit., p. 95.

ammette "che noi non possiamo spiegare nulla, ma soltanto dobbiamo seguire le persuasioni che ci si impongono col loro valore interiore".[663] Inoltre, l'elemento morale, secondo Schweitzer, così come testimoniato dal 'messianismo' di Gesù e di Paolo, non consisterebbe né in una negazione, né in un'affermazione della vita, ma risulterebbe da un enigmatico legame dei due atteggiamenti. Per questo, per quanto possa essere doloroso per il pensiero, per rimanere saldi nell''eccesso' etico dell'uomo, il quale non può ritrovarsi con i suoi principi ideali nella molteplicità delle manifestazioni della volontà di vivere presente nell'universo, è inevitabile mettere definitivamente da parte una concezione organica della realtà, compiuta in se stessa, o una visione del mondo che si crede raggiunta in modo puramente teoretico-oggettivo e che, invece, si rivela come un'interpretazione del mondo stesso sulla base di ciò che desideriamo come senso ultimo della vita.

Lo scetticismo conoscitivo di Schweitzer non sembra poi così distante da quello di Löwith;[664] e mostra di poter convivere con un 'resto messianico' che non ha nulla a che vedere con l'aspettativa futuristica di un compimento soprannaturale della storia, o con le illusioni di un ottimismo della ragione che maschera un sostanziale pessimismo della volontà. Tale 'resto', al contrario, contempla l'etica come 'il fatto misterioso' presente in noi, cioè come quell'eccesso, quella 'finalità senza scopo' che permette di essere liberi dal mondo nel mondo, di esprimere una forza creatrice che "vuole mantenere tutto ciò che esiste in un modo che non ha eguale nel mondo esterno",[665] facendo anche a meno di attendersi una redenzione[666] in grado di unificare ciò che appare come doppio, scisso e non pacificato.

Come abbiamo visto sopra, anche Taubes considera inattuali i tentativi teologico-religiosi di conciliare l'autoestraniazione e il paradosso che domina l'esistenza umana; ciò che sembra poter rimanere della visione messianica della realtà è una particolare forma di 'teologia in incognito', il riconoscimento di un eccesso etico-politico e trans-teistico, del 'più che umano' nell'umano, che non è il 'teologico' in senso tradizionale, rappresentando, anzi, un'eccedenza antropologica. Nel paradosso della propria esistenza divisa, l'uomo si rapporta al mistero del proprio eccesso esperito.

Considerata la possibilità che l'impulso 'messianico' possa essere efficace pure dopo la morte di Dio, e nella *naïveté* riconquistata di un profondo agnosticismo, si può notare come, a parere di Taubes, anche in filosofie e concezioni dell'uomo quali quelle di Nietzsche e Freud, per molti versi

---

[663] *Ivi*, p. 83.

[664] Anche Löwith, alla fine del suo saggio su natura e umanità dell'uomo, sembra auspicare il ritorno 'scettico' a una più profonda *naïveté*; in effetti, riporta un famoso detto buddhista Zen, che recita come segue (cfr. "Natura e umanità dell'uomo", cit., p. 283): "Prima di diventare sapienti […] i monti e i fiumi sembrano essere semplicemente monti e fiumi e null'altro. Quando si è raggiunto un certo grado di intendimento, essi cessano di essere semplici monti e fiumi. Divengono cose differenti sotto diversi rispetti. Ma una volta pervenuti ad un intendimento completo, il monte tornerà ad essere il semplice monte e il fiume ridiventerà il semplice fiume".

[665] A. Schweitzer, *Cristianesimo e grandi religioni*, cit., pp. 86-87.

[666] Sulla possibilità che possa essere pensata un'eredità etica cristiana pur rinunciando e, anzi, proprio rinunciando alla prospettiva 'teologica' della redenzione e della conciliazione, cfr., soprattutto, V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari, 1995; e *Id*., *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij-Heidegger*, cit.

vicine a una rappresentazione tragica, destinale e anti-cristiana della vita, possano essere scorti i germi del messianismo paolino.

Nietzsche, Freud e la 'trasvalutazione' paolina: la prospettiva di Taubes

I. Nietzsche

Nell'ultima parte del suo seminario su Paolo del 1987, Taubes prende in esame le posizioni di Nietzsche e Freud rispetto al lascito paolino. E non intende solamente giustapporre l'analisi delle prospettive dei due autori, ma vuole sviluppare la sua argomentazione come se ci fosse un nesso forte che li unisce e che, se individuato, può forse gettar nuova luce sul pensiero di entrambi e sulla relazione di quest'ultimo con il 'progetto' della trasvalutazione paolina.

Abbiamo più volte accennato alla centralità che Nietzsche, e il suo confronto con Paolo, rivestono per la stessa interpretazione di Taubes. Questi concentra la propria attenzione sull'assunto di fondo che diviene sempre più decisivo per Nietzsche: la storia della *décadence* si regge su Paolo.[667]

Secondo Taubes, l'autore dello *Zarathustra* ha compreso meglio di chiunque altro la rilevanza storico-spirituale dell'insegnamento paolino; quest'ultimo è stato in grado di operare la trasvalutazione dei valori del mondo antico, di corrodere dall'interno la 'naturale' ripartizione del genere umano in padroni e servi e di condizionare irreversibilmente l'evoluzione della mentalità occidentale. Nietzsche accusa Paolo di aver agito in maniera così spiritualmente, eticamente e socialmente decisiva sull'onda del *ressentiment* verso tutto ciò che era ben formato, aristocratico, forte, sprezzante, intensamente e tragicamente vitale. Un altro bersaglio di Nietzsche è senz'altro anche Socrate, il quale, sin dal testo sulla nascita della tragedia, viene identificato, insieme a Euripide, come uno dei principali corruttori dello spirito tragico dei greci. Tuttavia, come nota Taubes, soprattutto da *Aurora* in poi "è chiaro che in linea di principio i cannoni sono puntati su Paolo".[668]

L'astio di Nietzsche nei confronti di Paolo, secondo Taubes, sarebbe a sua volta alimentato da un aspro sentimento di rancore e di invidia; infatti, l'apostolo sarebbe stato in grado di portare a compimento ciò che lo stesso Nietzsche si proponeva: la trasvalutazione, cioè il forgiare "in termini globali e con valore secolare valori per altri uomini".[669]

Sia in Nietzsche che in Paolo, quindi, un analogo senso di *ressentiment* e di rivalsa costituirebbe lo stimolo fondamentale per proporsi una radicale rivoluzione delle gerarchie di valori esistenti. Già in tal senso, quindi, si potrebbe scorgere nel filosofo tedesco una figura speculare

[667] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 149.
[668] *Ivi*, p. 148.
[669] *Ibid*.

rispetto a quella paolina. Si potrebbe supporre che la somiglianza tra i due 'rivali' si limiti a questo; infatti, Nietzsche opporrebbe Dioniso al Crocifisso, e intenderebbe liquidare definitivamente tutti i portati nichilistici di una rappresentazione cristiana della vita e della storia. Inoltre, con il suo ideale superomistico-zarathustriano, desidererebbe compiere il passaggio ad una visione ciclica e destinale dell'esistenza, recuperata nella sua innocenza.

Come più volte sottolineato da Taubes,[670] Nietzsche osteggia fieramente soprattutto quanto Paolo afferma nella *Prima Lettera ai Corinzi*, considerata, di fatto, il manifesto del *ressentiment* paolino, con il suo elogio della 'forza' della debolezza e il suo rovesciamento della morale aristocratica pagana. Secondo Taubes, Nietzsche vorrebbe nuovamente collocarsi nel solco della concezione 'antica' del fare filosofia, secondo cui la verità sarebbe accessibile a pochi e secondo cui l'*otium* e l'elevazione razionale di alcuni dovrebbero, inevitabilmente, essere garantiti attraverso il lavoro schiavile di molti. Nietzsche giungerebbe a sviluppare un'apologia della schiavitù per la salvezza dell'umano, e delle sue possibilità di grandezza e splendore.

Paolo, a questo proposito, rappresenterebbe uno 'scandalo', un 'tarlo', un fattore di disturbo; infatti, egli, in sostanza, inaugurerebbe un filone di pensiero che, secondo Taubes, si rende pienamente manifesto anche in Hegel e in Marx: cioè la convinzione che la verità, malgrado molto difficile da raggiungere, sia alla fine attingibile da tutti.[671]

Nietzsche si rende conto che Paolo compie un capovolgimento epocale rispetto al paganesimo; comprende che

> la *Prima Lettera ai Corinzi* è una testimonianza di primo ordine per ciò che egli stesso, Nietzsche, concepisce come l'inizio o il compimento della decadenza; e cioè il fatto che il suo messaggio è rivolto a tutti e che nel concetto di 'elezione' paolino sono compresi tutti.[672]

In ogni caso, malgrado soprattutto il pensiero dell'ultimo Nietzsche si configuri come un diretto attacco nei confronti della trasvalutazione paolina, ciò non significa che lo sforzo oppositivo nietzschiano sia uscito del tutto dall'orizzonte di riferimento cristiano. In effetti, anche Löwith sottolinea come l'anti-cristianesimo di Nietzsche sia ancora il portato del permanere in un'ottica fondamentalmente cristiana. Inoltre, lo stesso Taubes evidenzia delle affinità tra Nietzsche e Paolo che potrebbero insinuare il sospetto che la trasvalutazione auspicata da Nietzsche stesso non sia

[670] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 150-151; cfr. *Id*, "Élite o avanguardia", *Messianismo e cultura*, cit., pp. 348-351.
[671] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 150: "Vi sono due modi di fare filosofia […]: un modo è quello antico, il cui nocciolo è che la verità è difficile da raggiungere, accessibile a pochi, ma pur sempre esistente. A grandi linee è il pensiero di Platone e Aristotele. Vi è poi un altro modo, quello passato attraverso il cristianesimo, Hegel: la verità è molto difficile da raggiungere e deve attraversare tutta la Storia, ma a quel punto è la verità di tutti. Marx e il cristianesimo".
[672] J. Taubes, "Élite o avanguardia", *Messianismo e cultura*, cit., p. 348.

qualcosa di radicalmente 'altro' rispetto a quella paolina, ma ne rappresenti, paradossalmente, un'estrema intensificazione.

In effetti, alcuni passi di Nietzsche fanno intravedere una maggiore complessità del discorso; in un frammento del 1888, l'autore dell'*Anticristo* afferma che

> La filosofia, come io l'ho intesa e vissuta finora, è la ricerca volontaria anche degli aspetti più denigrati e discreditati della vita. Di ciò fa parte l'intendere gli aspetti finora negati dell'esistenza, non solo come necessari, ma come desiderabili, e desiderabili […] per se stessi.[673]

Prendendo in considerazione un simile passo, sembra effettivamente che Nietzsche stia compiendo il 'gesto' di riscatto esibito da Paolo stesso nella *Prima Lettera ai Corinzi*, la quale, effettivamente, dichiara di eleggere ciò che, fino a quel momento, era stato considerato insensato, folle, debole, e che, utilizzando i termini scelti da Nietzsche, era stato ascritto agli aspetti più denigrabili e discreditabili dell'esistenza. Dunque, la volontà nietzschiana di accettazione 'universale' e 'integrale' di ogni lato della vita sembra già, di per sé, fare eco all'istanza messianica paolina, volta a una salvezza e ad una redenzione potenzialmente estensibile a tutto.

Inoltre, in un altro brano del 1888, Nietzsche dà un'ulteriore indicazione sullo stretto legame dialettico tra la sua maschera anti-cristiana e il cristianesimo che egli vuole combattere e demolire definitivamente. Il filosofo infatti afferma che l'Anticristo è addirittura "il necessario prodotto logico nello sviluppo di un vero cristiano, è il cristianesimo che si supera in me".[674]

Sembra che a tal riguardo sia all'opera una dialettica di superamento-compimento già eminentemente paolina, e poi ripresa soprattutto dalla speculazione filosofica di Hegel.

È come se Nietzsche si proponesse di portare alle estreme conseguenze il tentativo paolino di abolire la legge; infatti, secondo il filosofo tedesco, Paolo avrebbe finito con l'assolutizzare il peccato e il senso di colpa. Tuttavia, in un aforisma fondamentale di *Aurora* (il numero 68), Nietzsche sembra pienamente consapevole della radicalità rivoluzionaria dell'operazione paolina, orientata in un senso che sembra sovrapporsi perfettamente alle stesse intenzioni di trasvalutazione nietzschiana.

Nietzsche comprende cosa possa significare, in profondità, il tentativo paolino di 'abolire' la legge; esso, in effetti, se portato alle sue estreme conseguenze, se intensificato in modo coerente, dovrebbe condurre anche, inevitabilmente, ad abolire il rimorso della trasgressione, cioè a spezzare il circolo che unisce colpa e redenzione, peccato ed espiazione, circolo che, invece, continuerebbe

[673] Nietzsche, 16, [32], 1888.
[674] Nietzsche, 24, [1], 1888.

ad essere perpetuato dal cristianesimo e dalla sua antropologia negativa,[675] la quale, lungi dall'eliminare il sacrificio, lo ipostatizzerebbe come condizione necessaria per la riconciliazione.[676]

Anche Taubes evidenzia come la critica di Nietzsche mossa all'eterno perpetuarsi del circolo fra colpa, sacrificio e riconciliazione rivesta un'assoluta rilevanza e serva a mettere in luce il prezzo terribilmente alto del cristianesimo stesso, che si è affermato intensificando il senso di colpa che già affliggeva la forma ebraica di esistenza.[677]

Tuttavia, non c'è in Paolo stesso un 'eccesso' che può andare oltre l'ipostatizzazione della colpa e del sacrificio? E la prospettiva della riconciliazione universale, con l'abolizione della legge e del senso di colpa ad essa connesso, non rischia di sovrapporsi e poter sfociare, 'pericolosamente' e insospettatamente, nella proclamazione nietzschiana dell'innocenza del divenire?[678] Anzitutto, infatti, come suggerisce lo stesso Taubes, c'è effettivamente da approfondire se l'ideale di Nietzsche di un'innocenza così assoluta, 'voluta', e pervasiva, e 'modernamente' autocosciente di sé, sia davvero antico,[679] o non sia piuttosto il risvolto di una tensione alla redenzione integrale di

---

[675] Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., seconda dissertazione, par. 21, pp. 81-82: "ora *deve* essere pessimisticamente preclusa una volta per sempre proprio la prospettiva di un riscatto definitivo, ora lo sguardo *deve* sconsolatamente ottundersi e proiettarsi all'indietro di fronte a un'impossibilità ferrea". Cfr., inoltre, *Ivi*, p. 81: "L'avvento del Dio cristiano, in quanto massimo dio che sia stato fino a oggi raggiunto, ha portato perciò in evidenza, sulla terra, anche il *maximum* del senso di debito".

[676] Come noto, René Girard, al contrario, sottolinea ripetutamente come il cristianesimo e, in generale, la tradizione biblica, rappresentino una rottura radicale rispetto alla narrazione mitica e mistificante che, allo stesso tempo, esibisce e nasconde l'elemento fondante, antropologicamente ineludibile, di ogni società umana, cioè la violenza collettiva verso il capro espiatorio che viene sacrificato per interrompere, momentaneamente, la dinamica autodistruttiva del contagio e del mimetismo dell'aggressione reciproca. Il mito, secondo Girard, considererebbe il 'capro espiatorio' come colpevole, mentre esso, in realtà, è innocente. La tradizione biblica, invece, e i Vangeli in particolare, presentano il 'capro espiatorio' in quanto tale, cioè in quanto vittima senza colpa che viene immolata ingiustamente e su cui si sfoga la violenza mimetica della società umana. Per Girard, quindi, il cristianesimo, lungi dall'ipostatizzare il sacrificio, propenderebbe per la definitiva eliminazione di quest'ultimo; se nel mito si ha una giustificazione menzognera della violenza collettiva e una massa che, compatta, soccombe interamente di fronte alla seduzione di una simile menzogna, nel cristianesimo viene rivelata l'innocenza delle vittime a partire dall'annuncio di una piccola minoranza dissidente, la cui voce, per quanto sempre di nuovo soffocata nel corso del tempo, rappresenta, per Girard, il contenuto autenticamente rivoluzionario del messaggio biblico, capace di una critica indefessa e insopprimibile nei confronti di qualsiasi mistificazione 'mitologica'. Cfr., ad esempio, R. Girard, *Le sacrifice*, Éditions de la Bibliothèque nationale de France, Paris, 2003, pp. 48-69: "Les grand drames bibliques et les Évangiles sont aussi des phénomènes de bouc émissaire mais racontés cette fois par des minorités qui se détachent de la foule pour dénoncer l'emballement mimétique et réhabiliter les victimes faussement accusés". Secondo Girard, il cristianesimo rappresenta "la plus grande révolution culturelle de l'histoire humaine. Partout où les Évangiles s'implantent, les sacrifices s'affaiblissent et disparaissent, aucune religion archaïque nouvelle ne peut surgir".

[677] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 163: "Paolo ritiene invece che l'uomo e il cosmo siamo colpevoli. Una colpa che il sacrificio e la riconciliazione possono cancellare. Giustificare. Ma com'è terribilmente alto il prezzo di questo nesso! Che crudeltà immane, da cui non c'è scampo! Nella critica al cristianesimo tutto il resto è irrilevante, è *negotiabile*, come si dice nelle trattative, ma *questo* non lo è. È un'esperienza fondamentale. Io sono paolino, non sono cristiano, ma paolino, e ritengo che le critiche degli avversari vadano evidenziate il più possibile".

[678] Sulla possibilità che il cristianesimo paolino, nel suo anelito alla conciliazione dell'amore, che subordina a sé la 'separazione' provocata dalla 'spada' portata da Gesù, possa quasi confluire in una prospettiva nietzschiana o kirilloviana di accettazione integrale della realtà, cfr. V. Vitiello, "La spada, l'amore etc.", *Nichilismo e politica*, cit., pp. 224-229.

[679] Cfr. J. Taubes, "Intervista", *Messianismo e cultura*, cit., p. 399: "Non è stato ancora provato – non sono riusciti a farlo né Hans Blumenberg, né Odo Marquard, e neppure Paul Valéry, a cui, pure, quelli si sono

matrice paolina. In effetti, solo a una radicalizzazione della colpa, della ricerca di imputabilità, può fare da contraltare dialettico la possibilità di raggiungere una piena innocenza.

Nella sensibilità tragica in senso stretto, invece, sembra che permanga una confusione[680] tra colpa e destino; non ci si assume integralmente la responsabilità del destino stesso, il quale rimane qualcosa di enigmatico in cui non vengono ricercate a pieno delle univoche condizioni di imputabilità, cioè delle *aitíai* in senso etimologico. Al contrario, estremizzando il senso di colpa, si acquisirebbe, paradossalmente, una coscienza trasparente della dialettica che sarebbe in gioco, si emergerebbe dall'enigma impenetrabile dell'indeterminatezza di confini tra destino e colpa stessa e, in tal modo, si potrebbe immaginare una soluzione definitiva, l'estremo della redenzione messianica.

In effetti, Nietzsche, alla fine della *Genealogia della morale*, ci dice qualcosa di fondamentale: l'uomo, come essere 'malato' di coscienza, come individuo a cui è propria l'esigenza inspiegabile

---

richiamati – ancora non ci sono prove, dunque, del fatto che la maniera antica di vedere e di esperire la storia sia innocente".

[680] Anche lo stesso Nietzsche, in effetti, nella *Genealogia della morale*, quando parla della mentalità del greco aristocratico ammette che questi sentisse ancora la necessità di trovare delle spiegazioni per ciò che, anche se non veniva ebraicamente o cristianamente avvertito come 'colpa' umana di contro all'assoluta santità di Dio, veniva percepito come una 'stoltezza' enigmatica e inspiegabile (cfr. *Ivi*, p. 85), che implicava pur sempre, in qualche misura, la rappresentazione della realtà in termini di 'colpa' e 'debito'. In effetti, secondo Nietzsche, il greco aristocratico rimandava, in ultima istanza, a una presunta 'colpevolezza' delle divinità (la quale colpevolezza, a mio avviso, non era da intendersi nel senso puramente morale-imputante proprio della visione ebraica; infatti, tale colpa confusa con il destino e la necessità, e che quindi non garantiva il riconoscimento di un'univoca responsabilità, o l'esistenza di condizioni per una chiara imputabilità, poteva altrettanto bene ricadere sull'uomo, allo stesso tempo accusabile per le proprie tragiche azioni ed enigmaticamente costretto dal destino – basti pensare al caso di Edipo, il quale, da una parte, sente la necessità di autopunirsi perché si sente colpevole e, dall'altra, esibisce la propria impotenza e vulnerabilità 'non imputabile' al cospetto dello strapotere misterioso del fato. Inoltre, anche tenendo conto degli elementi predestinazionistici presenti nella dottrina paolina, in essa c'è un'assunzione di responsabilità integrale e paradossale anche per ciò che non dipende da noi (in effetti, la stessa possibilità di essere liberi e di poter esercitare la libertà in certi modi o in altri è un qualcosa di 'dato' misteriosamente, è un 'enigma', un 'destino'); e proprio dall'estremo dell'ammissione di colpevolezza si può dare il rovesciamento dialettico della completa assoluzione). Nietzsche sottolinea l'abisso tra la concezione greca e quella giudaico-cristiana; la prima 'osa' colpevolizzare la divinità e rispecchiare negli dèi un ideale di esistenza non lacerato, mentre la seconda si rapporta alla divinità nell'autocrocifissione e nell'autodeturpazione dell'uomo. In ogni caso, in entrambe le visioni 'religiose', per quanto differenti, il problema della 'colpa' non è definitivamente liquidato. Non a caso, anche Nietzsche sembra ammettere che solo la compiuta e definitiva vittoria dell'ateismo potrebbe affrancare l'umanità dal senso di colpa, dal suo sentirsi in debito verso forze ulteriori. Solo l'ateismo sembrerebbe connesso a una 'seconda innocenza' (Cfr. *Ivi*, p. 81). Ma tale ateismo radicale non è proprio il rovescio dialettico della fede giudaico-cristiana in una redenzione, in un possibile 'riscatto definitivo'? L'ateo Zarathustra non è proprio quel 'redentore' che deve liberare il grido dell'amore per ogni aspetto della realtà da tutto ciò che lo ha imprigionato, dal nichilismo del rifiuto dell'esistenza? In effetti, l'uomo 'redentore' è l'uomo del 'grande amore' e disprezzo (cfr. *Ivi*, p. 86); e se tale 'amore' non fosse che il tentativo estremo di rendere 'permanente' il sollievo che il 'genio' del cristianesimo era riuscito a realizzare solo momentaneamente: cioè il riscatto di ciò che era divenuto irriscattabile, attraverso l'amore del creditore verso il suo debitore, il sacrificio di Dio per la colpa dell'uomo? (cfr. *Ivi*, p. 82, dopo che Nietzsche ha descritto le forme di radicalizzazione del senso di colpa, che considerano la colpa stessa come inestinguibile: "Eccoci all'improvviso di fronte al paradossale e spaventoso espediente in cui la martoriata umanità ha trovato un momentaneo sollievo, quel tratto *geniale* del *cristianesimo*: Dio stesso che si sacrifica per la colpa dell'uomo, Dio stesso che si ripaga su se stesso, Dio come l'unico che può riscattare l'uomo da ciò che per l'uomo stesso è divenuto irriscattabile – il creditore che si sacrifica per il suo debitore, per *amore* (dobbiamo poi crederci?), per amore verso il suo debitore!...").

eppur insopprimibile del 'senso', non riesce a tollerare la possibilità che la sofferenza sia insensata, che possa rimanere muta nel suo enigma, nella sua provenienza misteriosa e destinale. Non ci si rassegna a che la propria esistenza sia 'un trastullo dell'assurdo', una 'foglia al vento'. Ebbene, proprio l'ideale ascetico, nonostante abbia disposto la sofferenza sotto la prospettiva della colpa, sarebbe riuscito a 'spiegare', a dare un senso, a 'interpretare', a *salvare*.[681]

La colpa diviene un modo per ricercare le cause della sofferenza e, attraverso tale conoscenza, una consapevolezza che dà all'uomo il potere di eliminare (o la speranza di veder eliminate da Dio) le condizioni di possibilità per il darsi della colpevolezza, condizioni che vengono individuate in modo univoco, senza che ci sia una fluttuazione 'tragica' tra un vago senso di colpa avvertito, ma non pienamente autocosciente, e l'incapacità di determinare chi sia veramente 'colpevole', cioè imputabile per una situazione di sofferenza e di dolore. L'uomo greco tragico, in effetti, sembra rimanere indeciso se dover incolpare se stesso, gli dèi o il destino; rimane in uno stato di incertezza e di angoscia, non riesce a interpretare univocamente, a trovare delle cause identificabili per quello che gli succede.

Sebbene anche il greco, pure secondo Nietzsche, non riuscisse ad accettare l'assurdità della sofferenza, e quindi fosse portato a immaginare dèi o entità intermedie cui attribuire un minimo di 'colpa', o cui riconoscere, anche semplicemente, il ruolo di spettatori della vicenda tragica dell'umanità,[682] egli non provava un vero e proprio 'rimorso' morale, perché in lui la 'cattiva coscienza', come la più sinistra delle malattie,[683] non si era ancora pienamente dispiegata. Tuttavia, il greco provava quel tipo di afflizione che può essere provocata dal sopraggiungere improvviso di un "qualcosa di incalcolabile, di uno spaventoso evento naturale, di un macigno che precipita e stritola senza che vi sia più contro di esso possibilità di lotta".[684]

Invece, se, da un lato, si chiarisce quali siano le condizioni per colpevolizzare e, dall'altro, tali condizioni, o per misericordia divina o per impegno etico umano, vengono meno, ecco che allora si può diventare 'innocenti', salvi, liberi dal senso di colpa, o dalle angosce di un sentimento di pena non pienamente imputabile a qualcuno. Con l''escatologia' della colpa e dell'espiazione, l'uomo riesce faticosamente ad elevarsi al di sopra del sentire originario, al di sopra del 'sacro' ambiguo, paralizzante, ermetico, inconcepibile.

---

[681] Cfr. *Ivi*, pp. 156-157: "*Questo* appunto significa l'ideale ascetico: che qualche cosa *mancava*, che un'enorme *lacuna* circondava l'uomo – egli non sapeva giustificare, spiegare, affermare se stesso, *soffriva* del problema del suo significato. […] L'assurdità della sofferenza, *non* la sofferenza, è stata la maledizione che fino a oggi è dilagata su tutta l'umanità – e *l'ideale ascetico offrì a essa un senso*! […] Dispose la sofferenza sotto la prospettiva della *colpa*…Ma ciò nonostante – l'uomo venne in questo modo *salvato*, ebbe un *senso*, non fu più, da quel momento in poi, una foglia al vento, un trastullo dell'assurdo, del 'senza-senso'".
[682] Cfr. *Ivi*, p. 57: "Un tale *assurdo* soffrire non ci fu in generale né per il cristiano, che ha trasferito all'interno della sofferenza tutto un segreto macchinario di salvazione, né per l'uomo semplice di più antiche età, che sapeva spiegarsi ogni sofferenza in relazione a spettatori o a provocatori di sofferenza".
[683] Cfr. *Ivi*, p. 74.
[684] *Ivi*, p. 72.

Dall'indeterminazione dell'abisso della realtà contraddittoria che avvolge l'umanità, emerge 'qaulcuno', inizia a definirsi un 'soggetto', un 'io', un essere che vuole esistere, che aspira a un minimo di coerenza e identità, che vuole conquistare il diritto di avere memoria, di avere una storia. Già la saggezza tragica, come intuisce acutamente anche Maria Zambrano, sa che "esseri umani significa essere colpevoli" e "reca con sé il bene e il male, significa muoversi con un carico, gravati dal male e obbligati al bene".[685] In effetti, per quanto l''umanismo' che sarà proprio del pensiero filosofico, e della tradizione giudaico-cristiana, sia soltanto presente in forma embrionale nella tragedia, esso si fa avanti: dinanzi all'enigma della Sfinge, all'enigma della realtà tutta, Edipo oppone la 'differenza' rappresentata dalla sua umanità, l''umano' stesso che diventa consapevole di sé, anche se poi paga con la sofferenza più atroce la coscienza di un simile distacco, l'inconciliabilità tra il 'volto' dell'uomo che l'uomo stesso può vedere e il mistero divoratore della vita universale, che condanna alla cecità l'impotente ed estraniato sguardo umano sulla realtà.

Comunque, per Nietzsche non tanto la mentalità tragica, quanto piuttosto l'ateismo radicale potrebbe affrancare l'umanità dal senso di colpa. Ma tale ateismo non sarebbe proprio il rovescio dialettico della *Entgötterung*, dell'etica 'razionale' imputante, della demitizzazione intrinseche alla fede giudaico-cristiana nella redenzione, in un 'riscatto definitivo' dalla colpa? Da un lato, Nietzsche condanna proprio l''umanismo' con cui l'essere umano avrebbe tentato di emergere dal caos primitivo, dotandosi di "stabilità, di coscienza",[686] inchiodandosi alla differenza tra bene e male, o, in ogni caso, leggendo la realtà in termini di 'idee', dell''Idea' che rispecchiasse la tanto agognata esigenza di identità, di unità, di senso etico-metafisico del mondo. Dall'altro, Nietzsche non riesce ad immergersi completamente nell'implacabile indifferenza del 'sacro', non riesce a neutralizzare del tutto la 'sofferenza' dell'uomo, già tragica e poi filosofica e cristiana, per essere una 'foglia al vento' che ha bisogno di 'senso', di forgiarsi uno specchio in cui sia riflesso un volto umano, fissando il quale sia possibile sopportare il macigno dell'ambiguità sfingea del 'reale'.

E l''umano' che Nietzsche conserva è l'aspirazione all'unità del 'tutto è innocente', 'tutto è redento', a che la contraddizione possa essere colta come un'identità in se stessa con cui l'uomo sia in grado di identificarsi, e in cui sia capace di riconoscersi. Torna il 'volto umano' del 'divino' che la teologia e la filosofia, fino agli ultimi esiti dell'idealismo, avevano disegnato per neutralizzare l'indifferenza del 'sacro'.[687]

L'innocenza 'autocosciente' vagheggiata da Nietzsche è qualcosa che, come la salvezza cristiana, passa per il martirio e la sofferenza.[688] Ma mentre, secondo il filosofo, il 'Dio in croce'

---

[685] M. Zambrano, *L'uomo e il divino* (*El hombre y lo divino*, 1955), introduzione di V. Vitiello, traduzione di G. Ferraro, Edizioni Lavoro, Roma, 2001, p. 153.
[686] Cfr. *Ivi*, p. 153.
[687] Cfr. *Ivi*, p. 155: "Il superuomo, correzione del progetto con cui l'uomo d'Occidente determinò il suo essere, non si immerse abbastanza nell'oscuro grembo della vita primaria, del sacro. Il divino – scoperto dal pensiero – lo attirò affascinandolo".
[688] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 157.

rappresenterebbe una maledizione della vita, il Dioniso fatto a pezzi costituirebbe una promessa della vita stessa. Tuttavia, considerando soprattutto i biglietti 'della follia', i quali, sia per Taubes che per Löwith, contengono, nonostante tutto, delle indicazioni importantissime per comprendere in tutta la sua profondità il pensiero tormentato di Nietzsche,[689] Dioniso non soltanto è contrapposto al Crocifisso, ma è, in ultima istanza, identificato con esso.

Secondo Taubes, soprattutto stando a quanto egli scrive nell'articolo su Tillich del 1954, Nietzsche convergerebbe verso gli stessi esiti della 'teologia dionisiaca', espressione, questa, con cui il pensatore ebreo designa la riflessione teologico-ateistica tillichiana. A partire dall'immagine "mistica originaria del metodo dialettico", si comprenderebbe l'ultima convergenza della "danza delle baccanti" e del "mistero della croce", l'intensità immanente dell'estasi e la stessa 'giustificazione' immanente del dolore e della sofferenza;[690] anche Nietzsche, alla fine, unirebbe Dioniso e il Crocifisso in un unico simbolo. Ne *L'Anticristo*, il filosofo si indigna di fronte all'idea del 'Dio in croce', dinanzi "allo spaventoso mondo di pensieri nascosto in questo simbolo";[691] secondo tale intuizione paolina, tutto ciò che soffre, tutto quanto è appeso alla croce, sarebbe divino. Ma, nella visione dionisiaca di Nietzsche, non si tratterebbe esattamente dello stesso processo? Non è proprio la vita tutta, nella sua contraddizione e nella sua sofferenza, in virtù dell'accettazione del suo stesso dolore, a essere divina?

Inoltre, quello che Taubes scrive a proposito della 'teologia ateo-dionisiaca' di Tillich, secondo cui l'indice della trascendenza punterebbe 'verso il basso', verso la profondità, sembra riprendere da vicino un'intuizione che Nietzsche sviluppa nella *Genealogia della morale*, quando parla dello Zarathustra 'redentore', l'uomo 'del grande amore e del grande disprezzo'; in effetti, quella che dal popolo sarebbe fraintesa come una 'fuga dalla realtà' sarebbe, per il 'venturo', "soltanto il suo sprofondare, il suo seppellirsi, il suo inabissarsi *nella* realtà". [692] Ma allora, come Zarathustra viene sempre di nuovo strappato a ogni eremo e trascendenza, non si può ipotizzare che, secondo le stesse suggestioni di Nietzsche, anche l'interpretazione 'mistica' di Paolo del dolore e della sofferenza, redenti attraverso l'amore, sia, in verità, un puntare l'indice della trascendenza stessa verso la profondità e l'abisso della vita, un puntare che, come quello zarathustriano, solo impropriamente sarebbe stato frainteso come se fosse stato una 'fuga dalla realtà'?

Già in precedenza abbiamo accennato al fatto che Taubes, in più occasioni, connette il pensiero dialettico e le prospettive 'mistiche' con una dimensione apocalittico-messianica che, soprattutto nella modernità, rivela il suo intimo senso antropologico. Lo stesso sforzo nietzschiano di spiegare

[689] Cfr. *Ivi*, p. 161: "Egli tenta di penetrare il segreto del mistero cristiano, il cui paradigma è il donarsi, l'offrirsi, e di reinterpretarlo in termini dionisiaci. È questo il suo tentativo, cui a mio giudizio tiene fede in modo coerente anche negli ultimi cosiddetti biglietti della follia. Essi non sono affatto folli: tuttora sarei disposto a tenere un corso sui biglietti della follia di Nietzsche, per dimostrare che in tutti i suoi scritti ricorre questo tema".
[690] Cfr. J. Taubes, "Sulla peculiarità del metodo teologico etc.", *Messianismo e cultura*, cit., pp. 67-68.
[691] Cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., par. 51, p. 73.
[692] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., seconda dissertazione, par. 25, p. 87.

il dolore in termini immanenti, e che conduce all'elaborazione di una 'religione dionisiaca', si svilupperebbe all'interno di un sistema di riferimenti cristiano, perché sarebbe mistico, dialettico e antropologico come, forse, il nucleo del messianismo paolino, a patto che quest'ultimo sia interpretato dialetticamente: in questo caso, infatti, una lettura di ascendenza hegeliana può ben tendere a collimare con un'immagine dionisiaca di tipo nietzschiano.

Inoltre, non solo Nietzsche parla della propria intuizione dell'eterno ritorno in termini estatici che ricordano molto da vicino quelli usati per descrivere l'esperienza paolina di Damasco;[693] ma nell'aforisma di *Aurora*, cui ho fatto cenno poco sopra, descrive l'opera di trasvalutazione di Paolo in una maniera in cui potrebbero riconoscersi integralmente gli stessi intenti della propria filosofia 'col martello'.

Nell'aforisma 68, Nietzsche evidenzia quella che, a suo avviso, è l'idea fissa di Paolo: cioè come porsi il problema dell'adempimento della legge. Un simile cruccio poteva soltanto sorgere in seno a un popolo, quello ebraico, che "la fantasia della sublimità etica" aveva spinto più in alto di ogni altro, e "a cui soltanto è riuscita la creazione di un Dio santo accanto al pensiero del peccato, inteso come una mancanza verso questa santità".[694]

Paolo, dominato da un'esagerata sete di dominio, era, al contempo, la più compiuta manifestazione dell'estremo fanatismo della venerazione e della difesa della legge, e il più radicale odiatore di quest'ultima. Per questo, Paolo andava spasmodicamente alla ricerca di "un mezzo per annientarla".[695] Ad un certo punto, secondo Nietzsche, gli sarebbe balenato il pensiero della salvezza insieme ad una visione; egli avrebbe compreso come portare a compimento la propria vendetta, come trovare una via d'uscita, divenendo il distruttore della legge. In quel modo, continua Nietzsche, "la disperazione morale era come soffiata via, poiché era la morale ad esser volata via, ad esser distrutta – vale a dire adempiuta là sulla croce!".[696]

Paolo si troverebbe ad essere l'uomo più felice della terra, cui è balenato in un attimo "il pensiero dei pensieri, la chiave delle chiavi, la luce delle luci"; l'apostolo, come maestro della distruzione della legge, diviene il perno attorno a cui ruota la storia. E grazie alla sua opera di distruzione, "non soltanto è tolta ogni colpa, bensì è annientata la colpa stessa in sé".[697] Inoltre, con il pensiero paolino del divenir una sola cosa con Cristo, cesserebbe ogni forma di vergogna, di

[693] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 159: "Egli immagina che Paolo abbia avuto una grande esperienza estatica: Damasco. Non posso dimostrarlo filologicamente qui, *à la lettre*, ma potrei farlo: Nietzsche non solo interpreta la *sua* esperienza, il mito dell'eterno ritorno, come un'esperienza estatica, ma ricorre perfino alle stesse metafore di cui si serve per descrivere l'episodio di Damasco". Cfr., inoltre, F. Barba, "Nietzsche e l'apostolo Paolo", in *San Paolo e la filosofia del Novecento*, cit., pp. 35-63, p. 48: "Vanno osservate le significative corrispondenze tra l'evento di Damasco e la visione dell'eterno ritorno".
[694] Cfr. F. Nietzsche, *Aurora*, cit., par. 68, p. 50.
[695] *Ivi*, par. 68, p. 51.
[696] *Ibid*.
[697] *Ivi*, par. 68, p. 52.

sottomissione, di limite; si rivelerebbe "l'indomabile volontà della bramosia di dominio" come "un anticipato godimento delle *divine* beatitudini".[698]

La vendetta cristiana su Roma si sarebbe nutrita di un clima di stanchezza ai confini della disperazione; contro il tentativo della civiltà romana di trasformare tutto nella sua preistoria e nel suo presente, il cristianesimo, con il suo "Ebreo crocifisso" esaltato da Paolo, si sarebbe conquistato un futuro che, in un mondo al tramonto, sembrava ormai impossibile.

Nietzsche descrive l'esperienza di Paolo come se stesse parlando della propria missione trasvalutatrice; anzitutto, lo stesso filosofo denuncia una situazione di stanchezza mortale[699] che sembra non conoscere vie di scampo, che pare non poter sfuggire all'ipoteca 'cristiano-nichilistica', la quale, come Roma in passato, rivendicherebbe per sé un'eterna intramontabilità, e lo stesso desiderio di ricomprendere tutta la storia secondo le proprie categorie.

Per quanto Nietzsche avanzi poi il pensiero dell'eterno ritorno, egli si presenta, in primo luogo, come un creatore di futuro,[700] proprio allo stesso modo in cui intende la missione di Paolo. Inoltre, la visione estatica paolina viene qualificata come "pensiero dei pensieri";[701] quando Nietzsche parla dell'intuizione dell'eterno ritorno come del "più abissale dei propri pensieri" sembra fare eco direttamente alla propria interpretazione e qualificazione del lampo di genio di Paolo.

Tutte queste somiglianze, tuttavia, potrebbero rappresentare solo delle analogie estrinseche che mettono in evidenza come l'opera di trasvalutazione auspicata da Nietzsche debba porsi inevitabilmente in relazione con quella attuata da Paolo e, perciò, assumere anche metodi confrontabili. Però, a proposito dell'azione rivoluzionaria paolina, Nietzsche, in *Aurora*, sembra parlare di una liquidazione definitiva della morale, di un annientamento della colpa in sé; inoltre, in Paolo verrebbe apprezzata una smisurata volontà di potenza, una capacità geniale di forgiare valori, proprio a partire da un odio viscerale per il senso di colpa che agita anche Nietzsche.

L'apostolo, secondo le suggestioni nietzschiane presenti in *Aurora*, sarebbe esasperato dalla tensione generata dalla sublimità etica dell'ebraismo, e, perciò, si trova animato da uno spirito di

---

[698] *Ibid*.

[699] Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., prima dissertazione, par. 12, p. 33: "Oggi nulla vediamo che voglia divenire più grande, abbiamo il presentimento che tutto continui a sprofondare, a sprofondare, divenendo più sottile, più buono, più prudente, più agevole, più mediocre, più indifferente, più cinese, più cristiano – l'uomo, non v'è alcun dubbio – si fa sempre 'migliore'…Appunto qui sta la fatalità dell'Europa – col timore per l'uomo abbiamo perduto anche l'amore verso di lui, anzi la volontà tesa a lui. La vista dell'uomo rende ormai stanchi – che cos'altro è oggi nichilismo, se non è *questo*?... Noi siamo stanchi *dell'uomo*".

[700] Cfr. anche K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 219: "Vivendo nello stadio finale di un cristianesimo illanguidito, egli dovette cercare 'nuove fonti del futuro' e le trovò nell'antichità classica".

[701] Cfr. F. Nietzsche, *Aurora*, cit., par. 68, p. 51. Paolo ha un'ispirazione grandiosa, scioglie un 'enigma', così come Zarathustra deve interpretare l'enigma che gli si presenta nella visione del pastore che morde la testa del serpente dell'eternità. Paolo comprende che la morte ignominiosa che fino a quel momento aveva rappresentato il principale argomento contro la 'messianità' di Gesù, può essere vista come il passaggio necessario per sopprimere la legge. Con questa intuizione, Paolo "diventa d'un subito il più felice degli uomini, – il destino degli Ebrei, anzi di tutti gli uomini, gli appare legato a questa ispirazione, a questo attimo della sua improvvisa folgorazione; egli possiede il pensiero dei pensieri, la chiave delle chiavi, la luce delle luci".

distruzione, che, allo stesso tempo, forgia nuove fonti del futuro. Anche Nietzsche sarebbe estenuato dalla morale di ascendenza platonico-cristiana e paolina; ma, a ben vedere, pure Paolo, secondo le parole di *Aurora*, parrebbe voler superare definitivamente lo spirito di scissione e di autocolpevolizzazione connesso alla contrapposizione insuperabile tra santità divina e peccaminosità umana.

Come 'distruttore' della morale, Paolo anticiperebbe a tutti gli effetti la 'filosofia col martello' di Nietzsche, animata dalla stessa 'volontà di potenza' che odia il pensiero legalistico-morale, che vuole riscattare ciò che fino a quel momento era stato denigrato e deprecato, e che desidera prospettare un orizzonte di liberazione integrale e definitiva da ogni senso del limite, della sottomissione e della vergogna. Il divenire 'figli di Dio' in senso paolino, per come ne parla Nietzsche nel proprio aforisma di *Aurora*, sembra avvicinarsi incredibilmente ad un atteggiamento superomistico.

Insomma, la 'trasvalutazione' nietzschiana pare essere un'estremizzazione di quella paolina, una *Aufhebung*[702] anti-cristiana del cristianesimo che, paradossalmente, pare anche inverare il portato più rivoluzionario del cristianesimo stesso di Paolo. Nietzsche vorrebbe liquidare definitivamente il senso di colpa che anche l'apostolo delle genti, con la propria 'distruzione della legge', avrebbe voluto annientare. Nella dialettica nietzschiana, in cui gli estremi della gioia e della disperazione si toccano, sembra rivivere la dialettica 'mistica' di Paolo secondo cui il massimo della coscienza della colpa si convertirebbe nel pregustare una salvezza illimitata e definitiva, una radicale emancipazione dal circolo della legge e della trasgressione colpevole.

Si potrebbe forse ipotizzare, come sembrerebbe suggerire anche l'analisi di Taubes, che il 'Dioniso a venire' di Nietzsche sia la conseguenza estrema di un 'paolinismo a venire' intrascendibile,[703] l'esplicitazione più conseguente dell'emancipazione dalla colpa promessa da

---

[702] Cfr. anche J. Salaquarda, "Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus", *Die Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, XXVI, 2, 1974, pp. 97-124, p. 112: "Wenn Nietzsches in der Spätphase mit der Formel 'Dionysos gegen den Gekreuzigten' als 'dionysischer Umwerter' dem 'Umwerter' Paulus entgegentritt, dann bedeutet das, dass er seine Beziehung zu dem Apostel wesentlich weder als blosse Bestreitung noch als geheimnisvolle Verwandtschaft fasst, sondern als ein *dialektisches Aufheben*". Cfr., inoltre, H. Zaborowski, "Dionysos oder der Gekreuzigte? Nietzsches Philosophie als 'Vollendung' der Geschichte des Christentums", in G. Augustin, K. Krämer, M. Schulze (Hrsg.), *Mein Herr und Gott. Christus bekennen und verkünden.* Festschrift für Walter Kardinal Kasper zum 80. Geburstag, Herder, Freiburg/Basel/Wien, pp. 462-480, in particolare p. 475: "auch die radikale Negation des Christentums im Raum des Christentums geschieht".

[703] Cfr. anche A. Badiou, *San Paolo. La fondazione dell'universalismo*, cit., p. 98: "Lo stesso Nietzsche non vuole forse 'trasferire il centro di gravità' della vita degli uomini dopo la loro attuale decadenza nichilista? E per questa operazione non ha forse bisogno di tre temi congiunti di cui Paolo è l'inventore, ossia la dichiarazione soggettiva che si autorizza da se stessa (il personaggio di Zarathustra), la Storia spezzata in due (la 'grande politica') e l'uomo nuovo come fine della schiavitù colpevole e affermazione della vita (il Superuomo)? Nietzsche è così violento contro Paolo solamente perché, più che suo avversario, è suo rivale". E cfr. ancora *Ivi*, p. 113: "Più che opporsi a Paolo, Nietzsche compete con lui. Stesso desiderio di aprire un'altra epoca della storia dell'umanità, stessa convinzione che l'uomo possa e debba essere superato, stessa certezza che bisogna farla finita con il senso di colpa e la legge".

Paolo. Quell'eccesso rispetto a sé che la modernità potrebbe contemplare sarebbe il ritorno del 'rimosso', dell'eccesso 'rivoluzionario' e 'indecostruibile' della trasvalutazione paolina.

Ma, in tal caso, bisogna precisare che il volto di Paolo nascosto dietro Nietzsche è quello che si volge a una completa *Offenbarung*, alla prospettiva della redenzione integrale, della 'Verità' ontologicamente dispiegata che non lascia alcun resto fuori dell'amore, di un amore che redime il peccatore con il peccato, e il mondo dai redentori. E 'questo' Paolo è quello il cui spirito più profondo è stato esplicitato, prima di Nietzsche, dal cristianesimo filosofico di Hegel, tendente ad abbracciare e glorificare il mondo senza residui, nelle sue forme umane troppo umane, e finendo per non essere altro che un cristianesimo 'nel' e 'del' mondo stesso.[704]

A mio avviso, proprio per evidenziare anche il nascosto paolinismo di Nietzsche, Taubes riterrebbe opportuno affrontare subito di seguito, nel suo seminario del 1987, la lettura di Paolo da parte di Freud. Questi, infatti, offrirebbe un'interpretazione illuminante del nesso tra colpa e redenzione nella dottrina paolina che farebbe chiarezza circa la sotterranea affinità tra la trasvalutazione tentata da Nietzsche e quella portata a compimento da Paolo. In aggiunta, Taubes intravede nello stesso metodo psicoanalitico freudiano, dichiaratamente ateo, e storico-dialettico, l'influenza del messianismo dell'apostolo dei gentili.

II. Freud

Nel proprio seminario del 1987, Taubes prende attentamente in esame lo scritto di Freud su Mosè,[705] fondamentale anche per le posizioni freudiane su Paolo.

In tale opera, il fondatore del metodo psicoanalitico propone tesi ardite e, a parere di Taubes, assolutamente bizzarre e provocatorie, a proposito della figura di Mosè e della nascita del

[704] Per simili considerazioni, riconosco un profondo debito nei confronti delle riflessioni di V. Vitiello, il quale, ad esempio in un articolo dal titolo "De amicitia. Derrida critico di Schmitt" (cfr. *Id.*, *Europa. Topologia di un naufragio*, Mimesis, Milano, 2017, pp. 163-181), mette esplicitamente in evidenza la connessione tra una forma di declinazione del cristianesimo paolino e il 'cristianesimo filosofico' di Hegel, e la prospettiva di 'redenzione zarathustriana' di Nietzsche. Nell'amore hegeliano e nell'amore zarathustriano che coglie il divenire nella sua assoluta perfezione e innocenza, si sarebbe 'astralmente lontanti', secondo Vitiello, da "quella parola che ci ricorda che siamo nel mondo ma non del mondo". Anche nel testo già citato, *Cristianesimo e nichilismo etc.*, Vitiello ricorda come la possibilità di convertire, su presupposti paolini, la religione in politica e storia, la '*lex*' in '*ethos*', si attui pienamente in Hegel, e si ritrovi nell'amore perfetto e incondizionato rivolto al mondo di Kirillov (cfr. *Ivi*, p. 28: "Sembra, questa lettura dell'*Apocalisse*, una feroce parodia della *parousía* hegeliana dell'assoluto). Kirillov, altra geniale creazione di Dostoevskij e del suo romanzo *I demonii*, anticiperebbe integralmente l'esperimento di Zarathustra, e la sua tensione tra un'accettazione senza residui della realtà e l'immagine utopistica di un futuro redento come 'eterno presente', di una verità pienamente conquistata e autotrasparente, secondo cui gli uomini saranno completamente felici, 'buoni', 'innocenti'. (Cfr. *Ivi*, pp. 27-32, in particolare p. 32: "Per giungere ad osservare il mondo con lo sguardo innocente del fanciullo eracliteo, per trovar pace, conciliandosi col mondo […] non c'era che un passo da compiere: far getto della coscienza. È l'apocalisse nietzschiana – che ripete a suo modo l'apocalisse di Kirillov").

[705] Cfr. S. Freud, *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939), Boringhieri, Torino, 1977.

monoteismo ebraico. Freud rielabora i risultati delle sue precedenti ricerche sulle origini del fenomeno religioso, presentate, ad esempio, in *Totem e tabù*. Infatti, anche la religione ebraica sarebbe una religione del padre, cioè un culto derivato dall'uccisione di Mosè, la quale, poi, verrebbe occultata e rimossa, e sostituita dalla venerazione cultuale. Secondo Freud, Mosè, il principale artefice dello sviluppo monoteistico della religione ebraica, è stato lapidato e, così, è assurto alla figura del padre odiato, ucciso e, al tempo stesso, ipostatizzato come una divinità terribile, soggiogante e irresistibile.

Inoltre, a parere di Freud, il monoteismo non sarebbe una creazione ebraica; infatti, Mosè non solo sarebbe stato allevato dalla famiglia dei faraoni, ma sarebbe in realtà stato un egizio a tutti gli effetti, molto vicino alla figura del faraone Akhenaton, il quale avrebbe tentato, invano e con un rovinoso insuccesso, di introdurre il culto 'monoteistico' della divinità chiamata Atòn, e collegata, principalmente, al dio solare.

Secondo la ricostruzione di Freud, Mosè sarebbe stato molto vicino al faraone e, di fronte alla disfatta di quest'ultimo, avrebbe deciso di trovarsi dei seguaci tra gli schiavi ebrei di Egitto e di diffondere tra loro la religione di Atòn. Il nome di tale divinità si sarebbe poi conservato in uno degli appellativi riferiti a Jahvè, cioè Adonai. Anche il rito della circoncisione, lungi dall'essere un'usanza tipica del popolo ebraico, sarebbe stato imposto a quest'ultimo proprio grazie all'influenza egizia di Mosè sugli ebrei.

Infine, gli ebrei tornati dall'Egitto si sarebbero incontrati con quelli rimasti nei territori palestinesi, i quali, a loro volta, non praticavano la circoncisione e, grazie alla mediazione di un sacerdote, tendevano sempre più a venerare una divinità vulcanica le cui caratteristiche sarebbero poi confluite nel culto di Jahvè. Questo stesso nome sarebbe derivato da tale dio della tempesta e dei vulcani. Insomma, solo posteriormente, la storia sacra avrebbe unificato in un'unica tradizione e narrazione ciò che, invece, sarebbe stato il risultato dell'incontro e dei compromessi raggiunti tra due porzioni del popolo ebraico, l'una devota al Mosè egizio, alla sua religione rigorosamente monoteistica e molto sviluppata dal punto di vista etico-razionale, e, inoltre, dedita al rito altrettanto egizio della circoncisione; l'altra seguace di un sacerdote di Màdian, forse chiamato a sua volta Mosè, e succube di una divinità possente e tempestosa, legata ai vulcani e invocata con il nome di 'Jahvè'.

Secondo Freud, il culto puramente etico connesso con l'assoluto monoteismo del Mosè egizio, venerato, odiato e infine lapidato, sarebbe riemerso periodicamente con la predicazione profetica, la quale avrebbe sempre più purificato la religione ebraica, capace infine di raggiungere una ragguardevole elevatezza morale. Pare di veder riecheggiate le parole di Nietzsche dell'aforisma 68 di *Aurora* sopracitato, dove si sottolinea, similmente, la 'sublimità etica' propria del popolo ebraico, in grado di polarizzare l'assoluta santità di Dio e la colpevolezza dell'uomo.

A Taubes interessa vedere come Freud concepisce la rilevanza della figura di Paolo a partire da un simile sfondo teorico. Come Nietzsche, anche Freud evidenzia un contesto di stanchezza

universale in cui ha potuto esprimersi il 'genio religioso' paolino. Ed è significativo che tale situazione di estenuazione morale e spirituale venga concepita come il diffondersi capillare di un senso di colpa generalizzato, che "non si limitava ormai più al popolo ebraico ma, come un cupo disagio, aveva afferrato tutti i popoli del Mediterraneo".[706]

Ecco che per Freud, come per Nietzsche, il *proprium* dell'esistenza ebraica sotto la legge, sotto il giogo di una religione assolutamente morale, è quello di portare all'estremo il proprio senso di colpa. Per un tale motivo lo schiarimento della depressione imperante è potuto partire dall'ebraismo. Perché gli ebrei sentono così fortemente un simile fardello? Perché, secondo Freud, rimuovono il fatto di aver ucciso il loro 'padre', il fondatore della loro religione, e, nella loro concezione sempre più puramente etica del culto, non riescono a trovare modi per sfogare l'ostilità repressa verso Dio,[707] verso quella che è l'ipostatizzazione 'totemica' del Mosè assassinato.[708]

Il popolo ebraico si troverebbe in una condizione affatto particolare, la quale evidenzierebbe al meglio il carattere culminante dell'illusione religiosa come nevrosi ossessiva dell'umanità;[709] come Freud scrive ne *Il disagio della civiltà*, la nevrosi ossessiva si distingue da altre affezioni perché in essa "il senso di colpa compenetra di sé esageratamente la coscienza".[710] Tuttavia, anche in tale disturbo, come nella maggior parte degli altri disagi nevrotici, il senso di colpa può non giungere a piena consapevolezza, e manifestarsi, piuttosto, alla maniera di una specie di angoscia che tormenta e la cui causa può rimanere del tutto inconscia.

Probabilmente, pensando al caso del popolo ebraico, e alla situazione delle popolazioni mediterranee al tramonto dell'età antica, potrebbero coesistere entrambi gli stati, sia quello di un'insoddisfazione e di un tormento la cui origine non è del tutto consapevole, sia quello di un senso di colpa pervasivo e dominante, pienamente cosciente di sé, che affligge, ad esempio, un ebreo come Paolo. Perché proprio un ebreo può arrivare ad un simile estremo dell'autocolpevolizzazione consapevole?

Secondo Freud, ciò sarebbe il risultato dell'estremizzazione del sentimento di ambivalenza nei confronti della figura paterna, o mosaica, divinizzata; da un lato, infatti, la coscienza di essere stati eletti provoca un senso di affetto estremo che mai può portare a colpevolizzare Dio per i colpi del 'destino', nonostante si accavalli una calamità dopo l'altra;[711] dall'altro, Dio è comunque la

---

[706] *Ivi*, p. 148.
[707] Cfr. *Ibid*.: "Questa etica non riesce tuttavia a disconoscere la sua origine dal senso di colpa causato dall'ostilità repressa verso Dio".
[708] Cfr. *Ivi*, p. 122: "Non fu probabilmente facile per loro distinguere l'immagine dell'uomo Mosè da quella del suo Dio".
[709] Cfr. S. Freud, *L'avvenire di un'illusione* (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927), in S. Freud, *Il disagio della civiltà e altri saggi*, traduzioni di S. Candreva, C.L. Musatti, E.A. Panaitescu, E. Sagittario e M. Tonin Dogana, Bollati Boringhieri, Torino, 2012, p. 183: "La religione sarebbe la nevrosi ossessiva universale dell'umanità: come quella del bambino, scaturì dal complesso edipico, dalla relazione paterna".
[710] Cfr. S. Freud, *Il disagio della civiltà* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1929), in S. Freud, *Il disagio della civiltà etc.*, cit., p. 270.
[711] Cfr. *Ivi*, pp. 261-262: "Il popolo di Israele aveva creduto di essere il figlio prediletto di Dio, e quando il Padre fece ricadere su questo popolo calamità su calamità, esso non perse la fede in quella relazione o dubitò

proiezione di un capo-padre che ha inevitabilmente causato la frustrazione delle pulsioni dei 'figli' con i propri divieti e la propria severità. Inoltre, la convinzione degli ebrei di essere amati sopra tutti e in modo speciale genera in loro il desiderio angosciato di non deludere la figura divina-paterna,[712] la quale, in questo modo, tende sempre più ad essere interiorizzata come coscienza morale, come una coscienza dal volto intransigente e rigidamente inibente.

Ma simili ansie causate dall'amore verso una figura paterna così elevata, e che ha mostrato una tale predilezione per i figli eletti, hanno anche il loro portato di odio e aggressività verso il padre stesso. Da una parte, il rigore delle prescrizioni introiettate genera un desiderio represso di trasgressione, proprio quello di cui parla anche Paolo nel settimo capitolo della *Lettera ai Romani*; dall'altra si prova un piacere narcisistico-masochistico nell'identificarsi con la 'santità' della legge, cioè con la superiorità impassibile e inattaccabile del padre. L'estrema autodenigrazione e autocolpevolizzazione divengono, paradossalmente, un modo apparentemente autodiretto per sfogare la propria aggressività eterodiretta,[713] identificandosi con quella che si suppone sarebbe stata l'aggressività del padre. E così facendo, non si decreterebbe, in ultima istanza, la vittoria della figura paterna, ma quella di se stessi, rivelatisi in grado di assurgere al rango del padre, di essere aggressivi verso di lui usurpando la prerogativa della sua stessa aggressività.[714]

Tenuto conto di un simile complesso nella combinazione tra coscienza morale estremamente affinata e senso di colpa giunto alla piena consapevolezza, diventa intuibile come un'apparente esaltazione esasperata della santità del padre di contro all'assoluta peccaminosità dei figli possa rovesciarsi dialetticamente nell'usurpazione definitiva e irreversibile del ruolo paterno, cosa questa che, effettivamente, avverrebbe nel cristianesimo paolino, secondo Freud.

Paolo, così in Nietzsche come in Freud, capisce che la legge, e con essa il senso di colpa, devono essere distrutti. Freud attribuisce a Paolo parole che ricordano molto da vicino quelle che

---

della potenza e giustizia divina, bensì generò i profeti che gli rinfacciarono la sua iniquità e dal suo senso di colpa trasse i severissimi comandamenti della sua religione sacerdotale".

[712] Cfr. *Ivi*, p. 159, dove si spiega come un ruolo determinante nella costruzione della coscienza morale e nella distinzione tra ciò che può essere fatto e ciò che non deve essere compiuto sia rivestito dalla paura di perdere l'amore della figura genitoriale, e in particolare paterna.

[713] Per importanti indicazioni su un simile meccanismo, a partire dalla psicologia individuale, cfr. *Ivi*, p. 264: "Costretto dalla necessità, il bambino dovette rinunciare a soddisfare i suoi desideri aggressivi di vendetta. Per sbrogliarsi da questa posizione economica difficile, il bambino fa ricorso a meccanismi noti, assorbendo in sé per mezzo dell'identificazione questa autorità inattaccabile, che diviene allora il Super-io e fa sua tutta l'aggressività che chiunque da bambino volentieri le eserciterebbe contro. All'Io del bambino non resta che fare la parte meschina dell'autorità così sminuita, ossia del padre. È un capovolgimento della situazione, tutt'altro che raro".

[714] Ne *Il disagio della civiltà*, Freud cerca di chiarire le apparenti contraddizioni relative all'energia aggressiva del Super-Io (come coscienza morale), la quale, da un lato, sembrerebbe un modo di perpetuare semplicemente l'energia punitrice dell'autorità esterna e, dall'altro, sembrerebbe consistere, piuttosto, "in energia aggressiva propria rimasta inutilizzata e rivolta contro quell'autorità inibente". Cfr. *Ivi*, pp. 272-273: "Rispetto al senso di colpa, la prima tesi sembrava accordarsi meglio con la storia, la seconda con la teoria. A una riflessione più approfondita tale contrasto apparentemente insanabile mostrò fin troppo di essere insussistente; rimase l'elemento essenziale e comune, il trattarsi di un'aggressività spostata verso l'interno".

Nietzsche pone sulla bocca dell'uomo folle ne *La gaia scienza*: "siamo così infelici perché abbiamo ucciso Dio Padre".[715]

Secondo Freud, Paolo, seppur nella veste 'delirante' e 'fantasmatica' della buona novella e del sacrificio espiatorio, ammette l'uccisione del Padre, a differenza degli ebrei, e, così facendo, riconduce correttamente il senso di colpa alla sua prima fonte storica; in effetti, un crimine che doveva essere 'lavato' immolando una vittima poteva essere solo un assassinio; e che quest'ultimo fosse stato perpetrato contro il 'padre' sarebbe chiaro in base alla necessità che ad essere sacrificato sia il 'figlio'.[716]

Paolo, con una tale consapevolezza della colpa di deicidio, respinta invece dagli altri ebrei, consentirebbe all'odio represso verso il Padre di manifestarsi a pieno e, così facendo, sarebbe in grado di liberarsi definitivamente dal senso di colpa. La dinamica individuata da Freud nell'annuncio paolino richiama da vicino quella delineata da Nietzsche, quando questi tratta del rancore e della volontà di potenza che avrebbero portato Paolo a distruggere la legge e a liquidare con essa la colpa e l'autoestraniazione morale. Inoltre, Freud sembra compiere un passo ulteriore, che Nietzsche non arriva a evidenziare esplicitamente; egli proietta su Paolo stesso quello che l'autore dello *Zarathustra* vagheggia per la propria opera di trasvalutazione: l'uccisione di Dio, la soppressione e la detronizzazione del Padre, la sostituzione di quest'ultimo con il Figlio.[717]

Il Paolo di Freud, nelle sue intenzioni più radicali e astratte dalla loro degenerata veste 'fantasmatica', sembra poter esplicitare ciò che in Nietzsche era talvolta suggerito, ma rimaneva sostanzialmente ambivalente e irrisolto; cioè il fatto che anche a Paolo potrebbero attribuirsi, a tutti gli effetti, le parole che, ne *La gaia scienza*, vengono fatte pronunciare all'uomo folle:

> Dio è morto! Dio resta morto! E noi lo abbiamo ucciso! Come ci consoleremo noi, gli assassini di tutti gli assassini? […] Non è troppo grande, per noi, la grandezza di questa azione? Non dobbiamo anche noi diventare dèi, per apparire almeno degni di essa? Non ci fu mai un'azione più grande – e tutti coloro che verranno dopo di noi apparterranno, in virtù di questa azione, a una storia più alta di quanto mai siano state tutte le storie fino ad oggi![718]

In effetti, Paolo, secondo Freud, mettendo il Figlio al posto del Padre, cioè, in ultima istanza, 'deificando' l'uomo assassino di Dio, avrebbe scongiurato il senso di colpa dell'umanità. Come in Nietzsche il riconoscimento di aver ucciso la divinità porta con sé un enorme senso di liberazione,

---

[715] Cfr. S. Freud, *L'uomo Mosè*, cit., p. 148. Cfr., inoltre, F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., par. 125, pp. 162-163.
[716] Cfr. S. Freud, *L'uomo Mosè*, cit., p. 148.
[717] Cfr. *Ivi*, p. 99: "L'ambivalenza che domina il rapporto con il padre si mostrò chiaramente nel risultato finale dell'innovazione religiosa. Volta apparentemente alla riconciliazione col Dio Padre, finì col detronizzarlo e sopprimerlo. Il giudaismo era stato una religione del Padre, il cristianesimo diventò una religione del Figlio. L'antico Padre divino si ritirò dietro Cristo, e al suo posto venne Cristo, il Figlio, proprio come ogni figlio aveva sperato in era remota".
[718] F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., par. 125, p. 163.

così nel Paolo freudiano l'ammissione dell'assassinio conduce anche ad una definitiva, redentrice ed emancipante assoluzione.[719] Il cristianesimo, fondato, di fatto, da Paolo, non è sfuggito alla "fatalità di doversi sbarazzare del padre".[720]

Per Taubes, tali intuizioni di Freud potrebbero spiegare anche la riduzione paolina del doppio precetto, in cui Taubes stesso aveva ravvisato la radicalità 'feurbachiana' e assolutamente 'antropologica' del messaggio messianico di Paolo.[721]

Inoltre, per Taubes, in effetti, davvero, per esprimerci con i termini nietzschiani, "non ci fu mai un'azione più grande" della trasvalutazione paolina, la quale, illuminata particolarmente attraverso la lettura di Freud, rivela tutto il proprio portato antropologico-rivoluzionario. Difatti, anche il metodo psicoanalitico freudiano, con le proprie innovazioni, si inserirebbe nel solco degli effetti della 'grande azione' di Paolo. Per Taubes, Freud si immedesima con Paolo; non a caso proietta su questi una dialettica tra rimozione, senso di colpa e liberazione attraverso l'esplicitazione del rimosso che diviene il cuore pulsante del suo metodo curativo.

Paradossalmente, Freud, con la psicoanalisi, porterebbe alle estreme conseguenze un'istanza di emancipazione e una concezione della colpa già paoline. Taubes, con Nietzsche e Freud, i quali parrebbero affrancarsi definitivamente dall'eredità giudaico-cristiana, tenta di mostrare i volti più insospettati attraverso i quali può continuare a rivelarsi quella che, secondo lui, è la più grande rivoluzione della mentalità occidentale, cioè la trasvalutazione messianica paolina.

L'ideale di emancipazione paolino dal senso di colpa, liberandosi dal giogo della legge, trapasserebbe nel metodo curativo freudiano, in grado di contrapporsi, sovversivamente, alle ipocrisie moralistiche e filistee del mondo borghese,[722] con i suoi codici comportamentali rigidi e repressivi, che generano nevrosi associate a sensi di colpa eccessivi e ingestibili.

Taubes insiste sulla centralità della colpa in Freud, la quale sarebbe costitutiva dell'uomo.[723] Addirittura, in un saggio del 1957, *La religione e il futuro della psicoanalisi*,[724] si afferma che, da Paolo ed Agostino, nessuno, come Freud, aveva difeso una dottrina più radicale del 'peccato

---

[719] Cfr. S. Freud, *L'uomo Mosè*, cit., pp. 101-102: " «Non vogliono [gli Ebrei] accettare per vero di aver ucciso Dio, mentre noi lo ammettiamo e siamo lavati da questa colpa». È facile vedere quanta verità si nasconda dietro a questo rimprovero. Quanto al perché gli Ebrei non riuscirono a prender parte al progresso implicito nella confessione, per deformata che fosse, del deicidio, la sua spiegazione costituirebbe l'oggetto di un'indagine apposita. In un certo senso, così comportandosi, gli Ebrei si sono fatti carico di una tragica colpa; ma di essa hanno pagato pesantemente il fio".

[720] *Ivi*, p. 149.

[721] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 169, subito dopo la citazione da Freud relativa alla soppressione e detronizzazione del Padre da parte del Figlio crocifisso: "Questo è anche un contributo al problema del doppio precetto e alla sua radicalizzazione nel precetto dell'amore: il fatto di concentrarsi sul figlio, sull'uomo, mentre il padre non viene più preso in considerazione".

[722] Cfr. *Ivi*, p. 166: "Freud si è occupato di Mosè, ma certamente non per identificarsi con lui. Il suo è un programma sovversivo. Com'è possibile sospendere la legge? E per legge si intende non solo la legge mosaica, ma anche e soprattutto la legge e i costumi borghesi che nell'uomo provocano nevrosi – è tutto il mondo vittoriano di cui Freud tratta nei primi casi".

[723] Cfr. *Ivi*, p. 163.

[724] Cfr. J. Taubes, "La religione e il futuro della psicoanalisi", *Messianismo e cultura*, cit., p. 117.

originale', tramutatosi nella forma del complesso edipico. Questo sembrerebbe ridimensionare l'enfasi che, invece, Taubes pone, ne *La teologia politica di San Paolo*, sugli elementi liberanti ed emancipanti contenuti nell'insegnamento freudiano.

In realtà, il giudizio taubesiano su Freud presenta delle oscillazioni, perché la stessa psicoanalisi esibirebbe una fondamentale ambivalenza; talvolta Taubes sembra insistere sull'estraneità di Freud rispetto a qualsiasi forma, seppur secolarizzata, di escatologia. Infatti, tornerebbe in auge una mentalità tragica e senza speranza di salvezza, che può arrivare solo alla percezione e alla consapevolezza della propria colpa originaria, senza potersi attendere, come invece farebbe una coscienza escatologica, un superamento della colpa stessa.

Soprattutto secondo ciò che scrive Taubes nell'articolo del 1957 su religione e psicoanalisi, il metodo freudiano si svilupperebbe "nell'orizzonte di un umanesimo tragico e dionisiaco",[725] raccogliendo pienamente l'insegnamento nietzschiano. Dunque, anche in Freud la categoria di 'destino' assumerebe un'assoluta centralità, e la concezione ciclica delle dinamiche naturali e antropologiche liquiderebbe come un'illusione l'attesa escatologica, le forme messianiche di religione che vivono della speranza in una conciliazione. Perciò, la colpa non potrebbe essere superata, ma potrebbe essere soltanto riconosciuta; e niente sarebbe in grado di porre fine al ciclo necessario di costruzione e distruzione, all'avvicendamento di potenze mitiche come Eros e Thanatos, Logos e Ananke.[726]

L'immagine di Freud che emerge dallo scritto taubesiano del 1957 non ha i tratti paolino-messianici che verrebbero invece portati alla luce nel seminario del 1987. Tuttavia, nel testo di una trasmissione radiofonica trasmessa l'11 dicembre del 1963, e intitolato *Psicoanalisi e filosofia. Note per un'interpretazione filosofica del metodo psicoanalitico*,[727] Taubes sviluppa in modo più organico le proprie intuizioni sulla complessità e l'ambivalenza del pensiero freudiano in relazione alla filosofia della storia, considerata l'eredità più evidente della visione del mondo giudaico-cristiana, apocalittico-messianica.

È ancora una volta sottolineata l'ambiguità propria del metodo psiconalitico, da un lato tendente ad accogliere il filosofema dell'eterno ritorno dell'uguale, dall'altro caratterizzato da uno schema 'evoluzionistico', eminentemente storico-dialettico.[728] In ogni caso, viene enfatizzata la componente 'dialettica' della psicoanalisi freudiana.

Il metodo psicoanalitico, infatti, lungi dal promuovere un ingenuo determinismo fisiologico, cerca di inscrivere i sintomi in un contesto di 'senso', all'interno del quale i sintomi stessi possano

[725] *Ivi*, p. 121.
[726] Cfr. *Ivi*, pp. 120-121.
[727] Cfr. J. Taubes, "Psicoanalisi e filosofia. Note per un'interpretazione filosofica del metodo psicoanalitico", *Messianismo e cultura*, cit., pp. 165-188; cfr. anche J. Taubes, "Psychoanalyse und Philosophie. Noten zu einer philosophischen Interpretation der psychoanalytischen Methode", *Vom Kult zur Kultur*, cit., pp. 352-370.
[728] Cfr. J. Taubes, "Psicoanalisi e filosofia etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 185.

essere non deterministicamente e meccanicamente 'spiegati', ma 'interpretati' grazie ad una narrazione razionale coerente, che tenga conto del percorso 'biografico', della dimensione storico-temporale dell'essere umano.[729] Per questo diviene centrale la parola, la comunicazione, il ricordo.

E in tal modo, gettando luce nel fondo senza senso della struttura impulsiva dell'uomo, ed esplicando quest'ultima nel contesto di un'analisi del senso,[730] il metodo psicoanalitico è totalmente storico. Inoltre, l'essere umano è essenzialmente storico proprio perché ricorda; perciò, il fatto che la psicologia freudiana si edifichi sulle dinamiche della rimozione e della riemersione di ricordi legati ad eventi traumatici rende tale psicologia storica in senso eminente.[731]

Taubes accosta esplicitamente il metodo dialettico hegeliano a quello psicoanalitico freudiano: così come in Hegel, nell'odissea dello spirito, la coscienza diviene sempre più cosciente di sé, superando il proprio rimanere 'inconscia' rispetto a se stessa, allo stesso modo in Freud, attraverso la parola e la comunicazione, cioè il 'noi' del dialogo, dello scambio dialettico, il ricordo rimosso, giacente in uno stato di inconsapevolezza, viene portato a galla, infrangendo le resistenze della rimozione, le quali possono essere opportunamente paragonate al momento della negazione nella dialettica hegeliana.[732]

L'Io può quindi interiorizzare il suo passato, in quanto cosciente, "e non tenerlo in sé come qualcosa di estraneo"; il metodo freudiano è orientato a guarire una malattia che è concepita "come una specifica forma di rifiuto del ricordo, rifiuto del processo di interiorizzazione o di costituzione dell'Io".[733] Analogamente procede il cammino dell'esperienza dello spirito, che dalla coscienza inconscia giunge all'autocoscienza conscia, a un'autoilluminazione e a una conciliante autotrasparenza.

Non è irrilevante il fatto che il metodo freudiano sia paragonato a quello dialettico hegeliano, considerato da Taubes una delle principali espressioni della filosofia della storia occidentale, e una delle più imponenti traduzioni speculative della visione escatologica della realtà, di ascendenza ebraico-cristiana. Ecco, quindi, che anche Freud, con la propria volontà di 'curare', inserendo il sentimento costitutivo della colpa in un contesto di senso orientato verso l'acquisizione di una sempre maggiore chiarezza interiore, attingibile con la parola e con una razionalità dialogica, non solo è affine a Hegel, ma, indirettamente, anche a Paolo, la principale matrice dello stesso pensiero dialettico hegeliano, secondo Taubes. Attraverso la dialettica, già accostata nell'*Escatologia occidentale* alla sensibilità eminentemente storico-temporale del pensiero apocalittico, anche la prospettiva di Freud è, in qualche misura, 'ateisticamente escatologica', cioè dipendente da un

[729] Cfr. *Ivi*, pp. 170-171, in particolare p. 171: "Cura vuol dire, qui, che il contesto del senso ormai logoro, in cui si colloca la sua comunicazione, venga nuovamente ripristinato".
[730] Cfr. *Ibid*.
[731] Cfr. *Ivi*, p. 175.
[732] Cfr. *Ivi*, pp. 179-181.
[733] Cfr. *Ivi*, p. 181.

concetto di filosofia della storia che vive della speranza in forme nuove di liberazione ed emancipazione umana.

In effetti, se pensiamo al saggio freudiano sull''avvenire' dell'illusione religiosa, Freud stesso, pur non escludendo completamente che anche le sue speranze possano rivelarsi fatue, si augura che il lavoro del *Logos* e dell'intelletto, e il tentativo di non imporre un'educazione religiosa sin dai primi anni dell'infanzia, possano sortire effetti emancipanti e possano favorire "l'amore tra gli uomini e la diminuzione della sofferenza".[734] La 'fatica del concetto' di hegeliana memoria, che anche per Freud implica sacrifici, abnegazione, e rinuncia ai propri desideri narcisistici di compensazione, eviterebbe l'impazienza e l'arroganza delle aspettative religiose, in fondo egoistiche, perché non in grado di rinunciare alle pretese dell'individuo. Con la ricerca scientifica, e con il metodo razionale della psicoanalisi, ci si abituerebbe, al contrario, al pensiero della propria impotenza e marginalità, ma anche alla possibilità di cambiare in meglio alcune condizioni della propria esistenza, affidandosi alle sole proprie forze.[735]

È vero che in Freud, a parere di Taubes, emerge anche una componente tragico-destinale, che pone l'accento sull'insfuggibilità delle condizioni sociali e antropologico-esistenziali responsabili di favorire l'insorgere di tendenze nevrotiche. In altre parole, non ci si potrebbe sottrarre alla necessità che impone la repressione di una buona parte delle proprie pulsioni per raggiungere una forma accettabile di convivenza umana. In effetti, in conclusione del suo saggio sul disagio della civiltà, Freud invita ad essere cauti sulle eventuali capacità terapeutiche della psicoanalisi applicata alla società, anche se, malgrado tutte le difficoltà, non esclude che in qualche modo qualcuno possa intraprendere in futuro "l'arrischiata impresa di tale patologia delle comunità civili".[736]

Si è consapevoli del fatto che non si può portare alcuna consolazione, richiesta sia dai più virtuosi credenti che dai più fieri rivoluzionari; nondimeno, di fronte agli istinti autodistruttivi della società, che convivono accanto a quelli costruttivi, ci si augura che l'Eros faccia "uno sforzo per affermarsi nella lotta con il suo avversario altrettanto immortale".[737]

Insomma, da un lato ci sarebbe il Freud che sembra assolutizzare la 'colpa', l'alienazione borghese come uno stato insuperabile e inevitabile; dall'altro emergerebbe il volto freudiano più propenso ad avallare delle interpretazioni rivoluzionarie, piuttosto che conservatrici e regressive.

In effetti, Taubes nota come Freud, allo stesso modo di Hegel (e, aggiungerei, di Paolo) si presti sia a letture 'di destra' che 'di sinistra'. Le prime, come quelle di un Gehlen, metterebbero l'enfasi sulla permanenza dell'alienazione sociale e del sacrificio richiesto al desiderio di felicità

[734] S. Freud, *L'avvenire di un'illusione*, cit., p. 194.
[735] Cfr. *Ivi*, p. 190: "A che gli serve il miraggio di una grande proprietà fondiaria sulla luna, del cui provento nessuno ha mai visto ancora qualcosa? Come un probo agricoltore su questa terra saprà coltivare la sua zolla in modo che lo nutra. Distogliendo in tal modo dall'aldilà le sue speranze e concentrando sulla vita terrena tutte le forze rese così disponibili, l'uomo probabilmente riuscirà a rendere la vita sopportabile per tutti e la civiltà non più oppressiva per alcuno".
[736] S. Freud, *Il disagio della civiltà*, cit., p. 279.
[737] *Ivi*, p. 280.

degli individui, sacrificio tanto più oneroso e opprimente quanto più il processo di 'incivilimento' della società avanza; le seconde, come quelle di un Marcuse, sarebbero invece attraversate da un afflato utopistico, volto ad immaginare, sulle orme della teoria del piacere di Freud, una civiltà fondata su un legame intimo, sulla libera espressione dei propri desideri e delle proprie pulsioni.[738]

Forse, in ogni caso, è proprio nella tensione tra queste due istanze, tra la fissazione della 'colpa' e la prospettiva di un'utopistica emancipazione, che il lascito di Freud può rivelare la propria fecondità ed esibire anche la complessità del suo rapporto con la tradizione messianica occidentale, confluita poi nella filosofia della storia fondata sul metodo dialettico di marca hegeliana. In effetti, le riflessioni di Hegel, con cui si conlude l'intervento taubesiano del 1963 sulla psicoanalisi freudiana, vengono considerate attuali anche "per quella fenomenologia dell'anima che Freud ci ha esposto nelle sue opere".[739]

Il passo hegeliano riportato, tratto dalla *Fenomenologia dello spirito*, ha una chiara risonanza messianica; in esso si parla del lento maturare dello spirito, che abbozza la propria nuova figura sulla spinta dell'indeterminato presentimento di un ignoto; questo cambiamento silenzioso e inesorabile che, quasi impercettibilmente, dissolve brano a brano l'edificio del mondo precedente, procede inizialmente come un "lento sbocconcellarsi che non altera il profilo dell'intero", finché, improvvisamente, non balena in un attimo, in tutta la propria carica rivoluzionaria e innovatrice. In un lampo, d'un colpo, si impone "la piena struttura del nuovo mondo".[740]

Taubes sembra leggere in termini paolino-messianici la 'fenomenologia psicologica' di Freud e, al tempo stesso, auspica 'una nuova interpretazione di Paolo' a partire da Freud stesso. Cosa può ancora dirci un simile accostamento sulla vitalità, per Taubes, della trasvalutazione paolina anche in un'epoca *post Christum*?

In Freud la colpa è inevitabile, da un lato insuperabile e, dall'altro, 'curabile' attraverso una presa di coscienza, mediante l'ammissione del proprio rancore rimosso, grazie ad una paradossale assunzione di responsabilità per qualcosa che dipende e, al contempo, non dipende da noi.[741] Il

---

[738] Cfr. J. Taubes, "Psicoanalisi e filosofia", *Messianismo e cultura*, cit., pp. 186-187; cfr., inoltre, J. Taubes, "Dialektik und Psychoanalyse" (Mitschnitt der Radiosendung im 3. Programm des NDR, gesendet am 23. Mai 1967), *Apokalypse und Politik*, cit., pp. 202-217, in particolare p. 212.
[739] J. Taubes, "Psicoanalisi e filosofia etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 188.
[740] Cfr. *Ibid*.
[741] Qui siamo alla radice delle 'aporie' della libertà e della logica di imputabilità, la quale può creare un'etica della responsabilità, capace di riconoscere la propria colpevolezza. In Paolo, ad esempio, se consideriamo la *Lettera ai Romani* (il capitolo 9), c'è la celebre similitudine di Dio come vasaio, la quale implica che l'essere umano, come vaso forgiato dalle mani divine, non possa fino in fondo rendersi trasparenti le 'ragioni' della grazia o della mancata elezione. L'uomo, però, è chiamato a convertirsi, cioè ad accogliere liberamente il Vangelo; e la chiamata di 'liberazione' è rivolta a tutti proprio perché tutti sono 'colpevoli', e, di conseguenza, neanche il popolo di Israele può insuperbirsi per la propria elezione, considerando le 'genti' come destinalmente condannate alla perdizione. Ecco che, quindi, al di là di ciò che è imponderabile nella grazia, nella decisione di convertirsi, tutti, in quanto 'colpevoli', possono raggiungere quella consapevolezza necessaria per disporsi ad accogliere la misericordia (cfr. capitolo 11 della *Lettera ai Romani*). Tralasciando il confronto decisivo tra Erasmo e Lutero, simili aporie della libertà, il cui 'uso' in un certo senso o in un altro dipende e, allo stesso tempo, non dipende da noi, si incontrano in modo illuminante in Kant, nello scritto sulla religione nei limiti della semplice ragione, il quale affronta la questione cruciale del 'male radicale', che

complesso edipico è a monte del potere di decidere liberamente e consapevolmente della propria personalità; tuttavia esso, nonostante tutto, può cessare di inquietare come un qualcosa di 'estraneo' solo se viene assunto in carico dalla propria 'coscienza', e considerato, paradossalmente, come parte della sua storia di imputabilità e responsabilità.

In questo modo si avrebbe la possibilità di andare avanti, perché, conoscendo la propria 'colpa' originaria, portandola a 'coscienza', si diverrebbe liberi di lottare, coscientemente, per non farsi vincolare misteriosamente e incontrollabilmente da essa. Un qualcosa che non dipendeva dal proprio 'Io' consapevole può divenire una 'realtà' il cui grado di impatto e di influenza può essere 'controllato', può 'dipendere' dal proprio sforzo cosciente.

Il tentativo di interpretare e di conferire un senso confligge, comunque, con l'incombere di una cornice destinale, e con la possibilità che la 'conoscenza' delle cause, di ciò che può dipendere dalla propria volontà cosciente in vista di una 'liberazione', non sia sufficiente per guarire, e che resti, quindi, un elemento di imponderabilità; l'alienazione inconciliabile non riesce tuttavia a soffocare del tutto un'aspirazione alla *Befreiung*.[742]

---

proietta la discussione intorno alla libertà stessa su abissi di profondità e di mistero insondabili. Kant ripropone radicalmente, al livello della riflessione filosofica, ciò che Paolo esprime nel settimo capitolo della *Lettera ai Romani*, cioè la consapevolezza 'antinomica' secondo cui, pur sapendo ciò che è bene, la volontà può compiere il male che 'non vuole'. E questa tendenza al male è un qualcosa che sta a monte della stessa libertà dell''io' che vuole, qualcosa di proprio e al contempo di estraneo, 'destinale', e soggiogante; per questo Paolo non può che parlare del 'peccato' che è in noi accanto al proprio 'io' cosciente della santità della legge, e Kant deve concepire un male 'imputabile' eppur 'radicale'. Cfr., ad esempio, I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 35: "La tendenza al male […] che, riferendosi alla moralità del soggetto, vien per conseguenza attribuita a lui come ad un essere libero dei suoi atti, bisogna che gli possa essere imputata come ciò di cui egli stesso si è reso colpevole, nonostante le profonde radici che essa ha nell'arbitrio, e che ci costringono a dire che la si incontra nell'uomo per natura". Kant comprende bene che l'imputabilità del male radicale, la possibilità che esso possa essere ricondotto a una 'colpa' umana, fa sì che non si debba concepire una natura dell'uomo destinalmente corrotta e che, al contrario, si possa sperare in "un ritorno al bene" (cfr. *Ivi*, p. 46). Tuttavia, la questione rimane intrinsecamente complessa, perché anche la 'conversione' è sì da concepirsi come un atto libero e imputabile, ma, al contempo, rimane un 'fatto' inspiegabile per la libertà stessa che decide di contrastare la propria tendenza al male. Il 'destino', con la sua enigmaticità, sembra riannidarsi anche nella dialettica tra colpa e libertà. In ogni caso, al di là dei misteri indecidibili, con una morale dell'imputabilità e della responsabilità, che si fa carico, paradossalmente, di tali misteri stessi, si ha la speranza in una *Befreiung* potenzialmente accessibile a tutti. A questo proposito, cfr. anche V. Vitiello, *Paolo e l'Europa etc.*, cit., p. 247. In questo luogo, Vitiello sta commentando il passaggio di *Rm* 8, 30-33, "in cui tutto appare già da sempre deciso, e la stessa domanda sul destino dell'uomo viene respinta con fermezza non minore di quella con cui Dio respinse le domande di Giobbe"; cfr. *Ibid*.: "La libertà dell'uomo, non del credente soltanto, dell'uomo in quanto essere razionale finito, è questa dipendenza indipendente, questa eteronomia autonoma, questa contraddizione per la quale ci sentiamo responsabili anche di ciò che non dipende da noi […]".

[742] Cfr. J. Taubes, "Psicoanalisi e filosofia", *Messianismo e cultura*, cit., p. 172: "In un importante saggio dal titolo *Über die Geburt der Freiheit aus der Entfremdung*, Arnold Gehlen mostra che «da Fichte, passando per Marx, fino ad arrivare a Freud, corre un invisibile 'filo conduttore'»; sulla scia dell'idealismo tedesco, infatti, tanto il marxismo, quanto la psicoanalisi orchestrano, in modi ogni volta differenti, il tema della nascita della libertà dall'estraniazione".

In un Freud letto in tal senso, si farebbe ancora largo l'assunto espresso da Léon Bloy, citato sia da Taubes che da Löwith, secondo cui si potrebbe parlare di un'era cristiana proprio da quando l'umanità "cominciò a soffrire sperando".[743]

In questo, forse, si renderebbe evidente l'eredità paolina, escatologico-messianica: proprio nel coesistere, inconciliato, di speranza e sofferenza. Per Taubes, probabilmente, sarebbe da rifuggire sia l'estremo di una colpa assolutizzata e insuperabile (che diviene a tutti gli effetti un 'destino'), evidenziato nella lettura 'mitico-tragica' di Freud, sia l'utopia di un'innocenza integrale, criticata, ad esempio, in Nietzsche. Quando, tuttavia, nello stesso Freud, viene vista all'opera la convivenza di una dimensione estraniata con una prospettiva di 'guarigione', grazie, soprattutto, all'elemento centrale del ricordo, sembra balenare un nocciolo messianico capace di resistere nel cuore immanente e ateistico della modernità.

Taubes, quando parla di Freud nel proprio seminario del 1987, e lo commenta dicendo che, secondo l'interpretazione freudiana di Paolo, il senso di colpa era divenuto 'economicamente' universale, sembra riprendere da vicino le tesi di Benjamin esposte nel frammento sul capitalismo come religione. Tra l'altro, Taubes, nell'intervista rilasciata nel 1987, fa un'importante precisazione che, ancora, sembra richiamarsi a un lessico benjaminiano: contro l'illusione nietzschiana di una generale innocenza, si dice che tutti, in quanto debitori, devono fare i conti col termine ultimo. E la filosofia della storia, con le proprie matrici messianiche, sarebbe una dottrina in qualche modo 'economica', perché rifletterebbe sul fatto che l'uomo è un 'essere-in-debito'.[744]

Perché può essere utile richiamarsi anche al frammento benjaminiano sul capitalismo come religione? Perché, in effetti, anche in tale testo, Nietzsche e Freud vengono posti in stretta relazione con la 'religione del capitalismo', che, come parassita del cristianesimo, è divenuta il surrogato di quest'ultimo, assolutizzando 'miticamente' il senso della propria colpa. In questo modo, si capisce perché anche per Taubes la fissazione freudiana della destinalità insuperabile della colpa possa rappresentare un'incursione verso il pensiero tragico dell'eterno ritorno, e rinnegare la dialettica messianica tra colpa e salvezza. D'altro canto, lo stesso Nietzsche, con la sua 'assolutizzazione' dell'innocenza del divenire, non farebbe che presupporre la stessa dialettica messianica, fissando però, astrattamente e utopisticamente, il polo dell'autoredenzione dell'immanenza, il quale costituisce il contraltare della colpa cristallizzata come destino inaggirabile. Perciò, sia Nietzsche che Freud, per Benjamin, sono espressione della colpevolizzazione universale operata dal capitalismo come parassita del cristianesimo.

Ciò che per Benjamin è la dimensione 'mitica' della religione capitalistica, per Taubes è il ripiegamento nella necessità dell'eterno ritorno senza speranza e senza via di fuga. Abbiamo visto che per Taubes il sentimento di alienazione, per quanto non conciliabile attraverso sintesi

[743] Cfr. J. Taubes, "La religione e il futuro della psicoanalisi", *Messianismo e cultura*, cit., p. 121; cfr. K. Löwith, *Significato e fine della storia*, cit., p. 204.
[744] Cfr. J. Taubes, "Intervista", *Messianismo e cultura*, cit., p. 399.

filosofiche o teologiche, rimane in tensione con se stesso, e aspira comunque a una *Erlösung*, non sovrapponibile a una *Versöhnung*.[745] E in questo senso, c'è un'affinità con la declinazione benjaminiana del messianismo, la quale può illuminare anche il significato della valorizzazione taubesiana della dimensione storico-dialettica del ricordo nel metodo freudiano.

Così come in Benjamin il ricordo degli oppressi diviene la categoria messianica per eccellenza, così la tensione 'paolina' tra afflizione e speranza emergerebbe in Freud quando la frattura dell'individuo e della società assume consapevolezza di sé e, pur non potendosi superare utopisticamente, fa balenare in 'un attimo' un mondo nuovo, un orizzonte di senso ripristinato che cerca di 'interpretare' al proprio interno anche i brandelli più insensati presenti nel sogno e nella follia.[746]

Taubes suggerisce come la psicoanalisi, allo stesso modo della filosofia di Hegel o di Marx, tenti di 'orchestrare' il tema della nascita della libertà dall'estraniazione; e, come abbiamo visto, tale 'orchestrazione' avviene attraverso la progressiva interiorizzazione interpretante di ciò che è 'estraneo' e inconscio, di ciò che sembra restare al di fuori della propria portata e comprensione. Una simile metafora musicale, significativamente, si ritrova nello scritto taubesiano sul prezzo del messianismo, in cui, allo stesso modo, diviene centrale il processo di interiorizzazione dell'idea messianica, il quale non implica il ripiegamento in una pura interiorità non esistente, ma genera una tensione costante con il mondo, un infaticabile sforzo di interpretazione che cerca di colmare il vuoto tra la coscienza del singolo e il regno della realtà. Ed è proprio l'interpretazione "che crea la musica messianica".[747]

Ecco che, accostando le due suggestioni, si potrebbe dire che anche nelle prospettive filosofiche che riconoscono l'essenza storica dell'uomo che ricorda, e che tentano di intercettare quel processo di interiorizzazione e di *Erinnerung*, il quale, a partire dall'alienazione dell'esistenza, porta a maturazione sempre nuove aspirazioni alla libertà in tensione con il mondo,[748] continui la composizione della sinfonia messianica.

In conclusione, il confronto di Taubes con Nietzsche e Freud, rispetto a Paolo, può aiutarci a far luce su ciò che del messianismo non tramonterebbe anche in un'epoca radicalmente *post Christum*. Ciò che rimane è proprio "la coscienza introspettiva" dell'Occidente, quel desiderio di *Erlösung* che, pur rinunciando 'teologico-ateisticamente' alle forme teologiche e filosofiche di *Versöhnung*, riscopre, benjaminianamente, il proprio segreto come *Erinnerung*. Vedremo nel prossimo capitolo come il messianismo di una simile coscienza introspettiva unifichi in sé istanze

[745] Cfr. "Einleitung", *Vom Kult zur Kultur*, cit., pp. 40-41.
[746] Cfr. J. Taubes, "Psicoanalisi e filosofia etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 171.
[747] Cfr. J. Taubes, "Il prezzo del messianesimo", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 39 e p. 41.
[748] Cfr. anche E. Stimilli, "Memoria e redenzione", cit., p. 85: "Il rivolgimento interiore del messianico messo in atto da Paolo non ha nulla di psicologico, e tanto meno di individuale nel senso di Scholem. Ma è allo stesso tempo proprio e comune, perché è una sorta di conversione del passato nel futuro; una conversione interiore, un rivolgimento verso l'interno di ciò che è stato che, con la forza della rivolta, si manifesta all'esterno con una nuova possibilità".

ebraiche, cristiane e gnostiche, e possa dare luogo a una forza propulsiva con importanti ricadute sul piano politico.

Paolo e la 'coscienza introspettiva dell'Occidente': il 'messianismo' paolino tra ebraismo e gnosticismo

Come abbiamo già accennato, nel saggio sul 'prezzo del messianismo', destinato a discutere criticamente alcune posizioni di Gershom Scholem sulle supposte radicali differenze tra escatologia ebraica e cristiana, Taubes scrive che Paolo "apre la porta alla coscienza introspettiva dell'Occidente".[749] Tale testo taubesiano è ricavato da una conferenza tenuta a Gerusalemme nel 1981, quindi dopo che nel 1961 il teologo protestante Stendahl aveva partecipato all'Annual Meeting of the American Psychological Association con un intervento dal titolo 'The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West'.

Taubes, insomma, riprende *verbatim* l'espressione utilizzata da Stendahl e la declina in modo diverso rispetto agli intenti di quest'ultimo; se, infatti, il teologo svedese scorge in tale 'coscienza introspettiva' solo il risultato dell'unilaterale interpretazione di Paolo di matrice agostiniana e luterana, che tradisce gli scopi dell'apostolo, il filosofo ebreo cerca di mettere in evidenza i vari livelli in cui è stratificata l'intrinseca complessità racchiusa nella nozione di 'coscienza introspettiva', riferita a una trasformazione verso l'interno dell'esperienza messianica secondo una logica integralmente ebraica.

La conferenza del teologo svedese, da parte sua, è stata estremamente rilevante nell'orizzonte degli studi storico-critici su Paolo, ed è stata riconosciuta come uno dei molteplici stimoli intellettuali che hanno condotto alla nascita e al consolidamento di una delle più recenti correnti di ricerche paoline, nota con il nome di *New Perspective on Paul*.[750]

Stendahl, in linea con quella che sarà poi una delle principali convinzioni della 'nuova prospettiva', rappresentata soprattutto da Dunn, e molto debitrice anche nei confronti dell'opera di Sanders sul giudaismo palestinese ai tempi di Paolo, cerca di dissociarsi radicalmente dall'interpretazione corrente del messaggio dell'apostolo, la quale raggiungerebbe i propri eccessi 'introspettivi', interiorizzanti e psicologicamente contorti proprio nel pensiero teologico protestante, fortemente influenzato dalla tradizione luterana e, ancora più a monte, agostiniana.

Stendahl non è certo il primo a sottolineare come la dottrina di Paolo sia pienamente integrata nella tradizione giudaica del tempo e nelle sue rappresentazioni escatologiche; in effetti, viene riconosciuto il debito teorico verso Albert Schweitzer, il quale, opportunamente, nella propria importante opera su Paolo, avrebbe messo in evidenza come la dottrina della giustificazione per fede, lungi dall'essere il 'cratere' principale del messaggio paolino, fosse, in realtà, solo un cratere

[749] J. Taubes, "Il prezzo del messianesimo", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 39.
[750] A questo riguardo, cfr., ad esempio, K. Ehrensperger, "The New Perspective and Beyond", *Modern Interpretations of Romans*, cit., pp. 191-219.

sussidiario e marginale, accanto a quello ben più rilevante e centrale della 'mistica' escatologica dell''essere in Cristo'.[751]

Stendahl, inoltre, afferma come in Paolo non si sia data una conversione in senso proprio, il rinnegamento di una vecchia religione e la fondazione di una nuova, bensì, semplicemente, una 'chiamata' all'apostolato, alla missione tra i gentili.[752] A questo proposito, parlando in particolare della *Lettera ai Romani*, Stendahl scorge nei capitoli dal nono all'undicesimo il cuore dell'intera epistola, e non una sua appendice. Taubes, da parte sua, nel seminario del 1987, si concentrerà a lungo proprio su tali capitoli, ricchi di citazioni dall'Antico Testamento e dedicati a discutere il ruolo dei gentili accanto agli ebrei nel progetto divino di redenzione cosmica e storica.

Quando, però, la cornice eminentemente escatologica che racchiude 'ebrei e gentili' viene ridimensionata, si ha, per Stendahl, una reinterpretazione e una distorsione profonda del messaggio paolino, il quale viene declinato in termini interiorizzanti e psicologistici. L'attenzione si concentra prevalentemente sul capitolo settimo della *Lettera ai Romani*, e sembra sempre più rilevare in esso la descrizione di una dialettica antropologica insuperabile, universale, trans-epocale, caratterizzata dalla costitutiva perversione della volontà umana, dagli esiti aporetici della sua abissale libertà. Stendahl scorge nelle interpretazioni esistenzialistiche di Paolo, le quali hanno il loro maggiore rappresentante teologico in Bultmann, l'esito estremo dell'agostinismo e del luteranesimo, che hanno completamente perso di vista la cornice escatologica, di matrice giudaica, in cui le parole paoline si lasciavano inquadrare.[753] Per Stendahl, non tanto Paolo, quanto piuttosto Agostino e poi Lutero sono alle origini della 'coscienza' moderna, dei suoi tormenti morali, della sua esasperata capacità di introspezione e autoriflessione.[754]

Paolo, dal canto suo, si riferirebbe alla propria debolezza, peccaminosità e volontà di trasgressione come a uno stadio passato della propria esistenza, ormai confidente nella salvezza e fiduciosa di trovarsi già all'interno del tempo messianico.[755] Insomma, l'apostolo, lungi dall'essere tormentato da insuperabili rimorsi di coscienza, o indugiante a contemplare lo spettacolo ambiguo e disperante della propria vita interiore, sarebbe, al contrario, incredibilmente sicuro della propria missione e pronto a farne delle apologie di fronte agli oppositori. Per Stendahl, Paolo sarebbe

[751] Cfr. K. Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", cit., p. 204.
[752] Cfr. *Ivi*, pp. 204-205.
[753] Cfr. *Ivi*, p. 207.
[754] Cfr. *Ivi*, p. 205: "Yet it was not until Augustine that the Pauline thought about the Law and Justification was applied in a consistent and grand style to a more general and timeless human problem. In that connection we remember that Augustine has often been called "the first modern man". While this is an obvious generalization, it may contain a fair amount of truth. His *Confessiones* are the first great document in the history of the introspective conscience. The Augustinian line leads into the Middle Ages and reaches its climax in the penitential struggle of an Augustinian monk, Martin Luther, and in his interpretation of Paul".
[755] Cfr. *Ivi*, p. 209: "We note how that statement is only the subsidiary conditional clause in an argument *e majore ad minus*: If now God was so good and powerful that he could justify weak and sinful and rebellious men, how much easier must it not be for him to give in due time the ultimate salvation to those whom he already has justified. Hence, the words about the sinful, the weak and the rebellious have not present-tense meaning, but refer to the past, which is gloriously and gracefully blotted out".

sostenuto da una "*robust conscience*",[756] non scossa, ma fortificata dalla consapevolezza del giudizio finale, sicuramente benevolo e misericordioso nei confronti di quanti hanno riconosciuto nel crocifisso il Messia.

Si sarebbe, dunque, ben lontani dalle oscillazioni interiori di un Agostino o di un Lutero, sempre sospesi su un abisso di incertezza e indecidibilità, sempre di nuovo tormentati dalle proprie sottigliezze piscologiche, per quanto confidenti in un'irruzione imprevedibile della grazia. Anche quando Paolo, nella *Seconda Lettera ai Corinzi*, si riferisce alla propria 'debolezza', alla propria 'spina nella carne', non parlerebbe di sé come di un "*actual sinner*",[757] ma, piuttosto, come di un uomo minato nel fisico da un male persistente e insidioso, forse dall'epilessia, secondo le ipotesi di alcuni.[758]

Taubes si pone senz'altro sulla stessa linea di Stendahl per quanto riguarda la comprensione della missione di Paolo, intesa non come il frutto di una 'conversione', o dell'instaurazione di qualcosa di radicalmente innovativo e irriducibile al giudaismo. Tuttavia, il filosofo ebreo cerca di evidenziare un nesso tra il messaggio messianico paolino e la 'coscienza introspettiva' dell'Occidente, la quale coscienza, come acutamente colto da Nietzsche e poi ripetuto perversamente dallo stesso Hitler, sarebbe una conseguenza intrinseca allo stesso ebraismo posto di fronte ai possibili esiti della propria fede escatologica.

Se Stendahl rintracciava in tale enfasi sull'interiorità un modo per opporre radicalmente giudaismo e cristianesimo, fede e legge, Taubes riconosce il pericolo di una tale polarizzazione, ma, d'altra parte, non può ignorare la storia degli effetti del paolinismo, la quale, seppur non completamente sovrapponibile alle intenzioni originarie di Paolo, coglie, nella genialità di certi errori, delle linee di pensiero presenti in Paolo stesso.

Per Taubes, in effetti, c'è il rischio che il messaggio paolino possa essere letto in modo unilaterale e che importanti elementi passino inosservati e rimangano latenti; tuttavia, anche se nessuno ha completamente compreso l'apostolo, è anche vero che nessuno lo ha, d'altro canto, completamente frainteso.[759] Bene o male, sia Marcione che Lutero, il quale, in qualche modo, eredita alcune istanze riconducibili al radicale dualismo marcionita tra legge di giustizia e grazia evangelica,[760] hanno colto delle intenzioni presenti in Paolo.

Ciò significa che la stessa insistenza sull'estraneità rispetto al mondo, confluita, poi, nell'enfasi luterana sull'interiorità, è in certa misura rintracciabile nella complessità del lascito spirituale paolino. In effetti, la stessa idea di 'interiorità' o di 'coscienza introspettiva', pur avendo conosciuto delle cristallizzazioni storiche in senso psicologistico, quietistico e passivamente ascetico, avrebbe in sé una sostanza molto più ricca di quella che parrebbe visibile a uno sguardo

[756] *Ivi*, p. 210.
[757] *Ibid*.
[758] Cfr. *Ivi*, p. 211.
[759] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 111.
[760] Cfr. *Ivi*, pp. 115-117.

superficiale o teso unilateralmente a evidenziare le differenze radicali tra il giudaismo, il paolinismo e il marcionismo, e incapace di ricondurre tutti e tre a una matrice comune, in grado di unificare in profondità e in modo coerente i diversi volti e sviluppi del pensiero apocalittico.

Nel saggio sul prezzo del messianismo, Taubes sottolinea come una simile 'coscienza introspettiva' non sia da intendersi, nei termini di Scholem, come "una pura interiorità non esistente",[761] ma piuttosto alla maniera di un potenziale critico, sempre in tensione con il mondo. Sebbene una simile tensione possa certamente avere un risvolto nichilistico, con esiti apolitici e antipolitici, essa denota il riconoscimento di un''estraneità' nella realtà, il fatto che l'uomo possa essere legato a un'istanza 'altra' in cui sia racchiuso "il potenziale del rovesciamento".[762]

Come vedremo nel corso di questo capitolo, un unico filo sotterraneo congiungerebbe strettamente l'escatologia di ascendenza ebraica, il messianismo di Paolo e la corrente paolino-marcionita che si rivela nettamente in alcuni momenti cruciali della modernità occidentale,[763] dall''interiorità' di Lutero, alle correnti mistiche ed eretiche dal nascosto significato schiettamente antropologico e nichilistico-rivoluzionario, al deismo illuministico, all'idealismo tedesco, alla teologia dialettica, alla contemporaneità disincantata, al marcionismo 'ebraico' di Benjamin.

Come già detto a proposito del testo sull'escatologia occidentale, per Taubes un'unica linea si snoda dalla profezia all'apocalittica, e dall'apocalittica alla gnosi. La stessa posizione di Marcione rientra a pieno titolo tra gli sviluppi più radicali e conseguenti della logica messianica ebraica.[764] La 'coscienza introspettiva' dell'Occidente racchiude in sé un amalgama complesso di istanze e possibili declinazioni teoriche e pratiche che porta sempre più alla luce una delle principali intuizioni dell'ebraismo, confluita poi nel cristianesimo e nello gnosticismo giudaico-cristiano sopravvissuto in Occidente attraverso le radicalizzazioni mistiche, ateo-antropologiche e nichilistiche del cristianesimo stesso: cioè il sentimento di estraneità rispetto al mondo.

Un simile dualismo, secondo Taubes, per quanto il filo sottilissimo tra creazione e redenzione sembri non spezzarsi completamente in Paolo, per troncarsi irrevocabilmente, invece, in Marcione,[765] porta comunque in luce i tratti gnostici paolini,[766] i tratti gnostici insiti nella stessa speranza messianica. In effetti, Paolo riduce il doppio precetto, facendo sembrare che il comandamento d'amore non riguardi più il Dio creatore, il Padre, che secondo Gesù doveva ancora essere amato sopra ogni cosa, ma sia rivolto, 'solamente', verso il prossimo umano, e coinvolga quindi, esclusivamente, la dimensione antropologica, la quale pare poter fare a meno, ateisticamente e feuerbachianamente, della proiezione del 'Padre'.

---

[761] J. Taubes, "Il prezzo del messianesimo", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 39.
[762] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 115.
[763] Cfr. "Einleitung", *Vom Kult zur Kultur*, cit., p. 27: "Taubes bestand dagegen auf den genetischen und systematischen Verbindungen zwischen Judentum, Christentum und Gnosis".
[764] Cfr. *Ibid*.
[765] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 115.
[766] Cfr. *Ivi*, p. 114.

Una simile 'rivoluzione' antropologico-copernicana arriva, sotterraneamente e in modo apocrifo, a manifestarsi sempre più chiaramente nella modernità, per poi sfociare nel criticismo kantiano e nella vicenda dell'idealismo tedesco. La 'coscienza introspettiva' di matrice paolina, infatti, sembra essere già messa in primo piano nell'opera sull'escatologia occidentale, quando, a proposito dell'idealismo tedesco, si sottolinea come l'esilio dell'uomo che, volendo abbracciare il mondo nella sua totalità, si scontra con i limiti del dato di fatto e con la consapevolezza del 'male radicale', possa essere alleviato solo con il percorrere 'la via verso l'interno'.[767]

A tale proposito, Taubes riporta una celebre affermazione di Schiller che, a suo parere, chiarirebbe meglio di qualunque sistema filosofico "questo punto fondamentale dell'idealismo tedesco".[768] Si tratta della massima schilleriana secondo cui l'uomo '*spielt*' solo quando è uomo nel pieno senso della parola, ed è pienamente uomo solo quando '*spielt'.* Forse non è del tutto un caso che Taubes associ la dimensione estetica schilleriana del 'gioco', la quale diventa il fondamento della vita autentica, all''esilio dell'interiorità' moderna che sembra essere uno dei più rilevanti portati della 'coscienza introspettiva dell'Occidente'. Esso rappresenta quell''*éschaton*' "che batte nel cuore dell'idealismo tedesco", e che permette di costruire, tra Marx e Lessing, il ponte del chiliasmo filosofico, volto all''unica vera apocalisse', quella dell'uomo, che si alimenta del regno terreno dello spirito, che vive dell'escatologia trascendentale della soggettività copernicana che ha la sua essenza a partire da sé e pone a se stessa i propri limiti.[769]

Taubes riprende l'espressione che Balthasar riferisce alle istanze sotterraneamente messianiche dell'idealismo tedesco, cioè quella di 'apocalisse interiore'. Una simile porta spalancata sull'interiorità della coscienza razionale-morale in tensione con il mondo, che dà a se stessa la propria legge, fa scorgere all'uomo la radice della sua propria possibilità, così come la concezione schilleriana del gioco scorge in quest'ultimo la manifestazione più alta e disinteressata della libertà umana, dell'eccesso antropologico rispetto alla mera vita naturale. Schiller, addirittura, con accenti che sembrano richiamare da vicino il repertorio di rappresentazioni messianiche, afferma come "l'impulso formativo estetico" lavori "a un terzo regno",[770] quello gioioso del gioco e dell'apparenza, in cui l'uomo può liberarsi dai vincoli delle circostanze, dalla costrizione in senso fisico e morale.

Nella soggettività autonoma dell'essere umano, in grado di gioire del proprio 'eccesso', e delle proprie possibilità attinte mediante la riflessione e l'autoriflessione, si annida anche il germe di un dualismo insuperabile, il quale sembra l'erede più radicale del dualismo già sotterraneamente ebraico e cristiano, ed esplicito nello gnosticismo derivato dal pensiero apocalittico. Per Taubes, l'umanità copernicana sembra dover convivere con una tragica scissione, espressione di una

[767] Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 187.
[768] *Ibid*.
[769] Cfr. *Ivi*, pp. 196-199.
[770] Cfr. F. Schiller, *L'educazione estetica* (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1795), a cura di G. Pinna, Aesthetica edizioni, Palermo, seconda edizione riveduta, 2009, p. 89.

dimensione prometeica in cui coesistono, ineluttabilmente, una frattura insanabile, irrevocabile e non più ritrattabile, e la coerenza di un coraggio morale e conoscitivo che non si spaventa davanti a nulla.[771]

Cosa fare di una simile coscienza introspettiva nel destino tragico dell'uomo moderno, teso sempre più a compiere l'esodo dalla filosofia 'metafisica', come conseguenza dell'esodo dalla teologia? Come far sì che il messianismo, senza prospettiva di conciliazione e di redenzione, non diventi un mero *nonsense* e possa continuare a rivelare un aspetto significativo e irriducibile dell''eccesso' umano?

Per Taubes, l'apertura di un regno interiore fa essenzialmente parte della storia dell'idea messianica; quest'ultima può avere una 'storia' soltanto in questo modo, altrimenti condurrebbe *ad absurdum*, visto che un mondo irredento, finché non finisce, non può tramutarsi in una 'fiammeggiante' apocalisse. Il messianismo, in ultima analisi, vive ed è efficace come racconto e rammemorazione delle proprie attese, che possono 'storicamente' essere operanti proprio perché 'narrabili' come spazi di alternative che si sono di volta in volta spalancati, additando il 'mistero', l''estraneità' che fa essenzialmente parte dell'esperienza umana nel mondo.

A tal proposito, Taubes sembra darci delle indicazioni importanti quando, al termine di un saggio su Scholem, *Der liebe Gott steckt im Detail*,[772] associa la visione benjaminiana della storia come *Eingedenken* a un racconto chassidico con cui Scholem stesso chiude le proprie conferenze sulle grandi correnti della mistica ebraica, suggerendo come il movimento delle mistica giudaica sia decaduto e si sia esaurito e come, dopo una trasformazione tanto profonda, del mistero non rimanga che la sua storia. Secondo Scholem, la vita segreta di quella invisibile corrente sotterranea potrebbe ancora risorgere, anche se non sarebbero prevedibili le modalità di una simile rivivificazione.[773]

Taubes, di fronte all'esodo dalla teologia, e al progressivo esodo dalla filosofia, suggerisce come il mistero messianico resti ancora soltanto nel racconto, nella storia come rammemorazione. Stando al devoto autore dell'aneddoto chassidico, anche il racconto stesso dovrebbe bastare per preservare il 'mistero' dei compiti da assolvere per il bene delle creature; se prima era necessario

---

[771] Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 203. Taubes cita alcune delle frasi che Schelling (cfr. vol. XI, p. 482, dei *Sämtliche Werke*, Stuttgart-Augsburg, 1856-1861) scrive a proposito di Prometeo, e che vengono immediatamente accostate all'esperienza rivoluzionaria della filosofia critica kantiana.

[772] Cfr. J. Taubes, "Il buon Dio sta nel dettaglio. Gershom Scholem e la promessa messianica" (*Der liebe Gott steckt im Detail. Gershom Scholem und die messianische Verheißung*, 1977), *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 29-36.

[773] Cfr. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica* (*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1941), traduzione di G. Russo, il melangolo, Genova, 1986, pp. 353-354: "Una trasformazione tanto profonda che da ultimo del mistero non resta che la sua storia. Questa è la situazione nella quale oggi ci troviamo di fronte alla mistica ebraica. Ma le storie non sono ancora morte, non sono divenute ancora 'storia', la loro vita segreta può ancora risorgere oggi o domani, in me o in voi. […] Parlare del cammino mistico che – nella grande catastrofe che in questa generazione ha colpito il popolo ebraico, così profondamente come mai prima nella sua storia – può ancora esserci tenuto in serbo dal destino, è compito di profeti, e non di professori: anche se io personalmente credo che un tale cammino sia ancora aperto innanzi a noi".

accendere il fuoco e dire le preghiere in un preciso punto del bosco, in seguito, gradualmente, venivano meno le possibilità di rispettare un simile rituale. Anche quando si era dimenticato perfino il 'luogo' nel bosco, era rimasta pur sempre la capacità di narrare una storia[774] fatta di dedizione, speranza e perseveranza, che recava in sé le attese di diverse generazioni in successione.

Pure dinanzi alla progressiva riduzione di ciò che 'restava' alla propria portata, anche il semplice ricordo di simili aspirazioni poteva essere d'aiuto e assolvere il compito di preservare la possibilità di 'essere altrimenti'. Fuor di metafora, allora, potremmo dire che, secondo Taubes, la 'coscienza introspettiva dell'Occidente', il suo 'resto messianico', persistono nell'essere conservati come 'storia' di rammemorazione, anche come racconto 'tragico' della perdita del mistero, ma, pur sempre, come 'indicazione' di una potenza di critica, di rovesciamento, di miglioramento, che forse può ancora continuare ad aprire dei cammini diversi, a prospettare delle possibilità di resistenza e inversione di rotta "in un tempo di bisogno".[775]

Tenendo conto di questo, le suggestioni di Taubes presenti in questi passi non sembrano divergere così radicalmente da ciò che nel seminario del 1987 pare criticato come 'messianismo estetizzato' in Adorno. In effetti, l'immagine dialettica del racconto che tiene insieme il mistero irrimediabilmente indisponibile del 'fuoco' e il tentativo di raccontarne la perdita per continuare a tenerlo paradossalmente in vita, richiama molto da vicino l'intreccio adorniano tra comprensione della propria impossibilità e amore della propria stessa possibilità.

