

Quodlibet Studio

Filosofia e politica

Felicità e tramonto
Sul *Frammento teologico-politico*
di Walter Benjamin

A cura di Gabriele Guerra e Tamara Tagliacozzo

Quodlibet

Prima edizione: dicembre 2019

© 2019 Quodlibet srl

Via Giuseppe e Bartolomeo Mozzi, 23 - 62100 Macerata

www.quodlibet.it

Stampa a cura di NW srl presso lo stabilimento di LegoDigit srl, Lavis (TN)

ISBN 978-88-229-0431-7

Filosofia e politica

Collana diretta da Elettra Stimilli

Comitato scientifico: Emanuele Coccia, Dario Gentili, Federica Giardini, Paolo Napoli,
Judith Revel, Massimiliano Tomba

Volume pubblicato con il contributo del Dipartimento di Filosofia, Comunicazione e Spettacolo dell'Università degli Studi Roma Tre.

Indice

- 7 Gabriele Guerra e Tamara Tagliacozzo
Introduzione
- 17 Walter Benjamin
Frammento teologico-politico
- 19 Sami Khatib
Il *Frammento teologico-politico* di Walter Benjamin. Messianico o Messia, mistica o apocalittica?
- 33 Julia Ng
La matematicità di un'esperienza transitoria: a proposito di due espressioni del *Frammento teologico-politico*
- 55 Luigi Azzariti-Fumaroli
“Notte celeste senza resurrezione”. Sulla *restitutio in integrum* nel *Theologisch-politisches Fragment*
- 67 Didier Alessio Contadini
Elementi di una pluralità temporale nello spazio urbano. Il *Frammento teologico-politico* e gli scritti maturi
- 81 Damiano Roberi
La “natura messianica” come ricapitolazione
- 93 Antonio Roselli
Walter Benjamin e le politiche della passività
- III Stefano Marchesoni
Benjamin versus Bloch. Il *Frammento teologico-politico* come critica dello *Spirito dell'utopia*

- 125 Stefania Ragà
Tra utopia e teologia: il *Frammento teologico-politico* alla luce
delle due utopie del profano di Benjamin e Scholem
- 139 Federico Dal Bo
«L'immediata intensità messianica del cuore». Paolinismo nel
Frammento teologico-politico di Walter Benjamin
- 153 Emanuele Edilio Pelilli
Costellazioni pericolose. Friedrich Hölderlin all'interno del
Frammento teologico-politico di Walter Benjamin
- 169 Paolo Vernaglione Berardi
Né teologia né politica. Il taglio messianico nel *Frammento* di
Walter Benjamin

Stefania Ragà

Tra utopia e teologia: il *Frammento teologico-politico* alla luce delle due utopie del profano di Benjamin e Scholem

«Come una forza, attraverso la sua traiettoria, può favorirne un'altra diretta, in senso opposto, così anche l'ordine profano del Profano può favorire l'avvento del regno messianico»¹. Trattasi dell'immagine delle due frecce, nel cuore del *Frammento teologico-politico* di Walter Benjamin. Ognuna di queste due frecce persegue la sua traiettoria con una sua meta precisa. L'una divergente, antitetica all'altra. Eppure la forza dell'una può favorire la direzione ostinata e contraria dell'altra, scrive Benjamin. Tale immagine si può prestare a delineare con pochi tratti le scelte politiche di due pensatori e amici come Walter Benjamin e Gershom Scholem. Una storia che vorremmo leggere nei termini di un divergente accordo – esattamente come l'altra storia, impossibile, quella delle due frecce. La nostra proposta di lettura del *Frammento* partirà dunque da questo racconto, incentrato sulle diverse posizioni politiche dei due amici, nel tentativo di carpire una delle chiavi d'accesso all'enigma del frammento.

Una questione preliminare riguarda il punto di contatto tra le divergenti scelte politiche di Benjamin e Scholem, maturate negli anni Venti, ovvero il marxismo per l'uno, il sionismo per l'altro. Per quanto si tratti di due differenti ideologie politiche, che progressivamente allontanarono i due amici, in entrambi i movimenti – definiti da Arendt come due forme di ribellione messe a disposizione della giovane generazione di ebrei assimilati² – vi era un *trait d'union* insito nella secolarizzazione dell'idea messianica, presente, come vedremo, in ambedue i discorsi. Considerando ciò, dietro alle scelte di Benja-

¹ Walter Benjamin, *Frammento teologico-politico*, in Id., *Opere complete*, vol. I, *Scritti 1906-1922*, Einaudi, Torino 2008, p. 512.

