

Giancarlo Gaeta

## Jacob Taubes: messianismo e fine della storia

La fine della storia: Alexandre Kojève

«Oggi l'esperienza del termine ultimo è senza dubbio un'esperienza sconvolgente e, con la minaccia contingente legata all'annientamento atomico del mondo, è diventata anche universale. Ogni notizia della stampa sostiene che non c'è più molto tempo. Il tutto suona un po' come se l'arca di Noè sia l'unico posto dove ci si possa ancora rifugiare. Se, in generale si pensasse in termini antichi o precristiani, si potrebbe dire che avremmo a disposizione tutti i tempi del mondo per farci carico di un problema. Dal punto di vista cristiano, invece, non c'è più tempo, perché il Regno di Dio è vicino. Nell'affermazione "il Regno di Dio è vicino", secondo me, non è importante sapere cosa sia il Regno di Dio, ma la possibilità del suo essere-vicino. Chi crede di pensare in termini cristiani e crede di poterlo fare senza l'idea del termine ultimo, è pazzo».<sup>1</sup>

Così Jakob Taubes rispondeva, in un'intervista rilasciata nel 1987, a chi gli chiedeva come fosse possibile che le categorie di una filosofia della storia che concepisce il tempo come tempo a termine, sviluppino una diagnosi del presente. L'incoerenza risiede per Taubes nella secolarizzazione dell'escatologia giudaico-cristiana operata dalla filosofia moderna, che avendo posto il termine nel presente ne ha fatto un tempo vuoto e indeterminato. «Dopo Hegel, afferma ancora Taubes, è chiaro che la fase che va dalla Ionia a Jena è finita. E se si chiama questa "storia", allora ne segue una *posthistoire*. Non c'è altro motivo. Vale a dire, molte cose sono ancora successe, si sono combattute battaglie, ma nulla accade più veramente, questa è la *posthistoire*».<sup>2</sup>

A trarre le conseguenze ultime della concezione hegeliana della storia è stato Alexandre Kojève, secondo il quale il termine della storia è raggiunto con l'avvento dello Stato politicamente universale e socialmente omogeneo, cioè di una società senza classi, nella quale, caduta ogni causa di conflitto, non hanno più ragion d'essere né il pensiero originale né le grandi passioni, e l'esistenza è ridotta alla sua dimensione ludica.<sup>3</sup> In effetti un uomo senza più coscienza storica è un individuo ricondotto alla sua condizione puramente naturale, vale a dire alla sua animalità; uno stadio questo dell'evoluzione storica dell'uomo che egli riteneva essere già stato raggiunto dall'avanguardia dell'umanità. Tutto quanto è seguito alla battaglia di Jena, chiosa al riguardo Giorgio Agamben, comprese le due guerre mondiali, il nazismo e la sovietizzazione della Russia, per Kojève non rappresentava altro che un processo di accelerazione volto ad allineare il resto del mondo sulle posizioni dei paesi europei più avanzati, ovvero dell'Occidente tecnologizzato, che vive all'insegna di quello «stile di vita americano» in cui è oramai prefigurato il futuro «eterno presente» dell'intera umanità.<sup>4</sup>

---

<sup>1</sup> *Intervista a Jakob Taubes*, in J. Taubes, *Messianismo e cultura. Saggi di politica, teologia e storia*, Garzanti, Milano 2001, pp. 399-400.

<sup>2</sup> *Ibid.*, p. 392.

<sup>3</sup> Si veda, *Tirannide e saggezza*, in A. Kojève, *Il silenzio della tirannide*, Adelphi, Milano 2004, in particolare pp. 56 ss.

<sup>4</sup> G. Agamben, *L'aperto. L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino 2002, p. 17.

In questa ricostruzione radicalmente profana della storia giunta al suo termine, la concezione trascendente, paolina in specie, di un «regno» universale ed egualitario è oramai assorbita nella realizzazione dell'universalità politica e nell'omogeneità sociale dello Stato e di conseguenza la questione stessa della redenzione diventa oramai indifferente. Infatti, scrive Kojève, «è solo a partire dal momento in cui la filosofia moderna ha potuto *secolarizzare* l'idea religiosa cristiana dell'omogeneità umana che questa idea ha avuto una portata *politica* reale».<sup>5</sup> Così, l'aspetto apocalittico dell'escatologia giudaico-cristiana e perciò il giudizio incombente sulle potestà di questo mondo prossime a sparire, si risolve al contrario nell'esaltazione del potere pervenuto alla piena realizzazione di se stesso e nella contestuale cessazione per gli individui di ogni forma autonoma di vita intellettuale, morale e spirituale.