In altre parole, che la redenzione possa o no 'realizzarsi' è 'indifferente' perché l'uomo, in ogni caso, pur al cospetto della disperazione, non può rinunciare a vivere nell'eccesso della propria 'impossibilità' messianica, a considerare "tutte le cose come si presenterebbero nella prospettiva della redenzione".[776] Solo da una tale dialettica tra possibilità e impossibilità l'essere umano può attingere la luce per la propria conoscenza. E l''indifferenza' di cui parla Adorno non è tanto quella di un esteta disincantato e compiaciuto, quanto, piuttosto, quella che esprime il superiore 'disinteresse' della libertà, il coraggio morale dell'uomo che, pur chiuso tra i propri 'racconti', difende, anche di fronte al baratro, la propria 'possibilità', la propria luce etica, l'aspirazione messianica che lo preserva nella sua piena umanità.

---

[774] Cfr. J. Taubes, "Il buon Dio sta nel dettaglio", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 36: "Ma quando di nuovo, un'altra generazione dopo, Rabbì Israel di Rischin dovette anch'egli affrontare lo stesso compito, si sedette su una sedia d'oro, nel suo castello, e disse: «Non possiamo fare il fuoco, non possiamo dire le preghiere, e non conosciamo più il luogo nel bosco: ma di tutto questo possiamo raccontare la storia». E – così prosegue il devoto narratore di questo 'aneddoto' – il suo racconto da solo ebbe la stessa efficacia delle azioni degli altri tre".

[775] Cfr. *Ibid*.:"La storia di questo esodo, prima dalla teologia e, un secolo dopo, dalla filosofia, oggi non la leggiamo più soltanto come storia di un progresso. Conosciamo anche la perdita, la perdita del mistero, di cui, infine, in un tempo di bisogno, resta ancora soltanto il racconto; in definitiva, la storia come 'rammemorazione' (*Eingedenken*). Scholem può istruire così la nostra generazione: a che la storia in un tempo di bisogno!".

[776] Cfr. T.W. Adorno, *Minima moralia*, cit., p. 304.

In un tal senso potrebbe leggersi anche il 'principio estetico' di Schiller, evocato da Taubes a proposito della 'via verso l'interiorità' dell'uomo copernicano consapevole del proprio essere scisso e incomponibile. Come la dimensione libera del 'gioco', in cui si esprime la piena umanità dell'uomo, è la più disinteressata, così l'intreccio tra 'fuoco' e 'racconto' vive della sua dimensione peculiare a cavallo tra possibilità e impossibilità; non importa che il 'fuoco' stesso possa essere o no effettivamente recuperabile in quanto tale. Per l'uomo esso agisce già da sempre, forse, solo nel racconto e, proprio così, riveste un ruolo 'essenziale' e insostituibile.

Per la vita umana, l''impossibilità' della redenzione è già la sua possibilità più propria, il suo modo di essere efficace e di illuminare; tale impossibilità fa parte del modo di esistere 'completo' di un soggetto 'trascendentalmente escatologico', cioè teso a ricercare le proprie riserve di libertà, a produrre creativamente spazi di azione e di relazione alternativi. Insomma, sembra che l'essere umano debba 'giocare' con una forma particolare di sguardo sul mondo, quella che deriva dal suo 'eccesso' etico, e che si dà come coscienza introspettiva 'messianica', come 'ricordo' di aspirazioni etico-politiche che, proprio in quanto rammemorate, possono ancora essere avanti a noi.

Adorno, quando afferma che il pensiero deve comprendere la propria impossibilità per amore della possibilità, parla di un''esigenza', e sembra quindi alludere a qualcosa di insopprimibile, di incondizionato, pur tra i limiti condizionanti che possono generare disperazione; la realtà o l'irrealtà della redenzione può quindi divenire pressoché indifferente proprio perché l'esigenza, l'imperativo categorico del 'pensiero messianico', continuano ad essere vincolanti anche di fronte al dileguarsi di ogni speranza di salvazione.

Stando all'immagine del 'racconto' che solo rimane dopo la perdita della capacità di accendere il fuoco, si ha la storia di un lutto, di una mancanza, così come la crisi attraversata dall'idea messianica già con Paolo spinge ad un'interiorizzazione e a una trasfigurazione di ciò che appare come defunto e sfumato. La riflessione, la 'via verso l'interno' tentano di trasformare il trauma della perdita in un'occasione di recupero. Si assiste ad un processo di progressivo disincanto che coinvolge l'idea messianica, con la cui 'storia' ancora si confrontano Scholem, Taubes o Adorno.

Sempre più la speranza escatologica sembra perdere i contatti con una visione del mondo che prometta una forma di conciliazione definitiva, la vittoria dell'onnipotenza divina, che abbia efficacia e 'potere' in vista di uno scopo, in vista del possesso compiuto del 'mistero'. Il disincanto sembra dissolvere tutte le qualità dogmatico-teologiche, o metafisico-ontologiche, associate all'idea di redenzione messianica. Ma non è che proprio attraverso un tale processo di riduzione, di sfrondamento, di critica, la qualità del messianico può apparire nel suo ultimo resto indecostruibile, nella sua essenzialità irriducibile?[777]

[777] C'è da sottolineare, comunque, che, anche in questo caso, le suggestioni che sono disseminate nei testi di Taubes sembrano spesso in contraddizione tra loro. Ad esempio, nel seminario su Paolo del 1987, Taubes pare criticare Adorno, e, in generale, lo sprofondamento 'moderno' e 'copernicano' nella 'via dell'interiorità' (cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 143) sulla base di argomenti 'teistici' che altrove paiono fortemente ridimensionati. Basti pensare allo stesso seminario che riconosce come rivoluzionaria la

Nei *Minima moralia*, Adorno, nell'aforisma 144, intitolato *Flauto magico*, svolge una profonda riflessione sul 'bello' che si richiama a Kant, e indirettamente anche a Schiller, cioè a quelle forme di 'via verso l'interno' di cui parlava Taubes nell'*Escatologia occidentale* a proposito dell'idealismo tedesco e della sua escatologia trascendentale. Ebbene, da questo frammento i nessi tra la dimensione di 'gioco disinteressato' della bellezza e l'istanza messianica presente nell'uomo emergono tra le righe.

Adorno scrive che la 'qualità del bello' viene posta in evidenza proprio con l'*Aufklärung*, cioè attraverso quel processo di critica e decostruzione illuministica che dissolve tutte le caratteristiche 'oggettive' tradizionalmente considerate inerenti al bello stesso. Kant, sull'onda di un tale 'disincanto', arriverebbe a cogliere, per la prima volta, la 'qualità' del bello, ciò che rende quest'ultimo irriducibile ad ogni altra forma di esperienza umana; tale 'qualità' consisterebbe in un piacere disinteressato, in un libero gioco delle facoltà intellettuali animate dalla forza dell'immaginazione. Il 'bello', insomma, si rivelerebbe in tutta la sua specificità come 'incanto disincantato', come 'potenza impotente', come immagine che si libera della propria pretesa magica, dei propri supposti nessi con forze misteriose che consentirebbero di dominare sulla natura, se opportunamente manipolate. Il 'bello' si libera di ogni residuo di venerazione feticistica.

Se pensiamo allo stesso aneddoto chassidico sopra evocato, cosa c'è di più disinteressato di una semplice 'storia', che non ha più alcuna pretesa di esercitare un potere 'magico', 'misterico' o 'sacramentale' sulla realtà, che rinuncia all'apparenza di onnipotenza che poteva essere mantenuta in vita dalla capacità di accendere il fuoco o di recitare le giuste formule rituali?

Potremmo dire che la 'qualità' del bello per come emerge da Kant in poi, cioè come dimensione dell'esperienza umana sottratta ad ogni prova di 'efficienza', e caratterizzata da una totale assenza di scopi, da una pura contemplazione che non si occupa di ciò che può essere utile per intervenire sulla natura, sembra accostarsi a quel 'piacere disinteressato' per la 'storia' del mistero e della sua perdita che pare poter alludere all'incanto disincantato dell'idea messianica trasfigurata e interiorizzata, ed 'effettuale' nel suo 'semplice' essere ricordata e 'raccontata', nel suo essere 'inefficiente' e 'impotente' secondo la logica corrente che commisura i mezzi agli scopi.

Adorno, a proposito dell'incanto di un 'bello' che ha perso ogni contatto con una visione metafisica del mondo, parla di 'impotenza', di perfezione e nullità a un tempo, di un totale disinteresse contemplativo in cui l'apparenza dell'onnipotenza si rispecchia negativamente come speranza; la bellezza, proprio nella sua 'finalità senza scopo', può additare una possibilità di esistenza sociale radicalmente diversa. Analogamente, potremmo dire che ciò che 'resta' dell'idea messianica, ciò che nel messianismo è il messianico indecostruibile e irriducibile, forse è proprio la gioia disinteressata per una 'storia', per uno sguardo sulla realtà sottratto, ormai, ad ogni prova

'riduzione' del doppio precetto in senso antropologico, e che accosta esplicitamente tale 'mossa' paolina alla tesi freudiana secondo cui Paolo stesso avrebbe detronizzato e soppresso il 'Padre', il Dio trascendente.

di efficienza, eppure davvero liberante, perché, come il bello di cui parla Adorno, riferendosi all'estetica di Kant e di Schiller, può trasformarsi sempre di nuovo in "immagine della non violenza",[778] in negazione della logica 'mitica' della sopraffazione e del dominio.

Pur dileguandosi l''apparenza dell'onnipotenza', l'illusione che una prospettiva unitaria finale possa risolvere ogni contraddizione ed eliminare ogni crepa, rimane l''incanto' di ciò che appaga senza alcun interesse, che esprime la libertà di pensare ed essere 'altrimenti' e che avanza un'istanza di universalità, l'idea morale di un 'regno' di fini, come direbbe Kant. Non a caso proprio questi si riferisce al 'bello' come al simbolo del bene etico.[779] E con ciò si intuisce che l'esigenza di guardare il mondo nella prospettiva della redenzione, del 'come se' della sua possibilità, è incondizionata proprio perché 'radicalmente' disinteressata, ineliminabile nella costituzione 'trascendentalmente escatologica' dell'uomo come essere morale, come identità di *nómos* e *autós*.

Come scrive anche Taubes nell'*Escatologia occidentale*, a proposito dell'escatologia trascendentale, dell'apocalisse interiore dell'uomo moderno, "le cose ultime non sono più l'*héteros nómos*, Dio e le cose del mondo, bensì il presupposto del proprio essere spirituale".[780]

Il messianico 'resta' alla maniera del 'come se' paolino, della possibilità della prospettiva della redenzione; in Paolo, certamente, persisteva la fede che una conciliazione finale ci sarebbe stata, che la 'possibilità' si sarebbe senz'altro convertita in un'effettività realizzata dall'onnipotenza divina. Ma, come abbiamo già detto più sopra, il vivere alla luce del 'come se' è già un vivere 'messianico'; la libertà dell'uomo che riesce ad andare oltre i limiti imposti da una realtà condizionante e disperante è già 'realizzazione' esistenziale della beatitudine escatologica, è quell''incanto' disinteressato che è davvero tale proprio perché si attua, paradossalmente, nel più completo disincanto.

E la fede paolina, in tal senso, sotto l'attesa 'futuristica', nasconderebbe un livello più profondo; non sarebbe un semplice 'credere in', ma, piuttosto, un 'modo di vita' a tutti gli effetti, come espressione della forza trasfigurante della libertà morale. E trarrebbe 'dall'essere spirituale' umano, in prima istanza, la propria 'disinteressata' ragion d'essere. Sembra uno stoico rivendicare

[778] Cfr. *Ivi*, p. 273: "La contemplazione, che è il residuo della venerazione feticistica, è nello stesso tempo una tappa del suo superamento. In quanto le cose scintillanti si liberano della loro pretesa magica e – per così dire – rinunciano alla potenza che il soggetto attribuiva loro e contava di esercitare col loro aiuto, si trasformano in immagini della non violenza, nella promessa di una felicità guarita dal dominio della natura. […] Nell'incanto di ciò che si rivela in assoluta impotenza, del bello, che è perfetto e nullo a un tempo, l'apparenza dell'onnipotenza si rispecchia negativamente come speranza. Il bello è sottratto ad ogni prova di efficienza. La totale assenza di scopi smentisce la totalità di tutto ciò che è conforme agli scopi nel mondo del dominio, ed è solo in virtù di questa negazione che il sussistente opera sul proprio principio razionale conducendolo alle estreme conseguenze, che la società esistente è stata consapevole, fino ad oggi, della possibilità di una società diversa. La beatitudine della contemplazione consiste nell'incanto disincantato. Ciò che scintilla è la conciliazione del mito".
[779] Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., par. 59, pp. 405-407.
[780] J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 199.

'ciò che dipende da noi', ciò che è imperativo a prescindere dalla possibilità o dalla attuabilità dei fini morali che ci si sente interpellati a promuovere.[781]

Con il disincanto crescente, l'idea di un fine e di un'immagine metafisicamente etico-razionale della realtà sfuma; eppure, nella capacità umana di vivere 'come se', l'esigenza di validità universale delle proprie istanze morali, cioè l'esigenza di contemplare il mondo nella prospettiva della redenzione, resta, indipendentemente dall'esistenza effettiva di una finalità 'oggettiva' e onnicomprensiva. Resta, perché fa parte dell'esercizio disinteressato della libertà umana, ed è espressione della possibilità estrema, 'impossibile', di quest'ultima.

Ciò che 'rimane' è la prospettiva della condivisione di un simile 'eccesso' umano nella comunità degli uomini, capaci della contemplazione disinteressata della bellezza che può scaturire dalla loro immaginazione etica, dal proprio potere di trasfigurazione. Il 'regno dei fini' è la 'finalità interna' e 'senza scopo' che l'umanità è a se stessa quando balena in un'immagine di non violenza, in una messa in comune della propria 'impotenza', della propria dignità nel non essere mezzo per qualcosa. Il vero 'fine' è la condivisione, che ha in se stessa il proprio compimento, della possibilità di essere 'eticamente' disinteressati, la quale rende pronti a immaginare, come dice Adorno, una 'società diversa', che, in termini kantiani, è senza scopo esterno, perché ciascuno, in essa, è trattato come un fine in sé.

Inoltre, quando Taubes sottolinea come Paolo insista sulla priorità assoluta della carità, sull'amore del prossimo che lascia da parte il comandamento dell'amore di Dio, suggerisce acutamente che in tutto ciò si esprime un'istanza quasi feuerbachiana. In effetti, se la fede e la speranza in un fine esterno e oggettivo diventano preminenti, l'uomo si sottomette alla divinità e fa prevalere il proprio interesse egoistico in vista della salvezza; rientra in una logica di calcolo dei mezzi in vista di un fine autoriferito. Invece, Paolo, al di là della sua visione del mondo religiosa, sembra intuire come l'assoluto e insostituibile *primum* sia l'imperativo dell'amore tra gli uomini, che deve trovare in se stesso, come la *práxis* aristotelica, la propria ragion d'essere, la propria interna finalità. Paolo pare intuire come l'aspetto assolutamente indecostruibile della speranza messianica si riveli nella dimensione della carità, la quale trova nel proprio assoluto disinteresse la propria forza rivoluzionaria, la propria 'autonomia' creatrice, indipendentemente dall'attuabilità o no della salvezza come un evento esterno, pubblico e cosmico.

E lo stesso Kant, con l'intuizione dell'assoluta priorità dell'imperativo morale, che obbliga a prescindere dalla realizzabilità dei fini ad esso associati, e che esorta a trattare ogni uomo come un fine in sé, sembra ereditare il profondo pensiero di Paolo. Anche in questo caso rimane una

[781] A questo proposito, cfr. soprattutto I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 663: "Il fine definitivo che la legge morale impone di promuovere non è il fondamento del dovere; questo fondamento, infatti, sta nella legge morale che, in quanto principio formale pratico, guida in maniera categorica, a prescindere dagli oggetti della facoltà di desiderare (la materia del volere) e dunque da ogni fine".

dimensione di fede e di speranza che tende ancora troppo, forse, a raggiungere una visione unitaria della realtà, in grado di risolvere le contraddizioni e di unificare ciò che rimane scisso.

Il Novecento, infatti, e pure un autore come Schweitzer, per quanto fortemente 'kantiano' e 'paolino', ridimensiona molto di più la possibilità di postulare fiduciosamente l'immortalità dell'anima, o l'esistenza di un Dio che possa riunire in sé metafisicamente il mondo in una realtà compiutamente etica e razionale. La contraddizione tra la volontà etica che l'uomo scopre in sé e la 'volontà' della natura, che crea e distrugge indifferentemente, non è più superabile in un'immagine unificata del reale. Ma, anche venendo meno il supposto 'fine metafisico' della creazione, resta la finalità interna all'azione morale dell'uomo, il 'messianico' sprigionato dall'assoluto disinteresse della 'carità', da quel supremo 'come se' che mette in gioco la vita nella '*práxis*' autonoma della sua libertà, che instaura una relazione con il mondo in cui la 'luce messianica' illumina l'orizzonte di un 'essere altrimenti' che può vivere in tensione creativa con il mondo stesso.

Taubes, in una celebre lettera a Scholem del 1977,[782] riconosce l'assoluta centralità di Paolo nella storia spirituale e culturale dell'Occidente; nessun altro messaggio, come quello dell'apostolo, avrebbe superato a tal segno tutti i valori tradizionali, sia dal punto di vista ebraico-biblico, che da quello greco-filosofico. Nessuna rivoluzione intervenuta successivamente sarebbe lontanamente paragonabile alla 'trasvalutazione' paolina. È significativo che Taubes sembri ammettere che, al limite, uno degli eventi spiritualmente più rilevanti, in cui qualcosa è pur successo per un momento, forse proprio 'messianicamente', sia il nesso filosofico tra la riflessione di Kant e l'idealismo tedesco. Comunque, anche un tale periodo culturale, per quanto foriero di sviluppi innovativi e decisivi, rimarrebbe ancora nell'alveo di quella rivoluzione radicale del modo di pensare ascrivibile a Paolo.[783]

In ogni caso, mi pare interessante il fatto che Taubes, oltre all'opera dell'apostolo stesso, citi come altro momento forse fondamentale dal punto di vista 'messianico', e che più di altri sembrerebbe poter cogliere il senso profondo del messaggio antropologicamente dirompente di Paolo, proprio Kant e l'idealismo tedesco, protagonisti, secondo le argomentazioni dell'*Escatologia occidentale*, di quella escatologia trascendentale ed eminentemente antropologica che, a partire dalla dimensione scissa e prometeica dell'uomo moderno lasciato a se stesso nell'universo copernicano, sarebbe capace di percorrere la 'via verso l'interno', e di perseguire un'apocalisse interiore, in grado di rivelare sempre più irresistibilmente l'autonomia morale dell'umanità.

---

[782] Cfr. "Jacob Taubes a Gershom Scholem", Parigi, 16.3.1977, *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 142.

[783] Cfr. *Ibid*.: "Invece, della 'rivoluzione del modo di pensare', che è legata al nome di Paolo […], di questa 'rivoluzione' che solo dall'esterno può essere 'superata' *per* grazia, e cioè con un capovolgimento di tutti i valori 'classici' (sia dal punto di vista ebraico-biblico che da quello greco-filosofico), rispetto a cui tutto ciò che in Europa si chiama ancora 'rivoluzione del modo di pensare' resta veramente 'qualcosa di poco peso' (incluso Kant e l'Idealismo tedesco, dove pure qualcosa per un momento era successo – messianicamente?) – di questo in Scholem non si parla affatto".

Dunque, il messianismo della 'coscienza introspettiva' di Paolo rivelerebbe effettivamente se stesso nella 'via verso l'interno' dell'umanità 'autonoma', e che proprio in virtù di tale 'autonomia' morale costitutiva, di tale auto-finalità etica, indipendente dall'esistenza o no di fini teologico-metafisici, è 'trascendentalmente' escatologica?

Secondo quella che Balthasar, citato da Taubes, designa come 'metodica dell'apocalisse interiore',[784] l'unica vera apocalisse sarebbe quella dell'uomo? L'umanità 'è' se stessa nello sporgere oltre di sé, nel vivere nell''eccesso' delle proprie possibilità di autentica libertà che la spingono avanti a sé, in un anelito inesausto di auto-apocalisse?

Tra l'altro, anche il pensiero 'ateo-gnosticheggiante' di Ernst Bloch, molto affine, come vedremo, a certe considerazioni taubesiane, si orienterebbe esattamente in tale direzione; infatti, la 'patria' propriamente umana è ciò che deve essere sempre di nuovo ricercato in un processo di auto-apocalisse dell'umanità.[785]

Anche Vitiello, nel suo testo *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, pare sottolineare la dimensione prioritariamente 'etico-antropologica' del messaggio paolino, quando scrive:

> Pur lodando la *glossolalia* – il rapporto intimo e diretto dell'uomo con Dio, o, forse, meglio: di Dio con l'uomo –, Paolo non esitava a manifestare la sua predilezione per la *profezia*, per il parlare nell'*ekklesía* agli altri uomini, al fine di edificarli, e-ducarli (*I Co.*, 14). Al centro, al punto di incrocio del verticale con l'orizzontale era pur sempre l'uomo.[786]

Sarebbe piuttosto il luteranesimo ad esacerbare il lato di pura remissione alla volontà divina, di rapporto 'intimo' e 'individuale' tra il soggetto credente e Dio. Come sempre scrive Vitiello, "il centro è Dio, non l'uomo";[787] non il verticale è per l'orizzontale, ma questo per quello.

In effetti, una simile deriva potenzialmente 'individualistica' può senz'altro rappresentare una possibile declinazione dei modi di manifestarsi della 'coscienza introspettiva' di matrice paolina. Lo stesso Taubes ne è consapevole e vedremo, nel corso di questo capitolo, come il confronto con

---

[784] Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 190.

[785] Cfr., ad esempio, E. Bloch, *Spirito dell'utopia* (*Geist der Utopie*, 1918 e 1923 – seconda edizione –), prefazione di G. Vattimo, a cura di F. Coppellotti, Rizzoli, Milano, seconda edizione, 2010, p. 251: "Non vi è nulla di sublime che non ci faccia presentire la nostra libertà futura, un primo intervento del 'Regno'; e lo stesso Messia (*Col*. 3,4), il portatore dell'assoluta adeguazione, non è altro che il volto finalmente svelato (*endlich aufgedeckte Angesicht*) della nostra profondità sempre prossima".

[786] V. Vitiello, *Ripensare il cristianesimo*, cit., p. 233. A questa altezza della propria riflessione su Paolo, Vitiello scorge nell'apostolo un'istanza di rivelazione integrale della 'Verità', uno svelamento completo di ciò che, invece, nella vicenda esistenziale di Gesù, si manifesterebbe come un Mistero insuperabile. Da Paolo, secondo un'interpretazione che era stata avanzata anche da Buber, si imporrebbero un intreccio tra cristianesimo e filosofia, una pretesa di porsi 'faccia a faccia' col Mistero, che arriverebbero coerentemente a compiersi con la filosofia hegeliana, con la sua 'traduzione' speculativa del cristianesimo stesso. Nel testo più tardo citato in precedenza, invece, *Paolo e l'Europa: l'incontro tra messaggio evangelico e filosofia*, Vitiello tornerebbe sulle proprie posizioni circa Paolo, rivedendo la propria interpretazione dell'annuncio dell'apostolo; questi, in ultima istanza, non subordinerebbe il mistero alla verità, come ritenuto precedentemente, ma, ben al contrario, piegherebbe la verità al mistero (cfr. *Ivi*, cit., p. 253).

[787] Cfr. V. Vitiello, *Ripensare il cristianesimo etc.*, cit., p. 233.

posizioni quali quelle di Jonas e Weber illumini l'aspetto nichilistico e disperante delle unilateralizzazioni della 'via verso l'interno', le quali possono tradursi in un atteggiamento di rifiuto 'gnostico' del mondo, o in un fughe ascetiche dalla mondanità che conducono al puro amore acosmico, o al perseguimento della dedizione professionale per la pura dedizione come tale, che perde di vista l'uomo in sé e l'etica messianica di fratellanza a favore della ricerca individualistica della salvezza.[788]

La stessa visione etico-razionale delle religioni della redenzione, nella sua esigenza morale sempre più estrema di fratellanza universale, nel suo scontro sempre più violento con gli ordinamenti e i valori del mondo, nella progressiva sublimazione nella sua autonomia, che rende il dissidio sempre più insolubile, può effettivamente dare adito a simili esiti 'acosmici' e mondanamente individualistici, i quali portano, contrariamente agli aneliti originari degli impulsi messianici, a posizioni di non-fratellanza, e all'accelerazione di processi di razionalizzazione disincantata che finiscono per imprigionare la modernità in una gabbia d'acciaio, in una consapevolezza acuita della propria tragicità, della propria intrinseca lacerazione.

Ecco, quindi, che l'elemento gnostico-antropologico emancipativo della 'coscienza introspettiva' può irrigidirsi in una forma di quietismo passivo, o di rassegnazione fatalistica, che, di fatto, avalla le dinamiche egoistiche, concorrenziali, escludenti e spietate dell'economia capitalistica.

Anche altri autori, come Buber e Scholem, con cui Taubes si confronta soprattutto su Paolo, insistono, in vario modo, sul presunto aspetto 'individualistico' della fede cristiana e della sua promessa di salvezza. E, inoltre, secondo Buber, Scholem e Rosenzweig, l'eredità di Paolo, l'eredità propriamente cristiana si rivelerebbe, soprattutto, in un 'venire a patti' 'hegeliano' con la storia e il mondo, ridimensionando fortemente l'elemento di 'critica messianica' nei confronti della realtà.

Vedremo come Taubes tenterà di evidenziare l'unilateralità e la tendenziosità di simili posizioni, e come da un tale confronto con il *côté* filosofico ebraico possa emergere una visione sfaccettata e complessa del messianismo paolino, e della 'coscienza introspettiva' dell'Occidente, la quale raccoglie, allo stesso modo, le eredità dell'ebraismo e del cristianesimo e le nascoste istanze gnostiche, eretiche, mistiche, emancipanti ed 'eticamente antropologiche' di entrambi.

[788] Cfr. M. Weber, *Osservazioni intermedie* (*Zwischenbetrachtung*, 1916), in *Id*., *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, introduzione di F. Ferrarotti, volume secondo, UTET, Torino, 1976, pp. 593-595.

La disputa tra ebraismo e cristianesimo: Paolo e il 'prezzo' del messianismo ebraico

"The Issue between Judaism and Christianity": 'sobrietà' della legge e 'romanticismo' dell'amore

Nel saggio del 1953, "The Issue between Judaism and Christianity", Taubes si confronta con la spinosa questione delle differenze essenziali e del rapporto tra ebraismo e cristianesimo. La tesi del suo scritto è che ciò che costituisce davvero la specificità della religione ebraica, e che rende quest'ultima irriducibilmente differente rispetto a quella cristiana, è l'*halachah*, la *Torah*, la legge.

Taubes sottolinea come l'identificazione dell'essenza dell'ebraismo sulla base del ricorso a un presunto rigido monoteismo non sia corretta; in effetti, la tradizione mistica e cabbalistica, con le sue teogonie fortemente influenzate da elementi gnostici, non può riconoscersi nell'immagine di un puro, incontaminato e astratto culto monoteistico, pur continuando a considerarsi ebraica per il proprio riferimento ineludibile alla *Torah*, potentemente reinterpretata come un *corpus mysticum* "che rifletteva l'ordine cosmico e divino nell'ambito umano".[789]

Per Taubes, si può parlare in senso stretto di ebraismo solo quando l'*halachah* viene riconosciuta come qualcosa di ancora vivente e vincolante, che non può essere superato se non dalla prospettiva della redenzione messianica; se, come accade spesso nell'ebraismo moderno, secondo il nostro autore, si comincia a voler difendere la specifica religiosità ebraica ridimensionando fortemente il ruolo religioso-comunitario della *Torah*, allora è più coerente ammettere di essere usciti irrevocabilmente dall'ebraismo e di aver pienamente recepito le tendenze 'antinomiche' della società secolarizzata, che ha simili propensioni decostruttive nei confronti della legge proprio perché, per quanto sempre più *post Christum*, si fonda, in ultima istanza, su presupposti cristiani, paolini.[790]

L'ebraismo moderno, infatti, soprattutto nelle sue correnti chassidiche 'romantiche' ed 'estatiche',[791] tende a porre l'enfasi sulla redenzione attraverso la fede; autori come Abraham Geiger giungono a criticare la legge rabbinica. Altri, come Rosenzweig, e Schoeps,[792] influenzato

---

[789] J. Taubes, "La disputa tra ebraismo e cristianesimo etc.", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 23.

[790] Cfr. *Ivi*, pp. 26-27: "L'emancipazione ha aperto le porte della civiltà occidentale alla comunità ebraica; ma questa civiltà si basa su presupposti cristiani e si è adattata ai simboli cristiani. […] Il calendario cristiano ha resistito ai diversi tentativi con cui si è cercato di sostituirlo con calendari secolarizzati. La Rivoluzione francese nel XVIII secolo, i fascisti italiani e i comunisti russi nel nostro secolo hanno intrapreso simili tentativi e hanno fallito. Siamo nel giusto, dunque, se teniamo a mente i fondamenti cristiani su cui si basa la nostra società civile".

[791] Sicuramente Taubes ha presente le tendenze giovanili 'misticheggianti' di Buber, che si alimentano proprio alla fonte della religiosità di ascendenza chassidica (cfr. *Ivi*, pp. 21-22: "Centro spirituale dell'ebraicità non era e non è il tempio, ma la *Torah*. […] È chiaro, però, che Martin Buber non era disposto a dare una simile risposta, dal momento che, invece della tradizione della Legge, ha sempre enfatizzato l'elemento aggadico o mitico della tradizione ebraica". A tal proposito, cfr., ad esempio, l'antologia di M. Buber, *Confessioni estatiche* (*Ekstatische Konfessionen*, 1909), Adelphi, Milano, 2010.

[792] Cfr. J. Taubes, "La disputa tra ebraismo e cristianesimo etc.", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 19. Taubes cita il lavoro di Schoeps su Paolo nel saggio su Walter Benjamin come marcionita moderno (cfr. ; da un lato, la ricerca dello studio è apprezzata perché, sulla scia di Schweitzer, inscrive Paolo all'interno della

dal primo, ammettono che il cristianesimo faccia parte del piano divino di redenzione e sia precisamente destinato a condurre i 'gentili' al Dio di Israele. In altre parole, ebraismo e cristianesimo si porrebbero sullo stesso piano, come due religioni complementari, senza considerare, però, che il cristianesimo si instaura nella convinzione che il regno messianico sia già sopraggiunto con Cristo, e che un simile evento sia decisivo, anzitutto, per la salvezza degli ebrei, i quali, quindi, non possono continuare, come se nulla fosse, a conservare i culti e i rituali precedenti.

Rosenzweig, in particolare, compierebbe un'operazione 'teologicamente' discutibile: interpreterebbe un testo cristiano, nella fattispecie il Vangelo di Giovanni, in cui Cristo si presenta come 'via', per fondare la propria dottrina della sinagoga. Riterrebbe, in tal modo, che i 'gentili' abbiano bisogno della mediazione cristica per 'arrivare' al patto divino, mentre gli ebrei si troverebbero già da sempre, e indelebilmente, in tale patto. Tuttavia, come ricorda Taubes, Giovanni è fortemente antigiudaico, e insiste sul fatto che solo attraverso il Figlio gli ebrei possano conoscere il Padre. Inoltre, Rosenzweig distingue tra la 'via eterna' cristiana e la 'vita eterna' ebraica, da sempre crepitante come un fuoco inestinguibile al cospetto della divinità. Il punto è che Giovanni fa di Cristo non solo la via, ma anche la verità e la vita. Quindi tutta l'impalcatura della lettura rosenzweighiana, che nega risolutamente il significato messianico di Gesù per il popolo ebraico, viene a crollare,[793] precipitando nel paradosso di considerare Israele al di là della dialettica messianica della storia. Ed è singolare che venga ignorata l'importanza di una redenzione messianica *tout court* per il popolo ebraico, visto che proprio quest'ultimo ha forgiato l'idea di un messia.

Scrive, infine, Taubes:

> Postulare un evento che abbia un significato messianico per i gentili senza toccare Israele, è assurdo e 'combina' un *rapprochement* tra il cristianesimo e l'ebraismo un po' troppo abile.[794]

dialettica del messianismo ebraico, all'interno della storia della religione giudaica; dall'altro, Schoeps è criticato per essersi fatto confondere da pregiudizi apologetici, soprattutto nel ritenere come radicalmente estranea all'ebraismo la necessità del sacrificio espiatorio. Mentre Paolo avrebbe sviluppato una dottrina del sacrificio del figlio di Dio 'non giudaica', l'ebraismo avrebbe dimostrato la propria avversione nei confronti di un simile espediente religioso già con la narrazione del sacrificio di Isacco, in realtà non compiuto. Taubes obietta che Isacco, per alcune tradizioni ebraiche, è in realtà stato effettivamente sacrificato; dunque, una simile annotazione smentirebbe ogni dichiarazione apodittica su ciò che sarebbe possibile o no da un punto di vista giudaico (cfr. J. Taubes, "Walter Benjamin- un marcionita moderno?", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 68).

[793] Cfr. J. Taubes, "La disputa tra ebraismo e cristianesimo", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 18: "La dicotomia posta da Rosenzweig tra le nazioni, che attraverso Gesù, il Cristo, sono sulla 'via' e 'arrivano' al patto con Dio, e il popolo ebraico che 'è' già nel patto divino, contraddice lo schema giovanneo della salvezza".

[794] *Ibid.*

Insomma, l'ebraismo, influenzato dalla propria vicenda di emancipazione all'interno della società occidentale secolarizzata, dai presupposti cristiani e protestanti, tenderebbe sempre più a disconoscere ciò che potrebbe effettivamente permettergli di opporsi al rifiuto paolino della legge, di conservare la propria specificità in quanto religione realmente distinta dal cristianesimo, e dalle secolarizzazioni 'romantiche' di quest'ultimo.

In effetti, se si comincia a considerare la *Torah* come un sistema di rituali esteriori non determinanti per l'autentica religiosità ebraica, si imbocca la strada già intrapresa da Paolo e percorsa da tutte le eresie antinomiche e messianiche di ascendenza integralmente giudaica. Paolo o Sabbetay Sevi, infatti, sviluppano coerentemente ciò che è implicito nella concezione messianica ebraica; la loro critica della legge è del tutto in linea con il messianismo antinomico, che può rappresentare una tipica eresia del giudaismo[795] in momenti 'critici', in cui si avverte la vicinanza del Regno o se ne esperisce già la presenza, nell'intensa attesa della *parousía* che agisce come realtà effettiva nell'attualità della fede.

Paolo, in effetti, 'compie', paradossalmente ed 'ereticamente', l'ebraismo nella sua cristologia a partire da premesse 'ebraiche' e 'farisaiche': porta conseguentemente ad effetto l'idea 'giudaica' per cui, con l'avvento del regno messianico, la legge viene a cadere.[796] Perciò, chi, dall'interno dell'ebraismo in crisi, crede che la *Torah*, o meglio l'*halachah*, possano essere elementi marginali e accantonabili per definire il *quid* della religiosità ebraica che voglia distinguersi dalle proprie eresie messianiche, e dal cristianesimo *in primis*, sarebbe in errore, secondo Taubes. Tanto varrebbe ammettere di essere diventati 'paolini' e di essere stati influenzati dalla società cristiana secolarizzata.

Inoltre, dal punto di vista di un ebraismo davvero consapevole di essere ancora tale per aver rinunciato ad accogliere le istanze messianiche di alcune sue decisive eresie, lo stesso tentativo cristiano di legittimare la persistenza vincolante del Decalogo sarebbe, in ultima istanza, contraddittorio. Una volta che si prende la strada di Damasco, infatti, la *Torah* è ormai minata una volta per tutte, e da un punto di vista messianico 'antinomico' e 'anarchico' può solo apparire come un morto legalismo.[797]

L'*halachah* può presentarsi come una sterile congerie di norme meramente esteriori solo ad una religiosità estatica ed esaltata, 'romantica' e immersa nella 'patologica inclinazione

[795] Cfr. *Ivi*, p. 24.
[796] Cfr. *Ivi*, p. 22: "Tutte le premesse della teologia di Paolo sono 'ebraiche', persino 'farisaiche'; da esse, tuttavia, egli trae conclusioni eretiche: e cioè, dalla premessa ebraica verosimilmente legittima che il Messia annuncerebbe la fine della Legge, egli trae la conclusione eretica del cristianesimo, secondo cui il Messia è venuto e la Legge è superata".
[797] Cfr. *Ivi*, p. 23: "L'ebraismo è obbligato a insistere sul fatto che la dottrina paolina rimane comunque distruttiva nei confronti della Legge, e perciò, su questo punto, l'ebraismo deve rifiutare anche l'interpretazione che il cristianesimo dà di sé". E cfr. *Ivi*, p. 26.

dell'amore', la quale disconosce la sobrietà della giustizia e privilegia l'arbitrarietà mistica e intimistica di un "dialogo (poetico) tra la solitaria anima dell'uomo e un Dio solitario".[798]

È significativo che Taubes, a questa altezza, qualifichi in tal modo il cristianesimo paolino, scorgendo in esso una manifestazione del principio dell'amore che può portare all'entusiasmo estatico, all'arbitrio, e a una relazione affatto invisibile ed eccessivamente 'privata' con la divinità. In questo caso, pare che la 'coscienza introspettiva' dell'Occidente, al cui affermarsi Paolo avrebbe spalancato la porta, sia declinata in termini prevalentemente critici e negativi. Viene avanzata una visione dell'antinomismo cristiano di ascendenza prettamente luterana e, dall'altra parte, ci si richiama alla 'giustizia' e alla 'sobrietà' della legge per opporre un freno all'arbitrio dell'amore.[799]

L'*halachah*, infatti, lungi dal costituire un corpo morto di norme puramente legalistiche, si baserebbe sull'istanza della rappresentazione, sull'anelito di creare un'armonia tra la vita quotidiana e le intenzioni del cuore e dell'anima umana; la legge diviene la 'via', inevitabilmente anche 'giuridica' ed 'esteriore', per offrire all'uomo dei punti di riferimento saldi, per indicargli il 'sentiero' che lo conduca a camminare al cospetto di Dio.[800]

Taubes sembra riprendere da vicino i termini della polemica di Leo Baeck nei confronti del cristianesimo, e del paolinismo che lo ha originato, i quali vengono qualificati come una 'religione romantica'. Lo stesso Taubes, al termine del suo saggio sulla disputa tra ebraismo e cristianesimo, insiste sul carattere 'romantico' della dottrina dell'Incarnazione,[801] e, in generale, di una religiosità antinomica, come quella paolina, che pone l'enfasi sull''arbitrio dell'amore', a scapito della valorizzazione della 'sobrietà' della giustizia e dell'importanza di quest'ultima nell'istituire pratiche quotidiane e ordinate di convivenza, e nell'arginare la componente mistica ed estatica di un rapporto tra Dio e uomo esasperatamente intimistico e individualistico.

Leo Baeck, nel suo saggio del 1922 *Die romantische Religion*,[802] ascrive i fenomeni religiosi a due grandi categorie, quella del classicismo e quella del romanticismo; e, a suo parere, il cristianesimo rappresenterebbe una religione romantica, mentre l'ebraismo sarebbe un buon rappresentate del concetto di 'religione classica'.

In questo contesto non mi interessa certamente riportare analiticamente le argomentazioni di Baeck, le quali procedono per tipizzazioni generalizzanti che spesso offrono delle visioni parziali delle realtà incasellate in tal modo; in ogni caso, il suo testo sulla 'religione romantica', cui Taubes

---

[798] *Ivi*, p. 26.
[799] Cfr. *Ivi*, p. 28: "Il 'giogo della Legge' viene sfidato dall'entusiasmo dell'amore. Eppure la 'giustizia della legge', alla fine, può essere la sola sfida rispetto all'arbitrio dell'amore".
[800] Cfr. *Ivi*, p. 26.
[801] Cfr. *Ivi*, pp. 27-28: "Cosa potrebbe più 'romantico' dell'incarnazione di Dio? Solo il principio dell'*halachah* potrebbe offrire un ostacolo al 'carattere romantico' del rapporto tra Dio e uomo, nella misura in cui la sobrietà della giustizia dà fondamento alla vita dell'uomo".
[802] Cfr. L. Baeck, "Romantic Religion" (*Die romantische Religion*, 1922), in *Id*., *Judaism and Christianity: Essays*, translated by W. Kaufmann, Jewish Publication Society of America, 1958.

fa cursoriamente riferimento anche nel suo seminario su Paolo del 1987,[803] mi pare essere un'importante fonte per la stessa argomentazione taubesiana nel saggio del 1953 su ebraismo e cristianesimo. Infatti, così come Taubes contrappone la sobrietà della legge, che dà fondamento alla vita, all'entusiasmo romantico della religione dell'amore paolina, allo stesso modo Baeck nota come nella *romantische Religion*, ascrivibile in prima istanza a Paolo, ogni regola venga sospesa e predomini la venerazione mistica per ciò che è straordinario, irregolare e miracoloso.[804]

Nel romanticismo religioso verrebbe meno ogni forte impulso etico; ci sarebbe un rifiuto di ogni 'idea pratica' che possa permeare di sé la vita, e richiedere una libera e creativa obbedienza nei confronti dei propri comandamenti, in grado di mostrare una via chiaramente determinata per orientare l'azione morale.[805] Anche Baeck, come Taubes, parla di un sentiero etico ben definito, tracciato dalla legge, e rinnegato dalla pietà 'romantica', la quale assume un carattere di passività, crogiolandosi in un vuoto sentimento di assoluta dipendenza nei confronti della divinità imperscrutabile, e privilegiando la pura fede nella propria salvezza individuale.

Per Baeck, inoltre, la vittoria del cristianesimo, resa possibile grazie alla predicazione di Paolo, non sarebbe stata altro che la vittoria del principio 'romantico', travasato dai misteri orientali ed ellenistici nel giudaismo da Paolo stesso, considerato non tanto un creatore di idee, quanto piuttosto un abile assemblatore di suggestioni e influenze differenti.[806]

Taubes, nel saggio del 1953, come abbiamo visto, si chiede come l'ebraismo, per preservare la propria specificità, possa trovare "la forza per opporsi al rifiuto paolino della legge".[807] Ma, tenendo conto di quanto Taubes già scrive nell'*Escatologia occidentale*, a proposito della vitalità e dell'influenza decisiva delle eresie messianiche e gnostiche, ci si può davvero opporre al 'rifiuto paolino della legge'? Inoltre, come più volte ricordato, la lettera ad Armin Mohler del 1952, di un anno anteriore alla pubblicazione del saggio su ebraismo e cristianesimo sulla rivista *Commentary*, parla di un continuo e 'obbligato' ritorno a Paolo da parte di Taubes, il quale non può fare a meno di vedere come ci siano rapporti 'reali', determinanti per la vita dell'uomo, come l'amore, la pietà e il perdono, che oltrepassano e 'superano' la legge.

In ogni caso, al di là delle posizioni espresse a quell'altezza da Taubes, il quale, proprio in quegli anni, sotto l'ala protettrice di Scholem, teneva corsi all'Università ebraica di Gerusalemme, e quindi, comprensibilmente, cercava di preservare uno sguardo apologetico sul giudaismo ortodosso, in seguito si fa sempre più chiaro il limite intravisto nell'ebraismo rabbinico, incentrato

[803] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 27: "Baeck fu anche autore di uno studio dal titolo *Romantische Religion*, in cui, applicando le categorie classico-romantico, definisce Paolo un romantico: non ci porta molto lontano, ma non è privo di interesse".
[804] Cfr. L. Baeck, "Romantic Religion", *Judaism and Christianity*, cit., p. 190.
[805] Cfr. *Ivi*, p. 192: "Romanticism therefore lacks any strong ethical impulse, any will to conquer life ethically. It has an antipathy against any practical idea which might dominate life, demanding free, creative obedience for its commandments, and showing a clearly determined way to the goals of action".
[806] Cfr. *Ivi*, p. 198.
[807] Cfr. J. Taubes, "La disputa tra ebraismo e cristianesimo etc.", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 27.

in modo irremovibile e astorico sull'*halachah*. Quest'ultimo, inoltre, viene riconosciuto come il risvolto inevitabile di una concezione del messianismo che non vuole in alcun modo trovare la maniera di trasfigurarsi e di conoscere una 'svolta interiore' per avere un impatto creativo sulla storia umana. Proprio attorno a tali questioni Taubes sente il bisogno di confrontarsi criticamente con Scholem e Buber, ad esempio.

E Paolo, in un simile dibattito, assume un ruolo assolutamente centrale; infatti, sarebbe proprio l'apostolo ad intuire per primo le possibilità per rendere 'attuale' e storicamente efficace l'attesa messianica, attraverso la spiritualizzazione di quest'ultima. Invece, l'ebraismo, rifiutando una simile 'svolta introspettiva', e difendendosi sempre più strenuamente contro qualsivoglia fermento messianico, mediante l'enfasi sul carattere eterno e astorico dell'*halachah*, si è trovato dimidiato tra due esiti estremi: da un lato, a causa dell'egemonia rabbinica, è stata vissuta una vita nel differimento[808] e non è mai stato fatto il tentativo di dar forma alla realtà storica attraverso

[808] A proposito della vita ebraica come 'vita nel differimento', si confronti, prima ancora che Scholem, soprattutto F. Rosenzweig, *La stella della redenzione*, cit., pp. 343-344: "Contro quelle ore di eternità che nelle epoche della storia universale lo stato incide con spada tagliente sulla corteccia dell'albero crescente del tempo, il popolo eterno, incurante ed impassibile, anno dopo anno aggiunge anello su anello al tronco della sua vita eterna. Contro questa vita silenziosa, che non lancia mai sguardi verso l'esterno, la potenza della storia universale si infrange". Rosenzweig ritiene che l'esistenza più confacente al popolo ebraico sia proprio quella diasporica; gli ebrei, infatti, starebbero al di fuori della storia, della lotta per conquistare illusorie parvenze di eternità nella politica; il popolo ebraico, al contrario delle 'genti' completamente immerse e disperse nella temporalità, vive già da sempre nell''ora' dell'eternità, nell'immediata e perfetta vicinanza a Dio. Nella ripetizione quotidiana, nella scansione settimanale e annuale dei culti, la fede ebraica rende 'ora' l'istante, rende "il tempo pronto ad accogliere l'eternità, e quest'ultima, da che trova accoglienza nel tempo, diviene a sua volta *come il tempo*" (*Ivi*, p. 300). In Rosenzweig, dunque, il prezzo di una vita vissuta nel distacco dalla storia viene pagato di buon grado, perché ciò pone gli ebrei in una dimensione di redenzione già compiuta, in un 'ora' messianico che trasfigura il tempo come eternità e l'eternità come tempo. Paradossalmente, sembra che Rosenzweig rivendichi per il popolo ebraico proprio la capacità di esperire quel peculiare '*nýn*' paolino in cui l'istante accoglie l'eterno e quest'ultimo si dona come tempo vissuto autenticamente, che 'rimane', che 'sta'. Certamente, per Rosenzweig, anche il cristianesimo contribuisce a configurare in un'immagine dotata di forma ciò che, altrimenti, rappresenterebbe uno scorrere irriproducibile. Tuttavia, la religione cristiana, nella convinzione che la redenzione sia già avvenuta, credendo di trovarsi al centro della storia della salvezza, rischia di accontentarsi del presente puramente temporale e di scorgere, hegelianamente, nella vicenda mondana, la piena manifestazione del disegno divino. Il cristianesimo deve concepirsi come una 'via', che può compiersi solo alla fine. A me sembra che Rosenzweig, più o meno consapevolmente, stia rovesciando la tradizionale rappresentazione cristiana secondo cui i seguaci di Cristo conoscerebbero già l'accesso alla salvezza, mentre gli ebrei, solo al termine della storia, potrebbero essere illuminati circa la vera fede; in Rosenzweig, al contrario, gli ebrei sarebbero già da sempre salvati e presso Dio, mentre proprio 'i popoli del mondo' dovrebbero attraversare il cammino della storia, percorrere la via della mediazione cristica, per infine giungere allo stadio dal quale il popolo ebraico non si sarebbe mai allontanato. E Rosenzweig, per suffragare una simile interpretazione, si richiama a Paolo, e alla sua metafora, in *Romani*, dell'ulivo 'ebraico' su cui devono essere innestati i rami dei gentili convertiti, destinati a seccare e a morire in assenza delle radici 'giudaiche'. L'audacia di una tale proposta è notevole, ed è comprensibilmente criticata da Taubes nel saggio su ebraismo e cristianesimo; non certamente perché privilegi l'ebraismo rispetto al cristianesimo, quanto piuttosto perché elimina completamente il fatto che per Paolo è in atto un cambiamento decisivo, cioè l'avvento del regno messianico; l'albero del giudaismo non può rimanere invariato con i nuovi innesti. La trasformazione deve essere complessiva e organica, e non può non investire anche le stesse radici: cioè non può semplicemente giustapporre una realtà nuova ad un'altra che rimane immutata. Tutta la pianta del giudaismo deve trasfigurarsi, e per questo Paolo fa una distinzione tra l'ebraismo 'esteriore' e l'ebraismo 'interiore', autentico. L'ebraismo interiore è proprio quello che non può fare a meno degli innesti, perché i rami dell''esteriorità' sono seccati e sono stati tagliati via. Ovviamente, per Paolo, i rami tagliati possono essere di nuovo innestati, se non persistono nell'incredulità.

l'immaginazione messianica; dall'altro, concependo il messianismo come assoluta negazione della storicità, come folgorante apocalisse che non vuole attuare alcuna svolta interiore, gli sforzi di realizzare un 'paese della redenzione' rischiano di portare nell'abisso. Infatti, senza una trasfigurazione dell'idea messianica, si va incontro alla catastrofe storica.[809]

L'orrore rabbinico nei confronti delle istanze apocalittiche e la concezione del messianismo come un qualcosa che può inverarsi solo con la fine della storia rappresentano due facce di una stessa medaglia, due conseguenze di un'unica visione, quella che, precisamente, ha respinto la possibilità di trasfigurare e spiritualizzare l'idea messianica, e di fare in modo che quest'ultima potesse sprigionare il proprio potenziale critico etico-politico, effettualmente, sul piano dell'azione storica umana.

Paolo, con la propria rappresentazione assolutamente singolare di un regno messianico già sopraggiunto, e operante nella comunità spirituale dei credenti, di coloro che si riconoscono in una trasvalutazione dei valori 'classici', in un contromovimento di messa in discussione profonda dei rapporti di potere esistenti, è in grado di rendere 'attuale' e storicamente gravida di conseguenze una possibilità di esistenza che, altrimenti, sarebbe stata meramente attesa come futura, e indipendente, in ultima istanza, dall'azione dell'uomo come agente della redenzione.

Nei termini usati da Schweitzer in *Reich Gottes*, la trasfigurazione paolina della fede messianica in una realtà spirituale in tensione critica, 'attuale', con il mondo, in una 'realtà' che apre sempre più le porte a un 'regno' etico, costitutivo per l'umanità, compie il passaggio rivoluzionario dal semplice *Erwarten* al *Verwirklichen*. Analogamente, Taubes riconosce come ogni sforzo di attualizzare l'idea messianica sia stato un tentativo di fare un salto nella storia, proprio perché l'energia messianica trasfigurata sarebbe stata in grado di realizzare costruzioni storiche.[810] E per 'attualizzazione', quindi, non deve essere inteso un anelito apocalittico di negazione della storicità, o un impulso alla distruzione catastrofica di tutto quanto esiste. Certamente, le prime comunità cristiane 'praticavano' la fine del mondo, ma il loro spirito di negazione si combinava con un forte impulso morale, con un atteggiamento eticamente affermativo nei confronti della vita.

Ecco, dunque, che il 'nichilismo' messianico è riuscito nell'opera rivoluzionaria di mettere sempre più in evidenza il proprio nucleo etico-antropologico, il proprio sforzo di scorgere nell'immanenza del 'qui e ora' degli elementi trainanti, delle possibilità alternative che potessero innescare delle dinamiche di rinnovamento che, altrimenti, sarebbero rimaste paralizzate. Tale 'passaggio rivoluzionario', già concepito come tale da Schweitzer, viene riconosciuto anche da Taubes in Paolo, il quale, feuerbachianamente, assegnerebbe un ruolo centrale e fondativo 'solo' all'amore verso il prossimo, evitando di far riferimento al comandamento dell'amore

[809] Cfr. J. Taubes, "Il prezzo del messianesimo", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 44.
[810] Cfr. *Ivi*, p. 43.

incondizionato verso Dio.[811] Inoltre, secondo Taubes, anche Benjamin, uno dei più profondi eredi di Paolo, in quanto 'marcionita moderno', compie il 'passaggio rivoluzionario' di non usare direttamente gli esempi teologici della tradizione messianica, ma di far piuttosto prender loro corpo "nell'*éthos*, che è costitutivo per l'umanità".[812]

L'apocalittica e il 'senso storico': il confronto critico con Buber

Nel 1963, Taubes scrive due saggi affini per tematiche discusse, l'uno dedicato al confronto tra Buber e la filosofia della storia,[813] e l'altro alla figura di Nachman Krochmal nella sua relazione con lo storicismo moderno.[814]

Nel primo testo, Taubes prende anzitutto in esame la lettura buberiana della teologia della storia di Paolo, la quale poi si secolarizzerebbe coerentemente nella filosofia della storia di Hegel. Secondo Buber, una simile visione sarebbe ascrivibile alla matrice apocalittica del cristianesimo, la quale, a differenza della profezia ebraica, pretenderebbe di veder svelati una volta per tutte i misteri divini, inserendosi in un quadro di eventi stabiliti *a priori*, e che non lascerebbero alcun margine al libero dialogo tra la libertà di Dio e la libertà dell'uomo che deve farsi agente della redenzione.

Taubes cita il testo buberiano sui due tipi di fede, nel quale si afferma che Paolo "non si cura più degli uomini e delle generazioni umane che investe"; queste ultime, infatti, farebbero parte del piano preordinato di rivelazione divina, che si servirebbe dell'umanità come di un semplice strumento per raggiungere fini superiori. Analogamente, Hegel tradurrebbe una simile intuizione paolina nella concezione dell''astuzia della ragione', che ridimensionerebbe di molto il ruolo attivo delle libertà individuali, le quali si troverebbero alla mercé di un processo storico necessitante, che non conoscerebbe più alternative o possibilità di inversione di rotta.[815]

L'apocalittica, secondo Buber, con le sue ambizioni di tracciare una volta per tutte una storia della salvezza, tenterebbe di "incapsulare il mistero della storia in un atteggiamento dogmatico"; la profezia ebraica, al contrario, conserverebbe la possibilità del libero dialogo tra dimensione divina e umana, e lascerebbe aperta una strada alternativa, che l'uomo potrebbe sempre di nuovo imboccare.[816] Negli scritti apocalittici tutto è prestabilito e per l'essere umano non esiste alcuna possibilità di modificare le sorti della storia.

---

[811] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 101-102: "Paolo non esprime un doppio precetto, lo rende anzi univoco. […] Ne risulta un Feuerbach. […] Non vi è alcun doppio precetto, ma un *unico* precetto. A mio giudizio si tratta di una scelta assolutamente rivoluzionaria".
[812] J. Taubes, "Le *Tesi di filosofia della storia* di Walter Benjamin", *Il prezzo del messianismo*, cit., p. 79.
[813] Cfr. J. Taubes, "Martin Buber e la filosofia della storia" (*Martin Buber und die Geschichtsphilosophie*, 1963), *Messianismo e cultura*, cit., pp. 123-143; cfr. anche *Id*., *Vom Kult zur Kultur*, pp. 50-67.
[814] Cfr. J. Taubes, "Nachman Krochmal e lo storicismo moderno" (*Nachman Krochmal and Modern Historicism*, 1963), *Messianismo e cultura*, cit., pp. 145-164; cfr. anche *Id*., *Vom Kult zur Kultur*, pp. 68-84.
[815] Cfr. J. Taubes, "Martin Buber e la filosofia della storia", *Messianismo e cultura*, cit., p. 126; cfr. M. Buber, *Due tipi di fede*, cit., p. 129.
[816] Cfr. *Ivi*, p. 127.

Taubes mette in luce i limiti di una tale distinzione manichea tra profezia e apocalittica, e critica anche le conseguenze che Buber vuole trarre da una siffatta classificazione e analisi. Anzitutto, esisterebbero profeti, come Ezechiele e il Deutero-Isaia, che metterebbero in crisi quelle che sono considerate, buberianamente, le caratteristiche distintive della profezia ebraica. Il primo, infatti, lungi dal conferire centralità al libero arbitrio umano, porrebbe l'accento sull'assoluto arbitrio del volere divino;[817] il secondo, come ammesso dallo stesso Buber in *Der Glaube der Propheten*, sarebbe il "fondatore di una teologia della storia universale",[818] e, in tal senso, sarebbe a tutti gli effetti un precursore del messianismo escatologico paolino.

Secondo Taubes, la convinzione buberiana per cui l'apocalittica, a differenza della profezia, non lascerebbe più alcuna alternativa di azione all'uomo sarebbe fortemente parziale ed errata. Per Taubes, in effetti, nel Deutero-Isaia e in tutta la letteratura apocalittica successiva, "emerge una forma di alternativa totalmente nuova".[819] All'interno delle comunità e dei gruppi apocalittici prenderebbe vita, infatti, un attivismo inatteso, stimolato dall'intensa anticipazione della fine della storia nell'attualità della fede. L'alternativa che Buber valorizza nei profeti solo nella sua forma magico-esteriore, è presente nell'apocalittica in una nuova forma interiorizzata, determinante non solo per i destini dell'escatologia in senso stretto, ma anche per l'influenza di quest'ultima su tutta la storia occidentale.[820]

Qui si tratta di un 'devi' che non ha il modo d'essere della necessità, ma, al contrario, del riconoscimento di un qualcosa di radicalmente nuovo già operante ed effettuale nell'attualità della fede e nel modo d'essere della comunità. Perciò, quest'ultima, lungi dal limitarsi ad attendere passivamente l'intervento divino, si sente altresì spronata a rimuovere "gli ostacoli che ci sono sulla strada che porta alla meta finale della storia".[821]

Lo stesso Buber fa continuamente appello all'azione umana in ordine alla redenzione e concepisce il messianismo ebraico come un messianismo della speranza e della continuità;[822] egli ritiene che la storia del messianico sia ravvisabile nel susseguirsi di servi sofferenti, i quali talvolta, come nel caso di Gesù, rompono il sigillo del loro mistero messianico, e insinuano una discontinuità escatologica, l'attesa di un oggi in cui debba essere rivoluzionato tutto. Paolo, come suggerisce Taubes, edifica la propria teologia della storia proprio sulla base dell'immagine del servo sofferente identificato con Cristo; ma, stando a Buber, la rottura del sigillo del mistero messianico porta a un'improvvida divinizzazione di uno dei servi che si sono susseguiti e che continuano a susseguirsi.

---

[817] Cfr. *Ivi*, p. 133.
[818] M. Buber, *La fede dei profeti* (*Der Glaube der Propheten*, 1950), a cura di A. Poma, Marietti, Genova, 2000, p. 203.
[819] J. Taubes, "Martin Buber e la filosofia della storia", *Messianismo e cultura*, cit., p. 134.
[820] Cfr. *Ivi*, pp. 134-135.
[821] Cfr. *Ivi*, p. 135.
[822] Cfr. M. Buber, *Due tipi di fede*, cit., p. 121: "Nel chassidismo stesso l'entusiasmo messianico dell'Ebraismo ha raggiunto ancora una volta uno dei suoi culmini, ma senza assumere in generale la forma di un oggi escatologico; detto in termini paradossali: il chassidismo è un messianismo della continuità".

Il modello sembra essere quello del messianismo chassidico, già preparato da Moses Hess, facente perno sull'idea di una rigenerazione del cuore, di un entusiasmo che non è pronto a creare fratture con il passato, bensì a unire le generazioni nella fede della vicinanza della signoria di Dio.[823]

Tuttavia, come mette in luce Taubes, il messianismo della continuità, che Buber considera anche come programma di azione, sembra poter dare luogo ad alcune perplessità, trovandosi ad essere coinvolto in quelle forme di paradosso che Hegel, nella *Fenomenologia dello spirito*, aveva ricondotto ai travagli dell''anima bella'. In altre parole, se il messianismo, nella sua purezza, non osa mai togliere il sigillo del proprio mistero, che si manifesterebbe nascostamente nelle figure dei servi sofferenti della storia, e rifiuta ogni tipo di contaminazione da parte della realtà ribelle, rischia di rivelarsi come totalmente ineffettuale, nonostante i ripetuti appelli di Buber all'azione redentrice demandata all'uomo.[824]

Alla freccia del messianismo che rimane nella faretra e che si piega nell'oscurità manca la forza per rendersi visibile; analogamente, l'anima bella, per conservare la purezza del proprio cuore, fugge il contatto dell'effettualità e sconta la propria pervicace impotenza.

Una simile purezza deve essere 'trasformata', secondo Taubes, deve essere contaminata dalla realtà complessa e imperfetta; Buber, dal canto suo, rischia di esibire una nostalgia romantica verso epoche dell'ebraismo immaginate come integralmente carismatiche, e irrimediabilmente perdute, in una 'filosofia' della storia della decadenza rispetto a un'origine idealizzata. Sembrerebbe farsi strada un disprezzo verso le istituzioni impersonali, verso le forme attraverso cui, immancabilmente, una realtà originariamente carismatica deve porsi dei limiti compatibili con l'ordinarietà dell'esistenza quotidiana. Per Taubes, insomma, se Buber non vuole rinunciare ai propri appelli all''azione', egli deve riconsiderare in termini più realistici e affermativi la dialettica, già ben evidenziata da Weber, tra carisma e ordinamenti concreti e istituzionali; altrimenti, se lo spirito "mira a mantenersi nella purezza originaria",[825] nel timore di macchiare lo splendore del proprio essere interiore a contatto con la vita, si condanna a una debolezza volontaria.

Taubes sottolinea come, al contrario, le visioni messianico-escatologiche, apocalittiche, abbiano accettato la 'trasformazione' dell'idea di redenzione, e abbiano affrontato l'inevitabile confronto con la realtà storica per rendere effettivo il proprio anelito di cambiamento. E, così

[823] Cfr. *Ibid*.: "Anche i *chassidim*, in ogni caso quelli delle prime generazioni, avvertivano che la signoria di Dio era vicina, ma secondo loro questa vicinanza esigeva non già la prontezza a rivoluzionare tutto, bensì semplicemente uno sviluppo nella vita di fede che fosse entusiastico e nel contempo si preoccupasse di mantenere unite le generazioni". Cfr. J. Taubes, "Martin Buber e la filosofia della storia", *Messianismo e cultura*, cit., p. 130.

[824] Cfr. J. Taubes, "Martin Buber etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 141: "Il richiamo alla 'realizzazione' e all''azione', di cui sono colmi gli scritti di Buber, resta senza eco finché egli non risponde del fatto che, nel processo di realizzazione e di azione, la purezza che l'uomo originariamente ha in mente, deve essere trasformata, anzi, contaminata dalla complessità della realtà ribelle".

[825] *Ivi*, p. 142: "L'esperienza carismatica del periodo iniziale (arcaico o primitivo) di una comunità non deve 'necessariamente' consolidarsi nel corso della storia e trasformarsi in *istituzione*? *Non sono le istituzioni che garantiscono alla vita dello spirito di mantenere un rapporto tra le generazioni*?".

facendo, i modelli della comunità escatologica hanno conosciuto progressivamente una *traslatio* nelle diverse strutture storiche dell'ultimo millennio dell'Occidente.[826] Taubes, implicitamente, sta anche rivendicando la centralità del ruolo di Paolo, nella sua capacità di trasfigurare l'apocalittica in modo storicamente decisivo, in modo da poter offrire l'impulso alla creazione di nuove forme di comunità umane, nonostante qualsiasi tipo di corruzione e degenerazione, e di compromesso con la 'realtà ribelle'.

È chiaro anche per Taubes che il quotidiano deve essere giudicato alla luce dell'immagine degli attimi estatici, cioè alla luce della più pura speranza messianica. Ciò fornisce degli strumenti critici fondamentali per evitare di credere che la storia sia in sé conciliata, e per non perdere la consapevolezza che la materia della storia stessa è intrisa del dolore dei vinti.

Tuttavia, non bisogna dimenticare che la vita dell'uomo e delle società si snoda, inevitabilmente, attraverso la dimensione della quotidianità imperfetta, piena di limiti e di compromessi. E allora, è opportuno che gli attimi estatici della speranza messianica non si chiudano in se stessi, trincerandosi nella roccaforte di una purezza inaccessibile e incontaminabile, ma portino in sé la capacità di generare conseguenze che possano "creare uno spazio e un tempo sociali",[827] e dividere le epoche storiche in un Prima e un Dopo. Senz'altro, stando anche alla lettura nietzschiana di Paolo che Taubes recepisce pienamente, l'apostolo, con la propria trasvalutazione, e la propria 'trasfigurazione' dell'idea messianica, ha posto le condizioni per distinguere un Prima e un Dopo, per fare dello 'spirito' una potenza storica e antropologicamente emancipante.

Anche nel saggio su Krochmal Taubes sottolinea il nesso tra senso storico, tradizione mistica e apocalittica, e centralità dello 'spirito', del *Geist*, nella filosofia moderna che, soprattutto dopo Kant, porta a compimento la 'rivoluzione copernicana' del pensiero, la consapevolezza che le categorie filosofiche sono trascendentali, non metafisiche, cioè hanno per norma ciò che viene prodotto dall'attività intellettuale e concettuale dell'uomo. Con Hegel, in particolare, il retaggio 'teologico' cristiano si manifesta, in incognito, nella versione secolarizzata dello Spirito, il quale è 'reale' non in una presunta dimensione soprannaturale, ma nel regno terreno etico-politico della storia profana. E per Taubes proprio l'apocalittica giudaico-cristiana starebbe alle origini "di ciò che chiamiamo senso storico o coscienza storica".[828]

Sebbene il sentimento storico possa essere anche una malattia, e sebbene filosofie della storia, come quelle di Hegel o di Krochmal, che si propongono come terapie "per i turbamenti dello spirito

[826] Cfr. *Ivi*, p. 143.
[827] *Ibid*.: "La storia […] ha luogo a partire da due elementi: gli attimi estatici e quelli della vita di tutti i giorni. È chiaro che il quotidiano deve essere giudicato alla luce dell'immagine degli attimi estatici. Ma questi vanno valutati a seconda che siano chiusi in se stessi, o che *generino conseguenze in grado di creare uno spazio e un tempo sociali*, dividendo, così, le epoche storiche in un Prima e un Dopo".
[828] J Taubes, "Nachman Krochmal etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 150.

moderno", siano forse esse stesse un indice del malessere e una parte del problema, per Taubes non ci sarebbe alternativa al "duro e faticoso viaggio lungo il cammino della storia".[829]

'Il prezzo del messianismo': Taubes contra *Scholem*

Intorno alla questione del legame tra idea messianica e vocazione all'azione storica si incentra anche la fondamentale discussione tra Taubes e Scholem. Il primo si confronta, in particolare, con il testo scholemiano *Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*[830] e con l'ottavo capitolo dell'opera sulle grandi correnti della mistica ebraica, dedicato, specificamente, all'eresia sabbatiana.

Così come Buber, in *Due tipi di fede*, distingue nettamente tra il tipo di fede ebraica (*emunah*) e il tipo di fede cristiana di ascendenza paolina (*pístis*), a sua volta influenzata dalla cultura filosofica e religiosa dell'ellenismo, in maniera analoga Scholem insiste con forza "sul fatto che nella comprensione dell'idea messianica bisogna tracciare una netta linea di separazione tra 'ebraismo' e 'cristianesimo'".[831] In entrambi gli autori, Paolo viene tenuto fuori dalla dialettica del messianismo ebraico, con motivazioni che non convincono assolutamente Taubes.

In estrema sintesi, la tesi di Scholem per quanto riguarda la presunta irriducibile differenza tra l'idea di redenzione del cristianesimo e quella dell'ebraismo può essere riassunta come segue: se la religione cristiana contemplerebbe esclusivamente una forma di salvezza interiore, "come evento che accade nell'ambito dello 'spirituale' e dell'invisibile", l'ebraismo, al contrario, si sarebbe sempre attenuto a un concetto di redenzione come "evento pubblico che si compie sulla scena della storia e nel cuore della comunità".[832]

Scholem, inoltre, insiste sul fatto che l'ideale ebraico messianico implica necessariamente la fine catastrofica della storia, non potendo avere alcun punto in comune con quest'ultima;[833] in ogni caso, dopo aver ripercorso sinteticamente le tappe dell'evoluzione del messianismo giudaico, egli arriva a riconoscere come, con l'apocalittica, cioè con l'introduzione della dottrina dei due eoni, che proietta su un orizzonte ben più ampio, cosmico, l'originario contenuto nazionale dell'escatologia, l'idea messianica cominci "ad assumere effettualità storica".[834]

In tal senso, Taubes, con la propria convinzione che il 'senso storico' sia un retaggio precipuo della rappresentazione del mondo apocalittica, condividerebbe pienamente le posizioni

[829] Cfr. *Ivi*, p. 164.
[830] Cfr. G. Scholem, "Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo", (*Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, conferenza tenuta ai Colloqui di Eranos nel 1959; pubblicata in *Id*., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, 1970), in *Id*., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., pp. 107-150.
[831] J. Taubes, "Walter Benjamin – un marcionita moderno?", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 61.
[832] Cfr. G. Scholem, "Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo", *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., p. 107.
[833] Cfr. *Ivi*, p. 117: "Ciò su cui sia i profeti sia gli scrittori apocalittici mettono costantemente l'accento è proprio l'assoluta discontinuità tra storia e redenzione".
[834] Cfr. *Ivi*, p. 113.

scholemiane. In effetti, Taubes critica la tesi di Scholem sulle differenze dell'idea messianica tra ebraismo e cristianesimo proprio a partire dalle analisi e dagli studi storico-religiosi di Scholem stesso.

Quest'ultimo, infatti, considera a pieno titolo come manifestazioni del messianismo ebraico alcune eresie, quale quella sabbatiana, e alcune correnti mistico-cabbalistiche in cui l''interiorizzazione' e il 'rivolgimento interiore' della speranza messianica hanno un ruolo preponderante, del tutto confrontabile con quello che rivestono, ad esempio, nella declinazione paolina della logica del messianismo stesso.

Scholem si appiglia a presunte divergenze: insiste sull'interiorità 'chimicamente' pura della redenzione spirituale cristiana, che 'non esisterebbe' e che si sottrarrebbe alla verifica; d'altro canto riconosce nelle interpretazioni mistiche della cabbala una sopravvivenza dell'originaria tensione politica insita nell'idea messianica ebraica. Infatti, secondo l'interpretazione scholemiana, all'ebraismo sarebbe radicalmente estranea la concezione di una redenzione assolutamente interiore; per il giudaismo, l'avanzamento verso il nucleo più interno significherebbe sempre anche la possibilità di un completo dispiegamento all'esterno,[835] l'attesa di un orizzonte in cui esterno e interno non siano più distinti.

Ma davvero in Paolo ci sarebbe una simile interiorità chimicamente pura, che non avrebbe più alcuna rilevanza etico-politica, che non avanzerebbe più alcuna istanza di attiva trasformazione? Scholem stesso, sviluppando un'argomentazione in cui si riconoscerebbe pienamente anche Taubes, ammette come l'apocalittica certezza che la fine sia già iniziata dia origine a un attivismo messianico che trasforma capillarmente la tradizionale idea secondo cui il Regno sarebbe un qualcosa da attendere, e di radicalmente indipendente dalla possibilità degli esseri umani di accelerare la redenzione attraverso le proprie azioni.[836]

Conseguentemente, la "specifica convinzione cristiana che la redenzione sia già iniziata", conferisce a un simile attivismo messianico una particolare serietà e veemenza, e ne determina la "considerevole rilevanza storica".[837] Il mondo ebraico, invece, rimanendo ancorato all'idea della radicale differenza tra la realtà irredenta della storia e la prospettiva di redenzione, resta singolarmente impotente, e si trova a dover pagare il prezzo di una speranza che non accetterebbe i compromessi della 'pura spiritualità' e che, tuttavia, proprio per questo, non potrebbe fare a meno di scorgere come ogni tentativo di realizzare '*hic et nunc*' l'ideale messianico sia condannato a spalancare abissi "che conducono *ad absurdum* ogni sua figura".[838]

Taubes trae le conseguenze di simili riflessioni: dunque proprio l'idea messianica ebraica, con il suo anelito eminentemente pubblico, la sua aspirazione a realizzarsi nel *medium* della storia,

[835] Cfr. *Ivi*, p. 125.
[836] Cfr. *Ivi*, p. 118.
[837] *Ivi*, p. 124.
[838] Cfr. *Ivi*, p. 147.

sarebbe proprio quella più storicamente ineffettuale, condannata all'impotenza e all'assurdità? Vista la sua inconciliabilità con il 'mondo irredento', il messianismo giudaico non potrebbe rivelarsi, da un punto di vista terreno, che come un *nonsense*? E allora cosa fare di un simile '*absurdum*', semplicemente un oggetto di conoscenza storiografica? E se, d'altra parte, si riconosce nel messianismo una forma di esperienza fondamentale degli uomini nella storia, se, nonostante la morte di Dio, gli "azzardi" messianici sono qualcosa cui l'"*anima humana*" non potrebbe rinunciare,[839] come fare in modo che, attraverso simili azzardi, l'uomo possa concretamente *experiri potestatem suam*, esplorare i confini della propria possibilità di azione e trasformazione?

Non è proprio la consapevolezza paolino-apocalittica, e poi cristiana, che la redenzione sia già iniziata a far sì, come sembra suggerire lo stesso Scholem, che ci sia un attivismo messianico, che il messianismo possa avere una rilevanza storica, un'effettualità nella vita dell'uomo?

Taubes sembra mettere in evidenza un simile dettaglio nella riflessione di Scholem per farlo agire contro Scholem stesso. In effetti, se l'idea messianica deve avere una storia in un mondo irredento, ed evitare che sia trattata come un'assurdità per la propria supposta intrinseca impotenza e inefficacia,[840] essa non può che compiere il cammino paolino, in qualche modo ripercorso in maniera quasi parodistica e caricaturale,[841] secondo Taubes, dall'eresia sabbatiana, che Scholem considera a tutti gli effetti interna alla logica di redenzione dell'ebraismo.

Ciò significa che l'interiorizzazione paolina, lungi dal poter essere considerata alla stregua di una pura spiritualità, estranea a qualsiasi retaggio politico giudaico, deve essere reinterpretata, a pieno titolo, come un passaggio 'necessario' della logica messianica ebraica, che voglia avere un impatto attivamente trasformativo nell'esistenza dell'umanità, così come l'eresia sabbatiana viene inclusa, a tutti gli effetti, nelle manifestazioni storiche dell'ebraismo.

Anzitutto, Taubes dubita fortemente che l''interiorità' paolina, e poi cristiana, sia assolutamente pura, 'non-esistente', e indipendente da qualsiasi contatto con la realtà. Al contrario, essa sarebbe in costante tensione con il mondo. La 'fede' interiore di Paolo, al contrario di ciò che pensano Buber e Scholem, è una categoria messianica, una forma dell'*emunah* ebraica che si ritrova anche presso i sabbatiani del XVII secolo.[842] E, in effetti, la visione paolina della redenzione non perderebbe la propria carica di critica politica: Taubes non esita a considerare Paolo uno zelota, e

[839] Cfr. "Lettera di Jacob Taubes a Gershom Scholem", New York, 29 Gennaio 1949, *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 118-119: "Sono gradi, azzardi dell'anima che prova a essere religiosa senza dio […] azzardi di cui l'*anima humana*, però, non può fare a meno. Nient'altro che quella prova che, nel *De trinitate*, Agostino descrive come *cupiditas experiendae potestatis suae*, una prova che porta *ad se ipsum tanquam ad medium*".

[840] Cfr. J. Taubes, "Il prezzo del messianesimo", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 40.

[841] Cfr. J. Taubes, "Una revisione critica delle tesi di Scholem sul messianesimo", *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 52-53: "Hegel una volta ha detto che un evento diventa storicamente valido se si ripete. Marx ha aggiunto una criptica osservazione a questa dichiarazione: la prima volta esso ha luogo come tragedia, la seconda come farsa o come cruenta parodia. Per quanto posso vedere, l'idea messianica percorre completamente il suo corso nella storia dell'ebraismo solo in due movimenti messianici: nel cristianesimo delle origini e nel movimento sabbatiano del XVII secolo".

[842] Cfr. J. Taubes, "Walter Benjamin – un marcionita moderno?", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 67.

uno zelota radicale, proprio perché spirituale, il quale, grazie alla propria opera di trasfigurazione dell'idea messianica, è riuscito, a differenza degli altri zeloti suoi correligionari sconfitti irrimediabilmente dai Romani, a delegittimare dal profondo l'*imperium*, a prepararne la lenta e inesorabile distruzione.[843] La visione 'teocratica' di Paolo, che sembra avere solo un senso religioso, non resta priva di conseguenze anche da un punto di vista politico, come più volte afferma Taubes, fino a dichiarare, nel suo seminario del 1987, che la teologia paolina è una dichiarazione di guerra politica nei confronti dell'Impero romano.

Il filosofo ebreo, nel porre l'accento sulla dirompente effettualità storica del rivolgimento dialettico paolino dell'idea messianica ebraica, è senz'altro debitore nei confronti del pensiero di Nietzsche. Questi, in *Genealogia della morale*, ad esempio, pone esplicitamente l'interrogativo se, in Occidente, dopo la predicazione paolina, abbia vinto 'Roma o Giudea'. Per lui non c'è il minimo dubbio: hanno vinto gli ebrei, ha vinto Israele, che ha sempre desiderato distruggere il potere di Roma. Paolo, con la sua genialità trasvalutatrice ineguagliata, riesce a portare universalmente a compimento quello che gli zeloti nazionali avevano da sempre agognato, essendo tuttavia sconfitti a Masada, dopo il fallimento di conflitti 'materiali'.

E per Nietzsche, il giudaismo e il paolinismo, con il loro fondamentale spirito di *ressentiment* e di rivalsa dei deboli e dei mediocri, riescono nuovamente a imporsi con la Riforma protestante, con le rivoluzioni moderne di ispirazione democratica e con la rivoluzione francese in particolare, dissolvendo quel poco di aristocrazia politica e di 'classicità' dello spirito che erano timidamente riemerse in Occidente con il Rinascimento. E proprio con la modernità e con gli ideali democratici, 'Giudea' perviene alla vittoria sull'ideale antico "in un senso addirittura più decisivo e più profondo",[844] come se il paolinismo fosse ancora più capillare e irresistibile nella sua veste integralmente secolarizzata.

Ciò che appare come inedito e appartenente esclusivamente alla vicenda dell'uomo contemporaneo, per Nietzsche è ancora una potente manifestazione della 'Giudea', che ha vinto per la prima volta, nella storia occidentale, con Paolo.[845]

Taubes si trova d'accordo con l'intuizione di Nietzsche, sottolinea come le rivoluzioni europee, da quella inglese, a quella francese e russa, siano traboccanti di 'sovratoni messianici', e afferma come ogni presunta rivoluzione occidentale del modo di pensare sia qualcosa di poco peso

[843] Cfr. *Ibid*.: "Finora non ci si è mai resi veramente conto che Paolo rivendica sul serio questo titolo di 'zelota', presumibilmente con un suo rivolgimento dialettico"; e *Ivi*, p. 69: "Paolo si oppone totalmente a Roma 'da zelota', ma con tutt'altri mezzi rispetto a quelli usati dagli zeloti nazionali; egli combatte con mezzi spirituali, con cui alla fine mette Roma in ginocchio".
[844] F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., prima dissertazione, par. 16, p. 41.
[845] Cfr. *Ibid*.: "Quale di essi ha temporaneamente *vinto*, Roma o Giudea? Ma non c'è proprio il minimo dubbio: si consideri invero dinanzi a chi ci si inchini oggi, nella stessa Roma, come dinanzi alla sintesi di ogni supremo valore – e non soltanto a Roma, ma quasi su metà della terra, ovunque l'uomo è stato addomesticato o vuole diventarlo – dinanzi a *tre ebrei*, come è noto, e a *una ebrea*. […] Senza dubbio Roma ha dovuto soccombere. È vero che nel Rinascimento si ebbe un risveglio splendidamente inquietante dell'ideale classico […]; ma subito tornò a trionfare Giudea".

rispetto alla 'rivoluzione' di Paolo,[846] la quale soltanto può fare in modo che, sotto le vesti di tutte le altre istanze riformatrici e trasformatrici, si nasconda ancora l'aspirazione a un *novum* autentico e inesauribile.

Scholem si riferisce all'idea messianica come a una speranza che non può essere completamente tradotta in un stato concreto definitivo, come una 'fantasia' che, se trascinata sulla scena della storia, rischia soltanto di dare vita a un abisso di assurdità. Certamente la speranza, come 'fuoco inesauribile', mantiene in tensione costante, porta a non accontentarsi dello *status quo*; ma, se è costitutivamente irrealizzabile nella sua dimensione pubblica, si rivela allora debole e ineffettuale per la vita terrena dell'uomo. L'ebreo, consapevole di questa persistente lacerazione tra 'fantasia messianica' e 'mondo irredento', proprio perché restio ad accettare qualsiasi compromesso 'storico' tra l'azione mondana e la purezza dello scenario di redenzione immaginato, paga il 'prezzo' del messianismo, il prezzo della sua debolezza.

In questo senso, Scholem comprende le perplessità dei rabbini, i quali hanno da sempre cercato di intiepidire o spegnere i bollori messianici; in effetti, l'assecondare ingenuamente la strada dell'utopia, le sfrenatezze dell'immaginazione che anela alla redenzione, non può che portare al disastro: da un lato alla catastrofe di un'azione che tenta di accelerare autonomamente la fine della storia, di trasformarsi in una 'fiammeggiante apocalisse', usurpando una prerogativa considerata eminentemente divina; dall'altro, all'inevitabile frustrazione di chi si avvede che la propria aspirazione non può trovare uno spazio di inveramento nel corso della storia stessa. Insomma, Scholem avanza delle perplessità sulla possibilità che la disposizione all'intervento 'storico', motivata da 'sovratoni messianici', possa mantenersi in equilibrio senza precipitare nell'abisso.[847]

L'ebraismo, nel suo carattere diasporico, e nella sua istanza rabbinica 'catecontica' e conservatrice, avrebbe consapevolmente pagato il prezzo inevitabile per una speranza messianica esteriormente '*impossibile*'; il movimento sionista rischierebbe di mettere da parte i dubbi più ragionevoli, se tentasse di inserire il proprio agire storico nella cornice di una dimensione metastorica. Tale movimento, difatti, secondo Scholem, ha potuto optare per un irrevocabile intervento sul concreto solo rinunciando a votarsi al messianismo. Ma, allora, che senso può ancora avere un ideale di redenzione come evento pubblico che si compie sulla scena della storia, se ogni disposizione ad agire storicamente e politicamente, per evitare gli abissi in cui possono gettare le

[846] Cfr. "Lettera di Jacob Taubes a Gershom Scholem", Parigi, 16 Marzo 1977, *Il prezzo del messianesimo*, p. 142.

[847] Cfr. G. Scholem, "Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo", *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., p. 147: "L'idea messianica, infatti, non significa soltanto consolazione e speranza. In ogni tentativo di portarla a compimento, si spalancarono abissi che spingono *ad absurdum* ogni sua figura. Vivere nella speranza è certamente qualcosa di grande, ma anche qualcosa di profondamente irreale. […] Potrà questa disposizione all'intervento nella storia mantenersi senza precipitare nella crisi dell'istanza messianica, che con ciò è almeno virtualmente evocata?".

sfrenatezze della fantasia messianica, non può che mettere in crisi l'istanza redentiva giudaica, considerandola, in ultima analisi, come un *nonsense* dal punto di vista terreno e umano?[848]

Per questo motivo, Taubes osserva che l'idea messianica, se vuole avere una 'storia' in un mondo irredento, deve necessariamente attraversare la crisi che ha conosciuto nel cristianesimo primitivo o, successivamente, nell'eresia sabbatiana. Non è il messianismo in sé a condannare a una vita vissuta nel differimento, bensì l'incapacità di 'produrre musica messianica' a partire dall'interpretazione di uno 'scandalo', cioè di un evento che sembra apparentemente aver frustrato, fattualmente, l'originaria rappresentazione della prospettiva di redenzione. Dato che l'ebraismo ortodosso, rabbinico, si è fermato a una visione del messianismo radicalmente astorica, cioè alla fissazione della salvezza come un qualcosa di 'esterno', di 'visibile', di pubblico, eppure impossibile storicamente, perché sempre di nuovo destinato al fallimento terreno, esso si è opposto coerentemente a ciò che sembrasse usurpare il ruolo divino nell'instaurare una dimensione costitutivamente soprannaturale e 'altra' rispetto alla storia.

Anche i primi seguaci di Gesù, di fronte allo 'scandalo' della croce, si sarebbero trovati in una situazione analoga: essi si attendevano un Messia politico, che li avrebbe riscattati dalla soggezione e dall'umiliazione, e poi si trovarono smarriti di fronte alla crocifissione di colui che ritenevano il proprio futuro re. Analogamente, i sabbiatani, dopo aver confidato nella messianicità di Sabbetay Sevi, devono affrontare il trauma dell'apostasia di quest'ultimo, il quale si converte inaspettatamente all'Islam.

Prima Paolo, e poi i discepoli dell'eresia sabbatiana, hanno dovuto 'interpretare' lo 'scandalo' di un'originaria attesa messianica frustrata; ma non hanno perso la convinzione che, in entrambi i casi, nonostante l'apparente delusione, si trattasse del Messia in persona,[849] che la fine, in altre parole, fosse già iniziata. Paradossalmente, nel fermento dell'attesa apocalittica, non ci si è adagiati

---

[848] Taubes, nel saggio dedicato alla trattazione weberiana dell'origine del popolo 'paria' giudaico (cfr. *Id*. "L'origine del popolo-paria giudaico", *Messianismo e cultura*, cit., p. 222), si chiede se la gioventù che ha optato per il ritorno a Sion, cioè per un 'irrevocabile intervento della storia', sia in grado di non abbandonare la speranza dell'idea messianica, vista la profonda polarizzazione 'ebraica' tra prospettiva della redenzione e storicità. Weber, a questo proposito, sottolineando quanto il popolo ebraico sia, costitutivamente, un popolo dell'aspettativa e dell'attesa, avrebbe anticipato le questioni poste più tardi dalle discussioni di Scholem sul 'prezzo' del messianismo giudaico. Così come questi si avvede che la vita nell'attesa e nella speranza ha comportato un 'esilio' dalle vicende storiche trainanti, e l'esistenza in una dimensione di 'irrealtà' e differimento, allo stesso modo Weber, soprattutto al termine della sua conferenza del 1917 sulla scienza come professione, riconosce il limite del popolo ebraico, il quale si sarebbe limitato ad 'attendere'. Scrive Weber (cfr. *La scienza come professione etc.*, cit., p. 44): "Il popolo al quale veniva data questa risposta ha domandato e atteso ben più di due millenni, e conosciamo il suo sconvolgente destino. Ne vogliamo trarre l'insegnamento che anelare e attendere non basta, e faremo altrimenti: ci metteremo al nostro lavoro e adempiremo alla 'richiesta di ogni giorno'". Secondo Taubes Weber, dal punto di vista della storia profana, sarebbe riuscito a cogliere profondamente il *mysterium judaicum*.

[849] Cfr. J. Taubes, "Il prezzo del messianesimo", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 40: "Si tenga conto, allora, della dialettica inerente all'esperienza messianica di un gruppo, nel momento in cui la profezia della redenzione sia venuta meno. Il 'mondo' non si disgrega, ma crolla la speranza nella redenzione. Tuttavia, se la comunità messianica non vacilla, grazie alla sua certezza interiore, allora l'esperienza messianica deve volgersi all'interno; la redenzione deve essere concepita come un evento nel regno spirituale, come un evento che si riflette nell'animo umano".

in una mera attitudine quietistica, ma sono state tentate diverse vie per reinterpretare l'esperienza messianica dall'interno, per far sì che quest'ultima potesse essere a tutti gli effetti 'attuale' anche 'ora', anche nell''oggi' di un mondo ancora irredento.

Come scrive Taubes, "Scholem si oppone alla conquista del regno dell'interiorità e alla speranza messianica"; ma "aprire il varco al regno dell'interiorità è la sola strada per evitare le assurde e catastrofiche conseguenze dell'idea messianica";[850] e, inoltre, se Scholem considera come capitoli della storia dell'ebraismo la 'commedia'[851] del sabbatianesimo e l'inquietantissimo antinomismo libertino e nichilistico frankista,[852] perché dovrebbe scorgere in Paolo qualcosa di radicalmente estraneo al giudaismo, quando i termini stessi in cui traccia il sorgere della setta dei sabbatiani potrebbero essere usati efficacemente per inquadrare la stessa 'crisi' dell'istanza messianica intervenuta agli albori delle comunità 'cristiane', e che Paolo avrebbe tentato di risolvere?

Nel proprio seminario del 1987 su Paolo, Taubes utilizza la 'lezione implicita' contenuta nell'ottavo capitolo de *Le grandi correnti* scholemiane per confutare la tesi buberiana sulla diversità intrinseca tra 'fede' ebraica e 'fede' paolina, e per criticare il tentativo di Scholem di lasciar fuori l'apostolo delle genti dalla storia del giudaismo.

Il grande studioso della cabbala, già nel saggio sulla comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo, riconosce come sia connaturata all'utopia della redenzione la presenza di un elemento anarchico, che mette in radicale discussione l'autorità eterna della *Torah* e, di conseguenza, l'egemonia rabbinica. L'istanza anarchica e quella conservatrice entrano inevitabilmente in conflitto quando la speranza messianica "sembra irrompere nella realtà del presente" e si palesa alle coscienze "come forza immediatamente operante".[853]

Se una simile dialettica viene contemplata come una possibilità intrinseca all'idea messianica del giudaismo, non c'è motivo per cui Scholem, secondo Taubes, debba escludere Paolo dalle vicende dell'ebraismo, quando la predicazione paolina sviluppa coerentemente ciò che è implicito nella concezione giudaica dell'avvento del Regno del Messia; tale Regno, infatti, se avvertito come già instauratosi, porta inevitabilmente a una reinterpretazione del ruolo della *Torah*, che viene sospesa nella sua forma 'esteriore' conosciuta e viene conservata a un livello più profondo, tramite una concezione 'mistica' dell'universo della legge.

Dunque, proprio nell'introdurre il proprio commento a Paolo, Taubes ritiene importante richiamare l'attenzione dei suoi uditori sull'eresia sabbatiana magistralmente studiata da Scholem.

---

[850] *Ibid*.
[851] Cfr. *Ibid*., dove si parla della 'commedia sabbatiana' della comunità del messia apostata e della 'sinistra versione' della comunità di Jacob Frank.
[852] Cfr. "Lettera di Jacob Taubes a Gershom Scholem", Parigi, 16 Marzo 1977, *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 143: "'Ebreo' è Jacob Frank (anche se sembra quasi Bakunin, quando parla della 'vita'), mentre Paolo – e Simone Weil no?".
[853] Cfr. G. Scholem, "Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo", *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, cit., pp. 130-131.

In questo modo intende mostrare una volta per tutte come la "concentrazione messianica sul paradossale",[854] comune sia a Paolo che, in forma 'caricaturale',[855] a Sabbetay Sevi e al suo 'apostolo' Nathan di Gaza, non abbia nulla a che fare con una "grecità stereotipata", e sia invece manifestazione piena della logica interna al messianico ebraico.

Ad esempio, nel lessico sabbatiano, la parola *emunah*, considerata da Buber il modo per esprimere lo specifico tipo di fede ebraica, cioè quel "persistere nella fiducia verso il Signore che guida e che stipula l'alleanza",[856] compare molto spesso, e proprio per denotare quella forma di 'concentrazione messianica sul paradossale' che è presente, per la prima volta, in Paolo, e che Buber, commettendo "un errore madornale",[857] considera una maniera propriamente greca e filosofica di 'tener-per vero', di accettare e riconoscere una verità ritenuta oggettiva.[858]

Buber sembra ammettere, incidentalmente, che la fede paolina, nel suo nucleo più intimo, possa essere intesa come un modo di essere; tuttavia, il 'vestibolo' inaggirabile di tale forma di esistenza nuova, che implica una rottura con lo stato in cui ci si trovava precedentemente, "è il ritenere-per-vero ciò che finora non era ritenuto vero".[859]

Ovviamente, per Taubes, si tratterebbe soltanto di distinzioni pretestuose che devono essere criticate "per aprire una nuova prospettiva per il passato e il futuro", che non si incancrenisca nei soliti e 'noiosi' dialoghi ufficiali tra ebraismo e cristianesimo. Tali dialoghi, infatti, sarebbero solo un modo per "passare il tempo" e per ingannare "tanto gli ebrei quanto i cristiani su una reale possibilità di riunificare la loro storia".[860]

Per liberarsi da simili pastoie è necessario, secondo Taubes, che le nuove generazioni, sulla scorta delle suggestioni metodologiche di Benjamin, ad esempio, imparino a interrogare criticamente anche le note a piè di pagina,[861] o abbiano l'audacia di compiere un salto di tigre nel passato, facendo balenare, nell'istante di pericolo, un'immagine dialettica. Lo stesso Scholem

---

[854] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 33-34.
[855] Cfr. *Ivi*, p. 30: "Il dramma sabbatiano è una caricatura del dramma cristiano, ma caricatura qui non significa contraffazione".
[856] M. Buber, *Due tipi di fede etc.*, cit., p. 60.
[857] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 34.
[858] Cfr. M. Buber, *Due tipi di fede etc.*, cit., pp. 60-61. Indizi di una simile distinzione tra fede ebraica e fede cristiana si possono rintracciare anche in F. Rosenzweig; pure secondo quest'ultimo la specificità del cristianesimo sarebbe quella di dotarsi di un contenuto, di un una fede 'in' come sapere dogmatico, che possa essere testimoniabile nell'esperienza missionaria. Cfr. *Id.*, *La stella della redenzione*, cit., p. 351: "Questo sapere è la fede. È la fede come contenuto di una testimonianza. È la fede in qualcosa. Questo è esattamente il contrario della fede degli ebrei. La loro fede non è il contenuto di una testimonianza, ma il frutto di un atto di generazione (*Erzeugnis einer Zeugung*). Chi è generato ebreo testimonia la sua fede continuando a generare il popolo eterno. Egli non crede in qualcosa, è fede egli stesso; egli è credente con un'immediatezza che nessun professore cristiano di dogmatica potrà mai procacciarsi. Ed a questa fede poco importa la propria fissazione dogmatica, essa possiede l'esistenza, e questo vale più di ogni parola". In effetti, la posizione buberiana è totalmente sovrapponibile a quella di Rosenzweig; quest'ultimo e Buber, inoltre, avevano avuto modo di collaborare a stretto contatto l'uno con l'altro, soprattutto per il progetto, portato avanti a quattro mani, della traduzione in tedesco della Bibbia ebraica.
[859] M. Buber, *Due tipi di fede*, cit., p. 60.
[860] Cfr. J. Taubes, "Walter Benjamin – un marcionita moderno?", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 71.
[861] Cfr. *Ibid*.

avrebbe compiuto un tale salto, capendo come la costellazione della propria epoca potesse incontrarsi con una ben precisa epoca anteriore, con le 'schegge messianiche' della gnosi e del misticismo ebraici, considerati da molti una contraddizione in termini.[862] Per questo può essere utile leggere tra le righe delle analisi di Scholem, per capire come 'il buon Dio stia nel dettaglio', come gli studi sulla tradizione mistica ebraica possano aiutare a mettere in crisi un certo conformismo dello spirito, offrendo spunti impensati per un radicale ripensamento delle presunte differenze tra ebraismo, gnosi e cristianesimo.

Quando Scholem tratta dell'eresia sabbatiana, in effetti, non solo paragona Nathan di Gaza a Giovanni Battista e a Paolo,[863] ma descrive anche il rivolgimento che si produce all'interno della setta in un modo che potrebbe essere assolutamente adatto pure per comprendere la coerenza 'ebraica' delle idee di Paolo stesso. Proprio nell'avvertire la redenzione come una realtà prima che essa si fosse verificata,[864] nella stessa maniera in cui l'apostolo delle genti riteneva già 'attuale' il regno messianico, i sabbatiani si sono trovati costretti a spostare il centro di gravità dell'idea della salvezza nella dimensione dell'interiorità, nella preparazione morale dell'animo in vista dell'accelerazione dell'avvento del Regno[865].

Si capisce, per quello che abbiamo visto finora, come tutto ciò possa essere applicato perfettamente al caso di Paolo. In effetti, lo stesso Scholem ammette come ci sia "una vasta e istruttiva affinità" tra il mondo religioso e lo sviluppo del sabbatianesimo, da una parte, e il primo cristianesimo, dall'altra.[866] Lo studioso della cabbala si chiede se possano essere state determinanti alcune influenze cristiane nel delinearsi dell'eresia sabbatiana, ma, del resto, lui stesso ammette come tutto possa essere comprensibile anche semplicemente tenendo conto della logica interna di una crisi propria dell'ebraismo.

Tale logica, secondo Scholem, nel caso del sabbatianesimo, giustifica: spinte antinomiche e anarchiche; ridimensionamenti notevoli delle speranze politiche insite nella promessa messianica; la dialettica paradossale e mai pacificabile tra aspetto esterno e aspetto interno della redenzione; la necessità che il Messia, come servo sofferente, debba compiere la sua missione agendo in modo che le sue stesse azioni sembrino condannarlo; la trasfigurazione della *Torah*, l'obbedienza alla legge di un nuovo mondo sulla soglia del quale proietta il Messia stesso, che si colloca sul punto di tangenza di due eoni; la realizzazione di una legge nuova, quindi, che appare sovversiva se considerata secondo i criteri del 'vecchio ordine di realtà'; la svalutazione dell'azione esteriore, compiuta secondo la norma del vecchio mondo, e la valorizzazione di un'azione segreta, intima,

[862] Cfr. J. Taubes, "Il buon Dio sta nel dettaglio. Gershom Scholem e la promessa messianica", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 32: "'Non esiste una gnosi ebraica'. Per tali lemuri dello spirito Gershom Scholem ha scritto e lavorato invano".
[863] Cfr. G. Scholem, *Le grandi correnti della mistica ebraica*, cit., p. 305.
[864] Cfr. *Ivi*, p. 300.
[865] Cfr. *Ivi*, p. 313.
[866] Cfr. *Ivi*, p. 314.

corrispondente alla 'vera fede'; addirittura l'abbozzo di una forma di trinità mistica, che contempla il Dio nascosto, il Dio d'Israele e la Shekhinà; infine, la concezione del mistero della divinità in termini 'gnosticheggianti', cioè senza eludere un fondamentale dualismo tra il Dio creatore e il Dio della redenzione.[867]

Per i sabbatiani, sempre secondo una logica 'ebraica', la realtà diviene dialetticamente contraddittoria; Dio stesso, come il loro Messia, porterebbe in sé l'impronta "di una tale contraddizione con se stesso e di una tale interna frattura".[868]

Ma ciò che Scholem descrive come le conseguenze 'logiche' e coerenti della crisi dell'istanza messianica interna all'ebraismo non è esattamente ciò che si produce con il cristianesimo originario, con la predicazione di Paolo, vero antesignano di ogni successivo ed epigonale Nathan di Gaza?[869]

In effetti, come scrive Taubes, "è stato proprio Gershom Scholem a insegnarci ciò che è possibile, da un punto di vista ebraico, nei periodi di plasticità";[870] e in tali periodi, come durante la fine dell'antichità, o dopo la prima guerra mondiale, possono balenare degli scenari inediti e i fronti tradizionali possono vacillare. Le stesse distinzioni tra ebraismo e cristianesimo, messianismo politico o apolitico, gnosticismo ebraico o marcionita si trovano sfumate; le apparenti differenze irriducibili sembrano quasi rivelarsi come armonici di una stessa nota fondamentale, certo distinguibili gli uni dagli altri, ma tutti indispensabili e componibili per determinare pienamente il colore, il 'timbro' del suono da cui provengono, e con cui entrano armonicamente in risonanza.

In altre parole, così come non esiste concretamente un suono 'chimicamente' puro, che non sia, in realtà, il risultato dell'impasto di armonici diversi, allo stesso modo non si dà un ebraismo 'essenziale' che possa rifiutare ogni forma di 'matrimonio misto', nei termini in cui si esprime Taubes.[871] Il paolinismo, il marcionismo, il misticismo della cabbala e l'eresia sabbatiana, tanto per fare alcuni esempi, esprimono la pienezza di declinazioni di un modo 'fondamentale' di esistenza, che viene in luce storicamente soprattutto con le concezioni religiose del popolo ebraico; e tale forma di essere nel mondo è quella dell''esilio', del dualismo di libertà e natura, che trova compimento nella 'rivoluzione copernicana' della modernità e nell'autonomia conoscitiva e morale dell'uomo.

Ovviamente, il risvolto di una simile 'autonomia' dello spirito umano che squaderna i suoi prodotti nella storia, è la 'critica' che distanzia l'umanità stessa da qualsiasi possibilità di una presa

[867] Cfr. *Ivi*, pp. 315-328.
[868] *Ivi*, p. 328.
[869] Cfr. J. Taubes, "Walter Benjamin – un marcionita moderno?", *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 62-63: "È lo stesso Scholem a presentare diversi materiali e a mettere in luce i rivolgimenti dialettici che hanno portato a un qualche livello di interiorizzazione i 'suoi' sabbatiani. […] O, per dirla in maniera più esplicita, il nocciolo della distinzione tra 'ebraico' e 'cristiano' che Scholem ha messo in atto nella comprensione dell'idea messianica, viene ironicamente smentita nello sviluppo stesso dell'analisi".
[870] J. Taubes, "Walter Benjamin – un marcionita moderno?", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 72.
[871] Cfr. "Lettera di Jacob Taubes a Gershom Scholem", Parigi, 16 Marzo, 1977, *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 143.

oggettiva e metafisica sulla realtà. Insomma, il portato della critica e dell'autonomia è lo stesso nichilismo,[872] come consapevolezza che al fondo della vicenda dello 'spirito' c'è anche la manifestazione del 'nulla',[873] dell'assenza di fondamento e di garanzie oggettive su cui si staglia, in modo costitutivamente storico e temporale, l'attività umana.

La coscienza eminentemente storica dell'apocalittica, radicalizzatasi ancor più nella gnosi marcionita, e presente anche in molte correnti eretiche mistico-messianiche, considera come 'pietra d'angolo' ciò che il pensiero metafisico di matrice greco-parmenidea, nettamente influente nella storia della filosofia occidentale, scarta;[874] la pietra lasciata da parte che diventa testata d'angolo è proprio l'intuizione che l'affermazione della messianica 'libertà dei figli', compiutasi, modernamente, nella concezione della specificità umana come 'storia' dell'attività spirituale, innesca una potenza critica assolutamente 'negativa' e decostruttiva, radicalmente 'nichilistica'. E con 'nichilismo' intendo, in questo caso, la dissoluzione di qualsivoglia fondamento oggettivo-metafisico, e teologico-dogmatico, per ancorare immediatamente e apoditticamente nel mondo, o in una precisa visione di quest'ultimo, i propri presupposti scientifici o le proprie motivazioni morali.

---

[872] Anche Scholem, in una conferenza tenuta agli incontri di 'Eranos' nel 1974, tratta del nichilismo come fenomeno religioso (cfr. G. Scholem, *Il nichilismo come fenomeno religioso* (*Der Nihilismus als religiöses Phänomen*, 1974), traduzione di C. Badocco, Giuntina, Firenze, 2016); lo studioso della cabbala mostra come il nichilismo non sia cominciato soltanto con la secolarizzazione della vita sociale e spirituale, ma sia scaturito, in prima istanza, dalla correnti mistiche ed eretiche della tradizione religiosa, sia ebraica che cristiana, la quale avrebbe contribuito a innescare lo stesso processo di razionalizzazione dell'esistenza. In effetti, Scholem, ad esempio, sottolinea il nesso profondo tra gli sviluppi del movimento sabbatiano, radicalizzatosi nella setta frankista, agitata da un estremo antinomismo, da un esasperato libertinismo, e da un intransigente utopismo anarchico, e lo stesso sbocciare dell'illuminismo ebraico (cfr. *Ivi*, p. 74: "Dal nichilismo, […] con un curioso cambio di muta, nacque un'avanguardia dell'illuminismo ebraico, che però continuava ancora a parlare con accenti mistici"). Scholem analizza precisamente il 'nichilismo religioso' di quei "fenomeni estremi che si dischiudono a un'analisi storiografica degli sviluppi interni all'ebraismo" e che si presentano "con una notevole analogia strutturale" rispetto ai fenomeni gnostici della tarda antichità (cfr. *Ivi*, p. 47). Proprio nel dualismo tra 'interiorità' ed 'esteriorità', che si impone con la crisi dell'istanza messianica, si forma il presupposto da cui poter trarre conseguenze nichilistiche, antinomiche e misticamente gnosticheggianti. Ad esempio, considerando il caso estremo di Frank, sorto dall'alveo del sabbatianesimo, è possibile osservare come, 'internamente all'ebraismo', la legge possa essere considerata uno 'statuto di morte' e la stessa divinità possa essere scissa, gnosticamente, tra una potenza demiurgica, considerata il 'fratello maggiore', e simboleggiata da Esaù, e un Dio rimasto da sempre nascosto, rappresentato da Giacobbe. Chiaramente in Frank l'antinomismo raggiunge un tale parossismo da perdere qualsiasi 'sostanza' etica e da convertirsi in un libertinismo totalmente sfrenato, ai limiti dell'orgiastico; in ogni caso, anche un simile esempio estremo serve a descrivere una dinamica che Scholem intuisce perfettamente, ma che poi, a parere di Taubes, non viene riconosciuta adeguatamente nella vicenda di Paolo e del primo cristianesimo, pericolosamente vicino, in alcuni suoi possibili e coerenti sviluppi, allo gnosticismo marcionita. Scholem, infatti, afferma: "Le concezioni di entrambi – cioè degli antichi gnostici e dei moderni frankisti – si sono sviluppate […] all'interno dell'immaginario biblico e di ordinamenti di valori che entrambi pervertirono nella medesima direzione" (*Ivi*, p. 71).

[873] Cfr. "Lettera di Jacob Taubes a Mohler", New York, 20 Settembre 1949, *Ai lati opposti delle barricate*, cit., p. 105: "La 'saggezza' della 'morte di Dio' Nietzsche l'ha solo divulgata: già nel Medioevo vi furono alcuni che, al di là delle cerchie magiche della religione, dell'arte e della politica, tentarono di vivere nel nudo punto zero del Nulla…Il nichilismo è l'eterna storia segreta dello Spirito".

[874] Cfr. "Lettera di Jacob Taubes a Gershom Scholem", Zurigo, 22 Ottobre 1949, *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 120.

D'altro canto, il volto 'affermativo' di un simile nichilismo, di ascendenza religiosa, della secolarizzazione e della razionalizzazione, è proprio l'autonomia etica di kantiana memoria, l'emancipazione 'umana'.

Taubes, ad esempio, nel saggio su Walter Benjamin come marcionita moderno, sembra suggerire che autori come Benjamin stesso, o Ernst Bloch, abbiano preso tanto sul serio la 'teologia' giudaico-cristiana da superarla in senso mistico, da riconoscere come essa non debba lasciarsi vedere, e cioè possa compiersi in modo integralmente etico-antropologico solo nell'ateismo conseguente alla 'morte di Dio'. Parrebbe che proprio il marcionismo presente sia in Benjamin che in Bloch, come estremo esito coerente della tendenza teocratica ebraica volta verso l'interno, della speranza messianica 'attualizzata' nell''adesso' di un mondo irredento, sia ciò che ultimamente debba rivelarsi di un'aspettativa di redenzione che voglia avere un'effettualità storica trasformativa e attivamente 'rivoluzionaria' da un punto di vista etico-politico.

Sembra che Taubes sottoscriva pienamente la tesi di Bloch secondo cui la manifestazione più completa della verità antropologica racchiusa nell'intuizione del Dio ebraico dell'esilio si darebbe proprio con l'eresia di Marcione, con il radicale paolinismo di quest'ultimo. Il Dio straniero, che non ha assolutamente nulla a che fare con questo mondo, finisce per rivelarsi come l'ipostasi di un'eccedenza intrinsecamente umana, come il simbolo di quella possibilità etica che non ha alcun fondamento mondano, che, tutt'al più, è fondata su qualcosa che non appartiene al nostro mondo, e che, in ogni caso, al di là del mistero da cui è avvolta, può trovare una verifica nell'accordo della coscienza universale dell'umanità.

Taubes, a tal proposito, traccia una linea lunga che collega Marcione, Gioacchino da Fiore, Marx, Benjamin e Bloch; tale linea è tracciata dall'idea di teocrazia intesa 'soltanto in senso religioso', cioè dalla produttività storico-spirituale dell'aspettativa messianica attualizzata nel tempo di 'ora'; e mira all'emancipazione umana.[875] È proprio la teocrazia 'interna', di ascendenza paolina, ad alimentare quello spirito di gnosi rivoluzionaria che può trovare in Marx la propria 'esecuzione terrena', il proprio rovesciamento nel mondano "sistematicamente conseguente in linea con Marcione e Gioacchino da Fiore".[876]

Inoltre, Taubes riporta l'affermazione marxiana secondo cui l'emancipazione politica, proprio perché può realizzarsi senza abbandonare completamente e coerentemente l'ebraismo, non è un'emancipazione umana. In questo caso, che senso può avere una simile insistenza, da parte di Taubes, su una tale affermazione di Marx? Forse sta suggerendo, in polemica con Scholem, e con la sua distinzione tra redenzione esterna dell'ebraismo e redenzione interna del cristianesimo, che il giudaismo in senso tradizionale, se non trasfigura la propria speranza teocratica in senso spirituale, non possa condurre all'emancipazione umana? E invece, proprio il marcionismo, nelle

[875] Cfr. J. Taubes, "Walter Benjamin – un marcionita moderno?", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 60.
[876] *Ibid*.

sue declinazioni mistico-marxiste, ateo-messianiche, favorirebbe una tale forma di liberazione e costituirebbe l'unica strada per permettere al messianismo stesso di non rappresentare un semplice *nonsense* dal punto di vista antropologico?

Taubes afferma, in effetti, che proprio sulla scorta di Bloch e di Benjamin bisogna illustrare una costellazione che possa rendere visibili delle nuove prospettive sul passato e sul futuro, che possa illuminare delle *chances* davvero in grado di unificare la storia ebraica e cristiana alla luce di un comune sentire messianico che trascenda i fronti tradizionali che separano astrattamente 'interno' ed 'esterno', politico e apolitico. Bloch, diversamente da Buber, il quale rintraccia l'eredità di Marcione nell'odio moderno nei confronti degli ebrei, sottolinea come il marcionismo, con la propria tensione verso la divinità sconosciuta, al di là del proprio apparente antisemitismo metafisico, risulti "più vicino alla spiritualità messianica di tutta la successiva economia della salvezza".[877] Marcione, in effetti, ammira l'ebreo Paolo e lo considera suo maestro; il suo antisemitismo metafisico è, in realtà, la piena rivelazione del Dio dell'esodo.

Anche Benjamin, potendo essere visto, insieme a Bloch, come il rappresentante di un peculiarissimo marxismo mistico, non può certamente essere considerato, così come vorrebbe Scholem, un paladino della visione tradizionalmente ebraica della redenzione, almeno stando a ciò che Scholem stesso qualifica come 'autentico' messianismo giudaico.[878]

Per Taubes, tale presunta 'autenticità' giudaica, che rifiuta il 'matrimonio misto', non vuole pagare fino in fondo il 'prezzo del messianismo', cioè riconoscere il fatto che quest'ultimo, forse, non possa che attuarsi nella forma del matrimonio misto stesso, per usare l'espressione di Taubes. Se si tratta soltanto di salvare le scintille sante nell'attesa e nel differimento, e nell'osservazione distaccata e malinconica delle varie metamorfosi 'contaminate' del messianismo giudaico, tra cui rientrerebbe lo stesso cristianesimo, per Taubes è in gioco un potenziale emancipativo abbastanza povero, soprattutto tenendo conto che "in Paolo viene messianicamente abbattuta la barriera tra ebreo e greco, tra libero e schiavo, tra uomo e donna",[879] cioè viene additata una prospettiva di *Befreiung* rispetto a cui, difficilmente, sarebbe possibile immaginare qualcosa di più radicale.

Insomma, Taubes sembra suggerire che proprio nel 'matrimonio misto', e nel paolinismo e nel marcionismo in particolare, possa rivelarsi pienamente il potenziale di emancipazione 'umana' racchiuso nella spiritualità messianica di ascendenza ebraica. Per questo la riflessione sulla gnosi, sulla connessione di quest'ultima con Paolo e l'ebraismo e con la vicenda di secolarizzazione e razionalizzazione occidentali, diviene centrale in Taubes.

---

[877] Cfr. *Ivi*, p. 70.

[878] Cfr. *Ivi*, p. 63: "Chi vuole raccontare che qui si tratta di un pezzo di teologia ebraica, dovrebbe provare che la politica mondiale nichilistica è una possibile attitudine dell'insegnamento rabbinico o apocalittico". Cfr. anche "Lettera di Jacob Taubes a Gershom Scholem", Parigi, 16 Marzo 1977, *Il prezzo del messianesimo*, cit., pp. 136-137: "Non si può certo dire che questa sia teologia 'ebraica' (oppure il Dio della grazia, 'sovrano' e decisionista, è ancora 'più ebreo' di quello che 'ci' è caro?) […] La teologia che balena nelle *Tesi*, non mi sembra teologia ebraica – quanto piuttosto teologia 'dialettica' di speciale provenienza".

[879] Cfr. la lettera citata nella nota precedente, *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 142.

Paolo nella lente di Marcione: lo 'gnosticismo' della 'coscienza introspettiva' tra gabbie d'acciaio e possibilità di liberazione?

La 'novitas' della gnosi

Gnosticismo e 'contemporaneità': l''attualità' della gnosi

Nell'intervento dal titolo *Noten zum Surrealismus*, [880] pubblicato nel 1966, nel secondo volume dedicato ai contributi relativi al progetto '*Poetik und Hermeneutik*', Taubes propone un accostamento inedito tra la corrente artistica e letteraria surrealista e lo gnosticismo tardoantico. Il filosofo, del resto, ha ben presente il lavoro pionieristico di Jonas sulla gnosi e, soprattutto, il fatto che quest'ultimo ha, da una parte, descritto l'esperienza esistenziale degli gnostici servendosi di un lessico filosofico di ascendenza chiaramente heideggeriana[881] e, dall'altra, ha colto nelle intuizioni dello gnosticismo una 'tonalità ontologica', un atteggiamento esistenziale fondamentale, ancora 'attuale', che può essere ravvisato, *in primis*, nella stessa riflessione di Heidegger, e nel suo sostanziale nichilismo.

Insomma, già Jonas inaugura la tendenza a scorgere in importanti manifestazioni spirituali della cultura contemporanea l''ora' di leggibilità, di memoria benjaminiana, della stessa visione gnostica. E prima di lui, come ricorda Taubes, già Ferdinand Christian Baur aveva rintracciato la persistenza di motivi gnostici nei grandi pensatori della filosofia classica tedesca, da Schleiermacher, a Schelling, a Hegel.[882]

Taubes, da parte sua, ritiene che il surrealismo, come estrema propaggine del romanticismo, debba essere compreso non semplicemente attraverso categorie concettuali immanenti alla riflessione estetica, ma debba essere proiettato su un orizzonte di riflessione più ampio, che coinvolga la filosofia della storia, la quale possa definire "l'indice storico tanto della produzione poetica, quanto delle affermazioni teoriche".[883]

---

[880] Cfr. J. Taubes, "Note sul surrealismo" (*Noten zum Surrealismus*, pubblicato in "Poetik und Hermeneutik", II: *Immanente Ästhetik – Ästhetische Reflexion. Lyrik als Paradigma der Moderne*, 1966), *Messianismo e cultura*, cit., pp. 223-253. Cfr. anche *Vom Kult zur Kultur*, cit., pp. 135-159.