² Hannah Arendt, *L'angelo della storia. Testi, lettere, documenti*, Giuntina, Firenze 2017, p. 98.

min e Scholem individuammo quindi due pensieri politici che cercarono di favorire qualcosa di simile all'avvento del regno messianico, configurandosi, ciascuno a suo modo, come particolari discorsi teologico-politici, distinti però dall'idea schmittiana, in quanto prodotto della secolarizzazione ebraica e non cristiana. Due discorsi, dunque, che incarnarono due contrapposte "utopie del profano", fondate sulla laicizzazione dell'idea messianica. È a questo livello che situammo l'intimo accordo tra Benjamin e Scholem.

A partire da tale punto di contatto, entrambi diedero a questa secolarizzazione messianica due coloriture differenti: il marxismo condusse Benjamin a una sua particolare visione politica, incentrata sull'idea antinomica di debole forza messianica; mentre il sionismo condusse Scholem a disgiungere la debole speranza messianica dalla forza irrompente dell'utopia messianica, abbracciando così quella particolare teologia politica promossa dal sionismo³. Con una precisazione. Benjamin, come scrisse ancora Arendt, seppe tenersi aperte per anni entrambe le opzioni, continuando «a prendere in considerazione la strada verso la Palestina anche quando era diventato da tempo marxista»⁴. Diversamente da Scholem, egli si dimostrò meno interessato all'aspetto positivo delle ideologie rispetto alla «funzione negativa della "critica" alla situazione esistente»⁵. Del resto, egli stesso riconobbe apertamente la sua difficoltà a passare dalla critica all'azione in una lettera a Hugo von Hofmannstahl del 26 giugno 1929: «Non mi è però stato possibile fare ciò che Lei mi aveva suggerito con parole tanto convincenti: trasformare anche esteriormente e in modo marcato questa irruzione nel mio lavoro in un'epoca della mia vita. Non ho potuto lasciare Berlino»⁶.

La secolarizzazione dell'idea messianica tra marxismo e sionismo

Tra i primi a esprimersi sulla secolarizzazione dell'idea messianica presente nel marxismo e nel sionismo troviamo Hans Kohn, sionista

³ Gershom Scholem, *Qui sont les diviseurs?*, in Id., *Le prix d'Israel. Ecrits politiques*, Editions de l'éclat, Paris 2003, p. 64.

⁴ Hannah Arendt, *L'angelo della storia* cit., p. 99.

⁵ *Ibid.*

⁶ Walter Benjamin, *Lettere 1913-1940*, Einaudi, Torino 1978, p. 173.

pentito e storico dei nazionalismi europei, molto ammirato da George Mosse. Kohn rifletté sulla questione nel suo *L'idea di nazionalismo* (1944). Se già nelle *Tesi sul concetto di storia* Benjamin aveva parlato di una secolarizzazione del tempo messianico operata da Marx, Kohn sembrò recuperare a suo modo tale ipotesi, forse sotto l'implicita influenza buberiana⁷. Secondo lo storico la singola nazione, ritenendosi un mezzo prescelto dei disegni di Dio, aveva finito per considerarsi lo strumento dell'adempimento del destino dell'umanità. Non diversamente si era comportato Marx, aggiungeva l'autore: egli «trasferì questo compito [...] da una nazione a una classe. Il concetto della rivoluzione proletaria deve una gran parte della sua forza impulsiva al messianismo in una forma laicizzata»⁸. Secondo Kohn, l'idea messianica ebraica giocò infatti un ruolo importante nella formazione dei moderni movimenti politici, come si evince nel caso del marxismo e del sionismo, il quale attraverso il concetto di stato ebraico aveva sostituito il «Messia individuale» a un «Messia collettivo», al fine di «generare un nuovo ordine di cose»⁹.

Diversi anni più tardi individuammo un analogo discorso nell'articolo *Martin Buber e la filosofia della storia* (1963) di Jacob Taubes, secondo il quale «nel XIX secolo il messianismo» fu valorizzato «in due versioni differenti: nella versione social-universale della salvezza e in quella nazional-universale»¹⁰. Una classe sociale o un gruppo nazionale furono così eletti come portatori della salvezza universale, chiosava Taubes. Pur senza citare né testo, né autore, il filosofo avanzò lo stesso parallelismo tra marxismo e sionismo, solo accennato da Kohn nel suo testo. Un testo che tuttavia Taubes doveva aver letto a suo tempo, avendone citato un passaggio in *Escatologia occidentale*¹¹. Sviluppando ulteriormente tali sollecitazioni, possiamo dunque dire che la secolarizzazione dell'idea messianica aprì la strada a due

⁷ Cfr. Walter Benjamin, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 2009, p. 53.

⁸ Hans Kohn, *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico*, La nuova Italia, Firenze 1956, p. 47, n. 11. Sulla possibile interpretazione degli scritti marxisti in relazione a una prospettiva messianica e dunque teologico-politica cfr. Etienne Balibar, *Il momento messianico di Marx*, in «Consecutio temporum», 5, 2013, pp. 8-21; Miguel Abensour, *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, Cronopio, Napoli 2008.

⁹ H. Kohn, *L'idea del nazionalismo nel suo sviluppo storico* cit., p. 47, n. 11.

¹⁰ Jacob Taubes, *Martin Buber e la filosofia della storia*, in Id., *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Milano, Garzanti 2001, pp. 128-129.

¹¹ Cfr. Jacob Taubes, *Escatologia occidentale*, Milano, Garzanti 1997, p. 37.

possibili utopie del profano. Laddove il marxismo secolarizzò il messianismo, per farne una «versione social-universale della salvezza», con al centro la classe quale soggetto politico di riferimento, il sionismo, in modo analogo, ne trasse una «versione nazional-universale», per emancipare un popolo oppresso e discriminato, quello ebraico.

Al bivio tra queste due strade Scholem e Benjamin si divisero. Ciascuno perseguì la propria utopia del profano. Il *Frammento* di Benjamin fornisce in tal senso un'immagine istruttiva della comune attitudine religiosa dei due giovani amici, precedente al loro futuro disaccordo teologico-politico¹². In virtù di questa attitudine, il *Frammento* rappresenta un momento di convergenza tra i due pensatori, individuabile nella simile riconfigurazione data all'idea messianica nell'ordine politico del profano. Solo nell'enigmatico finale del testo possiamo individuare la premessa teorica che avrebbe condotto Benjamin lontano da Scholem. Eppure, per quanto entrambi perseguirono due differenti utopie del profano, tutti e due si mantennero sempre in bilico tra utopia e teologia, senza mai sciogliere la vitale tensione tra questi due poli¹³.

Esamineremo ora il *Frammento* suddividendolo in tre sezioni, in relazione ai tre concetti tematizzati dall'autore: la teocrazia, la teologia politica e il nichilismo. Secondo tale tripartizione, individuiamo una prima sezione incentrata sulla critica della teocrazia come potenziale modello politico del profano. Segue la parte più cospicua e ostica del testo, in cui l'autore si impegna a descrivere il funzionamento della «nuova religione del Profano» caratterizzata dall'articolazione tra dimensione religiosa e quella politica. Infine, abbiamo una terza e ultima sezione in cui Benjamin, una volta descritto il meccanismo teologico-politico del suo tempo, inizia a prendere posizione, abbozzando alcuni tratti delle sue future riflessioni filosofico-politiche. Tali

¹² Parliamo di «attitudine religiosa» secondo l'accezione usata da Gabriele Guerra. Vedi: Gabriele Guerra, *To Pneuma opou Thelei. Il problema dello spirito e il meridiano della decisione in Walter Benjamin*, in Mauro Ponzi, Bernard Witte (a cura di), *Teologia e politica. Walter Benjamin e un paradigma del moderno*, Aragno, Torino 2006, pp. 175-176.

¹³ Concordiamo con Saverio Campanini, che propone di interpretare la storia della loro amicizia rovesciando un verso di Theodor Däubler che Schmitt amava citare. Non il nemico, bensì l'amico è «la forma della domanda che ci è propria» (Saverio Campanini, *Carteggio d'autunno tedesco. Uno scambio di lettere tra Gershom Scholem e Nicolaus Sombart a proposito di Carl Schmitt e d'altro*, «Schifanoia», 52-53, 2017, pp. 41-62).

brevi considerazioni finali pongono al centro un aspetto volutamente rimosso dai discorsi teologico-politici, che definiremo il “grado zero dell’ordine del profano” e che il nichilismo permette di individuare.