[881] Cfr. H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., pp. 132-133: "La nostra impresa […] ricorrerà per quanto possibile a un'ontologia esistenziale già elaborata. […] Dobbiamo ancora spiegare la ragione per cui questo ruolo sarà per noi assunto dall'analisi esistenziale di Martin Heidegger: essa, per la sua stessa radicalità, ci sembra infatti garantire essenzialità e produttività alle categorie ermeneutiche da qui deducibili". Jonas è consapevole del valore 'sperimentale' di un simile metodo ermeneutico, e non esclude che in futuro possano darsi altre forme di analitica più efficaci; in ogni caso, constata come ogni interrogazione storica non possa che partire "dalla propria posizione personale in merito alla conoscenza dell'essere, posizione disponibile in forma contingente e di per sé sostenuta solo storicamente (attraverso, cioè, il proprio accadere esistenziale)" (cfr. *Ivi*, p. 133).

[882] Cfr. J. Taubes, "La gabbia d'acciaio e l'esodo da essa o uno scontro su Marcione, ieri e oggi", *Messianismo e cultura*, cit., p. 373.

[883] J. Taubes, "Note sul surrealismo", *Messianismo e cultura*, cit., p. 223.

Richiamarsi alla filosofia della storia significa, in ultima istanza, ripercorrere il processo di dedivinizzazione e razionalizzazione, e di affermazione progressiva di una soggettività sempre più criticamente consapevole dell'impossibilità di attribuire un valore metafisico di realtà o di verità alle proprie connessioni simboliche con il mondo. Insomma, la 'rivoluzione copernicana' implica la perdita della costitutiva mondanità della simbolica umana.

A questo proposito, se si tiene conto anche del saggio taubesiano *Vom Kult zur Kultur*,[884] emergono delle considerazioni di importanza cruciale. Taubes, tenendo conto, criticamente, anche degli apporti teorici della riflessione sulla mitologia di Oskar Goldberg, sottolinea come, per chi vive in un universo plasmato dall'immaginazione mitica, o in un mondo, come quello spirituale medievale, strutturato metafisicamente in senso gerarchico e sulla base di analogie simboliche, il mito e il simbolo stesso siano 'realtà' cui si attribuisce il ruolo di 'spiegare', in termini considerati pienamenti soddisfacenti, dal punto di vista di un'istanza veritativa, la posizione dell'uomo nel cosmo e il significato della vita dell'umanità.

Il simbolo e il mito possono essere considerati prodotti della fantasia umana, o come creazioni metaforiche, solo da una forma di autocoscienza che abbia sviluppato in misura maggiore la propria capacità di autoriflessione e critica; in altre parole, quando ci si avvede, sempre più, che il proprio modo di ordinare e di instaurare connessioni a partire da ciò che ci appare come un qualcosa di esterno con cui entrare in relazione dipende dalla propria soggettività trascendentale, e non può presumere di riflettere 'immediatamente' e in modo 'trasparente' delle strutture e dei legami 'reali', oggettivamente esistenti al di fuori della propria attività concettuale.

La filosofia, a partire soprattutto da Socrate, ma anche l'intuizione religiosa,[885] con la tradizione monoteistica sempre più demitizzata dall'opera dei profeti ebrei, orientati verso una religione come etica, e insofferenti nei confronti dei tradizionali atti di culto sacrali, portano avanti un processo 'nichilistico' di critica e corrosione dei fondamenti, cioè dell'istintiva tendenza umana ad attribuire un valore veritativo e conoscitivo al proprio rapporto mitico e simbolico con il mondo.

L'astrazione del pensiero 'puro', sempre più riflettente e autocritico, aumenta progressivamente, fino a raggiungere il suo culmine con la 'svolta copernicana' di Kant; ecco che, a quel punto, anche gli apparati tradizionali della metafisica, che già si erano imposti come il risultato di un'opera pregressa di decostruzione del mito arcaico, si rivelano anch'essi come 'mistificazioni', come ipostatizzazioni di connessioni simboliche e analogiche, proprie della mente umana, che, precedentemente, presumevano di descrivere una 'realtà oggettiva' e che, invece, al culmine della parabola ascendente della razionalità critica e decostruttiva, devono essere dismesse nella loro pretesa veritativa.

[884] Cfr. J. Taubes, "Dal culto alla cultura" (*From Cult to Culture*, 1954), *Messianismo e cultura*, cit., pp. 97-112; cfr. anche *Vom Kult zur Kultur*, pp. 269-282.
[885] Cfr. *Ivi*, pp. 100-102.

Insomma, anche la metafisica, che poteva essere così compiaciuta di sé in un universo mentale 'tolemaico', concepito come un intreccio di relazioni effettive tra Sopra e Sotto, tra terreno e celeste, tra uomo e mondo, si rivela come una grandiosa invenzione poetica dell'uomo, come l'ultimo di una lunga serie di simboli che ancora poteva donare all'essere umano la convinzione di essere 'radicato', cioè di poter attribuire un valore di 'verità' assoluta alle proprie rappresentazioni e alle proprie idee, ai propri modi di entrare teoreticamente in relazione con la 'realtà'.

All'apice della svolta trascendentale, la poesia romantica, profondamente influenzata dalla 'rivoluzione copernicana' kantiana, si rende conto che le possibilità di interpretazione simbolica del mondo sono esaurite; in altri termini, viene meno la possibilità di ritenere che i propri simboli possano esprimere delle 'verità' nascoste effettivamente esistenti 'al di fuori'. Ecco che, allora, la poesia imbocca la strada dell'allegoria, sempre più intercambiabile e occasionale. L'allegoria, precisamente, è il prodotto di una fantasia, di un'interiorità soggettiva, che hanno perso qualsiasi contatto mitico e simbolico con il mondo; il poeta è consapevole di muoversi tra proprie creazioni, di non poter uscire dalla dimensione della propria soggettività trascendentale. Per questo l'invenzione si libra su uno sfondo nichilistico, ed è sempre potenzialmente relativizzabile dall'ironia, dal potere dell'Io puro che può indifferentemente creare e distruggere.

Taubes, ad esempio, nota come in Baudelaire diventi evidente l'esilio del poeta nella propria interiorità soggettiva; si assiste a una scissione manichea tra mondo e uomo, e l'idea di una corrispondenza simbolica tra la natura e l'attività creatrice umana può essere concepita solo come un paradosso, o una provocazione. In effetti, si è ben consapevoli che la metafora e l'analogia sono prodotti di un'immaginazione che ha dovuto rinunciare a poter entrare in una connessione misteriosa ma veritativa con la realtà a lei esterna.[886]

Eppure, nonostante i risvolti disperatamente nichilistici dell'esilio in se stessa della soggettività trascendentale moderna, esistono delle possibilità inedite; come, in effetti, con Kant si cerca un centro saldo di orientamento non più in un'immagine metafisica o finalisticamente simbolica del mondo, bensì nell'autonomia della morale umana, come *novum* indecostruibile che l'uomo ha forgiato per se stesso, nella propria autotrasformazione storica, nel proprio cammino di civiltà verso un'illuministica autoemancipazione, così la 'soggettività poetica' si 'autonomizza', trova in se stessa la propria ragion d'essere. In altre parole, come scrive Taubes a proposito di Baudelaire, l'immaginazione, pur non potendosi accordare con il supposto ordine di una presunta creazione, può scomporre e ricomporre i propri materiali "secondo regole di cui si può trovare l'origine solo nel più profondo dell'anima"; e, così facendo, può creare un mondo nuovo e produrre la sensazione del nuovo.[887]

[886] Cfr. J. Taubes, "Note sul surrealismo", *Messianismo e cultura*, cit., p. 225.
[887] Cfr. *Ivi*, pp. 225-226.

Insomma, l'uomo, per quanto sempre più distaccato dalla convinzione 'mitica' o 'metafisica' di poter imitare o riflettere una creazione esemplare, esterna, può trovare la propria destinazione grazie ai tesori della propria interiorità, della propria autonomia creatrice e trasformatrice; può essere pienamente se stesso solo se dà alimento alla propria 'essenza' eccedente con la continua immaginazione di nuove possibilità. Consapevole di essere 'esiliato' nella propria umanità, l'essere umano può forgiarsi un mondo in cui l'emancipazione umana stessa, facendo eco alle parole di Marx, riprese spesso da Taubes, diventi l'ideale regolativo.

Il surrealismo, portando alle estreme conseguenze ciò che viene in luce nella coscienza poetica trascendentale romantica, "mette in scena la mancanza di mondo propria di un'esperienza nichilistica".[888] Ebbene, tenendo conto di quanto abbiamo detto, della contestualizzazione del fenomeno estetico surrealista in un orizzonte di filosofia della storia, come si inserisce il riferimento alla gnosi tardoantica? Non rappresenta, quest'ultima, una manifestazione culturale abissalmente diversa rispetto agli esiti demitizzati della modernità? In effetti, molti uditori delle tesi di Taubes esposte nel seminario sul surrealismo, tra i quali figura lo stesso Blumenberg, rimangono assai perplessi. Davvero surrealismo e gnosi possono essere avvicinati perché in entrambi sembra dominare l'esperienza esistenziale fondamentale dell'estraniazione dell'io dal mondo e da se stesso?

Taubes tenta di argomentare a favore della propria proposta ermeneutica, con intuizioni effettivamente degne di considerazione. Egli stesso è consapevole di una differenza essenziale: lo gnosticismo tardoantico, per quanto conosca un'assenza nichilistica di mondo paragonabile a quella della contemporaneità al culmine del processo storico di razionalizzazione e disincanto, si muove ancora entro coordinate mitico-metafisiche; identifica nel Dio sconosciuto una 'garanzia' ontologica per spiegare l'emergenza, nell'uomo, di un Sé pneumatico, trascendente e acosmico; e, conseguentemente, rappresenta l'Aldilà come una 'realtà' topograficamente collocabile oltre i limiti fisici del mondo corrotto, creato dal demiurgo, dal Dio ebraico della giustizia.[889]

Il surrealismo, al contrario, sa di essere radicato nell'universo moderno demitizzato e plasmato dalle rappresentazioni della scienza; non può confidare più in un Aldilà effettivamente esistente da qualche parte. L'ateismo e il materialismo diventano i contrassegni della sua sincerità. La poesia stessa è il trascendente dentro l'immanenza; quella che era un'illuminazione religiosa si trasfigura, in termini benjaminiani, in un'illuminazione profana, in un'ispirazione materialistica e antropologica.[890]

In effetti, come suggerisce il prefisso '*sur*' della parola surrealismo, rimane un resto anche in un contesto integralmente materialistico. È come se, stando alle parole di Preisendanz,[891] che

[888] *Ivi*, p. 226.
[889] Cfr. *Ivi*, p. 229: "A partire da questa diversità tra la cosmologia antica e quella moderna, si può definire il modo differente in cui si articolano gnosi e surrealismo".
[890] Cfr. *Ivi*, pp. 230-231.
[891] Cfr. *Ivi*, p. 242.

interviene nella discussione, il divino si trasformasse completamente nell'interiorità di un impulso universale, antropologico, emancipante dal punto di vista artistico e politico. E come mai, si chiede Taubes, può avvenire questo trapasso? Non è che proprio il nesso impensato con la gnosi può offrire delle suggestioni delucidanti in proposito?

A mio avviso, Taubes cerca di usare produttivamente la categoria già splengeriana, e poi jonasiana, di 'pseudomorfosi'; in altri termini, un fenomeno culturale come quello della gnosi, per quanto strutturatosi attraverso categorie concettuali e simboliche proprie della filosofia e della religiosità antiche, non sarebbe un qualcosa di appartenente al 'vecchio mondo', al crepuscolo del quale si affermerebbe. Costituirebbe, al contrario, un vettore di novità radicali, non immediatamente manifeste perché, in qualche modo, come avviene nel caso del Glauco marino platonico, ancora nascoste e offuscate da incrostazioni antiquate e sempre più anacronistiche.

In effetti, secondo la definizione spengleriana della 'pseudomorfosi' storica, in particolari contesti, nei quali una vecchia civiltà straniera continua a gravare pesantemente sui fermenti di una civiltà nuova, le manifestazioni culturali innovative non riescono completamente a veicolare il proprio potenziale rivoluzionario, perché, fluendo nelle forme vuote di una vita straniera, non trovando modalità loro proprie di espressione, spesso non giungono neanche pienamente alla perfetta coscienza di loro stesse.[892]

I 'cristalli nuovi', in altre parole, si formano nella cavità ormai priva dei 'cristalli vecchi', che sono stati erosi e portati via da vari processi geologici; stando all'involucro esterno, sembra che nulla sia cambiato, ma, in verità, la conformazione interna delle nuove formazioni minerali contraddice la configurazione esteriore. Non si dà più un rapporto di congruità tra interno ed esterno; quest'ultimo fa supporre l'esistenza di un qualcosa che ormai è svanito e non fa sospettare l'emergere di una realtà completamente diversa, e che lotta affannosamente per trascendere l'inadeguatezza delle forme in cui è costretta a cristallizzarsi.

Anche nel saggio del 1955, *The Gnostic Idea of Man*,[893] Taubes insiste su questo aspetto della pseudomorfosi, ricordando come sia stato un grande merito di Spengler quello di evidenziare, per la prima volta, attraverso tale efficace metafora desunta dal mondo della mineralogia, la 'differenza specifica' della gnosi rispetto al mondo culturale e filosofico greco. Solo superficialmente gli studiosi di filologia, considerando la lingua in cui si esprimono i testi gnostici, ascriverebbero questi ultimi alle manifestazioni della letteratura greca tardoantica.

---

[892] Cfr. O. Spengler, *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale* (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918), edizione a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, traduzione di J. Evola, introduzione di S. Zecchi, Longanesi, III edizione I Marmi, Milano, 2015, p. 926.
[893] Cfr. J. Taubes, "Die gnostische Idee des Menschen" (*The Gnostic Idea of Man*, 1955), *Apokalypse und Politik*, cit., pp. 109-118.

Jonas, da parte sua, avrebbe proficuamente seguito la strada spianata da Spengler[894] e, in qualche modo, preparata anche dall'opera storica di Burckhardt, attento a mettere in rilievo l'intima complessità dello spirito greco e a porre l'accento sul cambiamento sociale e politico intervenuto al crepuscolo dell'antichità.

Attraverso una sempre maggiore emarginazione ed individualizzazione del singolo uomo rispetto al proprio contesto pubblico, può farsi strada una nuova sensibilità esistenziale, una nuova forma di esperienza umana: la 'persona' diviene, progressivamente, il termine per indicare il nucelo proprio e indistruttibile, la parte più intima e autentica dell'essere umano, mentre nel lessico latino tradizionale, ad esempio, la parola designava la 'maschera' e veicolava una precisa visione dell'uomo, il quale era concepito essenzialmente come la parte di un tutto integrato, come un agente che poteva comprendere se stesso soltanto mediante i vari 'volti' indossati a seconda delle diverse relazioni sociali e politiche in cui era coinvolto.

La gnosi, per quanto utilizzi il lessico della filosofia greca, ribalta completamente il significato di quest'ultimo; non a caso, Plotino, chiamato in causa da Taubes, mostra come, nella tarda antichità, concetti quali quello di '*kósmos*' e di '*nómos*' conservino ancora la loro accezione positiva e riflettano l'immagine di un universo divino, ordinato, armonico, riproposta nell'ideale di un ordine politico equilibrato, equo, strutturato in modo gerarchico e bilanciato nelle varie componenti.

Al contrario, gli gnostici vedono nel cosmo, e nella legge umana che tenterebbe di imitarne la logica armonica, soltanto l'opera di un demiurgo malvagio, di potenze arcontiche demoniache.[895]

---

[894] Jonas si dichiara profondamente debitore nei confronti di Spengler, il quale, per la prima volta, avrebbe considerato la questione dello gnosticismo in termini completamente diversi rispetto alla ricerca consueta, grazie alla sua "geniale intuizione morfologica", secondo cui "sotto l'illusorio strato di copertura storico-oggettivo" si sarebbe celato "l'elemento nuovo originante che allora veniva alla luce nel sincretismo orientale-ellenistico" (cfr. H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., p. 110); cfr. *Ivi*, pp. 110-111.: "Dove la ricerca tradizionale vedeva solo passato, resti di vecchie tradizioni, decadenza ed epilogo, egli individua – *sotto* tutto ciò – inizio, creazione, divenire e futuro; dove altri vedevano un caos di elementi già formati […] egli scorge un principio nuovo, autonomo, capace di organizzarsi dal suo interno". Jonas, sulle orme di Spengler, ravvisa nello gnosticismo, e nelle sue multiformi manifestazioni, apparentemente caotiche, l'emergenza di un "nuovo atteggiamento ontologico e di una nuova comprensione dell'essere"; inoltre, grazie al concetto di 'pseudomorfosi', secondo Jonas, Spengler sarebbe stato in grado di scorgere i tragici sforzi di venire alla luce, frenati dalla costrizione di antiche forme, da parte di una nuova visione della realtà, che, se opportunamente illuminata, può mostrare un'interna coerenza e offrire alla scienza "un nuovo campo unitario di interpretazione" (cfr. *Ivi*, p. 111); insomma, Jonas depreca che le intuizioni di Spengler, quale "dilettante geniale", siano state ignorate da tutti gli studi specialistici sullo gnosticismo e il sincretismo culturale ellenistico. L'allievo di Heidegger e Bultmann, da parte sua, scrive: "Adempiamo a un dovere di coscienza dichiarando che siamo al massimo debitori a questi stimoli di Spengler per la comprensione storico-spirituale della gnosi" (*Ivi*, p. 112). Jonas resta fedele all'assunto secondo cui il fermento gnostico, per quanto veicolato attraverso un miscuglio sfrenato tra nuove e peculiari mitologie e linguaggi, antichi miti orientali, filosofemi greci, linguaggi sacrali ellenistici e così via, non possa essere derivabile integralmente da un simile quadro sincretistico, cioè non possa essere visto come il semplice precipitato di concezioni già date (cfr. *Ivi*, p. 119).

[895] L'analisi di Taubes riprende da vicino quella di Jonas, il quale esamina approfonditamente il '*lógos*' della gnosi, come riflesso del 'nuovo' atteggiamento esistenziale di quest'ultima. Ampio spazio è dedicato proprio alla disamina del concetto di 'cosmo' tra visione greca classica, e poi stoica e neoplatonica, e rappresentazione gnostica. Cfr. H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., pp. 206-207: "È anzitutto il concetto stesso di *kósmos*, provvisto di supremo valore nella grecità, che risulta maggiormente svalutato nel nuovo sentimento del mondo. La trasformazione qui avvenuta si può misurare interamente soltanto se si tiene presente il *páthos* religioso che da sempre per i greci accompagnava tale nozione"; a proposito della prospettiva gnostica che

Il concetto greco di 'limite' non viene più compreso come una condizione di equilibrio, bellezza, determinatezza e pienezza, ma viene deprecato come un muro, come se rappresentasse le sbarre di una prigione. Ecco che, quindi, si fa avanti un anelito di trascendimento e di superamento dei confini del cosmo che, nella mentalità antica tradizionale, sarebbe stato insensato, giacché non si immaginava niente 'al di là' dell'universo visibile e in sé compiuto e perfetto.

Il fatto, quindi, che si faccia strada la rappresentazione di un 'aldilà', e la convinzione che le porte della prigione cosmica possano essere forzate da un Sé ultramondano, trascendente e pneumatico, costituisce una novità assoluta, secondo Taubes.[896]

Insomma, la gnosi ha aperto nuove forme di esperienza umana, per quanto la sua visione del mondo fosse radicalmente pessimistica e apparentemente immobilista e passiva dal punto di vista politico e sociale. In realtà, dietro il Dio nascosto, c'è l'intuizione di quell'eccesso morale umano che deve essere emancipato, che deve storicamente e attivamente liberarsi dal 'destino' della necessità mondana opprimente.

Anche Jonas, nella parte metodologica del suo studio sulla gnosi, distingue tra la considerazione dello gnosticismo nella sua forma mitica e nel suo nucleo filosofico ontologico-esistenziale. Occorre compiere un'analisi svelante per illuminare la spinta di 'soggettivazione' che urge sotto la crosta di un'estrema oggettivazione mitica. In altre parole, il carattere di trascendenza della visione gnostica della realtà non rimane un semplice principio oggettuale codificato nel mito, ma diviene un principio di attuazione, si fa esistenzialmente immanente come anelito di continuo trascendimento e autotrascendimento: l'intuizione della trascendenza, infatti, non rimane fissata ad un'oggettività astratta, ma si 'incarna' come impulso trasformativo, traducendosi nel desiderio della suprema realizzazione spirituale attiva. Ecco che il 'sentimento' della trascendenza, come principio esistentivamente concreto, diviene il fondamento "non più di un mondo mitologico di simboli, ma di uno sviluppato concetto di sé dello spirito e di una corrispondente etica dell'autoperfezione".[897]

Nella gnosi, quindi, si sprigionerebbe una potenza critica e rivoluzionaria che, sotto le vesti di un linguaggio e di una concettualità attualmente superate, tenderebbe proprio verso quell'illuminazione antropologica che si rivela come 'resto', come 'aldilà', come '*sur*', anche in un contesto totalmente materialistico e immanente.

Un simile processo di 'soggettivazione', contestuale a forme di esistenza 'escatologiche', cioè alla modalità di attuazione esistenziale della 'demondanizzazione', può lasciare sempre più in

svaluta radicalmente il mondo come legge tirannica e ordine inflessibile, cfr. *Ivi*, p. 209: "A questa negazione corrisponde naturalmente una nuova posizione, ossia l'affermazione di un'eccedenza rispetto al cosmo, inteso fino ad allora quale realtà onnicomprensiva e pensato esso stesso come divino, mediante l'introduzione di un essere ora radicalmente ultramondano, extramondano e in fondo antimondano: il Dio gnostico".

[896] Cfr. J. Taubes, "Die gnostische Idee des Menschen", *Apokalypse und Politik*, cit., pp. 111-116.

[897] H. Jonas, *Gnosi e spirito tardoantico*, cit., p. 128.

ombra il 'primo livello' dell'oggettivazione mitica[898] e manifestarsi, a tutti gli effetti, come un'esperienza ontologica fondamentale che può essere riconoscibile, nella sua specificità concretamente esistentiva, anche là dove non sia presente la tradizionale cornice metafisica o mitologica. In effetti, è noto come Jonas veda nell'esistenzialismo heideggeriano "la filosofia di una particolare situazione, determinatasi storicamente, dell'esistenza umana"; e tale 'peculiarità' esistenziale sarebbe assai vicina alla 'risposta' gnostica.

Ma ciò non significa che nel pensiero di Heidegger, o nel surrealismo preso in considerazione da Taubes, ci sia una traslazione 'integrale' di una presunta 'essenza' gnostica rimasta immutata nel tempo. In effetti, sembra che si stia piuttosto individuando una possibilità esistenziale umana da un lato 'archetipicamente' antropologica, cioè potenzialmente transtemporale, e dall'altro, allo stesso modo, sollecitata come 'riposta' da precise congiunture storico-sociali.

Perciò, più che il tentativo di individuare 'essenze' culturali monolitiche, definibili una volta per tutte, e riconducibili univocamente a un ben determinato punto di origine nel tempo, si dà lo sforzo di scorgere delle costellazioni storico-antropologiche,[899] che rendano conto di fenomeni complessi che possono essere illuminati, ermeneuticamente, solo grazie a un gioco di relazioni reciproche, al quale, effettivamente, viene riconosciuta una certa circolarità. Insomma, come afferma Jonas nel suo famoso saggio su gnosi, esistenzialismo e nichilismo, la lettura 'esistenzialista' della gnosi invita a leggere l'esistenzialismo in termini gnostici: "la serratura diventa chiave e la chiave diventa serratura".[900]

Il '*sur'* del surrealismo, ad esempio, sembra indicare l''eccesso' dell'autonomia umana, dell'idea etico-politica della sua piena emancipazione. E il vettore di una simile paradossale verticalità dentro l'orizzontalità dell'immanenza è racchiuso, secondo Taubes, nelle più profonde intuizioni gnostiche, se rilette con lenti, per così dire, feurbachiane; in effetti, si tratterebbe di un trapasso che, dal declino dei resti platonici, "porta all'esperienza di una *sensation du neuf*".[901] Taubes infatti scrive che il Sé pneumatico, "in certo qual modo, è solo la grande proiezione del Sé non-mondano, che ha scoperto di essere rivoluzionario".[902] Insomma, con la gnosi l'uomo scoprirebbe la possibilità di essere realmente tale, cioè di poter agire storicamente come un centro

---

[898] Cfr. *Ivi*, p. 132: "Proprio nella trasformazione dall'oggettivazione mitica all'attuabilità conforme all'esistenza, si può totalmente fare a meno di quel primo livello, essenzialmente precedente, di estrema oggettivazione, che così può svanire dalla coscienza; questa è addirittura la regola".

[899] In qualche modo, credo che simili osservazioni possano entrare in risonanza anche con ciò che afferma Vitiello a proposito dei *tópoi* trascendentali dell'essere storico, i quali, pur dandosi sempre in figure storiche diverse, esibiscono una struttura profonda che resta identica nel mutamento (cfr., ad esempio, V. Vitiello, "La spada, l'amore etc.", *Nichilismo e politica*, cit., p. 232).

[900] Cfr. H. Jonas, "Gnosi, esistenzialismo e nichilismo" (*Gnosticism, Existentialism and Nihilism*, 1958), in *Id*., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, traduzione di A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino, 1999, p. 264.

[901] J. Taubes, "Note sul surrealismo", *Messianismo e cultura*, cit., p. 250. Cfr. anche E. Stimilli, "Memoria e redenzione", cit., p. 82: "Il mito gnostico riprende il tema di arcaici mitologemi, ma tale ripetizione si svolge su un piano nuovo, quello della coscienza, che presuppone una separazione tra Dio e mondo".

[902] *Ivi*, p. 233.

di attività libera, rivoluzionaria e trasformatrice, in grado di trasfigurare la natura e anche l'umanità stessa.

Per questo Taubes, nel saggio su Benjamin come marcionita moderno, richiama l'affermazione di Bloch secondo cui, nel marcionismo, Dio sarebbe storia;[903] e, inoltre, scorge un *fil rouge* tra Marcione e la stessa idea marxiana di un'emancipazione umana attraverso l'attività storica trasformativa e autotrasformativa. Così come l'uomo pneumatico gnostico è un *homo novus*,[904] allo stesso modo Marx, come sottolineato da Taubes, ritiene che l'emancipazione umana, per entrare veramente in azione, abbia bisogno di una 'nuova umanità'.[905]

Il tentativo di cogliere nella contemporaneità il 'momento attuale' della gnosi pone, senz'altro, dei problemi metodologici; Taubes, in effetti, riconosce come sia difficile muoversi tra la 'Scilla' di un'interpretazione individualizzante, attenta alla specificità storica dei fenomeni trattati, e la 'Cariddi' di una lettura archetipica.[906] Da una parte, Taubes ritiene che la struttura gnostica, con l'esperienza esistenziale fondamentale dell'estraneità dell''io' rispetto al mondo e a se stesso, non sia riconducibile solo alla tarda antichità. Tra l'altro, viene ricordato come lo stesso Hegel, nel capitolo della *Fenomenologia* sulla coscienza infelice, connetta l'alienazione antica con quella moderna.[907] D'altra parte, tuttavia, bisogna considerare "la fondamentale trasformazione subita dai punti di riferimento trascendentali".[908]

In ogni caso, Taubes sembra valorizzare, nella gnosi, un'intuizione antropologica fondamentale che viene trasmessa alla modernità proprio grazie alle correnti più eterodosse della tradizione giudaico-cristiana; certamente il processo di razionalizzazione e demitizzazione porta a mettere da parte sempre più l'involucro simbolico del linguaggio religioso e metafisico. Tuttavia, il richiamo alle forme originariamente teologiche in cui si sono espresse fondamentali realtà antropologiche può ancora essere efficace per ricordare che l'interiorità dell'uomo, la sua libertà poetica, morale e politica, è in se stessa un 'aldilà', un elemento di trascendimento dello *status quo* immanente, una forma di autonomia e di emancipazione che vive della possibilità di immaginare e creare un mondo nuovo.

In Marx la critica della religione è il presupposto inaggirabile per rimettere sui propri piedi un mondo rovesciato, e per gettare luce su una realtà disumana che tenta di compensare le proprie frustrazioni e ingiustizie terrene con le promesse della fede religiosa. Da lì procede la critica dell'emancipazione politica, poi dell'economia politica; quest'ultima, a sua volta, dal sembrare il risultato di processi di calcolo razionale, si rivela, in estrema analisi, come la manifestazione di una

[903] Cfr. J. Taubes, "Walter Benjamin – un marcionita moderno?", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 70.
[904] Cfr. J. Taubes, "Note sul surrealismo", *Messianismo e cultura*, cit., p. 228.
[905] Cfr. J. Taubes, "Cultura e ideologia" (*Kultur und Ideologie*, 1969), *Messianismo e cultura*, cit., pp. 283-309, p. 293. Cfr. anche *Vom Kult zur Kultur*, pp. 283-304.
[906] Cfr. J. Taubes, "Note sul surrealismo", *Messianismo e cultura*, cit., p. 235.
[907] Cfr. *Ivi*, p. 243.
[908] Cfr. *Ivi*, p. 236.

tendenza irrazionale, come la riproposizione di dinamiche 'teologiche' arbitrarie e capricciose. In effetti, Marx smaschera la merce come feticcio e constata come l'uomo, con le proprie creazioni sociali e il proprio progresso economico, si faccia tiranneggiare dai suoi propri prodotti materiali e culturali, come se essi fossero il precipitato di un'attività metaumana, incontrollabile, ingestibile.

L'economia capitalista diventa un 'destino', qualcosa che, con lo sfociare in un crescente affinamento tecnologico, sembra davvero sfuggire di mano e ritorcersi contro l'uomo stesso. Dietro il razionalismo apparente del calcolo del profitto, secondo Taubes, si annida la verità più profonda di una lotta irrazionale per il dominio, di un eccesso di potere che tenta di inseguire le proprie chimere di autoaccrescimento senza trovare mai requie.

In un simile contesto, secondo Taubes, non si può calcolare il potenziale rivoluzionario presente nella società industriale in base al grado di maturazione economica, perché altrimenti si cadrebbe nell'illusione di un economismo necessitante e si rischierebbe di riconoscere come inevitabile e inaggirabile il parossismo della 'razionalizzazione' irrazionale del capitalismo.

Weber, ad esempio, secondo il parere di Taubes, con la propria analisi lucida della genesi e degli sviluppi della razionalizzazione moderna, culminata nella società capitalistica e burocratizzata, correrebbe il pericolo di accettare il 'mitologema' di un destino insfuggibile, in cui la sociologia non può che riflettere l'immagine presente della realtà, in cui il dominio della 'gabbia d'acciaio' diviene incontrastabile o, tutt'al più, arginabile nell'ambito della pura interiorità o dell'intimità 'fraterna' dei rapporti interpersonali diretti.

Al di là della congruità o no di una simile interpretazione di Weber, Taubes sembra voler dire che l'obiettivo marxiano dell'emancipazione umana, per contrastare le dinamiche irrazionali del dominio e della violenza sotto il volto della 'razionalità' capitalistica, non può ritenere che uno dei più acerrimi nemici da decostruire sia ancora la religione. Infatti, non è più quest'ultima a rappresentare la teoria generale del mondo, e la sua 'sanzione morale'; è l'economismo, alleato con la presunta neutralità dello sviluppo tecnologico, a pretendere di realizzare 'fantasticamente' l'essenza umana sulla terra. Esso millanta una felicità illusoria che nasconde quello che era il sospiro della religione, cioè il lamento della creatura oppressa.

Quindi, paradossalmente, secondo quanto messo in pratica dallo stesso Benjamin e da Bloch, la religione, soprattutto nella sua fede messianica, semplicemente nel mettere in evidenza come la felicità promessa dalla cultura industriale sia illusoria e copra, con il proprio frastuono, il grido degli oppressi, si mostra un potenziale alleato, ovviamente nel suo nucleo antropologico, dell'istanza di emancipazione sociale e umana.[909]

[909] In merito a questa argomentazione, cfr., soprattutto, J. Taubes, "Cultura e ideologia", *Messianismo e cultura*, pp. 297-309. In questo saggio, inoltre, Taubes critica le posizioni regressive di Gehlen, il quale riconosce come l'uomo non possa sfuggire alla morsa repressiva delle istituzioni e non possa credere di evitare di venir bruciato e consumato dalle sue stesse creazioni sociali e tecnologiche (cfr. *Ivi*, in particolare, pp. 303-305).

Il progresso, un tempo concetto critico dell'illuminismo che tentava di promuovere la liberazione dell'uomo dalle morse dell'oppressione sociale e naturale, deve essere ripensato a prescindere da una stretta connessione con la tecnologia, il cui processo ipertrofico di autoperfezionamento rischia di paralizzarsi in un cieco automatismo che aliena l'uomo da se stesso. La forza sociale deve tornare ad essere un possesso 'umano', e non deve presentarsi nella forma di una forza tecnologica in cui l'umanità si separa da se stessa e considera come 'destino' immodificabile ciò che è soltanto la cancrena di una lotta inarrestabile per il dominio.

E, detto ciò, per Taubes, la strada per recuperare un'idea veramente 'illuministica' e 'umana' di progresso sembra passare proprio per l''ora' di leggibilità delle intuizioni messianico-gnostiche, le quali, in modo potente, contemplavano la possibilità della conversione dell'antico Adamo in uno nuovo, cioè la possibilità, per l'uomo, di esercitare la propria libertà e la propria autonomia nell''aldilà', nel '*sur*', della propria attività 'storica', capace di trasformare la natura e di trasformare la stessa 'essenza' umana.[910]

I nessi tra 'gnosi', 'paolinismo' ed ebraismo secondo Taubes

Fin qui abbiamo parlato di 'gnosticismo', ma, in fondo, la *novitas* radicale che Taubes ascrive spesso al fenomeno gnostico è quella già veicolata dalla tradizione messianica ebraica e resa rivoluzionariamente operativa dalla 'trasvalutazione' di Paolo. Con il messianismo l'uomo, in effetti, trasforma 'storicamente' se stesso, assume consapevolezza che la 'vera realtà' dell'essenza umana sta nell''aldilà' di una comunità etica in cui non ci siano oppressi e oppressori.

Nel messianismo e nello gnosticismo Taubes non valorizza l'elemento 'dogmatico' o quello mitico. Sarebbe assurdo regredire a visioni simboliche ormai decostruite dall'attività della critica filosofica e rinnegare il processo irreversibile della storia della coscienza.[911] Anzi, proprio all'interno di tali tradizioni emerge una tendenza demitizzante, una rivoluzione 'spirituale' che supera i limiti dell'esperienza mitologica e metafisica antica.

Per Taubes, in effetti, "la rivolta della gnosi, nonostante sia ancora concettualmente legata all'idea antica di realtà, offre già un riferimento al concetto moderno di reale".[912] E non solo la filosofia greca, ma anche la rivelazione monoteistica, con la sua idea di trascendenza e con la sua concezione della divinità in termini sempre più etico-razionali, contribuisce alla dedivinizzazione del mondo.[913]

---

[910] Cfr. *Ivi*, pp. 305-306: "La storia non è solo un progresso nell'ambito del dominio della natura, un restare all'interno dei limiti della natura, ma una trasformazione dell'uomo stesso. […] La conversione della natura in storia presuppone la conversione o la possibilità della conversione dell'antico Adamo in uno nuovo".
[911] Cfr. J. Taubes, "Dal culto alla cultura", *Messianismo e cultura*, cit., pp. 111-112.
[912] J. Taubes, "Note sul surrealismo", *Messianismo e cultura*, p. 249.
[913] Cfr. J. Taubes, "Il mito dogmatico della gnosi" (*Der dogmatische Mythos der Gnosis*, 1971), *Messianismo e cultura*, cit., pp. 311-327, p. 317. Cfr. anche *Vom Kult zur Kultur*, pp. 99-114.

In questo senso, la gnosi può esprimere il proprio potenziale innovativo solo perché ha incontrato la religione monoteistica rivelata[914] e si è intrecciata con la tradizione apocalittica di quest'ultima, affondando le proprie radici nell'ambito stesso dell'ebraismo. Secondo Taubes, infatti, non sarebbe effettivamente possibile tracciare una demarcazione netta tra lo 'spirito di Israele' e quello che Buber considera lo 'spirito marcionita' dei popoli; la crisi della fede monoteistica emerge dal di dentro, e la figura gnostico-marcionita sarebbe perfettamente comprensibile all'interno delle vicende catastrofiche vissute dal messianismo 'concreto' ebraico, che vede frustrata la propria ambizione di instaurare una teocrazia in senso politico. La gnosi, allora, subentra '*when apocalypticism fails*'.[915]

Per quanto lo stesso Paolo non percorra fino in fondo la via che divide il Dio creatore da quello redentore, egli, con la sapienza paradossale della croce, che, per quanto trascenda ogni corrente ideale umano di conoscenza, arriva a spingersi a esplorare le profondità divine, prepara il cammino affinché la gnosi, sin dagli inizi del cristianesimo, possa farsi largo in quest'ultimo. In effetti, la convinzione paolina, espressa nella *Prima Lettera ai Corinzi*, secondo cui lo Spirito scruta tutto, può aprire la porta al 'mistero gnostico' per cui la redenzione consiste nell'identificazione tra il *pneuma* del redento e il *pneuma* del redentore.[916]

Inoltre, la radicale trasvalutazione di Paolo, che porta all'elezione del debole, al riscatto di ciò che, secondo la logica mondana, è 'nullo', infimo e folle, può effettivamente trovare un conseguente sviluppo nell'intuizione marcionita di una divinità radicalmente altra, la quale, in ultima istanza, non fa che rivelare, nell'umanità stessa che si ravvede, la presenza di una possibilità di esperienza e di esistenza totalmente nuova, capace di trascendere ciò che fino a quel momento era stato immaginato come retto, necessario, insuperabile.

In effetti, per quanto Paolo o il Vangelo di Giovanni, su alcuni aspetti, si distacchino dalle dottrine gnostiche, essi sono comprensibili proprio alla luce di una visione della realtà profondamente influenzata dalle intuizioni 'antropologiche' ed esistenziali dello gnosticismo.[917] Paolo e il Vangelo giovanneo recepiscono gli influssi gnostici quando sottolineano la natura tenebrosa e decaduta della mondanità, e quando assumono come presupposto fondamentale del loro annuncio la bipartizione gnostica dell'uomo, diviso tra un essere naturale, e un essere soprannaturale e spirituale. E il 'mondo' è visto come un ricettacolo di tenebra e malvagità sia nella sua accezione naturale (in quanto esso è il tempio della morte), che in quella storico-sociale.[918]

---

[914] Cfr. *Ivi*, p. 327.
[915] Cfr. J. Taubes, "La gabbia d'acciaio etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 384.
[916] Cfr. J. Taubes, "La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini", *Messianismo e cultura*, cit., p. 269: "Una volta intrapresa la strada del compromesso aperta da Paolo, la predicazione cristiana sembra infine correre realmente il rischio di risolversi in un mistero gnostico".
[917] Cfr. J. Taubes, "Die gnostische Idee des Menschen", *Apokalypse und Politik*, cit., p. 114 e pp. 117-118.
[918] Cfr. anche J. Taubes, "Sozialgeschichtliche Zusammenhänge von Stoa, Gnosis und frühchristlicher Theologie" (1961), *Apokalypse und Politik*, pp.147-156, p. 150: "Pneuma ist dem Menschen so jenseitig (und doch innewohnend, aber weltlich nicht verfügbar) wie der gnostische Gott jenseits aller kosmischen Attribute liegt. Pneuma ist inkommensurabel, nicht vereinbar, nicht messbar mit weltlichen Maßen. Wie tief Paulus

Taubes ritiene, addirittura, che il cristianesimo sia stato un modo edulcorato di far penetrare la gnosi in Occidente; a suo avviso, dato che la visione stoica e quella gnostica sono inconciliabili, la religione cristiana non può essere presentata come una sintesi di entrambe, come molti pensano. Essa, al contrario, non può che costituire una versione depotenziata attraverso cui lo gnosticismo ha potuto avere un accesso nella cultura occidentale.[919]

E il '*novum*' che si è dovuto fare largo è la consapevolezza morale della profonda uguaglianza e fratellanza tra gli uomini che, mediante un comune sentimento di estraniazione rispetto al mondo, hanno assistito alla nascita del proprio Sé, alla 'trasformazione' della propria essenza. Il 'nuovo Adamo' di cui parla Paolo, in termini, secondo Taubes, prettamente gnostici, è quell'umanità che alla sua "*Entfremdung von der Welt*" può far corrispondere "*die konsequente Brüderliebe zwischen Menschen*".[920]

Gli uomini, in quanto tali, in quanto potenzialmente 'separabili' spiritualmente rispetto alla logica necessitante della 'giustizia' naturale, che crea e allo stesso tempo distrugge, possono scorgere la possibilità di sentirsi parte di una comunità '*übernatürliche*'; e, al di là della cornice mitologica e simbolica inizialmente adottata per comprendere una simile super-naturalità, quest'ultima non rimanda a una formula magica o a una dimensione di pura evasione deresponsabilizzante. In realtà, essa addita una prospettiva di esistenza interumana diversa, che prescinda dai vincoli creati dalle comunità naturali, dai legami di sangue, dalle provenienze geografiche, dalle differenze di genere.

Ciò che pareva immediato diviene l''estraneo', mentre la vera patria deve essere cercata in una condizione che 'esilia' dagli ambiti di esistenza puramente naturali, puramente 'mondani', legati cioè alle logiche correnti delle appartenenze, delle identità, del potere, della forza, della necessità. La gnosi forgia un'immagine dell'uomo che lascia in eredità all'Occidente; secondo Taubes

> Diese gnostische Verständnis der *conditio humana* hat die Geschichte des Westens in ein 'Davor' und ein 'Danach' unterteilt.[921]

Infatti, l'asse della storia spirituale occidentale sarebbe proprio l'"Enstehung des menschlichen Selbst als eine allgemeine menschliche Erfahrung".[922] Si farebbe avanti, dunque, seppur in forme

---

der gnostischen Sprache erlegen ist, kann man daraus ersehen, dass er die psychischen und pneumatischen Menschenklassen zum Grund seiner Lehre vom Menschen macht. „Der Gedanke, dass es zwei wesenhaft verschiedene Klassen von Menschen gebe, liegt" – wie Reitzenstein in seinen *Hellenistischen Mysterien* bemerkt – „aller Gnosis zugrunde".

[919] Cfr. *Ivi*, p. 156: "Die christliche Version kann nicht, wie viele meinen, als Synthesis zwischen beiden Antworten gelten. Sie ist die eine entschärfte Weise, in der die gnostische Antwort im Westen zum Zuge kam".

[920] Cfr. J. Taubes, "Die gnostische Idee des Menschen", *Apokalypse und Politik*, cit., p. 118.

[921] *Ibid.*

[922] *Ibid*.

di espressione filosofica non sempre adeguate, l'intuizione antropologica dell'uomo che può trovare e 'inventare' per se stesso una nuova possibilità di esistenza che, poi, può diventare parte dell''essenza', autotrasformantesi e trasformata, del suo stesso 'essere umano', e il culmine dell'esperienza di ciò che può rappresentare la propria umanità più autentica. L'intuizione di un Sé 'spirituale', etico, capace di distaccarsi dall'immediatezza della vita naturale nel mondo attraverso la 'critica' del pensiero universalizzante e l'immaginazione di una comunità morale di uomini rispettati in quanto uomini è, allo stesso tempo, qualcosa di 'antropologico' e di 'epocale'.

La gnosi, insieme alla tradizione apocalittico-messianica, porterebbe a coscienza qualcosa di inscritto nelle possibilità di autodeterminazione dell'essere umano e, allo stesso modo, sarebbe storicamente decisiva per aver illuminato una parte non ancora esplorata dello spettro delle potenzialità umane, le quali, in effetti, possono disvelarsi solo 'storicamente', in quanto pertengono a una 'parte della natura' *sui generis* che può trasformare non solo l'esterno, ma anche se stessa. Dato che il cammino della coscienza è storicamente irreversibile, secondo Taubes, ecco che non è più possibile ignorare la 'trasvalutazione' gnostica e paolina, che coinvolge in profondità il modo in cui l'uomo comprende se stesso, in relazione a sé e agli altri.

L'Occidente non può evitare di fare i conti con una simile 'rivoluzione' del pensiero morale, tanto più nei suoi momenti di crisi, i quali ripropongono una situazione di alienazione ed estraneità che, in passato, ha favorito l'esplosione di una prospettiva sull'essere umano radicalmente alternativa. Allora occorre riprendere sul serio una proposta di innovazione dirompente che, proprio per la sua 'eccedenza' inesauribile, deve sempre di nuovo essere riconsiderata come 'attuale'? Oppure è proprio una simile 'via di fuga' così estrema, pensata come risposta 'umana' a una situazione sociale e politica altrettanto estrema e disumanizzante, a lasciare i giochi disperatamente immutati, cioè a far sì che si riproponga sempre un tragico sentimento dualistico, una tragica consapevolezza della frattura incomponibile tra etica e politica, tra libertà e natura, nella quale siamo altrettanto 'storicamente' e 'irreversibilmente' sprofondati?

Forse, come sembra intuire anche Taubes, dobbiamo accettare che la prospettiva di 'emancipazione umana' che ci è stata fatta intravedere soprattutto da una certa tradizione etico-religiosa non possa attenuare il senso di estraneità, non possa contrastare ma, anzi, solo presupporre e favorire l'acutizzarsi del distacco nichilistico dell'uomo dai propri fondamenti mitici, metafisici, naturali? In effetti, il marcionismo e il paolinismo, ad esempio, non a caso possono trovare un'adeguata espressione nella concezione benjaminiana del nichilismo come 'metodo della politica mondiale'.

Insomma, il potenziale rivoluzionario di 'emancipazione' sembra dover convivere tragicamente con la minaccia di sempre nuove gabbie d'acciaio. Non che prima delle forme di

'trasvalutazione' gnostico-messianiche non esistessero scissioni,[923] antropologicamente costitutive, tra destino e libertà, politica e giustizia, senso di umanità e inevitabilità amara della violenza;[924] ma, in effetti, l'emergenza del 'caso estremo' apocalittico-gnostico, che ha contrapposto, da un lato, un terribile senso di alienazione esistenziale e, dall'altro, un ideale morale e comunitario di una purezza praticamente inavvicinabile, ha contribuito a rendere sempre più 'ordinario' il fatto di dover vivere in una condizione di scissione, di 'eccezionalità', di disincanto, e di tensione verso l''utopia'.

Del resto, come evidenziato dallo stesso Weber, la sublimazione delle religioni della redenzione, sempre più distaccate dal ritualismo magico e mitico, e sempre più orientate verso la purezza etico-razionale dell'intenzione, non poteva che condurre l'ideale morale della fratellanza ad una situazione di tensione acuta e permanente con il mondo e i suoi ordinamenti politici. Con la religiosità magica degli dèi funzionali, un simile conflitto tra idea etica comunitaria e politica non era proprio contemplato.[925]

Dunque, a partire dalla 'trasvalutazione' messianico-gnostica, che ha illuminato la possibilità per l'uomo di essere 'spirituale', di essere 'universalmente etico', di potersi sentir idealmente parte di una comunità umana di fratelli uniti da un vincolo di rispetto incondizionato, non si può fare a meno di avvertire la 'tensione permanente', e occorre muoversi sul crinale sdrucciolevole di un anelito emancipante sospeso sul precipizio nichilistico di un'esperienza della realtà sempre più disincantata, sempre in pericolo di esiliarsi in un'interiorità impotente che non riesce a contrastare

---

[923] A tal proposito, rimando anche alle parole di V. Vitiello in *Cristianesimo e nichilismo etc.*, cit., p. 16: "Nel cristianesimo è allora presente una *contraddizione* che manca nel paganesimo? La cosa non sta affatto così. Basti qui ricordare il conflitto 'tragico' tra leggi non scritte di Antigone e il diritto *pubblico* di Creonte. Ma prim'ancora che nella tragedia il conflitto s'accende nell'animo del più rappresentativo eroe epico, di Ettore, diviso tra opposti *legami*, quello familiare e l'altro della *polis*. Non v'è quiete né nel mondo tragico, né nel mondo dell'*epos*. Il mondo dell'uomo è sempre 'macchiato dalla scissione'".

[924] Basti pensare alle tragedie greche, ai dilemmi etico-politici socratici e platonici, alla profonda umanità dei poemi omerici. Ad esempio, Simone Weil, più di altri, evita di contrapporre astrattamente il mondo antico a quello cristiano-moderno, e rintraccia nel primo, considerando la realtà greca, esempi di una sensibilità 'umanistica' molto vicini alle più profonde intuizioni evangeliche. Cfr., ad esempio, S. Weil, "L'Iliade o il poema della forza" (*L'*Iliade *ou le poème de la force*, 1940-41), in *Ead*., *Il libro del potere*, introduzione di M. Bonazzi, traduzione di V. Abaterusso, Chiarelettere editore, quarta edizione, Milano, 2018, pp. 3-46, pp. 42-44: "La tragedia attica, perlomeno quella di Eschilo e di Sofocle, è la vera erede dell'epopea. Il pensiero della giustizia la illumina senza mai interferire. […] I Vangeli sono l'ultima e meravigliosa espressione del genio greco, così come l'*Iliade* ne è la prima; lo spirito della Grecia vi traspare non solo perché si ordina di ricercare sopra ogni altro bene 'il regno e la giustizia del nostro padre celeste', ma anche perché vi viene rappresentata la miseria umana. […] Spesso i Greci ebbero la forza d'animo di non mentire a se stessi; furono ricompensati per questo e raggiunsero nella vita il più alto grado di lucidità, purezza e semplicità. Ma lo spirito che si è tramandato dall'*Iliade* ai Vangeli passando dai pensatori e dai poeti tragici non ha valicato i limiti della civiltà greca; e dopo il declino della Grecia ne è rimasto solo un vago riflesso". Per un'analisi approfondita di tali testi di Weil, cfr., soprattutto, R. Esposito, *L'origine della politica: Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma, 1996. Anche per Schelling sarebbe esistito un 'cristianesimo' prima del cristianesimo storico, antico quanto il mondo, e da intendersi quasi come un *tópos* vitielliano, come struttura profonda di una delle forze produttrici di storia, come un'esperienza esistenziale 'fondamentale' e 'archetipica', capace di trascendere la sua precisa 'venuta alla presenza' determinabile storicamente. Cfr., in particolare, F.W.J. Schelling, *Filosofia della rivelazione* (*Philosophie der Offenbarung*, 1831-1832, prima pubblicazione: 1858), a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano, 2014, p. 300 (p. 181 del volume XIII dei *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, 14 Bde., Cotta, Stuttgart und Augsburg, 1856-1861).

[925] M. Weber, *Osservazioni intermedie*, cit., p. 590.

le varie 'gabbie d'acciaio' create dalla lotta inarrestabile per il potere, nelle sue forme continuamente cangianti, e che rischiano di sfuggire di mano.

La sfida per il pensiero, citando le parole di Jonas che concludono il saggio su gnosi, esistenzialismo e nichilismo, è forse quella di scoprire se sia possibile aprire e percorrere una terza via, "che eviti l'estraniamento dualistico e salvi però abbastanza dell'intuizione dualistica per conservare l'umanità dell'uomo",[926] umanità che, per riprendere le parole di Vitiello, consiste nella "nostra umana, umanissima, ma non troppo umana, ek-sistenza".[927] Ma è davvero percorribile questa terza via?

Lo scontro su Marcione: l'ambiguità del disincanto 'nichilistico' moderno

La 'gabbia d'acciaio' come geroglifico gnostico

Nel 1984 viene pubblicato un saggio di Taubes sul dibattito novecentesco intorno al fenomeno dello gnosticismo e alla figura di Marcione. Tale testo era concepito come introduzione ai contributi risultanti dal convegno sul tema '*Gnosis und Politik*', il quale si inseriva nel progetto di ricerca, coordinato dallo stesso Taubes, sulla teologia politica e la teoria delle religioni.

L'articolo taubesiano mette in evidenza come la gnosi, nel corso del Novecento, oltre ad essere stata studiata nella sua genesi storica tardoantica, sia divenuta una categoria concettuale per definire le attitudini esistenziali del presente. Il concetto di 'gnosticismo' è stato declinato variamente, e usato da alcuni pensatori in un'accezione assolutamente positiva, e da altri in un senso altamente negativo e dispregiativo. La formula della gnosi, in particolare, viene impiegata come un modo per comprendere la vicenda storico-spirituale dell'Occidente, per condurre la disputa intorno alla 'legittimità' dell'epoca moderna.[928]

A tal riguardo, si delineano almeno due influenti posizioni filosofiche che si collocano agli antipodi: da una parte, Eric Voegelin, soprattutto a partire dal proprio testo del 1952, intitolato *The New Science of Politics*,[929] ravvisa nella modernità nichilistica, atea, secolarizzata, e incline a favorire forme di religioni politiche potenzialmente totalitarie, il pieno disvelamento del principio gnostico, il quale consisterebbe propriamente nel prospettare all'uomo una possibilità di autoredenzione e autoglorificazione prometeica. Dall'altra parte, Hans Blumenberg, nella sua opera *Legitimität der Neuzeit*,[930] ribalta completamente la tesi di Voegelin, ritenendo che la modernità,

[926] H. Jonas, "Gnosticismo, esistenzialismo, nichilismo", *Organismo e libertà*, cit., p. 284.
[927] V. Vitiello, *Cristianesimo e nichilismo etc.*, cit., p. 19.
[928] Cfr. J. Taubes, "La gabbia d'acciaio etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 373.
[929] Cfr. E. Voegelin, *La nuova scienza politica* (*The New Science of Politics*, 1952), traduzione di R. Pavetto, saggio introduttivo di A. del Noce su "Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità", Borla, Torino, 1968, in particolare pp. 190-201.
[930] Cfr. H. Blumenberg, *La legittimità dell'età moderna* (*Legitimität der Neuzeit*, 1963), traduzione di C. Marelli, Marietti, Genova, 1992, p. 132.

lungi dal rappresentare il compimento della gnosi, costituisca il secondo e definitivo superamento di quest'ultima.

Il primo tentativo di trascendimento del dualismo gnostico sarebbe stato compiuto da Agostino, ma in modo fallimentare; in effetti, l'ombra gnostica si sarebbe allungata su tutto il medioevo cristiano, e si sarebbe resa di nuovo visibile nella tarda filosofia medievale, chiusa tra le contraddizioni di un assoluto volontarismo divino arbitrario, che condannava l'uomo a una dimensione di totale spaesamento, nullità e indifferenza. La modernità, al contrario, con la propria logica di *Selbstbehauptung*, non conoscerebbe più un mondo decaduto da rigettare, e da cui fuggire attraverso un esodo nell''aldilà'. Al contrario, l'uomo moderno, proprio sospettando che la realtà non sia stata creata in sua funzione, sente un peso di responsabilità enorme per la condizione del mondo "in quanto esigenza orientata verso il futuro".[931]

Secondo Taubes, entrambe le posizioni sono discutibili; quella di Voegelin perché tratta la 'formula gnostica' in modo eccessivamente superficiale, e quella di Blumenberg perché, a sua volta, incapace di dar conto della 'recidiva gnostica' che si esperisce a partire dagli anni Venti del Novecento, cioè della crisi dell'immagine trionfalistica e progressiva della modernità, la quale si capovolge, piuttosto, e in modo tragico-ironico, in una 'gabbia d'acciaio' avvertita come un 'destino', come un esito paralizzante e oppressivo.

Effettivamente, al culmine del processo di disincanto scientifico e autoaffermazione razionalistica moderni, si ripropone l'esperienza di una profonda scissione tra l'interiorità dell'individuo e le dinamiche 'mondane', sociali, politiche ed economiche; in altre parole, l'esistenza torna ad imporsi alla coscienza umana come un nodo tragico di contraddizioni irresolubili, come una necessità implacabile, come il destino di una pietrificazione di logiche schiaccianti e incontrollabili. Insomma, la modernità consumata torna ad autocomprendersi nelle forme di un 'geroglifico gnostico', "che si può decifrare in modi diversi a seconda di come si cerchi di uscirne".[932]

A questo proposito, le intuizioni di Weber, secondo Taubes, sono determinanti per illuminare il senso di alienazione 'gnostico' provato dall'uomo occidentale nel mondo moderno dominato dallo spirito del capitalismo. Proprio il grande sociologo tedesco parla della gabbia di durissimo acciaio[933] dell'ordine dell'economia moderna, che è, a sua volta, il portato di una razionalizzazione tecnico-scientifica sempre più compiuta. Sulla modernità pienamente disincantata incombe la minaccia di una pietrificazione meccanizzata; non si sa più se, a partire da una simile condizione, saranno possibili 'profezie nuovissime', radicali cambiamenti del sentire. È più probabile che si

[931] Cfr. *Ivi*, p. 143.
[932] Cfr. J. Taubes "La gabbia d'acciaio etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 376.
[933] Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905), introduzione di G. Galli, traduzione e appendici di A.M. Marietti, con 'La storia di una controversia' di E. Fischoff, Rizzoli, diciannovesima edizione, Milano, 2011, pp. 239-240.

debba affrontare coraggiosamente una notte lunga e gelida, la quale non sembra far immeditamente intravedere prospettive di nuove albe.

In un mondo che pare rendere possibili soltanto "specialisti senza spirito, edonisti senza cuore", riesce a sopravvivere solo uno spettro dei contenuti 'religiosi' della fede passata, cioè il 'dovere' professionale,[934] l'esigenza di inseguire, nonostante tutto, malgrado la lotta senza quartiere dei valori in una realtà disincantata, un miraggio di onestà e di integrità, una volontà 'ascetica' di chiarezza e lucidità critica, di rispetto incondizionato dell'uomo e della 'tragicità' della sua condizione.

Taubes constata come le conclusioni del saggio weberiano sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo tradiscano una sostanziale 'ironia' tragica; in effetti, il perseguimento del profitto fine a se stesso è il portato di un atteggiamento esistenziale profondamente influenzato dall'*éthos* protestante, in particolare calvinista.

Il processo di razionalizzazione economica progressiva e inesorabile è fatto risalire all'innesco di un fattore 'spirituale'; ovviamente Weber è sempre consapevole dell'intrinseca complessità dei fenomeni storici, ultimamente inafferrabili compiutamente nella loro individualità. Sarebbe erroneo, quindi, assumere che egli stia adottando un metodo analitico polarmente opposto rispetto a quello materialistico della scuola marxista, e cioè volto a offrire una spiegazione causale degli eventi socio-economici sulla base di presupposti esclusivamente spiritualistici.[935] Il piano materiale e quello culturale-religioso, infatti, si intersecano continuamente e ciascuno ha in sé una propria logica indipendente, e una propria irriducibilità rispetto ad altre dimensioni dell'esistenza umana. In ogni caso, Weber tenta di mostrare come il protestantesimo ascetico abbia avuto una rilevanza notevole nel forgiare la dinamica moderna di razionalizzazione produttiva.

Perché, allora, il nesso istituito tra '*éthos*' protestante e 'spirito del capitalismo' darebbe luogo ad un esito 'ironico'? L''ironia', in effetti, fa forse parte dell'intrinseco rovesciamento dialettico proprio di talune estremizzazioni del dogma cristiano.

Weber, in generale, come notato più volte dallo stesso Taubes, rintraccia le origini del processo di razionalizzazione occidentale non solo nella speculazione filosofica greca, ma anche nella tradizione delle religioni della redenzione, e, in particolare, nel progressivo affinarsi e nella graduale purificazione del monoteismo ebraico. Quest'ultimo, soprattutto nella predicazione dei profeti, i quali rifiutano i riti sacrificali e tendono ad elaborare una visione del mondo sempre più coerentemente etico-razionale, rifuggendo da ogni concezione magica e mitica del rapporto tra l'uomo, il mondo e la divinità, si fa promotore di un principio di 'disincanto' assolutamente determinante per l'evoluzione storico-culturale della realtà occidentale.

---

[934] Cfr. *Ivi*, p. 240.

[935] Cfr. *Ivi*, p. 242: "Non è ovviamente lecita l'intenzione di sostituire un'interpretazione causale della civiltà e della storia unilateralmente 'materialistica' con un'interpretazione 'spiritualistica' altrettanto unilaterale. *Entrambe* sono *ugualmente possibili*, ma né l'una né l'altra giovano alla verità storica, se pretendono di non essere un semplice lavoro preparatorio, ma la stessa conclusione della ricerca".

In effetti, il popolo 'paria' giudaico, per quanto l'aggettivo usato da Weber, sull'onda dell'influenza nietzschiana, sembri suggerire il contrario, si pone su un livello radicalmente diverso rispetto a quello su cui si colloca la concezione di 'paria' o 'chandala' nelle società delle caste indiane. E la differenza più importante risiede nel fatto che gli ebrei elaborano una rappresentazione della salvezza escatologica come futura rivoluzione politica e sociale guidata da Dio e, contestualmente, si riconoscono sempre più profondamente in un'etica intramondana fortemente razionale, priva di ogni elemento magico e di ogni orpello mitologico delle immagini 'asiatiche' di redenzione. Quest'ultima, soprattutto nella visione etica dei profeti, assume un significato specifico proprio perché diviene l'orizzonte di una rappresentazione del mondo razionalizzata sistematicamente; il razionalismo religioso, che si sviluppa in modo eminente proprio nella tradizione giudaica, prende posizione verso una realtà che è sentita come 'priva di senso' e che fa avvertire l'esigenza 'metafisica' di immaginare una struttura del mondo alternativa che possa presentarsi come un 'tutto' dotato di senso.[936]

Weber, nel testo sul giudaismo antico, insiste su come l'escatologia ebraica sia stata determinante nel forgiare un'etica religiosa dell'agire intramondano che risultava razionale al massimo grado, "libera dalla magia come da tutte le altre forme irrazionali di ricerca della salvezza"; l'interesse della storia universale per il giudaismo si fonda proprio sul fatto che l'etica ebraica ha costituito la base della stessa etica religiosa europea, rivelandosi come il cardine dell'intero sviluppo culturale dell'Occidente.[937]

Dunque, procedendo in modi per certi versi paralleli a quelli di Nietzsche, anche Weber rintraccia nella tradizione giudaico-cristiana uno dei fattori essenziali per spiegare in termini storico-spirituali il configurarsi della mentalità moderna dell'Occidente, sempre più 'critica' e 'nichilistica'. La posizione di Weber, come nota Taubes, è però più ambivalente rispetto a quella nietzschiana,[938] che implica un rifiuto violento dell'eredità dell'ebraismo e del cristianesimo; in

[936] Su questi temi, cfr. di M. Weber anche l'*Introduzione* a *L'etica economica delle religioni universali*, in *Sociologia delle religioni*, cit., vol. I.

[937] Cfr. M. Weber, *Il Giudaismo antico*, in *Sociologia delle religioni*, cit., p. 794: "Tutto l'atteggiamento degli antichi Ebrei verso la vita era determinato da questa rappresentazione di una futura rivoluzione politica e sociale condotta da Dio. […] Accanto a ciò vi era un'etica religiosa dell'agire intramondano, altamente razionale, cioè libera dalla magia […]; un'etica che nel suo intimo era lontanissima da tutte le vie di salvezza delle religioni di redenzione asiatiche. Quest'etica si trova ancora in ampia misura alla base dell'attuale etica religiosa dell'Europa e del Medio Oriente. E su questo si fonda l'interesse della storia mondiale per il giudaismo".

[938] Cfr. J. Taubes, "Wider die Gebildeten unter den Antisemiten. Eine Auseinandersetzung mit den Thesen Max Webers" (1965), *Apokalypse und Politik*, cit., pp. 172-185. In tale saggio, scritto per una conversazione radiofonica, Taubes insiste sul fatto che Weber abbia tentato di spiegare il fenomeno della 'razionalizzazione' anche, e soprattutto, in termini religioso-sociologici. Gli scritti weberiani sulla sociologia della religioni avrebbero come scopo proprio quello di comprendere la 'specificità' occidentale, partendo dal presupposto che le forze religiose abbiano anch'esse un ruolo determinante nel plasmare particolari condotte di vita, a partire da ben precise rappresentazioni del mondo e del dovere etico (cfr. *Ivi*, p. 179); Weber scorgerebbe nell'etica 'razionale' ebraica, sempre più orientata verso la valorizzazione della purezza dell'intenzione, la radice della stessa attuale etica europea (cfr. *Ivi*, p. 180); e, inoltre, cfr. *Ivi*, pp. 182-183: "Während Nietzsche aber eindeutig gegen die asketischen Ideale der Chandala-Moral Stellung bezieht, bleibt Weber zweideutig

effetti, il processo di razionalizzazione, pur responsabile del consolidarsi della 'gabbia d'acciaio', ormai è compiuto, e si è evoluto in modo logicamente conseguente, e inarrestabile. Tale processo è ormai un fatto, un destino con cui occorre fare i conti, perché se, da un lato, rappresenta una realtà limitante, oppressiva e potenzialmente autodistruttiva, dall'altro è anche parte di ciò che l'uomo occidentale è diventato.

Quest'ultimo non potrebbe pretendere di invertire uno sviluppo irreversibile della propria coscienza, del proprio modo di vivere e di guardare alla realtà. Non avrebbe senso vagheggiare forme di esistenza antiche, e rinnegare, nietzschianamente, l'ideale ascetico della 'morale da *chandala*'.

Certamente, proprio tale ideale ha contribuito ad accelerare il disincanto nichilistico della modernità; tuttavia, l'uomo contemporaneo, anche se 'ultimo' nel senso di Nietzsche, e disilluso circa qualsiasi riscatto superomistico, deve sopportare coraggiosamente la vita nell'*interim* della notte nichilistica, e tentare di salvaguardare la propria integrità intellettuale e umana, quasi rispondendo, debolmente, al richiamo *in pianissimo* di ciò che può restare di quella stessa morale occidentale originariamente legata a profezie carismatiche, a ideali comunitari e artistici 'monumentali', che attraversavano la società come una fiamma impetuosa, come un soffio profetico.[939]

Come si può chiarire il nesso 'ironico' tra l'etica protestante, di ascendenza giudaico-cristiana, e il disincanto nichilistico moderno, che rende sempre più vicino l'avvento di una pietrificazione meccanizzata della società, che sembra condannare all'insuccesso ogni aspirazione etico-politica che abbia un interesse per il 'comune', per il bene pubblico, per la convivenza equa degli uomini? Non era proprio la tradizione giudaico-cristiana ad aver messo in primo piano l'ideale di una fratellanza universale? Come si è arrivati al rovesciamento dialettico di un'etica sì razionale, ma sprofondata nel puro amore acosmico, nel misticismo dell'intenzione e del sentimento estatico, oppure nell'ascesi intramondana orientata senz'altro all'azione, ma ad un'azione, in ultima analisi, esasperatamente individualistica e utilitaristica?

In effetti, l'ascesi 'calvinista', per quanto eticamente produttiva, per quanto determinante nell'influenzare attivamente il metodo di conduzione della propria esistenza, e refrattaria nei confronti di ogni irresponsabile 'fuga dal mondo', rischia di perdere completamente il legame con un ideale comunitario di fratellanza e, in fondo, si traduce anch'essa in una paradossale 'fuga' che

---

in seinem Urteil. Er bejaht und verneint in einem Atem den schicksalhaften Prozess der Rationalisierung: der asketische Rationalismus der bürgerlich-kapitalistischen Welt, den Weber wie Nietzsche bis in seine Ursprünge in der Geschichte Israels verfolgt, hat die Welt in ein „stahlhartes Gehäuse" verwandelt […]. Die angemessene Haltung ist ihm, das Schicksal der Zeit „männlich" zu ertragen. Und die einzige Tugend, die er, wiederum mit Nietzsche, im nihilistischen Interim gelten lässt, ist „schlichte intellektuelle Rechtschaffenheit"."

[939] Cfr. M. Weber, *La scienza come professione*, cit., p. 43: "Non è accidentale che la nostra arte più elevata sia intima e non monumentale, né che oggi soltanto all'interno delle comunità più piccole, nel rapporto da uomo a uomo, nel *pianissimo*, pulsi quel qualcosa che corrisponde a ciò che un tempo pervadeva come un soffio profetico, in forma di fiamma impetuosa, le grandi comunità, e le teneva insieme".

si 'attua' nella pura dedizione come tale, nella compulsione al lavoro professionale fine a se stesso, o alla razionalizzazione tecnica ed economica della realtà che smarrisce completamente il sentimento di compiere qualcosa per l'uomo in sé,[940] e che potenzia soltanto il circolo autoreferenziale della ricerca di potere e di efficienza.

D'altronde, è la stessa purezza dell'ideale di fratellanza a confliggere con ogni ordinamento mondano, con ogni concezione magico-mitica dei legami con le proprie comunità naturali, con i propri territori di origine, con i propri dèi locali. L'anelito rivoluzionario dell'escatologia giudaico-cristiana rischia di restare impotente sul piano pubblico, e sembra poter ripiegarsi soltanto nell'interiorità dell'intenzione.

Nel Medioevo occidentale, i monaci, come individui separati dalla realtà 'mondana', tentavano di rendere effettuale un ideale di esistenza radicalmente alternativo e, in un certo senso, non si limitavano a fuggire estaticamente dal mondo ma, al contrario, cercavano di praticare un'ascesi religiosa, uno sforzo di cambiare vita che sortiva effetti notevoli nell'impostazione complessiva del proprio modo di esistere.

Tuttavia, il monachesimo medievale lasciava gli altri ordini della società in una forma di esistenza ancora naturale, spontanea, più istintiva e meno metodicamente razionalizzata dal punto di vista etico. Infatti, sulla scia della concezione cattolica, più propensa ad accettare compromessi, incentrata sul sacramento della confessione e meno 'purista' per quanto riguardava la distinzione tra lo stato di natura e lo stato di grazia, non si aveva la pretesa che tutti dovessero vivere da 'santi'.[941]

Con il luteranesimo, secondo Weber, già si avrebbe un cambiamento: il venir meno della distinzione rigida tra laici e consacrati sprona una platea più ampia di fedeli a farsi protagonista, attivamente, di un'esistenza trasformata e convertita. In ogni caso, anche il luteranesimo, *de facto*, sulla base di un certo realismo politico e sociale, acquisito dallo stesso Lutero al termine della propria vita,[942] dopo aver contrastato gli estremismi rivoluzionari delle sette di contadini, non spalanca fino in fondo l'abisso tra umanità irremediabilmente corrotta e assoluta imperscrutabilità dei propositi divini. Resta contemplata l'eventualità che l'uomo possa cadere e risollevarsi nel cammino per il raggiungimento dello stato di grazia.

---

[940] Cfr. M. Weber, *Osservazioni intermedie*, in *Sociologia delle religioni*, cit., p. 595.

[941] Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 177: "Con tutto realismo, la Chiesa calcolava sul fatto che l'uomo *non* fosse un'unità determinata con assoluta univocità e da valutarsi come tale, ma che la sua vita etica fosse (normalmente) un modo di condursi influenzato da motivi contrastanti, e spesso molto contraddittorio. Certamente anch'essa esigeva che egli aspirasse all'ideale di una vita condotta secondo *fermi principii*. Ma proprio questa esigenza essa indeboliva nuovamente (per la media), con uno dei suoi strumenti di potere e di educazione più importanti: con il sacramento della penitenza, la cui funzione era profondamente congiunta con la peculiarità più intima della religiosità cattolica".

[942] Cfr. *Ivi*, p. 163: "Anch'egli [Lutero] aveva la convinzione fermissima che il 'decreto arcano' di Dio fosse la fonte assolutamente unica ed esclusiva, abissalmente insondabile del suo proprio stato religioso di grazia. Neanche in seguito l'abbandonò formalmente, – però non solo questo pensiero non acquistò, in lui, una posizione centrale, ma passò sempre più nello sfondo, quanto più l'attività politica responsabile da lui svolta nell'ambito ecclesiastico lo costringeva a una *Realpolitik*".

Con il calvinismo, invece, la tensione estrema tra la vita umana e l'ideale di redenzione si tramuta in un *páthos* disumano. La prospettiva di salvezza perde qualsiasi legame con l'attesa di una dimensione di convivenza universale e comunitaria e si limita, ancora di più, al sentimento di "un inaudito isolamento interiore del singolo individuo".[943] La dottrina della predestinazione conosce un inasprimento implacabile, e una ferrea consequenzialità logico-teologica: gli uomini sono corrotti senza rimedio e solo alcuni di essi sono eletti dall'eternità dall'arbitrio divino. Non c'è niente che l'essere umano possa fare per cambiare il proprio destino di elezione o di condanna; non ci sono sentimenti religiosi o estasi mistiche che possano far presumere di possedere la grazia. Ecco che, allora, qualsiasi residuo di ritualismo e sacramentalismo religioso viene fortemente depotenziato nella propria pretesa di poter rivendicare una qualsiasi efficacia salvifica. Ogni tentativo umano di influenzare, con le proprie forze, l'azione della divinità viene considerato sacrilego, blasfemo.

Ebbene, che nesso può avere una religiosità così fosca con l'emergere dello spirito del capitalismo occidentale? Come può una simile dottrina non aver favorito un attegiamento fatalistico, remissivo, socialmente e politicamente immobilista? Come si spiega, al contrario, che molti dei fermenti più 'rivoluzionari', sul piano socio-economico e politico, siano maturati proprio in seno alle sette puritane?

Weber, significativamente, afferma che la connessione religiosamente 'geniale' tra un determinismo assoluto, e una completa trascendenza del sovrasensibile, e il riconoscimento di norme di vita incondizionatamente valide dal punto di vista etico-razionale, è straordinariamente 'più moderna' della dottrina, più mite e consona al sentimento morale, che tentava di ridimensionare l'assoluta onnipotenza divina,[944] riconoscendo anche in quest'ultima l'influenza della legge morale.

Cosa può significare un'affermazione del genere, apparentemente paradossale? Forse Weber ci sta suggerendo che la consapevolezza calvinista è molto più tragica di quella cattolica o luterana, molto più vicina alle conseguenze del totale disincanto moderno. In effetti, tra il riconoscere lucidamente che non può darsi, scientificamente e filosoficamente, una visione sensata e coerentemente unitaria della realtà e l'ammettere l'esistenza di un Dio totalmente imperscrutabile, che, di fatto, perde ogni nesso 'comprensibile' con qualsivoglia rappresentazione umana, non c'è una differenza sostanziale. Nel mondo disincantato la conoscenza razionale, che commisura i mezzi agli scopi, si sviluppa indipendentemente dal riconoscimento di qualsivoglia 'senso' etico totale del mondo; ma a ciò ha condotto proprio la razionalizzazione etico-religiosa del mondo stesso.

Soprattutto l'etica religiosa giudaico-cristiana si è 'razionalizzata' in quanto ha tentato di conciliare l'onnipotenza della divinità creatrice, e redentrice, con l'irrazionalità morale della realtà. L'aspirazione a elaborare una teodicea si è sempre dovuta scontrare con il 'dualismo' intrinseco

[943] Cfr. *Ivi*, p. 165.
[944] Cfr. *Ivi*, p. 187.

allo scontro tra una visione della realtà etico-razionale, plasmata dalle 'idee' di una morale del 'dovere' e dell''intenzione', e la constatazione di un'ingiustizia fondamentale in ogni ambito dell'esistenza terrena. La rappresentazione della salvezza escatologica, in qualche modo, ha cercato di temperare il "rigore logico dell'eterno dualismo";[945] tuttavia, da un punto di vista strettamente teoretico, solo una prospettiva come quella presentata alla fine del libro di Giobbe sarebbe coerente con l'ammissione dell'assoluta onnipotenza divina. Cosa rimane? Nient'altro che l'abbandono a un potere enigmatico illimitato e imperscrutabile.

Proprio il calvinismo, dopo i dilemmi di Giobbe, avrebbe portato alle estreme conseguenze una simile concezione della trascendenza della divinità onnipotente. Ma, in questo modo, il riconoscimento dell'impossibilità di misurare i decreti divini con il metro umano significava rinunciare a trovare un senso del mondo accessibile alla comprensione dell'uomo, e determinava la fine di ogni problematica di questo tipo. L'abisso etico tra la divinità e l'essere umano, su cui la visione morale-razionale delle religioni della redenzione aveva tentato di gettare un ponte, si spalanca in tutto il suo mistero; la dottrina della predestinazione, in un simile contesto, elimina il problema della teodicea, più che risolverlo.[946]

Dunque, proprio l'estremizzazione calvinista del dogma cristiano fino ai suoi esiti più paradossali ha accelerato il manifestarsi del disorientamento 'nichilistico' proprio della modernità più matura. Così come all'uomo contemporaneo non resterebbe che 'agire' onestamente, in conformità al proprio senso del dovere professionale e della responsabilità morale e politica, anche al calvinista non rimaneva altro che vivere attivamente, esercitando con abnegazione e sacrificio il proprio mestiere, almeno per vincere un sentimento di angoscia e spaesamento altrimenti insopportabile.

Ecco che, quindi, proprio l'*éthos* protestante più apparentemente minacciato dal fatalismo e dalla disperazione diviene quello più dinamico, più rivolto all'azione e alla trasformazione attiva delle condizioni materiali dell'esistenza. E, inoltre, proprio perché i puritani non riescono a sostenere il peso enorme dell'incertezza circa il proprio destino ultraterreno, si gettano a capofitto nel lavoro, nella convinzione che una vita spesa bene, *in maiorem gloriam Dei*,[947] non possa poi essere così assolutamente irrilevante per cercare di comprendere i piani divini. Certamente non può essere fatto nulla per cambiare il verdetto di Dio, ma, senz'altro, se l'esistenza si sviluppa nel modo appropriato, e dà segno di organizzarsi con ordine, disprezzo dello spreco e dell'ozio, e con spirito

[945] Cfr. F. Fusillo, *Introduzione*, in M. Weber, *Parlamento e governo. Per la critica politica della burocrazia e del sistema dei partiti* (*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens*, 1918), a cura di F. Fusillo, premessa di F. Ferrarotti, Laterza, Roma-Bari, 1982, pp. XI-LVIII, p. XXI.
[946] Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit., p. 170: "La completa esclusione del problema della teodicea e di tutti quei problemi sul 'senso' del mondo e della vita che tormentarono altri era del tutto ovvia per il puritano. […] E del resto lo era, in un certo senso, per tutta la religiosità cristiana non mistica".
[947] Cfr. *Ivi*, p. 169.

di sacrificio, essa deve pur far presumere la presenza di un'intenzione benevola da parte della divinità.

Insomma, il puritano, dall'essere in balìa della decisione inappellabile e imperscrutabile del Dio trascendente e tirannico, diviene, paradossalmente, colui che, più di altri, 'crea' egli stesso la certezza della propria beatitudine.[948] Il senso 'nichilistico' di un'immensa tensione tra la propria attività e un destino che nulla può lenire sortisce il risultato di 'creare' un mondo etico-razionale umano incondizionatamente valido, perché è l'uomo che, in ultima istanza, 'crea' per se stesso le condizioni per la propria redenzione, indipendentemente dai misteri più profondi di un sovrano divino assoluto, e dall'eventuale senso di un mondo totalmente disincantato. La realtà in se stessa, nella sua miseria creaturale,[949] e l'uomo come tale, nella sua 'autonomia' mondana, diventano religiosamente significativi nella loro immanente 'legalità' razionale.

Si comprende, allora, perché la dimensione terrena dell'esistenza umana, nella sua 'autonomia', se trasfigurata e controllata razionalmente, attraverso i mezzi di una ragione sempre più formale e sempre più orientata verso valori di elevazione ascetica e di distacco dall'istintività naturale, possa divenire un fine in sé, qualcosa di incondizionatamente valido dal punto di vista dell'orientamento etico e valoriale della vita. Proprio perché l'ascesi intramondana si proponeva di trasformare il mondo e di influire su di esso, "i beni esteriori […] acquistavano un potere sugli uomini crescente e infine ineluttabile – quale non c'era mai stato prima nella storia".

Il razionalismo ascetico, in tal modo, può essere considerato come una delle forze di propulsione più irresistibili anche per il razionalismo umanistico, per l'empirismo filosofico e scientifico, per lo stesso sviluppo delle forme politiche e sociali moderne.[950]

Certamente, i paradossi più estremi di una religione della redenzione e della fratellanza come quella cristiana, proprio in virtù del 'rifiuto del mondo', hanno portato, curiosamente, a una grande razionalizzazione dell'esistenza, e anche a un'assoluta valorizzazione di quest'ultima nella sua 'mondanità' creaturale,[951] nella dignità dei suoi compiti quotidiani, nello sforzo di migliorare

---

[948] Cfr. *Ivi*, p. 176.

[949] Cfr. M. Weber, *Economia e società*, (*Wissenschaft und Gesellschaft*, 1922), 2 voll., introduzione di P. Rossi, traduzione dal tedesco di T. Bagiotti, F. Casabianca, P. Chiodi, E. Fubini, G. Giordano, P. Rossi, coordinamento a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano, 1961, vol. I, p. 549: "Soltanto l'etica professionale del Protestantesimo ascetico ha introdotto in linea di principio una salda unità sistematica tra etica professionale e certezza religiosa della salvezza. Soltanto qui il mondo, nella sua miseria creaturale, è religiosamente significativo come oggetto del proprio dovere mediante l'agire razionale".

[950] Cfr. M. Weber, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, cit. p. 241; Weber, alla fine del saggio, si propone di indagare in seguito i nessi tra il razionalismo ascetico e i principali elementi che hanno plasmato la civiltà e la cultura moderne, dal razionalismo politico, a quello delle scienze empiriche, alla ragione umanistica e illuministica.

[951] Cfr. *Ivi*, p. 110-111; Weber cita un passaggio dal *Paradise Lost* di Milton, per mostrare un esempio che manifesti a pieno, in modo "sommamente possente", il "severo interesse puritano per il mondo", la "valutazione della vita intramondana come compito" (cfr. *Ivi*, p. 111). Milton, infatti, scrive che l'uomo, avendo in sé la carità, l'anima di tutte le altre virtù, non dovrà rammaricarsi per aver lasciato la dimensione edenica, perché possiederà dentro di sé un paradiso ben più felice (*then will thou not be loath/ To leave this Paradise, but shalt possess/ A paradise within thee, happier far* […] – *Ivi*, p. 110).

metodicamente le condizioni per una piena realizzazione umana; tuttavia lo slancio 'etico' derivato dalla tradizione giudaico-cristiana, attraverso vari rivolgimenti dialettici, si è pure rivelato come un principio di azione sostanzialmente individualistico e si è dissolto in un puro utilitarismo.

Il credente puritano, infatti, nella sua ascesi intramondana, nella sua esistenza razionale nel mondo, ma non 'del' o 'per' il mondo stesso, in fondo si occupava soltanto di sé e pensava esclusivamente alla propria salvezza.[952] Insomma, la tensione religiosa rispetto alla realtà si mantiene nella sua irriducibilità, e la separazione della vita rispetto a se stessa, prima conosciuta dai soli monaci, con il protestantesimo puritano diviene sempre più un 'nichilistico' possesso potenzialmente per tutti, neutralizzabile, eventualmente, con il mero adattamento utilitaristico alle logiche immanenti di un mondo razionalizzato impersonale, frammentato nelle sue sfere, lasciato in balìa del suo 'politeismo', il quale, al culmine della modernità, non ha più niente del 'politeismo' mitico dell'antichità, che non era un mero cozzare di prospettive irrelate e inconciliabili, ma piuttosto l'espressione multiforme e immaginosa di una connessione simbolicamente organica tra l'uomo e la sua vita nel cosmo.

In un simile contesto di progressiva acutizzazione della scissione rispetto a se stessi e al mondo, nella rinuncia all'universalismo dell'amore, alla redenzione come scopo raggiungibile dall'uomo con le sue forze; nella concezione di una grazia immotivata, sempre soltanto individuale, e che conduce a una posizione di non-fratellanza, l'aspirazione religiosa può sopravvivere come un anelito interiore, come un puro amore acosmico, ma, alla fine, non rimanda più a una vera e propria religione 'escatologica'.[953] Ecco che anche quella spinta intima all'autoperfezionamento morale, che ancora animava i puritani, cessa di presentarsi, e rimane una società sempre più autoreferenziale nella sua frammentarietà, nel suo individualismo, nelle sue dinamiche alienanti, perché volte al profitto fine a se stesso.

Dunque, per quanto notevolmente differente da forme mistiche e monastiche di acosmismo e di ritiro dalla realtà, anche l'ascesi intramondana di ascendenza protestante e puritana dimostra come l'ideale della redenzione e della fratellanza universale sembri destinato a fuggire dal mondo: da un lato, alcuni uomini, ad esempio i monaci, rifuggono 'esteriormente' il contatto della mondanità 'laica'; dall'altro, tutti gli aspiranti 'santi' si immergono completamente nelle dinamiche 'profane' della vita, ma, in ultima istanza, della 'santità', dell'ideale di un 'altro mondo', non rimane nulla di socialmente e politicamente influente, mentre è proprio 'questo mondo', totalmente

[952] Cfr. *Ivi*, p. 168.

[953] Cfr. M. Weber, *Osservazioni intermedie*, in *Sociologia delle religioni*, cit., p. 595: "Per questo l'unica via era il salto qualitativo dalla fratellanza al puro amore acosmico del mistico che non chiede nulla sull'uomo dal quale e per il quale si sacrifica, che in ultima analisi non è veramente interessato a lui, alla sua 'bontà'; dà la camicia, quando gli vien chiesto il mantello, a colui che per caso capita sulla sua strada. Si tratta insomma di una particolare fuga dal mondo nella forma di una dedizione priva d'oggetto, a chiunque sia, non per l'uomo in sé, ma per la pura dedizione come tale, secondo le parole di Baudelaire: 'per la sacra prostituzione dell'anima'".

disincantato, ad imporsi come l'unico attore realmente presente sulla scena, con le sue logiche 'naturali', e tragiche, di dominio, violenza e lotta.

Quindi la 'gabbia d'acciaio', come geroglifico gnostico, stando alle parole di Taubes, sarebbe il risultato dell'estremizzazione di una tensione sin dall'inizio destinata ad essere insuperabile? In effetti, da una parte l'etica di fratellanza delle religioni redentrici avrebbe favorito il processo di razionalizzazione della vita e disincantamento magico del mondo e, dall'altra, questo stesso processo, ironicamente, avrebbe reso sempre più impossibile immaginare la realizzazione attiva di un'etica siffatta. Insomma, per avvicinarsi ad una prospettiva di salvezza inavvicinabile, si sarebbero smantellati tutti i presupposti della religiosità magica, tutti gli ultimi residui di metafisica, di rappresentazione simbolica della realtà; si sarebbero messi in crisi, radicalmente e una volta per tutte, i fondamenti di legittimità degli ordinamenti politici del mondo.

E, nonostante un simile movimento di 'decostruzione' razionalistica, e di critica 'nichilistica', ciò che era un ideale avvertito come praticamente irrealizzabile, e che, tuttavia, aveva esercitato un'attrazione, sembra restare inaccessibile e 'impotente', e pare lasciarsi alle spalle solo il cumulo di macerie di un mondo svuotato e tragicamente consapevole della propria insensatezza religiosa e metafisica. Dunque, se consideriamo la 'gabbia d'acciaio' in questi termini, sicuramente la disperazione 'gnostica' moderna deve comprendersi anche come discendente di un fondamentale 'gnosticismo' giudaico-cristiano che, al di là di intime o private prospettive di emancipazione, ha potuto solo trasmettere in eredità non certo soluzioni alternative, quanto, piuttosto, una coscienza più acuta dei problemi già da sempre esistenti, e comprovati come, di fatto, insuperabili, vista l'eccezionalità assoluta, 'soprannaturale', delle vie di fuga proposte.

In Weber si fa avanti una cosapevolezza tragica, da un lato disillusa circa un destino avvertito come insfuggibile, dall'altro ancora in 'lotta' per forme di convivenza più umane, per spazi di 'reazione', per manifestazioni *in pianissimo* di 'fratellanza', per nuovi impulsi sociali. Certamente non si possono davvero più attendere nuovi profeti religiosi, e non si possono più vagheggiare scenari effettivi di redenzione, ormai lasciati alle spalle come possenti creazioni dell'immaginazione umana.

Tuttavia, l'etica della convinzione, quel riverbero morale che ancora risuonerebbe nella concezione della propria vocazione professionale, nell'organizzazione metodica della propria vita nel contesto di una realtà razionalizzata, deve continuare a intrecciarsi con le considerazioni 'realiste' della responsabilità. Ecco che, forse, quella dedizione fine a se stessa deprecata da Weber, e che non considera assolutamente l'uomo in sé, deve tornare a recuperare, responsabilmente, un'idea etico-razionale di rispetto univerale per gli uomini, malgrado i limiti tragici di un simile sforzo.

Con Weber, il volto di Giano della razionalizzazione, e dell'etica religiosa giudaico-cristiana che ne influenzerebbe, in parte considerevole, lo sviluppo, è illuminato in tutta la sua ambiguità. Se 'gnostico' è il convivere della disperazione con una speranza di rinnovamento umano radicale, ecco

che la tensione con il mondo delle religioni della redenzione è gnostica *in nuce* e in essenza, così come è gnostico il sentimento moderno di alienazione che esse contribuiscono a potenziare, sia per la purezza dei loro ideali, che per l'inevitabile frustrazione mondana di questi ultimi. Tuttavia, così come la razionalizzazione è un processo irreversibile, pur con tutti i suoi malanni, allo stesso modo è 'irreversibile' l'affinamento 'razionale' della morale che si accompagna a tale processo.

Per questo bisogna convivere con il doppio volto di una simile eredità, considerandone i lati emancipanti e tentando, il più possibile, di ridimensionarne gli aspetti più oppressivi e disumanizzanti. Weber, dunque, illustra il crocevia al quale ci troviamo, senza infingimenti, senza ridurre la complessità dei problemi.

È soprattutto a partire da una simile analisi che anche Taubes può porre la questione dello 'gnosticismo', cioè la questione del ruolo morale e politico dell'eredità giudaico-cristiana, da sempre in tensione 'gnostica' con la realtà, in un mondo disincantato, in un'epoca nichilistica, in cui il sentimento di estraniazione ha di nuovo raggiunto il picco massimo di intensità.

Alcuni volti di Marcione nel ventesimo secolo

Secondo Taubes, il 'geroglifico gnostico' dell'epoca successiva alla prima guerra mondiale si rivelerebbe, chiaramente, nella discussione teologica e filosofica intorno alla figura di Marcione. Quest'ultimo non può che chiamare in causa lo stesso dibattito intorno all'insegnamento di Paolo, perché è noto come Marcione si considerasse, a tutti gli effetti, un discepolo dell'apostolo delle genti.

Anche Taubes, nel seminario paolino del 1987, dedica molta attenzione a colui che sarebbe stato poi considerato un eretico gnostico. Per il filosofo ebreo, un esito decisivo di Paolo è proprio Marcione. Per quanto l'apostolo si distacchi dagli estremi sapienziali e individualistici della gnosi, perché, nella sua concezione di perfezione, non c'è mai un 'io' isolato, ma sempre un 'noi' riunito in una comunità d'amore,[954] il suo annuncio non è comunque estraneo ai 'pungoli marcioniti nella carne'. Il filo 'paolino' tra creazione e redenzione è sottilissimo ed è sempre sul punto di spezzarsi; con Marcione tale filo viene reciso definitivamente,[955] dacché il Dio della redenzione, annunciato da Cristo, è riconosciuto come radicalmente estraneo rispetto al mondo decaduto.

Già in Paolo, secondo Taubes, la riduzione del doppio precetto, e la meraviglia di fronte all'amore divino che, nonostante gli arconti, le dominazioni, e tutte le potenze malvagie della realtà creata, riesce a salvare l'umanità grazie all'apparizione del volto di Cristo, anticipano molto da presso l'affermazione di Marcione secondo cui la possibilità che ci sia una redenzione, malgrado il

[954] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 108-109.
[955] Cfr. *Ivi*, pp. 114-115.

mondo e il suo demiurgo, costituirebbe il miracolo dei miracoli, qualcosa che lascia assolutamente sbigottiti e grati.

Nel 1921 esce la prima edizione del libro di Harnack intitolato *Marcion, das Evangelium vom fremden Gott*, il quale, a parere di Taubes, è da leggersi, anzitutto, come testimonianza di "una nuova religiosità che caratterizza la fine dell'epoca liberal-protestante".[956]

Nel 1952, nel primo dei suoi discorsi sull'ebraismo pubblicati sotto il titolo significativo *An der Wende*, Buber aveva fortemente criticato l'antisemitismo latente sotto il fondamentale 'marcionismo dei popoli'. Harnack, in particolare, con la propria opera su Marcione, avrebbe dato testimonianza di una temperie culturale pronta, negli anni Trenta, ad accogliere favorevolmente le terribili idee hitleriane sugli ebrei. Secondo Buber, inoltre, lo stesso Marcione, con la propria volontà di eliminare definitivamente la Bibbia ebraica dal canone cristiano, avrebbe indirettamente appoggiato l'opera romana, portata a compimento da Adriano, volta alla distruzione di Israele. In effetti, con il suo 'Vangelo', Marcione avrebbe contribuito spiritualmente alla cancellazione del giudaismo.[957]

Al culmine della parabola del liberalismo protestante, anche Harnack propone l'eliminazione dell'Antico Testamento dal canone cristiano. Nel secondo secolo la Chiesa avrebbe contrastato, con ragione, la proposta di Marcione, perché, allora, rigettare la Bibbia ebraica sarebbe stato un modo per mettere integralmente in discussione la stessa nuova fede, ancora troppo recente per poter fare a meno di appoggiarsi a una tradizione più antica; inoltre, si sarebbero condannati, erroneamente, come 'malvagi' i testi dei salmi e dei profeti, i quali, invece, si porrebbero spiritualmente in continuità con l'annuncio di Gesù e di Paolo.

Nel sedicesimo secolo, ai tempi di Lutero, il quale aveva riproposto l'antitesi marcionita, e già paolina, tra legge e grazia, la conservazione dell'Antico Testamento avrebbe rappresentato una fatalità a cui non sarebbe stato ancora possibile sottrarsi. Lo stesso Lutero non avrebbe avuto il coraggio di portare fino alle estreme conseguenze il proprio antinomismo; e, in questo modo, per quanto non in seno al luteranesimo in senso stretto, l'Antico Testamento, in virtù della valorizzazione della lettura diretta del testo sacro da parte dei laici, e dell'abbandono progressivo della forma di interpretazione allegorica, avrebbe riguadagnato un'enorme importanza nella sua 'letteralità', influenzando radicalmente le chiese anabattiste e quelle calviniste, e infondendo in esse, talvolta, uno zelo quasi islamista e quasi integralmente legalista.

All'inizio del ventesimo secolo, secondo Harnack, la volontà di continuare a conservare come testo canonico la Bibbia ebraica sarebbe nient'altro che un segno di paralisi religiosa ed ecclesiastica.[958] L'Antico Testamento non dovrebbe essere letteralmente 'rigettato': piuttosto,

[956] Cfr. J. Taubes, "La gabbia d'acciaio etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 377.
[957] Cfr. M. Buber, *An der Wende. Reden über das Judentum*, Hegner, Köln und Olten, 1952, p. 28.
[958] Cfr. A. von Harnack, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger* (*Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 1921, 1924 – seconda edizione –), traduit par B. Lauret et suivi de contributions de B. Lauret, G. Monnot

andrebbe ritirata ad esso l'autorità canonica, senza con ciò cessare di apprezzarne l'originalità e il significato culturale e storico-religioso, soprattutto per quanto riguarda i testi profetici.

In ogni caso, sarebbe arrivato il momento di comprendere una volta per tutte quanto l'insegnamento di Marcione riprenda l'opera di Paolo 'nello spirito di fede dell'apostolo'.[959] Certamente, ammette Harnack, Paolo, di fronte alla radicalità marcionita, volta a recidere definitivamente il nesso tra legge e Vangelo, tra Dio creatore e Dio straniero, si sarebbe allontanato inorridito, scorgendo in un simile annuncio un proposito blasfemo. Tuttavia, la dottrina estrema di Marcione sarebbe nata proprio dal paolinismo, e dal suo sviluppo conseguente,[960] e, inoltre, avrebbe accolto lo 'spirito' dei profeti e di Gesù.[961]

Secondo Harnack, bisognerebbe vivificare l'attuale cristianesimo con la verità 'marcionita' dell'identificazione piena, e senza residui, tra il Dio straniero e l'amore. Una simile consapevolezza, in fondo, non sarebbe lontana da un 'sano' agnosticismo; in effetti, non ci sarebbe il tentativo vano di armonizzare l'amore puro e il mondo, perché questi ultimi verrebbero concepiti come realtà irriducibili le une alle altre e tra loro inconciliabili, le quali non possono che condurre allo scacco, sempre di nuovo, ogni tentativo dogmatico di elaborare una teodicea.[962]

Eppure, anche Harnack mette in rilievo alcune perplessità suscitate dall'estrema chiarezza 'dualistica' della dottrina marcionita; quest'ultima, in effetti, incorrerebbe in una condanna inappellabile della realtà, auspicherebbe la fine della vita umana attraverso l'astensione dal matrimonio, finirebbe per esaltare la 'falsa interiorità' degli eletti, i quali, tenendo conto dell'assoluta irredimibilità della realtà, riterrebbero inutile qualsiasi azione effettiva in vista di un'eventuale trasformazione, di uno sperato miglioramento. Insomma, il marcionismo portato alle estreme conseguenze finirebbe per deprezzare la vita stessa. Ma, secondo Harnack, il presupposto di qualsiasi pensiero 'positivo' è che l'esistenza sia, malgrado tutto, qualcosa di prezioso.

In ogni caso, il teologo liberale saluta con favore quei pochi sprazzi di luce marcioniti che si sono insinuati nella storia della Chiesa; e si augura che lo spirito di Marcione, lucido, intransigente, radicale, si manifesti nell'intimo dei cuori confusi alla ricerca di Dio. Infatti, a suo parere, sarebbe più facile, per la verità, elevarsi da uno stato di errore, piuttosto che da una condizione di confusione, di apatia e di indifferenza agnostica.[963] Al di là di ogni riserva, per Harnack Marcione è una personalità in grado di sorprendere con la limpidezza dei propri pensieri, con la capacità di annunciare il Vangelo in un modo che sembra 'attuale', che sembra intercettare le inquietudini della contemporaneità; in effetti, Harnack ammette che una simile 'affinità elettiva' con il marcionismo

et É. Poulat, avec un essai de M. Tardieu, "Marcion depuis Harnack", Les Éditions du Cerf, Paris, 2005, pp. 240-246.

[959] Cfr. *Ivi*, p. 223.

[960] Cfr. *Ivi*, p. 224.

[961] Cfr. *Ivi*, p. 252: "N'apporte-t-il (Marcione) pas le maillon final logique à la chaîne qui est carctérisée pas les prophètes, Jésus et Paul, en dépit de la gigantesque différence?".

[962] Cfr. *Ivi*, pp. 252-253.

[963] Cfr. *Ivi*, pp. 254-256.

sia in parte spiegabile con la somiglianza tra la situazione dell'epoca di Marcione e quella del principio del ventesimo secolo.[964]

Negli stessi anni in cui Harnack dà alle stampe la propria monografia sull'eretico di Sinope, anche Ernst Bloch, già a partire dalla prima edizione del *Geist der Utopie*, uscita nel 1918, mette in evidenza la 'modernità' della figura di Marcione, la quale, nonostante il proprio antisemitismo metafisico, avrebbe portato alle conseguenze più radicali ed emancipanti lo spirito messianico della tradizione giudaica e apocalittica. Fino alle opere più tarde sul principio 'speranza' e l'ateismo nel cristianesimo, Bloch vedrà in Marcione l'apostolo più autentico dell'antinomismo paolino, e l'erede più profondo delle speranze profetiche e messianiche, sostenute dalla fede nel Dio dell'esodo.

Marcione, estremizzando le suggestioni paoline, anche grazie alla ricezione di una mitologia dualista di ascendenza persiana, sembra apparentemente sprofondare in un'ascetica astratta; egli, infatti, per esaltare il *novum* radicale dell'annuncio di Cristo, nega perfino che questi sia nato da una donna. Tuttavia, Bloch sottolinea come il perseguimento di una simile purezza, e la difesa di una totale estraneità della divinità, abbiano il loro risvolto dialettico umanistico-prometeico. Infatti, contrariamente a quello che parrebbe suggerire una veste mitologica spesso banalizzata, non ci sarebbe alcun distacco dall'uomo di questo mondo. Al contrario, la novità rivoluzionaria additata da Marcione in Cristo mira piuttosto a raggiungere l'essere umano "nella sua pienezza, nel suo proprio, specifico trascendere verso una patria in terra straniera ad esso unicamente identica".[965]

Ciò che è inaudito, ignoto e misterioso è la 'patria', proprio perché nessuno ci è ancora stato. Il 'Totalmente altro' che l'uomo raggiunge nell'interiorità mistica o nella profondità delle intuizioni religiose si rivela, anche nel più deciso 'no' nei confronti del mondo, come l'*humanum* nascosto,[966] come quella trascendenza che è immanente all'uomo stesso, il quale deve mostrarsi a sé nella progressiva illuminazione delle proprie possibilità di esistenza. La stessa religiosità mistica e le correnti più radicali della tradizione giudaico-cristiana confluirebbero verso la 'critica antropologica' di Feuerbach o Marx: infatti, metterebbero a fuoco il sentimento di alienazione dell'uomo e, nell'immagine del Messia, o di una divinità emergente eckhartianamente dalle profondità dell'anima, intuirebbero il sovrappiù morale del significato dell'esistenza umana in sé,[967] cioè il "primato della ragione praticamente mistica".[968]

Per Bloch, inoltre, il sentimento dell'eccesso rappresentato dall'*homo absconditus*, e avvertito nell'oscurità dell'attimo vissuto, sarebbe capace di uscire dal guscio dell'interiorità, per proiettarsi

[964] Cfr. *Ivi*, p. 254: "De plus, notons-le en passant, sa façon d'annoncer l'Évangile va remarquablement au-devant des besoins du présent, peut être aussi du fait que la situation de son époque était proche de la nôtre".
[965] E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., p. 229.
[966] Cfr. E. Bloch, *Il principio speranza* (*Das Prinzip Hoffnung*, 1954), traduzione dal tedesco di E. De Angelis (parti prima, seconda, terza e quinta) e T. Cavallo (parte quarta), introduzione di R. Bodei, Garzanti, seconda edizione, Milano, 2005, p. 1383.
[967] Questi temi sono discussi diffusamente sia nello *Spirito dell'utopia*, che ne *Il principio speranza* e in *Ateismo nel cristianesimo*.
[968] Cfr. E. Bloch, *Spirito dell'utopia*, cit., p. 264.

all'esterno, in una tensione intensivo-utopica, futuristica, in grado di tracciare linee guida morali e politiche, di creare una corrispondenza tra mondo interiore ed esteriore, e di investire la rivoluzione marxista di un significato spirituale-umanistico, autenticamente messianico.

Come dice anche Taubes,[969] Bloch è un utopista che tenta di legittimare altrettanto utopicamente la Rivoluzione d'ottobre, così come Buber, sulla base del proprio 'messianismo concreto', difenderebbe l'utopico 'ritorno a Sion', delegittimando completamente ogni tipo di istanza 'marcionita'. Entrambi i pensatori devono essere presi in considerazione per comprendere la discussione novecentesca su Marcione e sul nesso di quest'ultimo con la concezione del problematico e ambiguo rapporto tra gnosi e politica.

Inoltre, la prospettiva di Buber, tesa a tracciare chiaramente la linea di demarcazione tra 'spirito marcionita dei popoli' e spirito di Israele, può essere uno spunto per ulteriori riflessioni, cioè per indagare quanto, in realtà, la 'figura marcionita' rappresenti la 'questione nascosta' dello stesso messianismo concreto ebraico,[970] il volto 'estremo' e più radicale della 'coscienza introspettiva' paolina, concepita da Taubes come unica forma possibile di manifestazione e attuazione 'storica' della logica messianica.

A tal riguardo, Taubes ricorda come Buber, in *Die heimliche Frage*, terzo discorso contenuto in *An der Wende*, si confronti con Simone Weil, cioè con un'ebrea che ha rifiutato Israele e l'ebraismo e che ha condiviso, più di altri, le intuizioni di Marcione. Buber rimane sconvolto da una tale radicalità, da quello che considera un rifiuto totale della realtà; d'altra parte si avvede di come molti spiriti sensibili, molti ebrei importanti da un punto di vista spirituale, abbiano abbracciato il pensiero del 'Totalmente altro', e si siano orientati verso posizioni integralmente marcionite.

Taubes, inoltre, cita la conclusione del *Tractatus* del 1921 di Wittgenstein, e constata come anch'essa sembri esprimere, a pieno titolo, una consapevolezza manicheo-marcionita, che non vede alcuna traccia di Dio, o di ciò che è eticamente più alto, nel mondo 'così come accade'.

Il marcionismo, come versione radicalizzata del paolinismo, sembra, dunque, rappresentare la questione nascosta che muove un'intera generazione. E, tenendo conto dei riferimenti di Taubes a Bloch, Weber e Simone Weil, quali possono essere i modi per vivere nella gabbia d'acciaio ed, eventualmente, per tentare di uscirne? Da un lato, infatti, Bloch pone l'accento sulla speranza, e sulla fiducia nel potere emancipante dell'utopia; dall'altro, autori come Weber e Weil, chiamati in causa da Taubes, delineano un'immagine della realtà e della propria situazione epocale molto più tragica, complessa, lucida, impietosa.

Tenendo conto di una comprensione del mondo meno pacificata, gli impulsi etici ed emancipanti di una tradizione messianica piegata in senso paolino-marcionita, piuttosto che

[969] Cfr. J. Taubes, "La gabbia d'acciaio etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 380.
[970] Cfr. *Ivi*, p. 382.

alimentare discorsi troppo entusiastici sulla 'speranza', possono essere irrinunciabili anche, e soprattutto, sul piano della 'realistica' responsabilità?

Possono costituire un presupposto non-utopico, non-chiliastico, per il miglioramento delle condizioni? Anche Jonas, ad esempio, critica l'utopismo blochiano, richiama l'attenzione sull'intrinseca ambiguità della natura umana e ritiene che sia assolutamente necessario perseguire le richieste di giustizia, bontà e ragione per se stesse, con realismo, per il rispetto incondizionato dell'integrità umana, a prescindere da visioni pessimiste o ottimiste. In effetti, lasciandosi trascinare da aspettative eccessive, o cedendo alle seduzioni di immagini palingenetiche, si rischia di dover pagare il prezzo esorbitante richiesto da ogni forma di 'chiliasmo', per essenza 'totalitario'.

Perciò, sembrerebbe opportuno opporre un sano scetticismo a uno "spietato ottimismo",[971] proprio per evitare quello che anche Taubes considera un precipitare nell'abisso in seguito a una mancata trasfigurazione etico-interiorizzante dell'idea messianica. Tuttavia, la posizione di Taubes stesso non è univoca perché, in alcune occasioni, egli sembra abbracciare speranze utopistico-anarchiche più in sintonia con le suggestioni blochiane.[972]

L'esodo dalla 'gabbia d'acciaio'?

Abbiamo visto come la metafora weberiana della 'gabbia d'acciaio' rivesta un ruolo cruciale nell'analisi taubesiana dello 'gnosticismo' interno alla tradizione giudaico-cristiana, e che si manifesta nuovamente in tutta la sua radicalità al culmine della modernità disincantata e razionalizzata. Per gnosticismo, Taubes non intende soltanto il rifiuto puro e semplice della realtà mondana; tale categoria esibisce, al contrario, una densa complessità semantica e, nelle sue molteplici sfaccettature, sembra quasi condensare in sé il nucleo proprio e più profondo dell'eredità giudaico-cristiana. Insomma, 'gnostica' è la stessa esperienza esistenziale fondamentale da cui trae linfa l'ebraismo e lo stesso paolinismo: 'gnostico' è il sentimento dell'estraniazione e 'gnostica' è anche la possibilità di emanciparsi da tutti i legami naturali, di edificare una comunità 'umana' spirituale, una 'fratellanza' universale che prescinda completamente dall'appartenenza a una determinata stirpe, o a un preciso territorio.

Quando Taubes parla di questo processo cruciale di 'soggettivazione', cioè di emergenza di un 'nuovo' modo di essere umani, accosta indifferentemente i termini 'cristiano' e 'gnostico'.[973] E

[971] Cfr. H. Jonas, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (*Das Prinzip Verantwortung*, 1979), a cura di P. P. Portinaro, Einaudi, Torino, 2009, p. 281.
[972] Cfr., ad esempio, J. Taubes, "Cultura e ideologia", *Messianismo e cultura*, cit., p. 307, in cui Taubes sembra immaginare una realtà sociale priva di istituzioni, queste ultime intese esclusivamente come organi di dominio: "In una società, in cui è già possibile puntare a una situazione nella quale il potere scompaia completamente, quest'ultimo viene intronizzato dal dominio delle potentissime istituzioni".
[973] Cfr., ad esempio, J. Taubes, "Gemeinschaft nach der Apokalypse", in *Apokalypse und Politik*, cit., p. 133: "Die christlich-gnostische Version der Bruderschaft der Menschen ist aus des Menschen totaler Entfremdung

tale fondamentale e irriducibile 'gnosticismo' intrinseco allo stesso cristianesimo non determina la consapevolezza che quest'ultimo sia essenzialmente contraddizione, "esercizio continuo e ineludibile della differenza"?[974]

E, inoltre, come da un lato sembra suggerire Taubes con il proprio riferimento a Weber, non è proprio una simile 'contraddizione' cristiana, paolino-gnostica, a contribuire 'ironicamente' (e tragicamente) alla costruzione della 'gabbia d'acciaio'?

Soffermiamoci ancora un po' su Weber, il quale rappresenta un termine di confronto importantissimo per Taubes e le cui analisi possono certamente illuminare la complessità dei problemi che dobbiamo districare.

Se all'altezza della stesura del saggio sull'etica protestante e lo spirito del capitalismo Weber sembrava ancora lasciare aperta, almeno retoricamente, la domanda sui possibili sbocchi della situazione contemporanea, stretta in una 'gabbia d'acciaio', in seguito, soprattutto considerando la conferenza sulla scienza come professione, egli afferma che chi attende i redentori, chi aspetta profezie nuovissime, o chi si illude di poter incontrare ancora una forma di 'profezia carismatica' sotto le vesti dei vari irrazionalismi estetici, letterari e filosofici, si mette in una posizione disperata, confrontabile con quella del popolo ebraico, il quale ha trascorso interi millenni limitandosi ad attendere, e andando incontro a un destino inafausto e sconvolgente.

La notte non è superabile; bisogna imparare a conviverci. Occorre 'mettersi al proprio lavoro' e adempiere alla richiesta di ogni giorno, assecondando una tensione 'ascetica' che già il puritanesimo aveva affinato, sulla base di una visione della realtà altrettanto tragica. Al culmine della modernità si raccolgono i frutti dell'estremizzazione di una tensione sin dall'inizio destinata ad essere insuperabile.

Infatti, la visione etico-razionale di provenienza giudaico-cristiana dà luogo a molte contraddizioni, viene esiliata dalla realtà con il tramonto progressivo delle grandi costruzioni teologiche e filosofiche, che non reggono di fronte all'intimo contrasto tra le esigenze di un'etica incondizionata e universale e l'ineludibile irrazionalità morale del mondo. E, nonostante questo, tale visione etico-religiosa si ritroverebbe, forse, nel *pianissimo* di un'esistenza totalmente razionalizzata, proprio perché è questa stessa immagine della realtà di ascendenza cristiana che si sarebbe lasciata 'gnosticamente' esiliare, per le sue peculiari caratteristiche, e le sue interne tensioni, genealogicamente determinanti per le stesse tensioni del mondo moderno.

Weber scrive che nel *pianissimo* pulsa quel qualcosa che corrisponde a ciò che un tempo era un grandioso *páthos*, e attraversava la comunità come un soffio profetico e una fiamma impetuosa; egli parla dei valori ultimi e più sublimi che si sono ritirati dalla sfera pubblica per rifugiarsi non

vom Kosmos entstanden. Nicht als ein natürliches Wesen entdeckt der Mensch seinen Mitmenschen als Bruder, sondern als ein Wesen, das alle Verbindungen mit der Welt durchtrennt hat".

[974] Cfr. V. Vitiello, *Paolo e l'Europa etc.*, cit., p. 241.

solo nelle fughe mistiche, ma anche nella fratellanza delle relazioni immediate tra gli individui.[975] Il fatto che Weber rimandi all'eredità di un *éthos* profetico e, soprattutto, che usi il termine 'fratellanza', impiegato precisamente per denotare l'etica universale dell'amore della religione della redenzione giudaico-cristiana, testimonia forse della sopravvivenza di un nucleo morale irriducibile di ascendenza etico-religiosa?

Il problema è che sembra che sia la stessa tensione interna alla prospettiva dell'amore universale a determinare la progressiva fuoriuscita del *páthos* cristiano comunitario dalla sfera pubblica. Weber mette in evidenza i contrasti tra l'esigenza etica della fratellanza universale e gli ordinamenti del mondo.[976] E, come abbiamo visto sopra, il puritanesimo svolge un ruolo determinante nello spalancare l'abisso tra Dio e la realtà e nel rinunciare, di fatto, all'universalismo dell'amore, sulla scorta della sua visione del mondo profondamente tragica sotto il profilo teologico.

La politica diviene sempre più estranea alla fratellanza, e proprio per i paradossi dell'etica della fratellanza stessa. Al di là della complessità delle relazioni tra morale cristiana e politica, nella modernità la sensibilità religiosa, considerando blasfemo il trascinamento di Dio nella lotta politica per il potere, avalla sempre più l'autonomizzazione della sfera politica stessa, la quale, quanto più diviene oggettiva, razionale, calcolatrice, accentratrice, impersonale e burocratizzata, tanto più si mostra estranea a qualsiasi 'logica' di fratellanza etica.[977]

Tuttavia, il politico, abbandonato completamente alla sua dinamica di autoconservazione autoreferenziale, rischia di trasformarsi in un puro potere per il potere, in una pura politica di potenza che sfocia nel vuoto e nell'assurdo. Ma allora, diviene fondamentale salvare un 'resto' etico, un residuo di rispetto per la dignità umana? L'etica della fratellanza, nonostante sia stata 'esiliata', per la sua stessa 'irrealizzabilità' politica e sociale, dai rapporti pubblici, deve continuare, nonostante tutto, a far risuonare il proprio appello *in pianissimo*? In questo modo, come scrive Weber nel proprio articolo sulla burocrazia del 1909, sarebbe possibile opporsi al dominio assoluto dell'ideale di vita burocratico lasciando "libera una piccola parte dell'umanità da questa parcellizzazione dell'anima"?[978] Il rimando informale a un contenuto 'etico' è un'istanza che, forse, non deve essere del tutto neutralizzata dall'impersonalità crescente dei rapporti sociali, economici e politici?

Eppure, ci si trova in una situazione problematica: da una parte, malgrado i processi di razionalizzazione moderna e la fuga nell'intimità dei valori etici più alti e sublimi, sembra impossibile rinunciare a un minimo di tensione morale assoluta, la quale si trova nettamente in contrasto sia con le dinamiche della moderna economia che con quelle della moderna politica;

[975] Cfr. M. Weber, *La scienza come professione*, cit., p. 43.
[976] Cfr. M. Weber, *Osservazioni intermedie*, in *Sociologia delle religioni*, cit., p. 593.
[977] Cfr. *Ivi*, p. 597.
[978] Cfr. M. Weber, *Sulla burocrazia*, in *Id*., *Scritti politici*, saggio introduttivo di A. Bruno "Politica e valori in Max Weber", traduzione di P. Manganaro, Niccolò Giannotta Editore, Catania, 1970, p. 115.

dall'altra, c'è anche la tragica consapevolezza che proprio l'assolutezza dell'etica dell'intenzione della fratellanza, nella sua 'irrealizzabilità' e intraducibilità mondana, si è dovuta piegare a quei compromessi e a quelle relativizzazioni che hanno dato un impulso fondamentale alla formazione del mondo moderno disincantato, con la sua razionalità formale efficientista e indifferente ai contenuti, con il suo utilitarismo e il suo individualismo competitivo.