Critica e superamento della teocrazia

Il *Frammento* inizia con una tesi tipica dell’ortodossia ebraica sulla trascendenza del Messia e, dunque, contraria a ogni forma di azione politica dell’uomo sul suo tempo: «solo il Messia stesso compie ogni accadere storico»¹⁴. L’impressione è che l’autore, fin dalle primissime battute, voglia affrontare la questione del fondamento dell’ordine profano. Una parte della religione ebraica, quella ortodossa, non aiuta in tale compito, dal momento che preclude al singolo la possibilità di agire politicamente sulla storia. I pensatori sionisti, come Scholem, dovettero affrontare un problema analogo e in modo piuttosto concreto. In uno scritto politico degli anni Trenta, ad esempio, Scholem scrisse: «è da credere che gli ortodossi avessero avuto assolutamente ragione nell’affermare che la redenzione viene a nostra insaputa e per grazia del cielo, e che non viene per volontà degli uomini. La storia del sionismo è esattamente l’esempio più terrificante di questa verità»¹⁵. In un momento di sconforto Scholem riconobbe che il sionismo aveva cercato la redenzione nella storia, forzando l’attesa messianica e traducendo tale concetto religioso nella categoria laica di rivoluzione¹⁶. Tuttavia, siffatta traslazione sollevava una questione teologico-politica di fondo: se la redenzione avviene a insaputa dell’uomo, il quale non deve in alcun modo affrettare la fine, come potevano i sionisti perseguire il loro progetto rivoluzionario e restare altresì fedeli alla tradizione ebraica? Come non correre il rischio di tradire la loro tradizione? Lungi dall’essere mosso da affliti ideologici, nel *Frammento* Benjamin sembra porsi la medesima questione,

¹⁴ W. Benjamin, *Frammento teologico-politico* cit., p. 512. In occasione del suo ultimo seminario ad Heidelberg, Taubes non aveva dubbi in proposito: «esiste un Messia. Niente chiacchiere – il ‘messianico’, il ‘politico’ –, niente neutralizzazioni, ma il Messia» (Jacob Taubes, *La teologia politica di San Paolo*, Adelphi, Milano 1997, p. 134).

¹⁵ Gershom Scholem, *Pourquoi sommes-nous devenus sionistes?*, in Id., *Le prix d’Israël* cit., p. 46.

¹⁶ Scrive Scholem: «la redenzione significava una *rivoluzione* nella storia» (Gershom Scholem, *Šabbetai Sevi. Il messia mistico 1626-1676*, Einaudi, Torino 2001, p. 19).

avvicinandosi così alle future preoccupazioni scholemiane. In tempi, modalità e con fini differenti, entrambi sembrano essersi interrogati su una possibile sintesi tra pensiero ebraico e discorso politico a partire da un messianismo laicizzato.

Non sorprende, dunque, che la prima questione connessa a tale ricerca riguardi la teocrazia. Benjamin la tratta con l'intento di scartarla come forma di governo alternativa ai modelli politici consolidatisi in età moderna. Come potevano convivere teocrazia e disincanto nella sua epoca? Di fronte a simile quesito Benjamin si comportò come Spinoza, il quale nel *Trattato teologico-politico* aveva negato l'applicabilità pratica della forma teocratica della *Respublica hebraeorum*, sostenendo che non fosse «né possibile né consigliabile ad alcuno di imitarne la struttura»¹⁷. In tal modo, Spinoza aveva archiviato l'opzione teocratica, studiata dei teorici politici del Cinquecento, quale potenziale forma di governo¹⁸. Se per il filosofo il patto tra gli uomini e Dio era soltanto sconsigliabile, per i laici e disincantati intellettuali di primo Novecento non era più credibile. Quale patto con Dio poteva darsi nell'epoca del tramonto delle antiche religioni? Benjamin ripeté così il gesto spinoziano e disgiunse fin da subito la teocrazia dal profano, prendendo posizione nei confronti di una questione riattualizzata da Ernst Bloch nella prima edizione de *Lo spirito dell'utopia* (1918) e prima ancora dal sionismo. La teocrazia non poteva essere la via da intraprendere per fondare l'ordine del profano. Essa possedeva infatti «solo un senso religioso»¹⁹.

La nuova religione del profano e la ricerca della felicità

Superata la questione teocratica, Benjamin passa a considerare l'altro modello politico per l'ordine profano. Un modello teologico-politico, come vedremo. Nel passaggio dalla prima alla seconda

¹⁷ Baruch Spinoza, *Trattato teologico-politico*, Bompiani, Milano 2001, p. 687.

¹⁸ Cfr. Iolanda Anna Richichi, *La teocrazia. Crisi e trasformazione di un modello politico nell'Europa del XVIII secolo*, Firenze University Press, Firenze 2017; Donatella Di Cesare, *De Republica Hebraeorum. Spinoza e la teocrazia*, «Teoria», 2, 2012, pp. 213-228.

¹⁹ W. Benjamin, *Frammento teologico-politico* cit., p. 512. Ricordiamo che Taubes si oppose a Benjamin, parlando di un «significato politico della teocrazia» in relazione a Israele; cfr. Jacob Taubes, *Walter Benjamin – un marcionita moderno?*, in Id., *Il prezzo del messianesimo*, Quodlibet, Macerata 2017.

sezione del frammento si determina così uno scarto tra teocrazia e teologia politica, la quale si pone alla base del funzionamento della “nuova religione del profano”. Questo scarto rinvia alla separazione tra Regno e Profano, più volte ribadita da Benjamin nel testo, che rappresenta il sintomo più evidente della secolarizzazione del pensiero collettivo ebraico in atto. Per quanto, infatti, nell’ottica benjaminiana la teocrazia non possieda un significato politico, ciò non esclude il contrario, ovvero che il profano possa assumere un significato religioso. Anzi. Come Max Weber riconobbe in *La scienza come professione*, gli antichi dei, pur spogliati del loro fascino personale, stavano ritornando, levandosi dalle loro tombe, per riprendere la loro eterna contesa²⁰.

Ben prima di Weber, Benjamin aveva espresso considerazioni analoghe nello scritto giovanile *Dialogo sulla religiosità contemporanea* (1912). Qui l’autore riconosceva tanto l’avvenuto disincantamento del mondo, quanto il pericolo insito in un simile processo, scrivendo infatti che: «negli ultimi due secoli si sono vanificate per noi le antiche religioni. Ma non credo che sia avvenuto senza conseguenze, né che ci si possa ingenuamente rallegrare di questa chiarificazione»²¹. Il pericolo per il filosofo consisteva nella capacità dimostrata dalle religioni di tenere «a freno forze la cui azione incontrollata è da temere»²². In assenza di tale freno, l’uomo si trovava esposto alle forze oscure derivanti dalla sua stessa natura, rivelatasi «volgare, sinistra, ripugnante»²³. Da tali riflessioni derivò probabilmente quel particolare connubio tra attitudine religiosa e disincanto presente in Benjamin, il quale un po’ paradossalmente affermava di credere nello «scetticismo», nella «disperazione» e nel «significato religioso» della propria epoca²⁴. A queste date, pur intuendo i primi sintomi, egli non poteva certo prevedere la direzione verso cui l’«epoca eroica di una nuova religione» avrebbe condotto l’ordine del profano²⁵. Solo con lo scoppio della Prima guerra mondiale, l’esaltazione della Patria e il

²⁰ Max Weber, *Il lavoro intellettuale come professione*, Einaudi, Torino 1966, p. 33.

²¹ Walter Benjamin, *Dialogo sulla religiosità contemporanea*, in Id., *Opere complete*, vol. I, cit., p. 124.

²² *Ibid.*

²³ *Ivi*, p. 127.

²⁴ *Ivi*, p. 129.

²⁵ *Ivi*, p. 131.

culto dei soldati caduti, la sacralizzazione della politica divenne un fatto di evidenza lampante. Nel *Frammento*, datato con buona probabilità al 1921, Benjamin sembra dunque recuperare le precedenti riflessioni giovanili sul significato religioso della propria epoca, per rileggerle, come Weber, alla luce delle nuove sollecitazioni del suo tempo. Con una differenza sostanziale. L'intero discorso del filosofo appare filtrato attraverso una prospettiva ebraica secolarizzata, fondata sulla centralità dell'idea messianica nella configurazione della "nuova religione del profano".

Al fine di chiarire tale relazione, per Benjamin diventa centrale l'idea di felicità. Non sorprende dunque di leggere che «l'ordine del profano deve essere orientato sull'idea di felicità»²⁶. L'autore non aggiunge altro. Solo diversi anni più tardi nelle *Tesi sul concetto di storia* scrisse che «nell'idea di felicità risuona ineliminabile l'idea di redenzione»²⁷. Riteniamo che già a queste date esistesse per Benjamin un punto di contatto tra felicità e redenzione: l'una risuona nell'altra. Come l'avvento del Regno mira alla salvezza, così l'ordine del profano tende alla felicità. In tal senso, la secolarizzazione del concetto di redenzione nell'idea di felicità determina il punto di incontro tra Regno e Profano. In un mondo secolarizzato la felicità diventa infatti per l'ordine del profano il concetto sostitutivo di *salus aeternitatis*, così come la promessa di un benessere sociale diventa il *telos* del Profano. Interpretare l'immagine delle due frecce, al cuore del *Frammento*, alla luce di siffatta secolarizzazione della redenzione nell'idea di felicità, aiuta forse a deciptare l'immagine, secondo cui «l'ordine profano del Profano può favorire l'avvento del regno messianico»²⁸. Tale reciproca influenza tra forze contrapposte avviene infatti nella relazione tra religione e politica, grazie a cui le nuove religioni secolari si sostituirono alle religioni tradizionali, millantando di favorire l'avvento di una nuova era sociale. Così l'ordine politico del profano può configurarsi a tutti gli effetti in teologia politica. Istituyendo un rapporto tra profano e felicità, Benjamin sembra dunque aver intuito il processo di interdipendenza tra teologia e politica, alla base delle ideologie novecentesche. Senza di essa non sussisterebbe infatti alcuna forza di attrazione tra le frecce. Potremmo dire che, sebbene l'oggetto del desiderio religioso

²⁶ W. Benjamin, *Frammento teologico-politico* cit., p. 512.