Insomma, sembra che ci si debba aggrappare a ciò che resta di un grandioso *páthos* etico-religioso, sapendo che l'ultimo residuo di 'salvezza' interiore, l'ultimo baluardo morale per una resistenza 'umana', è la manifestazione di ciò che ha al contempo contribuito a creare una simile situazione di disincanto e scissione della vita rispetto a se stessa. Ciò che eventualmente ancora può 'salvare' è anche ciò che ha prodotto il contesto di 'pericolo',[979] che ha dato l'avvio alla costruzione della gabbia d'acciaio. Si tratterebbe, da un lato, di mantenere viva l'eccedenza ascetico-morale che ha animato lo sviluppo della stessa razionalità moderna e, dall'altro, di essere coscienti che questo stesso 'spirito' etico-religioso, che ha accelerato il processo di razionalizzazione, è la matrice della tragicità della contemporaneità disincantata, del suo nichilismo, perché è tensione e contraddizione ineliminabile, e fonte di un 'dualismo lacerante' che insieme 'tortura' e 'arricchisce'.[980] Anche Weber, cercando il luogo 'etico' della politica, deve imbattersi in contrasti insuperabili, che sono il portato di un'eredità morale e religiosa che sembra difficile da liquidare completamente.

Quale deve essere la morale per la politica in un orizzonte in cui si è imposta quella che Taubes, con Nietzsche, identifica come la trasvalutazione paolina? Lo stesso Weber riconosce che l'agire politico può configurarsi come un modo di rendere degna e gloriosa la vita umana, e che può presentarsi come un diretto concorrente dell'etica religiosa della fratellanza.[981] Ma, allora, l'etica della politica deve richiamarsi alla 'morale dei signori' di nietzschiana memoria, che esalta la dignità del valore virile affermato tramite conflitti e competizioni, di contro alla morale dell'intenzione di matrice cristiana e kantiana, la quale, al contrario, sacrificherebbe completamente l'ideale dell'onore?

Nietzsche, coerentemente, tenta di prescindere completamente dalla morale del cristianesimo e loda figure come quella di Machiavelli che, nel recupero dell'ideale antico della gloria politica,

---

[979] A questo proposito, cfr. i celebri versi di Hölderlin (*Patmos*, vv. 1-4, riportati da V. Vitiello in *Paolo e l'Europa etc.*, cit., p. 254) "Wo aber Gefahr ist, wächst/ Das Rettende auch". Ma per il discorso che stiamo sviluppando, è ancora più efficace l'inversione dei due versi proposta da Vitiello per comprendere il senso della tensione ineliminabile e dell'esercizio di differenza ineludibile propri del 'mistero' del cristianesimo: "*Wo aber das Rettende ist, wächst/ Die Gefahr auch*".

[980] Parafraso alcune parole di J. Monod, in *Id.*, *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea* (*Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, 1970), traduzione di A. Busi, Mondadori, ottava edizione, Milano, 1976, p. 142.

[981] Cfr. M. Weber, *Osservazioni intermedie*, in *Sociologia delle religioni*, cit., pp. 597-598: "La guerra, come realizzazione della minaccia di violenza, crea proprio nelle moderne comunità politiche un *pathos*, un sentimento comunitario, suscitando così una devozione e un'incondizionata disposizione al sacrificio nella comunità dei combattenti […]. […] Ed è in questo campo che la competizione tra politica e religione raggiunge la sua massima intensità, proprio per il carattere eccezionale della fratellanza guerriera e della morte in guerra, carattere comune anche al carisma di santità ed all'esperienza della comunione con Dio".

rappresenterebbe una delle manifestazioni più fulgide del tentativo rinascimentale di liquidare la trasvalutazione cristiana. In Weber, al contrario, la situazione è più ambigua; l''etica' dell'onore politico, della gloria in battaglia, del sacrificio per la patria, si afferma certo anche nella modernità, perché è connaturata alla vita dell'uomo nel mondo. Tuttavia, si è fatta strada anche l'etica cristiana della fratellanza, la quale è ancora più 'disturbante' e 'destabilizzante' perché è sorta come ideale di convivenza radicalmente alternativo rispetto a tutto ciò che è umanamente realizzabile sotto il profilo politico.

Il conflitto, quindi, non può non darsi. Weber non può non avvertirlo, nonostante faccia spesso appello alla dignità della ricerca dell'onore mondano, e si mostri talvolta quasi urtato, nietzschianamente, dalla radicalità intransigente dell'etica della fratellanza,[982] nata per l'uomo e, allo stesso tempo, responsabile di gettare l'uomo stesso nella disperazione, di insinuare una scissione irreversibile nell'esistenza.

Nella conferenza sulla politica come professione Weber non prescinde da un orizzonte etico di riferimento di ascendenza kantiana e cristiana, anche per affrontare il problema cruciale del luogo 'morale' della politica. E, a questo proposito, sorgono molte difficoltà e sembra che il discorso sfugga di mano a Weber stesso.

Nello stesso alveo della visione del mondo cristiana, come sembra suggerire un passo dalle *Zwischenbetrachtungen*,[983] pare che possano profilarsi le declinazioni dell'etica dell'intenzione e dell'etica della reponsabilità, sempre a partire dall'orizzonte valoriale dell'etica religiosa della fratellanza. Non si tratterebbe tanto di due morali distinte, o, meglio, di una morale 'cristiana' e di una morale dei signori. Anche l'etica della responsabilità politica potrebbe iscriversi nella visione della realtà influenzata dalla trasvalutazione cristiana, se si pensa che l'ascesi puritana, ad esempio, può sul piano mondano autorizzare l'impiego della violenza e dei 'mezzi di questo mondo' per imporre i comandamenti divini alla realtà creaturale. Al contrario, un'altra soluzione coerente con l'etica cristiana sarebbe la radicale attitudine antipolitica del 'mistico', incapace di scendere a compromessi e di macchiare la purezza dell'intenzione morale.

Entrambi gli atteggiamenti, quello dell'ascesi puritana e quello del santo apolitico, partono dagli stessi valori ultimi; ma il puritano vuole rendere paradossalmente 'produttiva' nel mondo un'etica mondanamente irrealizzabile e, di fronte a un simile scopo, accetta anche di ricorrere ai mezzi eticamente discutibili di questo mondo stesso. Sembra proprio che l'ascesi puritana, nell'orizzonte della trasvalutazione cristiana, incarni la declinazione altrettanto 'cristiana' dell'etica della responsabilità di cui parla Weber nella conferenza sulla politica come professione.

---

[982] Cfr., ad esempio, M. Weber, *Tra due leggi*, in *Id*., *Scritti politici*, cit., pp. 123-124: "Essi (i Vangeli) stanno in opposizione non proprio ed esclusivamente alla guerra – che non menzionano in modo particolare – ma, in definitiva, a tutte le istituzioni del mondo sociale, se questo vuole essere *un mondo della 'civiltà' terrena*, cioè della bellezza, della dignità, dell'onore e della grandezza della 'creatura'".
[983] Cfr. M. Weber, *Osservazioni intermedie*, in *Sociologia delle religioni*, cit., pp. 598-599.

Weber non mira certo a stabilire se l'etica della responsabilità di cui parla sia 'cristiana'; tuttavia, è evidente che sta inserendo il suo discorso all'interno di un orizzonte valoriale in cui la provocazione dell'etica dell'intenzione di ascendenza cristiano-kantiana non è completamente liquidata o messa da parte. Se quest'ultimo fosse il caso, non si spiegherebbe perché Weber avverta la tragicità del conflitto tra etica e politica. Quindi, in un certo senso, egli è ancora un figlio della tradizione della 'trasvalutazione paolina', e non riesce a giungere agli estremi anticristiani di un Machiavelli o di un Nietzsche, per quanto Nietzsche stesso, come abbiamo visto sopra, avanzi la propria istanza di ribellione nella forma di un anticristianesimo che si configura come un'intensificazione dialettica possibile e paradossale della stessa 'rivoluzione' cristiana.

Dunque, Weber si pone il problema inaggirabile del rapporto tra etica e politica, intendendo per 'etica', in primo luogo, proprio gli imperativi incondizionati dell'etica normativa, della *Gesinnungsethik*. Alcuni ritengono che etica e politica si escludano a vicenda e non abbiano niente a che fare l'una con l'altra. Altri pensano che la morale possa valere per l'agire politico come per ogni altro agire. Che Weber, a questo riguardo, stia considerando come 'etica' la morale della non-violenza e della fratellanza è evidente, altrimenti non accuserebbe di ipocrisia coloro che ritengono che una simile etica sia applicabile completamente anche all'azione politica, la quale, presto o tardi, implica il ricorso a mezzi violenti, che non possono essere eticamente indifferenti se si contempla l'etica della non-violenza come riferimento morale ultimo.

Weber, infatti, fa l'esempio degli ideologi bolscevichi e spartachisti, i quali presumono di poter legittimare 'eticamente' la propria azione politica, di contro alla condanna 'morale' dei meri politici della potenza. In realtà, i puristi della rivoluzione giungono agli stessi risultati di un dittatore militare, perché sono costretti a servirsi della violenza.[984]

In ogni caso, Weber sembra voler evitare i due estremi che ha preso in considerazione, riconoscendo come l'etica e la politica non possano essere del tutto estranee e come, anzi, l'agire politico, per acquisire dignità, debba osservarsi da un punto esterno, per non ripiegarsi sulle proprie logiche autoreferenziali di mera potenza. Ma come trovare il luogo 'etico' della politica? Elaborando un'etica della responsabilità che non sia la 'stessa' etica dell'intenzione? E può un atteggiamento essere eticamente degno, legittimando il ricorso a mezzi che, dal punto di vista della morale dell'intenzione di ascendenza cristiano-kantiana, da cui Weber pare non poter prescindere completamente, sono moralmente riprovevoli?

A questo livello si manifesta tutta la tensione interna al discorso weberiano, il quale esemplifica perfettamente i contrasti intrinseci al rapporto tra etica e politica nell'orizzonte 'culturale' influenzato dalla 'trasvalutazione' cristiano-paolina. In effetti, se dal punto di vista del 'Sermone della Montagna' non è possibile ritenersi moralmente irreprensibili quando si agisce politicamente, perché la politica si trova sempre su un territorio eticamente ambiguo, d'altro canto

[984] Cfr. M. Weber, *La politica come professione*, cit., pp. 106-108.

è molto facile che all'attività politica in quanto tale, con i suoi compromessi e i suoi mezzi dubbi, venga riconosciuta una piena dignità morale. Si ripresenterebbe continuamente la tendenza a non tener distinti, rigorosamente, l'ambito del 'diritto' e quello dell'etica, e tale tendenza potrebbe senz'altro tentare di trovare una forma di legittimazione 'morale', facendo appello alla 'responsabilità'.

In effetti, se pensiamo alla stessa 'etica della responsabilità' puritana chiamata in causa sopra, si è più volte manifestata la pretesa di rovesciare il disincantato realismo della *Verantwortung* in forme di integralismo religioso, nell'ambizione di combattere per un ordine che si ritenesse legittimato da Dio, e di contrastare, talvolta con la violenza di una 'guerra santa', le istituzioni riconosciute come religiosamente illegittime. Prescindendo anche dall'orizzonte confessionale appena descritto, rimane comunque il rischio che l'agire politico sia in sé considerato etico-responsabile, e che ogni mezzo di azione del potere possa essere assolutamente legittimato dal punto di vista dell''etica della responsabilità'.

Da una parte sembra che Weber, effettivamente, operando una distinzione all'interno di ogni agire orientato in senso etico, miri ad elaborare una morale specificamente adatta all'attività politica, che possa legittimamente relativizzare gli imperativi assoluti dell'etica dell'intenzione e altrettanto legittimamente mettere in luce la 'dignità' morale di un comportamento tragicamente consapevole della propria lontananza dalla *Gesinnungsethik*, eppure non indifferente nei confronti dei fini morali di quest'ultima. Dall'altra, Weber stesso si avvede della paradossalità della sua 'etica della responsabilità', attraverso cui si tenta di riconoscere una dignità morale a un qualcosa che non può essere 'etico' dal punto di vista dell'etica assoluta; in effetti, quando Weber afferma che i 'mezzi' della violenza e della politica non possono essere 'etici', sembra tradire la consapevolezza che, se si vuole permanere nell'orizzonte valoriale che scorge nella morale dell'intenzione il termine di riferimento ultimo, diviene contraddittorio distinguere due 'etiche'.

Weber si trova in conflitto tra la volontà di assegnare una dignità morale all'azione politica e il riconoscimento degli imperativi dell'etica assoluta. Del resto, la conferenza sulla politica come professione si conclude con l'ammissione della complementarità necessaria tra l'etica della responsabilità e l'etica dell'intenzione. Il discorso rimane problematico, ma sembra andare nella direzione dell'elaborazione di una paradossale etica dell'intenzione 'responsabile', cioè di una coscienza tragica della tensione tra morale e mondo, tra morale e politica. Ma perché, allora, continuare a parlare di due 'etiche'? Non sarebbe più conseguente dire che l'etica è una sola, quella assoluta, ed è intraducibile politicamente? Perché voler a tutti i costi riconoscere una dignità morale a qualcosa che morale in senso stretto non può essere, nell'ottica della trasvalutazione cristiana?

È lo stesso Weber che parla delle 'potenze diaboliche' della politica, dimostrando così che il problema dell'etica politica si pone in modo tanto radicale proprio perché l'Occidente è stato influenzato, in qualche modo, dalla visione morale del cristianesimo. Ad esempio, l'ordine di vita induistico elaborava una legge etica particolare per ognuna delle sfere di azione umana. Quindi,

c'era anche una morale specifica per la guerra e per la politica, le quali, in questo modo, si trovavano ad essere eticamente legittimate nelle proprie norme, nel loro istinto di potenza, nel loro ricorso alla violenza e ad altri sotterfugi. Analogamente, i Greci sacrificavano a diversi dèi a seconda delle circostanze; le divinità potevano certamente essere in lotta tra loro, ma il loro conflitto non poteva essere paragonato a quello che si dà in un orizzonte monoteistico, o dualistico, tra la potenza divina buona e la potenza diabolica malvagia.

Il cristianesimo conosce una morale della *lex*,[985] una morale che si separa dai molteplici *éthe* appartenenti alle diverse sfera di vita e attività umana. E tale morale è una e incondizionata, e non può essere relativizzata a seconda degli ordini sociali o dei compiti mondani. Come ricorda Weber, anche il cristianesimo si imbatte in innumerevoli forme di relativizzazione; la violenza politicamente legittima viene in qualche modo eticamente accettata come strumento di disciplina contro i peccati e le eresie. Ma la pura etica dei principii del Sermone della Montagna torna ripetutamente a bussare alle porte delle coscienze, soprattutto in momenti di agitazione sociale.

Quest'etica assoluta rivendica per sé l'esclusività e fa sì che il mezzo politico specifico della violenza riconosciuta come legittima non possa non creare problemi di coscienza e dilemmi morali. Nella modernità si può senz'altro avere una consapevolezza realista, e si può certamente decidere di agire in modo machiavellico e spregiudicato. Ma, finché si ammette di rimanere all'interno della 'trasvalutazione cristiana', non possono darsi morali specificamente 'politiche' che legittimino tutto questo. La morale occidentale di ascendenza cristiana, compiutasi con la formulazione kantiana della *lex*, proprio perché universalistica, trascendente le barriere sociali e politiche, i conflitti di casta e di lignaggio, non può essere relativizzata, a seconda delle diverse sfere di azione umana, senza smarrire la propria 'differenza', la propria peculiarità 'rivoluzionaria'.

Al contrario, le etiche religiose delle religioni organiche come quelle orientali si propongono proprio di confermare, e non di scardinare, l'ordine sociale tradizionale; in questi casi, la morale religiosa assume semplicemente le virtù generali della vita mondana.[986]

Inoltre, Weber, sviluppando il suo tormentato discorso sui rapporti tra politica ed etica di ascendenza cristiana, rimanda esplicitamente al racconto di Ivan ne *I Fratelli Karamazov*,[987] che narra dell'incontro del Grande Inquisitore di Siviglia con il Cristo tornato sulla terra. Tale

---

[985] A questo proposito, cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo e nichilismo etc.*cit., pp. 13-16: "Quale il senso di questa corrispondenza tra *ethos* e paganesimo, *lex* e cristianesimo? *Ethos* viene qui assunto nel suo originario significato di casa, dimora, luogo di abitazione. Gli abiti, le abitudini, e pur le virtù che dagli abiti derivano, sono collegati al luogo di appartenenza – la dimora originaria, l'originario *ethos* – è la Terra. […] Le virtù pagane sono, come le divinità, terrestri, *naturali*. […] Ma perché definire la morale cristiana in base al concetto di legge? L'amore cristiano non s'oppone alla legge? […] Per il cristiano non v'è amore senza legge. Perché ciò che si deve amare non è la Terra, il corpo, non è l'umano nell'uomo, ma il divino. L'amore cristiano esige ciò che per l'uomo pagano rappresenta la più grande, l'estrema *hýbris* umana: l'abbandono della sua *natura*".

[986] Cfr. M. Weber, *La politica come professione*, cit., pp. 112-115.

[987] F. Dostoevskij, *I Fratelli Karamazov* (*Bratja Karamazovy*, 1880), traduzione di A. Villa, con un saggio introduttivo di V. Lakšin e il saggio di S. Freud, *Dostoevskij e il parricidio*, Einaudi, quarta edizione, Torino, 2005, pp. 334-350.

riferimento è cruciale. Infatti, nella figura dell'Inquisitore, possono essere ravvisati tutti i paradossi e le tensioni e i problemi etici della politica *post Christum*. Nell'Inquisitore, lo stesso tentativo di legittimare in un orizzonte 'cristiano' l'azione politica sulla base dell'etica della responsabilità va incontro alle sue interne aporie.

L'inquisitore ama gli uomini;[988] questo è un aspetto fondamentale da prendere in considerazione. Il fine in base al quale egli cerca di ordinare politicamente la società è un fine etico, almeno nelle intenzioni. L'Inquisitore crede di amare gli esseri umani così come Cristo dichiarerebbe di amarli; eppure si rende conto di un fatto inaggirabile: l'etica dell'intenzione cristiana ha a cuore la libertà, ma, vista la sua irrealizzabilità mondana, a causa dei limiti insuperabili degli uomini, quest'etica condanna all'infelicità, alla frustrazione, al senso di fallimento.[989] Condanna proprio ciò che potrebbe rendere le persone più felici, più in armonia con la propria esistenza terrena.

Allora, non è che l'amore professato da Cristo, se vuole mostrare di avere un impatto tangibile sulla realtà, deve allearsi proprio con quei mezzi che Gesù aveva respinto come tentazioni del diavolo? Si badi bene: l'Inquisitore, così come il politico responsabile weberiano, è consapevole che i mezzi a cui pensa di fare ricorso sono eticamente discutibili secondo la morale assoluta, che lui stesso ammette nel suo orizzonte valoriale,[990] perché soffre nel tradirla.[991] Eppure, per senso di responsabilità nei confronti della felicità degli esseri umani, egli ritiene indipensabile ricorrervi.

Tuttavia, l'Inquisitore si convince che gli uomini non possano fare a meno di un dominio politico potente; quindi fa di tutto per rendere stabile il proprio potere, e si scaglia contro il Cristo ritornato sulla terra, che rischia di rimettere tutto in discussione, con la sua 'impossibile' e 'impraticabile' libertà. Ecco che, da una parte, l'Inquisitore persegue come fine ciò che all'inizio era considerato soltanto un mezzo necessario per rendere tranquilli gli uomini. Egli diventa un 'politico di potenza', in virtù del proprio senso di responsabilità estremamente realistico e disincantato.

Ma la vicenda dell'Inquisitore può essere osservata anche da un'altra angolatura. Egli, ricorrendo ai mezzi respinti da Cristo, può ritenere non solo di aver instaurato un potere necessario, ma di aver edificato la miglior forma di società umana possibile. Egli potrebbe pretendere di aver trasformato la realtà in senso utopistico; gli uomini, in quanto felici, non avrebbero più bisogno di nulla. E così si sarebbe definitivamente realizzata e compiuta l''intenzione' di amare

[988] Cfr. *Ivi*, p. 348: «supponi che ce ne sia almeno uno […] come il mio vecchio inquisitore che […] non abbia cessato un istante di amare gli uomini».
[989] Cfr. *Ivi*., p. 340: «Tu hai scelto […] tutto ciò che è superiore alle forze degli uomini: e perciò hai finito per agire come se addirittura non li amassi affatto». E cfr. *Ibid*., p. 342: «facendone minor stima [dell'uomo], meno avresti pure preteso da lui, e avresti agito in un modo più vicino all'amore, giacché più leggero sarebbe stato il suo fardello».
[990] Cfr. *Ivi*., pp. 348-349: «tieni ben presente che l'inganno è fatto in nome di Colui, nell'ideale del quale il vecchio ha così appassionatamente creduto per tutta la vita!».
[991] Cfr. *Ivi*., p. 339: «e in questo inganno consisterà la sofferenza nostra, giacché noi saremo costretti a mentire».

incondizionatamente gli esseri umani. Ecco che, leggendo la vicenda dell'Inquisitore in questo modo, egli si può presentare come un 'millenarista', come un 'rivoluzionario' utopista.

In effetti, l'etica della responsabilità può non soltanto rischiare di rovesciarsi in una legittimazione 'morale' della politica di potenza, ma può anche pervertirsi nell'anelito dell'etica dell'intenzione a tradursi 'responsabilmente' nel mondo, lasciando da parte la consapevolezza tragica della tensione ineliminabile tra ideali etici e realtà. In questo caso si accetta a malincuore di fare ricorso alla violenza, ma ci si illude che si tratti dell'ultima violenza necessaria, preludio doloroso per l'instaurazione di una società giusta, in cui possano essere realizzati integralmente i valori morali.[992]

Come osserva anche Dimitri D'Andrea,[993] il cardinale di Siviglia sembra incarnare un Giano bifronte in cui convivono il volto del rivoluzionario impaziente e quello del politico realista e responsabile. Non a caso Weber accomuna nella stessa 'tragedia' sia i millenaristi che i conservatori, sia i comunisti che i meri politici della potenza.

Anche l'Inquisitore è una figura profondamente tragica,[994] perché, al di là della propria ribellione, si sente provocato e messo in questione dalla presenza di Cristo. Non può ignorare l'apparizione di quest'ultimo. Ecco che, tra le contraddizioni tra cui si dibatte la geniale creazione dostevskijana, si scorge chiaramente la sagoma della gabbia d'acciaio come 'geroglifico gnostico', come metafora delle tensioni etico-politiche, teologico-politiche, dell'evo cristiano e della modernità influenzata dalla trasvalutazione cristiano-paolina.

La distinzione weberiana tra etica della responsabilità ed etica dell'intenzione è all'altezza di ciò che la storia di Ivan significa? Per quello che abbiamo detto, non si ritrova stretta nelle morse della gabbia, nel contrasto tragico tra una prospettiva morale 'impossibile' e la logica del mondo? Weber non richiamerebbe più da presso lo spirito della conclusione del racconto di Ivan, che si chiude con l'immagine del Prigioniero (di Cristo) che si dilegua in silenzio negli oscuri meandri della città, parlando del 'pianissimo' della fratellanza delle relazioni immediate tra gli individui? Cioè riconoscendo che i valori più sublimi sono fuggiti dalla sfera pubblica, pur continuando ad agire in questo mondo? A questo proposito, è interessante notare come, verso la conclusione della conferenza sulla politica come professione, Weber sembri ammettere incidentalmente come i grandi virtuosi dell'amore abbiano agito e agiscano in questo mondo, pur non operando con il mezzo politico della violenza.[995]

---

[992] Cfr. M. Weber, *La politica come professione*, cit., pp. 110-112.
[993] Cfr. D. D'Andrea, "Il Grande Inquisitore di Max Weber. La politica come etica alla prova del mondo", in R. Badii, E. Fabbri (a cura di), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano, 2013, pp. 95-105.
[994] Cfr. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., p. 346: «tutti saranno felici […]. […] noi soli, noi che dovremo custodire il segreto, noi e nessun altro saremo infelici. […] E noi, che ci saremo accollati i peccati loro per farli felici, noi ci pianteremo dinanzi a Te e diremo: "Condannaci se puoi e se osi"».
[995] Cfr. M. Weber, *La politica come professione*, cit., pp. 116-117.

Ma se, in fondo, l'unico modo per vivere nella gabbia d'acciaio è quello di 'evaderne' nel *pianissimo* della fratellanza, di ciò che è intimo, che non può essere 'proclamato', che non può essere attualizzato nella forma di un *páthos* comunitario, ciò significa che non si dà un vero e proprio esodo etico-politico dalla gabbia stessa? Che si è sempre di nuovo risospinti nella tensione, nella lacerazione, *Gegenstoß in sich selbst*? In effetti, il silenzio e il bacio del Prigioniero, il loro *pianissimo* quasi inudibile, lasciano l'Inquisitore con i propri dilemmi e la propria disperazione, abbandonano la 'gabbia d'acciaio' al suo duro destino, alla sua gelida notte polare e di stenti. Come scrive Vitiello, il Prigioniero "dilegua negli oscuri meandri della Città perché non ha più compiti politici – se mai ne ha avuti. Il silenzio, il bacio, il dileguare dicono: *cristianesimo senza redenzione*".[996]

A questo punto si pongono domande decisive per il prosieguo del nostro discorso: da un punto di vista teologico-politico, la 'trasvalutazione' cristiano-paolina presenta un risvolto nichilistico: c'è infatti la tensione costante tra 'etica dell'intenzione e della fratellanza' e politica; l''impoliticità' della morale di ascendenza messianica che rischia, da un lato, fatalisticamente, di avallare un potere politico catecontico, oppure, dall'altro, di far propendere per prospettive utopiche, o apolitiche e destituenti. Tuttavia, nonostante questi probabili esiti teologico-politici, e malgrado il contrasto nichilistico, 'tragico' e insuperabile, tra retaggio etico-messianico e politica, è davvero possibile, per la cultura occidentale, rinunciare all'eredità paolino-messianica da un punto di vista universalmente etico-antropologico?

In effetti, come abbiamo cercato di mostrare sopra, nonostante la decostruzione della visione dogmatica escatologica, la 'trasvalutazione paolina', come fattore eticamente determinante per gli ideali moderni di 'autonomia' morale (in senso kantiano), e di emancipazione umana, può essere riconosciuta come ancora 'attuale' e indecostruibile?

E se sì, non può non darsi una forma di tensione teologico-politica, se intendiamo per 'teologico' l''impolitico' dell''etica dell'intenzione' (portata a chiarezza in Occidente soprattutto con la tradizione paolino-messianica) che può 'provocare' la politica? Si può davvero uscire da questa problematicità 'etico-politica', intendendo l'etica, per quanto 'autonomamente' umana, nella sua ascendenza cristiana, paolino-messianica?

Come intendere il 'possibile' del 'devi dunque puoi' cristiano-kantiano? Come far sì che tale 'possibile' non rischi di essere sempre di nuovo tradotto in un fondamento di 'verità', di legittimazione 'ontologica' del potere e delle forme di convivenza umana, anche quando sembra che il riferimento alla 'verità', come fonte di legittimazione politica diretta, sia stato liquidato? Come lasciare intatta la tensione ineliminabile tra il 'potere' e il 'possibile' dell'etica, come 'possibilità' umana per eccellenza, che può rimanere tale proprio perché sempre 'impossibile' rispetto alla prospettiva della potenza? Come vivere in questo 'nichilismo'? Come pensare il

[996] V. Vitiello, *Cristianesimo e nichilismo etc.*, cit., p. 39.

'teologico-politico' alla maniera di una '*Nicht-Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung*', cioè "senza, nel *tradurre* il teologico nel politico, *ridurre* quello a questo"?[997]

Insomma, si tratta di chiedersi se, nonostante un'esigenza di '*Verbindung*' ineliminabile, e nonostante il desiderio umano di 'traduzione' del 'teologico' nel politico, la preminenza debba essere assegnata alla 'non-relazione', al fatto che sia 'impossibile' una completa conciliazione e 'riducibilità'. Ma la '*Nicht-Verbindung*' può avere ancora qualcosa da dire al politico? Non si rischierebbe di muoversi su un crinale molto sdrucciolevole, poiché il politico, entrando in relazione con il proprio 'oltre', tenderebbe sempre a ridurre quest'ultimo a sé e a risolvere la tensione che lo ha sollecitato a riflettere sui propri limiti in una 'relazione' oggettivabile ontologicamente e sussumibile al potere come creazione di un possesso stabile?

Come è possibile non allontanare dal mondo storico e politico l'agire morale, essere *nel* mondo senza, però, essere *dal* mondo e *del* mondo?

[997] Cito le parole del Prof. Vitiello, con cui ho avuto l'occasione di potermi confrontare direttamente.

L'essere 'nel' mondo della 'trasvalutazione' cristiano-paolina: tra il 'potere' e il 'possibile'

Testimoniare la 'trasvalutazione' cristiano-paolina: tra il 'potere' della teologia politica e il 'possibile' dell'etica

I.

Torniamo all'esempio del Grande Inquisitore e al politico responsabile che deve resistere al male accettando il ricorso a mezzi dubbi o riprovevoli dal punto di vista dell'etica dell'intenzione. Entrambi ritengono di 'amare' gli uomini, e di dover intervenire in modo costruttivamente etico nella realtà; agiscono in virtù di fini, di 'cause' ideali. Ma è proprio questo il punto: la morale, la *Gesinnungsethik*, è concepibile come un atteggiamento orientato a determinati valori ultimi, come 'calcolo' dei mezzi dell'azione in vista di un fine ritenuto etico? Non è, al contrario, determinante per essa la forma dell'attività? La moralità non risiede precisamente nel '*come*' del comportamento? Ci può essere un atteggiamento 'etico' che possa dirsi tale prescindendo dalla moralità che è precisamente connessa alla forma dell'agire?

Se pensiamo a quello che scrive lo stesso Paolo nel capitolo dodicesimo della *Lettera ai Romani*, lo stesso capitolo cui Barth e Taubes attribuiscono un'assoluta rilevanza per comprendere a pieno ciò che viene detto nel seguito, è chiaro che il proposito di 'vincere il male' non può essere isolato come un fine ideale indipendente, ontologicamente rappresentabile alla maniera di un 'oggetto' della conoscenza, completamente scorporato rispetto alla 'prassi'. Weber, ad esempio, nelle due celebri conferenze sul lavoro intellettuale come professione, afferma che il politico 'responsabile' non può far suo il precetto evangelico di resistere al male con il bene, ma, al contrario, deve 'vincere' il male, o limitarne il dilagare, attraverso la violenza, se necessario. Sembra, quindi, che questo comportamento, in qualche modo, possa essere etico, e, dal punto di vista weberiano, etico in quanto responsabile e realista, in quanto avrebbe come fine la 'causa' dell'arginamento del male e della violenza. Tuttavia, quello che scrive Paolo in *Romani* va in un'altra direzione: il male non si può vincere che con il bene, che con l'azione effettiva di carità e di pace.

Non c'è un fine morale in sé contemplabile come un oggetto di conoscenza che possa essere raggiunto con diversi mezzi, attraverso diverse strade. Proprio nella 'via' sta la moralità. Un atteggiamento come quello del politico responsabile che ricorre inevitabilmente alla violenza non può presumere, accrescendo quest'ultima, di farsi paladino del 'nobile' scopo di eliminare il male; tale atteggiamento, dal punto di vista morale in senso cristiano e paolino, è un 'lasciarsi vincere dal male' stesso.

Inoltre, riflettiamo su chi ha tentato di tradurre filosoficamente la *Gesinnungsethik* cristiana, cioè Kant. L'imperativo morale, la *lex*, comanda la 'forma' dell'azione etica, dice 'agisci in modo che'. Non è un oggetto ideale, ma la legge della volontà ad essere il fondamento di determinazione di un'azione che voglia considerarsi morale.[998] Solo la forma legislativa della massima deve determinare immediatamente la volontà se quest'ultima vuole essere morale. Afferma Kant:

> Il concetto del buono e del cattivo non deve venir determinato prima della legge morale (a cui, apparentemente, dovrebbe perfino servir da fondamento), ma solo […] dopo di essa, e mediante essa.[999]

Questo discorso ha un rilievo per tentare di districare il nodo della 'teologia politica' in un orizzonte di 'trasvalutazione cristiana'. In effetti, come abbiamo accennato, c'è il costante rischio che il portato morale di tale 'trasvalutazione' venga 'ontologizzato' alla maniera di un'idea oggettivabile, di un modello veritativo, di un orizzonte valoriale, di una 'Città celeste', i quali, per analogia, o in virtù di una traduzione immanente e dialettica, possano divenire il 'fondamento', il *Grund*, la ragion d'essere, la fonte di legittimazione delle forme del vivere politico. E Paolo, in effetti, come acutamente nota Vitiello soprattutto nel suo scritto su Paolo e l'Europa, ha offerto e può offrire elementi per l'instaurazione dei diversi tipi di 'cristianesimo storico' e di 'teologia politica'; tuttavia, forse, diviene necessaria anche una lettura di Paolo 'fuori' dalla 'teologia politica' stessa, e che si disponga su un piano 'altro' da quello 'politico'.[1000]

Come visto in precedenza, nel capitolo su Paolo e l'escatologia occidentale, soprattutto grazie alla lettura incrociata di Taubes e Schweitzer, abbiamo tentato di comprendere come nell'apostolo convivano istanze diverse, che possono dar luogo a differenti interpretazioni, a seconda che si ponga l'accento interpretativo su certi aspetti piuttosto che su altri.

Secondo le letture di Overbeck, Schweitzer e dello stesso Taubes, Paolo attendeva come imminente la fine del mondo; in altre parole, egli condivideva la 'rappresentazione' di un Regno di Dio che sarebbe venuto come un tempo 'dopo' il tempo, come un *éschaton* che 'realmente' consegue. Tuttavia, abbiamo visto come Schweitzer, ad esempio, valorizzi un aspetto di assoluta novità nel messaggio paolino, cioè la convinzione che, nel 'regno messianico' già operante, l'''*hóra*', l'unione di passato, presente e futuro, sia contratta nell''adesso', nel *nûn kairós*. In altri termini, il Regno di Dio non è più soltanto qualcosa da attendere alla fine del mondo, ma diviene una 'realtà' da 'realizzare', *zu verwirklichen*, attraverso l'agire morale. Non si tratta più di rifiutare integralmente il mondo, ma, al contrario, di vivere messianicamente, eticamente, in esso.

---

[998] Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788), introduzione, traduzione, note e apparati di V. Mathieu, Bompiani, Milano, 2004, p. 121.
[999] Cfr. *Ivi*, p. 133.
[1000] Cfr. V. Vitiello, *Paolo e l'Europa etc.*, cit., p. 195 (nota n. 45).

Anche Heidegger, nella sua lettura delle lettere di Paolo, pone l'accento sul fatto che, nel primo cristianesimo, il significato più autentico dell'escatologia non risieda nell'annuncio della fine del mondo, nella 'rappresentazione' dell'apocalisse come una 'realtà a venire' dopo l'orizzonte del tempo presente, del tempo del mondo stesso in cui si susseguono gli attimi e le epoche. Per Heidegger, l'escatologia paolina esibisce il suo senso più autentico e profondo nella forma di vita del cristiano, nel '*come*' della sua esistenza terrena, nella costitutiva insicurezza del vivere '*os mè*'. Ciò significa che la 'fine del mondo' viene percepita come la 'possibilità' che sospende il tempo alla sua possibile impossibilità; come la consapevolezza che distanzia la vita da sé, che impedisce di trovare l'appagamento nell'amore del mondo per se stesso. Viene insinuata una differenza irriducibile, la coscienza che tutto non sia in sé e per sé, ma 'per-altro'.

Heidegger non precisa che questa 'differenza' sia esibita dalla morale; per questo le sue categorie esistenziali, per quanto profondamente influenzate dalla riflessione sul cristianesimo paolino del 'come se non', e del '*mè syschematízesthe tô aiôni toúto*', finiscono per essere risucchiate nell'ontologia, nel 'destino' dell'essere, in un differire che, come il divenire 'bacchico'[1001] hegeliano, non fa che esprimere l'eterna 'monotonia' e quiete del *Seyn*, 'necessitato' a manifestarsi e a disvelarsi tramite il proprio velamento, il proprio destinarsi all'oblio.

Ma torniamo a quello che abbiamo scritto poco sopra a proposito delle riflessioni di Schweitzer su Paolo; bisogna capire in che senso intendere l'esigenza del *Verwirklichen* morale del Regno. In effetti, a partire da qui possono biforcarsi strade divergenti. Da una parte, la necessità di *Verwirklichen* dà luogo ai tentativi teologico-politici di mettere in 'relazione' la Verità dell'annuncio cristiano, o l'ideale di una 'Città celeste', con l'ordine mondano. Paradossalmente, anche là dove viene messa in evidenza l'infinita differenza qualitativa tra il regno umano e quello divino, di fatto si presuppone un'identità tra i due piani; si attende un 'altro' tempo, un'escatologica *reductio ad unum* che possa rendere 'reale', ontologicamente consistente, un ideale che, nel tempo mondano, può solo essere 'rappresentato' come ulteriore. Ma, in fondo, tale 'ulteriorità' viene 'figurata' in immagini umane, troppo umane; ci si aspetta un 'altro' mondo che in realtà costituisce una copia sbiadita di quello che si può 'rappresentare' assecondando la 'logica' di questo mondo. Anche se si immagina qualcosa di diverso e di incompatibile con la realtà presente, ci si figura un'altra 'realtà', un'altra entità ontologica che deve sostituire quella attuale. Ma qualsiasi 'oggetto', qualsiasi 'idea' possono essere forgiati soltanto a partire dalle nostre 'idee' umane, inevitabilmente influenzate dai modi di organizzare l'esperienza in questo mondo.

L'escatologia 'rappresentata' come una realtà futura dà luogo a diverse tensioni; studiosi come Overbeck mettono in evidenza una difficoltà: il cristianesimo è negazione del mondo, assoluta

[1001] Mi riferisco, ovviamente, alla *Prefazione* alla *Fenomenologia dello spirito* hegeliana. Cfr. anche V. Vitiello, *Paolo e l'Europa etc.*, p. 209: "In questo perenne differenziarsi il divenire resta sempre lo stesso: è Hegel stesso che l'afferma con un'immagine tanto efficace quanto inintenzionalmente autocritica: l'immagine di un *bacchantischer Taumel*, di un delirio bacchico, in cui ogni membro è ebbro, ma che precipita, tuttavia, in una quiete semplice (*einfache Ruhe*)".

mancanza di relazione con quest'ultimo. Tuttavia, l''impossibilità' della conciliazione del messaggio cristiano con la realtà viene concepita in termini 'ontologici'; cioè, si ammette il presupposto che possa essere 'possibile' solo ciò che è 'realizzabile' secondo la logica del mondo che di fatto esiste ed è in atto. L''impossibilità' assurda del cristianesimo viene avversata come se quest'ultimo mirasse a presentarsi come una 'realtà' immaginaria, escludente *tout court* la 'realtà' della vita mondana, eppure aspirante a una 'realizzazione' ontologica.

D'altra parte, proprio sulla scorta di Paolo,[1002] si riconosce che l'incarnazione del Figlio abbia mutato il tempo ontologicamente, e abbia favorito la *Verwirklichung* del cristianesimo nella storia. Si dispiega così un'*hóra* che si colloca al centro degli eoni, che diviene l'orizzonte di ogni accadere e che ha una meta. Per Schelling, ad esempio, tale eone del tempo presente, trasfigurato dall'eterno presente di Cristo, costituisce il centro delle età del mondo, e resta sospeso tra un eterno passato e un eterno futuro. In ogni caso, per quanto si tenti di mantenere la differenza tra l'immagine di questo mondo che dilegua e la prospettiva misteriosa della redenzione, c'è il rischio che tutti i tempi possano manifestarsi come tali proprio a partire dallo sguardo del presente eterno dell'Incarnazione e che, quindi, non rimanga di fatto altro che un unico tempo, *die Zeit die bleibt und nicht wechselt*.[1003]

Rosenzweig, ad esempio, ne *La stella della redenzione*, mette in guardia dall'esito estremo di simili conseguenze che possono essere tratte dalla cristologia paolina, cioè, sostanzialmente, dallo hegelismo, da quella filosofia che, in effetti, si propone come inveramento dialettico e mondano del cristianesimo. In Hegel, infatti, la *Verbindung* e la conciliazione prevalgono; la relazione tra eternità e tempo si traduce nella glorificazione della temporalità profana, della storia umana in quanto tale, nel tentativo di "pareggiare *hóra* e *nýn* nel circolo del sapere".[1004] Il Regno si 'realizza' dialetticamente nello Spirito che 'si sa' come tale attraverso la propria vicenda *nel* mondo, mediante la stessa vicenda *del* mondo.

Ma la forma di *Verwirklichen* morale che Schweitzer intravedeva nella concezione paolina del regno messianico si riduce a questo? Alla traduzione 'ontologica' e 'teologico-politica' del comandamento dell'amore?

Niente affatto: perché si sottolineava l'irriducibilità della 'differenza' etica, si mostrava come in Paolo si facesse avanti la coscienza dell'essere *nel* mondo ma non *del* mondo. La morale da 'realizzare' non si pone come una potenza da attualizzare nella forma di un 'essere' e di una conoscenza dell'essere, e il cui 'atto' è ontologicamente prioritario; ma come una 'possibilità' da

[1002] Cfr. V. Vitiello, *L'*ethos *della topologia. Un itinerario di pensiero*, Le Lettere, Firenze, 2013, p. 65: "Nella formazione dell'*idea* di 'tempo storico' che ha prevalso nel mondo occidentale Paolo di Tarso ha avuto un ruolo determinante. Ha accolto due opposte eredità di pensiero – la greca e l'ebraica –, giocandole l'una sull'altra, e così fondando un 'nuovo' tempo".
[1003] Cfr. V. Vitiello, *Paolo e l'Europa*, cit., p. 209.
[1004] *Ibid*.

vivere come tale, e che non può essere figurata come la rappresentazione eidetica di un fine, di un oggetto, come il fondamento veritativo di un'immagine di società.

Nell''oltre' morale è in gioco il 'possibile', una dimensione che eccede il linguaggio logico-ontologico. Si è coinvolti misteriosamente in un'esperienza umana, e che, d'altronde, sopraggiunge 'per caso' nell'uomo stesso, che non può essere 'rappresentata' oggettivamente, ma che, come suggerisce Vitiello, "riguarda il 'sentire' e il 'sentimento'",[1005] nel senso in cui anche Kant parla del 'sentimento negativo' del rispetto, o del *negatives Wohlgefallen an seiner Existenz* come *Befindlichkeit* propria dell' 'essere-sentire' morale.

Taubes, ad esempio, cosa può dirci riguardo a questa tensione, riguardo all'eccedenza del 'possibile' della morale di ascendenza cristiana, riguardo alla lettura 'kantiana' di Paolo? Più volte, nel corso del discorso, abbiamo fatto riferimento alla sopravvivenza della 'trasvalutazione paolina' nell''autonomia' dell'etica moderna. Ma un conto è intendere una simile 'auotonomia' morale-antropologica in un senso hegeliano-feuerbachiano, cioè partendo dal presupposto che lo 'spirito' del cristianesimo possa e debba essere integralmente mondanizzato e umanizzato, che, nei termini usati da Vitiello, la *lex* debba essere tradotta e completamente convertita in *éthos*,[1006] in politica, in storia, in una 'fede' concepita come amore che non lascia fuori di sé alcun resto, che redime il *peccatum mundi* e accetta senza scarti il mondo in se stesso. Un altro conto è intendere la 'coscienza introspettiva' e l''autonomia' fatte emergere dalla 'trasvalutazione cristiana' nei termini kantiani e schweitzeriani.

In quest'ultimo caso, in effetti, si ha a che fare, piuttosto, con un'"eteronomia autonoma", con una "dipendenza indipendente"; non c'è né un astratto rifiuto del mondo, né una piena accettazione della 'logica' del mondo stesso. C'è un modo di 'sentire' e di 'agire' che non è di questo mondo e che, pure, agisce in esso.

Vedremo tra poco come il discorso di Taubes sia pieno di tensioni al riguardo; da un lato Paolo non sarebbe in linea con l'interpretazione hegeliana del cristianesimo, perché esorterebbe a non conformarsi allo '*schêma*' mondano. Dall'altro, dalla sua riduzione del doppio precetto, emergerebbe quasi un Feuerbach. L'immagine teistica della religione si troverebbe quindi in crisi, e si farebbe avanti la prospettiva di un'umanità 'autonoma', rigenerata dall'amore, e 'redenta' dalla legge e dal potere, perché redenta dal *peccatum mundi*, dal senso di separazione, dal senso di colpa.

Ma Taubes non sembra parlare anche spesso dell'insuperabilità dell'*Entfremdung*, del fatto che 'tutti siamo in debito'?

Al di là di ciò, che approfondiremo meglio nel seguito del discorso, nella differenza decisiva tra la prospettiva dell''autonomia' kantiana e quella dell''autonomia' hegeliana, feuerbachiana e

[1005] Cfr. *Ivi*, p. 247.
[1006] Cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo e nichilismo etc.*, cit., p. 35.

marxiana (cui Taubes fa molto spesso riferimento nella sua lettura 'teologico-politica' dell'impatto della trasvalutazione paolina), torna in evidenza l'annosa questione del rapporto tra 'legge' e 'fede'.

Nel caso della traduzione filosofica kantiana della morale cristiano-paolina, sembra trovare piena manifestazione la convinzione che la legge non venga liquidata come peccato, ma, al contrario, venga compiuta all'estremo nel riconoscimento della sua natura 'spirituale', nella sua 'interiorizzazione' morale.[1007] In tal modo, lo 'spirito' della fede si manifesterebbe in colui che fosse consapevole che la 'prescrizione' (*dikaíoma*)[1008] della legge spirituale non può essere portata a compimento attraverso l'osservanza puramente 'esteriore', 'letterale', dei precetti legalistici, cioè attraverso l'abbassamento della legge stessa a sanzione di forme di comportamento 'carnali', nel senso di 'umane troppo umane'.[1009]

In effetti, nella stessa riflessione di Kant, che in questo caso stiamo assumendo come paradigma per una certa declinazione dell'eredità paolina, la legge e la moralità possono essere

[1007] Indicazioni in questa direzione possono essere rinvenute in *Rm*., 8, 2-4, quando Paolo parla del *nómos toû pneúmatos*, e del ruolo di Cristo nel denunciare il peccato come tale, quello che insidia anche l'apparente conformità alla legge divina. Cfr. anche *Rm*., 3, 27-31, dove si fa riferimento al *nómos písteos* e viene detto che la legge non è abolita mediante la fede ma, al contrario, confermata. Cfr., infine, *Rm*., 7, 14, dove Paolo scrive di sapere che il "*nómos pneumatikós estin*"; e *Rm*., 7, 12: "*o mèn nómos ágios*". Il compimento della legge può avvenire solo nella consapevolezza che la santità della legge stessa consiste in ciò che in essa è 'spirituale'. E lo 'spirito' della legge divina, quello che non può in alcun modo tradursi nella mera conformità esteriore a precetti religiosi e politici contingenti, è l'amore del prossimo (*Rm*., 13, 8-10: "chi ama l'altro ha adempiuto la legge […] qualsiasi comandamento si ricapitola nell'*amerai il tuo prossimo come te stesso*. L'amore non procura del male al prossimo: quindi l'amore è la pienezza della legge". Inoltre, se tale amore rende 'figli adottivi' e bandisce lo *pneûma douleías* (*Rm*., 8, 15), esso non nega il fatto che "*douleúein emâs en kainóteti pneúmatos*" (*Rm*., 7, 6); dunque, rimane una separazione che congiunge in quanto divide; nel 'tempo di ora' la 'legge' spirituale dell'amore, nella sua prossimità all'uomo, resta purtuttavia distante, alla maniera di una realtà di cui occorre farsi 'servi' per essere liberi.

[1008] Per il testo greco delle lettere di Paolo, cfr. *Nuovo Testamento. Greco-Latino-Italiano*, testo greco di Nestle-Aland, traduzione interlineare di A. Bigarelli, testo latino della *Vulgata Clementina*, testo italiano della *Nuovissima versione della Bibbia* (San Paolo 1991), a cura di P. Beretta, San Paolo, quinta edizione, Cinisello Balsamo, 2005.

[1009] Il sottotesto di simili considerazioni è ovviamente il celebre e dibattuto capitolo settimo della *Lettera ai Romani*, in cui, da un lato, si dice che "siamo stati liberati dalla legge per servire secondo lo Spirito, che è nuovo, e non secondo la lettera, che è antiquata", e, dall'altro, si sottolinea come la legge stessa sia santa e spirituale, e in nessun modo identificabile *tout court* con il peccato, pur rappresentando la forma di presa di coscienza di quest'ultimo. Effettivamente il testo paolino può dare adito a un'interpretazione radicalmente antinomica, oppure a una lettura che enfatizzi come, nel compimento della giustizia della legge, la legge venga spiritualizzata e non soppressa, proprio perché solo un'attitudine 'spirituale' potrebbe rendere pienamente 'giustizia', appunto, alla 'spiritualità' della legge, che viene contraffatta nell'apparente moralità di un'adesione esclusivamente 'esteriore' alla 'lettera' della legge stessa. In questo modo, quindi, rimarrebbe uno scarto anche negli 'eletti' finché vivono nel mondo, per quanto essi siano stati messi nelle condizioni, attraverso il battesimo e la venuta del Figlio, di aderire spiritualmente alla spiritualità della legge, cioè di aspirare alla santità. In effetti, le lettere paoline sono piene di ammonizioni e di esortazioni morali, nella convinzione che i salvati dalla grazia della conversione siano, comunque, ancora uomini lungo il cammino accidentato della 'moralità', che, come insegna Kant, si manifesta come tale quando la volontà non è santa. Sempre in *Romani*, si dice che quelli che vivono secondo lo Spirito, *tendono* verso ciò che è spirituale. Cfr. anche G. Rossé, "Paolo e l'universalismo del messaggio cristiano", in *Paolo e l'Europa*, cit., pp. 9-146, in particolare pp. 138-139: "Il credente, anche se vive nella carne, non vive più secondo la carne. […] Tuttavia un ritorno alla 'carne' è sempre possibile: ciò spiega le innumerevoli e pressanti esortazioni dell'apostolo. […] Paolo non crea nei suoi destinatari l'illusione di essere già arrivati […]. La fede ha aperto in modo del tutto nuovo gli occhi sulla situazione di 'debolezza', di impotenza nella quale si trova il credente proprio in quanto credente".

contraffatte, attraverso la tendenza al male; si può far credere di agire moralmente, mentre si conserva solo il simulacro esteriore di un comportamento etico, e si agisce, in realtà, sulla base di motivazioni egoistiche, sulla scorta di moventi che non possono in alcun modo essere confusi con la determinazione della volontà attraverso la pura forma della legge.

Ma, in questa maniera, la potenza della 'fede' non fa avvertire una completa autotrasparenza del proprio essere, una piena redenzione e conciliazione del proprio animo; al contrario, sembrerebbe piuttosto sancire l'insuperabilità della *lex*, e dello scarto della volontà umana rispetto a se stessa. L'uomo sarebbe consapevole della santità della legge e del dovere di adeguarvisi e, allo stesso tempo, dell'impossibilità di identificarsi con una volontà pienamente santa. Nel riconoscimento del 'dover-essere' di ciò che viene comandato dalla legge risiederebbe l'effetto della grazia; infatti la 'spiritualità' della legge può essere percepita come un 'fatto' vincolante solo da un destinatario che sia divenuto, a sua volta, misteriosamente, 'spirituale', 'morale', non più dominato esclusivamente dalla 'carne', dal 'male radicale'. Dunque, "l'identità paolina di fede e legge" sarebbe "la radicalizzazione della concezione ebraica della Torah".[1010]

Invece, stando alla polemica giovanile hegeliana nei confronti della 'legge' kantiana, come sopravvivenza della 'legge' ebraica, e del suo spirito di scissione, la 'fede' paolina sarebbe tradotta in un amore redentore capace di redimere non solo i *peccata mundi*, ma il *peccatum mundi*, in grado di trascendere ogni lacerazione, ogni 'compiacimento negativo' della moralità. Lo Spirito, allora, sarebbe una potenza conciliante che si 'realizza' nella storia, nella comunità umana; che, secondo le declinazioni di 'sinistra' del pensiero hegeliano, può anche aspirare a vedersi 'compiuta' in una forma utopica di società in cui non l'inimicizia, ma l''amicizia' sia a fondamento delle diverse manifestazioni del vivere politico, 'togliendo' anarchicamente la necessità della legge, dell'autorità, del potere, pur rimanendo presa all'interno della logica del 'potere' stesso, di ciò che deve essere 'necessariamente' possibile, cioè attuabile, operabile e realizzabile 'ontologicamente' sul piano della 'realtà' mondana.

In questo senso sembrano muoversi anche le riflessioni taubesiane sviluppate nel saggio del 1955 *On the Symbolic Order of Modern Democracy*. Taubes scrive:

> The entire problem of the era of Christian history turns around the fulfillment of the Christian idea of man in the temporal realm.[1011]

Ciò che sta a cuore è proprio la possibilità di 'realizzare', di 'portare a compimento' nel mondo, nell'ambito della 'politica', l'idea cristiana dell'uomo e, più precisamente, l'ideale evangelico dell'uguaglianza e della fratellanza. Taubes, in questo articolo, mette in luce come l'imporsi dei principi democratici abbia implicato un progressivo passaggio dal teismo, al deismo, all'ateismo.

[1010] Cfr. V. Vitiello, *Paolo e l'Europa etc.*, cit., p. 185.
[1011] J. Taubes, "On the Symbolic Order of Modern Democracy", cit., p. 71.

In altri termini, la *Verwirklichung* politica dell'ideale di fratellanza è dovuta passare per la soppressione della rappresentazione teistica della divinità, per il 'deicidio', simboleggiato già nelle forme moderne di regicidio rivoluzionario.

Infatti, come Taubes sembra suggerire, l'immagine 'teistica' del divino, la concezione di Dio come 'totalmente altro', contemplano come proprio correlato necessario una specifica idea della natura umana e del mondo; questi ultimi sono concepiti come 'corrotti', come inevitabilmente insidiati da un insuperabile *peccatum mundi*. Non è un caso, quindi, che pensatori come Kierkegaard, o teorici politici come Donoso Cortés, abbiano strettamente associato la trascendenza assoluta di Dio con un'immagine del potere dagli attributi dittatoriali, e impregnata del principio dell'autorità, della differenza antidemocratica tra governanti e governati. Stando a ciò, anche i teologi dialettici, chiamati cursoriamente in causa da Taubes nel corso dell'argomentazione, dovrebbero ben riflettere sulle implicazioni politiche più conseguenti del loro massiccio ricorso a Kierkegaard.

Al contrario, l'ideologia democratica, lungi dall'aver tratto i propri impulsi dalla teologia teistica ortodossa, sarebbe stata potentemente influenzata dalle correnti mistiche, eretiche, dalle sette medievali e riformate. Il loro 'panteismo' mistico le avrebbe condotte a concepire diversamente la religione, la divinità e il principio di associazione delle comunità umane. L'accento veniva posto sull'equazione mistica tra la *vox populi* e la *vox Dei*; veniva ripresa la provocazione di Korah nei confronti di Mosè e Aronne, cioè nei confronti di una gerarchia politico-ecclesiastica che pretendeva di porsi al comando di una comunità che era 'santa' in tutti i suoi membri. Insomma, lo stesso impulso a 'compiere' mondanamente e umanamente l'egalitarsmo del Vangelo avrebbe delineato sempre più chiaramente l'alternativa tra un Dio sovrano e trascendente e un 'trans-teismo' progressivamente manifestatosi nelle forme compromissorie del deismo o nelle prospettive di un ateismo radicale.

Il presupposto 'mistico' del principio democratico di eguaglianza si fonderebbe, secondo Taubes, sulla convinzione che la religione e la divinità non siano la sanzione dell'autorità e del potere, ma simboleggino la 'partecipazione nella comunità', e l'unione solidale nell'amore, nell'amicizia di memoria derridiana. Taubes ritiene che un simile principio di associazione rappresenti ancora una "legacy to the future", e si chiede, inoltre, se una comunità così concepita possa durare e resistere a lungo.[1012]

È importante che Taubes mostri come un simile "principle of congregational association among men in the religious and political realms" affondi le sue radici nel profetismo ebraico e, soprattutto, nella 'teologia' di Paolo, il quale, per primo, avrebbe posto le basi per un autentico 'cattolicesimo', eliminando le barriere tra ebrei e greci, tra schiavi e padroni.[1013] Tuttavia, il

[1012] Cfr. *Ivi*, p. 70.
[1013] Cfr. *Ibid*.

messaggio 'rivoluzionario' di Paolo, che professava l'unità mistica del genere umano in Cristo, non avrebbe toccato direttamente le stratificazioni politiche e sociali e, indirettamente, avrebbe avallato e legittimato gli ordinamenti oppressivi esistenti. Il punto, allora, diviene quello di trasformare l'idea religiosa di Paolo in un "*political postulate*"?[1014]

Per una simile trasformazione, continua Taubes, occorre abbandonare "the theistic frame of reference" per realizzare, e 'materializzare' l'immagine cristiana dell'uomo.[1015] L'esigenza è quella di stabilire "the heavenly city on earth", di diventare "brethen on earth", superando "the principle of domination that rules both the spiritual and temporal realms of the old dispensations".[1016]

Ciò detto, si comprende come da Paolo possa risultare un Feuerbach, secondo quanto Taubes afferma nel suo seminario del 1987, e addirittura un antecedente spirituale dell'annuncio nietzschiano della 'morte di Dio' e della redenzione integrale del divenire, o delle riflessioni freudiane sull'assassinio del padre, funzionale all'instaurazione di una comunità di 'fratelli';[1017] in effetti, Taubes nota come, contrariamente a quanto talvolta si pensi, la sanzione della piena fratellanza tra gli uomini non sia necessariamente complementare all'ammissione della 'paternità' del Dio trascendente, ma, invece, possa entrare in conflitto e in contraddizione con una cornice teistica. E forse proprio l'interpretazione 'radicale', 'gnostico-eretica', dell'idea paolina e cristiana di uomo costituirebbe l'impulso segreto per il cammino spirituale e culturale del diciannovesimo e del ventesimo secolo occidentali, in cui il 'regicidio' del sovrano legittimato per diritto divino ha rappresentato la condizione necessaria per l'affermarsi dell'ideale della libera e 'mistica' associazione tra fratelli, e in cui il 'deicidio' "in the universal democratic egalitarian society"[1018] ha trovato sbocco nelle stesse riflessioni nietzschiane e freudiane.

Ed è facile che dietro ciò possa intravedersi l'immagine di Marcione, osservata, soprattutto, attraverso la lente umanistico-ateistica, feuerbachiano-marxiana, di Bloch. Inoltre, si comprende come una critica di parte conservatrice quale quella di Voegelin scorga nello 'gnosticismo' la perversione del 'teismo' cristiano ortodosso, e il presupposto della *hýbris* umanistica della modernità, presa in un delirio di onnipotenza e di emancipazione autoglorificantesi.

In ogni caso, il punto non è valutare se un'immagine ortodossa del cristianesimo, e una concezione teologica tradizionale della trascendenza di Dio, siano da preferire e opporre a una lettura del messaggio evangelico e paolino piegata, così sembrerebbe, in senso ateistico e anarchico-marxisteggiante. In effetti, come visto in precedenza, prendendo spunto dalle riflessioni taubesiane

---

[1014] Cfr. *Ivi*, p. 71.
[1015] Cfr. *Ibid*.: "Such a transformation of Paul's religious idea of the equality of men into a political postulate implies more than establishing a 'logical' consistency between two human realms; it will involve a transformation of the basic elements of theistic religion. It is a cardinal point of all medieval and modern Free Spirits that the Christian image of man can only be realized and materialized by abandoning the theistic frame of reference – the idea of divine sovereignty, the concept of a divine 'Kingship'."
[1016] Cfr. *Ibid*.
[1017] Cfr. *Ivi*, p. 59.
[1018] Cfr. *Ibid*.

sulla teologia, non si può eludere il fatto di essere radicalmente *post Christum*, nel senso che l'a-teismo è il destino della contemporaneità, e non solo a causa dell'imporsi della critica storica e filosofica moderna, non solo per la 'rivoluzione copernicana' della cultura sempre più secolarizzata e disincantata, ma anche e soprattutto perché la stessa secolarizzazione è il portato della consapevolezza dell''impossibile' teodicea che accompagna da sempre l'intuizione giudaico-cristiana della *Entfremdung* umana nel mondo. Eppure, stando alla stessa cristologia paolina, sembra essere promessa anche la conciliazione della scissione e la piena redenzione non solo *dal* peccato, ma anche *del* peccato.

A questo proposito, non c'è davvero una differenza sostanziale tra la prospettiva di uno Hegel, il quale, pure, riconosce la potenza della lacerazione e della contraddizione, ma, in ultima istanza, abbraccia la *Verbindung der Verbindung und der Nicht-Verbindung*, e la prospettiva dogmatica, e progressivamente più 'ortodossa', di un Barth.[1019] Quest'ultimo, in effetti, parla certamente dell'infinita differenza qualitativa tra Dio e uomo, ma, in fondo, stando all'immagine escatologica tradizionale del cristianesimo, stando alla 'rappresentazione' della prospettiva 'ontologica' di salvezza dello stesso Paolo, presuppone come prioritaria e definitiva la 'conciliazione', la 'redenzione'.

Alla fine, è proprio l'incarnazione del Figlio, vuoi concepita da Hegel in termini filosofici e dialettico-immanentistici, vuoi intesa da Barth come compientesi definitivamente in un orizzonte escatologico e trans-mondano, a mettere l'uomo nella posizione di poter portare Dio alle proprie immagini, alle proprie aspirazioni e aspettative, alla parola umanamente comprensibile della filosofia e della stessa 'Rivelazione'. 'Dio', in quanto tale, in quanto termine ultimo per immaginare un senso etico-razionale della realtà e un orizzonte di salvezza, è 'umano, troppo umano', sia che l'accento sia posto, kierkegaardianamente o barthianamente, sul Dio-uomo, sia che venga messo, hegelianamante e feuerbachianamente, sull'uomo-Dio.

Ma, allora, se l'*Entfremdung* non deve essere neutralizzata con immagini 'umane, troppo umane', tali anche nella rappresentazione 'teistica' del Dio che redime escatologicamente, ciò significa che, come suggerisce Vitiello, si debba pensare un cristianesimo 'oltre' il cristianesimo storico (sia nelle sue forme dogmatiche che nelle sue vesti filosofiche '*à la Hegel*'), cioè un cristianesimo *senza redenzione*? Occorre, dunque, come sembra suggerire anche Taubes in qualche luogo, sulle orme di Heidegger, pensare, a-teisticamente, il 'Nulla' del Mistero e del Sacro oltre 'Dio' come simbolo di ogni desiderio di escatologica o filosofico-razionale *reductio ad unum*, di ogni aspirazione alla completa *Offenbarung*, al pieno disvelamento, di ogni speranza del poter vedere 'faccia a faccia'? Non è lo stesso Paolo, insieme alla sua grandiosa teologia della storia e della piena manifestazione di Cristo, a disseminare elementi che indicano altre direzioni, che

[1019] Questa sostanziale vicinanza, come abbiamo visto sopra, è messa in evidenza anche da Taubes. E su posizioni simili si colloca anche V. Vitiello. Cfr. *Id*., *Paolo e l'Europa etc.*, cit., pp. 192-193.

possano andare 'oltre' lui stesso, 'oltre' la sua 'tradizionale' attesa escatologica? Che possano resistere anche in un orizzonte a-teistico?

Ebbene, ma di quale a-teismo parlare? Di quello che rovescia il teismo escatologico nella 'conciliazione' agognata di un'umanità capace di redimersi autonomamente nella sua immanenza? Capace, nietzschianamente, di essere finalmente 'innocente', o, 'kirillovianamente', di essere felice nel 'sapere' della propria libertà, nel 'sapere' di essere già da sempre in perfetta armonia con l'essere del mondo? O dell'a-teismo di un'umanità autoredenta che ha il 'potere' di realizzare e 'materializzare' politicamente l''idea' dell'uguaglianza e della fraternità, come se questa 'idea' fosse rappresentabile alla maniera di un fondamento 'ontologico', e fosse figurabile come una 'verità' etico-razionale oggettivabile, fungente da modello ideale che deve essere 'schematizzato' o 'trascinato' nel mondo della contingenza come presupposto di una società libera, solidale, 'giusta'?

Anche Taubes, nonostante le sue riflessioni sull'*Entfremdung*, è davvero estraneo a queste ultime logiche, messianiche in senso utopistico? Stando a quanto abbiamo visto a proposito di alcune sue suggestioni su Paolo, il pensiero democratico, e la 'morte di Dio', Taubes pare effettivamente fiducioso di poter tradurre utopisticamente il nucleo etico paolino in una forma di società 'politica' (tendenzialmente anarchica), in grado di emanciparsi dall'oppressione delle istituzioni, dall'autorità del 'potere'.[1020] Paolo dichiarerebbe una guerra teologico-politica nei confronti dell'Impero romano, considerando quanto viene affermato nel seminario del 1987, per eliminare, paradossalmente, il 'potere'. Ma un'opposizione di questo tipo non rimane necessariamente dentro la logica del 'potere'? Anche se si trattasse del puro rifiuto del mondo?

Non si avrebbe l'oscillazione dialettica costante, e la nascosta identità, tra la pura negazione della realtà e la totale adesione alla realtà stessa? Non erano questi i rischi che lo stesso Taubes intravedeva nella teologia di Barth, nel suo articolo *Christian Nihilism*? Proprio Taubes non aveva concluso che, in fondo, Barth avrebbe ripetuto il tentativo di Hegel di mettere in atto una teodicea completa della natura e della storia? Una volta che venga ammessa la 'redenzione', il mondo, per quanto infinitamente differente da Dio, per quanto necessitato a negarsi nella divinità stessa, è anche

[1020] A questo proposito, sono perfettamente d'accordo con Vitiello, il quale, soprattutto nel suo testo *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma, 2002, (cfr., in particolare, pp. 176-195), opportunamente mette in evidenza la tendenza 'hegeliana' di Taubes a interpretare il messianismo in termini 'escatologici', il che significa, fuori da un quadro dottrinale, recuperare la promessa di redenzione dell'escatologia religiosa sul piano politico-secolare. Vitiello ritiene che Taubes faccia intravedere la sua posizione storicistico-rivoluzionaria nella propria presentazione della figura di Münzer nell'*Escatologia occidentale* (cfr. l'edizione citata di quest'ultimo testo, pp. 172-173: "Riguardo all'interiorità, tra Kierkegaard e Münzer c'è un distacco: mentre Kierkegaard in base all'interiorità si chiude nella sua propria soggettività, Münzer pone l'interiorità a fondamento della fede per tutta la comunità di Dio, e così supera l'esistenza *religiosa* del singolo (Kierkegaard) nell'esistenza *sociale* della massa (Marx). La realtà religiosa della passione dell'agire interiore (Kierkegaard), in Münzer, è intimamente intrecciata all'esistenza sociale della prassi collettiva (Marx)". Taubes, quindi, in tal senso, rimarrebbe all'interno della lettura teologico-politica di Paolo piegata in senso rivoluzionario. Si vagheggerebbe la piena 'realizzazione' dell'interiorità soggettiva "nel mondo esteriore, nell'oggettiva comunità umana" (cfr. Vitiello, *Il Dio possibile*, cit., p. 181).

ciò che deve essere ricompreso nella 'conciliazione' escatologica e, in effetti, è proprio il luogo in cui il Figlio si incarna. Dunque, Dio diviene, nello stesso tempo, la negazione della realtà e il sostegno e il fondamento di quest'ultima; differente e identico al mondo, *uno actu*. Anche in questo caso, prevale *hegelianamente* la *Verbindung*.[1021]

II.

Siamo inviluppati in problemi inestricabili e questo perché, sia nella tradizione giudaico-cristiana che nella sua radicalizzazione gnostica, si tratta di far convivere paradossalmente l'esperienza esistenziale di un profondo dualismo tra morale e mondo, e l'aspirazione 'umano-religiosa', o etico-razionale, a ricomporre la scissione in unità, a dare un senso a ciò che appare dimidiato, lacerato, assurdo. In Paolo stesso convivono queste due istanze; l'enfasi sull'infinita differenza qualitativa, e l'anelito alla redenzione escatologica, che si accompagna alla convinzione che il regno messianico sia già in atto, che negli 'eletti' l'operare divino sia già conciliato con quello umano. Lasciando da parte l'ammonimento paolino a non conformarsi all'immagine di 'questo mondo', è breve il passo verso lo hegelismo. E, comunque, anche se si fosse consapevoli del dileguarsi dell'immagine di 'questo eone', e si proiettasse tale consapevolezza sullo sfondo 'tradizionale' di una redenzione escatologica ultra-mondana, così come poteva intenderla Paolo e i

[1021] Cfr. anche V. Vitiello, *Immanuel Kant. L'architetto della* Neuzeit*. Dall'abisso della ragione il fondamento della morale e della religione*, Inschibboleth Edizioni, Roma, 2021, p. 318, nota n. 14, in cui viene messa in evidenza la difficoltà di non superare il limite umano nel parlare di Dio anche in Schelling e Barth. Il primo, nonostante la propria negazione della possibilità della 'prova ontologica', in polemica con Hegel, avrebbe finito per 'paragonare' Dio all'uomo. E Barth, percorrendo apparentemente il cammino opposto, arriverebbe ad esaltare "l'uomo al punto di fare dell'interpretazione umana di Dio l'automanifestazione di Dio", ponendosi nel solco idealistico di Schelling e dello stesso Hegel. Riconoscendo ciò, Vitiello si associa a quanto Taubes scrive in *Teodicea e teologia: un'analisi filosofica della teologia dialettica di Karl Barth*, in *Messianismo e cultura*, cit., pp. 75-95. Infine, cfr. V. Vitiello, *L'*ethos *della topologia*, p. 70: "Né si ode una parola nuova in quelle filosofie e teologie della storia, che per opporsi alla cosiddetta 'secolarizzazione' hegeliana, hanno distinto secolarizzazione da secolarismo, affermando la trascendenza dell'inesauribile origine della storia rispetto alla realtà del mondo storico. […] C'è da rilevare che costoro al più riprendono la tesi paolina, senza comprendere le ragioni che hanno portato da 'Paolo a Hegel'. […] L'aporia è inevitabile, finché si intende l''altro' dalla e della storia come origine della storia, finché si piega l'*altro* dalla e della storia al tempo storico". Da un parte, secondo Vitiello (cfr. *L'*ethos *della topologia*, cit., pp. 70-71), subordinando l'istante all'orizzonte, scorgendo hegelianamente lo spirito assoluto come verità della storia, il tempo è mantenuto e cancellato insieme, perché la contemporaneità conquistata dialetticamente nel tempo è, in realtà, già da sempre operante e presupposta. In fondo, la storia non sarebbe mai cominciata e si darebbe una riproposizione moderna del *tautà aeí* aristotelico; e pur se in Paolo la dialettica istante-orizzonte non comporta, hegelianamente, l'assorbimento dell'istante nell'orizzonte stesso, è vero che intendendo l'escatologia come apocalittica rivelazione della fine della storia non si sfugge alla dialettica hegeliana. Eliminando l'orizzonte, d'altro canto, si assisterebbe a un nichilistico susseguirsi di istanti, punti vuoti in un vuoto nulla. Vitiello ritiene che sia possibile pensare la distinzione dei piani dell'orizzonte e dell'istante, attraverso una forma di 'escatologia' *storica*, in cui l''estraneo', l''*éschaton*', l''oltre' inafferrabile del tempo storico, del tempo *tout court*, fa irruzione nell'istante, aprendo in esso la possibilità di un orizzonte, cioè facendo di esso e la fine di un'epoca e l'inizio di una nuova. Il modo in cui possa donarsi la possibilità del tempo, che 'fa essere' il tempo stesso nella forma finita e circoscritta del suo orizzonte, nella successione passato-presente-futuro che viene esperita solo attraverso ciò che la articola come una 'musica' o una 'narrazione' dotata di un senso, è un mistero.

primi cristiani, l'identità sostanziale tra Dio e mondo non verrebbe profondamente intaccata, nonostante le 'vie di fuga' gnostiche presenti nel paolinismo.

E anche queste ultime, in fondo, laddove conservassero l'idea della 'redenzione', per quanto non operabile dal 'creatore di questo mondo', non sfuggirebbero al pericolo di una *reductio ad unum*, o nell'immanenza di un'umanità pienamente rivelatasi a se stessa, o nella trascendenza del 'Dio straniero'.[1022]

E, dunque, dove può risiedere l''oltre' a-teistico di Paolo? Nella speranza che 'non vede'? In quel 'non vedere' che forse addita un 'oltre' dello stesso 'faccia a faccia'? Taubes, quando riprende il passo della *Prima Lettera ai Corinzi* che tratta della carità, sottolinea come quest'ultima implichi un'indigenza 'umana' insuperabile. È singolare che, nello stesso capitolo della lettera in questione, Paolo parli della sopravvivenza della carità nella prospettiva della 'perfezione', in cui sarà possibile vedere 'faccia a faccia', e in cui la speranza e la fede verranno meno. E, tuttavia, la carità non si manifesta come tale già *adesso*, proprio quando vediamo in "modo confuso, come in uno specchio"? Non è 'salvezza' che, allo stesso tempo, custodisce e serba il limite insormontabile che costituisce la finitezza dell'uomo?

Al di là di quello che Paolo ha scritto e ha detto, la forza della sua trasvalutazione morale non risiede anche nel fatto che un simile principio di 'soggettivazione' etica 'agisce' e può agire indipendentemente da qualsiasi effettiva redenzione, da qualsiasi 'rappresentazione' e 'visione' della speranza (che, appunto, *non vede*), e può prescindere dall'*idea* del Sommo bene, concepito come un contenuto eidetico, o come un contenuto 'teologico-religioso', a sua volta etico-razionale, sempre legato all'esigenza di una 'visione' intellettuale, teoretica, 'oggettivamente' ontologico-veritativa?

La 'perfezione' della carità, dunque, che è paradossalmente già completa nel vedere umano attraverso uno specchio, in modo velato, non avrebbe a che fare con la 'conoscenza' di ciò che è bene, con la possibilità che l'uomo possa impossessarsi ontologicamente o politicamente di una presunta verità come fondamento, come '*ideale*', come 'causa-cosa' (*Sache*) da attuare. Si starebbe, piuttosto, al cospetto di una 'perfezione' che sarebbe 'oltre' l''ontologico', il concettuale; di cui non si potrebbe dire, propriamente, 'è' o non 'è'.[1023] In questo senso, si potrebbe intendere

[1022] Pure Taubes, malgrado insista spesso sul sentimento insuperabile di *Entfremdung* radicalizzato dalla prospettiva gnostica, nell'*Escatologia occidentale* scrive (cfr. edizione citata, p. 67): "Origine e contemporaneamente fine ultimo del pensiero gnostico non è la scissione del mondo in due forze contrapposte e inconciliabili, ma il superamento delle opposizioni, la *coincidentia oppositorum*, in virtù di una peculiare tecnica di pensiero e di un particolare concetto di sviluppo".

[1023] Importanti indicazioni in questo senso si trovano anche in S. Weil. Cfr. *Ead*., *Quaderni*, Vol. IV (*La connaissance surnaturelle*, 1950), a cura e con un saggio di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1993, p. 215: "Non è ridicolo abbandonare ciò che è per ciò che forse non è? Niente affatto, se ciò che è non è bene e se ciò che forse non è è il bene. Ma perché dire ciò che forse non è? Il bene certo non possiede una realtà alla quale verrebbe aggiunto l'attributo di bene. Non ha altro essere che questo attributo. Non ha altro essere che essere il bene. Ma esso ha la pienezza di questa realtà. Non ha alcun senso dire: il bene è oppure il bene non è, ma ha senso soltanto: il bene". Simone Weil, (cfr. sempre il quarto volume dei Quaderni nell'edizione citata, p. 209), sottolinea come realtà ed esistenza siano due cose distinte, e, a sostegno di tale intuizione, si riferisce

l'accostamento giovanneo tra via, verità e vita come un'indicazione sul tipo di 'verità' che qui sarebbe in gioco.

In altre parole, la 'verità' sarebbe 'via', un frammezzo, la stessa costitutiva apertura di un divenire instabile,[1024] sospeso ad 'altro', senza 'conoscenza' dell'origine e della fine. La 'via', in questo modo, non deve essere intesa come l'orizzonte del tempo eterno che è contemplabile come un'epoca dell'eternità, cioè come un frammento in sé compatto e delimitabile che può essere ricompreso in un'immagine onnicomprensiva del Tutto, in cui siano chiaramente 'visibili' faccia a faccia l'Alpha e l'Omega. In tal caso, il tempo sarebbe osservabile e comprensibile come una *Sache*. Invece, intendendo la 'via' del tempo stesso 'altrimenti', possiamo capire come la temporalità sia 'aperta', 'oltre' se stessa, mai stabile, mai appropriabile come una 'presenza', ma sempre attraversata da un'eccedenza, dalla possibilità che proprio nell''adesso' propizio si generi l'*hóra*, l''oltre' rispetto all'attimo puntuale vissuto, al tempo del mondo.

Ma l''essere-via', cioè l''esser-possibile' che 'è-oltre', *nel* mondo ma non *del* mondo, *nell'*essere, ma non *dell'*essere, è il *nihil*, l'inafferrabilità, della vita, del nudo vivere; il *verare-facere*, la non-teoreticità intrinseca della 'ragione pratica', che avverte, 'vive', il 'sentimento' del rispetto, il 'compiacimento negativo' nei confronti della propria esistenza; cioè il 'fatto' esistenziale, appena dicibile, di essere trascendenti a noi stessi, di essere un mistero a noi stessi nella nostra incompiutezza e nel nostro senso di responsabilità verso la vita del tutto, verso anche ciò che non dipende da noi e in cui, semplicemente, ci troviamo gettati, già da sempre per via, *in medias res*. In questa radicale eteronomia, in quel mistero che Paolo cerca di descrivere simbolicamente nei termini della 'predestinazione', resta l''autonomia' della carità attraversata da

all'insegnamento filosofico di Platone. Perciò, non ha tanto senso chiedersi se il bene 'esista' o non 'esista', quanto, piuttosto, avvertire in sé il desiderio del bene come 'possibilità' del bene stesso, come tensione sempre possibile verso una 'realtà' che è al di là dell'essere (anche secondo le suggestioni platoniche presenti ne *La Repubblica*) e che, pure, è completa in se stessa. Come in Kant, anche in Weil si fissa il proprio pensiero solo sul 'nome' del bene, sulla sua 'forma' senza contenuti determinati. Tuttavia, proprio in questo 'nome' c'è la 'realtà' dell'uomo che viene colmato quando desidera soltanto desiderare il bene (cfr. *Quaderno* IV, p. 198); c'è l'azione di una possibilità avvertita e sentita, la quale "dà la certezza che le cose di quaggiù non sono beni" (cfr. *Quaderno* IV, p. 215). Nel desiderio del bene che fa vivere nella 'realtà' della possibilità, al di là dell'esistenza attuale di quest'ultima, al di là delle copule 'è' o 'non è', non si dà né frustrazione né soddisfazione (cfr. *Quaderno* IV, p. 217). È come se anche Weil stesse esprimendo quel sentimento ineffabile, trascendente le normali sensazioni di felicità e dispiacere, che Kant cerca di descrivere con l'espressione ossimorica '*ein negatives Wohlgefallen*', o nelle pagine della *Critica della ragion pratica* dedicate al 'rispetto'. Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 165: "Il rispetto è così poco un sentimento di piacere, che malvolentieri ci si assoggetta a provarlo riguardo a un uomo. […] Non è forse questa la ragione per cui la [la legge morale] si abbasserebbe volentieri al livello delle nostre consuete inclinazioni, facendo ogni sforzo per riportarla all'amata regola del nostro vantaggio bene inteso? […] Eppure in ciò vi è, d'altra parte, così poco dispiacere, che, una volta che si sia deposta la superbia, e concessa efficacia pratica al rispetto, non si è mai sazi di contemplare la maestà della legge".

[1024] Cfr. V. Vitiello, *Immanuel Kant. L'architetto della* Neuzeit, cit., p. 344: "La morale della 'religione del Figlio' si raccoglie tutta in questa domanda che egli rivolge ai suoi primi seguaci: «E voi chi dite che io sia?». È la Verità che parla, la Verità che è Via e Vita (*Gv* 14,6), e perché tale non dice quello che *è*, ma chiede ad altri, ai venturi, che cosa essi intendono che sia. La Verità non è, vive, e, come la vita, non può mai arrestarsi".

un'assenza, l''autonomia' della 'ragion pratica' che è bussola per l'orientamento lungo la via e, al contempo, 'sentimento' dell'enigmaticità intrascendibile dell'essere in viaggio.

Abbiamo visto in precedenza come Taubes ammetta che, dopo Paolo, qualcosa di 'messianicamente' rilevante si sia verificato con Kant e l'idealismo tedesco. Fin qui ho tentato di comprendere come, in qualche modo, nella contiguità e nell'abisso che separa la concezione dell''autonomia' morale kantiana (ripresa da Schweitzer lettore di Paolo) dalla forma di 'autonomia' ed emancipazione umana in senso hegeliano (e poi feuerbachiano, marxiano e, talvolta, taubesiano), siamo di fronte a due letture 'moderne' della 'trasvalutazione cristiana' che possono rivelare paradigmaticamente 'due' volti di Paolo, quello che 'fonda' il cristianesimo teologico-politico e filosofico della 'teodicea' etico-razionale (che può tradursi anche in una giustificazione umanistica integrale della storia e delle forme di convivenza umane), e quello che, forse, è 'oltre' Paolo stesso, e che può rinunciare alla visione 'faccia a faccia', per resistere nell'a-teismo, o, più precisamente, nell'oltre-teismo, di una visione *in aenigmate*, in cui l'im/possibilità morale 'è-possibilmente' la più propria possibilità umana, indipendentemente dall'assicurazione 'ontologica' dell'effettività o no della redenzione.[1025]

E dove risiede questo 'oltre' che il 'genio morale' di Paolo avrebbe intuito, al di là della sua stessa visione escatologica annunciante una 'fine' rappresentabile, 'reale', e implicante una teologia della storia, una teodicea? Ho già cercato di dirlo, ma potrei aggiungere quanto segue.

Sempre nella *Prima Lettera ai Corinzi*, nel capitolo 15, Paolo afferma che se Cristo non fosse risorto la sua predicazione sarebbe senza fondamento e la fede dei cristiani sarebbe vana; e aggiunge che l'aver avuto speranza in Cristo 'solo per questa vita' renderebbe i primi fedeli '*eleeinóteroi pánton*', i più miserabili degli uomini. Ebbene, qui siamo di fronte a un nodo cruciale. Paolo sta parlando della risurrezione, di ciò che, per eccellenza, implica una 'visione' escatologica e una prospettiva di redenzione. Deve esistere la condizione per la suprema conciliazione e la 'vittoria', per la suprema salvezza che vince il limite per eccellenza del mondo, la morte, la finitezza. In caso contrario, la fede sarebbe vana.

La circolarità dell'argomentazione di Paolo è disperante; la risurrezione deve essere avvenuta, perché altrimenti l'uomo, con la sua esigenza di senso, con il suo bisogno 'umano, troppo umano' di redenzione e di trascendimento della propria *infirmitas*, rimarrebbe frustrato. Ma, se si bada bene, questo tipo di argomento è alla base del presupposto ultimo di ogni teodicea, di ogni visione unitaria ed etico-razionale della realtà, cioè della famigerata prova ontologica. L'uomo, come essere trascendentalmente portato ad attribuire significati al mondo, come essere che vive *nel* mondo stesso cercando un senso in esso, ritiene che la propria rappresentazione della realtà, la propria esigenza di unità e di coerenza nella molteplicità sia *tout court* la realtà stessa. Nel caso di Paolo la

[1025] Per tutto il discorso che ho sviluppato fin qui, riconosco il mio grande debito nei confronti delle riflessioni di V. Vitiello presenti soprattutto nel suo scritto su Paolo e l'Europa.

questione potrebbe esprimersi in questi termini: non è possibile che non ci siano una sospensione e un toglimento dell'irrazionalità etica del mondo. Se siamo arrivati al punto che, per la redenzione, non si può immaginare altro che l'estrema e soprannaturale prospettiva della risurrezione, ebbene la risurrezione deve essere possibile, altrimenti le esigenze di giustizia umane sarebbero vane, sarebbero assurdi i tentativi di ricerca di un senso.

Purtroppo, però, una simile argomentazione tradisce la disperazione e la speranza di chi la porta avanti. Kant coglie genialmente qualcosa di fondamentale nel modo di pensare umano e denuncia, criticamente, il 'salto' illecito dal pensiero all'esistenza. Se si ha in testa l'idea di Dio o della redenzione, ciò non autorizza, cartesianamente o paolinamente, a presumere che tale idea debba esistere e realizzarsi ontologicamente. L'uomo è imprigionato nella sua 'autonomia', e consapevole che alla propria esigenza di 'senso',[1026] al proprio desiderio di unità, conciliazione e integrale comprensione, possa non corrispondere nulla 'fuori', nel territorio insondabile del mistero dell'esistenza che eccede ciò che di esso viene 'figurato' dalla mente e dal sentire umani.

Anche Kant, in qualche modo, con i postulati della ragion pratica, vuole far dire 'troppo' alla ragione stessa. È come se il sentimento morale potesse 'fondare' nuovamente un'*idea* della realtà, e costruire un edificio compatto dal punto di vista etico-razionale; certo, si parlerebbe dell'uso morale e non teoretico delle idee della ragione, le quali, in tal maniera, rimarrebbero i riferimenti della 'speranza', e di una paolina 'speranza che non vede', di una fede che non può diventare sapere. Dunque, non sarebbero compiutamente *idee* nel senso etimologico del termine, entità pienamente visibili e trasparenti per la ragione teoretica; tuttavia, correrebbero comunque il rischio di divenire le fondamenta e l'oggetto teorico di una visione del reale in sé unificata e sistematica, che rende 'oggettivo', appunto, per quanto moralmente, ciò che corrisponde a un 'bisogno' sentito dalla ragione, sia in termini speculativi, che in termini eudemonistici.[1027]

Come scrive Schweitzer nella *Filosofia della civiltà*, il tentativo kantiano di spingersi troppo in alto nella regione dell'essere in sé, attraverso la scala dell'etica, rischierebbe di mostrare la necessità di ricorrere a un'altra scala, "quella dell'idealismo teoretico-conoscitivo". Dal concetto del dovere assoluto si ricaverebbe la possibilità di far diventare certe, mediante la morale, "quelle idee del mondo non fisico e importanti per la concezione del mondo etico-ottimistica […] che altrimenti resterebbero sempre e solo problematiche".[1028] Kant vorrebbe edificare la sua visione

[1026] Cfr. I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (*Was heißt sich im Denken orientieren?*, 1786), a cura di F. Volpi, traduzione di P. Dal Santo, Adelphi, quarta edizione, Milano, 2011, nota p. 52: "In questo senso, la prova *cartesiana* dell'esistenza di Dio ha origine dal fatto che si ritengono oggettive ragioni soggettive per presupporre qualcosa per l'uso della ragione (che in fondo rimane sempre solo un uso empirico), scambiando quindi *un bisogno per una cognizione*".

[1027] Cfr. *Ivi*, p. 58; lo stesso Kant, pur ammettendo che i postulati della ragion pratica non siano cognizioni teoretiche che soddisfano ogni esigenza logica di certezza, riconosce che essi sono forme di 'tener per vero' che, "quanto al rango", non sono seconde a nessun sapere, "pur differenziandosene completamente quanto alla specie".

[1028] Cfr. A. Schweitzer, *Filosofia della civiltà*, cit., capitolo 9, "La concezione del mondo etico-ottimistica in Kant", p. 205.

etico-ottimistica dell realtà come una capanna sulle palafitte piantate dall'etica. Ma, come notato da Schweitzer, "solo l'idea della libertà pratica del volere si afferma come istanza logica della coscienza morale". Invece, "per spiegare le idee di Dio e di immortalità allo stesso modo come postulati", Kant sarebbe costretto "a rinunciare a ogni ragionamento logico credibile e a perdersi in sofismi audaci, se non già molto complessi".[1029]

[1029] Cfr. *Ivi*, p. 206. E cfr. anche quanto Schweitzer scrive in una lettera alla moglie Helene Bresslau, a proposito della propria dissertazione dottorale su Kant (A. Schweitzer – H. Bresslau, *Lettere 1901-1913 – Die Jahre von Lambaréné*, 1992 – a cura di T. Franzosi, Città Nuova, Roma, 1997, p. 118, brano citato in E. Colombo, *Realtà ed etica in Albert Schweitzer*, Morcelliana, Brescia, 2016, p. 93): "Nel mio Kant ho detto più di quanto allora mi rendessi conto: ho annientato tutto ciò che costituisce la religione e lasciato come unica realtà l'imperativo categorico". Per la tesi dottorale di Schweitzer in filosofia, dedicata a Kant, cfr. A. Schweitzer, *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1899. In estrema sintesi, Schweitzer ritiene che, nel tentativo kantiano di elaborazione di una filosofia della religione, convivano due opposte tendenze. Da un lato, sulla scorta di quanto auspicato nella prima Critica, ci sarebbe la speranza 'idealistica' di unificare la ragione pratica e la ragione teoretica; dall'altro, però, la profondità delle intuizioni morali kantiane farebbe pervenire alla seguente consapevolezza: non appena il mondo intelligibile, con le sue idee 'metafisiche' tradizionali su Dio e l'immortalità dell'anima, divenisse lo sfondo ontologico di riferimento per la concettualizzazione del mondo morale, quest'ultimo, insieme alla formulazione della legge morale, cesserebbe di esistere in quanto tale. In effetti, c'è la tendenza a qualificare l'intelligibile, ciò che in un oggetto dei sensi non è fenomeno, nei termini dell'essere metafisico per eccellenza, di ascendenza parmenidea. Dunque Kant, contravvenendo in qualche modo ai limiti della ragione che lui stesso ha riconosciuto, si spinge a 'immaginare' il noumeno come una realtà eterna, fuori del tempo, nella quale tutto sarebbe già da sempre compiuto. Ma, in questo modo, privilegiando l'idea trascendentale di una 'libertà da', sarebbe possibile concepire il fenomenico come lo schema temporale, l'immagine in movimento, della totalità già da sempre presso di sé, dell'assoluta quiete che, nella propria necessità, non dipende da altro che da se stessa, essendo 'libera' in senso spinoziano. Tuttavia, Kant, intuendo la moralità umana come *Sollen*, si avvicina progressivamente a riconoscere che il 'noumeno' della 'libertà di' non può identificarsi con un 'essere' parmenideo, e coinvolge l'esperienza di un individuo empirico che, per quanto potenzialmente non dipendente dalle determinazioni sensibili nella sua libertà postulata, si sforza di agire moralmente nella propria finitezza, nel tempo. Nella libertà morale ci sono 'accadimenti', ci sono 'conversioni', c'è la tensione dell'incompiutezza del compiuto (cfr. anche V. Vitiello, *Immanuel Kant etc*., cit., p. 266). La volontà di salvare la specificità della 'realtà' etica umana si mostra sempre più incompatibile con il tentativo di rendere sicura una visione metafisica tradizionale, da cui Kant si rivela ancora influenzato nella sua trattazione delle idee intelligibili e nel suo sforzo di garantirne la verità oggettiva in qualche modo, anche se gli stessi postulati etici non possono che mettere in discussione il modo in cui le idee intelligibili stesse sembravano essere concepite nella prima *Critica*, nei loro attributi di eternità e immutabilità. Kant tenta, quindi, di assicurare l'esistenza di tali concetti intelligibili attraverso l'etica; ma, secondo Schweitzer, questo modo di procedere sarebbe capzioso, tanto più che la morale, così come Kant la intuisce nell'imperativo categorico, può tutt'al più giustificare logicamente il postulato della libertà della volontà, e non porta a dedurre immancabilmente la necessità dell'esistenza di Dio o dell'immortalità personale. Per Schweitzer, il Kant della *Religion* sarebbe più conseguente nelle conclusioni filosofiche tratte dalle sue intuizioni etiche, e, perciò, farebbe sempre meno riferimento all'immortalità dell'anima o all'idea di un Dio in grado di unificare armonicamente in sé la realtà naturale e quella morale. L'ultima riflessione kantiana, secondo Schweitzer, pone sempre più al centro l'idea di una comunità etica umana, nella quale soltanto, al limite, possa essere scorta la realizzazione di una realtà divina concepita in termini esclusivamente morali, senza che tale divinità debba assurgere necessariamente a garanzia dell'identità ontologica tra essere 'noumenico' della natura nel suo insieme ed essere 'morale' dell'uomo. Il soggetto come individuo morale è considerato solo nella sua mutua relazione con tale comunità etica. I successori di Kant, come Hegel e Schopenhauer, ad esempio, hanno messo in secondo piano la radicalità della concezione kantiana della morale e hanno tentato di 'compiere' l'anelito idealistico che lo stesso Kant non era riuscito a liquidare del tutto, nella sua fiducia, almeno inziale, che il 'noumeno' morale potesse assicurare l'accesso, per quanto non teoretico, al 'noumeno' della natura universale, cioè all'essere in sé della realtà. Gli idealisti o Schopenhauer radicalizzano in effetti questo aspetto di Kant; ma il risultato è la perdita della 'morale', perdita che anche Kant avrebbe rischiato se, privo di un profondo pensiero etico, avesse portato sino in fondo la volontà di dimostrare la 'necessità' dell'uni-totalità dell'essere intelligibile, a

In ogni caso, è chiaro che in Kant la priorità incondizionata è della forma della legge, che vincola nel *come* dell'agire, nel 'vivere' morale *hic et nunc*, a prescindere da una qualsivoglia rappresentazione, conseguente all'*a priori* della legge, dell''oggetto' del Sommo Bene. In altre parole, l'esperienza morale viene riconosciuta come il grande 'mistero' mediante il quale l'uomo si comprende come 'altro' rispetto al mondo.

Per quanto la risposta alla domanda 'cosa posso sperare?' rischi di sovrapporsi impercettibilmente alla risposta alla questione 'cosa posso sapere?', in Kant la bussola che indica il nord,[1030] l'essenziale per orientarsi, ciò che non può in alcun modo essere aggirato è il 'cosa devo fare?', 'adesso'. Per tale domanda, quella assolutamente centrale, ci sono tutte le 'risposte' di cui si ha bisogno; la 'risposta' è l'imperativo stesso, ciò che 'salva' la finitezza senza sopprimerla, custodendola nella sua *insecuritas*, nel suo enigma,[1031] nella sua gratuità che può trovare in sé una paradossale 'finalità senza scopo'.

In altri termini, indipendentemente da ciò che la realtà è *an sich*, e anche ammettendo che la moralità che l'uomo trova in sé non abbia alcun nesso con i segreti del mondo, per l'essere umano la 'testimonianza' e la condivisione con gli altri della 'finalità intrinseca' dell'esistenza, avvertita davanti al 'fatto misterioso' della possibilità di essere morali, radicalmente 'per-altro', rappresentano un fine in se stesso, l'autentico senso 'vissuto' dell''autonomia' dell'uomo.

Hegel, dal canto suo, trascende i limiti riconosciuti da Kant e torna all'argomento ontologico, e a quello paolino preso in considerazione poco sopra. A tal proposito, è illuminante uno dei suoi

---

spese del riconoscimento incondizionato della 'libertà' del dovere umano, con il suo salto radicale rispetto all'essere stesso.
Schweitzer riprende queste riflessioni nel suo testo *Filosofia della civiltà*, dove afferma (cfr. *Ivi*, p. 206): "Idealismo teoretico-conoscitivo e idealismo etico non si possono unire, per quanto l'impresa si presenti a prima vista allettante. […] Se l'agire etico mediante libertà è rappresentato in analogia con i risultati dell'idealismo teoretico-conoscitivo, allora o tutto ciò che avviene nel mondo, inteso come accadimento spirituale, è etico, o non v'è in genere alcun fatto morale. Confondendo tra loro il piano dell'etica con quello della spiritualità, il ragionamento di Kant non consente di tener distinto l'agire umano dai fatti del mondo fisico. Ma l'etica vive della presenza di questo contrasto". E cfr. ancora *Ivi*, pp. 207-208: "La volontà morale e la libertà pratica del volere diventano spiegabili senza alcuna teoria della conoscenza e possono anche non servire ad alcuna teoria della conoscenza come sostegni. Concependo la legge morale e le leggi del mondo fisico in assoluta opposizione tra loro, Kant finisce per sostenere una visione dualistica del mondo. In seguito, però, nel tentativo di formulare una concezione del mondo unitaria e ottimistica che gli impone lo spirito del tempo, adopera le astuzie che gli offre l'intreccio dell'idealismo etico con quello teoretico-conoscitivo per esprimere di nuovo una prospettiva ben diversa dalla precedente, e cioè monistica". Dunque, da un lato, Kant fa emergere con forza nuove verità, cioè il dualismo a cui conduce la comprensione approfondita dell'essenza dell'etica. Dall'altro, tuttavia, non affronta fino in fondo le difficoltà che una morale così concepita solleva nei confronti della visione razionalistica, etico-ottimistica, della realtà. E, dunque, egli tenta di salvare questa concezione unitaria dell'essere, di ascendenza metafisica, "attraverso le idee di Dio, libertà (virtù) e immortalità dell'anima, fornite dal razionalismo", e trasformate "ingenuamente in certezze" (*Ivi*, p. 208).
[1030] Cfr. I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, cit., pp. 58-59: "Una pura fede razionale è dunque la guida o la bussola con cui il pensatore speculativo può orientarsi nelle sue peregrinazioni razionali nell'ambito degli oggetti sovrasensibili, e con cui l'uomo dotato di una ragionevolezza comune, ma (moralmente) sana, può tracciare la propria via, perfettamente adeguata dal punto di vista sia teoretico sia pratico all'intero fine della sua destinazione".
[1031] Cfr. V. Vitiello, "La spada, l'amore etc.", *Nichilismo e politica*, cit., p. 239: "La 'salvezza' – che è custodia, non redenzione – del finito nella sua *insecuritas*, nella sua *infirmitas*, e cioè nel suo essere sempre solo possibile, possibile possibilità".

frammenti giovanili,[1032] ordinato da Nohl in un'appendice, sotto il titolo di 'Fede ed essere'. In tale brano, Hegel scrive che "unificazione ed essere sono sinonimi" e che "ciò che è creduto deve essere". Viene creduto ciò che viene unificato, cioè saldato dalla copula 'è'; il pensiero viene creduto perché opera un'unificazione, cioè riconosce che gli opposti limitati, per essere possibili, presuppongono l'unificazione stessa. Ma, in termini kantiani, qui siamo di fronte a un *bisogno* logico-teoretico della ragione che viene elevato al rango di una cognizione oggettiva, che identifica 'ontologicamente' unità del pensiero ed essere. Non siamo molto lontani dall'argomento paolino riassumibile in tal modo: la risurrezione 'deve' esistere perché rappresenta l'estremo espediente di unificazione etico-razionale, teologico-speculativa della realtà.

Ma, anche prescindendo dall'esigenza di 'unificazione' teoretica, l'argomento di Paolo, come accennato, può ritrovarsi anche nella postulazione 'morale' di Kant. In effetti, la possibilità 'ultima', escatologica, prima di essere ipotizzata sulla base di bisogni conoscitivi, viene avvertita come irrinunciabile sulla base di ciò che la stessa azione morale auspicherebbe,[1033] cioè il rispetto degli uomini come fini in sé, come incondizionatamente degni di essere messi nelle condizioni per essere pienamente tali.

A questo punto sorge un problema: l'imperativo kantiano comanda *unbedingt* di agire secondo la forma della legge; si ha a che fare con un *'come*', con una prassi, non con l'adeguazione ad un'idea presupposta alla legge stessa. Dall'incondizionatezza del *come* è lecito passare all'ammissione dell'incondizionata esistenza di un *che cosa*, di un qualcosa che risponda alla domanda, di memoria platonica, '*ti estì*' (in questo caso, *cos'è* il bene?), che deriva dalla tendenza umana a 'rappresentare', a schematizzare, a 'vedere' 'concettualmente' anche ciò che non può

[1032] Cfr. G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 562.

[1033] Cfr., ad esempio, I. Kant, *Che cosa significa orientarsi nel pensiero*, cit., pp. 54-55: "La ragione *ha bisogno* sia di tale sommo bene *dipendente*, sia di supporre a questo scopo un'intelligenza suprema come sommo bene *indipendente*, e ciò non per dedurne l'autorità vincolante delle leggi morali o la molla che ci induce a osservarle (esse infatti non avrebbero alcun valore morale se il loro movente fosse dedotto da qualcos'altro che dalla sola legge, che di per sé è apoditticamente certa), ma solo per dare realtà oggettiva al concetto di sommo bene, per impedire cioè che, qualora ciò la cui idea accompagna inseparabilmente la moralità non esistesse da nessuna parte, il sommo bene, insieme all'intera moralità, venga considerato un mero ideale".

essere visto, ciò che è essenzialmente *aóraton*,[1034] come una legge che vincola la mera forma dell'agire, che è essa stessa agire?[1035]

E sviluppare l'etica fino a farla divenire 'concezione' morale del mondo non significa appiattire l'etica stessa sulle posizioni di una visione filosofica 'metafisica', sovraetica, che vuole veder assicurata un'unificazione logico-ontologica che rischia di neutralizzare la *differenza* di cui la morale vive?[1036] Questo è un pericolo posto in evidenza anche da Schweitzer, il quale, sempre nella *Filosofia della civiltà*,[1037] mette in guardia contro la tentazione filosofica di ridurre l'etica a un'*idea* della realtà che soddisfi anche le esigenze teoretico-conoscitive e che sfoci nell'idealismo sovraetico, che tradisce la 'spiritualità' particolare della morale, che consiste nel fatto che gli eventi del mondo fisico, in quanto tali, si autocontraddicono nell'uomo.

[1034] A partire dal carattere incondizionato dell'*agápe* paolina, la quale, immotivata nella sua essenza, può motivare il volere a prescindere da qualsiasi scopo passionale e personale, sto sviluppando un parallelismo con l'etica kantiana che, come quella paolina, apre una dimensione di pura gratutità. Dalle considerazioni che ho svolto emerge che, a partire da Paolo, è effettivamente possibile trattare di un livello di 'realtà' esistenziale che non può essere adeguatamente descritto come una 'presenza oggettiva', come una *Vorhandenheit* coglibile attraverso paradigmi di verità 'ottici', cioè appartenenti alla tradizione logico-ontologica della metafisica come teoresi, come 'visione'. A questo proposito, Cimino, in *Enactment, Politics, and Truth* (cit., in particolare pp. 129-150 e cfr. anche *Id*., "Seeing the Truth and Living in the Truth: Optical Paradigms of Truth and Pauline Countermodels", in A. Cimino, P. Kontos (eds.), *Phenomenology and the Metaphysics of Sight*, Brill, Leiden/Boston, 2015, pp. 208-223), sottolinea opportunamente come Heidegger, Agamben e Badiou intravedano in Paolo un modello di verità radicalmente alternativo rispetto a quello riconducibile alla "metaphysics of sight" (p. 130). Heidegger pone l'accento sul paradigma 'esistenziale' della verità derivabile da Paolo, e dall'interpretazione della fede escatologica di quest'ultimo come forma di vita, come *Vollzug*; Badiou intravede la verità nel processo stesso della dichiarazione soggettiva dell'evento; Agamben, analogamente, scorge nella fede paolina un modello performativo di verità, "understood as *veridiction* or truth-telling" (p. 143). Il punto è che, secondo me, questi autori portano avanti un discorso troppo astratto; per questo ritengo anche'io, come Cimino, che non siano stabiliti opportunamente i criteri per distinguere tra ciò che è vero e ciò che è falso (cfr. p. 146). Forse questo avviene perché tali autori non insistono abbastanza sulla natura specificamente 'morale' della fede paolina. Non basta esaltare l'esperienza in sé della finitezza umana, la proclamazione di un evento indeterminato, o il fatto di essere, performativamente, una cosa sola con quello che si dice. Se questi atteggiamenti non si radicano in un'attitudine morale disinteressata, che riconosce come 'vero' il rispetto incondizionato verso 'creature' contemplate come fini in sé, rischiano di essere autoreferenziali e vuoti. Quando parlo di 'forma' in senso kantiano per pensare anche il 'come' dell'agire nella carità, non mi riferisco a una presunta arbitrarietà di valori, ma al fatto che il vivere morale è sempre una tensione interiore, un inesauribile 'esser-possibile', che è performativo in quanto è colto nella sua irrappresentabile ulteriorità.

[1035] Vitiello chiarisce molto bene questo punto; cfr., ad esempio, *Id*., "Scrivere la legge", in *Teologie e politica*, cit., pp. 91-103, in particolare p. 92: "La legge non enuncia, opera. Se la sua 'parola' è potere, è potere agente"; o ancora p. 101: "Adonai dice dieci parole; la *Grundnorm* […] una sola: *Handle*, opera, agisci. E dice anche il 'contenuto' dell'agire, il 'che cosa' fare, ma lo dice avendo di mira il 'modo', la forma, l'intenzione che motiva l'agire e non la 'materia', il 'che cosa'. E questo modo porta a parola: *Handle so, daß…*, "Opera in modo tale che…" come il *vero* ed *unico* contenuto del comando."

[1036] A tal proposito, cfr. anche V. Vitiello, *Immanuel Kant. L'architetto della* Neuzeit *etc.*, cit., pp. 307-308: "Ribadiamo: Dio, e con Dio la felicità e l'immortalità dell'anima, se fossero, il loro essere negherebbe la possibilità stessa del dovere, della libertà e della moralità. Dovere, libertà e moralità appartengono al mondo, al finito, appartengono all'accadere e al tempo. […] È la finitezza dell'uomo che pensa Dio a partire da sé, dal suo linguaggio, unendo nel Sommo gli *inconciliabili*: 'dovere' e 'perfezione'".

[1037] Cfr. A. Schweitzer, *Filosofia della civiltà*, cit., capitolo 9, p. 207: "Non appena il pensiero vuole comprendere in qualche modo l'etica in stretto rapporto con i fatti del mondo fisico, finisce subito, consapevolmente o meno, in una concezione sovraetica. […] La spiritualità dell'etica è di una natura particolare e si basa sul fatto che gli eventi del mondo fisico, in quanto tali, si autocontraddicono nell'uomo".

Dunque, a partire da una simile 'contraddizione', che si impone esistenzialmente, a prescindere dalla sua 'spiegabilità' o no attraverso una qualche teoria della conoscenza o rappresentazione metafisica, è arduo cercare il terreno per costruire un'unità ideale teorico-pratica o per edificare una visione razionale del mondo coerente e sistematica.

Kant, tuttavia, parla della 'necessità' etico-razionale che l''*idea*' del sommo bene che si accompagna inseparabilmente alla moralità abbia una realtà oggettiva, e non sia un mero ideale. In quest'ultimo caso, la stessa moralità imporrebbe delle esigenze incondizionate per tradursi in un nulla, per rimanere 'ferma' all'incapacità di 'questo mondo' di corrispondere pienamente all'agire morale dell'uomo. Anche in Kant, come in Paolo, la fede, la fede razionale, senza esistenza del sommo bene, senza prospettiva della redenzione, sarebbe vana. Ma tale bene 'deve' esistere perché è 'rappresentato' da un'istanza incondizionata.

Come abbiamo detto sopra, sia in Kant che nel cristianesimo paolino si contrappongono una visione 'dualistica' del mondo, derivante dall'assoluta opposizione ed eterogeneità constatate tra la legge morale e le leggi della realtà fisica, e il tentativo filosofico-teologico di formulare una concezione della realtà unitaria e 'ottimistica', inevitabilmente monistica, anche ammettendo che la *reductio ad unum* avvenga in una prospettiva escatologica.

Eppure, l'etica non è già completamente presso se stessa proprio nel contrasto tra l'agire umano e i fatti del mondo fisico?[1038] Davvero la moralità sarebbe 'vana', anche qualora il 'sommo

[1038] In Kant, già nel *Canone dell ragion pura* contenuto nella prima Critica (cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura – Kritik der reinen Vernunft*, 1781 –, introduzione, traduzione, note e apparati di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2004), è avvertibile un'oscillazione, la convivenza di due opposte tendenze. Da un lato, egli riconosce che le leggi oggettive della libertà dicono ciò che dovrebbe accadere "anche se forse non accadrà mai" (*Ivi*, p. 1131); dall'altro, suppone che la speranza sia legittimata a concludere che qualcosa 'è' perché qualcosa 'deve accadere' (*Ivi*, p. 1135). In questo caso, il 'dovere' sarebbe chiamato a realizzarsi come una realtà pienamente 'attuata', mentre, d'altro canto, esso è tale proprio perché "*deve* anche quando non si attua o non può attuarsi", e soprattutto quando "è dall'essere respinto" (V. Vitiello, *Immanuel Kant etc.*, cit., pp. 266-267). Kant abbozza una 'teologia morale' che avrebbe il merito di condurre "inevitabilmente al concetto di un essere originario, unico, perfettissimo e razionale", onnipotente, onnisciente ed eterno, che possa garantire una "perfetta unità dei fini", e la relazione dell'intera natura con la moralità del mondo, con la libertà (I. Kant, *Critica della ragion pura*, cit., p. 1147). Ciò porta a ritenere che tutto sorga da un'idea e sia orientato all'unità sistematica degli scopi; la teologia morale sfocia in una teologia trascendentale che "assume l'ideale della somma perfezione ontologica", "per il fatto che tutte le cose hanno la loro origine nell'assoluta necessità di un unico essere originario" (*Ivi*, p. 1149). Qui la tendenza idealistica di Kant è pienamente manifesta: a partire dall'unità dei fini supposta dalle esigenze morali, bisogna ammettere l'esistenza di una seconda unità, che contenga "la condizione dell'applicazione *in concreto* della prima" (*Ivi*, p. 1149); grazie alla finalità pratica imposta dalla ragion pura, può risultare "l'incremento trascendentale della nostra conoscenza razionale" (*Ibid*.). Ma ecco che la forza dell'intuizione morale di Kant confligge con tale anelito idealistico: al di là della conoscenza che l'uso pratico della ragion pura può connettere al nostro interesse, si sottolinea con forza che "non riterremo le azioni obbligatorie in quanto comandi di Dio, ma le considereremo come comandi divini in quanto siamo interiormente obbligati a compierle" (*Ivi*, pp. 1151-1153). Kant, allora, tenta di retrocedere, affermando che della teologia morale non deve essere fatto un uso trascendente, ma solo immanente, che aiuti a compiere "la nostra destinazione qui nel mondo conformandoci al sistema di tutti i fini" (*Ivi*, p. 1153). In fondo, per essere autenticamente morali, deve bastare l'interna necessità pratica delle leggi, cioè il solo imperativo categorico; Kant oscilla perché la sua 'teologia morale' soddisfa in realtà un bisogno teorico-conoscitivo. In effetti, per sua stessa ammissione, si deve agire moralmente a prescindere da ogni considerazione sulla possibilità di ottenere la felicità o di vedere assicurato un senso del mondo nel suo insieme. Certo, il mondo morale come *corpus mysticum* degli esseri razionali che si trovano nella realtà

bene' non fosse una 'realtà oggettiva', ma soltanto un 'ideale' derivante dall''eteronoma' autonomia umana, dal 'sentimento' di un dovere che si impone a noi come la nostra più propria possibilità e, allo stesso modo, come ciò che ci supera infinitamente? È come se in Kant, come osserva Schweitzer,[1039] il 'dualismo' derivante dalla profonda e ineguagliata intuizione di ciò che è in gioco nella morale di ascendenza cristiana non riuscisse a spingersi fino in fondo, a riconoscere le conseguenze dello scarto incolmabile tra *Wille* e conoscenza, che rende definitivamente instabile la concezione etico-ottimistica del mondo.

In effetti, se pure il 'sommo bene' potesse garantire, 'ontologicamente', la conciliazione spiritualistica e sovraetica tra umanità morale e realtà mondana, ci si affaccerebbe inevitabilmente su un abisso insondabile, sul problema del male e dell'ingiustizia. E si pongono i dilemmi di Ivan Karamazov:[1040] sarebbe 'accettabile' una redenzione del male? Che cosa ne sarebbe di quest'ultimo? Un'illusione temporanea, una farsa che prelude al 'grande osanna' finale? La tragedia del male non starebbe proprio nella sua irreparabilità e irriscattabilità, nell'aver privato per sempre alcuni uomini della possibilità di essere felici? Ma, d'altra parte, l'impulso morale può tollerare una simile catastrofe, una simile quantità di occasioni perdute definitivamente; può sopportare che dei fini in sé siano stati trattati come carne da macello, come mezzi sacrificabili? Eppure, in che modo

---

sensibile è 'oggettivo' moralmente nella misura in cui è un 'ideale' vincolante per l'uomo. Ma ciò non implica che la 'comunione' che l'essere umano, orientato eticamente, cerca di coltivare nel suo rapporto con il mondo nel suo insieme sia il segno dell'esistenza *absolute* di un finalismo ontologico. Per l'uomo esiste un ideale incondizionato, e 'oggettivo' in questo senso, ma si tratta pur sempre di un'*Unbedingtheit* che riguarda il mondo umano, il modo in cui l'uomo esiste in virtù delle sue strutture antropologiche e trascendentali. Al di là del 'noumeno' morale, c'è il 'noumeno' di ciò che è 'altro' dall'essere umano, ciò che nella realtà che vediamo attraverso le nostre lenti rimane per sempre inavvicinabile. Neppure la morale, per quanto possa essere per noi un 'assoluto', può violare questo limite, il limite che ci fa essere immancabilmente solo 'parte' di un essere impenetrabile, con cui instauriamo una 'nostra' relazione, ma che resta al di là di ogni presa, di ogni *Verbindung*.

[1039] Cfr. A. Schweitzer, *Filosofia della civiltà*, cit., stesso capitolo, pp. 208-209: "Si riconosce il nostro vivere l'esperienza morale come il grande mistero attraverso il quale ci comprendiamo come 'altro rispetto al mondo', ma il dualismo che in tal modo ne deriva non riesce a spingersi oltre. Si ammette che le conoscenze fondamentali della concezione del mondo sono princìpi della volontà morale, ma non si riescono a pensare sino in fondo le conseguenze di questa supremazia della volontà sulla conoscenza".

[1040] Cfr. F. Dostoevskij, *I fratelli Karamazov*, cit., pp. 327-328: "Comprendo bene quale dovrà essere il fremito della creazione quando ogni cosa nei cieli e sotto terra fonderà insieme in un unico grido di osanna […], allora senza dubbio si toccherà l'apice della conoscenza e tutto sarà chiarito [si noti come il modo in cui si esprime Ivan richiami molto da vicino il linguaggio di Paolo, soprattutto se consideriamo il capitolo 13 della *Prima Lettera ai Corinzi*, in cui si parla della 'conoscenza' finale, del 'vedere' faccia a faccia, e il capitolo 8 della *Lettera ai Romani*, in cui si tratta delle doglie e del gemito della creazione, prima che quest'ultima sia elevata interamente alla gloria dei figli di Dio]. Ma appunto qui è l'inciampo, appunto questo non posso accettare. […] Che me ne faccio […] dell'inferno pei tormentatori: cosa può rimediare, qui, l'inferno, se quelli, ormai, li han patiti i tormenti? […] E se le sofferenze dei bambini fossero destinate a completar quella somma di sofferenza, che era il prezzo necessario per l'acquisto della verità, in tal caso io dichiaro fin d'ora che tutta la verità non vale un tal prezzo. […] Non voglio l'armonia: per amore stesso dell'umanità, non la voglio. Voglio che si rimanga, piuttosto, con le sofferenze invendicate. Preferisco, io, di rimanere nel mio stato d'invendicata sofferenza e d'implacato scontento, *dovessi pure non essere nel giusto*. Troppo caro, in conclusione, hanno valutato l'armonia: non è davvero per le tasche nostre, pagar tanto d'ingresso. Quindi, il mio biglietto d'ingresso, io m'affretto a restituirlo. E se appena appena sono un uomo onesto, ho l'obbligo di restituirlo il più presto possibile".

si potrebbe mai riscattare un tormento patito, se la vita terrena non deve ridursi a una pura fantasmagoria?