²⁷ Cfr. W. Benjamin, *Sul concetto di storia* cit.

²⁸ W. Benjamin, *Frammento teologico-politico* cit., p. 512.

(il regno di Dio) diverga da quello mondano (l'utopia del profano), il fine umano sembra orientarsi sempre verso la ricerca di un medesimo soddisfacimento, religioso o secolarizzato che sia. In tal senso «il Profano non è dunque una categoria del Regno, ma una categoria [...] del suo *più lieve* approssimarsi»²⁹. In assenza della secolarizzazione del concetto religioso di redenzione nella categoria profana di felicità non sarebbe pensabile alcuna influenza tra le frecce. Esse perseguirebbero la loro traiettoria inalterata, senza posa, all'infinito.

Messianismo ebraico tra sofferenza e felicità

La nuova religione del Profano vuole essere questa approssimazione, lenta, leggera, quasi impercettibile. Essa infatti può solo promettere di soddisfare l'idea di felicità, cercando di avvicinarsi a una forma di immortalità. Dopo l'immagine delle due frecce, Benjamin passa a considerare l'altro concetto religioso secolarizzato: il messianismo e il suo rapporto con la filosofia della storia e l'ideologia del progresso. Se la critica al *continuum* storico sarà centrale nelle *Tesi sul concetto di storia*, nel *Frammento* non sembra la sua preoccupazione principale, dal momento che termini come *Unsterblichkeit* (immortalità) ed *Ewigkeit* (eternità) non assumono una valenza negativa, come invece ci si aspetterebbe, qualora interpretassimo il testo alla luce delle posizioni successive dell'autore. Nello scritto l'interesse di Benjamin è proteso a sondare una possibile relazione tra messianico e mondano, al fine di comprendere il funzionamento interno della nuova religione del Profano. E il solo modo per farlo è quello di attribuire una valenza positiva all'idea di immortalità racchiusa nell'immagine di un «eterno trapassare». Analogamente si mosse il sionismo, attraverso cui, a detta di Scholem, si cercò di «cambiare la vita instabile di un popolo» alla ricerca di una «immortalità nazionale»³⁰.

Per comprendere il funzionamento interno della religione del Profano, in relazione al messianico, Benjamin sfrutta il cortocircuito tra felicità e tramonto: «nella felicità ogni essere terrestre aspira al suo

²⁹ *Ibid.* Preferiamo rendere il tedesco *leisesten* con «più lieve» o «più somnesso», secondo la traduzione di Dario Gentili, in Walter Benjamin, *La politica e altri scritti. Frammenti III*, Mimesis, Udine 2016.

³⁰ G. Scholem, *Qui sont les diviseurs?* cit., p. 64.

tramonto»³¹. L'autore si ricollega così al precedente passaggio, in cui sosteneva che l'ordine del profano deve essere orientato all'idea di felicità. Ne deriva per sillogismo che il profano, orientandosi verso la felicità, realizza l'aspirazione umana più profonda nel suo tramontare, cioè al termine dei suoi giorni. È dunque all'interno di tale quadro apocalittico che l'idea messianica sembra trovare una sua riconfigurazione. Qui individuiamo la torsione maggiore a cui Benjamin sottopone il concetto religioso, disgiungendo «l'immediata intensità messianica» caratterizzata dall'infelicità dal «ritmo della natura messianica» che è felicità. Soltanto a partire da questi due messianismi, l'uno religioso, l'altro secolarizzato, divisi tra sofferenza e felicità, Benjamin può ricavare la vitale energia messianica da cui eromperà la sua futura *Jetztzeit*. Per attualizzare l'idea messianica e adattarla ai fini dell'ordine del profano, Benjamin deve compiere questa disgiunzione tra il messianismo religioso e un nuovo messianismo secolarizzato.

Per spiegare da quale messianismo Benjamin sembra smarcarsi, ricordiamo un passaggio tratto da *La fede dei profeti* (1942) di Buber. Citando Isaia, l'autore scriveva che il profeta aveva posto un sigillo sulla promessa di liberazione del popolo ebraico, affinché la promessa messianica «non inducesse il popolo nell'ora della decisione a una falsa fiducia»³². Attraverso l'opera dei profeti, definiti «combattenti impotenti», il messaggio messianico poteva così essere sigillato e custodito. «Solo nel momento dell'estrema emergenza essi dovevano rompere il sigillo dei loro cuori e rivelare il messaggio, per salvare dalla disperazione riguardo alla guida divina del loro destino coloro che erano prigionieri nell'angoscia e nell'oscuramento, portando loro la parola della salvezza»³³. Così sigillata, l'intensità messianica che anima il tempo dell'esilio poteva passare soltanto attraverso il dolore e la sofferenza. Questo messianismo buberiano, criticato da Taubes in quanto «messianismo della continuità», si contrappone decisamente a qualsivoglia visione teologico-politica, poiché non prevede un'interruzione apocalittica del tempo storico. Non è un caso che Scholem, promuovendo invece l'idea di una rottura rivoluzionaria tipica dell'utopia sionista, avesse identificato in questo sigillo la colpa dell'intera storia ebraica, contraddistinta da una vita vissuta

³¹ W. Benjamin, *Frammento teologico-politico* cit., p. 512.

³² Martin Buber, *La fede dei profeti*, Marietti, Genova 1985, p. 198.

³³ *Ibid.*

nella procrastinazione, il cui esito più infelice fu la debolezza politica dell'ebraismo nella sua lunga diaspora. Pertanto, il messianismo buberiano non poteva certo condurre alla felicità, in quanto escludeva a priori un'interruzione del tempo storico.

Nella condivisa distanza da questo messianismo e nell'idea di rottura del sigillo profetico Benjamin e Scholem si incontrarono. Un incontro all'insegna di una comune ricerca di un messianismo da secolarizzare. In assenza di tale laicizzazione, nel *Frammento* non potremmo individuare due messianismi ripartiti tra sofferenza e felicità. Inoltre, l'autore non potrebbe parlare di una reciproca influenza tra idea messianica e ordine del profano. Soltanto dunque ridefinendo il messianismo in una forma laicizzata, orientato verso la redenzione nella storia, piuttosto che verso l'esilio, Benjamin può superare l'irrigidimento prodotto dalla tradizione ebraica che, diversamente dalla teologia politica, nega l'idea di interruzione storico-temporale. Se nelle *Tesi sul concetto di storia* Benjamin si impegnò dunque a criticare l'altro irrigidimento prodotto dalla teologia politica schmittiana, nel *Frammento* egli sembra invece smarcarsi dal messianismo religioso. Così, per poter giungere a una critica del progresso, contrapponendovi la *Jetztzeit*, Benjamin dovette prima emanciparsi dalla sua stessa tradizione religiosa, laicizzandola. Solo una volta operata tale conversione, egli poté trovare la strada che lo condusse alla *Jetztzeit* e alla critica del progresso. Solo così Benjamin poté ritagliarsi uno spazio tutto suo, nell'interporsi tra il messianesimo della continuità proprio della tradizione ebraica e il tempo continuo e omogeneo della teologia politica.

Il nichilismo e il grado zero dell'ordine del profano

Descritto il funzionamento della religione del Profano nella sezione centrale del testo, sembra che Benjamin sia passato nelle ultime righe del *Frammento* a definire in modo ancora embrionale una sua posizione. L'autore scrive che tendere verso la natura messianica «è il compito della politica mondiale, il cui metodo deve essere chiamato nichilismo»³⁴. Così, in modo un po' enigmatico, si chiude il frammento. Ora, il richiamo al nichilismo non deve stupire. Esso

³⁴ W. Benjamin, *Frammento teologico-politico* cit., p. 513.

era infatti già preannunciato dall'interazione tra felicità e tramonto. L'incontro tra i concetti di *Glück*, *Vergängnis* e *Nihilismus* sembra essere l'esito finale cui Benjamin mirava: svelare l'elemento rimosso dal discorso teologico politico, ma necessario alla sua fondazione, ovvero quello *spazio vuoto* che il nichilismo permette di individuare. In questo modo, focalizzarsi su tale assenza costitutiva dell'ordine del profano e della sua religione, permette a Benjamin di evitare pericolose stasi dialettiche, messianiche o teologico-politiche che siano.