Insomma, la 'speranza' paolina nella risurrezione, o nella kantiana immortalità dell'anima, può avere delle motivazioni tenaci, e sublimi, ma è, altresì, incredibilmente 'sproporzionata' per un'attitudine 'critica' e anche per la stessa moralità, e molto spesso può aver mascherato dei desideri di compensazione e di redenzione egoistica.

Al di là di tutto questo, dov'è l''oltre' di Paolo cui facevo cenno, e che può forse resistere anche nel disincanto della ragione, nell'a-teismo di chi non se la sente più di superare i limiti della finitezza, vuoi attraverso speranze abnormi, vuoi attraverso grandiose costruzioni di teologia e filosofia della storia, figlie di un'attitudine escatologica che mirava a 'rappresentare' e a decretare come 'necessariamente' possibile la possibilità ultima ed estrema, "quella medesima possibilità […] che, attuata, 'redime' il finito dalla finitezza, dall'imperfezione, dall'incompiutezza, non altrimenti che cancellando il finito nella perfezione dell'Uno, dell'Indistinto, o Indeterminato"?[1041]

Forse, l''oltre' può scorgersi, ancora, nel discorso paolino sulla carità. Quest'ultima, infatti, anche se la fede fosse vana, resisterebbe. Anzi, la carità deve essere assolutamente prioritaria rispetto al 'tener per vero' della fede stessa o rispetto alla speranza. Altrimenti si sarebbe come bronzo che rimbomba o come cimbalo che strepita. Inoltre, la carità ha in se sé la propria 'salvezza', la propria 'destinazione', sia che si possa vedere 'faccia a faccia', sia che si continui indefinitamente a vedere *in aenigmate*.[1042] È indipendente, dunque, da qualsiasi forma di verità come *idea*, come visione intellettuale o teologica del mondo.

Infatti, non è legata al dono della profezia, o alla conoscenza di tutti i misteri della scienza; non è assolutamente identificabile con il possesso della fede, anche se quest'ultima fosse tanto grande da permettere di spostare le montagne. E, inoltre, la carità paolina va al di là, è 'oltre' gli atti dimostrativi di chi distribuisce tutte le sue sostanze o, addirittura, dona il proprio corpo 'per essere bruciato'. Sembra proprio che la 'verità' dell'*agápe* che deve essere testimoniata, 'esercitando' la libertà, 'vivendo' la possibilità 'donata' di essere morali, non possa essere riducibile neppure all'azione visibile ed esteriore del martirio di chi sacrifica la propria esistenza.

Paolo, quando parla della '*caritas*', non prescrive scopi estrinseci dell'agire, e non elenca contenuti pratici *conformi al dovere*; analogamente alla distinzione kantiana tra ciò che è *pflichtmäßig*, e ciò che è compiuto *aus Pflicht*, anche il discorso paolino sulla carità non riguarda le azioni esterne, gli 'oggetti' e i 'fini' del volere in cui un tale impulso morale possa integralmente estrinsecarsi, ma tratta del '*come*',[1043] della 'forma' dell'agire secondo l'*agápe*, che coinvolge la

[1041] V. Vitiello, "La spada, l'amore etc.", in *Nichilismo e politica*, cit., p. 239.
[1042] Cfr. anche A. Schweitzer, *La mistica dell'apostolo Paolo*, cit., p. 231: "L'amore è dunque l'unica realtà che esiste da sempre e durerà per sempre. Perciò esso è più grande di ogni credere e sperare in cui viene afferrata la redenzione, l'amore è l'eterno che gli uomini possono già da ora possedere come esso è in sé".
[1043] A questo riguardo, cfr. anche quello che Taubes, nell'*Escatologia occidentale*, scrive a proposito dell'interiorità kierkegaardiana, la quale, senz'altro, rappresenta una forma paradigmatica della 'coscienza

disposizione interiore, 'invisibile', che rimanda all'intrinseca 'invisibilità' ed eccedenza della *caritas* stessa rispetto a tutto ciò che può essere 'operato', o mostrato logicamente e ontologicamente. Come scrive Paolo nel quarto capitolo della *Prima Lettera ai Corinzi* (versetto 20), il Regno di Dio non consiste "*en lógo*", "*all'en dynámei*", *dýnamis* che, stando a quanto detto sopra, non deve ridursi semplicemente a una 'potenza' di matrice aristotelica,[1044] ontologicamente subordinata all'atto da realizzare, ma deve intendersi come 'possibilità', sempre da 'essere-possibile', della moralità.

Eppure ciò non significa che ci si possa trincerare nella propria interiorità autocompiaciuta; si tratta pur sempre di agire *en dynámei*, senza la pretesa che le proprie singole azioni esauriscano il 'compito' della moralità, ma, in ogni caso, 'esercitando' attivamente la 'virtù',[1045] in termini kantiani, sforzandosi indefessamente di divenire soggetti morali. Quando Paolo assegna la priorità assoluta alla carità, vuole evitare che la convinzione di sentirsi privilegiati in virtù di qualche effetto speciale della grazia offuschi completamente l'unico modo autenticamente umano di rapportarsi al divino, cioè quello attivamente etico, il quale, allo stesso tempo, pone l'uomo nelle condizioni di agire moralmente 'adesso', nella sua finitezza, e lo conferma nella consapevolezza di essere investito da una possibilità della propria libertà che trascende la sua comprensione.

Il sentirsi paghi della propria fede o della propria speranza, a prescindere dalla buona condotta, senza che ci si senta sempre di nuovo interpellati a rendere testimonianza, mediante l'esercizio della libertà, dell'efficacia di quella che Paolo chiama 'grazia', e che noi potremmo indicare come il misterioso trovarsi a poter scegliere di 'soggettivarsi' attraverso la possibilità 'estrema' e quasi 'fantasmatica' della moralità, incorre nel rischio di rappresentarsi antropomorficamente una divinità garante su cui sian trasferiti concetti umani, troppo umani.

Insomma, ritengo che un'ottima chiave di lettura per intendere ciò che Paolo vorrebbe suggerirci attraverso il suo discorso sulla carità si trovi ancora in Kant, in particolare nella

---

introspettiva dell'Occidente' plasmato da Paolo: "Il *come* soggettivo e la soggettività sono la verità. La verità interiore e non esteriore, è un *come* e non un *che cosa*" (cfr. *Ivi*, p. 171).

[1044] Tuttavia, tenendo conto dell'altra possibile declinazione 'teologico-politica' del messaggio paolino, il concetto di '*dýnamis*' può contenere in sé il rimando ad una dimensione di 'potenza' in senso stretto. A questo proposito, cfr. V. Vitiello, *Europa. Topologia di un naufragio*, cit., p. 139: "Traduco *en dynámei*: 'nel potere', e non 'nella virtù' (*in virtute*), come nel latino della tradizione, perché Paolo non è 'filosofo', non ragiona verità 'morali', è uomo d'azione, opera. La sua *dýnamis* non è *virtus*, ma potenza. O meglio: è *virtus* solo in quanto potenza, potere". A mio avviso, in questo caso, l'interpretazione di Vitiello tende ad enfatizzare troppo unilateralmente una lettura 'politica' di Paolo, mentre, forse, qui si tratterebbe proprio di mettere in rilievo verità 'morali', che trascendono l'ambito di ciò che è 'operabile' tramite la 'potenza' e il 'potere', intesi come ordinamenti 'teologico-politici' della convivenza umana.

[1045] In effetti, al di là della prospettiva del 'potere' evocata nella nota precedente, la versione latina del testo greco di Paolo traduce '*en dynámei*' con '*in virtute*'. In ogni caso, anche il termine latino contiene la stessa ambiguità di quello greco, la stessa oscillazione tra 'possibilità' e 'potenza' destinata a qualcosa, che presuppone la priorità ontologica di un'*enérgheia* attuale che ha il 'potere' di estrinsecarsi. Tuttavia, anche filosofie come quella del tardo Schelling che tentano di ripensare radicalmente la 'possibilità' e di fare i conti con Aristotele, devono comunque ammettere l'*enérgheia* di un *Prius* assoluto che coincide con il puro possibile, senza però che l''atto' per eccellenza, ontologicamente presupposto a tutto, rappresenti un qualcosa di 'determinato', nella forma della *nóesis toû noèseos*.

conclusione del suo scritto sulla religione, dove si afferma che si segue 'il giusto cammino' (*der rechte Weg*) non procedendo dalla concessione della grazia alla virtù, bensì dalla virtù alla concessione della grazia.[1046] È vero, per quanto le 'opere', in se stesse, astratte dalla disposizione interiore che le sostiene, non siano una garanzia di moralità, il dono della 'fede' che porta a riconoscere la spiritualità della legge può mostrare la sua efficacia e la sua effettività solo nell'agire che si fa carico, sempre di nuovo, della possibilità etica,[1047] donata dallo Spirito, secondo Paolo, o, in senso più sobriamente antropologico, *inventa*. La fede e la speranza come ispirazione, come visione prodigiosa di realtà ultramondane, come attesa di ciò che può alleviare il peso della propria finitezza o soddisfare tutti i propri bisogni conoscitivi, anche se ammesse nell'orizzonte religioso paolino, non sono, in ultima analisi, ciò che è davvero essenziale.[1048]

Inoltre, al di là del suo quadro di riferimento escatologico, Paolo, nel capitolo 8 di *Romani*, dice che siamo stati 'salvati' proprio nella speranza che non vede. E anche in Kant, al di là delle tensioni che abbiamo visto sopra, la moralità, in fondo, può configurarsi come una 'finalità' senza 'scopo', cioè come una misteriosa possibilità di 'salvezza' della finitezza che 'agisce' *hic et nunc*, a precindere dalla 'realtà oggettiva' di uno *skopós*, di un 'ontologico' e 'ideale' sommo bene a cui 'guardare', '*sképtesthai*' o '*skopeîn*'. Non è un caso che Kant, parlando della 'finalità' *ohne Zweck* usi il termine *Zweckmäßigkeit*, intendendo con ciò la 'forma' della finalità e la 'finalità' della pura forma.

Mi rendo conto che sto proponendo una lettura 'radicale' della moralità attraverso una terminologia che Kant definisce sul terreno del giudizio estetico.[1049] Ma, come precisato sopra,

---

[1046] Cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 226.

[1047] Cfr. anche A. Schweitzer, *La mistica dell'apostolo Paolo*, cit., p. 232: "Dal momento che l'amore è la dimostrazione più alta dell'essere in Cristo, esso appartiene per Paolo all'essenza della fede. *Gal 5,6*: "In Cristo non è la circoncisione che conta, né l'incirconcisione, ma la fede che opera per mezzo della carità".

[1048] Cfr. *Ivi*, p. 234: "Rappresenta un'enorme impresa di Paolo il fatto di porre l'etica in rapporto con il possesso dello Spirito e di spiegare l'amore come la più alta manifestazione dello Spirito. Quale grandezza interiore e quale forza di pensiero presuppone il fatto che per lui le espressioni sensibili dello Spirito, dalle quali egli – come gli altri credenti del cristianesimo primitivo – viene travolto, e che, come loro, considera come il potere del soprannaturale donato agli uomini, diventano qualcosa di relativo, e che egli riconosca con tale sicurezza l'amore come ciò che è veramente essenziale di questa realtà eterna che compare nel tempo. […] Confermando il carattere etico della fede in Cristo con parole così forti, egli è il vero discepolo di Gesù. […] Egli è il solo, tra i credenti di quel primo periodo, a riconoscere che la fede in Gesù Cristo come tale, con tutto ciò che essa comporta, deve porsi sotto la signoria assoluta della vita etica e ardere della fiamma dell'amore".

[1049] Del resto, è lo stesso Kant, nella *Critica del giudizio* (cfr. ed. cit., p. 291), ad osservare che il compiacimento che proviamo riconoscendo nella natura la bellezza ci insegna ad amare senza interesse egoista. In effetti, la facoltà propria della forza estetica di giudizio di giudicare forme senza concetti e di trovare nella loro semplice valutazione un compiacimento di cui facciamo una regola per ciascuno, senza che questo giudizio si fondi su un interesse, è assai affine alla forza intellettuale di giudizio che determina a priori per semplici forme di massime pratiche un compiacimento che rendiamo legge per ciascuno, senza che il giudizio si fondi su qualche interesse. Il punto è che, a proposito del giudizio morale, associato al 'sentimento' del rispetto, viene prodotto un interesse, cioè quello che le idee morali posseggano una realtà oggettiva, in modo che la moralità abbia uno scopo, che (*Ibid.*) "la natura mostri almeno una traccia o dia un cenno di contenere in sé un qualche fondamento che consenta di supporre un accordo legale tra i suoi prodotti e il nostro compiacimento". Nonostante si ammetta che il compiacimento morale sia indipendente da ogni interesse, e sia riconosciuto a priori come legge per ciascuno, "senza poterlo fondare su prove", si avanza

ugualmente la speranza che il sentimento della bellezza costituisca in qualche modo un 'indizio' sull'oggettiva armonia ontologica tra moralità e natura. Ma se il compiacimento estetico e quello morale fossero i volti di una stessa 'possibilità' umana, di una stessa attitudine misteriosa del pensiero, che 'può' provare interesse per il puro disinteresse, per il fatto stesso che ciò che esiste sia contemplato nella sua pura esistenza, senz'altro scopo? Il giudizio morale e quello estetico sono davvero disinti nella loro stretta affinità, o, in fondo, sono una cosa sola? Il fiore (cfr. *Ivi*, p. 289) piace per la sua forma e per la sua esistenza, senza che sia in gioco un'attrattiva dei sensi o un qualche fine; il fiore e il compiacimento disinteressato che fa tutt'uno con la contemplazione del fiore stesso sono, allora, un fine in sé. E tale 'piacere' senza interesse sensibile o concettuale può essere universalmente comunicato. Si ha la sensazione irresistibile che una simile purezza dello sguardo umano sia una possibilità dell'uomo così speciale da non poter non essere condivisibile. E tale condivisione, riflettendo sul proprio giudizio, assumendo un punto di vista universale immedesimandosi nel punto di vista altrui, non si basa sulla possibilità di una dimostrazione concettuale, eppure aspira all'universalità. Kant ripete spesso che il giudizio morale è vincolato nella sua valutazione da concetti, ma, sempre nella Terza Critica, ammette che il compiacimento etico che riconosciamo a priori come legge per ciascuno non possa essere fondato su prove. Dov'è, allora, lo spazio per il concetto? La rivendicazione della validità universale della legge morale non segue, in ultima istanza, le massime del *sensus communis* che sostengono la pretesa di condivisibilità universale del giudizio estetico senza concetti? In effetti, il sentimento del rispetto è tutt'uno con la legge morale, tutt'uno con la 'possibilità' misteriosa del pensiero di essere totalmente imparziale, di porsi al di sopra delle contingenze sensibili, di assumere un modo di pensare ampio. E questo sentimento sopravviene come il sentimento del bello, senza perché. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant tenta di esplicitare le massime che possono 'tradurre' la legge morale nella rappresentazione della coscienza. E sembra quasi che, in effetti, il giudizio sulla moralità di un comportamento dipenda dalla 'coerenza' logica di quest'ultimo, come se fosse possibile respingere razionalmente delle scelte comportamentali in quanto 'logicamente' autocontraddittorie. Ma il punto è che un simile giudizio sulla contraddittorietà o no di certe azioni non è 'logico-razionale', ma morale. Rispetto a un 'sentimento' già presupposto di ciò che 'deve' o non 'deve' essere, si assume che un comportamento sia contradditorio per se stessi e per la convivenza dell'umanità. Kelsen, ad esempio, formula chiaramente questo tipo di obiezione nei confronti di Kant, ne *Il problema della giustizia* (*Das Problem der Gerechtigkeit*, 1960), a cura di M.G. Losano, Einaudi, Torino, 1975, pp. 20-27). Kelsen sottolinea come la risposta alla questione sul modo in cui si debba agire presupponga già la moralità che si vorrebbe quasi dimostrare concettualmente, come se fosse riducibile a un'astratta universalità logica. Ma questo, chiaramente, non è il senso profondo di quello che Kant intende, sebbene egli stesso sia disorientato dalla sua grandiosa intuizione. E, allora, ciò che dice del giudizio estetico può venirci in soccorso? A mio avviso è decisiva la seconda formulazione dell'imperativo categorico, quella secondo cui ciascun uomo deve essere trattato come un fine in sé. Ciò significa che non possono in alcun modo essere leggi moralmente vincolanti quelle che prescrivono l'obbedienza in nome di universalità intersoggettive, in nome di comunità che sussumano in sé gli individui. Insomma, nessun Eichmann può giustificarsi dietro l'imperativo kantiano e nessuno che faccia lo sforzo di capire le reali intenzioni di Kant può imputare alla sua concezione della morale il fatto di offrire il destro agli idoli della pura obbedienza supina, o all'ideale di un'universalità astratta che relativizza i singoli individui. Dunque, non si ha a che fare con la decisione riguardo ciò che è morale sulla base dell'universalizzabilità logica di un certa massima, ma sulla base della sua universalizzabilità morale. Sembra un circolo vizioso, ma il fatto è che è presupposto ciò che deve essere riconosciuto come incondizionato, cioè l'essere fine in sé dell'uomo, e tale 'finalità intrinseca' è 'vissuta' nel sentimento del rispetto, così come lo stupore disinteressato per la finalità in sé della pura esistenza di un fiore è avvertito nel compiacimento associato al giudizio sulla bellezza. Qui si tratta di una singolarissima universalità, come scrive anche Vitiello ne *L'ethos della topologia* (cit., p. 110: "L'universalità dell'imperativo va ripensata alla radice. Non è l'universalità della *polis*, della comunità, dell'intersoggettività. È la singolarissima universalità dell''io tu a se stesso'"), cioè di un'universalità che investe incondizionatamente il singolo uomo, sia come attore che come destinatario dell'azione, il quale, proprio nella sua contingente particolarità, è l'unico autentico veicolo del carattere incondizionatamente universale che l'imperativo morale rivendica per sé. Questa 'singolare universalità' è incondizionata in quanto riconosce come attributo indistruttibile dell'uomo ciò che sembra il suo 'meno' e che, in realtà, fa di lui una contingenza sacra e inviolabile: la sua creaturalità, il suo essere dipendente da altro (cfr. anche S. Weil, *Quaderno* IV, p. 332). L'uomo non è rispettato perché si adegua ad un concetto che lo sovrasta, o fa parte di una determinata comunità, ma perché è, semplicemente, una creatura particolare, irriducibile a uno schema, a un'astrazione. È un fine in sé, come è un fine in sé il fiore contemplato nella sua bellezza libera, che è semplicemente così, *ohne warum*. Ma allora, il giudizio morale, lungi dall'essere subordinato a concetti astratti che sussumono in sé il particolare, non si manifesta proprio come quello estetico: come suggerisce Arendt, non è proprio il singolo individuo, nella sua particolarità assolutamente contingente, a riflettere, fuori da ogni comparazione, la generalità del genere umano? Non si tratta, quindi,

quando ho fatto riferimento anche ad Adorno criticato da Taubes, non si tratterebbe di un'estetizzazione dell'etica nel senso di una neutralizzazione indifferenziante di quest'ultima, ma, al contrario, di un'intensificazione dell'incondizionatezza dell'imperativo morale, anche in un orizzonte a-teistico, che non ignori il 'sentimento' dualistico di mistero connesso all'umana esistenza e, d'altro canto, non pretenda di 'tradurre' il senso di eccedenza e di alterità esperito eticamente in una rappresentazione inevitabilmente antropomorfica di ciò che sfugge intellettualmente e moralmente alla nostra comprensione.

Così come la bellezza, che scaturisce dal riconoscimento di una 'finalità formale' nell'aspetto di un fiore, può 'colmare' l'uomo, anche se il fiore dovesse non rimandare ad alcun significato, e ad alcun senso del mondo, così la morale può 'resistere' come un qualcosa che può 'salvare' e agire *in mezzo a noi*, adesso, anche se il suo carattere 'assoluto', e trascendente l'uomo stesso, dovesse riguardare solo gli uomini, e non presupporre la 'realtà oggettiva' di un sommo bene. In effetti, lo stesso Kant, nella *Grundlegung der Metaphysik der Sitten*,[1050] scrive che "la volontà buona è tale non per ciò che attua ed ottiene, né per la sua capacità nel conseguire un qualche fine che essa si propone"; inoltre, se anche tale volontà, per il destino avverso o l'accanimento di una 'natura matrigna', non riuscisse, malgrado il proprio massimo sforzo, a portare a compimento nulla, essa "al modo di una pietra preziosa, brillerebbe tuttavia per se stessa", "*als etwas, das seinen vollen Werth in sich selbst hat*".

Un simile *Wille*, il cui valore non dipende dalla sua eventuale *Nützlichkeit* o *Fruchtlosigkeit*, è talmente sorprendente e trascendente le logiche istintive del perseguimento della conservazione naturale e della stessa felicità creaturale, da destare il sospetto che sia una "*Phantasterei*";[1051] in effetti, le correnti rappresentazioni finalistiche e utilitaristiche sono radicalmente messe in scacco da una simile volontà, la quale, lungi dal rappresentare la via maestra verso la felicità e la beatitudine, conosce un'intrinseca 'finalità' che viene 'avvertita' in una "*Zufriedenheit nach ihrer*

proprio di quel principio della validità esemplare che Arendt ravvisa nel giudizio estetico kantiano (in effetti Arendt ricorda spesso come Kant, inizialmente, volesse scrivere un'opera dal titolo *Critica del gusto morale*), e che può costituire il modo privilegiato in cui il 'vento' del pensiero esercita la propria attitudine a discernere il bene dal male, il bello dal brutto, potendo evitare le catastrofi nei momenti in cui ogni posta è in gioco? (cfr. H. Arendt, *La vita della mente* (*The Life of the Mind*, 1978), traduzione di G. Zanetti, edizione italiana a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna, 1987, p. 289 e p. 567 – quest'ultimo riferimento fa parte dell'*Appendice* dell'edizione italiana citata, la quale riporta alcuni estratti dalle lezioni arendtiane sulla filosofia politica di Kant). Non si dispiega in questa singolarissima universalità proprio il senso assolutamente vincolante del 'non ucciderai', "che impone di non uccidere anche se altri uccide, di non uccidere anche quando uccidere impedisce che altri uccida" (V. Vitiello, *L'*ethos *della topologia*, cit., p. 111)? Dunque, questa universalità è ancora davvero un'universalità mediante concetti, o, come ammesso dallo stesso Kant, è radicalmente 'senza prove', e, seppur incondizionatamente, si dà insieme e non prima e non senza la possibilità misteriosa di provare meraviglia e rispetto di fronte a un'individualità, sia essa naturale o umana, e di essere disinteressatamente interessati all'esistenza di ciò che è altro da noi, anche a costo di perdere la nostra vita?

[1050] Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), traduzione e introduzione di F. Gonnelli, Laterza, settima edizione, Roma-Bari, 2010, p. 17.

[1051] Cfr. *Ivi*, pp. 16-17.

eigenen Art", in una contentezza di specie a sé che esprime il 'doppio sentire' dell'uomo morale,[1052] quel già menzionato '*negatives Wohlgefallen an seiner Existenz*".

E, a prescindere dalla tentazione 'umana' di cercare appoggio, per l'attuazione del Bene, in un Essere superiore, o dal bisogno di ricorrere alla rappresentazione di un fine per il proprio agire etico, rappresentazione che tende, sempre di nuovo, a voler realizzare compiutamente, anche 'materialmente' nel mondo fenomenico,[1053] attraverso la logica del potere, la "mobile incompiutezza del dovere",[1054] la 'religiosità' autentica con cui è rispettato il mistero morale umano è quella che Kant descrive in termini che potrebbero esprimere bene il senso del *nûn kairós* paolino.

Infatti, da un lato, nello scritto sulla religione nei limiti della semplice ragione, il filosofo cita *Lc* 17, 20-21: "Quando verrà dunque il Regno di Dio? – il Regno di Dio non viene in una forma visibile. Non si può dire: "Vedi, esso è qui o là". Perché, vedete, il Regno di Dio è dentro di voi"; dall'altro, nella *Critica della ragion pratica*, Kant parla della prospettiva di un ordine superiore, nel quale "*wir schon jetzt sind*",[1055] grazie ai precetti della ragion pura pratica.

Questo 'essere già' nel 'Regno' non implica il possesso di una verità assoluta, e non soddisfa la pretesa "di totalità – e di quiete – che è al fondo di ogni ambizione di potere";[1056] al contrario, si tratta di un'esperienza 'umana', ma lucidamente non antropomorfica o spiritualistico-idealistica da un punto di vista teologico e filosofico, in cui l'umanità stessa si trova ad essere sorpassata dal mistero 'invisibile' e impenetrabile che la attraversa, in cui tutto quello che si può 'sapere' moralmente è ciò che l'uomo avverte nel suo limite, cioè il 'sentimento' di rispetto e venerazione per un intimo scarto rispetto a sé che lacera e arricchisce a un tempo. Si ha a che fare con un 'essere' instabile e inafferrabile, con il 'ricciolo' sfuggente del *kairós*, vero e proprio *átopon metaxý*[1057] dove il balenare del senso di pienezza è insieme rivelazione di un 'negativo' senso di mancanza e di vuoto; insomma, si tratta di un paradossale 'abitare' nella possibilità inesauribile, nell'essere sempre futuro del dovere.[1058]

[1052] Cfr. V. Vitiello, *Immanuel Kant etc.*, cit., p. 309.
[1053] Cfr. *Ivi*, p. 332.
[1054] *Ivi*, p. 338.
[1055] Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., pp. 230-231.
[1056] V. Vitiello, *Immanuel Kant etc.*, p. 338.
[1057] Cfr. *Ivi*, p. 351.
[1058] Cfr. anche M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., pp. 249 e ss., in cui si sottolinea la capacità dell'amore di aprire il futuro, il quale non è da intendersi come il semplice avvenire che protrae il tempo come mero scorrere di attimi omogenei, bensì come la stessa eternità, come quell'"apertura senza limiti a un altro spazio e a un altro tempo, a un'altra vita che ci appare davvero come la vita" (cfr. *Ivi*, p. 249). La promessa indecifrabile della 'possibilità' dell'amore "squalifica ogni raggiungimento, ogni realizzazione" (*Ibid*.), dissolve tutto quello che è considerato come 'essere' dicibile, oggettivabile, identico a se stesso, sottomesso al principio di non contraddizione. In altre parole, scopre il non-essere, l'ambito del possibile. "Tutto quello che porta in sé una briciola di questo amore scopre un giorno il vuoto delle cose e nelle cose, perché ogni cosa e ogni essere che conosciamo aspira a più di quello che realmente è. E colui che ama si fissa in questa aspirazione, in questa realtà non conseguita, in questa entelechia non ancora attuata, e amandola la trascina dal non-essere a un genere di realtà che appare perfetta per un istante, per poi nascondersi e svanire" (*Ivi*, pp. 249-250).

È vero che Paolo, nonostante insista sulla natura peculiare del 'sapere' di chi, attraverso lo Spirito, ha acquisito il pensiero di Cristo, e cioè sul fatto che tale 'conoscenza' che deriva dall'edificazione della carità non sia in alcun modo da confondere con quella dei sapienti del mondo e sia, al contrario, agli occhi di questi ultimi, follia e stoltezza, afferma anche che lo Spirito scruta ogni cosa, perfino le profondità di Dio. Dunque, sembrerebbe che la sapienza divina che non è di questo mondo, che è avvolta nel mistero[1059] e che rimane nascosta (*Prima Lettera ai Corinzi*, 2, 6), possa essere completamente svelata e 'visibile' faccia a faccia per i *teleioí*. Un 'sapere' morale, spirituale, rischierebbe comunque di tradursi in un 'tener per vero' che argomenta logicamente secondo i metodi della conoscenza umana.

Analogamente, il 'sapere' pratico di Kant, per quanto non teoretico, correrebbe il pericolo di edificare una costruzione della realtà idealistico-razionale, confortevole per le esigenze teoriche di unità e di coerenza e per i bisogni 'trascendentali' umani di rappresentazione delle auspicate conseguenze 'attuali' della *dýnamis* morale, la quale, da 'fatto misterioso' della pura possibilità presente in noi, rischia di essere 'vista' come 'potenza' in senso aristotelico, come possibilità 'necessariamente' destinata a qualcosa, al proprio compimento, alla propria piena estrinsecazione 'ontologica'.

Tuttavia, se l'accento viene posto sul fatto che la 'sapienza divina' di cui parla Paolo è autenticamente presso di sé nell''agire' della legge spirituale, dell'*agápe*, che 'è' completamente se stesso nel proprio 'esser-possibile' *in mezzo* a una visione *in aenigmate*, allora il 'sapere' cui fa cenno Paolo è costitutivamente '*en mysterío*' e '*apokekrýmmenos*'; in tal senso, lo scandaglio delle profondità divine consisterebbe non tanto nell'illuminazione di ciò che è oscuro, ma nel riconoscimento del mistero come tale, nella 'misurazione' dell'abisso senza tentare di uscirne. Similmente, la 'bussola' kantiana della moralità 'avverte' il 'che è' di un nord che attrae il suo ago magnetico, ma non può essa stessa dare ragione dell'esistenza misteriosa di una simile attrazione.

Infine, a mio avviso, il nocciolo inscalfibile e adamantino della carità paolina, il suo carattere incondizionato, non devono tanto far pensare a un entusiasmo irrazionale e irriflesso e a un'estasi mistica, quanto, piuttosto, proprio alla sublimità dell'attitudine morale così come descritta da Kant, che ha in se stessa il proprio 'fondamento' inconcusso, e che è capace di quel distacco,[1060] di quel 'paolino' *os mè*, che non è fredda indifferenza,[1061] ma esercizio continuo della differenza, possibilità di distanziarsi da se stessi, e dal proprio egoismo, per poter essere radicalmente per altro e per altri.

[1059] A tal riguardo, cfr. anche *Rm*., 11, 33, in cui Paolo si arresta stupefatto, e riconosce come i giudizi e le vie divini siano rispettivamente insondabili e inaccessibili.

[1060] Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 25, dove Kant fa vari esempi di atteggiamenti soltanto *conformi al dovere*, ma, in realtà motivati da inclinazioni 'patologiche', da massime che mancano del contenuto morale. Infatti, spesso, l'essere '*wohltätig*', anche senza "un ulteriore motivo derivante dalla vanità o dall'interesse", può derivare dall'entusiasmo, da "un'intima soddisfazione nel diffondere gioia intorno a sé"; tuttavia, continua Kant, "una simile azione, per quanto conforme al dovere, per quanto amabile possa essere, non ha alcun vero valore morale".

[1061] A tal riguardo, ho trovato considerazioni simili sul rispetto di matrice kantiana anche in R. De Monticelli, *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano, 2003, p. 198: "È, si dice, un sentimento

E quale il nesso di una simile 'etica' con la 'forma politica'? Come 'essere *nel* mondo' attraverso una morale in cui "il dovere ha sempre da essere" [1062] ed esibisce uno scarto ineliminabile rispetto a qualsiasi 'traduzione' mondana e fenomenica, rispetto alla stessa massima dell'agire orientato moralmente, nello sforzo di farsi sempre di nuovo 'libero'?[1063]

Desiderare il 'possibile' interesse per il disinteresse?

La 'trasvalutazione' morale di fronte all'obiezione di Nietzsche: l'impotenza dimostrativa della ragione e la fragilità della testimonianza

I.

Prima di procedere oltre, sorge una domanda: perché una simile etica, perché avvertire l'impulso a testimoniare quella che Nietzsche e Taubes chiamano la 'trasvalutazione' cristiano-paolina? Davvero l'eredità morale di una tale 'trasvalutazione' è la speranza in cui abbiamo bisogno di sperare, la 'possibilità' da continuare a volere e desiderare per poter avere una vita pienamente umana?

Come dare ragione di un simile dovere impossibile, di una supposta purezza razionale e del pensiero che dovrebbero renderci capaci di mostrare l'autonomia della mente degli uomini e la loro "indipendenza virtuale dalle cose come sono o come sono diventate",[1064] un'indipendenza ideale che spesso è stata considerata una manifestazione del soprasensibile, e del 'soprannaturale', cioè della possibilità che la natura stessa si autocontraddica nell'uomo? Veramente l'essere umano avverte questa trascendenza nella sua immanenza creaturale? Veramente nel suo pensiero finito e legato immancabilmente alla sua natura corporea può crearsi un 'vuoto', quella 'quiete' dell'occhio del ciclone che, "anche se completamente diversa dal ciclone, fa tuttavia parte di esso"?[1065]

---

freddo: eppure non è, nella sua essenza, che l'ombra dell'amore. Il termine 'freddezza' è inadeguato, infatti si riferisce alla sua congenita *equanimità*: il lascito dell'universalità della sua intenzione". E cfr. *Ivi*, p. 202: "Il ritrarsi, il concedere spazio – la distanza – è in definitiva il rispetto sotto la forma di volontà di lasciar essere l'altro come tale, nella sua realtà e trascendenza proprie".

[1062] V. Vitiello, "Scrivere la legge", in *Teologie e politica*, cit., p. 103. E cfr. *Id.*, *Immanuel Kant. L'architetto della* Neuzeit *etc.*, cit., p. 305: "La Legge […] deve sempre ancora comandare, sempre ancora avere ascolto, obbedienza. Qui la radicale rifferenza della morale dal diritto". Cfr. ancora *Ivi*, p. 288: "L'essenza del diritto non è il dovere, ma il potere: il potere di negare il dovere 'attuandolo'".

[1063] Cfr. V. Vitiello, *Immanuel Kant. L'architetto della* Neuzeit *etc.*, p. 306: "La divisione della massima tra l'universalità dell'*intentio* che persegue e la determinatezza singolare del fatto che pro-duce, la divisione dell'arbitrio tra la libertà noumenica del 'dovere' e la fattualità fenomenica dell'esecuzione del 'dovere', comporta l'inattingibilità della 'purezza' dell'imperativo categorico".

[1064] Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 311.

[1065] Cfr. *Ivi*, p. 304.

Come comprendere la sensazione che si dia una via di fuga, un "piccolo spazio di non-tempo nel cuore stesso del tempo",[1066] un *átopon metaxý* in cui, nonostante il mistero che avvolge la nostra libertà e la possibilità che quest'ultima sia strettamente intrecciata a un destino e a una necessità che non dipendono da noi, ci sentiamo 'liberi' dal tempo nel tempo, dalla vita nella vita?[1067] Come dare ragione del 'fatto' di una moralità assoluta, di un desiderio apparentemente completamente disinteressato per il bene, desiderio che sembra fare tutt'uno con l'imparzialità di un pensiero che piega la propria riflessione su se stessa, e che, esercitando la propria differenza e 'ulteriorità' rispetto alle proprie 'immagini', si sottrae ad esse pur rimanendovi dentro?[1068]

Come dare ragione che un simile 'fatto' sia senza ragione, che appunto sia percepito immediatamente da alcuni come un *Faktum* misterioso che è un'unica cosa con la coscienza della propria esistenza?[1069] E come spiegare che chi scorge più facilmente di altri la pura possibilità della pura moralità abbia la convinzione che una simile possibilità sia alla portata di tutti, e possa testimoniare la sua 'altezza' irradiando la propria luce?[1070]

Come spiegarsi che possa darsi un sentimento apparentemente non di origine empirica, libero da ogni condizione sensibile, che esibisce un disinteresse irremovibile e imparziale, che sembra poter essere accostato solo alla purezza del pensiero razionale, e che riesce ad andare oltre ogni tentazione di erigere il proprio interesse bene inteso, o il principio 'egoistico' della felicità, a principio supremo del comportamento morale? Come concepire che la dignità del 'dovere', che non ha nulla a che fare con il godimento della vita,[1071] e che esperisce la 'difficile felicità'[1072] di essere nel mondo senza essere del mondo, non solo non neghi la vita stessa, ma si leghi ad essa con un vincolo indissolubile, riconoscendone l'incondizionato valore, anche nel più profondo pessimismo conoscitivo ed esistenziale?

Come già detto più volte, sembrerebbe di essere al cospetto di un'eccedenza, di un 'fatto' della ragione come eccesso e mistero, di un elemento di 'trascendenza' immanente che renderebbe la vita umana pienamente tale, e che sarebbe tutt'uno con l'essere 'tu a se stesso' dell'uomo che fa agitare dentro di sé il 'vento' del pensiero. E se questo eccesso fosse un 'delirio' della ragione? Fosse il

---

[1066] Cfr. *Ivi*, p. 305.
[1067] Cfr. V. Vitiello, *L'*ethos *della topologia*, cit., p. 138.
[1068] Cfr. *Ivi*, p. 45.
[1069] Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 341: "Due cose riempiono l'animo di ammirazione e di reverenza sempre nuove e crescenti, quanto più spesso e più a lungo il pensiero vi si ferma su: il cielo stellato sopra di me e la legge morale in me. Queste due cose […] le vedo davanti a me, e le connetto immediatamente con la coscienza della mia esistenza".
[1070] Cfr. S. Weil, *Quaderno* IV, cit., pp. 189-190: "Tutti questi prodigi consistono nella presenza dell'incondizionato nella condizione, nella direzione impressa al pensiero dall'immobile. Senza questo prodigio, noi saremmo esseri puramente terrestri. Tutti quelli – e sono forse di gran lunga la maggioranza – che non hanno mai provato tale prodigio in se stessi sono esseri puramente terrestri. Com'è che alcuni lo provano? Ma c'è un secondo prodigio: gli atti e le parole prodotti da un'ispirazione di questo genere possiedono un'irradiazione che porta i cuori più terrestri ad amarli".
[1071] Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 189.
[1072] Cfr. V. Vitiello, *L'*ethos *della topologia*, cit., p. 139.

prodotto della 'follia' dell'autocoscienza, l'avvenimento più grande della storia di quella che per Nietzsche è l'anima malata dell'uomo che si trova imprigionato nella coscienza, senza riuscire davvero a far getto di essa? E se il 'puro disinteresse' semplicemente fosse una mistificazione?

Realmente la 'follia', la stoltezza, la debolezza e l'impotenza del bene, di memoria paolina, costituiscono una rottura assoluta del circolo della violenza naturale, un 'oltre' della volontà di potenza e del sentimento di forza e di sopraffazione? È nota la posizione di Nietzsche, l'obiezione più radicale a che possa esistere la 'possibilità' di una morale assoluta, universale, totalmente estranea alle logiche del conflitto e della prevaricazione, totalmente 'soprannaturale'.

Coloro che pensano di scorgere in sé il 'fatto' della morale incondizionata, dal punto di vista nietzschiano, non farebbero altro che esibire la propria inadeguatezza fisiologica, la propria decadenza, e il proprio risentimento.

È possibile, in effetti, che la 'pura' possibilità etica sia il frutto di complesse interazioni psicologiche, intellettuali, comportamentali. Anche nel mito platonico di Er la scelta libera è al contempo sospesa sull'abisso del destino e della necessità; l'uomo non può mai sapere fino a che punto la propria libertà sia in proprio potere, non può mai divenire trasparente a se stesso. Eppure, nonostante la conscienza del proprio limite, e l'ammissione della stessa eventualità che la propria libertà possa non essere libera, l'essere umano ha il potere performativo di 'trovare' e 'creare' l'idea di un 'agire' imparziale, di un '*os mè*' universalistico. Può diventare ciò che ha 'imparato' ad essere, sulla base di quello che si è manifestato alla coscienza. Anche una 'possibilità' che è 'emersa' dalla stessa azione umana può agire come una 'realtà', cioè come ciò che rende possibile un certo modo di 'soggettivarsi' e di 'essere uomini', il quale, pur nell'ignoranza di ciò che l'uomo è in sé fino in fondo, può continuare ad essere voluto e ad essere scelto perché, misteriosamente, si impone come qualcosa di vincolante e di irrinunciabile, come un 'dovere' appunto.

Per Nietzsche la moralità è una finzione e una follia decadente. Il punto è che anche Kant, per quanto postuli una finalità superiore, è ben consapevole di una simile possibilità, cioè che la moralità possa rappresentare un mero ideale e una mera fantasticheria dell'uomo che, per di più, sarebbe anche controproducente dal punto di vista naturale. Eppure, nonostante tutto, alcuni vorrebbero comunque compiersi umanamente in tale fantasticheria. In effetti, ad esempio, parlando della pace perpetua, Kant afferma che non si tratta più di sapere se essa sia una cosa reale o un non-senso, e se ci inganniamo nel nostro giudizio teorico quando accettiamo il primo caso; ciò perché, al di là di tutto, anche se il compimento di una simile intenzione rimanesse sempre solo un pio desiderio, bisognerebbe agire *come se* tale pace potesse realmente verificarsi. È in gioco il proprio dovere, il dovere di continuare a scegliere l'ideale morale del puro disinteresse e del rispetto dell'uomo come fine in sé, a prescindere da tutto il resto.

Perché viene avvertito un simile dovere, perché la possibilità del bene morale così inteso è riconosciuta come la propria possibilità in senso eminente? Forse perché l'uomo è davvero capace di disinteresse, di quel distacco, di quella *Gelassenheit*, di quel non-essere rispetto alla volontà di

essere della vita affetta dal *principium individuationis*, che rendono possibile il 'sentire' altrimenti dell'essere nel mondo ma non del mondo, del vivere '*come se non*' paolino? Forse perché questo esercizio della differenza è una sua 'possibilità' che, una volta venuta all'espressione e alla coscienza, una volta 'imparata', è riconosciuta misteriosamente come un 'dovere', come ciò che si deve diventare?[1073] Il perché di questo riconoscimento è un mistero, è un 'fatto'.

Può davvero l'uomo fare esperienza di un 'vuoto', di una via di fuga dal tempo e dalla vita, che fa sì che la libertà sia la possibilità di esercitare la differenza, di sostare, per un istante, nel non-luogo in cui necessità e libertà stessa siano tramezzate ma anche separate,[1074] in cui possa darsi un agire che è insieme un non-agire rispetto all'azione della potenza, della conservazione, dell'affermazione? Davvero può esercitarsi l'eccezione di uno sguardo 'impotente', libero, per un battito di ciglia, dalle logiche della determinazione, del conflitto? È possibile volere una simile purezza fine a se stessa? E considerare non ipocritamente, senza secondi fini, la contrazione di una tale 'follia' come il più autentico dovere umano?

Simone Weil ci aiuta ad approfondire questa riflessione. Anche lei, in numerose occasioni, ipotizza che al bene non corrisponda assolutamente niente di oggettivo, e che esso possa costituire solo un'illusione puerile. Eppure, Weil, proprio immaginando l'assoluta contingenza del proprio desiderio di bene, ne rivendica la radicale incondizionatezza. Riconosce che "solo un folle può pensare così"; ma ritiene che "se si è contratta questa follia, si può essere del tutto certi di non rimpiangere mai nessuna azione compiuta in conformità a questo pensiero".[1075] Si darebbero atti incondizionati, espressione di pura obbedienza, di puro disinteresse, capaci di non essere rimpianti anche quando diventasse irresistibilmente evidente, senza possibilità di dubbio alcuno, che tutti gli scopi di tutte le azioni compiute, compreso lo 'scopo' Dio, non erano altro che illusione.

Weil insiste che, quand'anche il bene fosse una chimera dal punto di vista dell'esistenza, esso sarebbe l'unica 'realtà' desiderabile, l'unica possibilità degna di sempre rinnovato desiderio. E proprio nel desiderio della possibilità della morale incondizionata, nonostante tutto, malgrado la sua 'paolina' stoltezza e debolezza, la vita umana si troverebbe ad essere 'realmente' colmata.[1076]

Ebbene, posizioni come quella di Weil e di Kant sembrano non essere intaccate dall'obiezione nietzschiana che la morale sia una follia. Proprio perché si avrebbe a che fare con la scelta di una 'possibilità' che sfugge alla logica, si può ammettere che l'essere umano abbia bisogno di una 'follia' che non ha niente a che vedere con il territorio della verità teoretica[1077] e che, anzi, è

[1073] V. Vitiello, ad esempio in *L'*ethos *della topologia*, cit., p. 107, riporta il detto pindarico '*ghénoi oîos essì mathôn*', cioè 'divieni quale hai appreso di essere'. E continua: "quello che hai appreso, non quello che sei. Così parla la ragione quando si volge a sé: in seconda persona, perché non sa se *è* quel che dice di sé. 'Non sa' non dice: 'non è'. Potrebbe anche esserlo. *Handle*: la seconda persona dell'imperativo kantiano custodisce il segreto – mistero e meraviglia – di questo 'non sapere'".
[1074] Cfr. *Ivi*, p. 108.
[1075] Cfr. S. Weil, *Quaderno* IV, p. 188.
[1076] Cfr. *Ivi*, pp. 197-198.
[1077] A questo proposito, cfr. anche Paolo I *Cor.*, 1, 20-25.

necessaria, perché il contrario sarebbe intollerabile. Ma perché 'intollerabile'? Per Nietzsche il rifiuto della morale dei signori sarebbe solo il segno di una malattia antropologica, di un'inadeguatezza fisiologica.

Con Socrate e Platone si era cercato di motivare razionalmente ciò che la 'giustizia' avrebbe trovato intollerabile; si era tentato di argomentare logicamente intorno a questioni etiche, proprio per evitare che queste ultime si limitassero ad essere semplici 'fatti' immotivabili e suscettibili di ogni forma di sofismo subdolo e prevaricatore. Del resto anche Kant, con l'analisi delle massime, cercava in qualche modo un terreno in cui la ragione potesse esercitare il proprio potere dimostrativo e chiarificatore. Ma, alla fine, tutti questi tentativi si imbattevano in un'aporia. Si voleva mostrare che certe forme di convivenza sarebbero state intollerabili e razionalmente contraddittorie senza l'applicazione dei princìpi considerati universalmente giusti e morali. Per vivere in comune degnamente sarebbe stato possibile ammettere esclusivamente una determinata alternativa, cioè quella presentata dai filosofi come giusta, e che avrebbe giustificato la sua 'giustezza' proprio attraverso la sua supposta irresistibilità logica.

Ma, purtroppo, le cose non sono così semplici. Per Trasimaco o per Callicle, i quali, non a caso, vengono presi a modello da Nietzsche, il benessere della vita in comune che Socrate invoca per dimostrare le sue posizioni morali sarebbe già raggiunto con la 'morale dei signori', con quella ricerca dell'utile che nel loro caso significa esercizio del proprio potere di sopraffazione.[1078] Anche Socrate vorrebbe dimostrare l'utilità della sua idea di giustizia, e l'inconfutabilità e l'universalità della sua ragione che, a lui ragionante, appare la migliore. Ma, dal punto di vista di Trasimaco, la ragione di Socrate non è migliore della propria; se il filosofo fa appello all'imparzialità del ragionamento concettuale per sfuggire alla sofistica, a Trasimaco stesso può sembrare, al contrario, che la sicumera socratica sia, a sua volta, un tentativo sofistico di sopraffazione dell'avversario.[1079]

Si avrebbe una lotta spietata di posizioni diverse, senza la possibilità di un arbitro disinteressato. Ed entrambe le 'opinioni' si considererebbero le migliori per assicurare l'utile sociale, per immaginare la comunità umana. Di fronte a simili problemi, su cosa può far leva la pretesa socratica di esercitare una ragione universale, in cui tutti possano riconoscersi in linea di principio? Su cosa può fare affidamento l'esigenza di testimoniare un principio imparziale di giustizia che abbia veramente a cuore il contrasto degli abusi di potere, e della lotta incontrollata di valori contrastanti?

[1078] Cfr. V. Vitiello, *Paolo e l'Europa etc.*, cit., p. 168: "Durante la discussione è emerso che nel *con*veniente come v'è l'elemento comune, intersoggettivo, così v'è, non meno forte, l'opposta tendenza a *pleonekteîn*, a *pléon échein*, ad avere di più, e cioè: alla prevaricazione, alla *pleonexía* (349b, ss.), La natura umana è questa doppiezza: come vuole partecipazione e condivisione, così mira a prevaricare".

[1079] Cfr. *Ivi*, p. 167: "Cosa assicura che la ragione (*lógos*) di Socrate è la stessa ragione dei *Nomoi*? Non è che Platone per contrastare il pensiero tradizionale, la *sophía*, è caduto nelle braccia della sofistica? Il dubbio è più che legittimo, dato che è la ragione di Socrate che deve dimostrare la sua medesimezza con la ragione delle Leggi".

Stando a Nietzsche, il fatto di rivendicare la debolezza e l'universalità dello sguardo per trarsi fuori dalla competizione dei 'signori' ben nati non costituirebbe un'effettiva uscita dalla logica della volontà di potenza, ma, al contrario, rappresenterebbe una forma affinata e subdola di sopraffazione, per affermare una visione gregaria dell'utile comune, per imporre un potere di decadenti che, non avendo il coraggio di lottare, vorrebbero additare come 'assolutamente' giusto, assolutamente disinteressato, e 'soprannaturalmente' umano un ideale democratico che vorrebbe presentarsi come una neutralizzazione della volontà di potenza.

Di fronte all'obiezione di Nietzsche non solo è in gioco il fatto che la morale sia una 'follia'; in effetti, come già detto, anche coloro che potevano illudersi di argomentare razionalmente a favore dell'etica assoluta possono comunque 'volere' che una simile etica valga come suprema possibilità dell'uomo nella convivenza con i suoi simili e con la natura, nella convinzione che debba essere sempre di nuovo perseguito l'ideale regolativo di un puro disinteresse, forse perché si è 'imparato' a non poterne fare a meno. Con Nietzsche nel contraddittorio, la stessa 'follia' deve mostrare di essere un effettivo 'eccesso' del disinteresse del pensiero puro, cioè di non ammantare con la veste ipocrita di un 'sentire' soprasensibile, che si vorrebbe radicalmente estraneo alla potenza e alle logiche di affermazione dell'esistenza, un più sottile desiderio di sopraffazione, completamente interno alle dinamiche della vita naturale e della lotta per la sopravvivenza.

Ma come mostrare ciò se si impone la consapevolezza dell'impotenza della ragione sul terreno dei valori, e se figure come quelle di Trasimaco o di Nietzsche insinueranno sempre il sospetto che non ci sia alcuna moralità universalmente vincolante, alcuna possibilità di fuoriuscire dalla volontà di potenza? Come mostrare ciò, se quanto si può opporre a un punto di vista come quello di Nietzsche è solo il credere che la possibilità di una moralità disinteressata e incondizionata, per quanto 'folle' e controproducente, e apparentemente non benefica neppure sul piano della convivenza sociale e politica, debba sempre di nuovo essere 'scelta' e voluta, nella convinzione che debba essere mantenuta in vita l'*elpís ouk blepoméne*, di memoria paolina, che sia 'possibile' un atteggiamento 'veramente' altruistico, che non possa interamente ridursi ai comportamenti istintuali miranti alla preservazione del proprio gruppo di appartenenza?

Come rispondere alla domanda sul senso di 'testimoniare' ancora la 'trasvalutazione' cristiano-paolina, nella forma della morale del 'non-ucciderai', se non si può esibire altro che questa stessa testimonianza razionalmente infondabile, la quale per alcuni è un 'dovere' e per altri è un'ipocrita menzogna? Per usare un lessico platonico, come è possibile fare appello all''idea del bene', e all'emanazione della 'luce' della verità, se tale stessa luce può essere riconosciuta solo da chi ha occhi 'solari', da chi ha il desiderio di vederla e che è in tal senso 'desiderante' proprio perché, 'enigmaticamente', già da sempre immerso nell'orizzonte che riconosce come illuminato, cioè come autoilluminantesi nella sua stessa autoevidenza? Come dare ragione del 'fatto' che la razionalità di Socrate si autoesperisce come guidata dalla 'luce' della verità, e il modo di discutere

di Trasimaco, nell'orizzonte di irradiazione dell'idea del bene, è riconosciuto come 'parziale', non universalizzabile, non metasoggettivo, stabile e permanente?[1080]

La filosofia, che era nata con la vocazione di trovare un terreno di condivisione razionale comune per la discussione dei valori etici, sembra trovarsi impotente di fronte a questo 'fatto'.

Da un lato proprio il filosofo, al di là delle sue più pie intenzioni, rischierebbe di sovrapporre all'ideale di una razionalità universale il proprio punto di vista etico individuale. Dall'altro, anche senza considerare ciò, la speranza di poter vincolare alla scelta del bene con argomentazioni razionali corre il pericolo di rimanere frustrata; la stessa convinzione che la saggezza concettuale 'valga' qualcosa forse presuppone proprio la '*pietas*' cui si vorrebbe vincolare intellettualmente il proprio interlocutore, cioè la disponibilità 'etica' a riconoscere nella 'ragione' filosofica, che si considera 'imparziale' e 'disinteressata', e che, in questo senso, insegna a 'morire' alla propria volontà unilaterale di vita, la 'propria ragione', in virtù di una posizione valoriale di fondo indeducibile.

Come scrive Zambrano ne *L'uomo e il divino*, "se la filosofia, un genere determinato di filosofia, è riuscita a fare dei suoi seguaci uomini 'maturi per la morte', è stato per l'amore che comporta, per un amore specifico che sta alla radice dell'atteggiamento umano che fa scegliere questa filosofia, e senza il quale nessuna dialettica sarebbe mai stata convincente".[1081]

E dunque, qual è il potere probante di un appello 'kantiano' alla ragione pura potenzialmente esercitabile moralmente in ogni uomo, quando Nietzsche risponde che il "puro spirito è la pura menzogna", e che "il bene con il carattere dell'impersonalità e della universale validità" è una chimera "in cui si esprime la decadenza, l'estremo depotenziamento della vita"?[1082] In effetti, dal punto di vista nietzschiano, il rifiuto di considerare 'universalizzabile' la virile morale dei signori sarebbe legato solo all'incapacità di primeggiare nella lotta spietata per il potere e il prestigio.

Se tutti fossero sicuri delle proprie *chances* di successo, e la maggioranza non fosse afflitta dall'inettitudine, non si avrebbe timore di accettare la validità generale del principio di Trasimaco. E, di fatto, da che mondo è mondo, la 'morale' dei signori è sempre stata la costante dell'esistenza umana; certo, per il benessere del proprio gruppo di appartenenza, sia esso famiglia, tribù, casta, nazione, è onorevole agire con spirito di sacrificio e abnegazione, con quell''altruismo' che è già un istinto biologico, e un impulso sociale mirante alla massimizzazione delle proprie probabilità di sopravvivenza; ma la logica della nietzschiana 'volontà di potenza', della guerra di tutti contro tutti, come rilevato da Hobbes e da Hegel, anche se apparentemente neutralizzata all'interno di certe realtà associative, dalle più piccole allo Stato, le quali, comunque, alimentano il 'potere' del prestigio, dell'amor proprio, del riconoscimento da parte degli altri, si applica quando a scontrarsi sono 'gruppi' diversi.

[1080] Cfr. ancora *Ivi*, pp. 168-171.
[1081] M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 251.
[1082] Cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., par. 8, p. 10 e par. 11, pp. 12-13.

Questa è la storia. E non è un caso che la 'spada' della morale evangelica (*Mt*., 10, 35), con la sua 'apparente' violenza, si proponga di scardinare proprio la violenza di cui la vita non riesce a fare a meno, quella che deve assicurare il fatto che i figli non vengano separati dai padri, le figlie dalle madri etc. L'amore 'solo' per quelli della propria casa (e di quella che si riconosce come 'propria' comunità di appartenenza) è l'elemento immediato, istintivo, non sradicabile. Per questo la 'spada' che 'violenta' a contrastare il presupposto fondamentale della volontà di potenza, e della vita stessa, cioè l'amore del 'proprio', sia in senso stretto che ampio, sembra additare una possibilità estrema, 'impossibile', una fuoriuscita improbabile dalle dinamiche naturali dell'esistenza.

Come sottolineare la 'differenza' rispetto alla 'potenza', quando la stessa capacità della natura umana di autocontraddirsi nella morale, lungi dall'essere vista come la 'via di fuga' del puro disinteresse e di una trascendenza immanente, può venir concepita come l'estremo stratagemma 'interessato' della volontà di vivere? Quando Nietzsche parla dell'ideale ascetico del prete ammette che "deve pur essere un interesse della vita stessa, che non vada estinto un siffatto tipo di autocontraddizione".[1083] L'ideale ascetico è un mezzo di conservazione dell'esistenza che lotta contro la morte.

Tutto quello che si può opporre a simili obiezioni è il volersi riconoscere nella 'possibilità' della moralità, nell'ideale del disinteresse, anche se, di fatto, magari, si è sempre il risultato di istanze 'non libere', non così separate dalle logiche della vita naturale, dalle pulsioni di massimizzazione della sopravvivenza di quest'ultima.

Insomma, per Nietzsche, dietro all'illusione cristiano-kantiana che la morale possa esprimere una misteriosa tendenza trascendentale dell'uomo al disinteresse, tendenza esperibile sia nel sentimento del bello, che in quello del bene etico,[1084] si celerebbe pur sempre solo la ricerca della potenza, solo la manifestazione di un disegno supremamente 'interessato' a signoreggiare. In effetti, l'ideale ascetico della morale che si reputa impersonale, imparziale, universale e incondizionata non desidera altro che "signoreggiare non su qualcosa della vita, ma sulla vita stessa, nelle sue più profonde, più forti, più sotterranee condizioni; qui si consuma un tentativo di impiegare la forza per ostruire le sorgenti della forza".[1085]

[1083] Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., terza dissertazione, par. 11, p. 111.

[1084] A tal proposito, oltre a Kant, cfr. anche S. Weil, *Quaderno* IV, cit., p. 218: "La compassione è naturale, ma è soffocata dall'istinto di conservazione. Solo se l'anima è interamente posseduta dall'amore soprannaturale viene restituito alla compassione naturale il suo libero gioco. Io non ho ancora ben compreso questo mistero. È un mistero analogo a quello del bello. Non c'è uomo, per quanto duro di cuore, che non provi compassione per le sventure che vede rappresentate a teatro. Dal momento che non cerca niente, e neppure deve temere alcun pericolo né alcuna contaminazione, egli si immedesima nei personaggi. Dà via libera alla sua compassione perché sa che non si tratta della realtà. Se si trattasse della realtà, diventerebbe freddo come ghiaccio. Molti cristiani che nel corso dei secoli hanno pianto sulla crocifissione del Cristo sarebbero rimasti insensibili se lo avessero visto sulla croce. Le lacrime non sono loro servite a niente. Colui il cui desiderio è passato per intero nel bene è continuamente disposto alla compassione come un uomo a teatro".

[1085] Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., terza dissertazione, par. 11, p. 111.

Eppure, non è che la stessa vocazione filosofica di Nietzsche, nel suo sforzo di porsi al di là del risentimento, dello spirito di opposizione, nel suo tentativo implacabile di perseguire un'estrema lucidità, assume esattamente quello sguardo che permette di 'signoreggiare non su qualcosa della vita, ma sulla vita stessa'? E una volta che si eserciti la facoltà 'universale' e 'imparziale' del pensiero, che, come scrive Arendt, "possiede inevitabilmente un effetto distruttivo, tale da minare in profondità tutti i criteri fissati",[1086] la volontà di potenza, che, rimanendo ferma al *principium individuationis*, tenta di dominare 'solo' su altre determinazioni della vita, non arriva a comprendere se stessa in una totalità che, paradossalmente, si mostra insieme anche come non-volontà, come '*Gelassenheit*', come *amor fati*, come accettazione dell'innocenza del divenire?

Non è singolare che Simone Weil, la quale, dal punto di vista nietzschiano, dovrebbe ergersi a rappresentante della morale della *décadence*, si riferisca proprio all'*amor fati*, alla possibilità di liberarsi dalla necessità realizzando quest'ultima in maniera universale? Quando Nietzsche parla della sua assoluta accettazione della realtà, che ha forse le tonalità di un non-agire contemplante e distaccato, pur nel suo amore per l'esistenza, non attua un'operazione di pensiero simile?

Il 'sì senza condizione' non tiene dentro di sé i contrari in un'indistinzione di cui la mente umana non può venire a capo, in cui il parossismo della volontà di potenza sembra estenuarsi nel silenzio di una profonda impotenza, di una forza che ha perso ogni contatto con la forza, di una violenza e di un paradossale contro-agire che 'violentano' alla non violenza? Anche ammettendo che il contatto ineffabile con ciò che sembra un punto vuoto e un 'non-essere' all'interno dell'essere, con ciò che sembra la morte all'interno della vita, e la negazione all'interno dell'affermazione, sia ancora parte della 'violenza' e della 'potenza' della vita stessa, non si ha 'realmente' a che fare con una "violenza in un senso più profondo ed essenziale"?[1087] Con quelle che Nietzsche, nella *Genealogia della morale*, aveva definito come le più sotterranee condizioni della forza stessa?

Cioè con quella violenza che è violenta in quanto rende manifesta la violenza come forma essenziale e strutturale del vivente?[1088] E se questa 'forza' fosse ciò che può ostruire le sorgenti della forza stessa, proprio perché essa sola 'sa' dove si trovino queste sorgenti, sapendo che il "vivente è violentato a fare violenza"?[1089]

Nella miglior tradizione della filosofia, ciò che non è più nuda vita, e, nella fattispecie, l'uomo pensante, 'sapendo' della necessità può liberarsi da essa? Come scrive Platone nel mito di Er, l'essere *metà philosophías* permette di contemplare un minimo spazio di scelta, di contro-azione, di liberazione dal destino, che pure è misteriosamente intrecciato alla propria esistenza? Ancora una volta il pensiero capace di astrarre e generalizzare, pur all'interno della vita violenta, pur all'interno di una 'necessità' di cui non si conoscono i confini, può 'creare' un punto vuoto, una via di fuga,

[1086] Cfr. H. Arendt, *La vita della mente*, cit., p. 269.
[1087] Cfr. V. Vitiello, *L'*ethos *della topologia*, cit., p. 119.
[1088] Cfr. *Ibid*.
[1089] Cfr. *Ibid*.

un modo di essere 'altrimenti', di essere paradossalmente 'potente' nell'impotenza e nel disinteresse, e 'violento' nel violentare alla non-violenza del 'non-ucciderai'? E se questa 'im/possibile' potenza, proprio perché contrasta la determinazione stessa del vivente, e va al di là della volontà di signoreggiare su una 'parte' della vita, fosse, come la violenza divina benjaminiana, letale senza sangue, e fosse irriducibile alle astuzie della violenza mitica che è tutta all'interno dell'esistenza con le sue determinazioni?

Per quanto si continuasse a parlare di 'potenza', si potrebbero o non si potrebbero mettere sullo stesso piano la volontà di signoreggiare di chi lotta completamente *nel* mondo, dalla prospettiva del proprio *principium individuationis*, e la misteriosa 'superiorità' di una violenza 'diversamente' violenta, che è forse l'occhio del ciclone della vita, allo stesso tempo fuori e dentro le dinamiche della vita stessa? Tentando di abbracciare la totalità, l'intelletto giunge a un pensiero 'impossibile'; così come il disinteresse incondizionato del 'non-ucciderai' perviene a un limite insorpassabile in cui l'esistenza è pronta a negare se stessa, a 'morire', per rispettare senza condizioni l'esistenza di 'altro'; e la vita che si vuole rispettare e accettare completamente produrrà ancora invariabilmente distruzione e renderà ancora una volta 'impossibile' la salvezza di ogni sua determinazione. Si assiste alla contraddizione di un determinato 'contro-agire' che, paradossalmente, vorrebbe assumere la prospettiva di rispettare tutta la vita con tutte le sue manifestazioni; ma, allo stesso tempo, 'tutta' la vita è nelle sue determinazioni, nell'esistenza di ciascuna di esse che deve invariabilmente sopprimere 'altro'.

E il povero 'determinato' uomo che vuole, in un modo o nell'altro, accogliere la prospettiva 'generale' del tutto, sia che accetti, nietzschianamente, la contraddittorietà 'immorale' dell'esistenza, sia che tenti, disperatamente, di contro-agire in nome di una 'violenza-non violenta', che, allo stesso tempo, dovrebbe garantire incondizionatamente la vita e, tuttavia, anche confliggere con le condizioni di autoaffermazione di quest'ultima, si trova comunque fagocitato dal mistero di un'indistinzione in cui la condivisione disinteressata e la sopraffazione, la morte e l'esistenza, la potenza e l'impotenza, il vuoto e il pieno sembrano facce contrarie ma non distinte di uno stesso infigurabile *ápeiron*, che, forse, non è altro che l'immagine senza contorni con cui tentiamo di rappresentarci il fallimento del nostro pensiero, di una facoltà di astrazione e generalizzazione che, una volta lasciatesi alle spalle le determinazioni empiriche a cui applicarsi, si ripiega su se stessa precipitando in una voragine.

Ma, al di là di questo, al di là del mistero che noi siamo a noi stessi, sorge nell'uomo la 'follia' dello sguardo universale, quale che sia la sua 'radice' nella vita naturale, o la sua stessa 'utilità' in termini di affermazione, di potenza e di sopravvivenza. E con questo sguardo, nell'essere umano, 'nasce' una volontà di vita nel mondo che può essere determinata dal rispetto per la vita stessa e dall'abnegazione in favore di essa.[1090] Nietzsche, nonostante le sue opposizioni 'determinate',

[1090] Cfr. A. Schweitzer, *Rispetto per la vita*, cit., pp. 33-34.

degne di un risentimento paragonabile a quello che per lui sarebbe il *ressentiment* platonico-paolino, quando vuole accogliere il divenire nella sua innocenza, rimettersi all'esistenza nel suo enigma, è davvero estraneo a una profonda abnegazione, che pare celare quasi un'estremizzazione paradossale della 'trasvalutazione' di ascendenza socratica e cristiana?

Si consideri quanto Nietzsche scrive di Gesù nell'*Anticristo*; sembra proprio che qui siamo di fronte a un esempio di 'trasvalutazione' cristiana che fa tutt'uno con la 'trasvalutazione' auspicata da Nietzsche stesso. L'autentico cristianesimo del primo cristiano consisterebbe in un amore 'senza spada' che si compirebbe effettivamente nell'*amor fati* nietzschiano. Nietzsche sarebbe, quindi, uno dei rappresentanti di quell'"autentico, originario cristianesimo" che, dopo Gesù, sarebbe stato possibile in tutti i tempi?[1091]

È decisivo che il filosofo insista sull'amore di Gesù che non porta la spada. Nietzsche, in effetti, non vuole fermarsi a un sentimento di scissione, a un'infelicità ineliminabile per una moralità 'con la spada', che non potrebbe mai accettare con animo conciliato ciò che le è intollerabile, anche se decidesse di non opporsi con la violenza. Da un lato, la volontà di tollerare tutto, che spesso Nietzsche auspica, difficilmente sembrerebbe poter condurre all''interesse' di potenza della vita completamente assorbita nella sua determinazione violentata alla violenza; dall'altro, il filosofo vuole amare anche la distruzione, la prevaricazione, vuole l'esistenza tutta nella sua contraddizione, ma, allo stesso tempo, si 'oppone', contrasta ciò che pur fa parte della volontà di potenza stessa, come la *décadence*.

Comunque, nel Gesù dell'*Anticristo*, l'amore che tollera tutto, di memoria paolina, sembra agire proprio nella direzione auspicata dal tentativo di 'trasvalutazione' nietzschiano. In effetti, la buona novella è che il peccato è tolto ed eliminato; l'autentico cristiano della storia, cioè Gesù, non diffonde una fede, ma 'agisce', e "si distingue mediante un agire diverso".[1092] In questa pratica della vita, in tale 'essere altrimenti', Cristo avrebbe chiuso i conti con l'intera dottrina ebraica della penitenza e della conciliazione, e avrebbe mostrato che il sentirsi divini, beati, 'figli di Dio', riguarda l''adesso' dell'esistenza terrena. La 'pratica evangelica' è 'Dio'; nello sguardo diverso sul mondo, nell'amore che tollera tutto, consiste la divinità della vita; la redenzione 'agisce' come realtà psicologica, come 'possibilità' dell'umana esistenza. Per Nietzsche, l'idea di un Regno di Dio che sopraggiunge, la rappresentazione di un altro mondo, l'attesa di una conciliazione futura costituiscono il culmine dell'anticristianesimo, se il cristianesimo autentico è quello originario del Gesù di cui parla.

Quest'ultimo non resiste, la sua azione, che è piuttosto un "non-fare molte cose", e un "diverso essere", e che non ha nulla a che vedere con un "tener per vero", non allontana da sé il punto estremo, anzi lo provoca. Si dà una pratica della vita che opera una "trasfigurazione totale di ogni

[1091] Cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., par. 39, p. 50.
[1092] Cfr. *Ivi*, par. 33, pp. 43-44.

cosa", che immerge in un sentimento di eternità e di perfezione che 'può' esistere ovunque e, che allo stesso modo, è in nessun luogo, e sicuramente non 'oltre la terra' o 'dopo la morte'.[1093]

Inoltre, è decisivo che Nietzsche scriva che il 'cristianesimo' di Gesù, il quale conoscerebbe la propria prova più alta nella morte senza vendetta di Cristo, dimostri la propria "superiorità su ogni sentimento di *ressentiment*".[1094] Il 'diverso essere', che è sempre possibile, e che per "certi uomini" è perfino necessario,[1095] porta a esperire la 'realtà' del 'Regno' nell'esistenza terrena. Il cristianesimo storico, secondo Nietzsche, avrebbe frainteso tutto questo, perdendo completamente di vista il senso del Vangelo di Gesù.

Nietzsche è così estraneo a questo disinteressato 'essere altrimenti' che è superiore a ogni sentimento di *ressentiment*? Non mira a questo anche Zarathustra? Ma c'è un'osservazione da fare: è vero, la volontà di potenza, nel suo massimo potenziamento, nel contemplarsi *sub specie aeternitatis*, sembra coincidere con un'assoluta remissione e una radicale impotenza. Eppure, l'amore che non porta la spada,[1096] che annuncia un regno senza contrasti, che appartiene ai fanciulli, e che ricorda il divenire eracliteo dalla fanciullesca innocenza vagheggiato da Nietzsche, rischia di amare indifferentemente chi muore per non uccidere e commettere ingiustizia e chi muore commettendo il male. Trattando di Cristo ne *L'Anticristo*, Nietzsche sembra parlare effettivamente di una redenzione zarathustriana, o kirilloviana,[1097] in cui l'assoluto dell'amore elimina la 'differenza' morale, il *peccatum mundi*, la 'spada' evangelica.

Nietzsche fa di quest'ultima una semplice manifestazione della volontà di potenza, senza accettare la provocazione 'morale' di una im/possibile violenza non-violenta; eppure, è come se avvertisse il fendente della spada evangelica, come se fosse consapevole della sua 'differenza' irriducibile rispetto ad altre determinazioni della volontà di vita; infatti, anche quando si tratta di 'accogliere' tutto, ogni volto del divenire, rimane pur sempre l'esigenza di contraddire, di contrastare, di avversare quella 'spada' morale che si mostra refrattaria ad essere eliminata, ad essere gettata in favore di una suprema accettazione conciliata della realtà. Attraverso il 'risentimento' di Nietzsche, la 'spada' cristiana sortisce indirettamente uno strano contro-effetto, facendo sì che il suo fendente penetri nello stesso tessuto della riflessione nietzschiana, ponendo quest'ultima in contraddizione con se stessa.

In altre parole, la 'trasvalutazione' paolina, interpretata come principio di potenza, da Nietzsche, non dovrebbe differire essenzialmente, quanto al desiderio di supremazia, dalla 'morale dei signori'. La natura del potere, in fondo, rimane la stessa, cambiando soltanto il soggetto di tale potere. Eppure, la resistenza provata da Nietzsche nell'accettare la 'necessità' di questa

[1093] Cfr. *Ivi*, par. 34, pp. 45-46.
[1094] Cfr. *Ivi*, par. 40, p. 53.
[1095] Cfr. *Ivi*, par. 39, p. 50.
[1096] Cfr. *Ivi*, par. 32, p. 41.
[1097] Cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, cit., in particolare p. 82: "Nietzsche esprime al livello *filosofico* più alto la *verità religiosa* di Kirillov".

'trasvalutazione' nel circolo della volontà di potenza mostra forse che egli avverte, inconsciamente, che nella 'morale' di ascendenza cristiana è in gioco qualcosa di più, che è refrattario ad essere assorbito nell'identità con se stesso del potere.

Quanto alla remissione totale al destino, che accetta senza residui l'indifferenza della vita, essa resta nel circolo della volontà di potenza, rimane in una 'contraddizione' che, in realtà, è da sempre superata, perché si 'accetta' non ciò che è contraddittorio, ma ciò che è possibile sulla base delle determinazioni del vivente, ciò che è il 'potere' dell'esistenza, cioè la dialettica tra annientamento e creazione che anima l'intero. E, paradossalmente, proprio la 'spada' del disinteresse etico che impone una rottura e una differenza, che sembra 'opporre' un contro-agire, avanza un'esigenza realmente contraddittoria, almeno 'vissuta' come tale dall'uomo che ignora i limiti del proprio sapere e del 'destino' che sfugge alla sua coscienza: nella compassione nei confronti di ciò che è ferito dall'onnipervasivo dominio della forza, la 'spada' dell'amore osa 'disprezzare' la sovranità stessa della potenza, pur essendo consapevole che il male del mondo non è redimibile o definitivamente eliminabile.[1098]

In altre parole, nel vuoto che può rendere libera la libertà, è-possibile desiderare il 'possibile-impossibile', cioè contrarre una 'follia' che porti per un attimo fuori dalla necessità della potenza, che rimane tale, sia che venga 'agita' dai suoi burattini, sia che venga contemplata come assolutamente insuperabile, e accettata come in sé perfetta da chi assume il punto di vista della volontà nel suo insieme, 'fingendo' un'incondizionata non-volontà.[1099]

Questo è il rischio della filosofia, evidente soprattutto nel culmine hegeliano del suo intrinseco idealismo, il quale cerca di conciliarsi integralmente con la proposta 'teologica', altrettanto 'unificante', del cristianesimo. La conciliazione o la rassegnazione di chi contempla la supposta unità pacificata del Tutto, nell'accettazione dell'assoluta identità del 'divino', della presunta natura onto-teologica della realtà, elevata ad Idea metafisica 'umana, troppo umana', tentano di neutralizzare il sentimento della scissione e della sofferenza irredimibile, quello che nella tragedia rivelava già il 'volto' della compassione e dell'esigenza di giustizia provate dall'uomo, nella sua solitudine, nella propria coscienza di essere 'emerso' come uno straniero dall'ambiguità della vita.

Di fronte ad una rassegnazione tragica 'sofferta', l'idealismo filosofico-teologico, assecondando la grande attrazione dell'essere umano verso un'identità del Tutto vagheggiata, perché irrealizzabile nell'esistenza, cerca di favorire un'accettazione che tenti di eliminare la

[1098] Cfr. anche *Ivi*, p. 89, a proposito del 'Prigioniero' della Leggenda del Grande Inquisitore: "Il Cristo ritornato – non il Risorto – sa che il male del mondo non è redimibile. […] Sa che il male resta male. Questa consapevolezza non è però indifferenza. Tutt'altro. È comprensione della sofferenza – della propria e dell'altrui. Comprensione universale dell'universale dolore. E qualcosa di più ancora. Il bacio non è la parola. Eppure rompe l'immobilità del Silenzio".

[1099] A tal riguardo, cfr. anche V. Vitiello, *Europa. Topologia di un naufragio*, cit., pp. 160-161: "Rimettersi al 'destino' è pur esso un atto di *hýbris*, coperto da un velo di falsa umiltà: perché affermare la verità assoluta che tutto è rimesso all'Altro, sia esso un Dio personale, la Necessità del Destino, o il gratuito evento dell'Essere, non è meno volontà di potenza dell'opposta affermazione che rivendica all'uomo la possibilità di scegliersi il proprio destino".

'passività' del dolore, e che possa identificarsi con il riconoscimento intellettualmente 'attivo' dell'ultima perfezione della realtà, vuoi immanente, alla maniera aristotelica prima e hegeliana poi, vuoi trascendente, alla maniera della teologia cristiana tradizionale.

Il sentimento di scissione 'tragica' che l'atteggiamento morale avverte nei confronti della realtà della vita nel suo insieme, la quale esibisce quell''alterità', quell'elemento di contraddizione, di enigmaticità irriducibile di cui la filosofia o la teodicea, con tutti i loro sforzi di comprensione e di assorbimento intellettuale e metafisico, non riescono a vincere la resistenza, viene dissolto nell'identificazione di tutto ciò che giace al fondo dell'esistenza con l''essere' dell'Idea, con l'essere di ciò che l'uomo, sotto varie forme, può rappresentarsi come principio unificatore in grado di rendere pienamente comprensibile e anche 'giustificabile', da un punto di vista 'etico-metafisico', ciò che accade.

Ma vivere nel disinteresse che esibisce una 'differenza', che porta la spada, significa pensare che il rispetto per la vita non possa mai passare per l'accettazione distaccata del male come 'passaggio necessario', come un'inevitabilità integrabile in un quadro etico-metafisico unificato,[1100] o per la contemplazione compiaciuta di una presunta armonia dei contrari.[1101]

E qui sta il paradosso, la contraddizione, perché la vita è quella dialettica assolutamente enigmatica che l'impulso morale tenta di arginare, sforzandosi di evitare l'irrimediabile, di 'non uccidere' anche se l'esistenza è costretta ad uccidere; non ci si rassegna all'immoralità del mondo, si porta fino in fondo la propria volontà di agire secondo la propria esigenza di bene, ma si è pronti anche a rinunciare, tragicamente, alla prospettiva di una suprema conciliazione, all'ossessione di voler comprendere i misteri del mondo stesso e alla seduzione di presunte interpretazioni morali della realtà.[1102]

[1100] Cfr. V. Vitiello, "Per una introduzione al pensiero di María Zambrano: il Sacro e la storia", in M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., pp. VII-XXXV, p. XXIV: "Questa la 'manifestazione del profondo' (*die Offenbarung der Tiefe*) a cui giunge la filosofia dello spirito assoluto: la liberazione del mondo dal peccato e dal male, tutto accogliendo, tutto *giusti-ficando*. Ben prima di Nietzsche Hegel ha coltivato il sogno di redimere il mondo dai redentori!". Cfr. inoltre *Ibid*., nota 23: "L'elevazione hegeliana del cristianesimo a filosofia attua il comandamento di Gesù di comportarsi come il Padre che è nei Cieli, "che fa sorgere il suo sole sui cattivi come sui buoni, e fa piovere sui giusti come sugli empi (*Matteo* 5, 44-45); dimentica però il successivo: «non veni pacem mittere, sed gladium…» (*Matteo* 10, 34-ss). Ora la 'difficoltà' e l'asprezza dell'insegnamento di Cristo stanno qui: nel comprendere com'è possibile tenere insieme i due 'opposti': l''amore' e la 'spada'".

[1101] A questo proposito, per riprendere parole che, a mio avviso, esprimono splendidamente il senso del versetto evangelico relativo alla 'spada' portata da Cristo, cfr. quanto S. Weil scrive nel saggio *L'ispirazione occitana* ("En quoi consiste l'inspiration occitanienne?", *Les Cahiers du Sud***,** 249, août-octobre, 1942) in *Ead.*, *Il libro del potere*, cit., pp. 77-93, p. 84: "Conoscere la forza significa riconoscerla come pressoché unica sovrana di questo mondo e rifiutarla con disgusto e disprezzo. Tale disprezzo è l'altra faccia della compassione per tutto ciò che è esposto alle ferite della forza".

[1102] Cfr. anche quanto Predrag Cikovacki scrive a proposito di Schweitzer (cfr. *Introduction*, in *Id*. (ed.), *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*, Oxford University Press, New York, 2009, p. 11): secondo Schweitzer l'ideale etico non può essere fondato da alcuna conoscenza del mondo; infatti: "science and knowledge cannot discover anything in reality that would demonstrate that the world is essentially good or that life has a predetermined meaning"; "life is a riddle that reason can never fully penetrate".

La scissione non diviene *uno actu* redenzione, o principio di gioia, ma rimane una fonte di sofferenza, di passivo 'patire' per il proprio sentirsi abbandonati; come scrive Schweitzer, "vivere all'insegna del rispetto per la vita in un mondo in cui la volontà creatrice è al tempo stesso distruttrice e la volontà distruttrice è contemporaneamente creatrice" è un "enigma doloroso".[1103] E come scrive Nietzsche in modo illuminante nella *Genealogia della morale*, "tutto ciò è paradossale in sommo grado: ci troviamo qui di fronte a una disarmonicità che *vuole* se stessa disarmonica, che di se stessa *gode* in questa sofferenza".[1104]

Il punto è proprio questo: voler continuare ad avvertire il '*negatives Wohlgefallen*', voler continuare a contrarre la 'follia' che desidera la 'differenza' del bene,[1105] tagliente come una spada, la disarmonia di una simile 'impossibile possibilità' rispetto alla volontà di potenza. La ragione ha dimostrato di fallire nel tentativo di rendere manifesta razionalmente la 'verità' di un simile atteggiamento, dell'atteggiamento già socratico che preferiva subire ingiustizia piuttosto che commetterla. La 'spada' di un superiore senso di responsabilità, dell'etica nella cui dimora si entra attraverso il vestibolo della rinuncia e del coraggio della disperazione, è proprio quel 'genere di follia' che tutti "cerchiamo di scoprire gli uni negli altri", quell'aspirazione di cui ignoriamo come sia nata e si sia sviluppata in noi, ma che, in ogni caso, sembra esserci stata data con l'esistenza.[1106]

Quindi, alla domanda 'perché continuare a testimoniare la trasvalutazione cristiano-paolina nel desiderio del 'possibile' etico', non si può rispondere, circolarmente, che continuando a testimoniare, sperando che, a partire dall'esemplarità della singolare singolarità dell'azione, sia possibile una condivisibilità del 'fatto' del disinteresse sia morale che estetico (nel senso kantiano) potenzialmente universale. Così come avviene nel giudizio di gusto kantiano, e come scrive efficacemente Vitiello, "non il fatto si eleva all'universalità del vero, ma l'universalità del vero è *soltanto* nella singolare singolarità dell'azione, dell'opera, del 'fatto'. È, questa, la possibile universalità della testimonianza […]".[1107]

[1103] A. Schweitzer, *Filosofia della civiltà*, cit., capitolo 21, "L'etica del rispetto per la vita", p. 336.
[1104] Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., terza dissertazione, par. 11, p. 112.
[1105] A mio avviso, anche Thomas Henry Huxley, nella sua conferenza del 1893 dal titolo *Evolution and Ethics* (cfr. *Evoluzione ed etica* (*Evolution and Ethics*, 1893), traduzione di T. Gargiulo e A. Rusconi, introduzione e revisione di A. La Vergata, Bollati Boringhieri, Torino, 1995), insiste sulla 'differenza' esibita dall'etica umana rispetto alla lotta cosmica per l'esistenza. Per richiamare le parole di Nietzsche, esiste una 'disarmonia' che fa in modo che l'esistenza dell'uomo non possa sfuggire al dolore e all'infelicità. In effetti, il processo cosmico non ha nessun rapporto con gli obiettivi morali e, per quanto al suo interno si siano probabilmente formate le inclinazioni umane al bene e al male, esso, di per sé, "non è in grado di fornire una ragione […] per spiegare come mai ciò che chiamiamo bene sia preferibile a ciò che chiamiamo male" (p. 51). L'essere umano deve dimostrare di essere 'adulto' cercando di capire una volta per tutte "che il progresso etico della società non sta nell'imitare il processo cosmico, e men che meno nel rifuggirne, bensì nel combatterlo" (p. 53).
[1106] Cfr. A. Schweitzer, *Filosofia della civiltà*, cit., capitolo 21, p. 346: "Il rispetto per la vita è l'istanza più alta. Quel che comanda ha un proprio senso, anche quando appare assurdo o inutile. Noi tutti cerchiamo di scoprire, gli uni negli altri, questo genere di follia che rivela che siamo animati da un senso superiore di responsabilità".
[1107] Cfr. V. Vitiello, *Europa. Topologia di un naufragio*, cit., p. 161.

II.

Kant ripete spesso che il giudizio morale è vincolato nella sua valutazione da concetti, ma, nella Terza Critica, ammette che il compiacimento etico che riconosciamo a priori come legge per ciascuno non possa essere fondato su prove. Dov'è, allora, lo spazio per il concetto? La rivendicazione della validità universale della legge morale non segue, in ultima istanza, le massime del *sensus communis* che sostengono la pretesa di condivisibilità universale del giudizio estetico senza concetti?

Nella *Fondazione della metafisica dei costumi*, Kant tenta di esplicitare le massime che possano 'tradurre' la legge morale nella rappresentazione della coscienza. E sembra quasi che, in effetti, il giudizio sulla moralità di un comportamento dipenda dalla 'coerenza' logica di quest'ultimo, come se fosse possibile respingere razionalmente delle scelte comportamentali in quanto 'logicamente' autocontraddittorie. Ma il punto è che un simile giudizio sulla contraddittorietà o no di certe azioni non è 'logico-razionale', ma morale. Rispetto a un 'sentimento' di rispetto già presupposto, capace di discernere ciò che 'deve' da ciò che non 'deve' essere,[1108] si assume che un comportamento sia contraddittorio per se stessi e per la convivenza dell'umanità.

Dunque, non si avrebbe a che fare con la decisione riguardo ciò che è morale sulla base dell'universalizzabilità logica di un certa massima, ma sulla base della sua universalizzabilità morale. È un circolo vizioso, ma il fatto è che è presupposto ciò che deve essere 'razionalmente' riconosciuto come incondizionato, cioè l'essere fine in sé dell'uomo, e tale 'finalità intrinseca' è 'vissuta' nel sentimento del rispetto,[1109] così come lo stupore disinteressato per la finalità in sé della pura esistenza di un fiore è avvertito nel compiacimento associato al giudizio sulla bellezza.

L'uomo non è rispettato perché si adegua ad un concetto che lo sovrasta, o fa parte di una determinata comunità, ma perché è, semplicemente, una creatura particolare, irriducibile a uno schema, a un'astrazione. È un fine in sé, come è un fine in sé il fiore contemplato nella sua bellezza libera, *ohne warum*.[1110]

[1108] Cfr. I. Kant, *Fondazione della metafisica dei costumi*, cit., p. 37: "Puoi anche volere che la tua massima divenga una legge universale? Quando non puoi volerlo, la massima è da rifiutare […] perché essa non può essere ammessa come principio in una possibile legislazione universale; verso quest'ultima, invece, la ragione mi costringe ad immediato rispetto, rispetto che sul momento certo ancora non *comprendo* ove si fondi […]".

[1109] Cfr. anche R. De Monticelli, *L'ordine del cuore*, cit., pp. 196-197: "Il rispetto […] per Kant è il solo sentimento che in definitiva *fondi* il dovere in senso kantiano. Il rispetto è in effetti il paradosso dell'etica kantiana: un'etica del dovere che considera ovunque 'patologico' il sentire, tranne in questo caso, il caso di un sentimento che ha per oggetto un universale – ma che ce l'ha come solo può averlo un sentimento, che è una disposizione a rispondere a istanze, esempi, realtà singolari. […] Un'etica delle *norme* che in ultima analisi si fonda su un sentimento, e dunque su una percezione di *valore*: questo fatto minaccia probabilmente la coerenza dell'etica kantiana, eppure la libera virtualmente dal dubbio apparato deduttivo su cui si regge il suo formalismo, e la radica sul terreno dell'esistenza".

[1110] Cfr. sempre *Ivi*, a proposito dell'*agápe* paolina che differisce da *éros* (p. 241): "Non c'è dubbio che l'amore elettivo di cui la cultura greca ha saputo dirci di più, l'amore nella sua forma di *eros*, non può veramente conoscere la gratuità perfetta […], la perfetta gratitudine relativa alla pura e semplice esistenza di

Non si dispiega in questa singolarissima universalità proprio il senso assolutamente vincolante del 'non ucciderai', "che impone di non uccidere anche se altri uccide, di non uccidere anche quando uccidere impedisce che altri uccida"?[1111] Dunque, questa universalità è mediante concetti, o, come ammesso dallo stesso Kant, è radicalmente 'senza prove',[1112] e, seppur incondizionatamente, si dà insieme, e non prima e non senza la possibilità misteriosa di provare meraviglia e rispetto di fronte a un'individualità, sia essa naturale o umana, e di essere disinteressatamente interessati all'esistenza di ciò che è altro da noi, anche a costo di perdere la nostra vita?

Si tratta di testimoniare una 'possibilità' che l'uomo sembra poter trovare in sé, come purtroppo trova in sé la possibilità della sopraffazione, e della *pleonexía*. Non c'è un appello alla 'verità' che possa neutralizzare l'obiezione di Nietzsche,[1113] o di Trasimaco, o di Callicle. E il *sensus communis* che Kant invoca nella sua terza critica, e che Arendt considera la facoltà più 'politica', sembra tanto incline alla gioia della condivisione, quanto alla 'necessità' della competizione e del conflitto. Eppure si può scegliere di coltivare la 'possibilità' di agire *come se* tutti, potenzialmente, fossero in grado di riconoscersi nel sentimento di rispetto suscitato dal 'non ucciderai'. Si può scegliere di tenere aperte delle piccole porte da cui, benjaminianamente, 'poteva' entrare il 'Messia', e da cui è possibile che non sia entrato e che non entrerà mai.

L'alternativa è nota: è niente di più e niente di meno che la 'morale dei signori' di Nietzsche, e il principio 'egoistico' della felicità, efficacemente formulato da Kant in questo modo: "ama te stesso sopra ogni cosa, e Dio e il tuo prossimo per amore di te".[1114]

Eppure, come scrive Schweitzer nella *Filosofia della civiltà*, la 'grande domanda' è che cosa c'è "alla fine e all'inizio dell'istinto di solidarietà, che si sviluppa ben al di là di ogni forma istintuale, e come accade ciò".[1115] La sfida all'obiezione di Nietzsche pare razionalmente 'impotente', e non può che 'esprimersi' nella convinzione che, in qualche modo, sia 'possibile' anche esistere nel 'disinteresse' etico, 'esercitando' la libertà della riflessione, la stessa riflessione che, assumendo certamente qualcosa già contenuto per istinto nella nostra volontà di vita, e tuttavia trascendendo le istintuali disposizioni altruistiche orientate al benessere del proprio 'branco', del

---

un altro, assolutamente com'è. Fosse pure un quasi nulla, una creatura che è tutta nella sua fragilissima creaturalità, fosse pure il filo d'erba di cui s'innamora il monaco pirandelliano *Canta l'epistola*".

[1111] V. Vitiello, *L'*ethos *della topologia*, cit., p. 111.

[1112] Cfr. I. Kant, *Critica del giudizio*, cit., p. 290: "von allem Interesse unabhängige Wohlgefallen (welches wir a priori für jedermann als Gesetz erkennen, ohne dieses auf Beweisen gründen zu können)".

[1113] Per considerazioni simili, cfr. anche V, Vitiello, *Europa. Topologia di un naufragio*, cit., pp. 142-143: "L'orizzonte di senso che doveva controllare la *pleonexía* è, pur esso, prodotto dalla *pleonexía*. Nietzsche ci riporta al problema originario della società umana: il 'controllo' della violenza. E dopo di lui nessun appello è più possibile ad un'istanza superiore. Il dramma del nostro tempo è questo. Il dramma e il fascino. Ridurre la portata della posta in giuoco, richiamarsi all'etica della politica, al rispetto 'democratico' dell'altro uomo, quando non cela ipocrisia, mostra soltanto incapacità d'essere all'altezza del nostro tempo. Peggio ancora il giochino pseudo-pragmatico che giustifica la democrazia come adiaforo strumento di vita sociale. Quasi che la *pleonexía* non inerisse all'agire sociale come sua interna minaccia".

[1114] Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pratica*, cit., p. 177.

[1115] Cfr. A. Schweitzer, *Filosofia della civiltà*, cit., capitolo 14, "Il tardo utilitarismo. Etica biologica e sociologica". In questa sezione, Schweitzer si confronta anche con le posizioni di Darwin e Spencer, p. 245.

proprio gruppo di appartenenza immediata, sembra enigmaticamente capace di coltivare la "convinzione elementare" di "dover agire nella perfezione, senza considerare la natura dei rapporti dati, e di dover combattere contro le circostanze per intima necessità, anche senza certezza di un qualche successo".[1116]

Senz'altro in questa maniera si è dimidiati e in continua tensione, e ci si trova a dover far convivere la lucidità e l'amore per l'impossibile.[1117] Eppure, in qualche modo può resistere la convinzione che, "di fronte all'abisso insondabile",[1118] debba essere affermato il consustanziale idealismo morale dell'essere umano, che l'uomo europeo in particolare, per la sua tradizione cristiano-paolina, che ha inoltre assorbito la disperazione e la speranza antiche, ha tentato di coltivare, in modo più o meno tragico e fallimentare. Come scrive Zambrano, traendo spunto da Calderón de la Barca, e dalla sua opera *La vida es sueño*, "tutto potrebbe essere un sogno, un gioco di dèi terribili; la vita stessa può essere non altro che un incubo, ma anche così «agite bene, che non si perde nemmeno nei sogni»".[1119]

III.

In verità, anche il discorso nietzschiano è molto più complesso di quanto possa sembrare a prima vista; ciò diviene evidente considerando, ad esempio, le riflessioni che il filosofo sviluppa nelle parti conclusive della *Genealogia della morale*. Nietzsche riconosce che l'ideale ascetico, che ha trovato la sua espressione più profonda e conseguente nella filosofia di Platone e nella trasvalutazione cristiano-paolina, è contrassegnato da un'inevitabilità antropologica; in altre parole, esso si è mostrato regolarmente e universalmente, in ogni fase dell'esistenza dell'umanità. L'uomo è l'animale più malato di tutti, il più interessante;[1120] egli ha in sé la 'condanna' della coscienza, l'incontrastabile tendenza ad avvertire la propria vita sotto il segno di una contraddizione insopportabile. E l'essere umano ha forgiato l'ideale ascetico proprio per 'salvarsi', per 'salvare' la propria volontà di esistere, per evitare il "nichilismo suicida",[1121] il quale, in ogni caso, avrebbe

[1116] Cfr. *Ivi*, p. 248.
[1117] Cfr. M. Zambrano, *L'agonia dell'Europa*, cit., p. 76.
[1118] Cfr. *Ivi*, p. 42.
[1119] *Ibid*.
[1120] Cfr. F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, cit., terza dissertazione, par. 13, p. 115: "Questo prete asceta […], questo *negatore* – appartiene precisamente alle più grandi forze *conservatrici e affermativamente creatrici* della vita […]. L'uomo è più malato, più insicuro, più mutevole, più indeterminato di qualsiasi altro animale, non v'è dubbio – è l'animale malato: come mai è così? Certo, più di tutti gli altri animali presi insieme, egli ha anche tentato, innovato, affrontato, sfidato il destino. […] Quel no che egli dice alla vita porta alla luce, come per magia, una moltitudine dei più squisiti sì; proprio così, se si *ferisce*, questo maestro della distruzione, dell'autodistruzione – è poi la ferita stessa che lo costringe *a vivere*".
[1121] Cfr. *Ivi*, terza dissertazione, par. 28, p. 156: "L'ideale ascetico è stato sotto ogni aspetto il '*faute de mieux*' *par excellence* che sia mai esistito sino a ora. In esso la sofferenza venne *interpretata*; l'enorme vuoto parve colmato; si chiuse la porta dinanzi a ogni nichilismo suicida".

rappresentato l'estrema manifestazione disperata del proprio sentirsi inconciliato rispetto all'assurdità e all'insensatezza della sofferenza.

Ma questa 'salvezza', per 'redimere' l'umano come luogo privilegiato della scissione instaurata dalla coscienza, dalla differenza 'morale', ha dovuto confermare la contraddizione, disponendo ogni sofferenza sotto la prospettiva della colpa, e rivelandosi come una paradossale volontà di 'nulla',[1122] di disarmonia, di 'malattia'. Insomma, l'uomo, in quanto 'naturalmente' sventurato nel suo possesso della coscienza, nella sua esigenza di 'distinguere' il bene dal male, ha potuto esercitare la propria 'volontà' di esistenza solo forgiando l'ideale ascetico.[1123] Quella che si voleva presentare come una degenerazione rispetto all'indifferenza morale di spiriti 'umani' superiori, sprezzanti, sembra rivelarsi sempre più, agli occhi stessi di Nietzsche, come la cifra dell'essere uomo *tout court*,[1124] come una 'necessità' fisiologica che si dà insieme all'esistenza di quest'ultimo.

Inoltre, si assiste ad una tensione paradossale: da un lato, coloro che, come il popolo ebraico e Paolo, in particolare, forgiano l'immagine dominante dell'ideale decadente del sacerdote e dell'asceta, sono descritti come degli uomini che, aristocraticamente, vogliono signoreggiare, e che si contraddistinguono per la loro profonda saggezza dell'autoconservazione.[1125] Essi, in altre parole, sembrerebbero più 'ben nati' degli aristocratici 'amorali', perché vorrebbero mostrare una forza ancora maggiore, capace di dominare su ogni 'partito', e di assoggettare la vita nel suo insieme, attraverso la volontà di rendere malata l'umanità.

Dall'altro lato, però, lo stesso 'interesse' vitale per la potenza, se spinto ai suoi limiti estremi, si traduce in un 'disinteresse' che, pur assumendo i mezzi della *décadence*, sembra poter trascendere la lotta delle parzialità, poter abbandonare il *ressentiment* e riconoscersi, paradossalmente, in

---

[1122] Cfr. *Ivi*, terza dissertazione, par. 28, p. 157: "Dispose ogni sofferenza sotto la prospettiva della *colpa*…Ma ciò nonostante – l'uomo venne in questo modo *salvato*, ebbe un *senso* […], ormai poteva *volere* qualcosa […]: *restava salvata la volontà stessa*. Non ci si può assolutamente nascondere *che cosa* propriamente esprime tutto quel volere, che sulla base dell'ideale ascetico ha preso il suo indirizzo […] – tutto ciò significa, si osi rendercene conto, una *volontà del nulla*, un'avversione alla vita, una rivolta contro i presupposti fondamentali della vita, e tuttavia è e resta una *volontà*! … E per ripetere in conclusione quel che già dissi all'inizio: l'uomo preferisce ancora volere il *nulla*, piuttosto che *non* volere".

[1123] Cfr. anche V. Vitiello, "Nietzsche *contra* Paolo", *Links: rivista di letteratura e cultura tedesca. Zeitschrift für deutsche Literatur und Kulturwissenschaft*, VI, 2006, pp. 21-31, p. 25: "L'asceta – vale a dire: l'uomo, dacché l'ideale ascetico, che ha offerto all'umanità storica un senso per sopportare la sua sofferenza 'è stato fino ad oggi l'unico senso'".

[1124] Cfr. *Ivi*, p. 29: "C'è da chiedersi, a questo punto, se l'asceta è un tipo, e un tipo soltanto, d'uomo, o non piuttosto l'uomo in quanto tale. Da quanto si è detto sembra che la definizione dell'uomo come animale, come il più malato di tutti gli animali, e perciò inventivo, innovatore, intrepido sino a sfidare il destino, s'attagli all'uomo *qua talis*, e non ad un tipo soltanto, per di più degenere".

[1125] Cfr. F. Nietzsche, *L'Anticristo*, cit., par. 24, p. 30: "Il popolo ebreo è un popolo dalla tenacissima forza vitale, il quale, una volta posto a vivere in condizioni impossibili, deliberatamente, spinto dalla più profonda saggezza dell'autoconservazione, prende le parti di tutti gli istinti della *décadence* – non in quanto è dominato da essi, ma poiché intuisce in loro una potenza con cui si può avere la meglio *contro* 'il mondo'. Gli Ebrei sono l'opposto di tutti i *décadents*: hanno dovuto *rappresentarli* fino a dare l'illusione di esserlo, con un *non plus ultra* del loro genio d'attori hanno saputo porsi al vertice di tutti i movimenti della *décadence* (– come il cristianesimo di *Paolo* –), per fare di essi qualcosa che è più forte di ogni partito della vita *che dica il suo sì*".

un''aristocratica' imparzialità, in una potenza 'creatrice' e 'affermativa' che si radica nell'impotenza, nel 'no'. L'estremo potenziamento del desiderio umano di esistere si ritrova nell''universalità' dello sguardo di chi intuisce l'impotenza di ogni volontà di affermazione e si fa 'forte' dell'assunzione del fardello di tale impotenza stessa, andando al di là dell'immediatezza della propria esistenza determinata.

E allora il filosofo si chiede insistentemente, alla fine della *Genealogia della morale*, se ci sia davvero qualcosa in grado di opporsi all'ideale ascetico. Egli, a tal proposito, è molto chiaro: anche gli spiriti moderni, gli animi filosofici più spietatamente indagatori, più imparziali, più scettici, nichilisti, ateisti, anticristiani, non sono dei contro-idealisti, non sono degli avversari dell'ideale ascetico, come essi erroneamente ritengono; al contrario, ne sono i più conseguenti interpreti. Infatti hanno 'fede' nel valore della filosofia, della scienza, della verità perseguita attraverso il rigore formale della razionalità. Negli spiriti liberi della modernità più matura e disincantata, tra i quali anche Nietzsche sembra porsi, arde ancora il fuoco dell'"incendio che una fede millenaria ha acceso, quella fede cristiana che era anche la fede di Platone, per cui Dio è la verità e la verità è *divina*".[1126]

Ancora nessuno spirito europeo è potuto arrivare al riconoscimento che nulla è vero e che tutto, conseguentemente, è permesso. Nessuno si è ancora smarrito nelle "labirintiche coseguenze"[1127] di una simile consapevolezza. Essere contro l'ideale ascetico non significa semplicemente rifiutare gli aspetti dogmatici del cristianesimo; proclamare la morte del Dio dell'ortodossia, respingere come menzognere le promesse più ingenue e fanciullesche della religione della redenzione non implica un rinnegamento dell'ideale ascetico.

Al contrario, quest'ultimo ne esce potenziato, 'purificato', ulteriormente sublimato e spiritualizzato.[1128] E ciò accade proprio quando l'uomo moderno porta fino alle estreme conseguenze il principio della veracità, e della 'weberiana' onestà intellettuale; nella più spietata autocritica della conoscenza, nell'esercizio più spregiudicato del potere della riflessione, nell'autodisprezzo dell'uomo stesso, che si percepisce come un nulla in un mondo privo di senso, c'è ancora l'anelito a rivendicare l'estremo e più severo titolo di stima,[1129] a mostrare la dignità dell'essere umano *tout court*, che si assume il peso della propria 'malattia', della propria tragedia di vivere in contraddizione con se stesso e con il mondo, cioè di soffrire per la mancanza di un

[1126] Cfr. F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, cit., terza dissertazione, par. 24, pp. 146-147.
[1127] Cfr. *Ivi*, terza dissertazione, par. 24, p. 145.
[1128] Cfr. *Ivi*, terza dissertazione, par. 25, p. 149: "L'ideale ascetico non è stato per nulla debellato in essi, è stato invece reso più forte, cioè più inafferrabile, più spirituale, più capzioso grazie al fatto che da parte della scienza è stato sempre di nuovo sgretolato, demolito un muro, un bastione che si era addossato a quello e ne *involgariva* l'aspetto".
[1129] Cfr. *Ivi*, terza dissertazione, par. 25, p. 150.

senso che egli, costitutivamente e fisiologicamente, cerca e tenta di creare, anche sotto le spoglie del più amaro disincanto.[1130]

E Nietzsche scrive che prova rispetto per l'ideale ascetico, "sempreché esso sia onesto".[1131] Sembra che egli stia lottando contro di sé, contro il suo essere 'uomo' dotato di coscienza morale, contro il suo 'essere filosofo' che, come egli stesso afferma, non può che essere idealista, fiducioso nella sopravvivenza di un 'residuo' di verità, o, meglio, convinto che la ricerca imparziale, e l'autocritica della conoscenza spinta verso le sue estreme conseguenze, abbiano un 'valore' in sé, e siano il portato di una scelta 'morale' a monte,[1132] della scelta che considera 'buona' la disposizione filosofica.

Anche Nietzsche si sente insidiato dalla persistenza di un "residuo d'ideale", di un 'nocciolo' che, nel disincanto completo, costituisce la "formulazione più severa, più spirituale",[1133] più esoterica, dell'ideale ascetico. Sembra che resista un 'resto' di memoria paolina, cioè quel nucleo 'spirituale', intimo e invisibile, in cui l'ideale è sempre al di là delle manifestazioni essoteriche che lo involgariscono, le quali devono essere progressivamente abbattute come dei muri. Nietzsche afferma che alla base del "concetto di veracità preso con sempre maggior rigore",[1134] alla base dello spirito libero moderno che trionfa sul Dio cristiano, c'è la stessa moralità cristiana.

È proprio la "sottigliezza da padri confessori della coscienza cristiana" che si sublima nella "coscienza scientifica, nella pulizia intellettuale a qualsiasi prezzo"; è la stessa veracità cristiana che fa perire la visione del mondo del cristianesimo, che trae una conclusione dietro l'altra in vista della sua autosoppressione. È il cristianesimo come morale, come bimillenaria "costrizione educativa alla verità", che si proibisce "la menzogna della fede in Dio", che considera inaccettabile, disonesta, vile, sconveniente l'illusione che la natura sia una "dimostrazione della bontà e della protezione di un dio"; l'illusione che la storia sia guidata da una ragione divina e offra la testimonianza di un "ordinamento etico del mondo", e dell'esistenza di "finali intenzioni etiche",

---

[1130] Cfr. *Ivi*, terza dissertazione, par. 25, p. 149: "Forse che l'uomo è divenuto *meno bisognoso* di una soluzione trascendente del suo enigma esistenziale, in virtù del fatto che da allora quest'esistenza appare ancor più gratuita, messa da parte, superflua nell'ordine *visibile* delle cose?".

[1131] Cfr. *Ivi*, terza dissertazione, par. 26, p. 152.

[1132] Cfr. anche F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., libro quinto, par. 344, cit., pp. 252-255. Nonostante sia possibile constatare, attraverso l'esperienza, lo svantaggio e la pericolosità della 'volontà di verità', della fede incondizionata che la verità stessa sia più importante di qualsiasi altra cosa, Nietzsche osserva come, *nonostante questo*, l'uomo decida 'moralmente', e non utilitaristicamente, di non voler ingannare. Nell'essere umano c'è l'enigmatica radice di un 'disinteresse' spassionato che porta a instaurare una differenza, un 'mondo diverso' rispetto a quello della vita naturale, che è essenzialmente 'immorale'.

[1133] Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, terza dissertazione, par. 27, p. 154: "Questa volontà [di verità], questo *residuo* d'ideale, è, se mi si vuol prestare fede, quello stesso ideale nella sua formulazione più severa, più spirituale, assolutamente esoterico; spoglio di ogni apparecchiatura esterna, e quindi non tanto il suo residuo, quanto il suo *nocciolo*. L'incondizionato, onesto ateismo (– e unicamente la *sua* aria respiriamo noi, noi uomini maggiormente spirituali di quest'epoca!) *non* sta, conformemente a ciò, in contrasto con quell'ideale, come ne ha l'apparenza; è piuttosto soltanto una delle sue ultime fasi di sviluppo, una delle sue forme conclusive e delle sue intime consequenzialità – è la *catastrofe*, imponente rispetto, di una bimillenaria costrizione educativa alla verità, che finisce per proibirsi la *menzogna della fede in Dio*".

[1134] *Ivi*, terza dissertazione, par. 27, p. 155.

di "cenni", di "disposizioni" che mostrino l'orientamento amorevole del Tutto alla salute dell'anima umana.[1135]

Questo è il punto determinante: le cose grandi "periscono ad opera di se stesse, per un atto di autosoppressione";[1136] ed è la stessa progressiva autocoscienza della volontà di verità a far sì che quest'ultima si percepisca come 'problema'. La veracità estrema compie l'esigenza umana di verità mettendo in discussione la stessa possibilità che possa darsi una verità.

Nietzsche sembra perfettamente riproporre il *katargeîn* paolino, e l'*aufheben* hegeliano, a sua volta influenzato dalla dialettica dello Spirito descritta da Paolo.[1137] È lo stesso cristianesimo come 'morale', come 'spiritualizzazione' portata sino in fondo, in senso già paolino, a far crollare il cristianesimo come dogma.[1138] A questo punto, secondo Nietzsche, è arrivato il momento di far sì che anche il cristianesimo come morale si autosopprima. Insomma, l'ideale ascetico deve definitivamente venir meno; devono essere liquidati anche i suoi ultimi 'residui' umanistico-ateistici. Ma ciò significa che è l'uomo in quanto tale, come essere 'malato' di coscienza e bisognoso di senso, a dover tramontare; deve essere superato l'essere umano che vive costitutivamente nella 'differenza' morale. Sembra dover essere lasciato da parte anche il disperato tentativo umano di crearsi uno spazio di verità, pur nella consapevolezza che quest'ultima non possa più aspirare ad avere una consistenza 'ontologica', identificandosi *assolutamente* con Dio e con l'essere.

In altre parole, sembra da superare anche l''idealismo' che, pur rinunciando ad avere un contatto con un supposto essere 'noumenico' della realtà, salvi almeno un 'noumeno' morale che valga per gli uomini, che certo è un 'problema', e si presenta come l'isola di memoria kantiana che affiora da un abisso oceanico misterioso, ma è forse anche l'unico suolo su cui è possibile vivere come 'uomini'. E Nietzsche stesso sembra ammetterlo, quando riconosce che gli esseri umani sono costretti a volere il nulla, cioè la 'contraddizione' della morale, per volere, per esistere. 'Non volere' significherebbe non essere mai nati come 'animali malati'.

Nietzsche scrive che siamo alla soglia di un avvenimento epocale, cioè del crollo del cristianesimo come 'morale'. La veracità cristiana deve trarre da se stessa le più drastiche conclusioni, contro se stessa. La trasvalutazione paolina deve compiersi fino ad autonegarsi, ad autosopprimersi attraverso un rivolgimento dialettico. Il punto è che l'uomo, per soddisfare fino in fondo il proprio 'ideale' di veracità, almeno stando a quello che sembra suggerire Nietzsche, deve negare se stesso. Il paradosso è che il filosofo tedesco, per portare a compimento il proprio 'ideale

[1135] Cfr. *Ivi*, terza dissertazione, par. 27, pp. 154-155.
[1136] *Ivi*, terza dissertazione, par. 27, p. 155.
[1137] A questo riguardo, cfr. anche I. Guanzini, "*Katargein* and *Aufheben*: Pauline Origins of the Hegelian Dialectic?", *Annali di Scienze Religiose*, 7, 2014, pp. 347-371.
[1138] Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., terza dissertazione, par. 27, p. 155: "In tal modo il cristianesimo *come dogma* è crollato per la sua stessa morale; in tal modo anche il cristianesimo *come morale* deve ancora crollare – noi siamo alla soglia di *questo* avvenimento. Avendo la veracità cristiana tratto una conclusione dopo l'altra, trae infine la sua *più drastica conclusione*, la sua conclusione *contro* se stessa".

ascetico' di verità spassionata, vuole liquidare questo stesso ideale, vuole far getto della 'coscienza', degli ultimi residui 'morali' che sono il '*faute de mieux*' per eccellenza attraverso cui l'uomo può vivere in quanto tale, nella sua 'contraddizione' di animale malato e interessante.

La lotta di Nietzsche è dura, perché egli stesso vuole essere intellettualmente 'onesto', perseguendo l'acme della veracità. Comprende che la moralità è un problema, e si presenta come un''illusione' umana che non può fondarsi su conferme ontologiche assolutamente probanti. Ed è una sfida che la volontà di vita lancia contro se stessa, e che pone l'esistenza sotto il segno della contraddizione. Alla fine, sembra che Nietzsche sia sfiduciato di fronte alla consapevolezza che la morale non possa essere fondata su alcuna verità oggettiva;[1139] pare che ci sia nostalgia per il metafisico punto di vista dell'essere nella sua assolutezza, come se l'uomo dovesse ancora identificarsi con la supposta 'realtà' delle cose, e non potesse scegliere di vivere nella contraddizione infondata e misteriosa del suo essere 'moralmente' estraneo alla brutalità della vita, pur all'interno della vita stessa.

Paradossalmente, proprio Nietzsche porterebbe alle estreme conseguenze l'idealismo metafisico,[1140] ritenendo inevitabile l'autosoppressione della morale quando quest'ultima non possa più fondarsi su una rappresentazione ontoteologica della verità. E, probabilmente, vuole ignorare la possibilità di esistenza di un 'idealismo' morale, capace di convivere con la consapevolezza che la 'verità' è diventata un problema, e in grado di rinunciare a tutte le garanzie teologiche e ontologiche, a ogni pretesa di rivelare l'essenza noumenica e intelligibile della realtà, 'contentandosi' di divenire un legame etico tra uomini ed esseri viventi che condividono una volontà di vita comune.

Inoltre, sembra che Nietzsche voglia essere più nichilisticamente ascetico degli asceti morali, se, nell'estremo dell'imparzialità e del disinteresse cui conduce l'interesse dell'uomo ad essere verace, volesse davvero rifiutare il disinteresse etico perché esso costituirebbe l'ultimo freno

[1139] Questa difficoltà, come abbiamo accennato sopra, è stata vissuta anche dagli stessi Paolo e Kant, i quali, in ultima istanza, hanno tentato di inquadrare la propria 'morale' assoluta nel contesto di una visione 'noumenica', o teologica, della realtà nel suo insieme. In altre parole, la morale ha dovuto trovare le proprie garanzie 'ontologiche' in una divinità altrettanto morale e redentrice. Ma, come già detto, in questi due autori ci sono anche i 'semi' per una morale che deve prescindere da qualsiasi assunzione metafisica di fondo, da qualsivoglia rappresentazione complessiva della realtà. La *caritas* paolina e l'imperativo kantiano sussistono pienamente in se stessi proprio nella finitezza dell'esistenza umana, e nell'enigma impenetrabile di quest'ultima. Insomma, tali 'realtà' morali sono pensate per resistere anche nell'assurdo. Una simile consapevolezza sembra farsi strada in Dostoevskij, quando questi, precorrendo Nietzsche nell'intuizione della radicalità del nichilismo moderno, si pone il problema che l'esempio morale di Cristo possa non avere nulla a che fare con la 'verità', col funzionamento complessivo del mondo come descritto sulla base di una ragione autocritica fino in fondo. E, ipotizzato ciò, egli ammette che sceglierebbe comunque la profondità, la perfezione, il coraggio, la bellezza di Gesù.

[1140] Cfr. anche V. Vitiello, *Ripensare il cristianesimo*, cit., p. 43: "[Nietzsche] non cessò mai […] di cercare comunque una conciliazione. Quale? Quella del divenire con se medesimo, della Vita con la Vita, della Volontà con la Volontà".

all'autodistruzione dell'essere umano, l'ultima difesa 'interessata' alla sopravvivenza dell'uomo stesso.[1141]

In Nietzsche, se la volontà di esistenza nel suo insieme è indifferente al bene e al male, se è venuta definitivamente meno l'illusione di poter dimostrare teologicamente o razionalmente l'obbligo di 'amare il prossimo', allora è opportuno scegliere di far tramontare l'uomo, di non assumersi il rischio di difendere una 'verità' considerata illusoria *sub specie aeternitatis*, che, anche se non in grado di offrire un senso fondato 'assolutamente', e metafisicamente, potrebbe aiutare gli uomini a convivere nel proprio *inter-esse*, a non distruggersi a vicenda.

Come l'uomo è riuscito a fare a meno delle menzogne del dogma, le quali, allo stesso modo, sembravano necessarie per vivere, perché, suggerisce Nietzsche, non sarebbe possibile immaginare un'esistenza senza l'illusione della morale? Il punto è che, come lui stesso ammette, qui si tratta del residuo del residuo, del resto del resto; e l'uomo, senza un minimo di ideale morale, sembra non poter sopravvivere, per la sua stessa costituzione fisiologica. E, inoltre, mentre il 'dogma' teologico o filosofico-scientifico, come 'imitazione' mistificante di una conoscenza certa che in realtà non può darsi, può servire da strumento di inganno, la morale come rispetto e *agápe*, per quanto probabilmente 'folle' dal punto di vista della volontà di vita nel suo insieme, dovrebbe contrastare la mendacità nei rapporti.