Consideriamo l'affermazione di Karl Kraus alla luce di queste ultime righe del testo: *Ursprung ist das Ziel*, l'origine è la meta. Se la meta è rappresentata da un tramonto, anche l'origine sarà caratterizzata dalla stessa provvisorietà, accomunate entrambe dalla medesima *Vergängnis*. In tal senso, nell'ottica di Benjamin meta e origine tendono verso lo stesso spazio vuoto, che indica il punto di non tenuta dell'ordine del profano, il suo "grado zero". Pertanto, il nichilismo, usato come metodo, aiuta a individuare questo vuoto aprioristico su cui il profano si erge.

Per comprendere ora il rapporto tra nichilismo e messianismo laicizzato alla luce di questo spazio vuoto presente nel profano può aiutare il seguente passaggio di Bertolt Brecht: «il sig. K. non stabiliva mai un rapporto con una persona, ma coinvolgeva sempre una *terza cosa*. Con questa il sig. K. e il suo amico stabilivano poi il rapporto. – Come potrebbe, altrimenti, terminare il rapporto? – diceva il sig. K. – La terza cosa può cessare. Di ciò vive il rapporto»³⁵. Come per il signor Keuner la *terza cosa* permette di stabilire o terminare un rapporto tra due individui, così il grado zero dell'ordine del profano, in qualità di 'spazio terzo', può istituire o destituire il nesso tra teologia e politica. In tal senso nel *Frammento*, il rapporto tra nichilismo e politica sembra risiedere in questa articolazione/disarticolazione, resa possibile dallo *spazio terzo*, ovvero dall'origine vuota dell'ordine del profano. Questo punto di non tenuta di qualsivoglia sistema sembra essere il cuore nascosto, il rimosso della teologia politica, dal momento che la forza della teologia politica consiste nella capacità di sfruttare il punto debole dell'ordine profano, convertendolo di segno, per trasformarlo in un punto di forza. Quando Scholem disgiunse la debolezza della speranza messianica dalla forza dell'uto-

³⁵ Bertolt Brecht, *Storie del signor Keuner*, Einaudi, Torino 2008, p. 94.

pia messianica fece esattamente questo. Riconvertì l'idea messianica, individuando nell'utopico ritorno a Sion il punto di forza dell'ideologia sionista. In anticipo su Scholem e Schmitt, Benjamin sembra aver intuito che in fondo tutto il problema della teologia politica ruotasse attorno a tale rimosso.

Per concludere, come detto all'inizio, Benjamin si preoccupò più della critica che dell'azione politica, mostrandosi più interessato alla possibilità di decidere sempre, in ogni istante, che alla decisione in sé e per sé. Benjamin lo riconosce a Scholem in una lettera del 5 maggio 1926: «il compito non è decidere una volta per tutte, ma decidere di nuovo ogni istante»³⁶. Dietro questa “decisione continua”, sempre possibile in ogni momento, individuiamo sia il contraltare del buberiano messianismo della continuità, che il tentato capovolgimento del concetto schmittiano di decisione. Essa sembra essere per l'autore l'unico modo affinché possano interrompersi il respiro profetico della storia e il tempo continuo e omogeneo. Soltanto così, di fronte a un abisso, può compiersi il salto dialettico nella storia, frutto di un'interruzione messianica. Come nel breve racconto kafkiano *Il ponte* (1910)³⁷, senza abisso non avremmo né un potenziale sostegno, né un eventuale provetto saltatore. Del resto, già Kierkegaard lo aveva riconosciuto, laddove scriveva che il salto appartiene alla «categoria della decisione»³⁸. Così senza uno spazio vuoto chi mai proverebbe quell'irresistibile desiderio di saltare, di decidersi a farlo? Il nichilismo aiuta, quindi, a vedere l'abisso, la faglia che attraversa e ferisce il profano. Per quanto le ferite facciano male, dobbiamo forse riconoscere che è soltanto grazie a esse che il messianico, come una luce, può passare ed entrare nel tempo della storia, per cercare in qualche modo, di volta in volta di rischiararla.

³⁶ W. Benjamin, *Sul concetto di storia* cit., p. 263.

³⁷ Franz Kafka, *Il ponte*, in Id., *Racconti*, BUR, Milano 2001, p. 381.

³⁸ Søren Kierkegaard, *Postilla conclusiva non scientifica*, in Id., *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, Bompiani, Milano 2013, p. 875. Chiaramente la presenza di un abisso solleva il problema indicato da Kierkegaard dell'impasse del salto: «quando si prova ripugnanza per il salto, una ripugnanza tale che rende il fosso infinitamente largo, allora la pedana di lancio, anche la più ingegnosa, non serve a nulla» (ivi, p. 879).