Nietzsche vagheggia il superuomo, colui che sia in grado di superare l'uomo stesso, colui che sia capace di convivere, nella massima espressione della propria volontà di vita, con l'indifferenza e con l'assurdità di una libertà per cui, veramente, tutto sia permesso. Ma è umanamente possibile sopportare una simile esistenza?[1142]

[1141] Cfr., ad esempio, F. Nietzsche, *L'Anticristo*, dove diviene determinante l'interpretazione del cristianesimo paolino come meccanismo compensatorio, come fede menzognera che possa aiutare l'uomo a sentirsi rassicurato nel suo desiderio di salvezza. In questo contesto, a differenza della *Genealogia della morale*, non viene riconosciuta una continuità tra 'spirito' del cristianesimo, come spinta di 'sublimazione' veritativa, e 'spirito' scientifico; qui il cristianesimo è soprattutto identificato con la sua cornice teologico-metafisica, con la sua fede in un 'aldilà' che 'nega' la vita mondana. In opposizione alla 'fede' paolina come volontà 'interessata' di autoillusione, Nietzsche difende il rigore della scienza. Cfr. *Ivi*, par. 47, p. 66: "Una religione, come il cristianesimo, che non si trova a contatto con la realtà in nessun punto, e che crolla non appena la realtà anche soltanto in un punto afferma il suo diritto, deve logicamente essere nemica mortale della 'sapienza del mondo', voglio dire della *scienza* – essa approverà tutti i mezzi con cui può essere avvelenata, calunniata, *screditata* la disciplina dello spirito, la purezza e il rigore nelle questioni di coscienza dello spirito, la nobile freddezza e la libertà dello spirito. La 'fede' come imperativo è il *veto* contro la scienza – *in praxi* la menzogna a qualsiasi costo". E a proposito dell'estremo, ascetico 'disinteresse' conoscitivo di Nietzsche, che non si ferma davanti a nessun 'limite', per quanto quest'ultimo possa essere 'moralmente' fondamentale per l'uomo, cfr. *Ivi*, par. 50, p. 71: "Ogni briciola di verità abbiamo dovuto strapparcela a furia di lotta; in compenso abbiamo dovuto sacrificare quasi tutto ciò cui di solito sono attaccati il cuore, il nostro amore, la nostra fiducia nella vita. Per questo occorre grandezza d'animo: servire la verità è il più duro dei servizi. Che significa essere *onesti* nelle cose dello spirito? Significa essere severi contro il proprio cuore, disprezzare i 'bei sentimenti', farsi un caso di coscienza di ogni sì e ogni no! – La fede rende beati: *perciò* essa mente…". Inoltre, cfr. anche *La gaia scienza*, Libro primo, par. 21, cit., p. 75: "Il 'prossimo' loda il disinteresse perché *per il suo tramite ottiene dei vantaggi*! Se pensasse anche il prossimo in maniera 'disinteressata', respingerebbe quella distruzione di forze, quel danneggiamento che si sono determinati nel *suo* interesse".

[1142] Cfr. V. Vitiello, "Nietzsche *contra* Paolo", cit., p. 29: "Voleva Nietzsche guarire l'uomo dalla sua malattia? Dalla nolontà che è all'origine del volere? Ambiva a guarire l'uomo dall'uomo, dunque? Che

Nietzsche, come scrive nell'aforisma 124 de *La gaia scienza*, vuole lasciare la terra e vuole avventurarsi nell'oceano infinito, per arrivare alla consapevolezza che non esiste più 'terra' alcuna;[1143] si produce la risoluzione contraria a quella di Kant, il quale, pur cosciente del fatto che la 'verità' di cui l'uomo può delimitare lo spazio non ha nulla di assoluto in senso metafisico tradizionale, salva per l'essere umano la possibilità di trovare un suolo su cui camminare, anche se il tutto ondeggia su un enigma impenetrabile, anche se diventa irrimediabilmente instabile qualsiasi tentativo di rendere sicura ogni concezione etico-ottimistica della realtà.[1144]

In effetti, lo stesso Nietzsche, quando in *Also sprach Zarathustra* parla della visione del pastore che ha morso la testa del serpente dell'eternità, e che si trova trasfigurato, circonfuso di luce, ridente, non più uomo, si chiede, attraverso Zarathustra, come possa sopportare di vivere ancora. Non sarebbe meglio morire?[1145] Passare dal lato del non-volere? Può l'uomo esistere senza sopprimersi di fronte a una tale indifferenza?[1146] Può Nietzsche-Zarathustra evitare di 'scegliere' una paradossale prospettiva di senso nell'accettazione impavida dell'insensatezza, può realmente opporsi all''ideale ascetico', quando, per amore di una verità spassionata e 'disinteressata', accetta la sua stessa 'distruzione' pur di non assecondare la coscienza morale, concepita come menzogna 'interessata'?

La 'malattia' umana che consiste nel fatto che l'uomo è insaziato e eternamente di là da venire,[1147] perciò sempre pronto a 'negare', a distaccarsi dalla propria immediatezza, a sporgersi sul futuro della 'possibilità', si 'compie', paradossalmente, proprio nel 'sogno' del superuomo 'sempre oltre', cioè nel parossismo delle stesse condizioni di irrequietezza che conducono all'ideale ascetico come 'illusione' di requie che conferma la scissione. In altre parole, si ha ancora la ricerca della 'salvezza' nell'esercizio della potenza negatrice: anche Nietzsche dichiara di pronunciare il

---

coltivasse questa ambizione è fuor di dubbio. Lo testimonia in particolare la chiusa del capitolo sulla 'Visione e l'enigma' dello Zarathustra, ove con estrema lucidità presenta il 'senso' di questa guarigione: la liberazione dalla coscienza, fonte di tutte le scissioni, anticipando insieme l'irresistibilità della sua personale 'guarigione' – che attuerà nel febbraio del 1889, una sera, a Torino".

[1143] Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, cit., par. 124, p. 162.

[1144] Cfr. anche A. Schweitzer, *Filosofia della civiltà*, cit., p. 209.

[1145] Cfr. F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (*Also sprach Zarathustra*, 1883-1885), traduzione di M.F. Occhipinti, prefazione di C. Sini, Mondadori, Milano, ristampa del 2011, *Della visione e dell'enigma*, p. 149.

[1146] Come scrive anche Vitiello in *Ripensare il cristianesimo*, cit., p. 213 e p. 227, la liberazione dall'ideale ascetico, dal dover-essere, dal volere il 'nulla', implica la necessità di far getto della coscienza 'riflessa', dell'umanità stessa dell'uomo, la quale nasce dal 'giudizio' che separa l'essere dal dover-essere. La coscienza morale umana sorge nel momento in cui il fatto trascendentale della normatività della norma etica instaura, insieme al *Sollen*, la percezione di sé come esseri colpevoli, imputabili e, perciò, performativamente 'liberi' al cospetto della trascendenza-immanenza del dovere che, interiore alla stessa coscienza, espone una legge che è riconosciuta come incondizionatamente vincolante anche qualora non potesse mai attuarsi (a questo proposito, cfr. anche *Rm*., 7, 14-15). È l'imputazione, infatti, che 'crea' la libertà, che "rende l'uomo responsabile delle proprie azioni", al di là della possibilità o no di dimostrare 'ontologicamente' l'esistenza di un'effettiva libertà trascendentale nel senso kantiano (cfr. *Ripensare il cristianesimo*, cit., p. 223 e p. 218: "la norma è *ratio essendi* della libertà perché *cognoscendi* – qui il Kant che reintroduce nella filosofia morale la logica dell'inerenza del predicato al soggetto, facendo della libertà la *ratio essendi* della legge morale, viene reso più 'rigoroso' sulla base della sua stessa teoria del giudizio di sussunzione, secondo la quale *subjectum inest predicato* –).

[1147] Cfr. F. Nietzsche, *Genealogia della morale*, cit., terza dissertazione, par. 13, p. 115.

suo 'no' e il suo stesso sforzo di accettazione volontaristica del destino denuncia la permanenza di una 'ferita' rispetto alla realtà che non può davvero rimarginarsi nella forma di un'innocenza incosciente priva di scissioni, a meno che non esista più l'uomo.

Se si rigetta la 'volontà di nulla' del nichilismo decadente, l'unica volontà di esistere che l'essere umano in quanto tale può avere, stando a quanto emerge dalla conclusione della *Genealogia della morale*, rimane la prospettiva del 'non volere': ma ciò significa 'volere' che l'uomo autodistrugga se stesso, che la sua 'maestria' nella distruzione 'nichilistico-ascetica' si 'compia', per eccesso e rovesciamento, nell'autodistruzione.[1148] Ma, allora, il miraggio che possa esistere una 'volontà' umana in grado soltanto di affermare e di accettare diviene sempre più assurdo; del resto, Nietzsche continua a 'volere' nella forma di un 'separarsi' e 'scindersi' rispetto alla 'scissione ascetica' che denuncia; egli 'vuole' il 'nulla' di quest'ultima e, in tal senso, la sua 'volontà' ancora troppo umana rischia di non poter esprimersi altrimenti che come un platonismo rovesciato.[1149]

Effettivamente, come Nietzsche aveva previsto, siamo sulla soglia della scelta tra il crollo del cristianesimo come morale, e il tentativo di scorgere in quest'ultimo ancora il 'resto', il residuo nel residuo, il nocciolo 'esoterico', l'idealismo etico-umanistico più severo e disincantato, che è capace di resistere al tracollo del 'dogma',[1150] dell'aspirazione 'umana, troppo umana' di raggiungere la 'potenza' come toglimento dell'impotenza, il 'positivo' come negazione del negativo.[1151]

Come abbiamo già accennato e come vedremo in seguito, anche Paolo, immaginando il 'tempo ultimo' della redenzione, il futuro della risurrezione e della cessazione del tempo, vagheggia una completa guarigione dalla 'malattia' umana con cui anche Nietzsche cerca di battersi inutilmente,

---

[1148] Cfr. *Ibid.*: "questo maestro della distruzione, dell'autodistruzione".

[1149] A mio avviso, anche il paragrafo 9 del primo capitolo di *Al di là del bene e del male* (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886 – traduzione di F. Masini, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano, 1977) contiene in sé tutta la 'tragedia' attraversata dal pensiero nietzschiano. In tale passo, Nietzsche critica gli stoici, i quali ritengono che la propria 'morale' sia, in tutto e per tutto, un vivere 'secondo natura'. In ciò risiederebbe la presunzione filosofica, la 'spirituale' volontà di potenza, di creare il mondo ad immagine dell'uomo; in altre parole, l'essere umano avrebbe la pretesa di ritenere che il proprio modo di esistere racchiuda in sé la verità ultima della natura. Il vivere dell'uomo, come scrive Nietzsche, è essenzialmente distinzione, valutazione, differenza. 'Vivere' è, appunto, un volere essere diversi da quel che è la natura. L'uomo morale solo ipocritamente può fare della sua moralità un principio trascendente cui adeguarsi, perché egli non può che esistere discriminando, attraverso la propria coscienza 'etica'. La natura, al contrario, è un essere dissipatore senza misura, indifferente, senza intenzioni e senza riguardi, senza pietà e giustizia, fertile e deserta e incerta al contempo; la natura è l'indifferenza stessa fatta potere. Nietzsche si chiede come gli stoici possano ritenere di vivere conformemente a tale indifferenza. Ma questa è una domanda che sembra rivolta tragicamente allo stesso Nietzsche, il quale, inoltre, sembra voler perseguire una filosofica volontà di potenza ancora più 'spirituale', non accettando più di 'creare' il mondo ad immagine dell'uomo etico, ma volendo che l'uomo stesso rinunci paradossalmente al suo proprio 'vivere', al suo 'essere diverso' da quel che è la natura, per adeguarsi all'indifferenza di quest'ultima. Ritorna, ironicamente, la stessa spinta all'identificazione tra uomo e natura che Nietzsche criticava negli stoici e nella restante tradizione filosofica.

[1150] A tal proposito, in *Ripensare il cristianesimo*, cit., p. 227, anche Vitiello sottolinea come, dopo il tentativo nietzschiano di eliminare la 'legge' morale, e con essa il peccato e la coscienza umana, l'ammonimento paolino a non liquidare tale legge stessa (*Rm*., 7, 7) diventi ancora più decisivo. Rifiutando la 'legge' spirituale si rifiuta la coscienza, cioè la stessa umanità dell'uomo. Tuttavia, la legge non può più essere 'fondata' ontologicamente su un'istanza superiore, su un potere e una verità riconosciuti come supremi da un punto di vista metafisico o teologico. Questo è il 'dogma' anche paolino, e già platonico, che è crollato.

[1151] Cfr. anche V. Vitiello, "Nietzsche *contra* Paolo", cit., p. 31.

rimanendo egli stesso 'malato'; Paolo sembra anche auspicare un superamento definitivo dell'impotenza, della debolezza e, in questo, è alla radice del cristianesimo come 'dogma', come 'volontà di potenza' che asseconda il *ressentiment* di una finitezza che non vuole accettarsi come tale. Nel tentativo di superare la 'malattia' dell'uomo in un sogno di trasfigurazione, Paolo e Nietzsche sono pericolosamente vicini, come Nietzsche stesso intuisce. Eppure c'è dell'altro: perché il *nûn kairós* non è solo il tempo ultimo della redenzione immaginata, perché, in Paolo, è anche e soprattutto quello dell''esperienza vissuta' della forza morale che si radica nell'impotente finitezza dell'uomo,[1152] e che basta a se stessa, indipendentemente dal fatto di essere o no la 'verità' ultima della realtà.

Lo 'scandalo' della croce e il 'potere': significato 'ironico' o assoluto della debolezza divina?

In qualche modo, nella coscienza 'umana' di un simile 'dualismo' inconciliabile tra ciò che sembra necessario moralmente e il corso del mondo, si affaccia, come osservato da Taubes o da Bloch, quell'elemento 'gnostico' così inseparabile dal nucleo 'rivoluzionario' ed 'esodale' della 'trasvalutazione' giudaico-cristiana. Così come scrive acutamente Bloch in *Ateismo nel cristianesimo*, a proposito di Giobbe, l'uomo, ponendo moralità dove Jahvè pone natura, risplende sopra alla divinità creatrice, al 'demone-cosmo' di memoria gnostica.[1153]

Dietro il paravento superficiale della resa finale di Giobbe, il Dio creatore sarebbe stato visto per quello che è, cioè come la sostanziale ingiustizia della forza e della potenza, mascherata come 'giustizia' del diritto, della logica di premiazione e castigo. Nella sofferenza umana, nella 'pazienza' dell'esigenza di giustizia che si esprime, paradossalmente, in un'accusa resa audace dalla profondità della ribellione, si manifesterebbe la piena intensità del messianismo, il possibile 'volto' morale dell'uomo, che denuncia la 'disonestà' sostanziale di ogni teodicea, di ogni discorso convenzionale, quale quello degli amici di Giobbe, che è sempre di nuovo sviluppato nel tentativo 'teologico', o filosofico-idealistico, di tenere insieme gli 'argomenti' della moralità e quelli di una natura onnipotente, indifferente, enigmatica.

[1152] Anche Vitiello (cfr. soprattutto *Ripensare il cristianesimo*, cit., pp. 128-133) sottolinea come la dialettica tra *hóra* e *nûn*, che caratterizza la concezione cristiana della temporalità, possa essere diversamente interpretata. E tutte le possibili interpretazioni sono riconducibili, in qualche modo, a Paolo (cfr. *Id*., *Paolo e l'Europa*, cit., pp. 209-210). Da un lato, si incontra la lettura 'hegeliana' che scorge nel tempo della storia umana la *parousía* dell'essenza divina eterna, che ha già da sempre incluso e redento nella sua *hóra* tutti gli attimi della temporalità mondana che si elevino allo spirito. Dall'altro, c'è la declinazione 'kierkegaardiana', che 'salva' il tempo stesso nella temporalità del mondo, nella finitezza di quest'ultimo che si sa ancora come tale, come 'carne' angosciata che non può colmare, attraverso la conciliazione escatologica o filosofica, la propria distanza rispetto allo spirito. Ma quest'ultimo è unito alla 'carne' della finitudine proprio nell'essere infinitamente 'ulteriore' rispetto ad essa.

[1153] Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, pp. 149 e ss.

Nell'‘autonomia' morale umana, per quanto ‘eteronoma' rispetto alla sua provenienza ultima, c'è senz'altro un moto gnostico-prometeico,[1154] come intuisce anche Taubes,[1155] il bisogno dell'uomo di esibire il proprio diritto di esistere nella sua ‘differenza' etica, nel suo esilio, attraverso una ‘passione' che è anche resistenza e coraggio della disperazione. Ma, nel caso di Bloch, l'unificazione idealistica torna ad imporsi, e il ‘volto morale' dell'uomo, che emerge dal mistero tragico della cosiddetta ‘creazione', viene visto come qualcosa che può coincidere senza residui, prima o poi, con la vita attuale dell'umanità, cessando di essere un ideale e un ‘dovere', "l'irraggiungibile futuro di quella promessa di vita vera che l'amore insinua in chi lo sente".[1156] Bloch confida nel fatto che possa essere eliminato il sentimento della scissione, esemplificato dalla ‘croce'. Per lui, il paolinismo si configura come una prospettiva che, in ultima istanza, esalta nuovamente il Dio onnipotente divoratore che reclama per sé vittime necessarie,[1157] e che vuole essere soddisfatto nella sua ira. Senz'altro il pericolo di una simile interpretazione non è del tutto eliminabile dalla ‘teologia' paolina.

Tuttavia, a mio avviso, l'insistenza di Paolo sul Messia crocifisso, il quale non è tale ‘nonostante' la croce, ma proprio perché è morto su di essa, procede in un'altra direzione, una direzione che esalta ancora di più la dignità dell'uomo che, nella propria debolezza, nel proprio abbandono, e nella propria impotenza, ‘resiste', come Giobbe, nella propria ‘realtà' morale. Se il ‘Messia' fosse soltanto un risorto, potrebbe essere visto come un ‘superuomo', come qualcuno che confermi il già ‘naturale' prestigio dei vincenti e dei ‘potenti'.

Il paradosso, invece, è che proprio l'uomo ‘crocifisso' dalla forza e dal potere della volontà di vita, per difendere fino in fondo la sua ‘umanità' morale, sia l'unico autentico ‘volto' del divino.[1158]

[1154] Cfr. anche S. Weil, *Lettera a un religioso* (*Lettre à un religieux*, 1951), a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, sesta edizione, 2011, p. 22: "La storia di Prometeo è la storia stessa del Cristo proiettato nell'eterno. Vi manca solo la localizzazione nel tempo e nello spazio".

[1155] A questo proposito, cfr. anche G. Baker, "Paul and political theology. Nihilism, empire and the messianic vocation", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 41, (3), pp. 293-315, in particolare pp. 306-307: "In this sense, Gnosticism for Taubes, as a 'revolution in consciousness that exceeds the boundaries of ancient experience', is both deeply historical and irreducible to its historical manifestations in that it consists in something like the perennial power of negation of worldly powers that Agamben identifies with the messianic vocation. […] That this anti-worldly God of Gnostic negative theology is, as far as this world is concerned, strictly nothing, means that Gnostic transcendence cancels itself, finding instead its 'correlate in the *pneuma*, the self of man'".

[1156] Cfr. M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, cit., p. 252.

[1157] Cfr. E. Bloch, *Ateismo nel cristianesimo*, cit., pp. 213: "Tanto più strano è quindi che alle spalle della teologia paolina del diritto delle obbligazioni stia nascosto quel cannibale del cielo ormai da moltissimo tempo dimenticato o almeno non più adorato come Dio, che riceve per sua soddisfazione […] l'autosacrificio di Gesù".

[1158] A questo proposito, rimando anche a R. De Monticelli, *Sullo spirito e l'ideologia. Lettera ai cristiani*, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano, seconda edizione, 2007, pp. 181-182: "L'estrema e più alta parola di Dio è il grido di sconforto di un uomo nudo, spogliato di ogni potere, mentre viene ucciso; e solo questa, infine, è la notizia della nostra fede. Questo è l'essere che nessuna onestà intellettuale può distruggere, perché non avanza nessuna pretesa di affermazione o di negazione. È l'essere che in ogni recrudescenza del male di cui siamo capaci, anche, *vediamo*. Da noi si è capito che questo era ciò che gli uomini nei loro sogni chiamavano Dio. Chi fosse capace di legare nella sua carne l'Idea del Bene e la rinuncia alla forza.

In Paolo l'assoluta priorità è l''essere in Cristo', e non è tanto l'immagine del Messia a doversi adattare agli attributi di gloria di un Dio onnipotente, quanto piuttosto è quest'ultimo a dover 'piegarsi' alle ragioni dell'uomo giusto messo in croce, svuotandovisi. L'oscillazione tra un Cristo che si dissolve in un Dio onnipotente e tra un Dio onnipotente che viene, di fatto, rinnegato per essere scorto esclusivamente nell'amore del 'figlio dell'uomo' è sempre in atto nella storia della spiritualità e della teologia cristiane. Anche in Paolo è presente questa ambiguità. Ma, come sottolinea Taubes, il crocifisso è il vero discrimine per la trasvalutazione dei valori,[1159] per il portato 'antropologicamente' rivoluzionario dell'etica cristiana.

La 'vera' realtà in cui abitare, ciò che è davvero irrinunciabile, che è l'unico autentico principio di vita e di rinascita, secondo la 'trasvalutazione' paolina, è proprio questo soffrire per una *caritas* paradossale, eppur moralmente necessaria e vincolante, che è abbandonata, come Cristo sulla croce, in un mondo enigmatico. Al di là di qualsivoglia sogno di futura vittoria, l'unica 'divinità' che abbia significato per l'uomo può manifestarsi solo nell'uomo stesso che sia in grado di non abdicare al proprio bisogno di bene, nonostante la 'croce'.

A mio avviso, Simone Weil, in un passaggio del suo testo *Lettre à un religieux*, esprime con un vigore e un nitore impareggiabili ciò che mi è parso di intuire a proposito della centralità paolina del 'Messia crocifisso':

> Hitler potrebbe morire e resuscitare cinquanta volte, non per questo lo considererei il figlio di Dio. E se l'Evangelo omettesse ogni menzione della resurrezione del Cristo, la fede mi sarebbe più facile. La Croce da sola mi basta. Per me la prova, la cosa veramente miracolosa, è la perfetta bellezza dei racconti della Passione, insieme ad alcune parole folgoranti di Isaia: "Ingiuriato, maltrattato, non aprì bocca", e di san Paolo: "Non ha considerato l'uguaglianza con Dio come un bottino…egli si è svuotato…si è fatto obbediente sino alla morte, e alla morte di croce…", "è stato fatto maledizione". È questo che mi costringe a credere. Senza l'anatema lanciato da un concilio, l'indifferenza nei riguardi dei miracoli non mi sarebbe di alcun ostacolo, dal momento che la Croce produce su di me lo stesso effetto che su altri la resurrezione.[1160]

A questo punto, occorre fare delle precisazioni, importanti per chiarire le istanze che sembrano convivere in Paolo, cui abbiamo fatto riferimento nella sezione precedente, e su cui è opportuno ritornare anche per introdurre ciò che verrà trattato in seguito.

Come ricorda bene Girard, ad esempio in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, il cristianesimo 'storico' ha sempre mostrato la tendenza irresistibile ad offrire una lettura sacrificale della morte in croce di Gesù. Nel Nuovo Testamento, in particolare, la *Lettera agli Ebrei*,

---

Incarnazione, è questo: altro non so". Questo bellissimo passo esprime perfettamente ciò che ho cercato di dire nel testo.

[1159] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 55.

[1160] S. Weil, *Lettera a un religioso*, cit., pp. 56-57.

considerata paolina, ma, in realtà, non scritta da Paolo, almeno stando agli studi storico-critici sulla Bibbia, avrebbe costituito il punto di appoggio più stabile per proporre un'interpretazione sacrificale della morte di Cristo.

Sebbene, secondo Girard, già l'Antico Testamento cominci a smascherare l'assassinio fondativo delle comunità umane, e a denunciare l'innocenza delle vittime sacrificali (si pensi soprattutto all'episodio del servo sofferente di Isaia), tale testo manterrebbe un'ambiguità di fondo, che sarebbe poi stata proiettata anche sulla lettura del messaggio evangelico. In altre parole, il sacrificio della vittima innocente, in qualche modo, farebbe ancora parte del decreto di un Dio onnipotente che deve essere placato nella propria ira, riconcedendo il proprio favore all'umanità violenta. Insomma, nonostante da un lato la vittima sia riconosciuta come innocente, dall'altro essa, secondo l'eterno meccanismo sacrificale, 'deve' morire per riportare la pace nella comunità umana. In qualche modo, la sua morte è inevitabile, voluta da un Dio imperscrutabile, da una trascendenza di violenza; e così gli uomini sono ancora una volta deresponsabilizzati per il loro omicidio.[1161]

Ma, anche ammettendo che in Paolo niente corrisponda al motivo sacrificale del Dio crocifisso,[1162] persiste comunque il versante della redenzione, del Dio onnipotente, ai cui piedi, alla fine dei tempi, Cristo deporrà la creazione libera dal male e dalla morte. Insomma, è anche presente il volto teologico-politico della vittoria divina escatologica, di una *sophía* degli eletti che contemplano l'interezza del processo divino, grazie a cui il 'crocifisso' diviene il Signore della gloria (I *Cor*., 2, 6 ss.). Cosa significa questo?

Come ha notato molto bene Taubes, nel suo saggio sulla giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini, si delineano in Paolo "tutti i tratti del mito gnostico":[1163] e qui per 'gnosi' non si intende l'acuta percezione del dualismo tra 'uomo interiore', rinnovato moralmente, e 'mondo immorale', bensì proprio l'anelito 'greco' alla conoscenza del Tutto, all'elaborazione di una 'teologia' che permetta di scrutare le profondità della divinità. L'erede di questa gnosi, infine, è proprio Hegel; e, in effetti, nella conoscenza compiuta della dialettica di una divinità che alla fine regnerà e sarà tutta in tutto, riconciliando ciò che era diviso e consolando ciò che era gemente, è inevitabile che la crocifissione si trasformi in un "processo cosmico", "innalzandosi al livello di un evento celeste necessario".[1164]

In ultima analisi, il dispositivo sacrificale rischia di essere confermato, a beneficio di un'umanità che ribadisce la sua 'volontà di potenza', di vittoria e di affermazione attraverso l'identificazione con un Dio che, malgrado la terrena sofferenza, ha vinto, sconfitto i propri nemici e placato la violenza a lui contraria con altrettanta violenza distruttrice. Il monoteismo nudo e crudo

[1161] Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978), traduzione di R. Damiani, Adelphi, Milano, 1983, pp. 284 e ss.
[1162] Cfr. anche A. Badiou, *San Paolo etc.*, cit., p. 156.
[1163] Cfr. J. Taubes, "La giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini", *Messianismo e cultura*, cit., p. 268.
[1164] Cfr. *Ivi*, p. 269.

della divinità onnipotente si rivela davvero come quella 'trascendenza della violenza' di cui parla Girard, come un dispositivo teologico-politico che porta all'unità attraverso la subordinazione a sé di ciò che lo insidia nel suo sogno monadico di potenza.[1165]

Come ricorda Taubes nel suo saggio sopra citato, la croce, soprattutto nei primi secoli del cristianesimo, è soltanto un segno trionfale,[1166] tanto più che l'imperatore Costantino vince, politicamente, *in hoc signo*. Nonostante la croce, viene confermato il circolo della volontà di potenza, in cui le parti contendenti adottano lo stesso lessico teologico-politico. Perciò, nell'ipotesi dell'*Unus* divino finale, della città eterna, inevitabilmente pensata in analogia strettissima con la 'città politica', ciò che adesso è debole è in realtà forte, ma forte proprio in senso 'politico', cioè come una violenza, per quanto divina, che sarà in grado di assoggettare a sé il proprio nemico. La dinamica della città terrena che si vuole criticare è in realtà confermata, così come è abbracciata la logica monadica, teologico-politica, includente-escludente del potere mondano, umano, violento e sacrificale.

Per questo, il Cristo crocifisso diviene un''apparenza' di debolezza, e ciò in qualche modo offre coerentemente il destro alle varie eresie docetiste o ad alcune enfatizzazioni gnostiche che considerano 'reale' solo il Cristo divino, pneumatico, onnipotente e glorioso; in effetti, Gesù finisce per "possedere qualcosa dell'inviolabile dignità del dominatore. Sembra sempre più simile a un vincitore che a un sofferente".[1167] Cristo diviene re in senso proprio; non la debolezza diviene regale, rimanendo impotenza e dolore, ma è la potenza intesa alla maniera del mondo che si cela dietro la debolezza stessa e che fa di quest'ultima un velo transitorio.

La redenzione operata da un Dio onnipotente, insomma, se concepita come vittoria finale, come unificazione definitiva del processo storico-universale (e mi risulta difficile immaginarla in altro modo), non può essere diversa da una 'trascendenza della violenza', da una conferma della violenza teologico-politica che domina la vita dell'umanità nel circolo della volontà di potenza dell'esistenza tutta. Ogni potere è teologico-politico in questo senso, perché, per affermarsi, deve rappresentare, fingere un'identità, un 'prestigio', per escludere qualcosa che viene prescelto come nemico ed estraneo. La vittima sacrificale, ad esempio, nell'essere annientata ed espulsa, dona alla comunità che la schiaccia l'illusione momentanea di essere unita e compatta, quando essa, in realtà, è sempre potenzialmente dilaniata da una 'hobbesiana' guerra di tutti contro tutti.

[1165] Su tale meccanismo fondamentale del dispositivo teologico-politico, cfr. R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica etc.*, cit., in particolare p. 107, a proposito della visione cristiano-ortodossa di Agostino, che può esemplificare bene la posizione del Dio onnipotente come garanzia della redenzione ultima: "Già si è visto come entrambe le città tendano all'Uno e dunque all'assorbimento dell'altra al proprio interno. È vero che la logica che le muove è opposta: in un caso l'accrescimento smisurato del proprio potere e nell'altro la salvezza nel nome di Cristo. Ma l'obiettivo che si pongono è lo stesso – quello di incarnare l'unità del processo storico-universale. […] L'elemento che unifica le due città, al di là e dentro il loro contrasto, in uno stesso lessico teologico-politico, è precisamente la macchina dell'inclusione escludente. […] Ciò cui entrambe tendono è l'assoggettamento della rivale".

[1166] Cfr. J. Taubes, "La giustificazione etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 273.

[1167] Cfr. *Ivi*, p. 279, dove Taubes sta citando F. Gerke, *Christus in der spätantiken Plastik*, 1948, p. 32.

Detto ciò, Nietzsche, da un lato, ha perfettamente ragione. Il cristianesimo storico, quello che fa della croce un segno di rivalsa, di dominio e di regalità in senso terreno, è pienamente interno al circolo della volontà di potenza. Dall'altro, però, la 'trasvalutazione' di cui parla Nietzsche a proposito del cristianesimo non costituirebbe un rivolgimento radicale di ciò che è essenziale per l'uomo, cioè il potere; ci sarebbe solo un cambiamento nei rapporti di forza, un mutamento nel 'soggetto' che detiene l'*imperium*, da una parte i pochi aristocratici, dall'altra la massa democratica degli inetti. Ma sempre del medesimo principio di potenza si tratterebbe; e, in effetti, lo stesso Nietzsche, malgrado l'opposizione alla 'trasvalutazione cristiana' come lui la intende, non può fare a meno di riconoscere che quest'ultima non contraddice, davvero, il circolo di autoaffermazione della volontà di vita, da sempre identico a se stesso.

Per Nieztsche Israele vince, ma, aggiungerei, vince collimando perfettamente con l'*Imperium Romanum*, come *Imperium Romanum*, senza rinnegare in realtà la natura del potere di quest'ultimo;[1168] per richiamarci a Girard, vince la 'trascendenza della violenza', il cristianesimo storico[1169] che avalla l'interpretazione sacrificale della morte di Cristo, riconciliando la comunità che proietta la propria identità, riconquistata attraverso l'ennesima vittima, nella garanzia onto-teologica di una divinità onnipotente. Simone Weil, nella sua lettura assolutamente negativa della religione ebraica, direbbe che hanno vinto Israele e Roma insieme, perché entrambi sono lo Stesso, il 'monoteismo' del potere,[1170] unito e forte perché sempre escludente tramite la violenza, sempre pronto a scegliere nemici disprezzati, di cui non si discute mai la presunta colpevolezza, meritevole di essere punita.

[1168] Cfr. *Ivi*, p. 278: "Con la svolta costantiniana la croce diventa il segno trionfale cristiano e, in tal modo, qualsiasi ricordo dei dolori e della morte del Cristo viene eliminato. La croce diviene un simbolo proprio quando Costantino ottiene la sua vittoria. *In hoc signo* non è la *décadence* a vincere, come sosteneva Nietzsche nel frammento citato all'inizio, ma l'*Imperium Romanum* sul cristianesimo".

[1169] Anche Zambrano, ne *L'agonia dell'Europa*, (cit., p. 51), si trova a riconoscere che, come scrive Vitiello (cfr. *Id*., *Paolo e l'Europa*, cit., p. 154), "in Europa sul Dio d'amore e di misericordia ha prevalso la potenza del *Dios Hacedor*". Zambrano si pone la seguente domanda: "Oggi possiamo chiedere, oggi che le più gravi domande sono lecite: ciò che ha realizzato l'Europa nella sua religione, è stato il Cristianesimo? La verità è che basta sentirsi cristiano in un grado minimo per presentire e intravedere che non fu così, che ciò che l'Europa ha realizzato non è stato il Cristianesimo, bensì, tutt'al più, una sua versione del Cristianesimo. È dunque possibile un'altra, che sia anch'essa europea e, soprattutto, che sia Cristianesimo?". Dinanzi all'interrogativo di Zambrano, Vitiello (*Paolo e l'Europa*, cit., p. 155) commenta: "L''oggi' della domanda della Zambrano dura ancora. E per rispondere, o almeno per tentare di rispondere, è necessario risalire alla radice. A Paolo, dunque, nella speranza che la risposta che attraverso di lui riusciamo a dare apra anche ad 'altro'. Speranza nel senso paolino: *elpís blepoméne ouk éstin elpís* – non è speranza la speranza che vede. Ma in questione non è solo la religione; in questione è anche la filosofia, che sin dalle origini ha influenzato, per esserne a sua volta influenzata, il cristianesimo".

[1170] Cfr. anche R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., pp. 233-234, a proposito di Weil: "Il principio del monoteismo ebraico deriva proprio dall'unificazione, all'interno dell'idea di Dio, del Bene e del male, del Bene e del necessario, del Bene e del potere. Ciò porta dritto all'idolatria – Dio identificato alla Bestia, e perciò fondatore e conquistatore di Stati". E cfr. *Ivi*, p. 235: "Tra le due teologie politiche – quella ebraica e quella cattolica – s'istituisce come il più potente puntello secolare quella, nazionale e imperiale, di Roma. Roma è il luogo in cui il seme teologico-politico spuntato in Israele trova il terreno congeniale per crescere e riprodursi […]".

Questi sono gli esiti a cui può condurre una certa lettura della 'croce'. E affine a questi, c'è sempre la convinzione 'sacrificale', che nasconde una componente di autoaffermazione narcisistica, che ritiene che la 'morte' nella sofferenza sia, da sola, 'causa' della messianicità, passaggio necessario per considerarsi 'redenti' e 'riscattati'. A questo proposito, c'è chi ha visto nella morte in croce una sorta di suicidio premeditato per ottenere la gloria promessa, una sorta di espediente masochistico e narcisistico insieme. E a tutto questo si accompagnerebbe il corredo di una certa morbosità cristiana, e molta retorica del martirio.

Ma, per tornare al passo della *Prima Lettera ai Corinzi* in cui Paolo parla della carità, mi sembra decisivo che Paolo stesso dica che, se anche ci si spoglia di tutti gli averi e si offre il proprio corpo per essere bruciati, senza avere l'amore, questi atti non giovano a nulla (I *Cor.*, 13, 3). Ciò significa che, come afferma Badiou, non c'è alcuna "propaganda masochista per le virtù della sofferenza";[1171] ma, soprattutto, vuol dire che il dolore, in quanto tale, non ha alcuna funzione intrinsecamente redentrice, non costituisce, hegelianamente, il momento negativo necessario, e metafisicamente giusti-ficato, affinché si manifesti la natura messianica di Gesù, o, in generale, affinché il mondo si riconcili con se stesso. Se la sofferenza in se stessa avesse questo ruolo, allora la vicinanza con una lettura dionisiaca del dolore come quella di Nietzsche, a sua volta condizionata dall'immagine giudaico-cristiana della redenzione, si farebbe evidente.

In tal senso, ha ragione Badiou a sottolineare la 'funzione' non dialettica della morte in croce; tuttavia, egli assegna un ruolo determinante alla dichiarazione 'soggettiva' di Paolo, che proclama la 'favola' della resurrezione. L'accento viene posto sulla capacità della fedeltà ad un evento indeducibile e assolutamente 'nuovo' di creare formalmente le condizioni di possibilità perché si dia la vera universalità, cioè la 'verità' *tout court*, come realtà singolare-universale, in grado di trascendere le barriere identitarie e comunitarie, le parzialità 'teologico-politiche' del *nómos*, le quali pretendono, contraddittoriamente, di farsi 'Tutto', escludendo inevitabilmente le parzialità cui si oppongono. Se credo che una simile lettura dell'universale paolino sia condivisibile, come vedremo meglio anche in seguito, ritengo, tuttavia, che ci sia troppa indeterminazione sull''evento' veritativo; è qualsiasi evento in quanto tale, anche favolistico, appunto, che può creare una pratica di verità che si rende operante nel singolare-universale?

Rischia di presentarsi l'obiezione lucidamente sollevata da Simone Weil e riportata poco sopra, e cioè: anche 'Hitler è risorto' può essere una proclamazione soggettiva dell'evento nel senso di Badiou, che avrebbe la stessa natura di 'favola' della dichiarazione paolina. Ma perché non ci si aspetta assolutamente che da una simile aberrazione mistificante si crei una verità singolare-universale? In cosa risiede quest'ultima? Nella semplice 'forma' dell'evento, o, forse, nel 'vero' evento, nell'unico stato di eccezione effettivo che si può immaginare nel circolo della volontà di potenza? Cioè nella 'possibilità morale', nella *caritas*?

[1171] Cfr. A. Badiou, *San Paolo etc.*, cit., p. 107.

Cosa dichiara Paolo? In che senso, a prescindere dal suo possibile sconfinare nella logica 'teologico-politica' del Dio onnipotente che redime la creazione e che mostra la sua potenza alla maniera in cui gli uomini, 'umanamente e troppo umanamente', possono immaginarsela, egli dice che non sa altro che non sia Gesù Cristo, e questi crocifisso (I *Cor*., 2, 2)?

Paolo afferma che nel suo stato di debolezza, di timore e di tremore, non annuncia il Vangelo facendo ricorso a parole di sapienza, bensì alla dimostrazione resa dallo Spirito, dalla potenza di Dio. Eccoci al punto 'cruciale': qual è la potenza di un Dio che si manifesta nel Cristo crocifisso? La potenza 'violenta' di un Dio che rende necessario il sacrificio del suo Figlio, che fa di questo la 'causa' inaggirabile della resurrezione, 'giustificando' il dolore del mondo in virtù della sua onnipotenza, cioè inscenando quello che gli uomini attuano dalla notte dei tempi, la legittimazione della sofferenza, anche di quella innocente, in vista dell'affermazione di un'identità vittoriosa e forte?

Si potrebbe pensare che Paolo metta avanti il Cristo crocifisso proprio per confermare la dialettica sacrificale del processo di manifestazione divina, per ribadire che la salvezza per il potere degli uomini, di cui Dio sarebbe il riflesso, passa per l'immolazione di una vittima. Ma per arrivare a una simile conclusione è necessaria davvero una trasvalutazione come quella che Paolo intenderebbe e che dovrebbe andare al di là dell'interpretazione datane da Nietzsche?

Se, ancora, pensiamo alla centralità assoluta dell'aspetto morale della carità, la lettura 'sacrificale' e 'teologico-politica' del Messia crocifisso può essere contraddetta e lasciare aperto uno spazio per il 'possibile' interesse per il disinteresse, per una radicale trasvalutazione, che ecceda, per un istante, le dinamiche della volontà di potenza includente-escludente.

Paolo, nell'*Epistola ai Galati* (5, 6), afferma che in Cristo Gesù ha valore solo la fede che opera mediante la carità (*pístis di'agápes energouméne*). L''essere in Cristo', per quanto inteso anche 'realisticamente', 'misticamente' e 'sacramentalmente', secondo quanto suggerito da Schweitzer, ha senso, in ultima istanza, per la sua natura schiettamente morale. La fede che non è insieme carità, esercizio della libertà etica, non è nulla, non crea nessuna universalità singolare, che è tale solo grazie al rispetto incondizionato delle creature come fini in sé. Se la fede è la mera dichiarazione 'a parole' di un evento, essa crea identità chiuse, identità teologico-politiche. E così in effetti è stato nella storia del cristianesimo. E la centralità della carità fa anche comprendere perché la sapienza delle parole rischi di 'svuotare' la croce di Cristo (I *Cor*., 1, 17).

La 'croce' non ha nessun ruolo dialettico e sacrificale, ma è al centro dell''evento' dichiarato da Paolo; il 'Cristo è risorto' senza la croce non può avere lo stesso significato, eppure la crocifissione non è una necessità sacrificale. Come spiegare tutto questo?

Se, come Badiou, riteniamo che anche un evento 'favoloso', in quanto 'evento', da un punto di vista formale, sia in grado di 'fondare' l'universalità, possiamo fare della resurrezione di chiunque un tale snodo decisivo; ma la 'possibilità' inedita rivelata dal Cristo risorto di Paolo non consiste tanto, forse, nella resurrezione di Gesù. In tal modo, qualsiasi dichiarazione

'superomistica' potrebbe pretendere di rompere con il già noto, e proclamare 'mortale' il proprio 'superuomo' solo per rendere tutti partecipi di una divinità inaspettata. Ma ciò assomiglia più a Nietzsche che a una possibile lettura di Paolo che metta al centro il nesso tra croce e carità. Secondo quest'ultimo, solo l''evento' della *caritas*, solo una 'morale' in senso kantiano può aspirare all'autentica singolarità universale.

Neanche la morte *tout court* può fare di Gesù il Messia, altrimenti egli sarebbe l'ennesima vittima necessaria per la salvezza. Come scrive efficacemente Girard in *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*,[1172] non bisogna fare della crocifissione una "causa della divinità, come un certo cristianesimo dolorista è sempre tentato di fare", ma è "meglio considerarla una sua conseguenza". Il vero evento che Paolo proclama nella fede nel Messia crocifisso e risorto, secondo questa interpretazione, è la manifestazione piena e senza veli della *caritas*, della morale assoluta, impolitica e non violenta. E Gesù muore non perché l'amore chieda la morte, tutt'altro; e, dunque, "come può la non-violenza diventare fatale", "come può la regola del Regno diventare mortale? Ciò diviene possibile e anche necessario perché gli altri uomini la rifiutano".[1173]

In un mondo dominato dalla violenza e dalla volontà di potenza, la sorte di un uomo 'mondo' da ogni forza sarebbe quella di divenire inevitabilmente una vittima, perché "non c'è compromesso possibile tra l'uccidere e l'essere ucciso".[1174] Allora è "la fedeltà assoluta al principio definito nella sua predicazione che condanna Gesù. La sua morte non ha altra causa che l'amore del prossimo vissuto sino in fondo".[1175] Cristo perde la propria vita perché accetta di non uccidere, di non opporre forza ad altra forza. A quelli che lo tentano di salvarsi da solo, in virtù della sua presunta potenza divina, egli risponde con il silenzio, mostrando la sua *caritas* coerente fino in fondo.

Quale è la *dýnamis* di Dio che qui si manifesta, secondo Paolo? È il 'potere'[1176] di chi apparentemente è debole ma che in realtà è forte, e 'vince', in analogia con le 'vittorie' del potere umano violento? Si tratta della trascendenza della Potenza e dei Principati, o di una 'dinamica' di trascendimento completamente differente, della 'trascendenza dell'amore' che è già *hic et nunc*, e che è stata messa in ombra dal riaffermarsi dell'Onnipotenza della gloria e del trionfo?

Certamente, in Paolo la resurrezione è anche salvezza individuale del corpo, ricapitolazione di tutte le cose alla fine dei tempi. Ma, in virtù del suo 'attualismo messianico' di cui abbiamo parlato nelle parti precedenti, coloro che sono 'in Cristo' vivono già nel presente quello strano intreccio tra morte e resurrezione che Gesù ha rivelato morendo in croce, dando l'ultima prova di un amore perfetto, pur essendo completamente 'uomo'.

[1172] Cfr. R. Girard, *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo*, cit., p. 295.
[1173] Cfr. *Ivi*, p. 270.
[1174] Cfr. *Ivi*, p. 269.
[1175] Cfr. *Ivi*, p. 270.
[1176] Cfr. anche V. Vitiello, *Il Dio possibile*, cit., p. 195: "Tutti i 'farisei della storia' – per nobili ed elevate che siano le loro escatologiche finalità, sempre troppo mondane anche quando si oppongano duramente al mondo presente – non possono non essere scandalizzati da questa parola, da questo messaggio: «io invece vi dico non resistete al male»".

Al di là del corpo mortale di Gesù, quale è la resurrezione che veramente è determinante, quella di cui sono già partecipi, come uomini al contempo mortali e sofferenti, coloro che, come Paolo, 'sono in Cristo'?[1177] A mio parere, è proprio il 'volere', il 'credere' nella *dýnamis* della *caritas*; dinanzi a Gesù, che ha sopportato lo svuotamento peggiore, l'umiliazione più grande pur di 'vivere' fino alla fine la 'possibilità' della morale non-violenta, Paolo comprende che ciò che sembrava umanamente impossibile, siccome ha avuto piena vita in un uomo mortale, 'può' continuare ad esistere, come 'vocazione' per tutti gli esseri umani.

E, allora, la 'crocifissione' diviene la 'testimonianza' per eccellenza della trasvalutazione non in virtù di ciò che rappresenta visibilmente e pubblicamente, ma per ciò che in essa rimane 'invisibile', cioè l'amore vissuto fino in fondo,[1178] che Paolo intuisce 'spiritualmente', sperando nell'esistenza di una realtà 'morale' incondizionata che nessuno può 'vedere' (*Rm*., 8, 24).

E in questa 'possibile' esistenza, in un'esistenza che reagisce al male con il bene (*Rm*, 12, 21), Paolo ha scorto la 'via' per la vera vita dell'uomo, una 'potenza' che può resistere, perché è sfuggita alle grinfie della forza escludente. Ma questa 'potenza' umano-divina, se, da un lato, rischia di essere risucchiata dall'Onnipotenza di un Dio trascendente, che riflette i sogni di potere assoluto degli uomini costitutivamente violenti, dall'altro è assolutamente *sui generis*, per quello che scrive lo stesso Paolo in alcuni passi delle sue lettere.

Anzitutto, tornerei sul già più volte menzionato unico precetto, che tanta importanza ha per Taubes, che vi vede un gesto rivoluzionario rispetto al doppio precetto di Gesù. Dire che il compimento della legge è l'amore per il prossimo significa dare l'assoluta preminenza alla trascendenza della carità; l'amore di Dio, in effetti, può essere visto come un modo per ingraziarsi una divinità onnipotente, per acquisire prestigio di fronte agli altri uomini attraverso azioni rituali, prescrizioni sacrificali etc. Ovviamente anche Gesù insiste che il vero amore di Dio passa solo per l'amore del prossimo: basti pensare al passo evangelico in cui considera inutile e ipocrita fare offerte a Dio nel Tempio senza prima essersi riconciliati con i propri fratelli (*Mt*, 5, 20-26). Ma Paolo, evidentemente, è ancora più radicale, vuole togliere qualsiasi ambiguità; dal suo punto di vista, non c'è rito che tenga, non c'è amore di Dio che possa essere manifestato diversamente dall'amare il prossimo.

Taubes pensa che qui venga fuori un Paolo feuerbachiano; ma secondo me questo accostamento, senza le dovute precisazioni, potrebbe essere fuorviante. L'uomo in quanto tale non è divino; la trascendenza dell'amore, pur nella sua assoluta prossimità immanente alla vita dell'uomo, è un 'altro' radicale rispetto all'essere umano naturale, che tende ad essere inscritto nelle

[1177] Secondo me si attagliano perfettamente anche a Paolo le parole che Vitiello, in *Ripensare il cristianesimo*, cit., p. 51, scrive a proposito di Gesù: "La resurrezione è […] la morte all'esteriorità della Legge, che è *vita* nell'interiorità della *fede*, ovvero della *coscienza*".

[1178] Cfr., ad esempio, *Gal*., 2, 20: "La vita che ora io vivo nella carne, la vivo nella fede del Figlio di Dio, che mi ha amato e ha dato se stesso per me (*en pístei* […] *tê toû uioû theoû toû agapésantós me kaì paradóntos eautòn upèr emoû*)".

dinamiche dell''occhio per occhio', che sono le dinamiche della vita universale. La religione di Paolo non è glorificazione antropologica immediata; anzi, proprio il culto rituale del cosiddetto Dio trascendente è antropomorfico, perché in esso l'uomo non si distacca dal suo ideale di potenza e di riscatto vendicativo, dal suo bisogno di prestigio, dalla sua tentazione di prevalere sugli altri attraverso l'accumulazione di diritti, di benefici, di prerogative.

Al contrario, la 'trascendenza' immanente dell'amore del prossimo,[1179] che fa riferimento a una 'possibilità' morale che l'uomo trova in sé, e di cui non è dato dire se sia umana o divina, o più divina che umana, richiede una sofferenza e un autotrascendimento assoluti all'uomo naturale,[1180] legato a quella che Paolo chiama 'carne', e che non è altro che la tendenza al male, alla mistificazione, alla potenza escludente.

Dunque, come intendere la *dýnamis* di questa trascendenza, che non ha nulla dell''umana, troppo umana' trascendenza tradizionale del Dio onnipotente? A questo proposito, indicazioni importantissime ci vengono da Paolo, e anche da Taubes, malgrado in Paolo stesso, come già detto più volte, permangano molte ambiguità.

Nella *Seconda Lettera ai Corinzi*, (12, 9), c'è una frase decisiva, un'affermazione che, come sottolinea acutamente Taubes,[1181] viene attribuita direttamente alla bocca stessa del *kýrios*: *he gàr dýnamis en astheneía teleîtai*. La 'potenza' di Dio si compie nella debolezza. Ma ciò non significa che ciò che è 'debole' sia in realtà forte e vincente; questa è la tesi di Nietzsche, questo è il destino del cristianesimo storico che ha fatto del suo messaggio uno strumento di dominio, di *imperium*; questo è il sogno apocalittico di un Dio onnipotente che salva gli eletti e sconfigge definitivamente i malvagi, regalando ai primi una possibilità di rivalsa. Al contrario, come scrive Taubes:

> Paolo parla di un'insensatezza e di una debolezza divine in maniera enfatica e non solo ironica. Insensatezza e debolezza divine, come caratteristiche della crocifissione, vengono interpretate, in primo luogo, facendo riferimento alla scala dei valori propria della sapienza mondana. Ma Paolo capovolge il giudizio ironico della sapienza mondana in una tesi assoluta sull'insensatezza e la debolezza di Dio.[1182]

[1179] Sul sentimento di 'mondana trascendenza' nell'amore, che agisce incondizionatamente come un vettore di 'alterità' e di 'differenza' proprio nell'essere totalmente nell'al di qua della vita, *etsi deus non daretur*, cfr. anche Bonhoeffer, *Resistenza e resa*, cit., e V. Vitiello, *Il Dio possibile*, cit., pp. 159-161.
[1180] A questo riguardo, cfr. anche R. Girard, *Delle cose nascoste etc.*, cit., p. 275: "*Lefort*: Non significa in questo modo sopprimere effettivamente ogni barriera tra Dio e gli uomini, divinizzare ancora una volta l'umanità, insieme ai Feuerbach e a tutto l'umanesimo del diciannovesimo secolo? *Girard*: Per pensare così, bisogna credere che l'amore nel senso cristiano […] sia, come il senso comune in Descartes, la cosa meglio condivisa al mondo. […] I teologi, non vedendo l'assassinio fondatore e l'imprigionamento universale nella violenza, la complicità universale con la violenza, hanno paura di compromettere la trascendenza divina prendendo alla lettera le parole del Vangelo. Che si rassicurino. Nessuna di queste parole rischia di rendere la divinità troppo accessibile agli uomini".
[1181] Cfr. J. Taubes, "La giustificazione del brutto etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 265.
[1182] *Ivi*, pp. 262-263.

È in questo capovolgimento che può darsi una vera 'trasvalutazione', un tentativo effettivo di sospendere le dinamiche della volontà di potenza. La croce è veramente un paradosso inesauribile, uno scandalo per gli ebrei e una follia per i greci, cioè per le forme allora esistenti di 'monismo' religioso e filosofico, se la 'divinità' è assolutamente e non solo ironicamente debole. Ciò significa che il compimento assoluto della *dýnamis* di Cristo, l'unica autenticamente divina, si dà in 'timore e tremore', e "non può e non deve negare la 'debolezza'".[1183]

Paolo non dice che la sapienza di Dio è stolta per gli uomini, o che la forza divina sembra impotente nel mondo; ma, veicolando apparentemente lo stesso identico messaggio, afferma che la debolezza di Dio è più forte degli uomini e che la stoltezza divina è più sapiente della sapienza umana. Forse, esprimendosi in tal modo, Paolo vuole mostrare fino in fondo la radicale novità della sua intuizione e vuole evitare che l'umanità possa illudersi, con un metodo 'ironico-dialettico', di contemplare la sapienza divina con un uso sofisticato delle categorie della propria sapienza.

L''ora' del Regno è in mezzo agli uomini,[1184] e il divino può mostrarsi come tale solo nella carità che rende gli esseri umani servi gli uni degli altri. E nel mondo umano, l'unico nel quale 'siamo', Dio è in senso assoluto ciò che per gli uomini è debolezza e stoltezza, ciò che è in contraddizione con tutte le immagini divine forgiate dall'uomo, che ha proiettato su di esse il sogno di trascendere la propria finitezza. Se si tenta di andare al di là di questo 'scandalo', come Paolo stesso in qualche modo ha fatto, assecondando il proprio desiderio di redenzione dalla finitudine, e dalla 'trepidazione' della vita cristiana *hic et nunc*,[1185] si rischia di svuotare il senso moralmente rivoluzionario della trasvalutazione.[1186]

Se quest'ultimo viene preservato, la 'potenza' divina di cui parla Paolo, dunque, può essere solo la 'possibilità' della *caritas*, che mai può 'vincere' alla maniera di una 'forza' teologico-politica.[1187] Dato che la vita è essenzialmente volontà di potenza, l'unica 'differenza' rispetto ad essa, la 'differenza' della 'spada' morale, che lacera perché attira su di sé la violenza di un mondo

---

[1183] *Ivi*, p. 266.

[1184] Cfr. anche V. Vitiello, *Il Dio possibile*, cit., p. 194: "Il regno di Dio […] non è di questo mondo: non viene né prima né dopo né durante questo tempo. Esso è 'altro'. È altro 'luogo': il luogo atopico dell''interiorità', che non è niente di soggettivo o psicologico, di privato o singolare opposto a pubblico e comunitario".

[1185] Cfr. I *Cor*., 15, 19: "Se abbiamo avuto speranza in Cristo solo per questa vita, siamo i più miserabili degli uomini".

[1186] In effetti, Nietzsche, soprattutto ne *L'Anticristo* (cit., p. 56), vede nella dottrina paolina dell'immortalità personale e del 'giudizio' l'espressione autentica del bisogno di Paolo. Tale bisogno è la potenza, l'esigenza di 'tiranneggiare masse' e formare 'mandrie'. L'interpretazione nietzschiana della trasvalutazione paolina scorge in Paolo la necessità della potenza e della vendetta proprio perché considera centrale, nel messaggio dell'apostolo, l'insistenza sulla resurrezione individuale e l'attesa di una vita nell'aldilà. Questi aspetti sono certamente presenti in Paolo e, anche a mio avviso, possono effettivamente essere ricondotti ad un orizzonte teologico-politico che vede confliggere il potere dell'uomo e il potere di Dio. E anche quest'ultima potenza, in verità, 'figurata' attraverso l'immagine di un giudizio universale e di una città celeste, viene rappresentata come un potere dalle dinamiche umane, troppo umane, le uniche che un uomo, di fatto, possa concepire.

[1187] Cfr. anche A. Badiou, *San Paolo etc.*, cit., p. 85: "Paolo è profondamente persuaso che non si sostituirà la debolezza con una forza nascosta. La potenza si compie nella debolezza stessa".

che la rifiuta, e la violenza stessa dell'‘io' diviso, può rivelarsi solo nella debolezza, nell'impotenza, nell'insensatezza dell'annuncio (I *Cor*., 1, 21).

Appena quest'ultimo tenta di ricomprendersi in una sapienza umana, sia essa teologica o filosofica, e cioè nell'unica forma di sapienza per noi possibile, anche se spesso presumiamo di farci interpreti di un presunto sapere divino, la croce, come dice Paolo, viene svuotata, perché di essa si dà una lettura 'ironica': se ne nega l'assolutezza. Se quest'ammonimento paolino viene preso sul serio sino in fondo, anche tutta la teologia cristiana è messa in discussione,[1188] come conoscenza inevitabilmente 'umana', come teoresi che va al di là dell'unico 'sapere' essenziale, quello della carità che edifica,[1189] e che è, in senso assoluto, un non sapere, se l'unico conoscere che possiamo concepire è quello che riguarda *tà ónta*.

La forza della debolezza, in questo quadro, non neutralizza il polo dell'impotenza a favore dell'immaginazione di una potenza umanamente comprensibile, e che sia in grado di *aufheben* il suo contrario come momento, di fatto, relativo e transitorio;[1190] al contrario, è la debolezza che deve informare di sé una nuova rappresentazione della 'forza'. Quest'ultima, nella trasvalutazione così intesa, può essere solo una 'forza' morale,[1191] cioè la 'folle' volontà di credere in un'‘altra' possibilità per l'uomo; la silenziosa convinzione che la *caritas* possa vivere, e sia viva,[1192] imprigionata negli oscuri meandri della città, come il bacio del Prigioniero dostoevskijano, che non pronuncia nessuna parola di 'potenza' o di promessa di redenzione, ma che è tutt'uno con l'impotenza e il silenzio da cui e-viene, con l'invisibile, il segreto, e '*tà mè ónta*' (I *Cor*., 1, 28).[1193]

Questo è il Paolo della radicalizzazione del ruolo della carità, il Paolo della lettura integralmente morale e non sacrificale, che mette in secondo piano l'Uno della redenzione apocalittica e considera centrale la trascendenza dell'amore *hic et nunc*, nella debolezza, nell'impotenza della finitezza umana. Ma 'questo' Paolo non è 'tutto' Paolo, è solo la sua 'estrema' possibilità, cioè la 'possibilità' che può resistere anche dopo la morte del Dio onnipotente, l'‘eccesso' di una trasvalutazione etica che Nietzsche ha neutralizzato nella forma di una teologia

[1188] Tuttavia, come scrive anche Vitiello in *Ripensare il cristianesimo*, cit., p. 261, il paradosso è che proprio lo stesso Paolo, pur esaltando la 'follia' cristiana che eleva nell'umiliazione, di contro alla sapienza mondana, abbia offerto, con la sua 'teologia' della storia, gli spunti per la congiunzione della parola di Cristo con l'eredità della filosofia come *epistéme*.
[1189] Cfr. I *Cor*., 8, 2.
[1190] Come già ripetuto più volte, anche Paolo non riesce del tutto a sfuggire a questa dialettica. Cfr., ad esempio, II *Cor*., 4, 17: "Poiché il momentaneo, leggero peso della nostra tribolazione ci procura una quantità smisurata ed eterna di gloria […]"; ancora *Ivi*, 5, 1: "Sappiamo infatti che quando si smonterà la tenda della nostra casa terrena, riceveremo da Dio un'abitazione, una casa non costruita da mani d'uomo, eterna, nei cieli".
[1191] Cfr. anche S. Weil, *Quaderni*, IV, cit., p. 121: "Il suo potere [di Dio] è solo spirituale. E la spiritualità stessa ha quaggiù il minimo necessario di potere per esistere. Granello di senape, perla, lievito, sale".
[1192] Cfr. II *Cor*., 13, 4.
[1193] Cfr. *Ivi*, 4, 18: "Noi non fissiamo lo sguardo sulle cose visibili, ma su quelle invisibili. Le cose visibili sono d'un momento, quelle invisibili invece sono eterne".

politica che non aveva niente di radicalmente diverso, quanto alla natura del 'potere', rispetto alla 'morale dei signori'.

Forse solo Kant, nella storia della filosofia moderna, ha preso radicalmente sul serio la sfida etica di Paolo, al di là di tutte le sue sovrastrutture teologico-apocalittiche, cioè l'assoluto ridimensionamento dell'importanza del culto religioso in quanto tale, con i suoi riti e il suo apparato legalistico di prescrizioni e fissazioni dogmatiche, a vantaggio della centralità della morale (*Gal*., 5, 6), della 'fede' che opera mediante l'*agápe* e che rende 'indifferente' il fatto di essere circoncisi o no.[1194]

Lo 'scandalo' della croce può non essere vanificato solo se tutta la legge si compie nel comandamento di amare il prossimo come se stessi (*Gal*., 5, 14); soltanto una simile legge è 'divina', e bandisce da sé le possibili mistificazioni umane, troppo umane ('carnali', nel lessico paolino), della divinità.

Il Messia crocifisso dal nómos *come* imperator*: quale 'carica politica' per la trasvalutazione paolina?*

La 'croce' della teologia politica ebraica: Paolo e l'elezione di Israele

Nel seminario del 1987 su Paolo, Taubes formula la tesi di fondo che muove la sua interpretazione del messaggio dell'apostolo delle genti: l'annuncio paolino mostra un'innegabile "carica politica", e si rivela essere un "esplosivo ad altissimo potenziale".[1195] Paolo dichiarerebbe una guerra teologico-politica nei confronti di Roma, portando avanti un'incisiva protesta contro i Cesari, attuando una trasvalutazione di tutti i valori di questo mondo. E tale trasvalutazione potrebbe essere riassunta, secondo Taubes, con le seguenti parole: "non il *nómos*, ma chi è stato crocifisso dal *nómos*, è l'imperatore".[1196]

Insomma, Taubes, in questo contesto, sembra presentare un'interpretazione integralmente 'politica' della croce messianica.[1197] Quest'ultima è il discrimine inaggirabile per concepire

[1194] Anche Dietrich Bonhoeffer riconosce che gli uomini 'adulti' devono ormai dimostrare di vivere come individui capaci di far fronte alla vita senza Dio, senza la divinità come ipotesi di lavoro morale, politica, scientifica, religiosa, filosofica. Allora, chiedendosi come possa essere concepibile un cristianesimo non-religioso, torna a Paolo, alla questione paolina, che viene considerata decisiva. Infatti, la domanda di Paolo, se la circoncisione sia condizione della giustificazione, equivale a chiedersi, secondo Bonhoeffer, se la religione sia condizione della salvezza. La libertà dalla circoncisione è anche libertà dalla religione. In altre parole, c'è un 'oltre' del cristianesimo, come assoluta centralità dell'*agápe*, che non ha più alcun bisogno di un *deus ex machina* che sia in grado di risolvere le questioni ultime.
[1195] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 55.
[1196] Cfr. *Ibid*.
[1197] Per una simile lettura, cfr. anche C. Schmitt, *Théologie politique II*, cit., p. 174, dove il giurista riporta le posizioni del teologo Moltmann, il quale ritiene che la crocifissione di Gesù da parte dei Romani abbia costituito un atto di condanna politica, compiuto in nome della difesa della *Pax romana*. Per quanto Cristo non fosse un combattente zelota, egli avrebbe messo in crisi in modo più profondo la religione politica di

un'universalità completamente irriducibile all'universalismo del *nómos*, a quell'apoteosi tardo-ellenistica della legge che trasfigura nella sua aura e la teologia ebraica della *Torah*, e l'esaltazione filosofico-stoica della legge naturale. Quindi, si darebbe la carica paradossalmente politica di un *nómos* trascendente ogni manifestazione politico-mondana della legge stessa. Taubes insiste nel rivendicare il radicalismo illiberale di Paolo,[1198] sottolineando come quest'ultimo si consideri uno 'zelota', ancorché, di fatto, lo zelo oppositivo paolino si sia manifestato esclusivamente in forma spirituale.[1199]

L'universalismo di Paolo "comporta la predestinazione d'Israele, ma Israele appare ora trasfigurato e alla fine è un '*pás Israel*'";[1200] e Taubes precisa che la *Prima Lettera ai Corinzi*, dal capitolo primo al quattordicesimo, può offrire delle indicazioni su come intendere la parola '*pás*', "che in relazione alla conoscenza è errata, mentre è corretta in relazione all'amore".[1201] A questo proposito, Taubes afferma che il capitolo 13 della *Prima ai Corinzi*, per quanto colpisca senz'altro anche come inno lirico, sia soprattutto da intendersi come un "testo rigorosamente teorico, che non scade mai in sdolcinature sentimentali";[1202] insomma, il discorso paolino sull'*agápe*, come abbiamo tentato di vedere in precedenza, riveste un ruolo cruciale anche nell'interpretazione taubesiana del tipo di universalità che sarebbe in gioco nel concetto di '*pás*'. Ma tale universalità davvero è ancora 'politica', o 'teologico-politica'? Proprio questo dobbiamo tentare di discutere, mettendo in evidenza le tensioni interne alle analisi taubesiane.

Nella più volte citata lettera a Mohler, Taubes si richiama a Paolo proprio per ricordare come l'ebraismo, in quanto teologia politica in senso eminente, come mosso dall'ideale della teocrazia, della sovranità di Dio esercitata su una comunità senza autorità e regolata esclusivamente dalla legge divina, sia attraversato da una 'croce'. Propriamente, è la 'croce' di Cristo, resa assolutamente centrale da Paolo, a proclamare che la "legge, appunto, non è l'alfa e l'omega, dato che 'persino' tra uomo e uomo vi sono rapporti che 'oltrepassano', 'superano' la legge – l'amore, la pietà, il perdono (da intendersi in senso per nulla 'sentimentale', bensì 'reale')".[1203]

L'amore, dunque, inteso non come sdolcinatura, ma come rivelazione di una 'realtà' umana eccedente ogni parzialità escludente della legge, diviene il fulcro per comprendere ciò che sembra trascendere ogni tipo di rappresentazione teologico-politica. Eppure, per Taubes, pare che la *caritas* possa a tutti gli effetti edificare un nuovo tipo di comunità, e instaurare una forma inedita di legame

---

Roma. Schmitt condivide la lettura di Moltmann, anche se considera l'idea di una crocifissione in nome della *Pax romana* come una proiezione *a posteriori*, o un transfert retrospettivo, all'epoca di Pilato, della *pax americana*. In ogni caso, prosegue Schmitt: "Moltmann a raison de mettre en avant la signification politique intense que renferme l'adoration d'un tel Dieu crucifié et qu'on ne saurait sublimer dans le 'théologique pur'".

[1198] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 55.

[1199] Cfr. J. Taubes, "Walter Benjamin – un marcionita moderno?", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 69.

[1200] J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 55-56.

[1201] Cfr. *Ivi*., p. 56.

[1202] Cfr. *Ibid*.

[1203] Cfr. J. Taubes, *Ai lati opposti delle barricate*, cit., p. 116.

umano, spirituale, '*pneumatico*', in grado di protestare contro il mondo dell'Impero e del suo imperatore-salvatore.[1204]

Inoltre, nel saggio su Benjamin come marcionita moderno, Taubes ritiene che Paolo, come 'zelota spirituale', si opponga a Roma con "tutt'altri mezzi rispetto a quelli usati dagli zeloti nazionali", e che, facendo operare la sua visione teocratica secondo un 'senso soltanto religioso', metta infine Roma stessa in ginocchio. In questo caso il filosofo ebreo riprende completamente la lettura di Nietzsche, e arriva a dire che gli zeloti armati, trinceratisi nella fortezza di Masada, sono stati in anticipo legittimati e vendicati da Paolo stesso.[1205]

Fermiamoci un momento: nella sezione precedente, in cui abbiamo citato il saggio taubesiano sulla giustificazione del brutto nella tradizione cristiana delle origini, abbiamo visto come Taubes sembri delineare una lettura differente, che potrebbe contenere in sé gli spunti per problematizzare l'interpretazione di Nietzsche e, conseguentemente, per mettere in discussione anche la perentoria affermazione taubesiana, contenuta nel seminario del 1987, secondo la quale il Messia crocifisso sarebbe l'autentico *imperator*, cioè il vero vincente, il vero 'potente' in grado di abbattere Roma. Ma, nel testo sulla giustificazione del brutto, Taubes scrive che, con la svolta costantiniana, non è la *décadence* a vincere, come sosteneva Nietzsche, "ma l'*Imperium Romanum* sul cristianesimo";[1206] in altre parole, se Roma è stata apparentemente messa in ginocchio, essa ha, in fondo, riaffermato se stessa, con i suoi propri mezzi. E anche qualora, *à la* Peterson, l'*imperium* divino si compisse nella 'politica trascendente' del cielo, esso sarebbe pur sempre il riflesso della potenza criticata in Roma.

Inoltre, come afferma lo stesso Taubes, gli zeloti non avrebbero voluto saperne di adattarsi all'autorità romana e avrebbero inteso "realizzare *à la lettre* la visione teocratica dei farisei, mettendosi in gioco per questo fino in fondo con la guerra":[1207] davvero Paolo avrebbe, in anticipo, legittimato le rivendicazioni e vendicato la disfatta degli zeloti nazionali? Non erano questi ultimi, come farisei estremamente radicali, proprio gli eredi del patto del Sinai, della centralità della legge, che Paolo, per stessa ammissione di Taubes, avrebbe voluto superare 'a ritroso', attraverso il 'regresso' al patto di Abramo?[1208] Come potrebbe l'universalità della *caritas*, quale senso autentico del *pás Israel*, secondo lo stesso Taubes, far proprie le istanze di un'interpretazione particolaristica ed eminentemente politico-militare dell'elezione ebraica?[1209] È vero, Paolo non rinnega

[1204] Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 106.
[1205] Cfr. J. Taubes, "Walter Benjamin – un marcionita moderno?", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 69.
[1206] J. Taubes, "Sulla giustificazione del brutto etc.", *Messianismo e cultura*, cit., p. 278.
[1207] J. Taubes, "Walter Benjamin – un marcionita moderno?", *Il prezzo del messianesimo*, cit., p. 66.
[1208] Cfr. *Ivi*, p. 67.
[1209] Cfr. R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica etc.*, cit., p. 74: "Per quanto ne condividesse l'intenzione anti-romana, Paolo non si riconobbe nel movimento nazionalista degli zeloti, che rivendicavano violentemente la propria autonomia da Roma. Ma allora come si determina la sua teologia politica? Cos'è che la rende tale – appunto 'politica'? Se quella di Paolo è un'attitudine rivoluzionaria, quali sono la sua modalità, il suo statuto, la sua missione?".

assolutamente la chiamata di Israele, ma come la intende? Cosa rimane di veramente 'politico', di 'teologico-politico' nel senso tradizionale ebraico, nella lettura paolina dell'elezione?

Taubes, nel seminario del 1987, ritiene che Paolo si proponga "come candidato al superamento di Mosè";[1210] l'apostolo, infatti, vorrebbe fondare un nuovo popolo di Dio,[1211] divenendo consapevole, in modo traumatico, per l'ebreo che egli è, che ciò che fino a quel momento era stato considerato il popolo di Dio non è *tout court* questo stesso popolo divino. Attraverso un'analisi dettagliata della liturgia dello *Jom Kippur*, servendosi degli spunti presenti ne *La stella della redenzione* di Rosenzweig, Taubes tenta di comprendere l'esperienza drammatica vissuta dal fariseo Paolo, il quale, nella *Lettera ai Romani*, dichiara che avrebbe preferito lui stesso essere anatema di Dio, pur di non vedere il suo popolo indurito rispetto al Vangelo, e separato da Cristo.

Secondo Taubes, Paolo si starebbe direttamente collegando ad un momento cruciale della storia ebraica, rammemorato durante i riti del Giorno dell'Espiazione, in cui Dio avrebbe minacciato di annientare il popolo giudaico, e di revocare la sua alleanza e le sue promesse; a quel punto, Mosè si sarebbe offerto personalmente come vittima sacrificale, come anatema,[1212] pur di convincere la divinità adirata a risparmiare gli ebrei idolatri. In conclusione, Dio avrebbe sciolto il suo giuramento di vendetta e di distruzione, grazie all'intercessione mosaica. Ma quale popolo ha salvato Mosè? Davvero questo popolo non si è separato da Dio?

Paolo, secondo quanto scritto nei capitoli 9-11 della *Lettera ai Romani*, alla fine non avrebbe deciso di divenire anatema, non avrebbe accettato di separarsi da Cristo; l'esperienza che vive è drammatica come ebreo della stirpe di Beniamino, e proprio per questo, per il terrore che ha accolto e affrontato in sé, tenta, secondo di Taubes, di convincersi che niente potrà più separarlo dal Vangelo e dall'amore messianico.[1213] Come può leggersi la scelta di Paolo rispetto a quella di Mosè? Quest'ultimo ha voluto salvare un popolo idolatra, l'Israele 'secondo la carne', rischiando così di dividersi dalla legge spirituale divina, di separarsi dall'amore, dal senso autentico dell'elezione ebraica secondo le promesse? Paolo, al contrario, non volendo rinnegare il Vangelo, avrebbe accettato di riconoscere, drammaticamente, che il popolo eletto di Dio non era quello che si considerava come tale, cioè l'Israele secondo la carne?

Ma, a questo punto, in che senso l'universalità di Paolo presuppone l'elezione di Israele? La distinzione tra ebrei secondo la carne e secondo lo spirito non decreta che gli ebrei in quanto tali siano destinati alla perdizione e al rinnegamento divino; questa è la superficiale interpretazione dell'antigiudaismo cristiano, che non ha compreso quella che Agamben descrive come la logica

[1210] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 80.
[1211] Cfr. *Ivi*, p. 60.
[1212] Cfr. *Ivi*, p. 66, in cui Taubes ricorda il passo di Esodo (32, 32), in cui Mosè avrebbe detto a Dio: "Altrimenti, cancella me dal Tuo libro". In ciò consisterebbe l'anatema; "da qui si rileva che Mosè volle morire per Israele".
[1213] Cfr. *Ivi*, p. 59: "Chi ha intenzione di separarlo? Donde proviene questa paura terribile? In effetti sembra che tutte le potenze, sia terrene sia celesti, sia l'altezza sia la profondità, cospirino a un unico fine: separarlo dall'amore di Dio, nel volto di Gesù Cristo. Alla base di tale grido di giubilo c'è una paura terribile".

paolina del 'resto'.[1214] Al contrario, Paolo scorge in tutti i singoli, siano essi Giudei o pagani, la possibilità di far parte del *commonwealth of Israel*, dell'Israele spirituale, cioè del vero Israele, dell'autentico 'popolo di Dio', eletto non secondo la 'carne', la legge teologico-politica, o il privilegio etnico, ma secondo le 'promesse', secondo la fede che opera nella *caritas*.

E per capire in che senso debba configurarsi un 'popolo messianico', Taubes mette in evidenza la volontà radicale di Paolo di smarcarsi da Mosè. Nella *Seconda Lettera ai Corinzi*, l'apostolo scrive esplicitamente che lui è divenuto ministro di una nuova alleanza, non della lettera, che uccide, ma dello Spirito, che vivifica (3, 6); il ministero di Mosè, inciso su pietre, è considerato nientemeno che una '*diakonía toû thanátou*', un servizio della morte, della condanna. Mosè avrebbe 'finto' la gloria e lo splendore di un qualcosa di passeggero, e avrebbe posto un velo sul suo volto proprio perché "i figli d'Israele non vedessero la fine di ciò ch'era effimero" (3, 13). Paolo sta affermando senza mezzi termini che Mosè ha falsificato il senso dell'elezione di Israele, accecando il suo popolo, non rimuovendo un velo di menzogna che solo Cristo ha potuto abolire, rivelando che la presenza divina può risiedere soltanto nella libertà dello spirito.

Nella *Lettera ai Galati*, Paolo sembra ancora più radicale: chi persevera nel fare tutte le cose scritte nel libro della legge è sotto una maledizione, e la legge stessa, cioè quella fondata da Mosè, è stata promulgata, per mezzo di angeli tramite un mediatore, per arginare e punire le trasgressioni, e non come contrassegno della vera elezione di Israele. L'alleanza del monte Sinai, che genera la schiavitù, è figurata dal congiungimento di Abramo con Agar, la schiava (4, 24); la Gerusalemme terrena, quella che si considera privilegiata di fronte a Dio nella sua mera realtà politico-mondana e legalistica, è per Paolo Agar. Al contrario, la 'vera' Gerusalemme, quella che eccede ogni segno umano, e ogni forma di esclusivismo, è simboleggiata dalla generazione facente capo ad Abramo e Sara, che è la generazione secondo la promessa.

Ecco che capiamo cosa significa, per Paolo, Israele: quest'ultimo è il popolo di Dio solo nella misura in cui è un 'popolo' della promessa,[1215] della salvezza secondo la fede e l'amore, che sorpassa qualsiasi presunzione di sentirsi eletti in virtù del possesso di certi culti, di certi rituali e dell'appartenenza a una determinata etnia. Abramo, in effetti, viene giustificato prima della circoncisione; egli vive per la sua giustizia. E tale giustizia, secondo Paolo, così come secondo i

[1214] Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., pp. 52-59.

[1215] A questo riguardo, cfr. anche G.J. van der Heiden, "On What Remains: Paul's Proclamation of Contingency", in A. Cimino, G.J. van der Heiden, G. van Kooten (eds.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, De Gruyter, Berlin, 2017, pp. 115-130, in particolare pp. 122-123: "Hence, *what remains of the law* in its suspension is its very contingency that opens up the realm of covenant's original possibilities: the relation between covenant and law is not fixed, permanent or necessary but is rather contingent; its meaning can be otherwise – the keywords are no longer 'law of the works' and 'observance', but turn out to be 'promise' and 'faith' – and this possibility that remains of the law, is the very possibility of salvation given the crisis of the law". E cfr. *Ivi*, p. 129: "The suspension of the law discloses the non-conformity to the law of works of the excessive potentialities in the covenant of promise and faith".

profeti, in particolare Osea e Isaia,[1216] si manifesta soltanto in un 'resto', in ciò che non coincide *tout court* con l'Israele secondo la carne.

Paolo sta dicendo, come sottolinea anche Taubes, che Mosè ha tradito l'autentica vocazione di Israele, e ha contraffatto il significato della promessa divina; Cristo e Paolo si ricollegano, invece, direttamente ad Abramo, saltando il patto dei Sinai. Anche nella *Lettera ai Romani* diviene centrale il riferimento paolino alla vicenda che vede coinvolti Sara, Agar e Abramo, sebbene i toni siano molto più smussati rispetto alle lettere che abbiamo citato poco sopra, come se Paolo avversasse la reazione speculare a quella del particolarismo giudaico, cioè la pretesa dei convertiti pagani di rivendicare per sé il privilegio della 'vera fede', in quanto non ebrei, pretesa fatta propria, di fatto, da tutta la storia del cristianesimo.

Il punto è che il messaggio di Paolo è rivolto tanto al popolo giudaico, quanto alle genti; e il primo, sebbene sia incorso, umanamente, in un'incomprensione della legge divina spirituale, quella che viene dichiarata santa nella *Lettera ai Romani*, è stato comunque il ricettacolo originario della rivoluzionaria rivelazione di Dio.[1217] Inoltre, nella prospettiva paolina del 'resto', la possibilità di far parte della salvezza del *pás Israel* è aperta anche a coloro che 'adesso' sono induriti, e sono nemici del Vangelo.

L'universalità della *caritas*, che relativizza ogni tipo di divisione identitaria[1218] e fa in modo che nessun soggetto umano individuale o politico-mondano possa rivendicare per sé il possesso della verità ultima, va al di là della contrapposizione amico-nemico, diffondendo l'amore anche sui propri nemici terreni.[1219] Tutti sono rinchiusi nella disobbedienza, e tutti, allo stesso modo, hanno accesso alla possibilità di ricevere misericordia (*Rm*., 11, 32), senza più alcuna distinzione tra ebrei e pagani. Ogni singolo uomo è in se stesso diviso; nessuno può disconoscere tale tensione con se stesso in virtù di una qualche garanzia di salvezza, di un qualche privilegio identitario. E di questo Paolo sembra avvedersi nel conflitto che descrive nel capitolo settimo della *Lettera ai Romani*, quando si rende conto che nessuna adesione esteriore ad una prescrizione può donare un'assoluta buona coscienza.

Anche l'ebreo, quindi, che si considera destinatario di una legge divina, deve essere consapevole che la vera legge spirituale è sempre 'altra' rispetto a quello che si può compiere nell'ordine del visibile, del religioso e del politico. Per questo Paolo, nella *Prima Lettera ai Corinzi* (9, 21), scrive che ha vissuto senza legge con i senza legge, cioè senza la legge 'carnale' derivante

[1216] Cfr. *Rm*., 9, 25-30 e J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 96.
[1217] A questo proposito, si consideri *Rm*., 11, 17-22, dove viene sviluppato il celebre discorso della radice di Israele che porta i rami dei pagani convertiti.
[1218] Cfr. anche A. Adam, *Teologia politica* (*Politische Theologie. Eine kleine Geschichte*, 2006), edizione italiana a cura di M. Di Pasquale, Claudiana, Torino, 2008, p. 30: "Di fatto l'Epistola ai Romani non rappresenta altro che il tentativo di aprire alle nazioni la fede cristiana, sulla base della promessa rivolta al popolo giudaico – e in tal modo di rendere giustizia al nucleo etico del messaggio di Gesù, e cioè il fatto che tutti gli esseri umani, al di là di ogni confine etnico e politico, sono figli di Dio".
[1219] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 99.

dal patto del Sinai, ma che ciò non ha significato rinnegare la legge di Dio, visto che egli era '*énnomos Christoû*'.

Ebbene, come deve essere dunque intesa l'elezione di Israele[1220] 'secondo lo spirito'? Che relazione può avere con il concetto di 'popolo', e di 'teologia politica'? Abbiamo visto che Paolo si ricollega direttamente alla figura di Abramo, considerandosi, a differenza di Mosè, colui che davvero ha colto il significato divino dell'elezione, cioè il suo senso eminentemente spirituale.

Taubes, nel proprio testo sull'escatologia occidentale, descrive la specificità della situazione della stirpe di Abramo rispetto a quella di tutti gli altri popoli; il patriarca è costretto ad allontanarsi dalla propria patria, a distaccarsi dai suoi legami naturali immediati, e a muoversi verso una terra altra che Dio gli indicherà. Egli è la figura dello sradicamento, del nomadismo, dell'esilio. Il popolo eletto dalla divinità deve manifestarsi, paradossalmente, come un non-popolo. Dio si rivela come sostanzialmente straniero rispetto alla logica naturale del mondo; e l'uomo cui è rivelata tale trascendenza divina deve, a sua volta, separarsi rispetto a se stesso.

Taubes, citando Schelling, scrive:

> La stirpe di Abramo non crede di far parte dei popoli, si considera piuttosto un non-popolo. E proprio questo è il significato del nome 'ebreo'. "Abramo degli Ibri significa infatti: Abramo che appartiene a quelli che passano, che non sono legati ad alcuna fissa dimora, e vivono nomadi, così come il patriarca a Canaan è sempre lo straniero: chi non si trattiene da nessuna parte, infatti, è ovunque soltanto uno straniero, un viandante".[1221]

Dunque, quando Paolo esorta a non conformarsi all'immagine di questo mondo (*mè syschematízesthe tô aiôni toúto – Rm*., 12, 2), o a vivere 'come se non' (I *Cor*., 7, 29-31), perché '*parágei gàr tò schêma toû kósmou toútou*', radicalizza l'estraneità dell'eletto già rivelata ad Abramo. Paolo si sforza di essere conseguente sino in fondo: in effetti, gli ebrei, soprattutto attraverso il patto del Sinai, hanno interpretato il 'nomadismo' dello spirito nei termini di una caratteristica visibile, esteriore, appartenente 'politicamente' ad un certo popolo e non ad altri; insomma, per quanto la stirpe di Abramo si percepisse come un non-popolo, di fatto si è poi costituita come un soggetto politico in senso proprio, rivendicante per sé il possesso di un determinato territorio, e identificantesi attraverso la separazione da altre popolazioni.[1222] E come

---

[1220] Cfr. *Ivi*, p. 93: "L'apostolo prende sul serio l'elezione di Israele. È un fatto increscioso per il moderno cristianesimo, eppure è così. È increscioso. Occorre saperci convivere. Meglio convivere con situazioni incresciose piuttosto che trasfigurare il testo".

[1221] J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., pp. 44-45.

[1222] Cfr. anche V. Vitiello, *Paolo e l'Europa*, cit., p. 242: "Ove l'icona divina è pareggiata al Sacro, lì ha vinto l'idolatria. […] Ha vinto Israele che abbandona la dura traversata del deserto per la dimora, che in Egitto o altrove è sempre terra di servitù. Di servitù al mondo, alle cose del mondo che non sono per-sé. E Israele – qui archetipo della città degli uomini – è sempre a rischio di idolatria". A proposito della logica teologico-politica dell'identificazione tramite esclusione, che caratterizzerebbe in modo eminente il monoteismo ebraico, cfr. anche J. Assmann, *La distinzione mosaica, ovvero il prezzo del monoteismo* (*Die Mosaische*

realtà 'politica' il popolo di Israele si è potuto rappresentare come una teocrazia, come una comunità senza autorità terrena, e soggetta esclusivamente alla sovranità di Dio.

Quello che Taubes, sulla scorta di Buber, considera come l'animo sostanzialmente anarchico di Israele, non conduce, in realtà, a una soppressione del politico, del principio del potere che, come lo stesso Taubes sa, grazie anche al confronto con la *Teologia politica* schmittiana, si alimenta inevitabilmente di una visione di fondo teologica, metafisica, mitica, che legittimi il potere stesso.[1223]

Nel caso di Israele si dà una vera e propria teologia politica, cioè una politica che, per quanto si consideri piantata con le radici verso l'alto, verso la trascendenza del Dio onnipotente, di fatto si esprime in senso proprio come *páthos* rivoluzionario, come utopia della società che investe inevitabilmente la vita terrena.[1224] Nel saggio del 1955 su teologia e teoria politica, Taubes afferma che l'unità inseparabile dell'elemento teologico e di quello relativo alla teoria politica riposa sul principio del potere, come se quest'ultimo, per la sua natura ambigua, e per la segreta impotenza che racchiude, avesse necessario bisogno di 'fingere' un prestigio, una legittimazione.[1225] Ma, visto che per Taubes potrebbe effettivamente esistere una comunità anarchica, priva di potere, allora in questo caso non si darebbe più nesso tra teologia e politica? O incontreremmo una 'teologia' altra rispetto a quella che può legittimare una qualsiasi forma di potenza dell'uomo sull'uomo, e una politica paradossalmente senza potere, connessa a tale teologia eccedente?

Ma non avremmo ancora a che fare con un nesso teologico-politico? Non è lo stesso Taubes che usa l'espressione resa celebre da Schmitt anche per immaginare realtà a suo dire prive di potere, anarchiche? I casi sono due: o queste realtà, in quanto caratterizzate dal nesso tra teologia e politica, in verità sono ancora espressione del principio del potere, oppure sono effettivamente estranee al

---

Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus, 2003), traduzione di A. Vigliani, Adelphi, Milano, 2011, p. 32: "L'ebraismo è una religione dell'autoesclusione. […] La Legge erige intorno al popolo eletto uno steccato molto alto e impedisce ogni contaminazione (o assimilazione) con le idee e le usanze del mondo circostante".

[1223] Cfr. J. Taubes, "Theology and Political Theory", *Social Research*, vol. 22, n. 1, 1955, pp. 57-68, p. 68: "The chaos of antagonistic mythologies today may then lead, if to nothing else, to a recognition of the inseparable unity of theology and political theory. The secret nexus between the two realms is established by the concept of power. Only when the universal principle of power is overruled will the unity of theology and political theory be superseded. A critique of the theological element in political theory rests ultimately on a critique of the principle of power itself". Lo stesso saggio è presente, in traduzione tedesca (*Theologie und politische Theorie*), anche in *Vom Kult zur Kultur*, cit., pp. 257-267.

[1224] Cfr. J. Taubes, *Escatologia occidentale*, cit., p. 47.

[1225] Cfr., ad esempio, S. Weil, "Non ricominciamo la guerra di Troia" (*Ne recommençons pas la Guerre de Troie*, 1937), in *Ead*., *Il libro del potere*, cit., pp. 47-75, pp. 70-71: "Tutte le assurdità che fanno assomigliare la storia a un lungo delirio affondano le radici in un'assurdità primigenia: la natura del potere. Il bisogno che il potere ci sia è tangibile, palpabile, perché l'ordine è indispensabile all'esistenza; ma l'attribuzione del potere è arbitraria perché gli uomini sono tutti simili o quasi; il punto è che non deve sembrare arbitraria, altrimenti non c'è più potere. Il prestigio, cioè l'illusione, è il cuore stesso del potere. Ogni potere si basa su dei rapporti tra le attività umane; ma un potere, per essere stabile, deve apparire come qualcosa di assoluto e intangibile a coloro che lo detengono, a coloro che lo subiscono, ai poteri esterni. Le condizioni dell'ordine sono essenzialmente contraddittorie e gli uomini sembrano avere la scelta tra l'anarchia che accompagna i poteri deboli e le guerre di ogni sorta provocate dal bisogno di prestigio".

potere stesso, ma allora diviene problematico capire perché siano concepite come entità politiche, rivoluzionarie e sovversive.

In effetti, nel saggio taubesiano del 1955, le utopie sociali moderne che presuppongono l'ateismo, cioè, in teoria, una distruzione della 'teologia' tradizionale, e che da questa critica traggono il loro *páthos* anarchico, sono ancora considerate come manifestazioni del nesso tra teologico e politico, cioè come espressioni del principio del potere. Se queste sono le rappresentazioni politiche effettive di vagheggiate comunità anarchiche, e se in esse ancora risiede l'ambiguità della potenza e la necessità di una qualche forma di autorità, è davvero possibile immaginare un corpo comunitario senza potere e che sia, al contempo, un soggetto politico reale e operativo?

E se, ripensando radicalmente il concetto di teologia, fosse possibile postulare un 'teologico' che non si esaurisse attraverso la sua divisione dal politico, che cioè non fosse strettamente intrecciato a una visione di potenza di qualche tipo, sia terrena che celeste, perché rivendicarne ancora la carica 'politica'? Proprio tenendo conto di questi interrogativi, il discordo di Taubes mi pare problematico e oscillante. Ebbene, si parla di Israele e della sua teocrazia, della sua politica 'trascendente' e della sua vocazione anarchico-rivoluzionaria; si mette in evidenza il nesso tra teologico e politico e, in effetti, in questo caso c'è un popolo che si configura come un'entità politicamente determinata. Al di là dell'estraneità che avvertono i figli dell'Israele secondo la carne, essi si ritrovano uniti in un'identità rappresentata e costruita, che ha come garante la sovranità onnipotente di Dio, e che si 'materializza' e si rende politicamente rilevante attraverso la decisione comune di riconoscersi in certi segni, rituali, in un certo *nómos*. E l'edificazione di tale identità, proprio perché 'politica', esclude da se stessa ciò che non possiede le caratteristiche che essa ha eletto come imprescindibili, determinanti.

In questo senso, anche la Chiesa cristiana è un'entità politica, nella misura in cui è 'visibile', e delimitabile nel mondo, operante in esso.[1226] Ogni rivendicazione di identità che sia contrassegnabile attraverso ben precise scelte, e che si trovi compiuta nella soddisfazione di alcuni requisiti esteriori, mondanamente accertabili, considerati fondamentali, diviene una realtà 'politica' in senso ampio, cioè coinvolta nella visibilità e nella materialità delle relazioni del mondo, in tutto ciò che 'è' aristotelicamente parlando, nella massa degli 'atti' definibili e stabilizzabili tramite la loro identificazione. Si potrebbe ipotizzare che anche Paolo, in realtà, porti a compimento la vocazione di Israele creando semplicemente una comunità politico-mondana più grande, una identità universale che superi il particolarismo degli ebrei, ma che, in fondo, assuma gli stessi stratagemmi identitari di questi ultimi e di qualsiasi altra comunità umana: infatti, non ci sarebbe

[1226] A tal riguardo, cfr. senz'altro C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, cit.; e cfr. *Id*., *Théologie politique II*, cit., p. 122: "Même le 'peuple de Dieu', le peuple juif, est une unité politique; il en va de même de l'*ecclesia*, l'Église chrétienne, le nouveau peuple de Dieu. […] Les chrétiens, le nouveau 'peuple de Dieu' qui prend la relève des juifs, ont repris et prolongé cette représentation politique unitaire pour leur *ecclesia*".

più la circoncisione ma ci sarebbe il battesimo, il vincolo sacramentale, in grado di discriminare gli eletti dai dannati.

Come avrebbe notato Bruno Bauer, scrivendo il proprio testo sulla questione ebraica, il cristianesimo universalistico, con la sua costruzione identitaria estesa potenzialmente a tutti, sarebbe divenuto, paradossalmente, ancora più escludente e intransigente dell'ebraismo.[1227] In effetti, l'essere esclusi dalla comunità ebraica sarebbe il portato della propria nascita naturale, mentre l'essere separati dall'identità universale cristiana sarebbe la conseguenza di una scelta deliberata, di una possibilità di salvezza coscientemente e colpevolmente rifiutata.

Ma in Paolo sarebbe in gioco tutto questo? Non è proprio la visione di un paolinismo istituzionale ed ecclesiastico ad aver completamente offuscato il portato 'innovativo' del messaggio paolino?[1228] Per quello che abbiamo detto sopra, se Paolo si fermasse a scorgere nel battesimo quell'importanza capitale che gli ebrei contro cui polemizzava vedevano nella circoncisione, egli, contro le sue stesse dichiarazioni, si porrebbe in continuità stretta con il patto del Sinai, con la sanzione delle forme di legalismo atte a identificare un popolo come 'politico', separato dagli altri.

Nel suo ricollegarsi ad Abramo, egli non si sofferma sull'ideale di una presunta comunità anarchica, bensì sul singolo uomo salvato per la propria fede, in virtù dell'accettazione di essere in tensione con se stesso, di divenire uno straniero rispetto al mondo, e alle sue leggi naturali, e vincolato alla legge spirituale di Dio, facente perno intorno alla 'realtà' della *caritas*, irriducibile a qualsiasi identificazione umana e mondana tramite *nómoi*.[1229] E la 'vocazione' di Abramo, l'intuizione dell'eccedenza morale-spirituale che divide rispetto a se stesso qualsiasi popolo che sia politicamente rappresentabile, e quindi lo stesso popolo ebraico, è ritrovata da Paolo nei profeti che parlano della salvezza del 'resto' di Israele.

Nella *Lettera ai Romani*, più blanda nei confronti di Mosè rispetto alla *Lettera ai Galati* e alla *Seconda Lettera ai Corinzi*, Paolo riporta anche alcune parole mosaiche, che minacciano il popolo disobbediente e ribelle, che preannunciano ad esso che avrebbe provato gelosia nei confronti "di un

---

[1227] Cfr. B. Bauer, *La questione ebraica*, (*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*, 1843), in B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, cura e traduzione di M. Tomba, Manifestolibri, Napoli, 2004, p. 88: "Il cristianesimo superò i limiti del popolo e fondò la comunità universale, ma portò a compimento l'ebraismo anche sotto l'aspetto del compimento e dell'universalizzazione del particolarismo e dell'esclusività". E cfr. ancora *Ivi*, p. 60: "Il cristianesimo ha preso sul serio il carattere esclusivo dell'ebraismo, lo ha trasformato in azione e lo ha rivolto contro ogni differenza tra i popoli. Il fervore della fede non è nient'altro che l'atteggiamento esclusivo del principio cristiano o il fuoco dell'amore cristiano".
[1228] Cfr. A. Adam, *Teologia politica*, cit., p. 33: "A circoscrivere il popolo dei cristiani, cioè il corpo di Cristo, non è l'abitare una regione, né sono costumi di vita particolari, né è l'appartenenza a una certa stirpe o parentela, ma è soltanto l'*ethos* dell'amore e il credere che Gesù di Nazareth, il crocifisso, era il Figlio di Dio e che egli ha preso su di sé il peccato del mondo. La teologia politica di Paolo non può essere una teologia delle istituzioni, perché è centrata pneumatologicamente sulla sovranità della fede che viene dallo Spirito. A Paolo, l'istituzionalizzazione della fede cristiana in una religione non si presenta ancora come problema".
[1229] Cfr. anche *Ivi*, pp. 35-36: "In realtà, tanto la teologia radicale della grazia quanto l'etica individualistica della coscienza morale in senso stretto vietano una interpretazione in senso istituzionale della fede cristiana. […] Proprio l'interpretazione spirituale della comunità dei cristiani dev'essere interpretata come un baluardo *contro* una possibile istituzionalizzazione della fede cristiana".

popolo che popolo non è" (*Rm*., 10, 19). Il 'resto' di Israele non coincide con l'Israele secondo la carne; ma l'elezione divina non è rinnegata, perché, in effetti, tutto il 'vero' Israele verrà salvato, cioè l'Israele secondo lo spirito, di cui Abramo e i profeti avrebbero già fatto parte, comprendendo che la legge teologico-politica della comunità ebraica non costituiva una garanzia di salvezza e di grazia agli occhi di Dio. Stando alla logica paolina del 'resto', però, il 'vero' Israele non è certamente identificabile neanche con la Chiesa cristiana nella sua visibilità mondana, nel suo apparato istituzionale, nei segni sacramentali che sanciscono l'appartenenza ad essa.

Le stesse comunità a cui Paolo si rivolge, e che sono continuamente esortate a perfezionarsi nella 'vera' fede, operante esclusivamente nell'amore del prossimo, sono teoricamente comunità di battezzati, o di persone che professano a parole la propria fede in Cristo; ma non per questo sono salve e perfette. In esse la 'carne' è ancora presente, come è ancora lacerante in Paolo.[1230] Quest'ultimo, nei capitoli iniziali della *Prima Lettera ai Corinzi*, (1, 17 e ss.), scrive che Cristo non lo ha mandato a battezzare, ma a predicare il Vangelo, e non in sapienza di parole, "perché non venga resa vana la croce di Cristo". Egli lamenta che i vari convertiti, con il pretesto del battesimo, rivendichino l'appartenenza a questo o a quell'apostolo, o cerchino, insomma, un modo per crearsi delle identità riconoscibili e definite, che hanno, come conseguenza, la generazione di divisioni e di esclusioni.

L'assoluta priorità, per quanto il battesimo sia un segno 'reale' importante nel quadro apocalittico del cristianesimo originario, è per Paolo la predicazione della 'croce'; per quello che abbiamo visto nella sezione precedente, ciò significa lasciare aperta una possibilità di interpretazione del concetto di 'resto' che difficilmente pare riducibile ad un discorso teologico-politico.

La logica del 'resto' e il 'discrimine' della croce

Ricordiamo che Taubes, nel seminario del 1987, precisa che l'universalità messianica proclamata da Paolo non è in alcun modo sovrapponibile all'universalità del *nómos* nelle sue varie forme, politiche e naturali, perché passa per il 'discrimine' della croce. In Paolo agisce un principio di separazione, che sembra ereditare la rivendicazione di 'separatezza' del popolo di Israele rispetto agli altri popoli. Ma nell'apostolo interviene un elemento trasfigurante, quella che Taubes chiama la 'logica della pneumatica' paolina,[1231] e che può, al contempo, radicalizzare e annientare il senso della 'segregazione' ebraica.

[1230] Cfr. anche V. Vitiello, *Paolo e l'Europa*, cit., p. 243: "La croce redime il peccato nel peccato. La croce è il compimento della Legge perché 'compie' la coscienza del peccato, che è redento in quanto peccato, redento per la sofferta coscienza della infinita differenza qualitativa non di Dio, immagine umana del Sacro, ma del Sacro […]".
[1231] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 96.

A questo proposito, spunti importanti possono provenire dall'interpretazione dei testi paolini che Agamben sviluppa ne *Il tempo che resta*.[1232] Egli ricorda come Paolo presenti se stesso come un '*aphorisménos*', termine greco che, letteralmente, significa 'separato', e che rappresenta il perfetto corrispettivo della parola ebraica che dà origine al nome 'fariseo'. Insomma, Paolo avrebbe vissuto fino all'estremo il senso di separazione provato dai farisei, i quali, nella loro ricerca di purezza, e nel loro rispetto intransigente della *Torah*, tendevano a rendere ancora più invalicabile il muro divisorio che avrebbe dovuto separare gli ebrei circoncisi dalle 'genti'. L'apostolo afferma, nella *Lettera ai Galati* (1, 15), di essere stato 'separato' dal ventre di sua madre e chiamato dalla grazia divina per rivelare il Figlio ai pagani. Ma di quale separazione si tratta qui? Come si rapporta quest'ultima con la 'separatezza' farisaica di Paolo? Come opera il discrimine della croce?

Nella *Lettera agli Efesini*, citata da Agamben come paolina, ma di cui molti rifiutano l'autenticità, in 2, 14-15, si farebbe riferimento all'abbattimento del muro divisorio tra ebrei e pagani, e alla formazione di 'un uomo nuovo' e di un 'corpo solo' mediante la croce; dunque, si creerebbe un'unità a partire da una radicalizzazione della separazione, esemplificata dalla croce stessa.

Da un lato, Paolo avrebbe compreso che nella 'segregazione' ebraica, portata all'estremo della purezza dai farisei, la chiamata divina capace di 'strappare' dal ventre della madre non sarebbe stata presa sul serio sino in fondo; in altre parole, gli ebrei o i farisei, facendo del patto del Sinai la garanzia della loro identità 'carnale', avrebbero trovato un facile compiacimento nel compattarsi come un popolo politico, in cui l'unità, per quanto '*ficta*' attraverso segni distintivi comuni, prevalesse su qualsiasi senso di separazione. Perciò, gli ebrei, ritenendo compiuta la vocazione divina nella semplice identificazione di una comunità 'visibile', 'materializzata' mediante i contrassegni nella 'carne', non si sarebbero in sostanza comportati diversamente dagli altri popoli. Avrebbero agito secondo un dispositivo a tutti gli effetti teologico-politico, 'fingendo' un'unità politica all'interno della loro stirpe attraverso una tendenza escludente verso tutto ciò che non assumesse i caratteri distintivi mediante cui la comunità ebraica aveva forgiato la propria identità.

Dunque Paolo vorrebbe mostrare il senso autentico dell'essere separati dal ventre della madre per grazia di Dio, come scrive nella *Lettera ai Galati*; in questo modo, radicalizzerebbe la propria vocazione di 'fariseo', di 'segregato', perché la attuerebbe in senso 'spirituale', 'pneumatico'. Perciò, secondo la divisione *pneûma*/*sárx*, egli può considerarsi il 'vero' ebreo, il 'vero' fariseo, il 'vero' interprete dell'entità delle promesse divine fatte per la prima volta ad Abramo; e, allo stesso tempo, Paolo non sarebbe più ebreo o fariseo nel senso corrente di questi termini, i quali sarebbero stati svuotati del loro significato originario divino-spirituale, e sarebbero stati utilizzati per indicare delle identità umane, troppo umane.[1233]

[1232] Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., pp. 47-59.
[1233] Cfr. *Ivi*, p. 49: "Definendosi *aphorisménos*, un 'separato', Paolo riprende dunque ironicamente – ma si tratta di un'ironia crudele – la sua separazione di un tempo, la sua segregazione di fariseo. La riprende e la

La barriera tra ebrei e pagani, almeno stando a quelle che sembrano essere le intenzioni di Paolo, non dovrebbe essere eliminata creando una comunità 'politica' più ampia, caratterizzata da altri segni esteriori, e mirante ad un'identità ultima che, nella realtà del mondo, inevitabilmente porterebbe all'esclusione di chi non riuscisse o non volesse adeguarsi a tale 'unità' finale rappresentata. L'abbattimento del muro divisorio avviene attraverso il 'discrimine' della croce, il quale, in ultima istanza, illumina la differenza irriducibile tra *pneûma* e *sárx* che attraversa ogni presunta identità di un individuo con se stesso, o di un popolo con sé: tale 'aforisma' messianico si "esercita […] sulle stesse divisioni nomistiche, le divide con un taglio ulteriore".[1234]

Attraverso l'esercizio della differenza 'cruciale', non si giunge ad un'unità definitiva, a un qualcosa di positivo, di 'attuale', che si trovi al di là delle divisioni umane relativizzate. È vero, il postulato etico è di divenire un solo corpo in Cristo, ma tale unificazione non sembra essere 'politicamente', mondanamente rappresentabile. In questo 'corpo', almeno nel 'tempo di ora', si è paradossalmente uniti proprio nella misura in cui ogni identità si trova impossibilitata a coincidere con sé, e si scopre divisa in se stessa. Gli ebrei non sono assolutamente da escludere *tout court*, perché la 'separazione' della croce, dell'Israele secondo lo spirito, può senz'altro dividere la farina dalla pula, producendo il 'vero pane' senza pula,[1235] anche tra i figli di quello che è 'visto' come l'Israele secondo la carne;[1236] allo stesso modo, coloro che professano il battesimo e proclamano a parole la fede in Cristo possono compiacersi del presunto privilegio identitario di essere parte di una comunità 'visibile' e 'tangibile' di convertiti, di 'cristiani', e dimenticare totalmente di accogliere dentro di sé la 'tensione' della croce, che dovrebbe metterli continuamente in discussione di fronte a loro stessi.

Il 'discrimine' della croce divide al loro interno le identità comunitarie umane proprio perché arriva a insinuare il proprio 'taglio di Apelle'[1237] fin nel seno dei singoli individui; insomma, sembra

---

nega in nome di un'altra separazione, che non è più, questa volta, secondo il *nómos*, ma per l'annuncio messianico".

[1234] Cfr. *Ivi*, p. 52.

[1235] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., pp. 79-80. Taubes, proprio per introdurre il discorso sulla logica pneumatica di Paolo, fa riferimento a un bassorilievo medievale che si trova in un capitello della cattedrale di Vézelay e dove si vede rappresentato "Mosè in alto che versa il grano, mentre sotto l'apostolo Paolo lo raccoglie nel sacco del vangelo". Inoltre, Taubes cita il testo della didascalia di Suger, abate di Saint-Denis, che illustra la scena. Il testo recita: "O Paolo, azionando il mulino separi la pula dalla farina. Ci fai conoscere il cuore della legge mosaica, il chicco intero si trasforma in vero pane senza pula, nostro nutrimento perenne e angelico". Taubes dichiara che per lui queste parole sono meravigliose, e che esse, nei momenti di smarrimento, servono a fargli ritrovare il filo dei propri pensieri. Il 'vero pane', prodotto con la farina separata dalla pula, è ciò che è trasfigurato dal *pneûma*, ciò che ha resistito al 'taglio' della spada evangelica, alla separazione attuata dalla croce, che insinua la divisione sempre dividente tra *pneûma* e *sárx* in qualsiasi identità umanamente data, e umanamente escludente.

[1236] Cfr. anche V. Vitiello, *Paolo e l'Europa*, cit., p. 242: "Non c'è separazione tra Israele e il suo resto, sebbene ci sia divisione tra Giacobbe ed Esaù. Ma è una divisione interna a ogni uomo, e a tutti gli uomini, interna all'*ekklesía* stessa".

[1237] Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 52. Agamben fa riferimento al leggendario taglio di Apelle per tentare di spiegare il modo in cui agisce l''aforisma' messianico, inteso come una divisione che taglia la divisione stessa.

agire proprio come la 'spada' evangelica, tramite una divisione e una scissione che, paradossalmente, non crea nuove identità e non crea, di conseguenza, nuove esclusioni inevitabilmente connesse alla formazione dei 'gruppi' umani di appartenenza. Nella separazione rispetto a se stesse delle mondane 'autoidentificazioni tramite esclusione' rimane un 'resto', che, nel caso di Paolo, "non è possibile definire né come ebreo né come non-ebreo".[1238]

Questo 'resto' non è da intendersi come un 'universale' ontologicamente definibile, come una positività di cui sarebbe possibile appropriarsi in modo stabile e definitivo; non viene raggiunto un suolo ultimo al di là delle differenze relativizzate; non si arriva a un 'fondamento' effettivo, '*vorhanden*', a partire da cui sarebbe concesso edificare un'unità interumana rappresentabile, codificabile tramite ben precise leggi, e ben determinati comportamenti sociali e politici. Per questo motivo, se si intende fino in fondo la logica paolina del 'resto', sembra difficile che essa possa legittimare qualsivoglia immagine ontoteologica, o qualsiasi presunzione di aver raggiunto l'ultima sostanza, l'ultima '*idea*' al di là delle differenze parziali.

Agamben, ad esempio, scrive:

> Per Paolo non si tratta di 'tollerare' o di attraversare le differenze per trovare al di là di esse lo stesso e l'universale.[1239] L'universale non è per lui un principio trascendente dal quale guardare alla differenze – egli non dispone di un tale punto di vista –, ma un'operazione che divide le stesse

[1238] Cfr. *Ivi*, p. 53.

[1239] Qui Agamben, come dichiarato esplicitamente poco sopra nel testo, si sta confrontando polemicamente con l'interpretazione di Badiou dell'universalismo di Paolo. Agamben contesta a Badiou il fatto che l'universale paolino sia concepito come una "sussunzione dell'Altro sotto lo Stesso", come una produzione dello Stesso e dell'Uguale a partire dalla proliferazione mondana dell'alterità (cfr. A. Badiou, *San Paolo etc.*, cit., p. 168); se non ho capito male, Agamben scorgerebbe nella terminologia del pensatore francese un residuo ontoteologico che rischierebbe di portare ad una pericolosa apoteosi dell'identità sociale e politica ottenuta tramite l'esclusione violenta di ciò che non si adeguasse a tale identità, ritenuta, erroneamente, come 'reale' e sostanziale. Mi pare che la lettura di Agamben rischi di rivelarsi un po' pretestuosa. È lo stesso Badiou, nel proprio testo su Paolo, a ricordare la possibile obiezione di ascendenza agambeniana, pur senza menzionare esplicitamente Agamben, e a considerare questa stessa critica un'impostura. Cfr. *Id*., *San Paolo etc.*, cit., pp. 168-169: "Contro l'universalismo pensato come produzione dello Stesso, si è sostenuto di recente che esso abbia trovato il suo emblema, se non addirittura il suo compimento, nei campi di concentramento, dove ognuno […] è assolutamente uguale a ogni altro. Questa 'tesi' è un'impostura […] *La produzione dello Stesso è essa stessa interna alla legge dello Stesso*. Ora, la produzione delle macellerie concentrazionarie da parte dei nazisti obbediva a un principio opposto […]. Il rivolgersi all'altro del 'come se stesso' (ama l'altro come te stesso) era ciò che i nazisti volevano abolire". Quando, inoltre, Badiou parla dello 'Stesso' dell'universale paolino, o del 'soggetto' singolare-universale, usa effettivamente delle espressioni apparentemente associate ad una visione filosofica ontoteologica, tuttavia anche lui, in modo simile ad Agamben, precisa che la natura 'antifilosofica' dell'universalismo paolino consiste proprio nell'intuizione che la vera 'universalità', quella che non può collimare con identità escludenti, può scaturire solo da un soggetto diviso in se stesso, mai coincidente con le proprie forme parziali di autoidentificazione. Cfr. A. Badiou, *San Paolo etc.*, p. 26, dove mi sembra che il senso di quanto espresso dal filosofo francese sia piuttosto in sintonia, al di là delle differenze terminologiche, con quanto afferma Agamben: "Nessuna generalità disponibile può renderne conto (della verità), né strutturare il soggetto che vi si appella. Non si può dunque avere una legge della verità. […] La verità è diagonale rispetto a tutti i sottoinsiemi comunitari; non si fonda su nessuna identità e (questo è il punto più delicato) non ne costituisce nessuna". Forse Badiou chiama 'Stesso' quello che Agamben chiama 'resto'; e in effetti, nell'Uguale di Badiou, sembra che sia in gioco uno Stesso molto *sui generis*, al di là, almeno nelle intenzioni, di un'interpretazione ontoteologica dell'Identità, la quale, se intesa in quest'ultimo modo, giustificherebbe l'obiezione di Agamben.

> divisioni nomistiche e le rende inoperanti, senza però mai raggiungere un suolo ultimo. In fondo all'ebreo e al greco, non c'è l'uomo universale o il cristiano, né come principio né come fine: vi è soltanto un resto, vi è soltanto l'impossibilità dell'ebreo e del greco di coincidere con se stessi, la vocazione messianica separa ogni *klêsis* da se stessa, la mette in tensione con se stessa, senza fornirle un'identità ulteriore: ebreo *come non* ebreo, greco *come non* greco.[1240]

Come già aveva sottolineato Heidegger nei suoi corsi su Paolo, il vivere 'come se non' è effettivamente il portato della logica messianica del 'resto', che mette l'uomo in tensione con se stesso, scisso tra la 'legge della carne', e la legge spirituale che è nella mente e che non è mai 'disponibile' in un atto umano, in un'azione visibile, mondana. Per questo Heidegger, pur non facendo cenno alcuno alla natura morale del 'sapere' della propria scissione, richiamava opportunamente l'attenzione sulla tribolazione e il senso di *insecuritas* vissuti da Paolo.

Come afferma anche Badiou, l'universale di Paolo, la sua 'verità', non può avere una legge, non può trovare consistenza 'oggettiva' in una realtà comunitaria o storicamente costituita; non può fondarsi su alcuna identità, su alcun sottoinsieme umano, e non può neanche strutturarne una nuova.[1241] E proprio quest'ultimo è il punto più delicato, perché, di fatto, l'annuncio paolino è stato usato per mettere in azione nuovi dispositivi identitari ed escludenti, teologico-politici, fondati su una fissazione ontoteologica della predicazione di Paolo.

Come abbiamo già visto, è la stessa visione apocalittica del Tutto escatologico, condivisa anche dall'apostolo, a far sì che passi in primo piano l'Unità finale, cioè la convinzione che sia rappresentabile, anche se non immediatamente ma solo in futuro, un principio superiore e trascendente ai tagli e alle divisioni, un'Idea e una sostanza divine in grado di garantire la creazione della 'nuova identità' dei redenti, correlata all'esclusione dei dannati. Insomma, in cielo verrebbe riproposto il dispositivo teologico-politico agente nel mondo; la debolezza della croce che 'discrimina' in senso morale verrebbe di nuovo convertita in una forza concepita in termini umani, troppo umani.

E la visione ontoteologica diviene il 'fondamento' di verità per legittimare il potere politico,[1242] o per legittimare delle forme di universalità altrettanto 'politiche', 'visibili',

---

[1240] *Ivi*, pp. 54-55.

[1241] Cfr. A. Badiou, *San Paolo etc.*, cit., p. 26.

[1242] Cfr. V. Vitiello, *Paolo e l'Europa etc.*, cit., p. 180: "Quello che in Platone è un punto di arrivo – l'ancoraggio della giustizia a un'istanza oltreumana e oltremondana – è per Paolo il punto di partenza". Qui Vitiello sta presentando la lettura del messaggio di Paolo per come si è configurata nella vicenda del cristianesimo storico. In altre parole, la Verità divina, erede della platonica 'Idea del Bene', verrebbe 'vista' come fondamento di un ordine teologico-politico che avrebbe il potere di rendere 'attuale' e 'operante' questa stessa Idea, rappresentata alla maniera di una sostanza ultima ontoteologica. In realtà il discorso è molto più complesso anche in Platone; in quest'ultimo ci sarebbe la consapevolezza del bene come di un qualcosa che eccede l'essenza dell'idea, e forse già l'intuizione di esso come di un 'non-essente', che non può essere colto con i consueti strumenti del linguaggio e dell'intelletto umano. Inoltre, nello stesso Platone si affaccerebbe la coscienza che l'Idea del Bene, cui si farebbe infine ricorso per fondare un ordine giusto, che riesca ad estirpare la sopraffazione e gli abusi di potere, mostrerebbe sempre uno scarto irriducibile rispetto alle Città reali. E, come scrive Vitiello (cfr. *Ivi*, p. 171): "non è questa distanza tra l'idea e lo schema, la Città perfetta

'rappresentabili', traducibili mediante un sistema di *nómoi*. Non è un caso che Paolo parli dell'elezione divina di '*tà mè ónta*'; è come se, effettivamente, fosse consapevole che la 'realtà' da lui intuita nella *caritas*, definitivamente manifesta attraverso la 'croce', sia una 'non-realtà', una 'non-idea', una 'non-sostanza', un 'non-essere' dal punto di vista filosofico, dal punto di vista umano in generale che, mediante il *lógos*, e i *lógoi* dei *nómoi*, può immaginare e nominare solo ciò che è, ciò che è definibile, presente e attuale secondo la visione ontologica del mondo, l'unica 'visione' umanamente possibile. Per questo, ciò che non è è anche l'invisibile, nel lessico paolino; è il 'debole' e l''insensato', l'infinitamente mancante di qualcosa, ciò che non può mai essere in atto, cioè 'essere' in senso proprio, secondo la logica aristotelica.

La 'verità' annunciata da Paolo "mette la lingua in un vicolo cieco"; nella sua logica "bisogna dunque arrivare a dire che *l'evento-Cristo attesta che Dio non è il Dio dell'essere, non è l'Essere*".[1243] Non si può raggiungere, a rigore, l'unità di un'Idea suprema concepita in termini ontoteologici; in questo senso, non può darsi l'esigenza filosofica della conciliazione, dell'unificazione considerata come punto d'essere estremo, come atto infinito e compiuto in se stesso. Il Due rimane Due, e non esclude perché non prova ad unire alcunché attraverso un'identità stabile: rimane solo la divisione della divisione, il taglio di Apelle,[1244] e il resto[1245] che si manifesta, in un attimo inafferrabile, nella continua tensione rispetto a se stessi.

Per quello che abbiamo detto anche nelle sezioni precedenti, il 'resto' così inteso, la sua 'universalità' singolare, sembrano ricollegarsi alla 'logica' della possibilità impossibile dell'amore di cui parla Barth, o al *Sollen* kantiano, nel suo essere sempre futuro, nella sua "conoscenza della pura intenzione o indipendenza da ciò da cui totalmente si dipende";[1246] o, ancora, alla percezione dell'insalvabile attraverso cui soltanto, benjaminianamente, la salvezza si lascia raggiungere. Ma un simile 'resto', rivelato dal discrimine della croce, dallo scandalo di quest'ultima, dice che è

---

e la sua 'pittura' il 'luogo' proprio della *pleonexía*? Il problema si riapre nel punto stesso in cui *sembrava* risolto". Insomma, l''ideale' e l'universale filosofico ricercato in un *lógos* e in delle leggi valide per tutti, in una definizione ultima e incontrovertibile di 'ciò che è', sembra impotente nell'arginare stabilmente il *caos* della vita politica umana, e nell'evitare di conventirsi a sua volta in un principio di *pleonexía*, in una forma di identità escludente. Secondo una lettura che Vitiello propone nel suo testo *Cristianesimo senza redenzione* (cfr. pp. 109-116), anche in Platone sembrerebbe farsi strada un'intuizione quale quella paolina che scorge il divino in 'ciò che non è': "L'essere, l'*óntos óv*, lo *haplôs ón*, il *semplicemente* essente, è ciò che non appare, che non si rivela, che si sottrae al discorso, ad ogni discorso" (p. 112). Anche A. Cimino, in *Enactment, Politics and Truth*, cit., cerca di mostrare come, contrariamente a quanto sembrerebbe emergere dalle letture di Agamben, Badiou e Heidegger, volte a sottolineare la differenza tra la *pístis* paolina, interpretata in chiave non onto-teologica, e il quadro metafisico platonico, lo stesso Platone non sia presentabile "as a proponent of onto-theological claims to absolute foundation" (p. 4).

[1243] Cfr. A. Badiou, *San Paolo etc.*. cit., p. 75. E cfr. pp. 75-76: "Paolo organizza una critica anticipata di quel che Heidegger chiamerà l'onto-teologia, in cui Dio viene pensato come ente supremo e, quindi, come misura di ciò di cui l'essere in quanto tale è capace".

[1244] Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 55.

[1245] Cfr. *Ivi*, p. 58: "[Il resto] non appartiene propriamente né all'escatologia della rovina né a quella della salvezza, ma è piuttosto, secondo le parole di Benjamin, quell'insalvabile nella cui percezione soltanto la salvezza si lascia raggiungere".

[1246] Cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, cit., p. 115.

impossibile essere 'a casa propria' in qualsiasi identità umana, storica, politica, e che, allo stesso tempo, questa irriducibile estraneità rispetto a se stessi e al mondo è l'unica possibile/impossibile salvezza, l'unico modo per far sì che la *dýnamis* della *caritas* sia destinata a tutti e a ciascuno, "senza che una condizione di appartenenza possa limitare questa offerta o questa destinazione".[1247]

Può il 'resto' essere un concetto 'politico'?

Quale teologia politica nello scandalo della croce? Quale *imperium* per il Messia crocifisso? Il paradosso non deve rimanere tale proprio

> per ogni etica e per ogni religione che pretenda di *attuarsi* nel mondo, di *cambiare* il mondo, di adeguare il mondo ai dettami della morale, così degradando morale e religione a storia e *politica*, nell'oblio della *differenza* per l'*unità*, nella confusione della correlazione con l'identità?[1248]

Eppure, Taubes parla della carica politica ad altissimo potenziale della predicazione paolina, e Agamben, ad esempio, rintraccia nel concetto di 'resto' un "lascito politico immediatamente attuale".[1249] Il filosofo italiano prova a ripensare la nozione di 'popolo' a partire dalla logica messianica paolina, dicendo che esso "non è né il tutto né la parte, né maggioranza né minoranza". Il popolo non coinciderebbe mai con se stesso, e sarebbe ciò che infinitamente resterebbe e resisterebbe in ogni divisione. Agamben continua: "questo resto è la figura o la consistenza che il popolo prende nell'istanza decisiva – e, come tale, esso è l'unico *soggetto politico reale*".[1250]

In questo quadro, lo stesso concetto marxiano di 'proletariato', come 'realtà' in grado di trascendere la dialettica statuale e quella sociale degli *Stände*, come 'classe' paradossalmente universale, perché vittima non di un'ingiustizia particolare ma di un'ingiustizia assoluta, risentirebbe della logica del resto messianico.[1251]

Tuttavia, una simile torsione politica del 'resto' non rischia di contraddire quello che lo stesso Agamben ha esposto? Se la divisione messianica non può creare nuove identità, se non può arrivare ad un suolo ultimo, come è possibile che il 'resto' del popolo diventi un soggetto politico reale? Non è 'politico' proprio ciò che è in grado di darsi potenzialmente una visibilità mondana, e di identificare i soggetti coinvolti nella dialettica del potere tramite la scelta di certe caratteristiche e l'esclusione di altre? Perché fare di un'immagine messianica, perché fare di un qualcosa di irrappresentabile, che può corrispondere tutt'al più a un postulato etico, e rivelarsi come un non-popolo dal punto di vista mondano, una 'realtà' qualificabile 'politicamente'?

[1247] Cfr. A. Badiou, *San Paolo etc.*, cit., p. 26.
[1248] V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, cit., p. 116.
[1249] Cfr. G. Agamben, *Il tempo che resta*, cit., p. 58.
[1250] Cfr. *Ivi*, p. 59.
[1251] Cfr. *Ibid*.

O, di converso, perché fare di una rivendicazione politica necessariamente 'parziale' l'espressione di un'assolutezza giustificata moralmente? In effetti, questo mi sembra anche il problema di Marx, cui non a caso Agamben si ricollega: perché una maggioranza oppressa, che è pur sempre una parte sottomessa da un'altra, dovrebbe rivendicare per sé il possesso dell'essenza universale del 'popolo', in virtù della sua povertà materiale e della sua subalternità? Stando alla logica paolina, la povertà stessa non dovrebbe essere trasfigurata da una logica pneumatica? Non dovrebbe piuttosto fungere da 'resto', infigurabile politicamente, come evangelica 'povertà in spirito'?[1252]

D'altra parte, stando al testo sulla questione ebraica, la prospettiva marxiana mostra un'influenza messianica che vuole farsi concretamente, e paradossalmente, politica. Quando, in effetti, viene criticata la 'scissione' della politica, la separatezza tra l'uguaglianza astratta dei cittadini di fronte alla legge e le disparità sociali reali, viene proposto un ideale di convivenza e di comunità che è totalmente sovrapponibile alla raffigurazione paolina del 'corpo' di coloro che sono in Cristo (I *Cor*., 12, 13-22).

Taubes stesso insiste su questo "nuovo tipo di legame", su tale "nuova comunione";[1253] cosa c'è di rivoluzionario? Non il fatto che si faccia ricorso ad un'immagine organologica, che svolge un ruolo centrale nel pensiero romano e ricorre anche in Esiodo: ma la decisione paolina di parlare di un 'corpo', e non semplicemente di una 'testa' che sottomette al suo controllo le altre parti organiche. In Cristo, tutte le membra sono uguali, "pur svolgendo funzioni differenti".[1254]

Nell'immaginario ultrapolitico del giovane Marx, la politica in senso stretto, quella che sancisce la divisione tra l'uomo concreto e il cittadino astratto, concepisce l'ordine sociale come subordinato alla 'testa' di un'unità *ficta*, rappresentata, attraverso la quale nasce anche il 'popolo' politico nel suo proprio significato. Una simile 'creazione' del 'capo' cui sottomettersi necessariamente esclude da sé, non conciliandoli organicamente in sé, quegli elementi delle relazioni sociali concrete che non sono stati inclusi tra i caratteri distintivi e determinanti dell'unità politica forgiata artificialmente, e rappresentata dal potere sovrano.

Nel legame basato sul *Gattungswesen*,[1255] al contrario, Marx vagheggerebbe una forma di convivenza molto simile a quella del 'corpo' paolino, nella quale non ci sarebbe lo scarto tra

[1252] Cfr. anche W.D. Hartwich, A. e J. Assmann, *Postfazione*, in J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 200: "Nella tradizione biblica la definizione di 'povero' è un titolo che spetta agli ortodossi e ai timorati di Dio, e che indica il 'resto' sacro, il 'verus Israel' che non è decaduto da Dio e viene quindi salvato in termini escatologici".
[1253] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 100.
[1254] Cfr. *Ibid*.
[1255] Cfr. K. Marx, *Sulla questione ebraica* (*Zur Judenfrage*, 1844), introduzione, traduzione, note e apparati di D. Fusaro, Bompiani, Milano, 2007, p. 157: "Soltanto quando l'uomo reale, individuale, compendia in sé il cittadino astratto, e come uomo individuale, nella sua vita empirica, nel suo lavoro individuale, nei suoi rapporti individuali è diventato *ente di genere*, soltanto quando l'uomo ha riconosciuto e organizzato le sue 'proprie forze' come forze *sociali*, e per ciò stesso non disgiunge più da sé la forza sociale nella figura della forza *politica*, soltanto allora l'emancipazione umana è realizzata".

un'astrattezza dominante e una 'realtà' effettiva non armonizzata organicamente nelle proprie parti. Ma il 'corpo' di Paolo può avere un'identità politica? E ciò che, politicamente, si richiama a un simile postulato etico-messianico, non rischia di reiterare il dispositivo teologico-politico della 'testa' che domina, di un'identità che, per rendere operativa una qualche forma di unità politica ordinativa, deve necessariamente edificarsi attraverso l'esclusione, il 'sacrificio' di alcune molteplicità? Perché dover mascherare la lotta politica, sempre inevitabilmente 'di parte', con rivendicazioni 'messianiche' che non fanno altro che celare un'ipocrisia di fondo?

Se il principio del potere spiega l'inestricabile nesso tra una forma 'teologica' di legittimazione ideale e la teoria politica, un popolo come soggetto politico reale può mai uscire dalla macchina della teologia politica, come la definisce Esposito? Quanto è onesto fare appello all'esistenza effettiva di un 'resto' del popolo, che sarebbe l'unico soggetto politicamente rilevante? La formazione di un 'popolo', come 'realtà' politico-giuridica, può davvero essere qualcosa d'altro dalla creazione di una 'finzione' ordinativamente necessaria che si identifica col medesimo apparato giuridico-statale in cui si costituisce?

Certamente, si può parlare del non-popolo che sta oltre il 'popolo' come artificio politico e legale; ma, visto che il 'resto' che 'unirebbe' autenticamente non sembra essere mai uno di quei fatti sensibili che si possono verificare nella vita quotidiana, e neppure un'idea rappresentabile esaustivamente tramite una codifica giuridica, o 'attualizzabile' mediante determinate scelte istituzionali, non mi è chiaro perché esso debba essere considerato un 'soggetto politico reale'.[1256] Può essere un postulato etico, senz'altro un concetto 'impolitico' che può costituire la consapevolezza del limite del potere; ma tale 'sapere' del limite, a rigore, non può esplicitarsi 'politicamente', non può pretendere di esaurirsi e tradursi in un 'atto', perché è sempre una 'possibilità' invisibile, un *exaíphnes* inafferrabile, che balena solo per un momento, in quell'*átopon metaxý* del tempo in cui la mano sinistra ancora non ha saputo cosa ha fatto la destra (*Mt*., 6, 3), in cui l'autocompiacimento della riflessione o la 'pubblicità' dell'azione che appare nel mondo non hanno ancora turbato l'attimo in cui può rivelarsi la 'possibile/impossibile' purezza dell'intenzione, e l'indipendenza della libertà morale di un uomo finito e dipendente.

Inevitabilmente qualsiasi critica umana, in quanto detta o agita, viene coinvolta nello spazio della *pólis*, nelle sue identificazioni e nelle sue esclusioni. Ma con il concetto di 'resto' si intuisce

[1256] Per una critica serrata del tentativo agambeniano di scorgere nella comunità messianica priva di *nómos* un ideale per una comunità politica effettiva, cfr. soprattutto A. Cimino, *Enactment, Politics, and Truth*, pp. 122-127. Sono d'accordo con Cimino nel ritenere che le dinamiche specificamente politiche siano dominate da una natura intrinsecamente conflittuale che pone il problema di dare forma a ben precise relazioni di potere, di stabilire o imporre degli ordini normativi. Agamben sembra vagheggiare una 'prassi pura' che costituirebbe una realtà né fattuale, né giuridica, e sottratta alla legge. Tuttavia, dato che la comunità messianica "is thought apart from both the dynamic interplay of interest, power and conflict, and normative and political orders", essa "remains apolitical and therefore turns out not to be a community at all" (cfr. *Ivi*, p. 124). L'esperienza messianica del 'resto', in altre parole, non può rivendicare per sé un ruolo fondativo specificamente politico; perché, affinché una comunità 'esista' visibilmente come tale, essa deve, in un modo o nell'altro, dotarsi di una veste politica e normativa determinata, e potenzialmente opposta ad altre configurazioni organizzative.

che, umanamente, è allo stesso tempo possibile distanziarsi dalle proprie azioni, dal proprio essere 'nel' mondo costitutivamente 'politico', parziale, separante, condizionato. E qui si tratta di pensieri paradossali, come è paradossale il vivere 'come se non'.

Nel 'corpo' paolino, sembrerebbe che Cristo non possa essere un 'capo' alla maniera dei sovrani politici; nell'unità creata attraverso la carità (e in effetti il dodicesimo capitolo dell'epistola precede immediatamente il tredicesimo incentrato sull'*agápe*) sarebbe in gioco un'universalità singolare, tutt'una con ogni singolo concreto in cui potenzialmente può sempre manifestarsi. Il *pás* della carità non sembra politicamente rappresentabile come un'identità che crea un 'soggetto' tramite un processo di astrazione dalle molteplici singolarità, il quale esclude e assoggetta[1257] quegli elementi che vengono estromessi dalle caratteristiche che si scelgono come vincolanti per l'ordine politico-giuridico.

Si potrebbe obiettare che anche l'appartenenza al 'corpo' di Cristo sia inscindibilmente legata alla capacità di sottomettersi alla legge divina, la quale, come la 'spada' evangelica, che ho inteso in termini morali, necessariamente deve porre sotto di sé l''altra legge' di cui parla Paolo nel capitolo settimo della *Lettera ai Romani*, cioè il 'peccato'. Il punto è che, stando alla logica del resto portata alle sue ultime conseguenze, nessuno può presumere, finché vive, di essere completamente immune da una tale tensione; e la carità, proprio perché va sempre al di là di ciò che viene dichiarato o fatto, proprio perché 'taglia' ogni divisione umana, moralistica, tra coloro che credono di poter menar vanto davanti a Dio e coloro che sono considerati perduti, è sempre potenzialmente destinata a ciascuno. I 'nemici' del Vangelo, come scrive Paolo a proposito degli ebrei in *Romani* 11, 28, sono anche sempre contemplati nella possibilità di essere amati.[1258]

È significativo che nel testo evangelico di Matteo (5, 44-45 e 10, 34-39) la 'spada' che separa gli uomini dal loro amor proprio naturale, e che è immediatamente accostata alla necessità di prendere su di sé la 'croce', e di 'perdere la propria vita' per salvarsi, conviva accanto al comandamento che prescrive di amare i propri nemici, diffondendo l'amore così come il Padre fa sorgere il suo sole sui buoni e sui cattivi, e fa piovere sui giusti come sugli empi. A mio avviso, nel legame di questi passi, verrebbe esplicitata la stessa logica paolina del 'resto'; tutti sono divisi in loro stessi dalla 'legge morale', dalla 'legge divina spirituale' (per usare il lessico paolino), che rompe le barriere delle identità umane, sia singolari che comunitarie, e che attraversa e taglia le divisioni politiche tra amici e nemici.

Paolo, nella *Lettera ai Romani* (11, 32), esplicita questa intuizione: "Dio ha rinchiuso tutti nella disobbedienza, per usare misericordia a tutti". Tutti vengono feriti dalla 'spada' evangelica

[1257] Un tale meccanismo di soggettivazione politica tramite assoggettamento è ben descritto da R. Esposito in *Due. La macchina della teologia politica etc.*, (cfr., in particolare, pp. 133 e ss.), e considerato come manifestazione del funzionamento del dispositivo teologico-politico, che include escludendo, cercando di unificare ciò che è diviso attraverso la sottomissione di una parte all'altra.

[1258] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 455: "L'Altro, che anche nel 'nemico' è segretamente l'Uno, deve essere costretto ad uscire dal suo incognito, a presentarsi come l'Uno".

della *caritas*, perché tutti tendono a seguire la paolina 'legge della carne', cioè gli imperativi dell'amor proprio, del vanto identitario, dell'affermazione della propria 'forza', della propria capacità di sopravvivenza a scapito degli altri; e chi accoglie questa ferita capisce che lo stesso conflitto, ma anche la stessa possibilità di salvezza, sono potenzialmente operanti in ogni singolo uomo. La 'possibilità' del bene *può* splendere e piovere su tutti; non vengono posti limiti a ciò che oltrepassa i muri delle divisioni umane. Insomma, proprio perché tutti sono degli stranieri rispetto alla *caritas*, escludendosi da essa, tutti possono divenire stranieri rispetto allo '*schêma toû kósmou toútou*'. Ecco che, nel profondo, tutti possono divenire 'ebrei' spirituali, per Paolo, sia i pagani, che gli 'ebrei secondo la carne'.

In una dialettica in cui tutti sono, allo stesso tempo, esclusi da e potenzialmente inclusi nel corpo di Cristo, mi sembra che la logica includente-escludente del teologico-politico sia disattivata; il senso del discorso di Paolo è simile a quello che sembra intuirsi nel frammento benjaminiano sul capitalismo, o che sembra risiedere dietro le parole di Taubes secondo cui tutti saremmo in debito.[1259] E tale intuizione paolina pare attiva anche in quello che scrive Esposito verso la conclusione del suo testo sulla teologia politica:

> che tutti siano, o stiano diventando, debitori, significa che non vi sono più veri creditori. Ogni creditore è debitore di un altro, in una catena di cui si è perso il primo anello. Il problema che abbiamo davanti è quello di trasformare questa catena oppressiva in un circuito di solidarietà. […] A balenare per un attimo, nel rovescio della teologia politica, è la Legge del Giubileo, per la quale, nell'anno sabbatico, tutti i debiti sarebbero stati condonati e tutti gli schiavi per debiti liberati. Se si riattivasse tale legge, si passerebbe da un debito sovrano a un debito comune, a una comunità del debito tale da rompere la stretta immunitaria in cui il mondo sta soffocando. Allora solamente l'antico *nexum* si spezzerebbe e il *servus* tornerebbe compiutamente *liber*.[1260]

In effetti, anche Paolo sembra proprio volere rompere la stretta immunitaria che separa gli ebrei dalle genti pagane; entrambi i poli della divisione paiono rivendicare per sé la convinzione di non essere fallibili, di non essere in debito, di essere immuni da qualsiasi forma di *Schuld*. E l'implosione del meccanismo identificante ed escludente del teologico-politico sembra effettivamente passare per il riconoscimento di un''impotenza' e di un 'debito' che unifica tutti, senza creare un'identità de-finita, che delimita i propri confini emarginando ciò che si trova al di là di essi. Tutti si scoprono 'servi', e nella consapevolezza comune di un'insolvibilità e di un'insalvabilità universali, tutti possono condividere la propria debolezza costitutiva, il proprio bisogno degli altri.

[1259] Cfr. J. Taubes, "Intervista", *Messianismo e cultura*, cit., p. 399.
[1260] R. Esposito, *Due. La macchina della teologia politica etc.*, cit., pp. 227-228.

E come ci ricorda Taubes, parlando della carità paolina nel seminario del 1987, l'autentica perfezione e libertà umane si compiono nell'indigenza, in un'eterna mancanza che non può prescindere dalla necessità dell'uomo di essere 'in comune'.[1261] Nell'amore il proprio centro è sempre eccentrico, sempre fuori da quella che si presume essere la propria identità definita; l'impossibilità di essere compiuti solo in noi stessi e il bisogno rimangono, l'altro è necessario. La perfezione è la stessa indigenza, perché, come ricorda Taubes, citando la *Seconda Lettera ai Corinzi*, la potenza divina si compie nella debolezza, intesa in senso assoluto.

'Qui' e 'ora' la comunanza nel 'corpo di Cristo' è già 'possibile'; la perfezione della carità che per Paolo resiste nella redenzione escatologica è la perfezione dell'amore che non è 'di' questo mondo, ma che può essere vissuta pienamente proprio 'in' questo mondo, nella finitezza, nella mancanza. Come scrive anche Vitiello in *Cristianesimo senza redenzione*, "il soffio divino è solo nel fango cui infonde vita".[1262]

Ma davvero questo 'noi' del 'corpo di Cristo', del 'resto' che taglia tutte le divisioni umane, che rende tutti 'schiavi' per debito e tutti potenzialmente liberi nella condivisione solidale della comune debolezza attraverso la *caritas*, può divenire un 'soggetto politico reale'? Può questo 'resto' identificarsi col marxiano proletariato, o con qualsiasi altra 'parte' della società, che, per quanto rivendichi per sé una presunta universalità, rimane pur sempre una 'parzialità' contro un'altra 'parzialità'? Ci può mai essere accordo sull'unità di fondo che dovrebbe unire tutti gli uomini, senza che ci sia una qualche forma di esclusione assoggettante? Anche l'universale ricercato da Platone per edificare la Città ideale non sottomette comunque i non-filosofi restii a riconoscersi nella ragione filosofica? La stessa volontà generale di Rousseau non costringe inevitabilmente alcuni mal nati ad essere liberi e razionali contro la loro volontà immediata?

Davvero può esserci un 'resto' del popolo che superi queste aporie? Non sono più realistiche posizioni quali quelle che, in un modo o nell'altro, si richiamano a Hobbes, e che cioè sono consapevoli che il 'popolo' politico può essere solo una 'creazione', una *fictio* di unità, i cui criteri inclusivi possono certamente essere progressivamente rimessi in discussione e resi più flessibili, ma che, comunque, qualcosa deve sanzionare ed escludere come contrario all'ordine politico-giuridico stabilito?

Certamente le istanze morali e le dinamiche della società, nei suoi fermenti non ancora 'giuridicizzati', possono agire come vettori di cambiamento e di discussione di ciò che è già irreggimentato; in ogni caso, perché una rivendicazione diventi giuridicamente o politicamente rilevante, esse deve, in un modo o nell'altro, astrarre da sé un'identità definita, che definisce, appunto, dei confini, dei referenti polemici, dei potenziali avversari, dei comportamenti da escludere e da punire. Insomma, come lamentava Marx nel testo sulla questione ebraica, nella

[1261] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, p. 108.
[1262] Cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, cit., p. 116.

politica sembra esserci inevitabilmente uno scarto, una scissione escludente, tra la concretezza della vita individuale nella moltitudine delle sue relazioni sociali e ciò che può essere 'codificato' come soggetto politico.

È chiaro che l'unità e l'uguaglianza astratta dei cittadini devono auspicabilmente integrarsi con una dialettica di varie parti politiche che si facciano carico, il più possibile, di rivendicazioni in contrasto tra loro, emergenti dalla molteplicità caotica delle relazioni economiche e sociali. Comunque, anche una simile dialettica tra le parti politiche, che a loro volta sono 'rappresentazioni', ancorché, teoricamente, meno astratte rispetto a ciò che dovrebbero rappresentare, deve presupporre un'unità di fondo, che non è un 'resto' messianico, ma un'identità politica ben precisa, e sanzionata attraverso un sistema di leggi fondamentali, come ad esempio una Costituzione. E questa unità alla base esclude necessariamente qualche cosa, cioè tutti i comportamenti che possono minare l'ordine giuridico-politico.[1263] E le parti in conflitto, se vogliono confrontarsi dialetticamente e non annientarsi a vicenda in una guerra civile tra fazioni, che ritengono di non poter esistere politicamente senza la sparizione totale delle loro rivali, devono presupporre un grado minimo di unità, un basilare riconoscimento in una identità 'teologico-politica', cioè in una visione di fondo condivisa che 'legittimi'[1264] la scelta dei criteri che diventano vincolanti per la 'costruzione' dell'ordine politico, cioè per l'esercizio del potere.

Quando questa 'omogeneità' alla base viene meno, non perché si estingua un'effettiva 'omogeneità' reale, ma perché le parti politiche non sono più tutte disposte ad accettare una determinata 'rappresentazione' di tale necessaria, ancorché 'astratta', unità, ecco che si apre lo spazio per l'azione rivoluzionaria, in cui può riconoscersi certamente una maggioranza oppressa, ma che non può mai pretendere di incarnare il 'resto', l'universale 'reale' che dovrebbe abbracciare tutti al di là di qualsiasi divisione. Si ha ancora la 'separazione' tra una minoranza e una maggioranza, e si assiste alla necessità per la 'parte' rivoluzionaria di instaurare un nuovo ordine precisamente attraverso lo stesso sistema teologico-politico che 'costruisce' una nuova unità politica, basata su una diversa visione del mondo e della società, e in cui tutte le frange, se vogliono essere accettate, devono 'fingere' di riconoscersi. Altrimenti vengono escluse o possono nuovamente innescare un processo rivoluzionario, che vuole eliminare l'ordine di volta in volta

[1263] Cfr. anche C. Galli, *Sovranità*, il Mulino, Bologna, 2019, p. 15: "La sovranità implica tanto l'inclusione, la costruzione della figura geometrica e giuridica di un ordine ben delineato (composto di soggetti uguali, di cittadini), quanto, potenzialmente, l'esclusione, l'espulsione dall'ordine di un nemico – per generare l'ordine, e mantenrelo in vita". E cfr. *Ivi*, p. 25: "La sovranità come creazione di interno ed esterno […] è volontà di delimitare uno spazio su cui il soggetto politico abbia diretto potere e responsabilità; […] sono funzioni inerenti al fatto stesso che un soggetto politico possa dire 'Io'. Un dire che lo differenzia dagli altri, che ne istituisce l'identità, per quanto questa sia internamente articolata, differenziata, dialettica".

[1264] Cfr. *Ivi*, p. 18: "La forza sociale e politica di volta in volta egemonica dentro lo spazio della sovranità è portatrice anche della legittimità di cui la sovranità ha bisogno: e la legittimità è il disorso efficace, il lato del *logos*, che alla sovranità normalmente pertiene, ovvero è la ragione per la quale si chiede e si concede obbedienza. […] È nella legittimità che si scopre che la sovranità non è solo protezione ma anche proiezione, progetto, idea di convivenza".

esistente, scorgendo in esso un nemico politico, che, in quanto tale, difficilmente può essere anche amato.

Se si presume che possa esistere un soggetto politico 'reale', un 'popolo' autentico che coincide con il suo resto e che non viene inteso in senso etico-impolitico; se si dimentica che, al di là di tutte le dichiarazioni utopistiche, politicamente non si dà un *pás* paolino della carità, in cui nemici ed amici sono amati, si rischia di prendere per 'realtà' effettiva ciò che è soltanto una monade illusoria; e si rischia di identificare il presunto 'vero' popolo concreto con una parzialità che ne assoggetta altre. E se si pensa che una tale 'realtà' popolare possa esprimersi politicamente, in modo diretto, attraverso una volontà immediata ed eccedente i limiti della rappresentanza, si corre il pericolo di scambiare l'inevitabile 'rappresentante' di un'entità che, in verità, può essere unificata solo in modo mediato e astratto per l'emanazione del presunto popolo autentico preistituzionale e prerappresentativo, per la stessa voce di quest'ultimo. E ciò è il totalitarismo che può approfittare delle ambiguità racchiuse nella 'fede' che esista effettivamente, concretamente, una volontà generale, un 'popolo vero', universale, eccedente rispetto all'unità *ficta*, rappresentata, che i governanti, a loro volta, non incarnano, ma rappresentano, in un ingegnoso e sconfortante gioco di specchi.

Il sovrano hobbesiano rischia di dimenticare di essere solo un rappresentante della rappresentazione, e in questo senso il richiamo rousseauiano alla sovranità inalienabile del popolo può opporre un argine agli arbitrarismi di un sovranità personale che, presumendo di incarnare la stessa esistenza del popolo politico, perde di vista il fatto che, comunque, è stata 'autorizzata' da un contratto, e deve, quindi, essere in qualche modo vincolata all'impegno di assicurare la vita dei suoi sudditi. La mossa di Rousseau pone in primo piano la legge in cui la sovranità del popolo si costituisce e si esercita, e perciò nega il titolo di 'sovrano' ai rappresentanti del popolo stesso e al legislatore; la volontà generale è poi, comunque, il frutto di un contratto, e, quindi, sembra presente la consapevolezza dell'esistenza di uno scarto tra l'unità politica e la realtà effettiva degli uomini, i quali, spesso, devono essere costretti ad essere liberi, a riconoscersi nella 'ragione' filosofica che ha ideato le leggi; allo stesso modo, in Platone, i vari Trasimachi, nella città ideale dei filosofi, sarebbero stati obbligati ad accettare il concetto filosofico dell'utile, che avrebbe rivendicato per sé l'universalità. Ma questa universalità politica, come quella di Rousseau, lascia fuori di sé e tenta di annientare i fermenti di *pleonexía* che non l'accettano.

Eppure, per quanto in Rousseau sopravviva anche l'aspetto hobbesiano del contratto, la 'volontà generale' è stata vista come una possibilità già operante prima di un processo di astrazione politica, come una concretezza immanente alla moltitudine dei singoli, e ipoteticamente conciliabile

con tutte le istanze individuali, se rettamente ripensate. E da qui il passaggio alla lettura totalitaria della democrazia, come quella offerta da Schmitt,[1265] è breve.

Il rappresentante del popolo politico, 'creato' artificialmente, improvvisamente diviene identico, 'realmente', ad un presunto popolo reale, che si suppone possa far sentire direttamente la propria voce, nelle acclamazioni, nei plebisciti. Questo è il rischio di credere che possa darsi un'universalità 'reale', politicamente rilevante, eppure miracolosamente non escludente alcunché. A questo proposito, davvero la presunzione dell'esistenza dello Stesso può dar luogo alla massima differenziazione, alla più esasperata divisione. Ma proprio perché qui lo Stesso viene millantato per un'entità politicamente consistente.

Insomma, il 'resto' del popolo è tale, a mio avviso, solo se si configura come un postulato etico-impolitico, se, insomma, è consapevole di essere un non-popolo, cioè di non poter mai essere 'un soggetto politico reale'. Se, al contrario, viene posto l'accento su quest'ultima istanza, e si crede che esista effettivamente, per tutti e senza distinzioni, un vincolo unitario che possa trovare immediata espressione politica, al di là delle rappresentanze, e dello scarto tra governanti e governati, allora si rischia di precipitare nel parossismo della logica teologico-politica (che, a mio avviso, domina finché il potere è tale), cioè nell'estremo dell'irrigidimento della propria identità e nel massimo dell'esclusione di ciò che non è identificabile con lo Stesso dominante. E perché accade ciò? Perché questo presunto vincolo unitario capace di essere politicamente includente per

[1265] Cfr., ad esempio, C. Schmitt, *Dottrina della costituzione* (*Verfassungslehre*, 1928), a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano, 1984, pp. 271-272: "Il popolo può raggiungere e ottenere in due diversi modi la condizione dell'unità politica. Esso può già nella sua immediata datità – in virtù di una forte e consapevole omogeneità […] – esser capace di agire politicamente. Inoltre esso è come entità realmente presente nella sua immediata identità con se stesso una unità politica. […] Il principio contrapposto parte dall'idea che l'unità politica del popolo in quanto tale non può mai essere presente nella reale identità e perciò deve sempre esser rappresentata fisicamente da uomini. […] Anche là dove è fatto il tentativo di realizzare incondizionatamente un'identità assoluta, rimangono indispensabili gli elementi e i metodi della rappresentanza, come viceversa non è possibile nessuna rappresentanza senza raffigurazioni dell'identità". La 'realtà' dell'omogeneità del popolo consiste solo nella 'decisione' dello stesso ad essere tale, attraverso una volontà di unità che è portata ad escludere forzatamente ogni elemento destabilizzante di eterogeneità non componibile; dato che il 'popolo' rimane un'entità alquanto indeterminata che necessita di una formazione, di fatto, dall'alto, anche se ideologicamente presupposta come scaturente naturalmente dal basso, si capisce come possa essere arbitraria e oppressiva l'azione di chi, concretamente, decide in nome di un popolo che esiste esclusivamente in tale decisione stessa. Il popolo così concepito, per la sua abissalità e insondabilità, costituisce una riserva inesauribile di legittimazione, un pretesto costante per un'incessante e sempre rinnovata 'messa in forma' da parte di chi, di volta in volta, assurge a interprete incontrastato della famigerata volontà popolare. Proprio questa tensione interna al principio della legittimità democratica, per cui, da una parte, si presuppone un'identità senza residui del popolo presente a se stesso, nella propria volontà di unità politica, e dall'altra, si riconosce la necessità di rappresentare questa stessa volontà, porta ai paradossi della 'dittatura' democratica. Quest'ultima, nel quadro schmittiano, lungi dall'essere una perversione incomprensibile della democrazia, ne rappresenterebbe, al contrario, il più conseguente inveramento. Questo perché una rappresentanza di fatto si ammanta della legittimazione assoluta e incontrastabile di un'identità presupposta. Ma tale rappresentanza identitaria non può che richiamarsi, fingendola, a un'identità mitizzata. Proprio perché l'omogeneità sostanziale di cui può fregiarsi la democrazia consentirebbe al dittatore di non ricevere una competenza disciplinata e circoscritta in modo conforme ad una fattispecie, la diversità fra governati e governanti può essere di fatto mostruosamente accresciuta (cfr. *Ivi*, pp. 309-310). In virtù del potere legittimante conferito dalla convinzione di agire all'interno dell'omogeneità sostanziale del popolo, la differenza di fatto dispiegata dall'esercizio concreto del dominio non verrebbe percepita come 'illegittima'.

tutti, senza alcuna forma di costrizione, non esiste, come mostrano Platone e Rousseau, a partire dalle migliori intenzioni 'filosofiche', dalla volontà di ricercare ciò che possa valere come giusto per tutti.

E quindi, visto che tale armonia prestabilita non sembra darsi da nessuna parte, è facile che qualche soggetto interessato possa strumentalizzare una fiducia infondata e mascherare con presunte legittimazioni morali e messianiche delle rivendicazioni di potere molto umane, cioè escludenti.

Anche nella rappresentazione tradizionale del 'Tutto escatologico' l'universale del 'bene' esclude quelli che si sono voluti estraniare da esso. Il sole non splende più sui buoni e sui cattivi. E, in effetti, la raffigurazione della 'città' celeste è un'immagine politica, teologico-politica. Dio, in essa, è il massimo detentore di un potere che è raffigurato nei termini di ciò che per gli uomini è 'potenza', cioè l'imposizione di un'identità che divide da sé, e che non taglia le divisioni. I malvagi rispetto alle identificazioni accettate vengono puniti, e i giusti retribuiti.

Eppure, nel 'tempo di ora', nel tempo in cui la *caritas*, e la sua croce, possono separare in se stesse le divisioni umane, e lasciare un 'resto', si 'può' dare da bere e da mangiare al nemico assetato e affamato (*Rm*., 12, 20), senza farsi nemico al nemico stesso, e 'titano al titano'.[1266] Paolo scrive in *Rm*., 12, 21: "*níka en tô agathô tò kakón*". Il male deve essere vinto rimanendo nel bene, nella luce del sole che splende sui buoni e sui cattivi, che non ha limiti e confini perché sempre straniera, nomade, mobile, inafferrabile. Non c'è alcuna buona coscienza in cui questa 'realtà' dell'*agápe* possa chiudersi; perché la stessa 'spada' evangelica che 'taglia' moralmente la realtà 'politica', cioè il 'male' come "determinazione necessaria della realtà visibile di ogni azione […] dell'uomo come uomo",[1267] è operante proprio nella misura in cui fa piovere la *caritas* sui giusti e sugli empi, in cui scorge il *pás* della 'comunità' etica che coinvolge potenzialmente tutti e ciascuno, non solo ciò che sembra 'proprio', e che il Vangelo esemplifica bene facendo riferimento ai legami familiari, i più immediati e naturali di tutti.

Ecco dunque che mi pare che la logica paolina del 'resto', associata inestricabilmente al comandamento dell'amore del prossimo, faccia implodere il dispositivo teologico-politico che è connaturato al potere, e, in questo modo, non possa identificarsi con alcuna rivendicazione politica in senso stretto, neanche con quella che, benjaminianamente, voglia vendicare l'ingiustizia subita dagli oppressi portando avanti le ragioni della rivoluzione, della distruzione dell'ordine, pensando che in ciò possa integralmente secolarizzarsi il 'regno messianico'.[1268]

[1266] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 453.
[1267] Cfr. *Ivi*, p. 448.
[1268] Cfr. anche V. Vitiello, *Europa. Topologia di un naufragio*, cit., p. 158: "Sarà pure piccola e brutta, la teologia, certo è che il materialista storico nonché maneggiarla come uno strumento, ne è asservito. Invero l'immanentismo col secolarizzare la storia – con la sua pretesa di 'salvare' Dio col mondo, nel mondo, di 'salvare' Dio storicizzandolo – 'sacralizza' l'ordine profano, consegnando così la politica alla teocrazia".

Come scrive Barth, l'uomo rivoluzionario "non è *Cristo* di fronte al Grande Inquisitore, ma all'opposto egli è sempre ancora e soltanto il *Grande Inquisitore* di fronte a Cristo"; per quanto si possa rivendicare un diritto elevatissimo,[1269] si confluirebbe necessariamente verso il "punto ove il diavolo si presenta a Cristo e gli offre i regni di questo mondo"; si viene a finire "nel Grande Inquisitore di Dostoevskij".[1270] È in questo senso che il capitolo tredicesimo della *Lettera ai Romani* non sancisce la legittimità divina del potere terreno, ma, al contrario, rivela come in ogni 'azione' politica sia, fondamentalmente, illegittima dal punto di vista della *caritas*, del comandamento di rimanere 'nel bene'. Eppure l'uomo non può non vivere anche sempre nella *lettera* e nella *carne*, perché non può non vivere nel *peccatum mundi*; come scrive Taubes, parlando del quietismo 'dal profondo' paolino: "sicuramente l'autorità, o l'impero, è il male, ma che possiamo farci?".[1271] Tuttavia, Paolo dice anche che le potestà terrene sono a servizio di Dio, vindice dell'ira per chi fa il male; la costrizione dell'autorità, la spada di quest'ultima, è inevitabile perché c'è il peccato, che altrimenti dilagherebbe incontrollato.

Il 'quietismo' di Paolo è 'essenziale' o di circostanza? In altre parole, sembra da alcune battute di Taubes che i cristiani non si siano ribellati all'Impero romano solo perché attendevano la fine come imminente;[1272] ma, nel caso in cui non avessero avuto tale fiducia, allora si sarebbero sentiti in diritto di ribellarsi? L'*agápe* che è il *pléroma* della legge e che non procura male al prossimo, proprio perché comanda di vincere il male stesso rimanendo nel bene, avrebbe potuto legittimare una lotta teologico-politica? Per quello che abbiamo detto finora sembrerebbe di no. E poi è lo stesso Taubes a fare riferimento alla lettura barthiana del capitolo tredicesimo, lettura che è radicalmente impolitica. Il 'quietismo' dal profondo è un portato coerente della logica impolitica del resto messianico, della 'nuova legge' della *caritas*, la quale si rivela totalmente nella "figura paradossale dell'amore per il nemico", in cui "si realizza il *pás Israel* che sfugge al concetto del politico".[1273]

Eppure, allo stesso tempo, Taubes non rinuncia al proprio "riferimento enfatico alla strategia della teologia politica negativa";[1274] sembrerebbe che per il filosofo ebreo la costituzione del 'corpo di Cristo' paolino possa configurarsi come un corpo sociale a tutti gli effetti. Ciò significherebbe che l'amore per il prossimo e l'amore per il nemico potrebbero diventare i fondamenti di un vero e proprio ordine politico, di un'*ecclesia* come "ordinamento del mondo nuovo e universale", che, per tale motivo, entrerebbe "in conflitto con l'*Imperium Romanum* che avanza la stessa pretesa".[1275]

[1269] Cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, cit., p. 77: "Il Grande Vecchio – colui che comanda alle guardie di incarcerare il Cristo ritornato e dalla folla riconosciuto – non è l'Anticristo. Se solleva la spada di Cesare è per altro e ben più nobile fine".
[1270] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 460.
[1271] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 82.
[1272] Cfr. *Ivi*, p. 103.
[1273] W.D. Hartwich, A. e J. Assmann, *Postfazione*, cit., p. 216.
[1274] Cfr. *Ibid*.
[1275] Cfr. *Ibid*.

Ma allora si tratterebbe della lotta tra due universalità 'politiche', sostanzialmente omogenee? E una tale lettura non descriverebbe ciò che storicamente è effettivamente avvenuto, cioè la vittoria di 'Israele' nella forma dell'*Imperium Romanum*, la vittoria dell'universalità paolina nella veste della Chiesa istituita, la quale, come realtà politica, difficilmente ha potuto 'amare' i propri nemici?

Taubes insiste nel voler scoprire la carica 'politica' della riflessione paolina, nel voler leggere la *Lettera ai Romani* "nell'ottica della legittimazione e della formazione di una nuova alleanza sociale, da un lato della futura *ecclesia* rispetto all'Impero romano, dall'altro dell'unità etnica del popolo ebraico";[1276] egli vuol ridimensionare la preponderanza dell'interpretazione 'esistenzialista', che caratterizzerebbe le letture di Paolo da Agostino, a Lutero, a Barth.

Tuttavia, come precisano Hartwich, Jan e Aleida Assmann, nella loro *Postfazione* al seminario frammentario e discontinuo del 1987,

> Taubes purtroppo non ha contribuito a chiarire in modo soddisfacente le posizioni di base. Il suo punto di forza è sempre stato la capacità di parlare dall'interno, in termini del tutto concreti, saldamente localizzati sul terreno di una costellazione polemica. Al di là di ciò egli non si è mai impegnato a stabilire differenziazioni all'interno di un discorso più generale.[1277]

E in effetti, è lo stesso Taubes, ad esempio nel riferimento a Barth, o nella sua propria analisi del significato della 'croce' in Paolo, a disseminare nella sua riflessione spunti che sembrano rendere alquanto problematica l'idea che il 'Messia' rivendichi per sé il dominio politico sul mondo di contro all'*Imperium Romanum*. Inoltre ci sono oscillazioni sul termine 'teocrazia', che talvolta sembra interpretata in senso propriamente mistico-religioso, talatra secondo un'accezione dichiaratamente politica, come 'teocrazia dal basso',[1278] come ribellione sociale degli oppressi, o come creazione di una comunità umana che non avrebbe più bisogno di alcuna autorità, che vedrebbe dileguare dinanzi a sé il problema del 'negativo', del 'male', della potenziale violenza insita nei conflitti di potere.

Inoltre, precisando come la teocrazia in senso religioso, secondo le suggestioni del *Frammento teologico-politico* di Benjamin, abbia essa stessa una valenza politica,[1279] la distinzione citata poco sopra viene relativizzata. Di fatto, è lo stesso richiamarsi di Taubes a Benjamin che complica la situazione, in quanto anche il secondo non è certo un rappresentante esemplare della trasparenza concettuale. Benjamin, per la radicalità del proprio frammento giovanile, viene paragonato a Barth dallo stesso Taubes, dacché l'irriducibilità dell'ordine del profano a quello del messianico sembra

[1276] Cfr. *Ivi*, p. 196, in cui viene riportato il testo di un bollettino che Taubes redige per presentare le finalità del suo ultimo corso universitario, tenuto a Berlino nel semestre estivo del 1986, e intitolato: *La teologia politica di Paolo. Dalla 'pólis*' all''*ecclesia*'.
[1277] Cfr. *Ivi*, p. 230.
[1278] Cfr. J. Taubes (hrsg.), *Theokratie*, cit.
[1279] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 136.

avallare una lettura profondamente impolitica. Eppure è la stessa politica che deve assumere un metodo nichilistico, e perciò parrebbe che le suggestioni di Benjamin, in questo senso, prescrivano un atteggiamento 'politico'. Ma che significa questo?

Barth, ad esempio, parla della necessità, secondo Paolo e un'interpretazione non legittimista di *Romani* 13, di privare del '*páthos*' ogni forma di istituzione politica: "lo Stato, la Chiesa, la società, il diritto positivo, la famiglia, la scienza organizzata", che "vivono nella credulità degli uomini che ha bisogno di alimentarsi sempre di nuovo con l'eloquenza dei sermoni patriottici e di solenni ciarlatanerie di ogni sorta".[1280]

Sembra, quindi, che ci sia un atteggiamento 'nichilista' da parte degli 'oggetti' del potere, nei confronti dei 'soggetti' del potere stesso. Ma quest'ultimo, nel suo stesso esercizio, può del tutto essere convinto della sua illegittimità di fondo, del suo carattere assolutamente relativo, transitorio e caduco? Non rinnegherebbe se stesso, il suo bisogno inaggirabile di coltivare una qualche forma di illusione circa la propria legittimità, funzionale ad esigere rispetto e a conservare il principio di autorità? E anche se sia i detentori che i destinatari del potere fossero d'accordo sulla necessità di mettere costantemente in discussione se stessi, si potrebbe del tutto evitare l'accordo su un minimo di presupposti atti a sancire una forma di legittimità accettata come tale, considerata relativamente più 'legittima' di altro? Mi pare difficile; al di là del nichilismo di insieme che si può abbracciare, sul terreno dell'azione politica le distinzioni sono inevitabili, cioè è necessario riconoscersi in qualche identità con una misura di *páthos* maggiore, anche se questo, chiaramente, porta a rifiutare e ad avversare le rivendicazioni di altri.

E, tornando a Benjamin, mi pare difficile che la convinzione secondo cui il marxismo potrebbe a pieno titolo 'incarnare' un'azione messianica politicamente rilevante sia compatibile con l'idea di una politica 'nichilista', priva di *páthos*, che si considera illegittima. Al contrario, mi sembra che in questo modo si tenti di guadagnare, per quanto in forma secolarizzata, una garanzia di legittimazione 'teologica', 'teocratica'. E tale pretesa, anche se orientata in senso opposto, potrebbe essere avanzata dallo stesso Schmitt, il quale scorge la 'necessità' di un politico catecontico inscritta nella stessa teologia cristiana, nell'ambiguità, nella natura duale del Dio onnipotente.[1281]

E, in effetti, l'unità inseparabile tra teologia e teoria politica non si dà solo a partire dal quadro di riferimento cristiano; come ha precisato Taubes, sulla scorta di quanto lo stesso Schmitt

[1280] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 464.

[1281] Cfr. W.D. Hartwich, A. e J. Assmann, *Postfazione*, cit., p. 229: "Schmitt non abbandona il postulato di un ordinamento politico rappresentativo legittimato dalla sovranità di Dio che esso rende visibile". Cfr. anche V. Vitiello, *Europa. Topologia di un naufragio*, cit., p. 143: "Da *cattolico* Schmitt non ha negato la Verità, la Verità trascendente, la Verità una di Dio. Ha reso, però, la sua 'operatività' nel mondo dipendente dall'interpretazione, o meglio dall'interprete, per concludere, richiamandosi a Hobbes, che *auctoritas*, non *veritas*, *facit legem*. Sembra che l'appello alla verità sia solo di maniera, un omaggio formale, privo di conseguenze, l'unica cosa che conti essendo il potere di decidere, l'autorità. Ma non è così. La 'verità' giuoca un ruolo importante in questo ibrido contesto: importante e *negativo*. Ha la funzione, infatti, di legittimare il potere, la volontà di potenza".

teorizza,[1282] già in Platone "the issue of theology was […] intrinsically related to political theory".[1283] Sin dagli albori della storia della filosofia, l'interesse per le discipline teoretiche "was originally guided by the philosopher's political concern for the community":[1284] non è un caso, secondo Taubes, che Platone abbia sviluppato nel modo più sistematico la propria dottrina delle idee proprio in un trattato dialogico che aveva come oggetto la riflessione sulla struttura dello Stato ideale.[1285] Dopotutto, "no political theory can be established on the basis of relativism"; e "as there is no theology without political implications, there is no political theory without theological presuppositions".[1286]

Per Taubes, come per Schmitt, la struttura concettuale, 'teologica', metafisica, o 'mitica', di una determinata epoca si riflette nella peculiare struttura sociale di quest'ultima. Anche le cosiddette teorie 'materialistiche' non possono prescindere dalla 'metafisica', cioè dal riconoscimento di un orizzonte ultimo di riferimenti assoluti;[1287] pure esse, infatti, cercano, alla stessa maniera delle dottrine 'spiritualistiche', di accertare dei nessi originari. Non interessa se l'ideale sia il riflesso di una realtà sociologica o se quest'ultima sia il risultato di un determinato modo di pensare. Di fatto, persistono due identità 'spirituali', a prescindere dalle quali non si può comprendere la complessità 'metafisica' della politica e la sua ricerca di strumenti 'ideali' di legittimazione.

Nella contemporaneità, per come la analizzano Schmitt, Weber e Taubes, sembra che sia venuta definitivamente meno la fiducia di offrire, al potere, una fondazione filosofica o teologica 'universalmente' riconoscibile come valida e legittima. Il politico ha ancora bisogno di ammantarsi di un prestigio 'teorico', ma tale necessità viene ormai smascherata come una creazione di 'miti' e di 'ideologie' che supportino la volontà di potenza, eccedente qualsiasi 'giustificazione' razionale, qualsiasi ricerca filosofica di un terreno di condivisione intellettuale universalmente umano. Anche le 'forze' politiche che rivendicano per sé la pretesa di incarnare un ideale universale di giustizia

[1282] Cfr. C. Schmitt, *Teologia politica*, cit., pp. 66-72.
[1283] J. Taubes, "Theology and Political Theory", cit., p. 57.
[1284] *Ibid*.
[1285] Cfr. anche M. Weber, *La scienza come professione*, cit., 23: "Da ciò sembrava conseguire che, se solo si fosse trovato l'esatto concetto del bello, del buono, o anche del coraggio, dell'anima, e via dicendo, si potrebbe cogliere anche il suo vero essere, e ciò sembrava di nuovo aprire la via per sapere e per insegnare come agire correttamente nella vita, soprattutto come cittadino. A questa questione, infatti, tutto riportava la mentalità eminentemente politica dei Greci. Perciò si coltivava la scienza". E cfr., inoltre, V. Vitiello, *Paolo e l'Europa*, p. 165: "La domanda che è all'origine della filosofia riguarda la condizione di possibilità che si dia qualcosa come la 'vita buona', l'*eû zên* (*Critone*, 48b). […] Si tratta di definire le condizioni alle quali una legge può essere stimata 'giusta'. Condizioni, qui la 'novità' della filosofia, che non dipendono né dagli dèi, né dagli uomini – pochi, o molti, o anche uno solo. Ed è soltanto in base a queste condizioni che è possibile decidere dell'atteggiamento da assumere riguardo alle Leggi – e non talvolta, ma sempre".
[1286] J. Taubes, "Theology and Political Theory", cit., p. 58.
[1287] Cfr. anche *Ivi*, p. 66: "The idea of Spirit in the Hegelian dialectic does not differ from the idea of matter in the dialectic of Marx, Proudhon, or Bakunin".

vengono illuminate nella loro fondamentale ipocrisia,[1288] che le porta a ritenere di essere "untouched by the original sin of ideology".[1289]

Ma come vivere in mezzo al 'politeismo' dei valori e dei miti politici? Nella generale impotenza della ragione che voglia perseguire un'universalità etico-politica, come possono le energie mitico-ideologiche, in conflitto le une con le altre, essere messe sotto forma di *nómos*, in modo che non si sprigionino in maniera distruttiva per la società? Cosa intende Taubes quando afferma che "the uncreated consciousness of our era that pulsates through the various mythologies should be forged into a new concept of reason"?[1290] In cosa consisterebbe questo 'nuovo concetto' della ragione, questo nuovo compito della filosofia? Qual sarebbe, inoltre, la 'coscienza increata' della nostra era? Una coscienza apocalittica? Dunque, bisognerebbe coltivare il sogno 'escatologico-politico' che possa darsi una comunità che contravvenga a degli assunti antropologici realistico-pessimistici considerati eternamente validi, e cioè una società in cui le intenzioni e gli interessi degli uomini formino un tutto senza conflitti, in modo che possano essere messe sotto scacco le strutture dell'organizzazione politica?[1291]

E, quindi, il 'corpo' di Cristo di cui parla Paolo andrebbe letto in questi termini, come un miraggio escatologico-politico che, materializzandosi tramite una rivoluzione storica, potrebbe creare una comunità senza 'potere', ma presente nello spazio della *pólis* mondana? Ma, per quanto Taubes cerchi di ricondurre il fenomeno del nazionalsocialismo ad una mentalità 'pagana',[1292] non c'è proprio il rischio che, rispetto al paradigma utopico-comunitario[1293] che talvolta sembra

---

[1288] Per questo argomento polemico, sollevato, spesso, a partire da un atteggiamento pretestuoso, cfr. soprattutto C. Schmitt, *Il concetto di 'politico'*, cit., p. 165: "L'avversario non si chiama più nemico, ma perciò egli viene posto, come violatore e disturbatore della pace, *hors-la-loi* e *hors l'humanité*, e una guerra condotta per il mantenimento o l'allargamento di posizioni economicistiche di potere deve essere trasformata, con il ricorso alla propaganda, nella 'crociata' e nell''ultima guerra dell'umanità'. Questo è il frutto della polarità di etica ed economica. In essa è presente d'altra parte una straordinaria sistematicità e conseguenzialità, ma anche questo sistema che pretende di essere non politico e che apparentemente è antipolitico serve o ai raggruppamenti amico-nemico già esistenti o conduce a nuovi raggruppamenti di questo tipo e non può sfuggire alla conseguenzialità del 'politico'".

[1289] Cfr. J. Taubes, "Theology and Political Theory", cit., p. 67.

[1290] Cfr. *Ivi*.

[1291] Cfr. J. Taubes, "Gemeinschaft nach der Apokalypse", in *Apokalypse und Politik*, cit., p. 127.

[1292] Cfr. J. Taubes, "Intervista", *Messianismo e cultura*, cit., p. 400: "RÖTZER: Stimolato da alcune concezioni escatologiche, non è forse possibile vedere il fascismo nella prospettiva di una pretesa forzata di un mondo nuovo che si manifesta rispettando il termine ultimo? TAUBES: No. Ora Lei introduce qualcosa che c'entra solo trasversalmente col nostro problema. Se il fascismo è una reazione all'apocalittica ebraica o cristiana, che per molti aspetti assorbe qualcosa di apocalittico, esso nondimeno è una forma di reazione pagana e rappresenta uno degli avversari della filosofia della storia, solo mascherato nei suoi panni".

[1293] Cfr., ad esempio, D. Di Cesare, "La teocrazia anarchica di Israele", in *Teologie e politica*, cit., pp. 257-276, la quale valorizza la visione taubesiana della natura teocratica e anarchica di Israele. Cfr. p. 276: "L'intento è […] quello di indicare nella teocrazia […] la traccia a partire dalla quale ogni rappresentazione del potere può essere decostruita. […] Ecco allora il passo decisivo compiuto da Taubes: la teocrazia anarchica, non un relitto irrecuperabile del passato, bensì l'utopia del futuro, proietta Israele in prima linea nel movimento rivoluzionario".

emergere dalla riflessione taubesiana, gli opposti delle mitologie rivoluzionarie moderne possano toccarsi?[1294]

E se il 'corpo' descritto da Paolo, come 'idea' di una comunità etica, non fosse mai pienamente 'realizzabile'? Davvero si può sperare di "ricavare da un legno così nodoso", quello dell'umanità, "qualcosa di completamente diritto"?[1295] Eppure, in un'ottica paolina ed evangelica, viene almeno ammessa la 'realizzazione' di questo ideale da parte di Dio; ma ciò mostra come, in fondo, ci si aspetta umanamente che la 'possibilità' etica si traduca in 'potere', nell'attualizzazione esperibile del fine. Abbiamo visto sopra come lo stesso Kant avverta l'esigenza di supporre l'esistenza di un Essere morale superiore che sia in grado di assolvere il ruolo di 'giudice', di retribuire e di punire, per quanto rimanga ferma la convinzione che il dovere non debba vincolare in virtù di una ricompensa futura sperata.

In ogni caso, pare che non si possa rinunciare all'idea che, presto o tardi, ciò che viene comandato dall'imperativo morale debba avere un riscontro 'pratico', effettuale. Quindi, c'è sempre il rischio che l'ideale di una comunità etica venga, di fatto, rappresentato come una comunità politico-giuridica, dove ciò che prima era solo interiore e invisibile possa divenire finalmente manifesto, definibile una volta per tutte, discriminante. Il grano verrà infine separato dalla zizzania, anche se si precisa che *hic et nunc* questa separazione non deve essere compiuta dagli uomini (*Mt*., 13, 24-43); come scrive anche Barth,[1296] riprendendo da vicino Paolo (*Rm*., 12 19: "Non vendicatevi, carissimi, ma lasciate fare all'ira divina"), la vendetta sui nemici deve essere lasciata, eventualmente, a Dio.

Ma, pur se per il presente si accetta l'azione *senza scopo* dello stare sottomessi in senso paolino,[1297] in modo da non strappare anche il grano insieme alla zizzania che è cresciuta con esso, l'immagine che il 'regno' morale possa configurarsi, in futuro, come un umano dispositivo teologico-politico, che discrimina amici e nemici a partire da un'identità 'metafisica' di fondo riconosciuta come l'unica legittima, non alimenta la tentazione di pensare il vincolo etico in termini politici, cioè la volontà di 'realizzare' la 'città' agognata già 'qui' ed 'ora'? Non si crea l'aspettativa che la perfezione, in un modo o nell'altro, possa essere un obiettivo umanamente raggiungibile, poco importa se in un'ipotetica città terrena o celeste? Non si incoraggiano sempre nuovi Grandi Inquisitori, ansiosi di esplicitare ed emendare ciò che 'adesso' rimarrebbe intollerabilmente implicito, nascosto, e incompiuto come un aborto?

[1294] Cfr. H. Kopp-Oberstebrink, "Comunità e apocalisse. Un concetto teologico-politico di Jacob Taubes nel suo contesto", (traduzione dal tedesco di G. Guerra), in *Teologie e politica*, cit., pp. 235-254, p. 252: "Appare dunque problematica la questione se con tale costruzione si possa mantenere la distinzione tra nazionalsocialismo e movimenti comunisti rispetto al paradigma comunitario; in tal modo emergono anche le inconsistenze inerenti al progetto taubesiano".
[1295] Cfr. I. Kant, *La religione entro i limiti della sola ragione*, cit., p. 107.
[1296] Cfr. K. Barth, *L'Epistola ai Romani*, cit., p. 464: "Il fatto che questo giudizio effettivamente *si compia*, *non* può essere una *intenzione* né un calcolo segreto di *questo* uomo".
[1297] Cfr. *Ibid*.

Non dovrebbe essere ridimensionata la speranza in possibili redenzioni, e forse non sarebbe opportuno comprendere che il 'bacio' del Prigioniero è proprio l'unico modo in cui la salvezza può essere tale, mostrando all'uomo la 'possibile' dignità di vivere davvero 'altrimenti', pur nel limite e nella 'stortura' del proprio essere finito?[1298] Ciò che sembra realmente 'altro' rispetto a ogni tentazione umana verso il 'potere' è forse è proprio la pazienza sofferente di chi capisce che il grano è ormai mescolato alla zizzazia, che il male può essere spacciato per bene e viceversa. Non c'è alcuna divisione amico-nemico, ma neanche alcuna politica ideale, che possano dirimere definitivamente il problema dell'ambiguità umana. In mezzo al loglio, può rimanere un 'resto' di grano, ma da nessuna parte c'è solamente grano o solamente zizzania. E in questo 'resto' che può resistere c'è l'unica possibile dignità dell'uomo, il suo poter essere 'morale'.

Nel 'politeismo dei valori', si diviene tragicamente consapevoli che non è più possibile una legittimazione ultima dell'orizzonte di senso dell'agire umano; non si dà più la fiducia in una verità razionale o religiosa che possa fondare univocamente il 'buon vivere'. Nel 'politeismo' delle ideologie e dei 'miti', viene all'evidenza l'intuizione di Nietzsche secondo cui la verità stessa è una figura del potere. "Nessun appello è più possibile ad un'istanza superiore".[1299]

Eppure, lo stesso Weber, sebbene sia consapevole tragicamente del 'politeismo' dei valori, dell'impossibilità per il pensiero di guidare univocamente le scelte esistenziali, sembra purtuttavia fiducioso che il discorso della ragione possa illuminare i presupposti di un orientamento disinteressato e imparziale, e testimoniarne la dignità umana e la 'sostanza' morale. Insomma, cosa fare della 'vocazione' etica dell'universale filosofico, così come è nato, per esempio, con Socrate? E cosa fare dello stesso 'universalismo' morale che Paolo avrebbe lasciato in eredità?

Se la razionalità perdesse completamente la tensione con l'eccedenza morale che l'avrebbe animata sin dal principio, con l'interesse disinteressato per l'uomo come fine in sé, non rischierebbe di ripiegarsi su se stessa, in una vuota autoreferenzialità? Non correrebbe il pericolo di avallare quelle dinamiche di potere e prevaricazione, connaturate alla lotta per l'esistenza, che, in qualche modo, la ricerca di un autentico universale razionale ed etico aveva tentato di depotenziare a favore del progressivo riconoscimento in tutti di un'eguale dignità umana?

E se non ci si può più illudere che tale universale sia manifesto nel nesso tra sapere e potere, nel dispositivo teologico-politico che unisce escludendo, forse esso risiede nel 'resto' impolitico e impotente del 'morale', in quella 'realtà' sempre possibile e sempre interiore che Paolo chiama *agápe*.

[1298] Cfr. V. Vitiello, *Immanuel Kant. L'architetto della Neuzeit*, cit., p. 332: "Che sia 'storto' il legno dell'umanità, è la 'condanna che salva'. La libertà dell'arbitrio, stando nello spazio intermedio che unisce-separa il mondo noumenico della Legge dal mondo fenomenico dell'attuazione della massima, può solo raffigurarsi la forma, l'idea, della comunità etica, non *realizzarla* compiutamente, cioè anche 'materialmente' nel mondo fenomenico. L'idea è ideale, se e in quanto resta 'idea'. […] In questo la comunità etica si differenzia dalla comunità giuridica: nel predominio del dovere sul potere, dell'intenzione sull'azione".
[1299] Cfr. V. Vitiello, *Europa. Topologia di un naufragio*, cit., p. 142.

A differenza di quanto sembra ritenere talvolta Taubes, non credo che un simile '*pianissimo*' dei valori più sublimi possa diventare il '*fortissimo*' di un *páthos* comunitario. Eppure, la 'possibilità' dell'universalità singolare della morale può continuare a porre le sue 'domande' nel mondo. Il fatto che non esistano risposte o soluzioni date una volta per tutte, che possano trovare un'attuazione politica, non autorizza, forse, a liquidare il problema.

È vero, i concetti cristiani, come ricorda Taubes, in determinate circostanze possono avere un potenziale politico dirompente;[1300] nella 'teologia' del martire, ad esempio, tutto è pubblico. Può essere 'politica', inoltre, la scelta di distribuire tutte le proprie sostanze ai poveri (*Mt*., 19, 16-26), di dar loro da bere e da mangiare (*Mt*., 25, 35). Senz'altro il rispetto di ogni singolo uomo come fine in sé deve portare ad azioni di concreto aiuto: chi si trova in una posizione di debolezza deve essere soccorso; a chi ha fame e sete bisogna dare da mangiare e da bere; chi è nudo deve essere vestito (*Mt*., 25, 35-40). Per quanto l'intenzione morale non sia una 'realtà' che possa essere totalmente visibile tramite un atto esteriore, quest'ultimo è inevitabile, e si ritaglia uno spazio ben determinato nell'orizzonte della *pólis*, dell''ek-sistenza' politica, in senso lato, degli uomini in quanto tali, in quanto individui che, inevitabilmente, si trovano a dover decidere ed agire concretamente nel mondo.

Eppure c'è dell'altro: Paolo, nel suo inno alla *caritas*, scrive (I *Cor*., 13, 3): "se anche distribuisco tutte le mie sostanze, e se anche do il mio corpo per essere bruciato, ma non ho la carità, non mi giova nulla".[1301] C'è sempre il *surplus* indefinibile della disposizione interiore, che va al di là di qualsiasi atto. Rispetto alle proprie azioni, per quanto, nel linguaggio evangelico (*Mt*., 19, 16 e ss.), si osservino tutti i comandamenti,[1302] cioè si mettano in pratica delle regole 'politiche' di convivenza sociale il più possibile costruttiva, bisogna conservare una certa distanza, quella che Paolo descrive parlando del vivere 'come se non': la 'distanza' che rende consapevoli della propria

[1300] Cfr. J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, cit., p. 136.

[1301] Nietzsche, nell'*Anticristo*, ritiene intollerabile il martirio cristiano proprio perché esso sembra ritenere che una causa possa essere nobilitata in virtù del semplice fatto che qualcuno sacrifichi per essa la propria vita. Allora la croce diviene un argomento, e il 'sangue', in quanto tale, sembra voler ergersi a testimone migliore della verità (cfr. *Ivi*, cit., par. 53, pp. 76-77). Tuttavia, il passo paolino citato sembra intuire la fondatezza di un'obiezione come quella di Nietzsche; perciò non sono la morte e la croce in quanto tali a rendere testimoni della verità. Altrimenti un qualsiasi zelota crocifisso dai Romani avrebbe potuto divenire il Messia di Paolo. Ciò che 'santifica' Gesù, per Paolo, è la convinzione che dietro la morte in croce ci sia la coerenza di un amore vissuto sino in fondo, che ha condotto a un tale esito estremo perché qualsiasi altra alternativa avrebbe tradito la purezza dell'*agápe*.

[1302] Cfr. V. Vitiello, il quale, in *Cristianesimo senza redenzione*, (pp. 142-145), sviluppa una lettura di *Mt*., 19, 16-26, che mi pare procedere nella direzione che sto tentando di indicare con il mio discorso. Cfr., in particolare, p. 143: "Per quanto si voglia celebrare ed esaltare la povertà, bisogna pur dire che sarebbe sin troppo facile conquistarsi il Regno dei cieli se bastasse rinunciare alla ricchezza. […] E del resto se e quando il racconto evangelico viene banalizzato a monito contro l'attaccamento ai beni materiali, la domanda finale dei discepoli ["Chi dunque può salvarsi?"] risulta del tutto incomprensibile: loro, i seguaci del Cristo, avevano già rinunciato e non alle ricchezze, che non possedevano, ma agli affetti più cari. Chiaramente il testo dice altro. […] Perché raggiunga la perfezione, la completezza, il giovane deve rinunciare a tutto ciò che lo divide e lo separa dagli altri. Un compito impossibile – e Gesù lo sa, e lo dice. Il paragone col cammello va preso alla lettera. Ed infatti i discepoli lo prendono alla lettera. "Chi può salvarsi?" – dicono loro che sono privi di ogni ricchezza materiale. Nessun uomo. E Gesù lo ribadisce".

imperfezione.[1303] Anche il Grande Inquisitore può insuperbirsi per aver sfamato e reso felici i propri sudditi, per l'illusione di aver realizzato 'politicamente' il comandamento dell'amore; ma non 'ha' la 'carità' che il Prigioniero sembra testimoniare con il suo silenzio e il suo bacio.

Ma allora, come scrive Vitiello, la "morale […] è nella contraddizione, nel *sapere* della contraddizione"; in quella contemplazione[1304] che accompagna ogni fare, in quell'inquietudine sofferta "di una perfezione mai attuata e pur sempre presente" nell'imperferzione dell'essere uomini.[1305]

Ma l'elemento etico-impolitico che può essere ravvisato in Paolo, al di là delle sue istanze ancora pienamente teologico-politiche, conserva un significato politico? L'eccedenza morale di cui abbiamo parlato sembra potersi manifestare solo nella contra-dizione, in un dire che è nello stesso tempo un disdire. Infatti, la postulata dimensione etico-impolitica, da una parte, ha 'fede' di poter andare al di là delle identificazioni, delle esclusioni, della 'visibilità' e della 'pubblicità' legate a quella che sembra essere l'azione politica in senso stretto; dall'altra, in qualche modo, per quanto 'invisibile', essa non può non avere un contatto con l'uomo che 'esiste' politicamente, in senso lato, solo per il fatto di agire e decidere nel mondo.

Cristo viene ucciso come nemico pubblico; la sua è la pena di un ribelle nei confronti dell'autorità romana. La sua azione nella realtà della politica umana suscita inevitabilmente una controazione, attira su di sé il 'destino' della lotta delle diverse determinazioni della vita.[1306] Proprio perché l'amore evangelico vuole splendere come il sole sui buoni e i cattivi, esso porta la spada, poiché i rapporti di potere determinati dalla difesa del 'proprio' non possono che reagire oppositivamente e violentemente ad un simile messaggio. Ciò che si presenta come un atteggiamento radicalmente non violento nella realtà del mondo diviene, inevitabilmente, una forma di violenza,[1307] contrapposta alla forza che le insorge contro. Dal punto di vista della politica umana

[1303] Cfr. anche S. Breton, *San Paolo. Un ritratto filosofico*, cit., p. 130: "Il servizio rischia allora, se non si sorveglia il suo ardore, di volgere a gloria del servitore e, per mezzo di un'ultima furbizia, di asservire ai suoi fini Colui che pretende di servire. Proprio per questo motivo 'essere liberi' secondo lo spirito della Croce, esige un terzo movimento, che tiene a distanza non solo quello che si ha, ma anche quello che si fa; in modo tale che "la nostra mano destra non sappia quello che fa la nostra mano sinistra", per riprendere un 'detto' evangelico che Paolo non cita".

[1304] Sull'atteggiamento piuttosto contemplativo che attivo che caratterizza il 'sentire' del rispetto e dell'amore nei suoi momenti più puri, cfr. anche R. De Monticelli, *L'ordine del cuore*, cit., p. 193: "si sperimenta precisamente una liberazione da (quasi) ogni *tendenza* ad agire nel senso stretto del termine 'pratico', trasformando cioè la realtà: prendere possesso, ottenere, brigare, produrre e consumare".

[1305] Cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, cit., p. 144.

[1306] A questo proposito cfr. soprattutto G.W.F. Hegel, *Scritti teologici giovanili*, cit., p. 459: "Questa limitazione dell'amore a se stesso, la sua fuga di fronte ad ogni forma, anche se il suo spirito spiri già in essa o essa stessa ne provenga, questo allontanamento da ogni destino, è proprio il suo supremo destino; e qui è il punto in cui Gesù si congiunge al destino, certo in maniera sublime, ma non senza sofferenza". E cfr. *Ivi*, p. 420: "Ma con l'opporre a se stesso il destino nella sua completa interezza, l'uomo si è elevato al contempo al di sopra di ogni destino; la vita è divenuta a lui infedele, non lui alla vita; egli se ne è ritirato ma non l'ha violata".

[1307] Cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, cit., p. 135: "Non è *violenza* anche quella del Cristo che muore per non poter accettare la violenza altrui, la violenza della comunità umana? Eppure non aveva proprio Lui detto che il sole sorge sui buoni e sui cattivi, ed anche piove sui buoni e sui cattivi? Non bisogna amare

messa radicalmente in discussione, il messaggio evangelico diviene una manifestazione di opposizione altrettanto politica. Ma questo è il punto di vista del mondo umano o è anche la prospettiva della 'trasvalutazione' cristiana? Quest'ultima, per quanto storicamente si sia ridotta a questo, può identificarsi con una rivendicazione di un potere contro un altro potere? Amando il proprio nemico, non mette essa in evidenza il 'limite' del potere stesso, il suo 'me-ontologico' 'oltre'[1308]?

È vero, anche la morale divide; la legge del peccato è 'altra' rispetto alla legge del bene; e, in qualche modo, tale differenza deve essere testimoniata tramite le proprie azioni, e le massime 'umane' della propria coscienza. Si è chiamati a decidere se compiere o non compiere determinati atti, se accettare o non accettare ben precisi comandi, se obbedire o ribellarsi ad un certo ordine di cose. Si deve 'distinguere' tra assetti sociali che ci sembrano più rispettosi di ciò che ci immaginiamo come doveri morali umani e ordinamenti che invece intimano di agire in modi che vanno contro la propria coscienza. E poi bisogna decidere cosa, concretamente, permetta di rispettare la vita umana come fine in sé. Tutte queste distinzioni, tutte queste decisioni sono mosse da un'ispirazione morale, ma, in ogni caso, devono esplicitarsi in azioni che entrano nello spazio della *pólis*. In questo senso, tutto quello che facciamo possiede una dimensione politica in senso ampio, e può avere una ripercussione su quella che consideriamo l'attività politica in senso specifico.

Facendo appello all'impolitico della morale non ci si può sottrarre alla politicità che contrassegna l'esistenza. Se si immaginasse una realtà altra in cui poter stabilmente sostare di contro alle presunte perversioni del politico, si darebbe vita ad una posizione altrettanto politica e, per di più, dimentica dei limiti della politica stessa, dei limiti della finitezza umana. Come spiega bene Esposito,[1309] l'impolitico è quella tonalità di sguardo, quella consapevolezza che la politica è il destino, un destino segnato dalla presenza inevitabile del male, che si può contenere e limitare, ma con cui è necessario convivere. L'impolitico custodisce il senso tragico della distinzione tra dovere morale e ciò che è perseguibile tramite il diritto.

Il morale, per come ho cercato di ravvisarlo nell'*agápe* paolina, è una presenza che è insieme un'assenza, una realtà vissuta 'qui e ora' come postulato, come mancanza, come 'futuro'. È il paradosso di una pienezza intuita per una dimensione che ci svuota, che non può mai coincidere con un nostro 'essere' o un nostro 'fare', per quanto noi siamo necessitati a testimoniare questo 'strano' sapere del nostro distacco da noi stessi proprio attraverso un continuo 'fare', e un continuo esercizio sul nostro 'essere'. Per questo non si dà *caritas* che non sia insieme *kénosi* ed espressione dello 'spirito della croce', il quale, attraverso la spoliazione, non mira ad alcuna conquista.

---

e pregare per i nemici, per coloro che ci perseguitano? Quale dura violenza morire per non accettare il mondo! Forse *philia* è anzitutto accettazione della violenza".

[1308] Cfr. anche V. Vitiello, *Paolo e l'Europa*, cit., pp. 195-6.

[1309] Cfr. soprattutto R. Esposito, *Categorie dell'impolitico*, cit., p. 20.

Si vive nella tensione irrisolta tra il 'sì' e il 'no', tra la necessità dell'impegno e la presa di distanza da noi stessi e da quello che siamo e che compiamo. Come conciliare "l'attaccamento imprescrittibile a quanto nel mondo è serio, dove si inscrive la nostra azione, e l'esigenza non meno impellente del distacco"?[1310]

Anche Paolo agisce 'politicamente' nella realtà, fonda delle comunità, si scontra con le autorità, scrive con quelle parole umane che teme possano 'svuotare' la croce. In effetti è costretto a riconoscere la propria impotenza nel dover esprimere l'inedito tramite un *lógos* umano che è inadeguato. Eppure deve parlare alla comunità degli uomini, deve edificarli tramite il linguaggio della profezia, deve esporre a un'inevitabile fissazione linguistica ciò che rimanda alla libertà dello spirito. E di fronte alla realtà politica, anche Paolo, impoliticamente, riconosce che questa è un destino, è il modo di essere nel mondo dell'imperfezione umana. Nella sua visione della realtà non ci può essere un'istanza superiore a quella di Dio; quello che esiste, in definitiva, deriva in qualche modo dalla divinità. E nella politica, come espressione dell'essere costitutivamente politico dell'uomo, convivono la possibilità del male e la possibilità di instaurare degli ordini che siano vantaggiosi per l'uomo stesso, e per il mantenimento della pace. Per questo, nel capitolo 13 di *Romani*, sembrano stare accanto sia un tentativo di legittimazione dell'attività politica umana,[1311] che una messa a fuoco della tragedia che la attraversa.

Ma, allora, come si esercita la coscienza impolitica del morale? Non si dà sempre in mezzo al politico, pur facendo balenare in esso uno scarto, un 'resto'? Non ha un significato 'politico' proprio criticando l'atteggiamento autolegittimante di ogni identificazione politico-umana? Certo, non si può forse mai uscire dalla violenza, dal fatto di possedere identità escludenti e inimicizie, ma si può sempre di nuovo desiderare di conservare la pace, per quanto possibile (*Rm*, 12, 18), e di allentare la morsa delle divisioni, pur senza aver la presunzione di 'realizzare' definitivamente ciò che avvertiamo come dovere 'invisibile'.[1312] Attraverso lo sguardo impolitico della morale come *caritas*, pur essendo nell'opposizione amico-nemico, "nel mondo, nel male del mondo, nella

[1310] Cfr. S. Breton, *San Paolo*, cit., p. 133.

[1311] Cfr. anche R. Penna, *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2010, p. 883: "Si precisa con chiarezza che "chi resiste all'autorità si oppone all'ordinamento di Dio" e sarebbe miope non scorgere in queste parole una forma di legittimazione del potere: non tanto dello specifico potere imperiale, quanto del semplice principio di autorità. In effetti, il discorso in materia è contrassegnato da una genericità tale che è impossibile vedervi una qualche teoria politica". E cfr. *Ivi*, p. 884: "Qualificare l'autorità come 'ordinamento/disposizione di Dio' non implica certo una divinizzazione dello stato, ma intende soltanto escludere ogni concezione anarchica della vita civile in favore di una convivenza ordinata".

[1312] Anche G.J. van der Heiden, nel suo articolo citato, "On What Remains etc.", riconosce che l'insistenza di Paolo su ciò che 'resta' dell'essere del tempo, dell'ordine del mondo e della legge, rivela la contingenza di ciò che è assunto come permanente e non modificabile; e questo significa che possono essere scorte altre 'possibilità', che, nel 'resto', possono essere intuiti modi di essere 'altrimenti'. Ciò che secondo l'ordine accettato del mondo è 'nulla' assume un significato assoluto, perché rappresenta il punto in cui lo *schêma toû kósmou* è impossibilitato a coincidere con se stesso, nella pretesa di ricondurre tutto a sé, alle proprie 'divisioni' (cfr. *Ivi*, pp. 128-130).

violenza della *pólis*", si tenta di essere "partecipi del dolore, ma non del male, non della violenza, pur facendo il male e operando con violenza".[1313]

[1313] cfr. V. Vitiello, *Cristianesimo senza redenzione*, cit., p. 93.

Conclusioni

Giunti alla fine del nostro percorso, è arrivato il momento di dipanare i fili conduttori che si sono intrecciati nel corso della trattazione. Anzitutto, come è già stato detto in sede introduttiva, tale lavoro si è svolto a partire dalle riflessioni di Taubes su Paolo, e, in generale, sui rapporti tra filosofia occidentale e tradizione giudaico-cristiana. Ma l'obiettivo della tesi non è stato quello di sviluppare una ricostruzione storico-filosofica dettagliata del percorso taubesiano, o di presentare una lettura dei contributi di Taubes il più possibile unitaria e coerente.

Certamente, nel corso dell'analisi, sono dovuta partire soprattutto dai testi taubesiani e, pur considerando il carattere spesso rapsodico e occasionale di questi ultimi, ho tentato di leggerli cercando di ravvisarvi delle direttrici fondamentali di pensiero, la presenza implicita di un quadro di insieme che potesse tenere uniti, nel miglior modo possibile, i diversi elementi sparsi. Tuttavia, questo sforzo di scorgere un'intenzione sistematica negli scritti di Taubes spesso ha incontrato molti ostacoli, e allora ho ritenuto opportuno mettere in evidenza alcune tensioni, lo stare l'una accanto all'altra di suggestioni che portano a posizioni divergenti.

Al di là di questo, in ogni caso, il 'protagonista' di questa tesi non voleva essere Taubes, e la ricostruzione analitica del suo itinerario di pensiero; questo lavoro si è proposto di affrontare le possibili questioni desumibili dal messaggio paolino nel suo confronto con la filosofia. Taubes, nel suo ripensamento della tradizione filosofica occidentale nel suo intreccio con l'eredità giudaico-cristiana, e nel suo confronto con i grandi dibattiti ottocenteschi e novecenteschi che avevano meditato precisamente su tale intreccio, ci è servito da guida per mettere a fuoco i nodi problematici che si possono incontrare in Paolo.

Ma perché riflettere sull'eredità paolina e perché ripensare agli scambi osmotici tra filosofia e cristianesimo? È impossibile negare che il pensiero occidentale abbia influenzato e sia stato a sua volta ampiamente plasmato dall'eredità cristiana in tutte le sue possibili sfaccetature, e nel suo innegabile legame con la 'radice' ebraica, con quella che Assmann chiamerebbe 'distinzione mosaica'. E Paolo è il fondatore del cristianesimo, colui che ha fatto penetrare in Occidente il monoteismo giudaico, con la sua estrema sublimazione etica, perfezionata dal progressivo definirsi della prospettiva messianica sulla realtà di ascendenza profetica.

Come abbiamo visto, tra la fine del diciannovesimo e l'inizio del ventesimo secolo, diventa palpabile la 'crisi' della civiltà europea; in altre parole, un complesso indistricabile di ragioni storico-sociali e un processo di estremizzazione delle possibilità decostruttive della ragione filosofica 'critica', culminante con la riflessione di Nietzsche, portano alla messa in discussione radicale di quelle che fino ad allora erano state le 'assicurazioni' teologiche o filosofico-metafisiche dell'uomo europeo. L'idealismo tedesco, soprattutto attraverso il pensiero di Hegel, aveva tentato, dopo il terremoto provocato dalla filosofia critica di Kant, la quale già minava nel profondo tutte le

tradizionali aspirazioni metafisiche del pensiero occidentale, a loro volta influenzate e capaci di influire sulla visione teologica cristiana della realtà, di ripristinare un'immagine del mondo che garantisse all'essenza 'spirituale' dell'uomo di trovare una conciliazione e una corrispondenza 'ontologica' nell''in sé' della realtà nel suo insieme. Insomma, era ancora precariamente salvata l'esigenza dell'essere umano di concepirsi quale fine autentico, assoluto, del processo del reale.

Taubes, come Löwith, considera la filosofia hegeliana come il culmine della metafisica occidentale, e come ciò che, allo stesso tempo, compie l'aspirazione teologica del cristianesimo di presentarsi come Verità, come parola definitiva sulla 'natura' e la destinazione ultima del divenire universale. Ma l'estraneità rispetto al mondo che l'uomo, secondo Taubes, intuisce con chiarezza con la 'svolta' copernicana della modernità, tende a riemergere al di là di ogni tentativo di conciliazione.

La ragione, divenendo progressivamente più 'criticamente' e autocoscientemente critica, capisce che la sua esigenza sempre più impietosa e imparziale di veracità la conduce a riconoscere che ogni verità 'metafisica', che ogni conclusione umana che pretenda di rivelare l'essenza autentica della realtà, il 'noumeno' di quest'ultima, diventano un 'problema'. L'uomo si trova imprigionato nella propria 'autonomia', nel proprio 'costruttivismo' di verità relative utili per la propria esistenza umana. A questo esito giunge Nietzsche, alla messa in questione di ogni tentativo filosofico di fare degli ideali etico-ottimistici da sempre forgiati dall'uomo come animale costitutivamente 'malato' e 'ascetico', in cerca di 'guarigione', il 'fondamento' metafisico dell'essere; non ci sono procedimenti razionali validi che possano giustificare apoditticamente la volontà umana di scorgere in tali ideali la 'verità' assoluta della realtà.

Per Nietzsche una tale consapevolezza metterebbe irrimediabilmente in crisi non solo la vocazione 'metafisica' della filosofia, ma anche l'intreccio di quest'ultima con la 'visione' cristiana del mondo, che ravvisa in Dio la garanzia che fa sì che la realtà ideale immaginata dall'uomo sia quella 'vera' in senso ontologico, cioè esprima la destinazione più profonda di tutto l'essere, anche di quello non umano.

Parallelamente a questo esito della filosofia, la ricerca storica sui testi biblici arriva con Overbeck a un tornante decisivo: il cristianesimo come lo ha forgiato per sé l'Occidente, come Verità globale sul processo cosmico-storico, come teologia e filosofia della storia, è da sempre stato una 'perversione', il tentativo di rendere un miraggio impossibile la garanzia della sensatezza di tutto ciò che esiste. Il cristianesimo 'autentico', quello dei primi discepoli, era escatologia in senso 'realistico' e non simbolico, cioè era l'aspirazione 'folle' a negare completamente la vita di esseri umani nel mondo, che, prevedibilmente, secondo Overbeck, ha portato a un nulla di fatto. Tutti i tentativi che sono stati compiuti in seguito per conciliare un simile spirito 'negativo' con la volontà di trovare un senso pieno all'esistenza nella realtà mondana sono stati ipocriti, perché hanno lasciato completamente cadere l'elemento estremo del rifiuto e dell'ascesi, quello propriamente 'cristiano',

e hanno semplicemente portato avanti il modo umano di vivere nel mondo, perfettamente identico a quello che conoscevano gli uomini prima del cristianesimo.

Di fronte a delle obiezioni così radicali, con cui Taubes stesso si confronta, il pensiero teologico e filosofico occidentale deve ripensare dalle fondamenta ciò che è stata la visione cristiana del mondo; da un lato si cerca di comprendere come possa ancora darsi una dimensione religiosa di fede, di fronte a una tale voragine di problemi. Dall'altro, al di là di un discorso sulle possibilità di riconsiderare i dogmi della fede tradizionale per salvare il cristianesimo come religione (discorso che in una tesi di filosofia ci è interessato poco), c'è una domanda più essenziale. Davvero, nell'eredità giudaico-cristiana, non c'è altro che una visione metafisica e teologica della Verità che, venendo messa in discussione dalla ragione critica, crollando trascina con sé tutto, senza alcuna possibilità che 'resti' qualcosa ancora in grado di interpellarci filosoficamente, da un punto di vista 'antropologicamente' morale e politico?

Ecco allora la domanda decisiva del confronto di Taubes con Paolo, intorno alla quale tutte le altre ruotano; ecco la domanda decisiva del nostro lavoro: usando un lessico nietzschiano, si può 'liquidare' la trasvalutazione paolina? Quali sfaccettature ha quest'ultima, cosa di essa non è più 'attuale', cosa invece è forse irrinunciabile per continuare ad essere 'umani'? E l'altra domanda fondamentale che ha attraversato il nostro lavoro, e che è centrale anche in Taubes, è la seguente: quali sono stati i risvolti morali e politici di una simile 'trasvalutazione'? E a seconda di ciò che in essa viene riconosciuto come non sacrificabile, come deve essere pensato il suo rapporto con l''essere *nel* mondo', con l'essere costitutivamente 'politico' dell'uomo, cioè con la tendenza di quest'ultimo e alla condivisione e alla sopraffazione?

Per inquadrare sinteticamente quale sia la posta in gioco, mi ricollego a un passo nietzschiano della *Genealogia della morale* che ho commentato in precedenza nel corso della trattazione, e che formula la questione di fondo con un'impareggiabile lucidità. In ultima istanza, ogni 'idealismo' propriamente umano, sia quello che porta a immaginare un essere metafisico assolutamente 'vero' che sia in armonia con le esigenze morali o con il bisogno di felicità dell'uomo, sia quello 'critico' che conduce alle sue estreme conseguenze l'attuazione dello spirito di 'veracità', può essere pienamente riconducibile all'idealismo 'cristiano', il quale ha accolto e rielaborato in sé l'idealismo 'platonico'. Insomma, tutta la scienza, la filosofia e la morale occidentali sono state animate dall'ideale ascetico di cui la tradizione cristiana, in Occidente, ha forgiato l'immagine più compiuta e comprensiva.

Il cristianesimo come dogma, come fede teologico-metafisica nell'esistenza di un mondo 'vero' 'realmente' al di là di quello apparente, come fede nell'esistenza del Dio trascendente, è stato fatto crollare dal cristianesimo come 'morale'. Questo dice Nietzsche; il Dio dell'ortodossia è stato ucciso dalla radicalizzazione morale della fede cristiana. Nella coscienza filosofico-ateistica della verità come 'problema' c'è ancora l''idealismo' cristiano, perché ancora viene preservato il valore

dell''onestà' intellettuale, e il 'valore' del tentativo di migliorare, moralmente e politicamente, le condizioni di esistenza dell'umanità nel mondo.

E Nietzsche stesso, dopo aver insinuato il sospetto che dietro il 'disinteresse' morale si annidi sempre la coscienza di un interesse egoistico, sembra andare oltre: è vero, l'ideale ascetico è un prodotto della volontà di vita. Ma questo non significa che l'uomo lo assuma consapevolmente come una forma per camuffare la propria parziale volontà di affermazione. Dal punto di vista dell'essere umano, tale realtà complessa e ideale, prodotta misteriosamente dalla stessa vita fisica, viene effettivamente vissuta come la possibilità di esercitare uno sguardo imparziale e disinteressato, verace, universale. Il 'senso' che l'uomo attribuisce a questo *monstrum*, alla 'complessità' della propria coscienza, non riducibile a ciò che, materialmente, ne determina l'esistenza, è effettivamente quello di essere uno 'spazio' di imparzialità e disinteresse paradossalmente emerso dall''interesse' della vita. Se si rinuncia a vivere nel 'senso' creato dalla realtà complessa della coscienza, è in crisi la possibilità stessa che possa darsi un'esistenza umana.

Insomma, lo stesso Nietzsche sa di vivere il proprio impulso alla veracità non come un interesse egoistico mascherato, ma come un'esigenza che, 'realmente', influisce su di lui come un 'dovere incondizionato', che richiede abnegazione e sacrificio 'ascetico'. E non è un caso che egli stesso si avvicini a riconoscere tutto questo quando parla della figura di Gesù nell'*Anticristo*. Nell'ascetismo di Gesù non c'è risentimento; in lui la volontà di vita si intuisce effettivamente come puro 'disinteresse'. L'assenza di *ressentiment* fa sì che non si possa sospettare che dietro l'ascesi di Cristo si annidi un interesse egoistico, una volontà di potenza parziale. Nietzsche forse sa che egli si avvicina a questo 'ideale', al fatto di voler esistere tramite un 'verace' disinteresse privo di *ressentiment*.

Ma ripensando radicalmente l'ideale ascetico, non vede il doppio volto di quest'ultimo, e lo appiattisce su un'unica dimensione. Mi spiego meglio: Nietzsche, paradossalmente, da distruttore della metafisica, rischia di apparire come colui che non riesce a prescindere dalla declinazione dell'ideale ascetico come esigenza di Unità, come volontà di conoscere e adeguarsi all'unitaria essenza dell'essere. Per questo il suo 'disinteresse', e lo stesso sguardo imparziale che attribuisce a Gesù, è un disinteresse che ha rinunciato alla morale, alla 'differenza' della coscienza tra bene e male; è un 'disinteresse' che assomiglia al nichilismo con cui culmina il misticismo sovraetico, e che va al di là dell'etica, accettando, come verità ultima, l'indifferenza morale della realtà, la quale, di fatto, porta a sacrificare la morale umana stessa come indifferente.

Influenzato, a mio avviso, da tale torsione esclusivamente metafisica dell'ideale ascetico, Nietzsche ritiene che il cristianesimo come morale debba sopprimersi e autodistruggersi, perché ormai privo di un 'fondamento' ontologico, reso impossibile dall'autocoscienza della ragione critica. E così rimane vincolato all'idea metafisica e religiosa tradizionale secondo cui l'incondizionatezza della morale per l'uomo deve essere riconosciuta e 'giustificata' sulla base di una 'garanzia' ontologica esterna, sulla base della speranza umana di mostrare dogmaticamente o

teoricamente che l'‘assolutezza' morale è assolutamente assoluta, è un'esigenza a cui la realtà nel suo insieme mira. Nietzsche, perciò, partendo dal presupposto che l'essere sia molto più probabilmente indifferente all'uomo che a questi orientato, pensa che la morale non possa più stare in piedi da sola.

Ma, a mio avviso, è opportuno ripensare il lato 'etico' della trasvalutazione paolina, proprio per cercare di resistere all'obiezione di Nietzsche, da un punto di vista non formalmente razionale, il che è impossibile, ma da un punto di vista morale, anche se non metafisico o teologico. Tento di procedere con ordine.

Non si può dire che Paolo non sia inserito in una visione religiosa della realtà, e non tenti di diffondere il messaggio di Cristo sviluppando a partire da esso un'immagine teologico-metafisica del processo cosmico e storico nel suo insieme. Effettivamente in lui l'ideale ascetico è insieme la morale e il radicamento di essa nella rappresentazione di un 'mondo vero', che sarà effettivamente al di là del mondo presente, nella prospettiva della redenzione escatologica. Ma, come sottolinea Taubes, anche sulla scorta di Albert Schweitzer, l'età messianica non è più semplicemente attesa, ma è già presente, è già all'opera 'qui ed ora'; l'uomo, nella sua debolezza, nella sua finitezza, nella sua 'malattia', è 'salvo' non tanto perché sia già risuscitato con un corpo trasfigurato, e non perché 'tenga per vera' la possibilità dell'avvento di un tempo ultimo, e di un'eternità al di là di questo tempo mondano, ma perché 'vive' in un certo modo, cioè 'essendo in Cristo' nell'amore del prossimo, nell'*agápe* che è 'perfetta' proprio nell'imperfezione degli uomini 'finiti', che hanno bisogno l'uno dell'altro.

Taubes stesso sottolinea come questo sia l'aspetto centrale della 'fede' di Paolo, una fede non tanto teologico-metafisica, quanto 'morale-comunitaria'. Paolo ha un unico precetto: amare il prossimo, e tale precetto, a rigore, mostra soltanto la 'fede' etica che 'spera' che all'uomo sia possibile una simile abnegazione per l'altro. Si tratta della fiducia in una 'realtà' invisibile, che non per tutti diventa vincolante, ma che può essere 'rivoluzionaria' per la convivenza interumana, a prescindere dall'esistenza o no di un Dio creatore o Padre che possa 'fondare' teologicamente una simile 'fede' morale che l'uomo finito può coltivare in sé. Certamente, se 'divino' è il nome che diamo a qualcosa che è 'per noi' incondizionato, e rappresenta un ideale indecostruibile, allora sì, l'amore del prossimo predicato da Paolo è l'unica realtà 'divina'.

Eppure Paolo asseconda un'esigenza che ha sempre caratterizzato la 'ragione' umana e il bisogno dell'uomo di essere redento dalla propria finitezza. Da una parte, con la radicalità delle sue intuizioni morali, porta all'estremo quel senso di estraneità dell'essere umano 'etico' rispetto alla realtà naturale che nessuna tradizione religiosa come quella ebraica aveva messo così bene a fuoco. Approfondisce ancora di più il dualismo tra 'comunità' umana naturale e 'comunità' messianica della fratellanza; la sublimazione della 'distinzione mosaica', che invitava a non farsi immagini di Dio e che poneva l'uomo sottoposto alla legge morale di Dio come 'straniero' nel mondo, viene ulteriormente 'sublimata', tentando di scorgere l'invisibile divino in tutto ciò che non potrebbe mai

avere la 'visibilità' di un''opera', di un *nómos* politico-mondano. L'invisibile spirituale 'agisce' come coscienza introspettiva che radicalizza sempre più la tensione della moralità incondizionata umana con il corso del mondo.

Dall'altra parte, però, il 'dualismo' morale viene stemperato in un monismo teologico-religioso, riproposto, in sostanza, in tutte le immagini filosofiche dell'unità dell'essere che hanno cercato di fare i conti con il cristianesimo, arrivando fino a Hegel. In quest'ultimo diventano evidenti gli elementi eterogenei che la tradizione cristiana, influenzata da Paolo, ha tentato di tenere insieme: cioè il Due della libertà finita che si trova scissa rispetto al dovere morale, rispetto alla 'legge santa' di Dio (per usare il lessico paolino), e l'Uno della necessità dell'essere, 'libero da' nella sua incondizionatezza, ma incapace di preservare l'effettiva 'libertà di' esperita moralmente dall'essere umano. In Hegel convivono la negatività e la consapevolezza della scissione, del 'sempre da essere' dello spirito,[1314] e la volontà della conciliazione, l'esigenza di ammettere l'atto assoluto, già da sempre compiuto, di ciò che il finito avverte come 'dover essere'. E la tensione morale del singolo viene molto ridimensionata, perché, in ultima istanza, qualsiasi cosa accada o sia accaduta è già 'divina', indipendentemente dalle responsabilità avvertite dal finito.

Un altro filosofo che, in qualche modo, esibisce la stessa tensione interna a Paolo è Kant. Ma mentre Hegel porta alle estreme conseguenze l'ideale ascetico paolino teologico-metafisico, Kant, con la sua riflessione, mostra di essere più fedele al ruolo centrale che in Paolo riveste l'ideale ascetico stesso nella sua incondizionatezza morale, che è vincolante in quanto tale proprio nell'esistenza finita dell'uomo. Eppure, anche in Kant, come in Paolo, e per richiamarci a Nietzsche, si avverte ancora l'esigenza che all'impulso morale umano corrisponda un 'mondo vero', una garanzia ontologica esterna. Paolo teme che, senza risurrezione, senza prospettiva di redenzione, la propria 'fede' sia stata vana, la propria stessa speranza in un possibile ordinamento etico-divino del mondo sia condannata a un'insopportabile frustrazione. Kant non riesce ad accettare sino in fondo l'eventualità che l'imperativo morale possa essere una 'fantasticheria' dal punto di vista della realtà nel suo complesso, sebbene si presenti come un ideale incondizionato per l'uomo.

In entrambi si fa avanti l'esigenza del 'fondamento' oggettivo del senso, esigenza che, nella storia dell'uomo, ha trovato sbocco nella religione e nella metafisica. È vero, con i postulati Kant vuole semplicemente dar voce a delle speranze, e non a delle conoscenze teoretiche, e anche Paolo, dal canto suo, spera in un qualcosa che non vede, e che non riesce del tutto a vincere l'ombra del mistero davanti a cui bisogna fermarsi. Però, quello che entrambi considerano come una necessità dell'ideale morale è in realtà una risposta al bisogno di un ideale teologico-metafisico. Infatti, come

[1314] Cfr. anche V. Vitiello, *Ripensare il cristianesimo*, cit., pp. 113-115: "Questo amore – Hegel è troppo 'realista' per non esserne convinto – è un compito infinito, un compito sempre ancora da realizzare. […]Gesù non nega per l'accoglienza la separazione – e questo certo neppure Hegel lo fa, che mai ha negato per la *Vernunft* che unisce, il *Verstand* che divide, vedendo anzi proprio in questo la condizione per l'operare del *Vernünftiges*; Gesù però non subordina la separazione all'accoglienza […]. La filosofia di Hegel è tutta tesa a negare questa separazione".

la *caritas* paolina è l'assoluto *primum*, a prescindere da fede e speranza come 'tener per vero', così Kant insiste che l'imperativo categorico è vincolante per sé, e non deve dedurre il proprio carattere incondizionato dalla speranza che esista Dio o che l'anima sia immortale. Insomma, la morale, come realtà misteriosa che l'uomo trova in sé, basta a se stessa e, per rispondere a Nietzsche, può essere umanamente incondizionata anche se l'essere in sé, che all'uomo è inaccessibile, fosse completamente estraneo a qualsiasi verità etico-metafisica.

Paolo e Kant, in qualche modo, avvertono la paura 'cartesiana' di essere ingannati da un 'genio maligno', perché non riescono del tutto a rinunciare alla tendenza umana a voler essere la 'ragione' suprema della realtà, a voler essere 'metafisicamente' in armonia con quest'ultima. Ma, se anche la 'morale' fosse un inganno, dal punto di vista di un assoluto indifferente, essa non sarebbe comunque un 'inganno' per l'uomo. E, in effetti, sia per Kant che per Paolo, al di là di tutto, l'ideale etico è un qualcosa di irrinunciabile per l'essere umano, è la 'sua' verità; qualcosa che è stato 'trovato' e 'costruito' per essere uomini, per poter vivere in pienezza nell'*inter-esse*. Ed è la stessa radicalità di tale ideale a mettere in crisi l'unità teologica della realtà, o la prospettiva filosofica etico-metafisica.

Nello scorgere la centralità dell'elemento morale così concepito sia in Paolo che in Kant è stato utile, senz'altro, confrontarsi con le riflessioni di Albert Schweitzer, il quale 'radicalizza' moralmente Kant e Paolo stessi a partire da ciò che essi considerano come veramente irrinunciabile, incondizionato e non subordinato ad altro. Il cristianesimo come 'morale' porta alla critica del cristianesimo come ontoteologia, e può resistere in un contesto *post Christum*, 'dopo' il Cristo come redentore, come 'garante' del senso 'assolutamente' assoluto della vicenda umana nel mondo.

Nietzsche, paradossalmente, nel proprio desiderio di guarire l'uomo dall'uomo, di vedere quest'ultimo come un superuomo trasfigurato e circonfuso della luce di un riso indescrivibile, eredita da Paolo proprio la fede nella risurrezione, che dovrebbe 'liberare' l'essere umano dalla sua debolezza, dalla sua finitezza, dalla sua corruttibilità.

Taubes, analogamente a Schweitzer, sa che la domanda sulla sopravvivenza della 'trasvalutazione' paolina come ideale etico, e indirettamente anche politico, deve fare i conti con un'epoca *post Christum*, che ha compiuto l'esodo dalle terre feconde della teologia e della filosofia fondativa. La 'trasvalutazione' paolina deve sopportare nuovamente, in tutta la sua profondità, l'estraneità dell'uomo rispetto al mondo; deve nuovamente portare in primo piano la consapevolezza 'tragica' del 'dualismo' di ascendenza morale cui essa stessa ha dato piena espressione.

Taubes tiene conto di due grandi rappresentanti del Novecento, che hanno preso le mosse da Paolo: Barth e Heidegger. Entrambi comprendono che l'apostolo deve essere letto a partire da una condizione umana che è, ormai, irrimediabilmente, 'atea', cioè consapevole di una finitezza che non può più prestare ascolto alle compensazioni religiose e filosofiche che potevano esercitare la propria seduzione su una ragione ancora imperfettamente critica e su una fede troppo ingenua.

Il problema è che Barth, in fondo, restaura il quadro teologico dogmatico del cristianesimo, ripercorrendo la via 'paolino-hegeliana' della conciliazione delle parti dell'essere in un'ultima unità divina che dia senso a tutto. E Heidegger, pur rinunciando all'ontoteologia, ma insistendo unilateralmente sul lato esistenziale-individualistico dell'*insecuritas* della finitezza, avvolge l'aspetto morale del cristianesimo paolino con un velo di ambiguità. Il 'nulla' dell'essere risucchia nel suo vuoto eticamente indifferente la volontà dell'essere umano. Il 'non volere' rischia sempre di rovesciarsi in un 'volere' arbitrario riferito a non si comprende bene che cosa.

Invece, possiamo dire che Taubes e Schweitzer tendono a convergere nella misura in cui entrambi riconoscono l'irrinunciabile validità etico-antropologica della *caritas* paolina, a prescindere dal 'nulla' di sapere in cui è sprofondata ogni tradizionale immagine di teologia o filosofia della storia. Per Löwith l'obiezione alla sopravvivenza dell'eredità giudaico-cristiana è proprio rivolta contro la pretesa di quest'ultima di scindere l'uomo dal cosmo, per poi trovare affannosamente un senso 'trascendente' che possa compensare l'uomo stesso del proprio stato di scissione. Ma davvero l'essere umano può vivere al di qua o al di là di tale 'ferita'? Anche Nietzsche lo sperava ma, in fondo, deve ammettere che essere *homo* significa essere 'malato', 'diviso' dalla coscienza 'morale' rispetto all'immediatezza della vita in armonia irriflessa con il cosmo. E questa 'malattia' conduce alla ricerca del senso.

Ma, per quello che abbiamo detto, anche quando il senso 'assoluto' di una teologia o filosofia della storia viene a crollare, può rimanere il 'senso' che la morale è a se stessa, il suo essere una finalità interna alla vita dell'essere umano, assolutamente significativa per quest'ultimo, quand'anche da un punto di vista 'extra-umano' non corrispondesse ad alcuno 'scopo' oggettivo, nel senso di 'esterno' e 'assoluto'. E l'essere storico-temporale dell'uomo fa tutt'uno con l'essere moralmente responsabile dell'uomo stesso: il dovere apre la dimensione del futuro, apre il tempo come coscienza di una sconnessione ineliminabile. L'essere umano è consapevole della propria finitezza, e, nell'essere sempre avanti a sé con la coscienza, non coincide mai pienamente con se stesso. Dunque, come afferma Taubes, la dimensione storico-temporale, per l'uomo cosciente e sempre in debito verso altro, anche se non è inscrivibile in un quadro ontoteologico, o in una prospettiva assolutamente finalistica, è il modo di essere al mondo dell'uomo stesso.

E, a questo proposito, secondo Taubes, e al di là di quello che sembra infine auspicare Löwith, le intuizioni giudaico-cristiane, che mettono in evidenza la natura 'scissa', la dimensione di 'estraneità' rispetto al cosmo naturale dell'essere umano in grado di determinarsi moralmente, aspirando a una comunità etico-universale di 'fratelli' eguali, possono ancora sprigionare la loro attualità per riflettere filosoficamente sulla condizione esistenziale dell'uomo.

Anche Freud, o anche Weber, con il loro acuto disincanto religioso e metafisico, sono, per Taubes, all'interno di quello che Nietzsche considerava il 'cristianesimo come morale' che aveva corroso il cristianesimo come dogma. Weber vive con lucidità il senso giudaico-cristiano e gnostico della 'scissione', e sa che nella stessa attività politica, per quanto realistica, non può cessare di farsi

sentire la 'provocazione' della morale assoluta di ascendenza cristiana; nella consapevolezza di una tale conflittualità cui non si può rinunciare, a meno che non si voglia rinunciare alla propria stessa 'coscienza' etica, all'ideale dell'onestà e della veracità, Weber, pur attraversando Nietzsche, rimane fermo all'ideale ascetico nella sua forma morale.

E Freud, come riconosce lo stesso Taubes, e come dirà in seguito anche Assmann,[1315] resta 'umanisticamente' all'interno del retaggio etico-emancipante delle intuizioni morali giudaico-cristiane. L'ebraismo, soprattutto nel testo su Mosè, viene visto, in ultima analisi, come un vettore di sublimazione etica, come l'impulso fondamentale dato al progresso 'spirituale' dell'umanità, il quale, nel suo potere sublimante e decostruente ogni irrigidimento dogmatico in ambito religioso e conoscitivo, viene concepito in modo paolino. Freud, come Taubes, sembra ammettere che proprio la sublimazione paolina della 'distinzione mosaica' sia l'espressione più 'ebraicamente' conseguente di quest'ultima. Il cristianesimo storico avrebbe riacquisito elementi paganeggianti, inquinando il purismo etico dell'ebreo Paolo.

Questi, in effetti, voleva compiere quella che secondo lui era la verità profonda, spirituale, dell'ebraismo come fenomeno morale. Egli non ha fatto altro che radicalizzare fino alle sue estreme conseguenze decostruttive l'intuizione ebraica dell'estraneità dell'uomo nel mondo, e il divieto giudaico di farsi immagini 'umane' di Dio. Il rifiuto dell'idolatria, la relativizzazione 'spiritualmente' ebraica del 'visibile', portano Paolo a superare 'ebraicamente', secondo lo spirito della purezza etica, le forme 'umane' dell'ebraismo storico, che era arrivato a 'idolatrare' un popolo carnale e un ordinamento politico storico-contingente.

Se la verità irrinunciabile dell'ebraismo, che Paolo cerca di riportare alla luce, è anzitutto la verità spirituale dell'uomo morale in esilio nel mondo, allora Taubes ha buon gioco nel sottolineare la comune radice di giudaismo, paolinismo e gnosi. Quest'ultima è vista, sostanzialmente, come una radicalizzazione dello 'spirito' dell'ebraismo compiuto da Paolo. E ciò che continua ad essere 'attuale' in questo spirito è proprio il suo 'dualismo' di ascendenza morale.

Nella tarda antichità, sotto la coltre di visioni teologiche e metafisiche inadeguate, si è fatta strada un'intuizione radicale sulla condizione esistenziale dell'uomo che riesce a mostrarsi 'feconda', secondo Taubes, soprattutto nella modernità più disincantata. E questo proprio perché già allora, nella crisi di un intero mondo al tramonto, l'uomo aveva fatto l''esperimento' mentale ed esistenziale di immaginare che, anche di fronte all'abisso, anche di fronte all'indifferenza morale dell'essere, anche nella convinzione di vivere in un mondo creato da un Dio malvagio e ingannatore, la comunità 'soprannaturale' di fratelli uniti dal vincolo etico-spirituale avrebbe avuto un carattere incondizionato per lo spirito umano emancipatosi dalla brutalità dell'esistenza puramente naturale.

[1315] Cfr. J. Assmann, *La distinzione mosaica*, cit., p. 115: "Ho la sensazione che Freud, al contrario di quanto pensavo prima, si proponesse di presentare la distinzione mosaica, nella sua forma di divieto delle immagini, come una conquista decisiva, irrinunciabile e per di più profondamente ebraica, alla quale bisognava attenersi a ogni costo; anzi ritengo che la sua psicoanalisi potrebbe addirittura essere intesa come la continuazione di quel progresso che viene ascritto agli Ebrei".

Nello gnosticismo, Taubes intravede la radicalizzazione di quello che Nietzsche chiama il 'cristianesimo morale', cioè la possibilità di fare a meno della garanzia etico-metafisica della religione del Padre, la capacità di vivere nella scissione tra interno ed esterno, nella crisi permanente consustanziale alla propria finitezza. Tuttavia per Taubes lo gnosticismo è, talvolta, anche sinonimo di 'individualismo' e di autoredenzione solipsistica.

Ebbene, finora ho tentato di dipanare i fili che ho cercato di avvolgere nella trattazione e che mi hanno portato a selezionare, attraverso e oltre Taubes, autori e argomentazioni che potessero provare a resistere alla convinzione di Nietzsche secondo cui anche il 'cristianesimo come morale' avrebbe dovuto crollare con il venir meno delle garanzie teologiche e metafisiche.

Ma come va vissuta questa 'morale' assoluta di ascendenza cristiano-paolina? Come possono gli uomini, nel proprio disincanto, assumersi la responsabilità di conservare tale 'coscienza introspettiva' in tensione con il mondo?

Se l'attualità della visione messianica di Paolo consiste nell'aver posto in primo piano il *Verwirklichen* di una vita all'insegna della carità, *hic et nunc*, a prescindere da tutto il resto, come deve esercitarsi tale 'azione'? Qual è il suo legame e il suo impatto sull'esistenza politica dell'uomo?

Chiaramente, a meno che non si resti in un quadro dogmatico religioso o metafisico-fondativo, è stata messa in crisi ogni 'teologia politica' in senso tradizionale; non si può davvero pretendere, filosoficamente, di avere accesso a una Verità in grado di legittimare l'ordine politico. Anche in questo caso, il cristianesimo come morale ha portato alla crisi del fondamento; molte tesi sulla secolarizzazione moderna partono da questo presupposto. E la 'morale' assoluta di ascendenza cristiana, la 'morale' della *caritas*, esibisce un'enorme sproporzione rispetto a quello che, realisticamente, può essere ottenuto politicamente. Corrode le identità, rende sempre relative le 'idee' che, di volta in volta, possano legittimare la necessità inaggirabile dell'esercizio del potere, con la sua inevitabile asimmetria.

A tal proposito, tenendo presenti le analisi di Taubes, sembra, da un lato, che l'ideale della coscienza introspettiva, orientato dall'impulso etico-messianico, non possa neutralizzare la sua scissione rispetto al mondo.[1316] Tale ideale costituisce senz'altro una forza critica; implica una responsabilità umana potenzialmente illimitata nei confronti dell'altro, che non può mai accontentarsi di fermarsi a ciò che di volta in volta viene considerato 'possibile' sulla base di un realismo spietato che rinuncia a qualsiasi volontà di progresso morale.

Dall'altro lato, ci sono spunti che sembrano andare in una direzione utopistica; che sembrano recuperare lo 'gnosticismo eretico' non nella consapevolezza della 'ferita', nella weberiana lucidità

[1316] Basti ripensare al seguente passo di Taubes che ho avuto modo di commentare nel corso della trattazione (cfr. J. Taubes, "Una revisione critica delle tesi di Scholem sul messianesimo", in *Il prezzo del messianismo*, cit., p. 56): "è un dovere guardarsi dall'illusione che la redenzione abbia luogo sulla scena della storia. Poiché ogni tentativo di portare la redenzione sul piano della storia senza una trasfigurazione dell'idea messianica, porta direttamente nell'abisso".

circa la tragicità che attraversa la relazione tra la morale incondizionata della non-violenza e l'azione politica, bensì nella speranza dell'autoredenzione umanistica. Sembra che possa darsi il 'potere' di tradurre politicamente la 'comunità' morale di Paolo, di rendere visibile e 'attuale' ciò che è invisibile e sempre da essere, ciò che è 'presente' sempre anche come assenza, ciò che è 'dovere' per un essere finito che è scisso rispetto a se stesso, come mostra il capitolo settimo della *Lettera ai Romani*.

E nell'utopia, in qualche modo, l'uomo cerca di guarire dalla sua finitezza, si illude di poter trascendere il sentimento della colpa, di superare il *peccatum mundi*. Anche questa istanza può essere fatta risalire alla 'trasvalutazione' paolina, se di essa si assolutizza il versante della promessa di redenzione escatologica.

Se la 'politica' è un qualcosa che deve essere attuabile nella finitezza e nel male del mondo, e se al termine non viene associata un'immagine sognante della realtà, dubito che essa possa coincidere con il 'corpo' paolino nella *caritas*, e ho cercato di mostrare perché, ammettendo che nell'esistenza politica debba darsi necessariamente un grado, seppur minimo, di identificazione tramite esclusione, di dinamica 'teologico-politica' secondo l'analisi che ne fa Esposito.

L'universale morale, il 'resto' capace di andare al di là di qualsiasi barriera culturale, della relatività delle leggi umane, religiose e politiche, è appunto un ideale etico-interiore, che, però, non può esteriorizzarsi completamente come fondamento giuridificato per un ordinamento sociale concreto, altrimenti perderebbe la sua 'ulteriorità' inesauribile, il suo dover-essere. Poi si può anche pensare che tale 'resto' sia 'attuabile' nella completa anarchia, in una dimensione di convivenza senza alcuna forma di vincolo costrittivo e potenzialmente escludente; ma a me tutto ciò sembra francamente un'eventualità poco realistica. Se Taubes, talvolta, sembra immaginare una simile prospettiva, è perché egli non riesce ad andare 'oltre' l'interpretazione 'escatologica' del messianismo. La promessa di redenzione dell'escatologia religiosa viene 'secolarizzata' sul piano 'politico';[1317] viene elusa la differenza insuperabile tra la 'coscienza introspettiva' e il mondo, tra l'interiore e l'esteriore.

Quindi, forse, il 'resto' del cristianesimo paolino, cioè la sua morale incondizionata del rispetto della vita, del trattamento dell'altro come fine in sé, deve agire come vettore 'impolitico' che possa continuare ad esercitare la 'differenza' dello sguardo, che possa rendere il politico stesso consapevole dei propri limiti, della propria finitezza e della propria insuperabile tragicità; ma anche aperto ad immaginare 'possibilità' nuove da realizzare, per quanto sempre perfezionabili, che arginino la tendenza dell'uomo a distruggere e autodistruggersi attraverso un parossismo di esclusione, di violenza, di irrigidimento identitario. E per quanto 'invisibile' e 'interiore', per quanto mai conciliata con la realtà, la coscienza introspettiva morale 'agisce' nel mondo; perché in

[1317] Cfr. V. Vitiello, *Il Dio possibile*, cit., p. 194: "Oltre Taubes significa: oltre l'interpretazione 'escatologica' del messianesimo".

essa è in gioco l'unica pienezza che possiamo vivere nel nostro *inter-esse* di creature finite, che, sì, possono calpestarsi a vicenda, ma che, miracolosamente, possono anche riconoscere, nella propria riflessività universalizzante e imparziale, l'incondizionato valore della compassione nei confronti di ciò che, come loro, vive in una fondamentale impotenza, in una condizione di erranza e di *insecuritas*.

Dunque, l'irrinunciabilità del 'cristianesimo come morale' può essere 'dimostrata' solo moralmente; Nietzsche lancia la sfida di perseguire l'indifferenza morale, e di uscire così, definitivamente, dall'ombra di Paolo. A prescindere dal fatto che continua a inseguire quest'ultimo nello stesso sogno di redenzione, Nietzsche si trova costretto ad ammettere che la soppressione della morale conduce non solo all'accettazione della legge del più forte, ma al 'superamento' dell'uomo *tout court*, che, al di là delle distinzioni tra decadenti e aristocratici, è in quanto tale un animale '*décadent*', bisognoso di distinguere il bene dal male. La morale, anche se privata del suo fondamento teologico o metafisico, è la scelta che l'uomo può fare per essere 'umano', per non far getto della sua coscienza.

Alla verità metafisicamente assicurata una volta per tutte dobbiamo rinunciare per la nostra stessa esigenza di veracità, per il modo stesso in cui la nostra ragione è riuscita a riflettere su di sé, scorgendo dal suo interno i suoi propri limiti. Ma alla morale incondizionata come 'nostra' verità umana è possibile rinunciare senza autodistruggerci, senza trasfigurarci in un vago e improbabile superuomo privo di 'coscienza', al di là del bene e del male?

La stessa morale incondizionata è una fede, è una scommessa che facciamo per un esser-possibile che, in qualche modo, abbiamo scorto in noi. Non sappiamo se questo 'possibile' senso del dovere morale venga a noi da una divinità, o sia il risultato composito e complesso della nostra composizione fisica; in ogni caso, la fiducia che per noi possa darsi un incondizionato morale che poggia su se stesso, in virtù della sua vincolante obbligatorietà, è l'ultimo residuo di fede che dobbiamo avere per crearci uno spazio di senso propriamente umano.

Senza garanzie teologiche e ontologiche, la nostra responsabilità è enorme, perché dobbiamo trovare in noi la forza per imporci il limite da non sorpassare. Dobbiamo cioè 'limitare' la tendenza decostruttiva e distruttiva della nostra stessa riflessività quando l'andare oltre implica la nostra autodistruzione in quanto uomini, in quanto coscienze che separano il bene dal male. È paradossale che lo stesso 'sapere' che abbiamo perseguito per sentirci 'spiritualmente' al centro dell'universo, e per sopportare così la nostra vita, possa compiersi in una 'distruzione', in una continua scomposizione che ci mette in mano più possibilità di autodistruggerci.

Nietzsche era consapevole di tutto ciò, in maniera molto acuta. Egli ha voluto oltrepassare il limite, e gettarsi a capofitto nel nulla di fondamento 'etico-metafisico' da cui si sentiva avvolto. Noi dobbiamo accettare la possibilità di questo 'nulla', ma non per questo dobbiamo necessariamente rinunciare a vivere in quello che per noi è il nostro 'noumeno', il nostro incondizionato, il nostro livello di 'complessità' che ha senso in quanto tale, e rappresenta per noi

un nocciolo di realtà 'altro' nel quale dobbiamo esistere e che, qualsiasi cosa si scopra, non può trovare la 'ragione' per decidere o no della propria obbligatorietà morale in ciò che misteriosamente lo ha costituito.

Neanche la certezza dell'esistenza di Dio, come ha sottolineato più volte Kant, dovrebbe offrire una 'motivazione' ulteriore per agire moralmente; se questo accade, l'azione etica non è puramente tale, non intuisce in se stessa soltanto il proprio carattere incondizionato. E Paolo, di fatto, scorge quella che per lui è l'unica 'divinità' vincolante, a cui 'dovrebbe' piegarsi anche la volontà ultima di Dio Padre, in un uomo che era stato crocifisso perché aveva vissuto fino in fondo l'*agápe*, in un uomo che, dal punto di vista di ciò che allora era considerato come eticamente e religiosamente accettabile perché comandato da Dio, aveva agito immoralmente. Il *primum* irrinuncibile, dunque, è stato scorto nell'amore incondizionato di un essere umano verso altri esseri umani, e non in quello che, al momento, si presentava come il comportamento retto sulla base dell'interpretazione della volontà divina.

Poi, come abbiamo detto sopra, anche coloro che hanno spinto lo sguardo così a fondo nel terreno della morale, come Paolo e Kant, non hanno rinunciato alla speranza di un 'fondamento', alla speranza umana che Dio fosse l'essere incondizionato che potesse dare 'ragione' dell'esistenza di un'esigenza incondizionata nell'uomo. Tuttavia, la *caritas* paolina e l'imperativo kantiano sussistono pienamente in se stessi proprio nella finitezza dell'esistenza umana, e nell'enigma impenetrabile di quest'ultima. Insomma, tali 'realtà' morali sono pensate così radicalmente da poter resistere anche nell'assurdo.

Mi pare che pure Assmann arrivi a conclusioni simili quando, al termine del suo testo *La distinzione mosaica*, intendendo per 'distinzione mosaica' quello che io ho inteso come nucleo morale incondizionato della tradizione giudaico-cristiana, scrive:

> La distinzione mosaica […] non è soltanto sinonimo di trauma […], ma anche di 'progresso nella vita dello spirito', un progresso al quale – per quanto caro sia stato il suo prezzo – dobbiamo guardarci bene dal rinunciare. Dobbiamo attenerci alla distinzione tra vero e falso, avere idee chiare su ciò che riteniamo inconciliabile con le nostre convinzioni, se vogliamo che tali convinzioni abbiano comunque forza e profondità. Ma non possiamo più fondare questa distinzione su rivelazioni stabilite una volta per tutte.[1318]

La morale incondizionata, per la stessa logica del 'resto' intuita da Paolo, che 'relativizza' ogni differenza cultuale-religiosa e politica, dovrebbe essere attingibile da ogni cultura, da ogni etnia. E in effetti questa è la 'fede' invisibile di tale morale stessa. Ma allora perché meditare su tutto ciò a partire dalla tradizione paolina, giudaico-cristiana? Perché, in Occidente, il 'medio' culturale per il diffondersi di tali intuizioni etiche profonde è stato, soprattutto, la tradizione giudaico-cristiana.

[1318] Cfr. *Ivi*, p. 157.

Anche Kant, che vuole riflettere 'razionalmente' sulla morale, non può fare a meno di riferirsi al 'maestro del Vangelo', come all'esempio perfetto della moralità umana.

Paolo e Gesù, a questo riguardo, sono state personalità decisive. È necessario tornare a confrontarsi con loro non in qualità di figure 'dogmatiche' o religiosamente 'redentrici', ma in qualità di esempi paradigmatici in cui la consapevolezza della possibilità di una morale incondizionata si è condensata con una grande purezza, che veramente ha segnato un 'prima' e un 'dopo' nel progresso spirituale umano.

E, in quanto esseri storici calati in una determinata storia culturale, non possiamo prescindere dall'intreccio tra platonismo, giudaismo e cristianesimo, perché queste grandi questioni, per noi occidentali, hanno conosciuto tale declinazione, che sentiamo nostra e a partire dalla quale ci siamo abituati a pensare. L'eredità giudaico-cristiana, in particolare, porta lucidamente all'evidenza una 'possibilità' sicuramente già presentita anche dalle tradizioni culturali precedenti o proprie di altre aree geografiche; e illumina per noi qualcosa di avvertito, forse, per il semplice fatto di essere uomini. E presentandolo nella sua purezza, ci aiuta a metterlo a fuoco e a riconoscerlo come una testimonianza che mostra a noi esseri umani, che siamo sempre 'possibili' e di là da venire, una possibilità che ci *può* provocare, e che *può* darci da pensare.

In tal senso, *possiamo* ancora stare all'ombra del 'resto' di Paolo, di ciò che 'potrà' sempre restare delle sue intuizioni morali se vorremo continuare ad avere una coscienza etica. Con tali intuizioni, lo stesso Paolo, inconsapevolmente, è riuscito ad andare oltre la propria visione del mondo condizionata dalla sua fede religiosa ed escatologica, per arrivare fino a noi, con un universalismo morale incondizionato con cui dovremo sempre fare i conti.[1319]

[1319] A tal proposito, rimando anche ad A. Schweitzer, *La mistica dell'apostolo Paolo*, cit., p. 251: "Vivendo e pensando interamente dentro il suo tempo, egli [Paolo] apre insieme davanti a sé il futuro".

Bibliografia

Opere di Taubes

Taubes, J., *Escatologia occidentale* (*Abendländische Eschatologie*, 1947), prefazione di M. Ranchetti, a cura e con un saggio di E. Stimilli, traduzione dal tedesco di G. Valent, revisione della terminologia filosofica di F. Minazzi, Quodlibet, Macerata, 2019.

Taubes, J.,"Christian Nihilism. Review of *Against the Stream*, by Karl Barth", *Commentary*, vol. 18, 1954, pp. 269-272.

Taubes, J., "On the Symbolic Order of Modern Democracy", *Confluence*, vol. 4, 1955, pp. 57-71.

Taubes, J., "Theology and Political Theory", *Social Research*, vol. 22, n. 1, 1955, pp. 57-68.

Taubes, J. (Hrsg.), *Der Fürst dieser Welt. Carl Schmitt und die Folgen* (*Religionstheorie und Politische Theologie*, Band 1), Ferdinand Schöningh/Wilhelm Fink, München, 1983.

Taubes, J. (Hrsg.), *Gnosis und Politik* (*Religionstheorie und politische Theologie*, Band 2), Wilhelm Fink, München, 1984.

Taubes, J. (Hrsg.), *Theokratie* (*Religionstheorie und politische Theologie*, Band 3), Ferdinand Schöningh/Wilhelm Fink Verlag, München, 1987.

Taubes, J., *La teologia politica di San Paolo. Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg* (*Die Politische Theologie des Paulus*, 1993), a cura di A. e J. Assmann, con H. Folkers, W.D. Hartwich, C. Schulte, traduzione di P. Dal Santo, Adelphi, Milano, 1997.

Taubes, J., *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, herausgegeben von A. und J. Assmann, W.D. Hartwich und W. Menninghaus, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996.

Taubes, J., *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, traduzione di G. Scotto e E. Stimilli, Quodlibet, 1996.

Taubes, J., *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano, 2001.

Taubes, J., Blumenberg, H., *Briefwechsel 1969-1981 und weitere Materialen*, herausgegeben von H. Kopp-Oberstebrink und M. Treml, unter Mitarbeit von A. Schipke und S. Steiner, mit einem Nachwort von H. Kopp-Oberstebrink, Suhrkamp Verlag, Berlin, 2013.

Taubes, J., *Apokalypse und Politik. Aufsätze, Kritiken und kleinere Schriften*, herausgegeben von H. Kopp-Oberstebrink und M. Treml, unter Mitarbeit von T. Heuer und A. Schipke, Wilhelm Fink, München, 2017.

Taubes, J., *Il prezzo del messianesimo. Una revisione critica delle tesi di Gershom Scholem*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, prima edizione 2000, seconda edizione aggiornata e accresciuta 2017.

Taubes, J., Schmitt, C., *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenza e scritti 1948-1987* (*Briefwechsel mit Materialen*, 2012), a cura di H. Kopp-Oberstebrink, T. Palzhoff, M. Treml, edizione italiana a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2018.

Altre opere e letteratura secondaria

A.a.V.v., *Dibattito sulla 'teologia politica'* (*Diskussion zur 'politischen Theologie'*, 1969), editoriale di G. Ruggieri, Queriniana, Brescia, seconda edizione, 1972.

A.a.V.v., *Attualità della Lettera ai Romani*, presentazione di U. Poletti, editrice a.v.e., Roma, 1989.

A.a.V.v., "Saint Paul au croisement de la philosophie et de la théologie aujourd'hui. Table ronde", *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 114, n. 2, 2010, pp. 67-90.

Adam, A., *Teologia politica* (*Politische Theologie. Eine kleine Geschichte*, 2006), edizione italiana a cura di M. Di Pasquale, Claudiana, Torino, 2008.

Adorno, T.W., *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa* (*Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, 1951), traduzione di R. Solmi, Einaudi, Torino, 1974.

Agamben, G., *Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino, 2000.

Agamben, G., *Il Regno e la Gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Bollati Boringhieri, Torino, 2009.

Agamben, G., *Il Regno e il Giardino*, Neri Pozza, Vicenza, 2019.

Aime, O., *Il circolo e la dissonanza*, Effatà Editrice, Cantalupa (Torino), 2010.

Alfieri, L., "La spada e il pastorale. L'unità del potere sovrano nella teologia politica di Hobbes", in G.M. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 125-141.

Altini, C., "Il carattere antiprofetico della sovranità. Rappresentazione, corpo politico e trascendenza del potere nel *Leviathan* di Thomas Hobbes", in P. Bettiolo, G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 2002, pp. 301-325.

Altini, C., "Tra teologia e filosofia politica. Il 'regno di Dio' nel pensiero di Hobbes", *Intersezioni*, XXIX, n. 2, agosto 2009, pp. 197-214.

Angelino, C. (a cura di), *Carl Schmitt sommo giurista del Führer. Testi antisemiti (1933-1936)*, Genova, il Melangolo, 2006.

Arendt, H., *La vita della mente* (*The Life of the Mind*, 1978), traduzione di G. Zanetti, edizione italiana a cura di A. Dal Lago, il Mulino, Bologna, 1987.

Assmann, A. e J., e Hartwich, W.D., "Postfazione", in J. Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, Lezioni tenute dal 23 al 27 febbraio 1987 alla Forschungsstätte della Evangelische Studiengemeinschaft di Heidelberg, a cura di A. e J. Assmann, con H. Folkers, W.D. Hartwich, C. Schulte, traduzione di P. Dal Santo, Adelphi, Milano, 1997, pp. 193-234.

Assmann, A. e J., e Hartwich, W.D., "Einleitung", in J. Taubes, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft. Gesammelte Aufsätze zur Religions- und Geistesgeschichte*, herausgegeben von A. und J. Assmann, W.D. Hartwich und W. Menninghaus, Wilhelm Fink Verlag, München, 1996, pp. 7-41.

Assmann, J., *Potere e salvezza. Teologia politica nell'antico Egitto, in Israele e in Europa* (*Herrschaft und Heil. Politische Theologie in Altägypten, Israel und Europa*, 2000), traduzione di U. Gandini, Einaudi, Torino, 2002.

Assmann, J., *La distinzione mosaica, ovvero il prezzo del monoteismo* (*Die Mosaische Unterscheidung oder der Preis des Monotheismus*, 2003), traduzione di A. Vigliani, Adelphi, Milano, 2011.

Azzariti, G., *Critica della democrazia identitaria. Lo Stato costituzionale schmittiano e la crisi del parlamentarismo*, Laterza, Roma-Bari, 2005.

Badii, R., Fabbri, E. (a cura di), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano, 2013.

Badiou, A., *San Paolo. La fondazione dell'universalismo* (*Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, 1997), a cura di F. Ferrari e A. Moscati, Cronopio, Napoli, 2010.

Baeck, L., *L'essenza dell'ebraismo* (*Vom Wesen des Judentums*, 1905), postfazione di M. Cunz, traduzione di C. Danna, Marietti, Genova, 1988.

Baeck, L., "Romantic Religion" (*Die romantische Religion*, 1922), in *Id.*, *Judaism and Christianity: Essays*, translated by W. Kaufmann, Jewish Publication Society of America, 1958.

Baeck, L., "Der Glaube des Paulus. Paulus, die Pharisäer und das Neue Testament", in K.H. Rengstorf, *Das Paulusbild in der neueren deutschen Forschung*, Darmstadt, 1969 (seconda edizione), pp. 565-591.

Baker, G., "Paul and political theology. Nihilism, empire and the messianic vocation", *Philosophy and Social Criticism*, vol. 41, 3, 2015, pp. 293-315.

Barash, J.A., "The Sense of History: On the Political Implications of Karl Lowith's Concept of Secularization", *History and Theory*, vol. 37, n. 1, 1998, pp. 69-82.

Barba, F., "Nietzsche e l'apostolo Paolo", in C. Scilironi (a cura di), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, Cleup, Padova, 2004, pp. 35-63.

Barberi, M.S., "Lo spazio katechontico da San Paolo a Carl Schmitt", in G. Parotto (a cura di), *Religione e violenza. Identità religiosa e conflitto nel mondo contemporaneo*, EUT, Trieste, 2006, pp. 25-32.

Barberi, M.S., "Salvarsi senza violenza? Remore e regole dell'ordine spaziale", *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, Anno XIV, n. 2, 2016, pp. 53-69.

Barclay, J.M.G., "Paul and the Philosophers: Alain Badiou and the Event", *New Blackfriars*, 91, n. 1032, 2010, pp.171-184.

Barth, K., *Fede e potere. Il capitolo 13 della* Lettera ai Romani (traduzione che riprende il commento al capitolo 13 della prima edizione del *Römerbrief* del 1919), a cura di F.S. Festa, Castelvecchi, Roma, 2014.

Barth, K., "Unerledigte Anfragen an die heutige Theologie", in ders./E. Thurneysen, *Zur inneren Lage des Christentums. Eine Buchanzeige und eine Predigt*, München, 1920, pp. 3-24.

Barth, K., *The Epistle to the Romans*, translated from the sixth edition by E.C. Hoskyns, Oxford University Press, London, 1933.

Barth, K., *L'Epistola ai Romani* (*Der Römerbrief: Zweite Fassung*, 1922), cura, introduzione e traduzione di G. Miegge, Feltrinelli, Milano, 1962.

Barth, K., "Unerledigte Fragen an die heutige Theologie", in *Id*., *Die Theologie und die Kirche*, Evangelischer Verlag, Stuttgart, 1928, pp. 1-25.

Barth, K., *Theology and Church. Shorter Writings 1920-1928* (*Die Theologie und die Kirche*, 1928), translated by L. Pettibone Smith, Wipf and Stock Publishers, Eugene (Oregon), 2015. Cfr., in particolare, il saggio barthiano del 1920 "Unsettled Questions for Theology Today").

Barth, K., *Esistenza teologica oggi!* (*Theologische Existenz heute!*, 1933), a cura di F. Ferrario, Claudiana, Torino, 2015.

Barth, K., *Dio e il niente*, a cura di R. Celada Ballanti, Morcelliana, Brescia, seconda edizione, 2003 (traduzione di una parte della *Kirchliche Dogmatik*).

Barth, K., *La teologia protestante nel XIX secolo*, (*Die protestantische Theologie im 19. Jahrhundert*, 1946), traduzione di G. Bof, Jaca Book, volume 2, nuova edizione, Milano, 2017.

Barth, K., *Against the Stream: Shorter Post-War Writings, 1946-1952*, Philosophical Library, New York, 1954.

Barth, K., *Community, State and Church. Three Essays*, with an Introduction by D. Haddorff, Wipf and Stock Publishers, Eugene, Oregon, 2004.

Basile, L. (a cura di), *Morte della sovranità*, Inschibboleth Edizioni, Roma, 2016.

Bauer, B., *La questione ebraica*, (*Die Fähigkeit der heutigen Juden und Christen, frei zu werden*, 1843), in B. Bauer, K. Marx, *La questione ebraica*, cura e traduzione di M. Tomba, Manifestolibri, Napoli, 2004.

Bauer, B., *Christus und die Cäsaren. Der Ursprung des Christentums aus dem römischen Griechentum*, Berlin, 1877.

Beatrice, P.F., "Il testo paolino sullo Stato nel dibattito degli ultimi quarant'anni (1931-1971)", *Vita e pensiero*, 55, 1972, pp. 829-850.

Bellanda, S., "Filologia della salvezza e logica messianica. *Il tempo che resta* di Giorgio Agamben", in C. Scilironi (a cura di), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, Cleup, Padova, 2004, pp. 241-266.

Benjamin, W., *Frammento teologico-politico* (*Theologisch-politisches Fragment*, 1920), in *Id*., *Opere complete*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, edizione italiana a cura di E. Ganni, vol. I, *Scritti 1906-1922*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, edizione italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2008.

Benjamin, W., *Il capitalismo come religione* (*Kapitalismus als Religion*, 1921), in *Id*., *Tesi di filosofia della storia*, Mimesis, Milano-Udine, 2012.

Benjamin, W., *Per la critica della violenza* (*Zur Kritik der Gewalt*, 1921), in *Id*., *Angelus Novus. Saggi e Frammenti*, a cura di R. Solmi, con un saggio di F. Desideri, Einaudi, Torino, 2014.

Benjamin, W., *Il dramma barocco tedesco* (*Ursprung des deutschen Trauerspiels*, 1928), in *Id*., *Opere complete*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, edizione italiana a cura di E. Ganni, vol. II, *Scritti 1923-1927*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenäuser, edizione italiana a cura di E. Ganni, Einaudi, Torino, 2001.

Benjamin, W., *Tesi di filosofia della storia* (*Thesen über den Begriff der Geschichte*, 1950), in *Id., Angelus novus. Saggi e frammenti*, a cura di R. Solmi, con un saggio di F. Desideri, Einaudi, Torino, 2014.

Benjamin, W., *Appendice a* Sul concetto di storia, in *Id*., *Opere complete*, a cura di R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, edizione italiana a cura di E. Ganni, vol. VII, *Scritti 1938-1940*, a cura di R. Tiedemann, edizione italiana a cura di E. Ganni, con la collaborazione di H. Riediger, Einaudi, Torino, 2006.

Berder, M., Capelle-Dumont, P., "Lire saint Paul en philosophie et en théologie aujourd'hui", *Transversalités. Revue de l'Institut Catholique de Paris*, 114, n. 2, 2010, pp. 7-11.

Berman, R.A., "*Der christliche Epimetheus* di Konrad Weiß. Una teologia politica del 1933?", *Il Covile*, anno XIII, n. 755, 2013, traduzione e cura di D. Bondi, pp. 1-11.

Bettiolo, P., Filoramo, G. (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 2002.

Blanton, W., *Displacing Christian Origins. Philosophy, Secularity, and the New Testament*, The University of Chicago Press, London, 2007.

Blanton, W., Vries, H. de (eds.), *Paul and the Philosophers*, Fordham University Press, New York, 2013.

Blanton, W., *A Materialism for the Masses. Saint Paul and the Philosophy of Undying Life*, Columbia University Press, New York, 2014.

Bloch, E., *Spirito dell'utopia* (*Geist der Utopie*, 1918 e 1923 – seconda edizione –), prefazione di G. Vattimo, a cura di F. Coppellotti, Rizzoli, Milano, seconda edizione, 2010.

Bloch, E., *Ateismo nel cristianesimo. Per la religione dell'Esodo e del Regno "Chi vede me vede il padre"* (*Atheismus in Christentum. Zur Religion des Exodus und des Reichs*, 1968), traduzione e cura di F. Coppellotti, Feltrinelli, 1971.

Bloch, E., *Il principio speranza* (*Das Prinzip Hoffnung*, 1954), traduzione dal tedesco di E. De Angelis (parti prima, seconda, terza e quinta) e T. Cavallo (parte quarta), introduzione di R. Bodei, Garzanti, seconda edizione, Milano, 2005.

Blumenberg, H., *La legittimità dell'età moderna* (*Legitimität der Neuzeit*, 1963), traduzione di C. Marelli, Marietti, Genova, 1992.

Böckenförde, E.W., *La nascita dello Stato come processo di secolarizzazione* (*Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation*, 1967), in *Id*., *Diritto e secolarizzazione*, traduzione italiana a cura di G. Preterossi, Laterza, Roma-Bari, 2007.

Bonhoeffer, D., *Resistenza e resa. Lettere e scritti dal carcere* (*Widerstand und Ergebung*, 1970), edizione italiana a cura di A. Gallas, San Paolo, Cinisello Balsamo, terza edizione, 2015.

Borghesi, M., *Secolarizzazione e nichilismo. Cristianesimo e cultura contemporanea*, Cantagalli, Siena, 2005.

Borghesi, M., *Critica della teologia politica. Da Agostino a Peterson: la fine dell'era costantiniana*, Marietti, Genova-Milano, 2013.

Bornkamm, G., *Paulus*, W. Kohlhammer Verlag, Stuttgart, 1969.

Borrelli, G. (a cura di), *Thomas Hobbes. Le ragioni del moderno tra teologia e politica*, Morano, Napoli, 1990.

Bourdin, B., "La théologie politique chrétienne: de la monarchie impériale à la démocratie libérale. Pertinence et impertinence de la critique de la théologie politique chrétienne par Peterson", *Laval théologique et philosophique*, 63, 2, 2007, pp. 305-327.

Bourgine, B., "Saint Paul et la philosophie. Crise du multiculturalisme et universel chrétien", *Revue Théologique de Louvain*, 40, n. 1, 2009, pp. 78-94.

Boyarin, D., *A Radical Jew: Paul and the Politics of Identity*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1997.

Brasser, M., Palmer, G. (Hrsg.), *Paulus und die Politik/Paul and Politics*, Rosenzweig-Jahrbuch/Rosenzweig Yearbook 4, Verlag Karl Alber, Freiburg/München, 2010.

Brejdak, J., *The Thorn in the Flesh. The Thought of the Apostle Paul in Modern Philosophy*, Lit Verlag, translated by O. Pawlak Translatores and D. Marshall, Zürich, 2017.

Breton, S., *San Paolo. Un ritratto filosofico* (*Saint Paul*, 1988), Morcelliana, Brescia, 1990.

Breton, S., Foessel, M., Ricoeur, P., Monod, J.C., "L'événement Saint Paul", numero speciale, *Esprit*, n. 292, 2003, pp. 64-124.

Breton, S., "Christianisme: Paul ou Jean?", *Esprit* , n. 292, 2003, pp. 66-78.

Britt, B., "The Schmittian Messiah in Agamben's *The Time That Remains*", *Critical Inquiry*, vol. 36, n. 2, 2010, pp. 262-287.

Bruzzone, A., "Paradosso e dialettica del 'potere che frena'", *Juria Gentium*, XII, "Il potere che frena", 2015, pp. 179-223.

Buber, M. (a cura di), *Confessioni estatiche* (*Ekstatische Konfessionen*, 1909), Adelphi, Milano, 2010.

Buber, M., *Two Types of Faith. A study of the interpenetration of Judaism and Christianity* (*Zwei Glaubensweisen*, 1950), translated by N.P. Goldhawk, Harper & Row, New York, 1961.

Buber, M., *Due tipi di fede. Fede ebraica e fede cristiana* (*Zwei Glaubensweisen*, 1950), traduzione di S. Sorrentino, San Paolo Edizioni, Milano, 1995.

Buber, M., *La fede dei profeti* (*Der Glaube der Propheten*, 1950), a cura di A. Poma, Marietti, Genova, 2000.

Buber, M., *An der Wende. Reden über das Judentum*, Hegner, Köln und Olten, 1952.

Bultmann, R., *Storia ed escatologia* (*Geschichte und Eschatologie*, 1958), traduzione italiana di A. Rizzi, Queriniana, Brescia, 1989.

Butler, J., *La forza della nonviolenza. Un vincolo etico-politico* (*The Force of Nonviolence. An ethico-political Bind*, 2020), traduzione di F. Zappino, edizioni nottetempo, Milano, 2020.

Buzzi, F., *Nichilismo*, editrice Bibliografica, Milano, 2016.

Cacciari, M., *Icone della legge*, Adelphi, Milano, 1985.

Cacciari, M., *Dell'inizio*, Adelphi, Milano, 1990.

Cacciari, M., e Tronti, M., *Teologia e politica al crocevia della storia*, a cura di M. Gasparri, presentazione di F. Capelli, Albo Versorio, Milano, 2007.

Cacciari, M., *Il potere che frena*, Adelphi, Milano, 2013.

Cacciari, M., "Ancora sul 'potere che frena'. In dialogo", *Juria Gentium*, XII, "Il potere che frena", 2015, pp. 281-291.

Cacciari, M., *Il lavoro dello spirito*, Adelphi, Milano, 2020.

Cantarano, G., *La comunità impolitica*, prefazione di R. Esposito, Città Aperta, Troina (En), 2003.

Caputo, J., Alcoff, L. (eds.), *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 2009.

Caracciolo, A., *Karl Löwith*, Morcelliana, Brescia, 1977.

Caronello, G. (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2012.

Castaldini, A., "Il *katéchon* di Carl Schmitt, custode del 'grande spazio'", *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, Anno XV, n. 1, 2017, pp. 123-130.

Castaldini, A., "In dissidio escatologico al cospetto dell'Assoluto: Jacob Taubes e Carl Schmitt", *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, Anno XVII, n. 1, 2019, pp. 73-82.

Catapano, G., "Hannah Arendt e Hans Jonas interpreti del concetto agostiniano di volontà", *Etica & Politica/Ethics & Politics*, X, 2008, pp. 12-27.

Cavalli, L., "Il carisma come potenza rivoluzionaria", in P. Rossi (a cura di), *Max Weber e l'analisi del mondo moderno*, Einaudi, Torino, 1981, pp. 161-188.

Centro Studi per la Riforma dello Stato, *La teologia di San Paolo può interessare il politico?*, Franco Angeli, Milano, 2012.

Cerasi, E., "Anarchismo nel cristianesimo? La voce di Karl Barth", in *GCSI*, Anno 3, numero 5, pp. 31-51.

Cerasi, E., "L'enigma del fiorire. Barth interprete di san Paolo", in C. Scilironi (a cura di), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, Cleup, Padova, 2004, pp. 105-156.

Cesarone, V., Hilt, A., Zaborowski H. (a cura di), *La questione dell'umanismo oggi*, Quodlibet, Macerata, 2017.

Cikovacki, P., *Introduction*, in *Id*. (ed.), *Albert Schweitzer's ethical vision: a sourcebook*, Oxford University Press, New York, 2009.

Cimino, A., "Seeing the Truth and Living in the Truth: Optical Paradigms of Truth and Pauline Countermodels", in A. Cimino, P. Kontos (eds.), *Phenomenology and the Metaphysics of Sight*, Brill, Leiden/Boston, 2015, pp. 208-223.

Cimino, A., "Agamben's political messianism in 'The time that remains'", *International Journal of Philosophy and Theology*, 77, vol. 3, 2016, pp. 102-118.

Cimino, A., Heiden, G.J. van der, Kooten, G. van (eds.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, De Gruyter, Berlin, 2017.

Cimino, A., "Europe and Paul of Tarsus: Giorgio Agamben on the Overcoming of Europe's Crisis", in A. Cimino, G.J. van der Heiden, G. van Kooten (eds.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, De Gruyter, Berlin, 2017, pp. 297-308.

Cimino, A., "Paul as a Challenge for Contemporary Philosophers: Nietzsche, Heidegger and Agamben", in A. Cimino, G.J. van der Heiden (eds.), *Rethinking Faith: Heidegger between Nietzsche and Wittgenstein*, Bloomsbury, London/New York, 2017, pp. 179-201.

Cimino, A., *Enactment, Politics, and Truth. Pauline Themes in Agamben, Badiou, and Heidegger*, Bloomsbury Academic, New York, 2018.

Claussen, C., "Albert Schweitzer's Understanding of Righteousness by Faith according to Paul's *Letter to the Romans*", in D. Patte and C. Grenholm (eds.), *Modern Interpretations of Romans. Tracking Their Hermeneutical/Theological Trajectory*, Bloomsbury, London/New York, 2013, pp. 87-108.

Cohen, H., "L'idea di messia" (*Die Messiasidee*, testo per una conferenza redatto, probabilmente, nel 1892), in *Id*., *La fede d'Israele è la speranza. Interventi sulle questioni ebraiche (1880-1916)*, a cura di P. Fiorato, con una postfazione di G. Bonola, traduzione di P. Fiorato e G. Bonola, Giuntina, Firenze, 2000, pp. 61-84.

Colombo, E., *Realtà ed etica in Albert Schweitzer*, Morcelliana, Brescia, 2016.

Cornu, D., *Karl Barth et la politique*, Labor et Fides, Génève, 1968.

Creston, D., Milbank, J., Žižek, S, (eds.), *Paul's New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Brazos Press, Michigan, 2010.

Critchley, S., *The Faith of the Faithless: Experiments in Political Theology*, Verso, London, 2012.

Critchley, S., "You Are Not Your Own. On the Nature of Faith", in W. Blanton, H. de Vries (eds.), *Paul and the Philosophers*, Fordham University Press, New York, 2013, pp. 224-255.

Cullmann, O., *Cristo e il tempo. La concezione del tempo e della storia nel Cristianesimo primitivo* (*Christus und die Zeit. Die Urchristliche Zeit und Geschichtsauffassung*, 1946), a cura di B. Ulianich, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1965.

Cullmann, O., *Dio e Cesare: il problema dello Stato nella Chiesa primitiva* (*Der Staat im Neuen Testament*, 1956), traduzione di B. Subilia, Edizioni di Comunità, Roma, 1957.

Dalla Valle, M., "Storia e filosofia del messianico. Jacob Taubes e la Lettera ai Romani", in C. Scilironi (a cura di), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, Cleup, Padova, 2004, pp. 197-216.

D'Andrea, D., "Potere civile e potere ecclesiastico in Hobbes", in G.M. Chiodi e R. Gatti, *La filosofia politica di Hobbes*, Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 143-168.

D'Andrea, D., "Il Grande Inquisitore di Max Weber. La politica come etica alla prova del mondo", in R. Badii, E. Fabbri (a cura di), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano, 2013, pp. 95-105.

D'Andrea, D., "Cent'anni dopo. Max Weber e la politica come professione e vocazione", *Cambio. Rivista sulle trasformazioni sociali*, VIII, 16, 2019, pp. 203-213.

D'Andrea, D., "I demoni e il diavolo. I dilemmi etici della politica in Max Weber", *Cosmopolis*, XVI, 2, 2019.

Davies, W.D., *Paul and Rabbinic Judaism. Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, S.P.C.K., London, 1948.

Deissmann, A., *Paulus: eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze*, J.C.B. Mohr (P. Siebeck), Tübingen, 1911.

Deissmann, A., *Paul: a study in social and religious history*, Peter Smith, Gloucester (MA), 1957.

Delahaye, E., "Re-enacting Paul. On the theological background of Heidegger's philosophical reading of the letters of Paul", *International Journal of Philosophy and Theology*, 74, 1, 2013, pp. 2-17.

Delahaye, E., "About chronos and kairos. On Agamben's interpretation of Pauline temporality through Heidegger", *International Journal of Philosophy and Theology*, 77, vol. 3, 2016, pp. 85-101.

Delahaye, E., "The Philosophers' Paul: A Radically Subversive Thinker", in A. Cimino, G.J. van der Heiden, G. van Kooten (eds.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, De Gruyter, Berlin, 2017, pp. 81-93.

Delahaye, E., "Heidegger on Religious Faith: The Development of Heidegger's Thinking about Faith between 1920 and 1928", in A. Cimino, G.J. van der Heiden (eds.), *Rethinking Faith: Heidegger between Nietzsche and Wittgenstein*, Bloomsbury, London/New York, 2017, pp. 145-160.

Derrida, J., *Oggi l'Europa* (*L'autre cap*, 1991), traduzione italiana a cura di M. Ferraris, Garzanti, Milano, 1991.

Derrida, J., *Fede e sapere. Le due fonti della 'religione' ai limiti della semplice ragione* (*Foi et Savoir. Les Deux Sources de La 'Religion' Aux Limites de La Simple Raison*, 1996), traduzione italiana di A. Arbo, in Aa.Vv., *La Religione. Annuario Filosofico Europeo*, a cura di J. Derrida e G. Vattimo, Laterza, Roma-Bari, 1995.

Desideri, F., *Walter Benjamin. Il tempo e le forme*, Editori Riuniti, Roma, 1980.

Desideri, F., "Il nano gobbo e il giocatore di scacchi. Le *Tesi sul concetto di storia* di W. Benjamin", in F. Rella (a cura di), *Critica e storia*, Cluva Libreria, Venezia, 1980, pp. 73-116.

Desideri, F., "Catastrofe e redenzione. Benjamin tra Heidegger e Rosenzweig", in L. Belloi e L. Lotti, *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Editori Riuniti, Roma, 1983, pp. 191-208.

Desideri, F., "Del teologico nelle *Tesi sul concetto di storia*", in G. Perretta (a cura di), *Nel tempo dell'adesso. Walter Benjamin tra storia, natura e artificio. Opere e scritture sulle XVIII tesi di filosofia della storia*, Mimesis, Bagnacavallo, 2002, pp. 53-64.

De Monticelli, R., *L'ordine del cuore. Etica e teoria del sentire*, Garzanti, Milano, 2003.

De Monticelli, R., *Sullo spirito e l'ideologia. Lettera ai cristiani*, Baldini Castoldi Dalai editore, Milano, seconda edizione, 2007.

De Vitiis, P., *La teologia politica come problema ermeneutico*, Morcelliana, Brescia, 2014.

De Wilde, M., "Politics Between Times: Theologico-Political Interpretations of the Restraining Force (*katechon*) in Paul's Second Letter to Thessalonians", in W. Blanton, H. de Vries (eds.), *Paul and the Philosophers*, Fordham University Press, New York, 2013, pp. 105-126.

Di Cesare, D., *Israele. Terra, ritorno, anarchia*, Bollati Boringhieri, Torino, 2014.

Di Cesare, D., *Heidegger e gli ebrei. I 'Quaderni neri'*, Bollati Boringhieri, nuova edizione ampliata, Torino, 2016.

Di Cesare, D., "La vena anarchica di Jacob Taubes", www.giornaledifilosofia.net.

Di Cesare, D., "La teocrazia anarchica di Israele", in *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 257-276.

Donà, M., "L'impossibile che 'deve'", *Juria Gentium*, XII, "Il potere che frena", 2015, pp. 97-113.

Dostoevskij, F., *I Fratelli Karamazov* (*Bratja Karamazovy*, 1880), traduzione di A. Villa, con un saggio introduttivo di V. Lakšin e il saggio di S. Freud, *Dostoevskij e il parricidio*, Einaudi, quarta edizione, Torino, 2005.

Dunn, J.D.G., *The New Perspective on Paul*, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan/Cambridge, revised edition, 2008.

Duso, G. (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale, Venezia, 1981.

Duso, G., *La rappresentanza: un problema di filosofia politica*, Franco Angeli, Milano, 1988.

Ehrensperger, K., "The New Perspective and Beyond", in D. Patte and C. Grenholm (eds.), *Modern Interpretations of Romans. Tracking Their Hermeneutical/Theological Trajectory*, Bloomsbury, London/New York, 2013, pp. 191-219.

Eichhorn, M., *Es wird regiert! Der Staat im Denken Karl Barths und Carl Schmitts in den Jahren 1919 bis 1938*, Duncker & Humblot, Berlin, 1994.

Esposito, R., *Categorie dell'impolitico*, il Mulino, Bologna, 1988.

Esposito, R., "Per un'interruzione del mito dell'opera: l'azione inoperosa nel *Römerbrief* di Barth", in U. Curi (a cura di), *Metamorfosi del tragico fra classico e moderno*, Laterza, Roma, 1992, pp. 163-172.

Esposito, R., *Nove pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna, 1993.

Esposito, R., *L'origine della politica: Hannah Arendt o Simone Weil?*, Donzelli, Roma, 1996.

Esposito, R. (a cura di), *Oltre la politica. Antologia del pensiero 'impolitico'*, Mondadori, Milano, 1998.

Esposito, R., Galli, C., Vitiello, V. (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari, 2000.

Esposito, R., "Nichilismo e comunità", in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 25-40.

Esposito, R., *Dieci pensieri sulla politica*, il Mulino, Bologna, 2011.

Esposito, R., *Due. La macchina della teologia politica e il posto del pensiero*, Einaudi, Torino, 2013.

Esposito, R., *Da fuori. Una filosofia per l'Europa*, Einaudi, Torino, 2016.

Esposito, R., *Politica e Negazione*, Einaudi, Torino, 2018.

Esposito, R., *Pensiero istituente. Tre paradigmi di ontologia politica*, Einaudi, Torino, 2020.

Esposito, R., *Istituzione*, il Mulino, Bologna, 2021.

Faber, R., Goodman-Thau, E., Macho, T. (Hrsg.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001.

Faber, R., *Political Demonology. On Modern Marcionism* (*Politische Dämonologie. Über modernen Marcionismus*, 2007) translated and edited by T. Feiler & M. Mayo, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2018.

Fabris, A., "Kant e il problema del senso. Un percorso attraverso metafore", *Dialeghesthai. Rivista telematica di filosofia*, 2, 2000.

Fabris, A., *Paradossi del senso. Questioni di filosofia*, Morcelliana, Brescia, 2002.

Fabris, A., (a cura di), *Il pensiero ebraico nel Novecento*, Carocci, Roma, 2015.

Farnesi Camellone, M., "Hobbes e i martiri del Leviatano. Sui limiti della coscienza", *Philosophical Readings*, IV, 1, 2012, pp. 31-43.

Ferraresi, F., "Max Weber e il nichilismo compiuto", in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 186-204.

Festa, F.S., "Cristianesimo e ordine politico: il 'totalmente altro' nella teologia di K. Barth", in *Barth in discussione*, a cura di S. Sorrentino, Ermes, Potenza, 1993.

Festa, F.S., "Ebraismo e modernità. Tra Carl Schmitt e Karl Barth: la 'teologia politica' di Jacob Taubes", in *Filosofia e teologia*, vol. 3, 2003, pp. 524-540.

Festa, F.S., *Un'altra 'teologia politica'?*, Mimesis, Milano, 2012.

Filippi, F., "Il giovane Heidegger e la 'distruzione fenomenologica' dell''*Urchristentum*': le lezioni friburghesi dei primi anni Venti", *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, vol. 97, n. 4, 2005, pp. 651-672.

Filoramo, G., *Il sacro e il potere. Il caso cristiano*, Einaudi, Torino, 2009.

Fink, E., *Oasi del gioco* (*Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, 1957), a cura di A. Calligaris, prefazione di P.A. Rovatti, Raffaello Cortina Editore, Milano, 2008.

Fink, E., *Il gioco come simbolo del mondo* (*Spiel als Weltsymbol*, 1960), a cura di N. Antuono, Hopeful Monster, Firenze, 1991.

Fœssel, M., "Saint Paul, la fondation du christianisme et ses échos philosophiques", *Esprit*, n. 292, 2003, pp. 79-84.

Forti, S., *I nuovi demoni: ripensare oggi male e potere*, Feltrinelli, Milano, 2012.

Forti, S., "Il Grande Inquisitore e il doppio volto del potere", in R. Badii, E. Fabbri (a cura di), *Il Grande Inquisitore. Attualità e ricezione di una metafora assoluta*, Mimesis, Milano, 2013, pp. 63-74.

Freud, S., *L'avvenire di un'illusione* (*Die Zukunft einer Illusion*, 1927), in *Id*., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, traduzioni di S. Candreva, C.L. Musatti, E.A. Panaitescu, E. Sagittario e M. Tonin Dogana, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

Freud, S., *Il disagio della civiltà* (*Das Unbehagen in der Kultur*, 1929), in *Id*., *Il disagio della civiltà e altri saggi*, traduzioni di S. Candreva, C.L. Musatti, E.A. Panaitescu, E. Sagittario e M. Tonin Dogana, Bollati Boringhieri, Torino, 2012.

Freud, S., *L'uomo Mosè e la religione monoteistica: tre saggi* (*Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, 1939), Boringhieri, Torino, 1977.

Frey, C., "χλῆσις/Beruf: Luther, Weber, Agamben", *New German Critique*, n. 105, "Political Theology", 2008, pp. 35- 56.

Frick, P. (ed.), *Paul in the Grip of the Philosophers: The Apostle and Contemporary Continental Philosophy*, Augsburg Fortress Publisher, Minneapolis, 2013.

Frogneux, N., "Une traversée contemporaine de Paul", *Revue d'éthique et de théologie morale*, 255, 2009, pp. 63-99.

Fusillo, F., *Introduzione*, in M. Weber, *Parlamento e governo. Per la critica politica della burocrazia e del sistema dei partiti*, a cura di F. Fusillo, premessa di F. Ferrarotti, Laterza, Roma-Bari, 1982, pp. XI-LVIII.

Fusillo, F., "Nichilismo e sovranità", in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 179-185.

Gaeta, G., "Teologia e politica in Paolo. A proposito dell'esegesi di *Romani* 13", in P. Bettiolo e G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 2002, pp. 89-105.

Gaeta, G., *Le cose come sono. Etica, politica, religione*, Libri Scheiwiller, 24 Ore Motta Cultura srl, Milano, 2008.

Gallas, A., *Il giovane Barth: fra teologia e politica*, a cura di G.L. Potestà e M. Rizzi, Vita e Pensiero, Milano, 2004.

Galli, C., "La teologia politica in Carl Schmitt: proposte per una rilettura critica", in G. Duso (a cura di), *La politica oltre lo Stato: Carl Schmitt*, Arsenale Cooperativa, Venezia, 1981.

Galli, C., "Introduzione", in C. Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano, 1986, pp. 1-37.

Galli, C., "Immagine e rappresentanza politica", in *Filosofia politica*, 1, 1987, pp. 9-29.

Galli, C., *Genealogia della politica. Carl Schmitt e la crisi del pensiero politico moderno*, il Mulino, Bologna, 1996.

Galli, C., *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, il Mulino, Bologna, 2008.

Galli, C., "La gloria e i nemici della Chiesa cattolica", in C. Schmitt, *Cattolicesimo romano e forma politica*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 2010, pp. 83-96.

Galli, C., "Introduzione: Schmitt e Hobbes: una strana coppia?", in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 2011, pp. 7-32.

Galli, C., "Secolarizzazione, teologia politica, agire politico", *Juria Gentium*, XII, "Il potere che frena", 2015, pp. 53-76.

Galli, C., "Che cos'è la teologia politica? Intervista con Carlo Galli", di G. Carbone e F. Gianfrancesco, in *Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale*, Anno IX, n. 2, 2016, pp. 175-193.

Galli, C., "Teologia politica: struttura e critica", in *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 29-51.

Galli, C., *Sovranità*, il Mulino, Bologna, 2019.

Gazzolo, T., "Rappresentazione e stasiologia", *Juria Gentium*, XII, "Il potere che frena", 2015, pp. 11- 51.

Geniale, M., "Un paradigma teologico-politico: Kat-echon ed Epimeteo cristiano", in *Heliopolis. Culture, Civiltà, Politica*, Anno VII, n. 1/2, 2009, pp. 89-97.

Georgi, D., "Gott auf den Kopf stellen: Überlegungen zu Tendenz und Kontext des Theokratiegedankens in paulinischer Praxis und Theologie", in J. Taubes (Hrsg.), *Theokratie* (*Religionstheorie und politische Theologie*, Band 3), Ferdinand Schöningh/Wilhelm Fink Verlag, München, 1987, pp. 148-205.

Georgi, D., *Theocracy in Paul's Praxis and Theology*, translated by D.E. Green, Fortress Press, Minneapolis, 1991.

Ghia, F., *Ascesi e gabbia d'acciaio. La teologia politica di Max Weber*, Rubbettino, Catanzaro, 2010.

Gignac, A., "Taubes, Badiou, Agamben. Contemporary Reception of Paul by Non-Christian Philosophers", in D. Odell-Scott (ed.), *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians*, T&T Clark, New York, 2007, pp. 155-211.

Girard, R., *Delle cose nascoste sin dalla fondazione del mondo* (*Des choses cachées depuis la fondation du monde*, 1978), traduzione di R. Damiani, Adelphi, Milano, 1983.

Girard, R., *Le sacrifice*, Éditions de la Bibliothèque nationale de France, Paris, 2003.

Giuliani, M., "Jacob Taubes e la teologia politica di S. Paolo", in *Humanitas*, vol. 4, 2001, pp. 568-604.

Giuliani, S., "San Paolo secondo Pasolini: ascesi e organizzazione", in *Cahiers d'études italiennes*, 9, 2009, pp. 115-125.

Givone, S., *Storia del nulla*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

Gogarten, F., *Destino e speranza dell'epoca moderna: la secolarizzazione come problema teologico* (*Verhängnis und Hoffnung der Neuzeit. Die Säkularisierung als theologisches Problem*, 1953), traduzione di F. Coppellotti, in appendice *La teoria di Gogarten sulla secolarizzazione* di E. Arrigoni, Morcelliana, Brescia, 1972.

Goodin, D.K., *The New Rationalism. Albert Schweitzer's Philosophy of Reverence for Life*, McGill-Queen's University Press, Montreal & Kingston/London/Ithaca, 2013.

Gordon, P., "Jacob Taubes, Karl Löwith, and the Interpretation of Jewish History", in C. Wiese and M. Urban (eds.), *German-Jewish Thought between Religion and Politics*, De Gruyter, Boston, 2012, pp. 349-370.

Gorringe, T.J., *Karl Barth. Against Hegemony*, Oxford University Press, Oxford, 1999.

Grossheutschi, F., *Carl Schmitt und die Lehre von Katechon*, Duncker & Humblot, Berlin, 1996.

Guanzini, I., *Il giovane Hegel e Paolo. L'amore fra politica e messianismo*, Vita e Pensiero, Milano, 2013.

Guanzini, I., "*Katargein* and *Aufheben*: Pauline Origins of the Hegelian Dialectic?", *Annali di Scienze Religiose*, 7, 2014, pp. 347-371.

Guanzini, I., "Paolo, Hegel e Lacan: fuori-legge? La dialettica della legge fra teologia, filosofia e psicanalisi", *Aisthema*, vol. 2, n.1, 2015, pp. 155-204.

Guanzini, I., "The Pauline Understanding of Life in the Young Heidegger", *Interdisciplinary Journal for Religion and Transformation in Contemporary Society*, 5, 2019, pp. 120-135.

Guastini, D., "Chi è San Paolo? Le risposte di Pasolini e Badiou", *Pólemos*, 9, 2016, pp. 87-105.

Guédon, C., "Scandalo e dono. San Paolo letto da Jacob Taubes e Giorgio Agamben", in *Scandalo. Quaderni di Synapsis VIII*, Atti della Scuola europea di Studi Comparati, Bertinoro, 16-23 Settembre 2007, a cura di R. Carbotti, Le Monnier, Firenze, 2009.

Guerra, G., Tagliacozzo, T. (a cura di), *Felicità e tramonto. Sul* Frammento teologico-politico *di Walter Benjamin*, Quodlibet, Macerata, 2019.

Gurisatti, G., *Introduzione*, in J. Taubes e C. Schmitt, *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenze e scritti 1948-1987*, a cura di H. Kopp-Oberstebrink, T. Palzhoff, M. Treml, edizione italiana a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2018, pp. 11-28.

Gurisatti, G., "Nichilismo messianico e allegoria. Benjamin tra Schmitt e Taubes", *Scenari*, vol. 13, 2, 2020, DOI 10.7413/24208914077.

Habermas, J., "I fondamenti morali prepolitici dello Stato liberale" (*Vorpolitische moralische Grundlagen eines freiheitlichen Staates*, 2004), in J. Habermas, J. Ratzinger, *Etica, religione e Stato liberale*, a cura di M. Nicoletti, premessa di F. Schuller, traduzione di G. Colombi e O. Brino, Morcelliana, Brescia, seconda edizione, 2012, pp. 21-40.

Hafemann, S.J., "Paul and His Interpreters since F.C. Baur", in *Dictionary of Paul and His Letters*, edited by Ralph P. Martin et al., InterVarsity, Downers Grove, IL, 1993, pp. 666-679.

Harink, D. (ed.), *Paul, Philosophy, and the Theopolitical Vision: Critical Engagements with Agamben, Badiou, Žižek and Others*, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2010.

Harnack, A. von, *History of Dogma* (*Dogmengeschichte*, 1898), translation of N. Buchanan, Williams & Norgate, London, 1901.

Harnack, A. von, *L'essenza del cristianesimo* (*Das Wesen des Christentums*, 1900), traduzione dal tedesco di A. Bongiovanni, Fratelli Bocca, Torino, 1903.

Harnack, A. von, *Marcion. L'évangile du Dieu étranger* (*Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott*, 1921, 1924 – seconda edizione –), traduit par B. Lauret et suivi de contributions de B. Lauret, G. Monnot et É. Poulat, avec un essai de M. Tardieu, "Marcion depuis Harnack", Les Éditions du Cerf, Paris, 2005.

Hegel, G.W.F., *Scritti teologici giovanili*, (*Hegels theologische Jugendschriften*, Nohl, 1907), a cura di E. Mirri, Guida, Napoli, terza edizione, 1989.

Hegel, G.W.F., *Scritti giovanili I*, a cura di E. Mirri, Guida, Napoli, 1993.

Hegel, G.W.F., *La fenomenologia dello spirito* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807), a cura di G. Garelli, Einaudi, Torino, 2008.

Heidegger, M., *Fenomenologia della vita religiosa* (*Phänomenologie des religiösen Lebens*, 1995), traduzione di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2003.

Heidegger, M., *Essere e tempo* (*Sein und Zeit*, 1927), traduzione di A. Marini, Mondadori, Milano, 2006.

Heidegger, M., "Che cos'è metafisica?", (*Was ist Metaphysik?*, 1929), in *Segnavia*, a cura di F.W. von Herrmann, edizione italiana a cura di F. Volpi, traduzione di F. Volpi, Adelphi, Milano, quinta edizione, 2008.

Heidegger, M., *Segnavia*, (*Wegmarken*, 1967), a cura di F.W. von Herrmann, edizione italiana a cura di F. Volpi, traduzione di F. Volpi, Adelphi, Milano, quinta edizione, 2008.

Heiden, G.J. van der, (ed.), "Paul in Philosophy Today", numero monografico, *International Journal of Philosophy and Theology*, 77, vol. 3, 2016.

Heiden, G.J. van der, "Attitudes to life: Saint Paul and contemporary philosophy", *International Journal of Philosophy and Theology*, 77, vol. 3, 2016, pp. 81-84.

Heiden, G.J. van der, "The dialectics of Paul: on exception, grace, and use in Badiou and Agamben", *International Journal of Philosophy and Theology*, 77, vol. 3, 2016, pp. 171-190.

Heiden, G.J. van der, "The Experience of Contingency and the Attitude to Life. Nietzsche and Heidegger on Paul", in A. Cimino, G.J. van der Heiden (eds.), *Rethinking Faith: Heidegger between Nietzsche and Wittgenstein*, Bloomsbury, London/New York, 2017, pp. 161-177.

Heiden, G.J. van der, "On What Remains: Paul's Proclamation of Contingency", in A. Cimino, G.J. van der Heiden, G. van Kooten (eds.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, De Gruyter, Berlin, 2017, pp. 115-130.

Heschel, S., *The Aryan Jesus: Christian Theologians and the Bible*, Princeton University Press, Princeton, 2008.

Hobbes, T., *Leviatano o la materia, la forma e il potere di uno Stato ecclesiastico e civile* (*Leviathan or the Matter, Form and Power of a Commonwealth Ecclesiastical and Civil*, 1651), a cura di A. Pacchi, con la collaborazione di A. Luppoli, traduzione di A. Luppoli, M.V. Predaval, R. Rebecchi, Laterza, quindicesima edizione, Roma-Bari, 2011.

Hotam, Y., "Gnosis and Modernity. A Postwar German Intellectual Debate on Secularization, Religion and 'Overcoming' the Past", *Totalitarian Movements and Political Religions*, 8, 3, 2007, pp. 591-608.

Hunsinger, G. (ed.), *Karl Barth: Post-holocaust theologian?*, T&T Clark, London-New York, 2018.

Huxley, T.H., *Evoluzione ed etica* (*Evolution and Ethics*, 1893), traduzione di T. Gargiulo e A. Rusconi, introduzione e revisione di A. La Vergata, Bollati Boringhieri, Torino, 1995.

Jacobi, F.H., *Fede e nichilismo* (*Jacobi an Fichte*, 1799), a cura di G. Sansonetti, Morcelliana, Brescia, 2001.

Jaeger, M., "Jacob Taubes und Karl Löwith. Apologie und Kritik des heilsgeschichtlichen Denkens", in R. Faber, E. Goodman-Thau, T. Macho (Hrsg.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001, pp. 485-508.

Jehle, F., *Ever Against the Stream: The Politics of Karl Barth, 1906-1968*, translated by R. and M. Burnett, Wipf & Stock, Eugene, Oregon, 2002.

Jonas, H., *Agostino e il problema paolino della libertà. Studio filosofico sulla disputa pelagiana* (*Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein philosophischer Vortrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, 1930; il sottotitolo viene cambiato nella riedizione del 1965 e diviene: *eine philosophische Studie zum pelagianischen Streit*), traduzione di C. Bonaldi, Morcelliana, Brescia, 2007.

Jonas, H., *Gnosi e spirito tardoantico* (*Gnosis und spätantiker Geist*; il primo volume pubblicato per la prima volta nel 1934, il secondo volume nel 1954), a cura di C. Bonaldi, Bompiani, Milano, 2010.

Jonas, H., "Gnosticism and Modern Nihilism", *Social Research*, vol. 19, n. 4, 1952, pp. 430-452.

Jonas, H., *Lo gnosticismo* (*The Gnostic Religion*, 1958), a cura di R. Farina, presentazione di M. Simonetti, Società Editrice Internazionale, Torino, 2002.

Jonas, H., "Gnosi, esistenzialismo e nichilismo" (*Gnosticism, Existentialism and Nihilism*, 1958), in *Id*., *Organismo e libertà. Verso una biologia filosofica*, a cura di P. Becchi, traduzione di A. Patrucco Becchi, Einaudi, Torino, 1999, pp. 263-284.

Jonas, H., "Heidegger and Theology", *The Review of Metaphysics*, vol. 18, n. 2, 1964, pp. 207-233.

Jonas, H., "Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans", in *The Future of Our Religious Past: Essays in Honour of Rudolf Bultmann*, ed. J.M. Robinson, Harper & Row, New York, 1971, and S.C.M. Press, London.

Jonas, H., "The Abyss of the Will: Philosophical Meditation on the Seventh Chapter of Paul's Epistle to the Romans", in *Id.*, *Philosophical Essays. From Ancient Creed to Technological Man*, The University of Chicago Press, Chicago and London, 1974.

Jonas, H., *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica* (*Das Prinzip Verantwortung*, 1979), a cura di P.P. Portinaro, Einaudi, Torino, 2009.

Kant, I., *Critica della ragion pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781), introduzione, traduzione, note e apparati di C. Esposito, Bompiani, Milano, 2004.

Kant, I., *Fondazione della metafisica dei costumi* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), traduzione e introduzione di F. Gonnelli, Laterza, settima edizione, Roma-Bari, 2010.

Kant, I., *Che cosa significa orientarsi nel pensiero* (*Was heißt sich im Denken orientieren?*, 1786), a cura di F. Volpi, traduzione di P. Dal Santo, Adelphi, quarta edizione, Milano, 2011.

Kant, I., *Critica della ragion pratica* (*Kritik der praktischen Vernunft*, 1788), introduzione, traduzione, note e apparati di V. Mathieu, Bompiani, Milano, 2004.

Kant, I., *Critica del giudizio* (*Kritik der Urteilskraft*, 1790), a cura di M. Marassi, Bompiani, Milano, 2004.

Kant, I., *La religione entro i limiti della sola ragione* (*Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, 1793), introduzione di M.M. Olivetti, traduzione di A. Poggi, Laterza, Roma-Bari, 2004.

Kant, I., *La fine di tutte le cose* (*Das Ende aller Dinge*, 1794), in *Id*., *Scritti di filosofia della religione*, a cura di G. Riconda, Mursia, Milano, 1994.

Käsemann, E., *Commentary on Romans* (*An die Römer*, 1973), translated and edited by G.W. Bromiley, W.B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1980.

Kavka, M., "A Mystic Conception of History: Negative Political Theology in Jacob Taubes", *Modern Theology*, 36, 1, 2020, pp. 13-28.

Kelsen, H., *Il problema della giustizia* (*Das Problem der Gerechtigkeit*, 1960), a cura di M.G. Losano, Einaudi, Torino, 1975.

Kerekes, E., "The Figure of the Apostle Paul in Contemporary Philosophy (Heidegger, Badiou, Agamben, Žižek)", *Journal for the Study of Religions and Ideologies*, vol. 14, issue 42, 2015, pp. 27-53.

Kervégan, J.F., *Hegel, Carl Schmitt. Le politique entre spéculation et positivité*, Presses Universitaires de France, Paris, 1992.

Kervégan, J.F., "L'enjeu d'une 'théologie politique': Carl Schmitt", *Revue de Métaphysique et de Morale*, 100, 2, 1995, pp. 201-220.

Kisiel, T., *The genesis of Heidegger's Being and Time*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1993.

Kooi, C. van der, "Karl Barth zweiter Römerbrief und seine Wirkungen", in M. Beintker, C. Link, M. Trowitzsch (Hrsg.), *Karl Barth in Deutschland (1921-1935). Aufbruch – Klärung – Widerstand*, Theologischer Verlag, Zürich, 2005, pp. 57-75.

Kopp-Oberstebrink, H., *Comunità e apocalisse. Un concetto teologico-politico di Jacob Taubes nel suo contesto*, (traduzione dal tedesco di G. Guerra), in *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 235-254.

Koselleck, R., *Accelerazione e secolarizzazione*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1989.

Lampis, G., "La teologia politica di San Paolo secondo Taubes", (da *átopon*, Vol. V), www.atopon.it.

Lazier, B., "Overcoming Gnosticism: Hans Jonas, Hans Blumenberg, and the Legitimacy of the Natural World", *Journal of the History of Ideas*, vol. 64, n. 4, 2003, pp. 619-637.

Lazier, B., "Pauline Theology in the Weimar Republic: Hans Jonas, Karl Barth and Martin Heidegger", in *The Legacy of Hans Jonas. Judaism and the Phenomenon of Life*, edited by H. Tirosh-Samuelson and C. Wiese, Brill, Leiden-Boston, 2008, pp. 107-129.

Lazier, B., "On the Origins of 'Political Theology': Judaism and Heresy between the World Wars", *New German Critique*, n. 105, 2008, pp. 143-164.

Lazier, B., *God Interrupted: Heresy and the European Imagination between the World Wars*, Princeton University Press, Princeton, 2009.

Lettieri, G., *L'altro Agostino: ermeneutica e retorica della grazia dalla crisi alla metamorfosi del* De doctrina christiana, Morcelliana, Brescia, 2001.

Lettieri, G., "Riflessioni sulla teologia politica in Agostino", in P. Bettiolo, G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 2002, pp. 215-265.

Lettieri, G., "Roma, il Principe e il Messia. Fondazione e decostruzione del teologico politico: Agostino, Machiavelli, Schmitt, Derrida", in P. Pisi, B. Scarcia Amoretti (a cura di), *Religione e politica. Mito, autorità e diritto*, Nuova Cultura, Roma, 2008, pp. 46-117.

Lettieri, G., "Un dispositivo cristiano nell'idea di democrazia? Materiali per una metodologia della storia del cristianesimo", in A. Zambarbieri e G. Otranto (a cura di), *Cristianesimo e democrazia*, Edipuglia, Bari, 2011, pp. 19-134.

Lettieri, G., "Teologia politica ed escatologia politica nel *De ciuitate dei*. Il dispositivo apocalittico-paolino matrice decostruttiva del pensiero e del politico occidentali", in C. Müller (Hrsg.), *Kampf oder Dialog? Conflict/Dialogue? Begegnungen von Kulturen im Horizont von Augustinus* De ciuitate dei. *Augustine's Engagement with Cultures in* De ciuitate dei, Internationales Symposion/International Symposium (Roma, 25-29 settembre 2012), Augustinus bei echter, Würzburg, 2015, pp. 387-463.

Liceaga, G., "San Pablo en la filosofía política contemporánea: un estado de la cuestión", *Revista Realidad*, 121, 2009, pp. 471-485.

Lietaert Peerbolte, B.J., "The Reception of Paul in Modern Philosophy", in A. Merkt, T. Nicklas, J. Verheyden, (eds.), *Ancient Perspectives on Paul*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 2013, pp. 413-428.

Løland, O.J., *The Reception of Paul the Apostle in the Works of Slavoj Žižek*, Palgrave Macmillan, Cham, 2018.

Løland, O.J., "The Modern Philosophers' Paul: Reclaiming Pauline Introspection and Reviving Legacies of Anti-Judaism", *Journal for Cultural and Religious Theory*, 2019, pp. 71-84.

Løland, O.J., *Pauline Ugliness. Jacob Taubes and the Turn to Paul*, Fordham University Press, New York, 2020.

Longton, D.R., *The Apostle Paul in the Jewish Imagination: A Study in Modern Jewish-Christian Relations*, Cambridge University Press, New York, 2010.

Loose, D. (ed.), "The Apostle Paul in Modern Philosophy", numero monografico, *Bijdragen: International Journal in Philosophy and Theology*, vol. 70, n. 2, 2009.

Löwith, K., *Decisionismo politico* (*Politischer Dezisionismus*, 1935), a cura di G. Fazio, in W. Benjamin, H. Kelsen, K. Löwith, L. Strauss, J. Taubes, *Critica della teologia politica. Voci*

ebraiche su Carl Schmitt, a cura di G. Fazio e F. Lijoi, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 167-197.

Löwith, K., *Da Hegel a Nietzsche. La frattura rivoluzionaria nel pensiero del secolo XIX* (*Von Hegel zu Nietzsche*, 1941), traduzione di G. Colli, Einaudi, Torino, 1949.

Löwith, K., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933* (*Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933: ein Bericht*, 1941), prefazione di R. Kosellek, postfazione di A. Löwith, traduzione di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano, 1988.

Löwith, K., *Significato e fine della storia. I presupposti teologici della filosofia della storia* (*Meaning in History*, 1949), prefazione di P. Rossi, traduzione di F. Tedeschi Negri, il Saggiatore, Milano, 1989.

Löwith, K., "Natur und Humanität des Menschen" (1957), in *Id.*, *Kritik der geschichtlichen Existenz* (1960); traduzione italiana "Natura e umanità dell'uomo", in *Id*., *Critica dell'esistenza storica*, a cura di A.L. Giavotto Künkler, Morano, Napoli, 1967, pp. 239-283.

Löwith, K., *Curriculum vitae* (1959), in *Id*., *La mia vita in Germania prima e dopo il 1933*, prefazione di R. Kosellek, postfazione di A. Löwith, traduzione di E. Grillo, Il Saggiatore, Milano, 1988.

Löwith, K., *Marx, Weber, Schmitt* (in cui si trova la traduzione di *Der okkasionelle Dezisionismus von C. Schmitt*, 1960), prefazione di E. Nolte, traduzione di A.L. Giavotto Künkler, A.M. Pozzan, Laterza, Roma-Bari, 1994, pp. 123-166.

Löwith, K., *Saggi su Heidegger* (*Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, 1960), traduzione di C. Cases e A. Mazzone, Einaudi, Torino, 1966.

Löwith, K., *Dio, uomo e mondo da Cartesio a Nietzsche* (*Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche*, 1967 – versione ampliata –), traduzione dal manoscritto tedesco di A.L. Giavotto Künkler, Morano, Napoli, 1966.

Lübbe, H., *La secolarizzazione: storia e analisi di un concetto* (*Säkularisierung: Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, 1965), traduzione di P. Pioppi, il Mulino, Bologna, 1970.

Maccoby, H., *The Mythmaker: Paul and the Invention of Christianity*, Barnes & Noble Books, New York, 1986.

Maraviglia, M., *La penultima guerra. Il 'katéchon' nella dottrina dell'ordine politico di Carl Schmitt*, LED, Milano, 2006.

Marquardt, F.W., *Theologie und Sozialismus*, Kaiser Verlag, München, 1972.

Marra, R., "Max Weber: le religioni e gli ordinamenti. Note a partire dalla *Zwischenbetrachtung*", *Scienza & Politica. Per una Storia delle Dottrine*, XXXII, 63, 2020, pp. 127-142.

Marramao, G., *Potere e secolarizzazione. Le categorie del tempo*, Bollati Boringhieri, (prima edizione:1983), 2005.

Marramao, G., *Cielo e terra. Genealogia della secolarizzazione*, Laterza, Roma-Bari, 1994.

Martin, J., "Liberalism and History after the Second World War: the Case of Jacob Taubes", *Modern Intellectual History*, Cambridge University Press, 2015, pp. 1-22.

Marx, K., *Sulla questione ebraica* (*Zur Judenfrage*, 1844), introduzione, traduzione, note e apparati di D. Fusaro, Bompiani, Milano, 2007.

Matlock, R.B., *Unveiling the Apocalyptic Paul: Paul's Interpreters and the Rhetoric of Criticism*, Bloomsbury, London, 1996.

Matlock, R.B., "Schweitzer, Paul, and 'Mysticism'", in *Albert Schweitzer in Thought and Action. A Life in Parts*, edited by J.C. Paget and M.J. Thate, Syracuse University Press, Syracuse (NY), 2016, pp. 54-70.

McCormack, B.L., *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development 1909-1936*, Clarendon Press, Oxford, 1997.

Mehring, R., "Karl Löwith, Carl Schmitt, Jacob Taubes und das 'Ende der Geschichte', *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, vol. 48, n. 3, 1996, pp. 231-248.

Meier, H., *Carl Schmitt e Leo Strauss. Per una critica della Teologia politica*, con il saggio di Leo Strauss su *Il concetto di politico* e le sue lettere a Carl Schmitt del 1932/1933, Cantagalli, Siena, 2011.

Meier, H., *La lezione di Carl Schmitt. Quattro capitoli sulla distinzione tra Teologia politica e Filosofia politica* (*Die Lehre Carl Schmitts. Vier Kapitel zur Unterscheidung Politischer Theologie und Politischer Philosophie*, 2012 – quarta edizione riveduta –), edizione italiana a cura di C. Badocco, postfazione di R. Cubeddu, Cantagalli, Siena, 2017.

Mendes-Flohr, P., "Gnostic Anxieties: Jewish Intellectuals and Weimar Neo-Marcionism", *Modern Theology*, 35, 1, 2019, DOI: 10.1111/moth.12461.

Menke, K.H., *Spielarten des Marcionismus in der Geistesgeschichte des 20. Jahrhunderts*, Ferdinand Schöningh, Paderborn, 2011.

Metz, J.B., *Sulla teologia del mondo* (*Zur Theologie der Welt*, 1969), traduzione di G. Ruggieri, in appendice un saggio di F.P. Fiorenza, *Il pensiero di J.B. Metz: origine, posizioni e sviluppi*, Queriniana, Brescia, 1969.

Molinarolo, A., (a cura di), *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'Epistolario paolino*, Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2008.

Moltmann, J., "'Teologia politica' della speranza", in A.a.V.v., *Dibattito sulla 'teologia politica'* (*Diskussion zur 'politischen Theologie'*, 1969), editoriale di G. Ruggieri, traduzione dal tedesco di A. Comba, Queriniana, Brescia, seconda edizione, 1972, pp. 207-229.

Monod, J., *Il caso e la necessità. Saggio sulla filosofia naturale della biologia contemporanea* (*Le hasard et la nécessité. Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, 1970), traduzione di A. Busi, Mondadori, ottava edizione, Milano, 1976.

Monod, J.C., "Destins du paulinisme politique: K. Barth, C. Schmitt, J. Taubes", *Esprit*, n. 292, 2003, pp. 113-124.

Monod, J.C., *La querelle de la sécularisation. Théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Vrin, Paris, 2016.

Moroncini, B., "Il potere che frena e il potere che governa", *Juria Gentium*, XII, "Il potere che frena", 2015, pp. 253-280.

Musolino, V., *Eccezione e trascendenza. La teologia politica di Carl Schmitt*, Disoblio Edizioni, Bagnara Calabra, 2015.

Myers, B., "Pauline Apocalyptic and Political Nihilism: Jacob Taubes and Karl Barth", in *Karl Barth in Conversation*, edited by W. Travis McMaken & D.W. Congdon, foreword by B. Myers, Pickwick Publications, Eugene, Oregon, 2014, pp. 70-82.

Nancy, J.L., *La Déclosion (Déconstruction du christianisme, 1)*, Galilée, Paris, 2005.

Nault, F., "Entre la théologisation du politique et la politisation du théologique: en lisant Carl Schmitt", *Laval théologique et philosophique*, 63, 2, 2007, pp. 225-243.

Nichtweiß, B., *Erik Peterson: neue Sicht auf Leben und Werk*, Herder, Freiburg i. Br., 1992.

Nichtweiß, B. (Hrsg.), *Vom Ende der Zeit. Geschichtstheologie und Eschatologie bei Erik Peterson*, Lit, Münster, 2001.

Nicoletti, M., "Il problema della 'teologia politica' nel Novecento. Filosofia politica e critica teologica", in M. Nicoletti, L. Sartori (a cura di), *Teologia politica*. Atti del Convegno tenuto a Trento il 17-18 maggio 1989, pubblicazioni dell'Istituto di Scienze Religiose in Trento, Edizioni Dehoniane, Bologna, 1991, pp. 17-67.

Nicoletti, M., *Trascendenza e potere. La teologia politica di Carl Schmitt*, Morcelliana, Brescia, 1990.

Nicoletti, M., *La politica e il male*, Morcelliana, Brescia, 2000.

Nicoletti, M., "Sul concetto di 'teologia politica' in Carl Schmitt", in P. Bettiolo, G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 2002, pp. 327-348.

Nicoletti, M., "Carl Schmitt e Eric Voegelin. 'Teologia politica' e gnosi", in L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (a cura di), *Storia e politica. Agostino nella filosofia del Novecento*, Città Nuova, Roma, 2004, pp. 39-75.

Nicoletti, M. (a cura di), *Il Katéchon (2 Ts 2, 6-7) e l'Anticristo. Teologia e politica di fronte al mistero dell'anomia*, Morcelliana, Brescia, 2009.

Nicoletti, M., "La teologia politica di Hobbes e il problema della secolarizzazione", in G.M. Chiodi e R. Gatti (a cura di), *La filosofia politica di Hobbes*, Franco Angeli, Milano, 2009, pp. 109-123.

Nicoletti, M., "La decisione: una questione teologico-politica?", *Archivio di Filosofia*, vol. 80, n. 1/2, 2012, pp. 269-281.

Nicoletti, M., "Erik Peterson e Carl Schmitt. Ripensare un dibattito", in G. Caronello (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2012, pp. 517-537.

Nietzsche, F., *Aurora e Frammenti Postumi (1879-1881)*, (*Morgenröte*, 1881), versioni di F. Masini e M. Montinari, Adelphi, Milano, seconda edizione, 1986.

Nietzsche, F., *La gaia scienza e Idilli di Messina* (*Die fröhliche Wissenschaft*, 1882), nota introduttiva di G. Colli, versione di F. Masini, Adelphi, nuova edizione riveduta, Milano, 1977.

Nieztsche, F., *Così parlò Zarathustra* (*Also sprach Zarathustra*, 1883-1885), traduzione di M.F. Occhipinti, prefazione di C. Sini, Mondadori, Milano, ristampa del 2011.

Nietzsche, F., *Al di là del bene e del male* (*Jenseits von Gut und Böse*, 1886 – traduzione di F. Masini, nota introduttiva di G. Colli, Adelphi, Milano, 1977.

Nietzsche, F., *Genealogia della morale. Uno scritto polemico* (*Zur Genealogie der Moral. Eine Streitschrift*, 1887), nota introduttiva di M. Montinari, traduzione di F. Masini, Adelphi, Milano, diciassettesima edizione, 2011.

Nietzsche, F., *Crepuscolo degli idoli* (*Götzen-Dämmerung oder Wie man mit dem Hammer philosophirt*, 1889), introduzione, traduzione e commento di P. Gori e C. Piazzesi, Carocci, Roma, 2012.

Nietzsche, F., *L'Anticristo. Maledizione del cristianesimo* (*Der Antichrist. Fluch auf das Christentum*, 1895), nota introduttiva di G. Colli, versione di F. Masini, Adelphi, Milano, 1970.

Nietzsche, F., *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è* (*Ecce homo. Wie man wird, was man ist*, 1908), a cura e con un saggio di R. Calasso, Adelphi, Milano, 1991.

Oakes, K., *Karl Barth on Theology and Philosophy*, Oxford University Press, Oxford, 2012.

Odell-Scott, D. (ed.), *Reading Romans with Contemporary Philosophers and Theologians*, T&T Clark, New York, 2007.

Ojakangas, M., "On the Pauline Roots of Biopolitics: Apostle Paul in Company with Foucault and Agamben", *Journal for Cultural and Religious Theory*, vol. 11, n. 1, 2010, pp. 92-110.

Oudshoorn, D., *Pauline Politics. An Examination of Various Perspectives*, *Paul and the Uprising of the Dead*, Vol. I, foreword by N. Elliott, Cascade Books, Eugene, Oregon, 2020.

Overbeck, F., *Sulla cristianità della teologia dei nostri tempi* (*Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie, Streit und Friedensschrift*, 1873, 1903), a cura di A. Pellegrino, ETS, Pisa, 2000.

Overbeck, F., *Cristianesimo e cultura* (*Christentum und Kultur: Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie*, 1919), a cura di A. Mina, traduzione di A. Mina e B. Viazzo, Trauben, Torino, 2000.

Overbeck, F., *Selbstbekenntnisse* (Erstdruck 1941), mit einer Einleitung von J. Taubes, Insel Verlag, Frankfurt a.M., 1966.

Paget, J.C., "Schweitzer and Paul", *Journal for the Study of the New Testament*, vol. 33, n. 3, 2011, pp. 223-256.

Paléologue, T., *Sous l'oeil du grand inquisiteur. Carl Schmitt et l'héritage de la théologie politique,* Cerf, Paris, 2004.

Panattoni, R., Solla, G. (a cura di), *Teologia politica* (4 voll.), Marietti, Genova, 2004.

Pancheri, M., *Pensare ai margini. Escatologia, ecclesiologia e politica nell'itinerario di Erik Peterson*, edizioni dell'Università degli Studi di Trento, Trento, 2013.

Pandolfi, A., "Profezia, religione e razionalizzazione. Note sul problema del tempo nella concezione weberiana della modernità", *Scienza & Politica. Per una Storia delle Dottrine*, VI, 11, 1994, pp. 15-32.

Pani, G., *Paolo, Agostino, Lutero: alle origini del mondo moderno*, Rubbettino, Soveria Mannelli (Catanzaro), 2005.

Pani, G., "La Lettera ai Romani e Lutero", *La Civiltà Cattolica*, Quaderno 3973, vol. 1, 2016, pp. 17-29.

Pareyson, L., *Ontologia della libertà*, Einaudi, Torino, 2000.

Parotto, G., *La politica tra storia ed escatologia. Un itinerario di Hans Urs von Balthasar*, Franco Angeli, Milano, 2000.

Parotto, G., "Schmitt interprete di Agostino", *Heliopolis*, vol. 13, 2, 2015, pp. 19-33.

Pasolini, P.P., *Il Caos*, Editori Riuniti, Roma, 1995.

Pellegrino, A., *La città piena di idoli. Franz Overbeck e la crisi della teologia scientifica*, ETS, Pisa, 2005.

Pellegrino, A. (a cura di), "Franz Overbeck", *Humanitas*, vol. 4-5, 2009.

Penna, R., *Lettera ai Romani. Introduzione, versione, commento*, Edizioni Dehoniane, Bologna, 2010.

Penna, R., "Erik Peterson: la Lettera ai Romani. Un approccio critico", in G. Caronello (a cura di), *Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider*, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2012, pp. 241-251.

Pesce, M., "Marginalità e sottomissione. La concezione escatologica del potere politico in Paolo", in *Cristianesimo e potere*, atti del seminario tenuto a Trento il 21-22 Giugno 1985, a cura di P. Prodi e L. Sartori, Centro Editoriale Dehoniano, Bologna, 1986, pp. 43-80.

Peterson, E., *Der Brief an die Römer*, aus dem Nachlaß herausgegeben von B. Nichtweiß, unter Mitarbeit von F. Hahn, in E. Peterson, *Ausgewählte Schriften*, Band 6, Echter, Würzburg, 1997.

Peterson, E., *Vangelo di Luca* (Volume 4 degli Scritti Scelti (*Ausgewählte Schriften*) di Erik Peterson), a cura di R. von Bendemann, traduzione di F. Missere, Paideia, Brescia, 2018.

Peterson, E., *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, aus dem Nachlass herausgegeben von H.U. Weidemann, in E. Peterson, *Ausgewählte Schriften*, cit., Band 7, 2006.

Peterson, E., *Le mystère des Juifs et des Gentils dans l'Église, suivi d'un essai sur l'Apokalypse*, (*Die Kirche aus Juden und Heiden: drei Vorlesungen*, 1933), tr. E. Kamnitzer, P. Corps, G. Massoulard, préf. J. Maritain, Desclée de Brouwer, Paris, 1935.

Peterson, E., *Il mistero degli ebrei e dei gentili nella Chiesa*, traduzione dal francese di A. Miggiano, Mimesis, Milano, 2013.

Peterson, E., *I testimoni della verità*, (*Zeuge der Wahrheit*, 1938), traduzione di K. Canevaro, Vita e Pensiero, Milano, 1955.

Peterson, E., *Theologische Traktate*, Köselverlag, München, 1951.

Peterson, E., *Theological Tractates* (*Theologische Traktate*, 1951), edited, translated, and with an introduction by M.J. Hollerich, Standford University Press, Standford, California, 2011.

Pineda Canabal, A., "Retours à Saint Paul dans la pensée contemporaine: vers une nouvelle philosophie de l'histoire et du temps", *Acta Universitatis Carolinae*, 2013, pp. 125-149.

Pirozzo, D., *La questione della teologia politica. Linee per un confronto tra Hegel e Schmitt*, Stamen, Roma, 2013.

Pontorieri, C., "Il miracolo e il silenzio. Note su Schmitt e Dostoevskij", in *Carl Schmitt-Studien*, 2017, pp. 176-192.

Quinzio, S., *Radici ebraiche del moderno*, Adelphi, Milano, 1990.

Quinzio, S., *La sconfitta di Dio*, Adelphi, Milano, 1992.

Quinzio, S., *La croce e il nulla*, Adelphi, Milano, 2006.

Raciti, A., "Il fantoccio e il nano. Sullo stato di eccezione in Walter Benjamin", *Etica & Politica/Ethics & Politics*, XXII, 1, 2020, pp. 155-180.

Ranchetti, M., "Prefazione", in J. Taubes, *Escatologia occidentale*, prefazione di M. Ranchetti, a cura e con un saggio di E. Stimilli, traduzione dal tedesco di G. Valent, revisione della terminologia filosofica di F. Minazzi, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 9-17.

Regina, U., *Dal tempo cristiano alla filosofia della religione. Heidegger interprete delle Lettere di san Paolo*, in A. Molinarolo (a cura di), *Heidegger e San Paolo. Interpretazione fenomenologica dell'Epistolario paolino,* Urbaniana University Press, Città del Vaticano, 2008, pp. 57-86.

Reinhard, K., Santner, E.L., Žižek, S. (eds.), *The Neighbor: Three Inquiries in Political Theology*, The University of Chicago Press, Chicago, 2006.

Reinhard, K., "Paul and the Political Theology of the Neighbor", in W. Blanton, H. de Vries (eds.), *Paul and the Philosophers*, Fordham University Press, New York, 2013, pp. 449-465.

Ricoeur, P., *Amore e giustizia* (*Liebe und Gerechtigkeit – Amour et Justice*, 1990), traduzione e postfazione di I. Bertoletti, Morcelliana, Brescia, quarta edizione, 2019.

Ricoeur, P., "Paul apôtre: Proclamation et argumentation: Lectures récentes", *Esprit*, n. 292, 2003, pp. 85-112.

Rizzi, M., Riva, F. (a cura di), *La politica e la religione*, Edizioni Lavoro, Roma, 2000.

Rizzi, M., “Teologia politica: la rappresentazione del potere e il potere della rappresentazione”, in in P. Bettiolo, G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 2002, pp. 267-298.

Rizzi, M., *Cesare e Dio. Potere spirituale e potere secolare in Occidente*, il Mulino, Bologna, 2009.

Rizzi, M., *La secolarizzazione debole. Violenza, religione, autorità*, il Mulino, Bologna, 2016.

Rosenzweig, F., *La stella della redenzione*, (*Der Stern der Erlösung*, 1921), a cura di G. Bonola, Vita e Pensiero, Milano, 2013.

Rossé, G., “Paolo e l’universalismo del messaggio cristiano”, in G. Rossé, V. Vitiello, *Paolo e l’Europa. Cristianesimo e filosofia*, Città Nuova Editrice, Roma, 2014, pp. 9-146.

Rossini, M., *Karl Löwith: crisi del fondamento e antropologia*, Tesi di Dottorato in Antropologia e Filosofia, XX Ciclo (2005-2007), Università degli Studi di Parma, sotto la supervisione del Prof. F. Adinolfi e il coordinamento della Prof.ssa B. Centi (accessibile online).

Rossini, M., *Karl Löwith: la questione antropologica. Analisi e prospettive sulla Menschenfrage*, Armando editore, Roma, 2009.

Ruggieri, G., “Resistenza e dogma. Il rifiuto di qualsiasi teologia politica in Erik Peterson”, editoriale in E. Peterson, *Il monoteismo come problema politico*, traduzione dal tedesco di H. Ulianich, traduzione dei testi greci e latini di F. Della Salda Melloni, editoriale di G. Ruggieri, Queriniana, Brescia, 1983.

Ruggieri, G., “Il dibattito sulla teologia politica, prima e dopo Peterson”, *Enciclopedia costantiniana*, 2013, (www.treccani.it).

Salaquarda, J., “Dionysos gegen den Gekreuzigten. Nietzsches Verständnis des Apostels Paulus”, *Die Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte*, XXVI, 2, 1974, pp. 97-124.

Sanders, E.P., *Paolo e il giudaismo palestinese. Studio comparativo su modelli di religione* (*Paul and Palestinian Judaism. A Comparison of Patterns of Religion*, 1977), traduzione italiana di P.C. Bori, revisione di M. Pesce, Paideia, Brescia, 1986.

Savarino, L., *Heidegger e il cristianesimo. 1916-1927*, Liguori, Napoli, 2001.

Scattola, M., *Teologia politica*, il Mulino, Bologna, 2007.

Schelling, F.W.J., *Sämmtliche Werke*, hrsg. von K.F.A. Schelling, 14 Bde., Cotta, Stuttgart und Augsburg, 1856-1861.

Schelling, F.W.J., *Filosofia della rivelazione* (*Philosophie der Offenbarung*, 1831-1832, prima pubblicazione: 1858), a cura di A. Bausola, Bompiani, Milano, 2014.

Schellong, D., “Jacob Taubes zu Karl Barth”, in R. Faber, E. Goodman-Thau, T. Macho (Hrsg.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001, pp. 385-393.

Schiller, F., *L’educazione estetica* (*Über die ästhetische Erziehung des Menschen*, 1795), a cura di G. Pinna, Aesthetica edizioni, Palermo, seconda edizione riveduta, 2009.

Schluchter, W., "Introduzione", in M. Weber, *La scienza come professione. La politica come professione*, introduzione di W. Schluchter, traduzione di H. Grünhoff, P. Rossi e F. Tuccari, Einaudi, Torino, 2004, pp. VII-XXXVII.

Schmidt, C., "Review Essay of Jacob Taubes' *The Political Theology of Paul*", *Hebraic Political Studies*, vol. 2, n. 2, 2007, pp. 232-241.

Schmitt, C., *Aurora boreale. Tre studi sugli elementi, lo spirito e l'attualità dell'opera di Theodor Däubler* (*Theodor Däublers 'Nordlicht'. Drei Studien über die Elemente, den Geist und die Aktualität des Werkes*, 1916), a cura di S. Niehaus, con un saggio di H. Ball, traduzione italiana di V. Bazzicalupo, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli, 1995.

Schmitt, C., *La visibilità della Chiesa. Una riflessione scolastica* (*Die Sichtbarkeit der Kirche: eine scholastische Erwägung*, 1917), a cura di C. Galli, Giuffrè, Milano, 1986.

Schmitt, C., *Romanticismo politico* (*Politische Romantik*, 1919), a cura di C. Galli, ed. Giuffrè, Milano, 1981.

Schmitt, C., *Teologia politica: quattro capitoli sulla dottrina della sovranità* (*Politische Theologie: vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*, 1922), in *Id*., *Le 'categorie' del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna, 1972.

Schmitt, C., *Cattolicesimo romano e forma politica* (*Römischer Katholizismus und politische Form*, 1923), a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 2010.

Schmitt, C., *La condizione storico-spirituale dell'odierno parlamentarismo* (*Die geistesgeschichtliche Lage des heutigen Parlamentarismus*, 1923), a cura di G. Stella, Giappichelli, Torino, 2004.

Schmitt, C., *Referendum e proposta di legge d'iniziativa popolare. Un contributo all'interpretazione della Costituzione weimariana ed alla dottrina della democrazia diretta* (*Volksentscheid und Volksbegehren. Ein Beitrag zur Auslegung der Weimarer Verfassung und zur Lehre von der unmittelbaren Demokratie*, 1927), in C. Schmitt, *Democrazia e liberalismo*, a cura di M. Alessio, Giuffrè, Milano, 2001.

Schmitt, C., *Il concetto di 'politico'* (*Der Begriff des Politischen*, 1927/1932), *Id*., *Le 'categorie' del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna, 1972.

Schmitt, C., *Dottrina della costituzione* (*Verfassungslehre*, 1928), a cura di A. Caracciolo, Giuffrè, Milano, 1984.

Schmitt, C., *I tre tipi di pensiero giuridico* (*Über die drei Arten des rechtswissenschaftlichen Denkens*, 1934), in *Id*., *Le 'categorie' del politico. Saggi di teoria politica*, a cura di G. Miglio e P. Schiera, il Mulino, Bologna, 1972.

Schmitt, C., *Il Leviatano nella dottrina dello Stato di Thomas Hobbes* (*Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*, 1938), in C. Schmitt, *Sul Leviatano*, a cura di C. Galli, il Mulino, Bologna, 2011.

Schmitt, C., *Glossario* (*Glossarium. Aufzeichnungen der Jahre 1947-1951*, 1991), a cura di P. Dal Santo, Giuffrè, Milano, 2001.

Schmitt, C., *Donoso Cortés interpretato in una prospettiva paneuropea* (*Donoso Cortés in gesamteuropäischer Interpretation*, 1950), a cura di P. Dal Santo, Adelphi, Milano, 1996.

Schmitt, C., *Ex captivitate salus: esperienze degli anni 1945-47* (*Ex captivitate salus: Erfahrungen der Zeit 1945/47*, 1950), traduzione di C. Mainoldi e con un saggio di F. Mercadante, Adelphi, Milano, 1987.

Schmitt, C., *Tre possibilità di una immagine cristiana della storia* (*Drei Stufen historischer Sinngebung*, 1950), in C. Schmitt, *Un giurista davanti a se stesso*, a cura di G. Agamben, Neri Pozza, Vicenza, 2012.

Schmitt, C., *Il Nomos della Terra nel diritto internazionale dello 'jus publicum europaeum'* (*Der Nomos der Erde im Völkerrecht des Jus publicum europaeum*, 1950), traduzione di E. Castrucci, Adelphi, Milano, 1991.

Schmitt, C., *Dialogo sul potere* (*Gespräch über die Macht und den Zugang zum Machthaber*, *Gespräch über den neuen Raum*, 1954), a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2012.

Schmitt, C., *Théologie politique II. Une légende: la liquidation de toute théologie politique* (*Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, 1970), traduit de l'allemand par J.L. Schlegel, Gallimard, Paris, 1988.

Schmitt, C., *Imperium. Conversazioni con Klaus Figge e Dieter Groh* 1971 («*Solange das Imperium da ist*». *Carl Schmitt im Gespräch mit Klaus Figge und Dieter Groh* 1971, 2010), trascrizione integrale e Note di commento a cura di F. Hertweck e D. Kisoudis, in collaborazione con G. Giesler, postilla di D. Groh, traduzione italiana a cura di C. Badocco, Quodlibet, Macerata, 2015.

Schoeps, H.J., *Paul: The Theology of the Apostle in the Light of Jewish Religious History* (*Paulus: Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte*, 1959), Richard Clay and Company, Bungay (Suffolk), 1961.

Scholem, G., *Le grandi correnti della mistica ebraica* (*Die jüdische Mystik in ihren Hauptströmungen*, 1941), traduzione di G. Russo, il melangolo, Genova, 1986.

Scholem, G., "Per la comprensione dell'idea messianica nell'ebraismo", (*Zum Verständnis der messianischen Idee im Judentum*, conferenza tenuta ai Colloqui di Eranos nel 1959; pubblicata in *Id*., *Über einige Grundbegriffe des Judentums*, 1970), in *Id*., *Concetti fondamentali dell'ebraismo*, Marietti, traduzione di M. Bertaggia, Genova-Milano, seconda ristampa, 2010, pp. 107-150.

Scholem, G., *Concetti fondamentali dell'ebraismo* (*Über einige Grundbegriffe des Judentums*, 1970), traduzione di M. Bertaggia, Marietti, Genova-Milano, seconda ristampa, 2010.

Scholem, G., "Creazione dal nulla e autolimitazione di Dio" (*Schöpfung aus Nichts und Selbstverschränkung Gottes*, in *Über einige Grundbegriffe des Judentum*, 1970), in *Id*.,

Concetti fondamentali dell'ebraismo, traduzione di M. Bertaggia, Marietti, Genova-Milano, seconda ristampa, 2010.

Scholem, G., *Il nichilismo come fenomeno religioso* (*Der Nihilismus als religiöses Phänomen*, 1974), traduzione di C. Badocco, Giuntina, Firenze, 2016.

Schulte, C., "Paulus", in R. Faber, E. Goodman-Thau, T. Macho (Hrsg.), *Abendländische Eschatologie. Ad Jacob Taubes*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2001, pp. 93-103.

Schulte, C., "Woher wissen Sie das? Die Paulusdeutungen von Jacob Taubes", in C. Strecker, J. Valentin (Hrsg.), *Paulus unter den Philosophen*, Kohlhammer, Stuttgart, 2013, pp. 120-131.

Schweitzer, A., *Die Religionsphilosophie Kants von der Kritik der reinen Vernunft bis zur Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*, J.C.B. Mohr, Tübingen, 1899.

Schweitzer, A., *Storia della ricerca sulla vita di Gesù* (*Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906), premessa all'edizione italiana di E. Grässer, introduzione di J.M. Robinson, edizione italiana a cura di F. Coppellotti, Paideia Editrice, Brescia, 1986.

Schweitzer, A., *Paul and His Interpreters: A Critical History* (*Geschichte der paulinischen Forschung*, 1911), translated by W. Montgomery, Adam and Charles Black, London, 1912.

Schweitzer, A., *Filosofia della civiltà* (*Kulturphilosophie. Verfall und Wiederaufbau der Kultur; Kultur und Ethik*, 1923), traduzione di A. Guglielmi Manzoni, Fazi Editore, Roma, 2014.

Schweitzer, A., *Il Cristianesimo e le grandi religioni* (*Das Christentum und die Weltreligionen*, 1924), Doxa Editrice, Milano, 1933.

Schweitzer, A., *Infanzia e giovinezza* (*Aus meiner Kindheit und Jugendzeit*, 1924), presentazione e commento di A. Spinosa, Mursia, Milano, sesta edizione, 1995.

Schweitzer, A., *La mistica dell'apostolo Paolo* (*Die Mystik des Apostels Paulus*, 1930), traduzione di A. Rizzi, Ariele, Milano, 2011.

Schweitzer, A., *Retrospettiva e prospettiva* (traduzione di un capitolo da *Aus meinem Leben und Denken*, 1931), in *Id*., *Rispetto per la vita*, introduzione di H.W. Bähr, traduzione di G. Gandolfo, Claudiana, Torino, 1994.

Schweitzer, A., *Ma vie et ma pensée* (*Aus meinem Leben und Denken,* 1931), Albin Michel, 2013.

Schweitzer, A., *Rispetto per la vita*, (*Die Ehrfurcht vor dem Leben. Grundtexte aus fünf Jahrzehnten*, 1966), introduzione di H.W. Bähr, traduzione di G. Gandolfo, Claudiana, Torino, 1994.

Schweitzer, A., *Reich Gottes und Christentum*, herausgegeben und mit einem Vorwort versehen von U. Neuenschwander, Mohr/Siebeck, Tübingen, 1967.

Scilironi, C. (a cura di), *San Paolo e la filosofia del Novecento*, Cleup, Padova, 2004.

Scilironi, C., "E i filosofi contemporanei ripartono da San Paolo", in *Vita e Pensiero*, vol. 5, 2018, pp. 92-99.

Sichère, B., *Le jour est proche. La révolution selon Paul*, Desclée de Brouwer, Paris, 2003.

Spegne, L., *Ascoltare il futuro. Il pensiero apocalittico di Jacob Taubes*, il pozzo di giacobbe, Trapani, 2016.

Spengler, O., *Il tramonto dell'Occidente. Lineamenti di una morfologia della storia mondiale* (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918), edizione a cura di R. Calabrese Conte, M. Cottone, F. Jesi, traduzione di J. Evola, introduzione di S. Zecchi, Longanesi, III edizione I Marmi, Milano, 2015.

Stendahl, K., "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West", *Harvard Theological Review*, vol. 56, n. 3, 1963, pp. 199-215.

Stimilli, E., "Prefazione", in J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, a cura di E. Stimilli, traduzione di G. Scotto e E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 1996, pp. 7-15.

Stimilli, E., "Memoria e redenzione: Walter Benjamin, Jacob Taubes e Paolo di Tarso", *Il Pensiero. Rivista di filosofia*, vol. 38, n. 2, 1999, pp. 69-86.

Stimilli, E., "Prefazione", in J. Taubes, *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, edizione italiana a cura di E. Stimilli, Garzanti, Milano, 2001, pp. 5-31.

Stimilli, E., "Origine e sviluppi del concetto di 'teologia politica' in Jacob Taubes: un confronto con Carl Schmitt", in P. Bettiolo, G. Filoramo (a cura di), *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, Morcelliana, Brescia, 2002, pp. 425-443.

Stimilli, E., *Jacob Taubes. Sovranità e tempo messianico*, Morcelliana, Brescia, 2004.

Stimilli, E., "Jacob Taubes. Il Messia e l'opera", *B@belonline/print. Rivista semestrale di Filosofia*, n. 4 (*Europa e Messia. Paure e speranze del XX secolo in eredità*), 2008, pp. 179-184.

Stimilli, E., *Il debito del vivente. Ascesi e capitalismo*, Quodlibet, Macerata, 2011.

Stimilli, E., "Il messianesimo come problema politico", in J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo. Una revisione critica delle tesi di Gershom Scholem*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, seconda edizione aggiornata e accresciuta, Macerata, 2017, pp. 165-217.

Stimilli, E., "Jacob Taubes e il senso antistorico dell'escatologia", in J. Taubes, *Escatologia occidentale*, prefazione di M. Ranchetti, a cura e con un saggio di E. Stimilli, traduzione dal tedesco di G. Valent, revisione della terminologia filosofica di F. Minazzi, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 311-318.

Stimilli, E. (a cura di), *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, Quodlibet, Macerata, 2019.

Stimilli, E., "L'enigma del *Leviatano* e il 'primo ebreo liberale'. Carl Schmitt e Jacob Taubes a confronto su Hobbes", in W. Benjamin, H. Kelsen, K. Löwith, L. Strauss, J. Taubes, *Critica della teologia politica. Voci ebraiche su Carl Schmitt*, a cura di G. Fazio e F. Lijoi, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 239-259.

Storme, T., "Carl Schmitt, un marcionite moderne? Retour sur le statut du judaïsme dans la pensée du juriste catholique", *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, vol. 95, 4, 2011, pp. 835-860.

Strecker, C., Valentin, J. (Hrsg.), *Paulus unter den Philosophen*, Kohlhammer, Stuttgart, 2013.

Styfhals, W., “Evil in History: Karl Löwith and Jacob Taubes on Modern Eschatology”, *Journal of the History of Ideas*, vol. 76, n. 2, 2015, pp. 191-213.

Styfhals, W., *No Spiritual Investment in the World: Gnosticism and Postwar German Philosophy*, Cornell University Press, Ithaca (NY), 2019.

Tagliacozzo, T., “Messianismo e teologia politica in Walter Benjamin”, in T. Tagliacozzo, I. Bahbout, D. Gentili (a cura di), *Il messianismo ebraico*, Giuntina, Firenze, 2009, pp. 93-105.

Taubes, S.A., “The Absent God”, *The Journal of Religion*, vol. 35, n.1, 1955, pp. 6-16.

Tenaillon, N., “Peterson et le recours à la théologie politique”, *Laval théologique et philosophique*, 63, 2, 2007, pp. 245-257.

Terpstra, M., Wit, T. de., “‘No spiritual investment in the world as it is.’ On the negative political theology of Jacob Taubes”, in L. Kate, I. Bulhof (eds.), *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*, Fordham University Press, New York, 2000, pp. 320-353.

Terpstra, M., “God’s Love for His Enemies. Jacob Taubes’ Conversation with Carl Schmitt on Paul”, *Bijdragen. International Journal in Philosophy and Theology*, vol. 70, 2, 2009, pp. 185-206.

Terpstra, M., “The Management of Distinctions: Jacob Taubes on Paul’s Political Theology”, in A. Cimino, G.J. van der Heiden, G. van Kooten (eds.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, De Gruyter, Berlin, 2017, pp. 251-268.

Thurneysen, E., *Dostojewski* (*Dostojewski*, 1921), traduzione di O. Rosenthal, Doxa, Roma, 1929.

Tofighi, F., *Paul’s Letters and the Construction of the European Self*, Bloomsbury, London, 2017.

Tolstaya, K., *Kaleidoscope: F.M. Dostoevsky and the Early Dialectical Theology*, Brill, Leiden, 2013.

Tosolini, T., *Paolo e i filosofi. Interpretazioni del cristianesimo da Heidegger a Derrida*, Marietti 1820, Bologna, 2019.

Travis Kroeker, P., “Whither Messianic Ethics? Paul as Political Theorist”, *Journal of the Society of Christian Ethics*, vol. 25, n. 2, 2005, pp. 37-58.

Treml, M., *Inimicizia paolina. Corrispondenza tra Jacob Taubes e Carl Schmitt,* in *Ai lati opposti delle barricate. Corrispondenze e scritti 1948-1987*, a cura di H. Kopp-Oberstebrink, T. Palzhoff, M. Treml, edizione italiana a cura di G. Gurisatti, Adelphi, Milano, 2018, pp. 309-340.

Treml, M., *I simboli della democrazia. Sul confronto tra Taubes e Carl Schmitt*, (traduzione dal tedesco di M. Palma), in *Teologie e politica. Genealogie e attualità*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 211-233.

Trigano, S., “La ‘question juive’ du retour de Paul. La politique de l’Empire”, *Controverses*, vol.1, 2006, pp. 105-120.

Tronti, M., *Il nano e il manichino. La teologia come lingua della politica*, Castelvecchi, Roma, 2015.

Ubbiali, S. (a cura di), *Jacob Taubes. La fenomenologia dialettica*, Glossa Editrice, Milano, 2016.

Urciuoli, E.R., "Un'ordinaria eccezione. Erik Peterson interprete di Carl Schmitt (1924-1933)", in *Rivista di Storia del Cristianesimo*, vol. 13, n. 1, 2016, pp. 109-132.

Vatter, M., "'Only a God Can Resist a God'. Political Theology between Polytheism and Gnosticism", *Political Theology*, 2019, DOI: 10.1080/1462317X.2019.1618597.

Vatter, M., *Divine Democracy: Political Theology after Carl Schmitt*, Oxford University Press Usa, New York, 2020.

Vattimo, G., *Credere di credere. È possibile essere cristiani nonostante la chiesa?*, Garzanti, Milano, 1996.

Vattimo, G., *Dopo la cristianità. Per un cristianesimo non religioso*, Garzanti, Milano, 2002.

Vercellone, F., *Introduzione a Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 1992.

Villevieille, L., "Le sens méthodologique de la lecture de saint Paul dans l'*Introduction à la phénoménologie de la religion* de Heidegger", *Archives de Sciences sociales des religions*, 171, 2015, pp. 231-240.

Vitiello, V., *Heidegger: il nulla e la fondazione della storicità. Dalla Überwindung der Metaphysik alla Daseinsanalyse*, Argalìa, Urbino, 1976.

Vitiello, V., *Cristianesimo senza redenzione*, Laterza, Roma-Bari, 1995.

Vitiello, V., "La spada, l'amore e la nuda esistenza, ovvero: cristianesimo e nichilismo", in R. Esposito, C. Galli, V. Vitiello (a cura di), *Nichilismo e politica*, Laterza, Roma-Bari, 2000, pp. 221-246.

Vitiello, V., "Per una introduzione al pensiero di María Zambrano: il Sacro e la storia", in M. Zambrano, *L'uomo e il divino*, introduzione di V. Vitiello, traduzione di G. Ferraro, Edizioni Lavoro, Roma, 2001, pp. VII-XXXV.

Vitiello, V., *Il Dio possibile. Esperienze di cristianesimo*, Città Nuova, Roma, 2002.

Vitiello, V., *Cristianesimo e nichilismo. Dostoevskij-Heidegger*, Morcelliana, Brescia, 2005.

Vitiello, V., "Nietzsche *contra* Paolo", *Links: rivista di letteratura e cultura tedesca. Zeitschrift für deutsche Literatur und Kulturwissenschaft*, VI, 2006, pp. 21-31.

Vitiello, V., *Ripensare il cristianesimo. De Europa*, Ananke, Torino, 2008.

Vitiello, V., *L'*ethos *della topologia. Un itinerario di pensiero*, Le Lettere, Firenze, 2013.

Vitiello, V., "Paolo e l'Europa: l'incontro tra messaggio evangelico e filosofia", in G. Rossé, V. Vitiello, *Paolo e l'Europa. Cristianesimo e filosofia*, Città Nuova Editrice, Roma, 2014, pp. 153-262.

Vitiello, V., *Europa. Topologia di un naufragio*, Mimesis, Milano, 2017.

Vitiello, V., "Scrivere la legge", in *Teologie e politica*. *Genealogie e attualità*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata, 2019, pp. 91-103.

Vitiello, V., *L'Ora e l'attimo. Confronti vichiani*, Inschibboleth Edizioni, Roma, 2020.

Vitiello, V., *Immanuel Kant. L'architetto della* Neuzeit*. Dall'abisso della ragione il fondamento della morale e della religione*, Inschibboleth Edizioni, Roma, 2021.

Voegelin, E., *La nuova scienza politica* (*The New Science of Politics*, 1952), traduzione di R. Pavetto, saggio introduttivo di A. del Noce su "Eric Voegelin e la critica dell'idea di modernità", Borla, Torino, 1968.

Volpi, F., *Il nichilismo*, Laterza, Roma-Bari, 2004.

Wacker, B., (Hrsg.), *Die eigentlich katholische Verschärfung. Konfession, Theologie und Politik im Werk Carl Schmitts*, Wilhelm Fink Verlag, München, 1994.

Weber, M., *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo* (*Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, 1905), introduzione di G. Galli, traduzione e appendici di A.M. Marietti, con 'La storia di una controversia' di E. Fischoff, Rizzoli, diciannovesima edizione, Milano, 2011.

Weber, M., *Osservazioni intermedie* (*Zwischenbetrachtung*, 1916), in *Id*., *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, introduzione di F. Ferrarotti, volume secondo, UTET, Torino, 1976.

Weber, M., *Introduzione* a *L'etica economica delle religioni universali*, in *Id.*, *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, introduzione di F. Ferrarotti, volume primo, UTET, Torino, 1976.

Weber, M., *Il Giudaismo antico*, in *Id*., *Sociologia delle religioni*, a cura di C. Sebastiani, introduzione di F. Ferrarotti, volume secondo, UTET, Torino, 1976.

Weber, M., *Scritti politici*, saggio introduttivo di A. Bruno "Politica e valori in Max Weber", traduzione di P. Manganaro, Niccolò Giannotta Editore, Catania, 1970.

Weber, M., *Parlamento e governo. Per la critica politica della burocrazia e del sistema dei partiti* (*Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland. Zur politischen Kritik des Beamtentums und Parteiwesens*, 1918), a cura di F. Fusillo, premessa di F. Ferrarotti, Laterza, Roma-Bari, 1982.

Weber, M., *La scienza come professione. La politica come professione* (*Wissenschaft als Beruf. Politik als Beruf*, 1919), traduzione di H. Grünhoff, P. Rossi e F. Tuccari, introduzione di W. Schluchter, Einaudi, Torino, 2004.

Weber, M., *Economia e società* (*Wissenschaft und Gesellschaft*, 1922), 2 voll., introduzione di P. Rossi, traduzione dal tedesco di T. Bagiotti, F. Casabianca, P. Chiodi, E. Fubini, G. Giordano, P. Rossi, coordinamento a cura di P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano, 1961.

Weidemann, H.U., *Zur Einführung*, in E. Peterson, *Der erste Brief an die Korinther und Paulus-Studien*, aus dem Nachlass herausgegeben von H.U. Weidemann, in E. Peterson, *Ausgewählte Schriften*, Band 7, 2006, pp. XV-LXXXVIII.

Weidemann, H.U., "«Paolo alla *ekklesia* di Dio che è a Corinto». Il concetto di Chiesa nell'interpretazione petersoniana della prima Lettera ai Corinzi", in G. Caronello (a cura di),

Erik Peterson. La presenza teologica di un outsider, Libreria Editrice Vaticana, Roma, 2012, pp. 252-287.

Weigel, S., "Nella maschera di Paolo. Jacob Taubes lettore di Walter Benjamin", in *Pólemos. Materiali di filosofia e critica sociale*, vol. 2, 2016, pp. 17-39.

Weil, S., "Non ricominciamo la guerra di Troia" (*Ne recommençons pas la Guerre de Troie*, 1937), in *Ead*., *Il libro del potere*, introduzione di M. Bonazzi, traduzione di V. Abaterusso, Chiarelettere editore, quarta edizione, Milano, 2018, pp. 47-75.

Weil, S., "L'Iliade o il poema della forza" (*L'*Iliade *ou le poème de la force*, 1940-41), in *Ead*., *Il libro del potere*, introduzione di M. Bonazzi, traduzione di V. Abaterusso, Chiarelettere editore, quarta edizione, Milano, 2018, pp. 3-46.

Weil, S., "L'ispirazione occitana" (*En quoi consiste l'inspiration occitanienne?*, 1942) in *Ead.*, *Il libro del potere*, introduzione di M. Bonazzi, traduzione di V. Abaterusso, Chiarelettere editore, quarta edizione, Milano, 2018, pp. 77-93.

Weil, S., *Quaderni*, vol. IV (*La connaissance surnaturelle*, 1950), a cura e con un saggio di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1993.

Weil, S., *Lettera a un religioso* (*Lettre à un religieux*, 1951), a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, sesta edizione, 2011.

Weil, S., *Riflessioni sulle cause della libertà e dell'oppressione sociale* (*Réflexions sur les causes de la liberté et de l'oppression sociale*, 1955), traduzione italiana a cura di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 1983.

Weil, S., *La persona e il sacro* (*La personne et le sacré*, 1957), a cura di M.C. Sala, con un saggio di G. Gaeta, Adelphi, Milano, 2012.

Welborn, L.L., *Paul's Summons to Messianic Life: Political Theology and the Coming Awakening*, Columbia University Press, New York, 2015.

Westerink, H., "The Great Man from Tarsus: Freud on the Apostle Paul", *Psychoanalytic Quarterly*, LXXVI, 2007, pp. 217-235.

Wolfe, J., *Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*, Oxford University Press, Oxford, 2013.

Wolfe, J., *Heidegger and Theology*, Bloomsbury T&T Clark, London and New York, 2014.

Wolfe, J., "The Eschatological Turn in German Philosophy", *Modern Theology*, 35, January 2019, pp. 55-70.

Zaborowski, H., "Dionysos oder der Gekreuzigte? Nietzsches Philosophie als 'Vollendung' der Geschichte des Christentums", in G. Augustin, K. Krämer, M. Schulze (Hrsg.), *Mein Herr und Gott. Christus bekennen und verkünden.* Festschrift für Walter Kardinal Kasper zum 80. Geburstag, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 2013, pp. 462-480.

Zaborowski, H., “Church, Commonwealth and Toleration: John Locke as a Reader of Paul”, in A. Cimino, G.J. van der Heiden, G. van Kooten (eds.), *Saint Paul and Philosophy: The Consonance of Ancient and Modern Thought*, De Gruyter, Berlin, 2017, pp. 283-296.

Zamagni, G., “Portare aldilà? Erik Peterson e la critica della teologia politica di C. Schmitt”, in D. Felice (a cura di), *Studi di storia della cultura. Sibi suis amicisque*, CLUEB, Bologna, 2012, pp. 425-446.

Zambrano, M., *L’uomo e il divino* (*El hombre y lo divino*, 1955), introduzione di V. Vitiello, traduzione di G. Ferraro, Edizioni Lavoro, Roma, 2001.

Zambrano, M., *L’agonia dell’Europa* (*La agonía de Europa*, 1988), edizione italiana a cura di C. Razza, Marsilio, Venezia, 2009.

Zilleßen, H., *Dialektische Theologie und Politik. Eine Studie zur politischen Ethik Karl Barths*, Duncker & Humblot, Berlin, 1970.

Žižek, S., “The Politics of Truth, or Alain Badiou as a Reader of St. Paul”, in *The Ticklish Subject: An essay in political ontology*, Verso, London, 2000, pp. 127-170.

Žižek, S., *La fragilità dell’assoluto (ovvero perché vale la pena combattere per le nostre radici cristiane)* (*The Fragile Absolute: Or, Why is the Christian Legacy Worth Fighting For?*, 2000), traduzione italiana di B. Amali, Transeuropa, Massa, 2007.

Žižek, S., *Il cuore perverso del cristianesimo* (*The Puppet and the Dwarf: The Perverse Core of Christianity*, 2003), traduzione italiana di G. Illarietti e M. Senaldi, Meltemi, Roma, 2006.

Žižek, S., “From Job to Christ: A Paulinian Reading of Chesterton”, in J. Caputo e L. Alcoff (eds.), *St. Paul among the Philosophers*, Indiana University Press, Bloomington-Indianapolis, 2009, pp. 39-58.

Žižek, S., “A Meditation on Michelangelo’s Christ on the Cross”, in D. Creston, J. Milbank, S. Žižek (eds.), *Paul’s New Moment: Continental Philosophy and the Future of Christian Theology*, Brazos Press, Michigan, 2010, pp. 169-181.