Il fatto è, ci avverte Taubes, che la via dell'immanenza non conduce da nessuna parte. Al contrario bisogna sapere, come sapeva Walter Benjamin, che «il ponte levatoio si trova sull'altra sponda» ed «è dall'altra sponda che devono comunicarci che siamo liberi».<sup>6</sup> Fuor di metafora, è la questione messianica che Taubes ha voluto porre all'ordine del giorno della filosofia occidentale pervenuta in quanto teoria alla sua fine, poiché con Marx aveva ceduto il primato alla prassi e nel Novecento ha rinunciato al sistema, alla capacità di costruire grandi progetti di pensiero, dissolti oramai in una sorta di «bricolage» filosofico: «Heidegger, Benjamin, Wittgenstein, con importanti cambiamenti di direzione, hanno ridefinito il discorso filosofico: dalla filosofia alla poesia, dal programma al frammento, dal sistema al gioco».<sup>7</sup>

Peraltro, a ben guardare, il problema della fine della filosofia si era posto molto prima, e precisamente nel momento in cui essa si era trovata a confrontarsi con «l'esigenza di rivelazione del Dio ebraico-cristiano», vale a dire con «un nuovo concetto di verità, quale è, per la filosofia, la rivelazione dell'ebraismo e del cristianesimo».<sup>8</sup> Dopo Origene e Agostino «non si tratta più di un cammino di ricerca che parte dal basso; qui piuttosto c'è la Parola di Cristo: "Io sono la via e la verità". Nuovo è l'accento; la verità non è più qualcosa di oggettivo, ma è legata alla parola "Io". E in tal senso, implica una fine della filosofia, perché non ha più alcuna fondazione definitiva in sé. Può risolvere razionalmente problemi parziali, ma la sua fondazione ultima risiede in un Altro, che essa vede o rimuove».<sup>9</sup>

Questo «Altro» per la teologia ebraica e cristiana si presenta nella figura del Messia, ed è perciò decisivo interrogarsi su di essa. Tutta la riflessione di Taubes ruota in effetti attorno alla questione messianica, sebbene il suo stile d'interrogazione non sia quello di un teologo di parte, ebreo o cristiano, cattolico o protestante, bensì di un teologo laico che non ha «una Chiesa alle spalle, né una baionetta, né uno Stato che riscuote le tasse»,<sup>10</sup> e dunque può affrontarla confrontandosi in tutta libertà e rigore con «amici» e «nemici», quali furono per lui in particolare il grande studioso ebreo della kabbala, Gershom Scholem, e il più grande giureconsulto del Novecento, il cattolico Carl Schmitt.

---

<sup>5</sup> *Tirannide e saggezza*, op. cit., p.64.

<sup>6</sup> J. Taubes, *La teologia politica di san Paolo*, Adelphi, Milano 1997, p. 143.

<sup>7</sup> *Messianismo e cultura*, op. cit., p. 392.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 388.

<sup>10</sup> *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., p. 142.

Il prezzo del messianismo: Gershom Scholem.

È caratteristico dello spirito di Taubes la propensione a vivere dall'interno i grandi temi di cui si è occupato e di stabilire un confronto carico di implicazioni esistenziali con gli interlocutori che, come nel caso di Scholem e Schmitt, gli furono indispensabili per spingere la sua riflessione fino al punto critico. Con ambedue egli si è trovato a confrontarsi e a scontrarsi intorno alla questione messianica, sebbene in modi del tutto diversi. Il rapporto con Scholem fu troppo complesso per poterne dare qui adeguatamente conto, devo limitarmi a quello che fu il punto di crisi, ovvero la revisione critica a cui Taubes sottopose le tesi di Scholem sul messianismo e, di conseguenza, il dissidio intorno alla retta comprensione storica del rapporto tra ebraismo e cristianesimo.

In un saggio del 1971 dedicato a *L'idea messianica nell'ebraismo*, Scholem aveva sostenuto che mentre l'ebraismo si attiene ad un concetto di redenzione che ha luogo «pubblicamente», il cristianesimo concepisce la redenzione come evento che accade nell'ambito dello spirituale e dell'invisibile. Perciò la redenzione ebraica avrebbe luogo sulla scena della storia e nel medium della comunità. Quella cristiana sarebbe invece pensata come un evento nell'universo privato di ogni individuo e dunque come una fuga, come un tentativo di sottrarsi alla verifica dell'istanza messianica sulla scena della storia.<sup>11</sup> L'effetto storico di questo diverso modo di concepire il messianico starebbe, secondo Scholem, per il popolo ebraico nella vita vissuta nel differimento, ovvero nella sua impotenza per tutti i secoli dell'esilio «a farsi avanti sul piano della storia universale».<sup>12</sup> Cosa che evidentemente non si è data per il cristianesimo, il quale, avendo trasformato l'evento messianico da pubblico a privato, ha potuto senz'altro fare un salto nella storia.

Ebbene Taubes contesta questo modo di porre il problema, sia storicamente che concettualmente. Di fatto, se il differimento è stato per tanti secoli il prezzo del messianismo pagato dal popolo ebraico, ciò fu dovuto 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"».<sup>13</sup> Si è trattato di una scelta storica, che ha consentito di rendere stabile la vita del popolo per tutti i secoli dell'esilio, ma che, scartando il rischio messianico, lo ha anche fatto vivere fuori della storia.

D'altra parte, il metodo di Scholem «non serve a penetrare nella dinamica interna dell'idea messianica». Infatti, osserva Taubes, «l'interiorizzazione non è affatto una linea di demarcazione tra ebraismo e cristianesimo. Essa piuttosto indica una crisi all'interno dell'escatologia ebraica nel momento dell'attualizzazione (...). Una volta che il Messia abbia fallito nel suo tentativo di redimere il mondo esteriore, come definire altrimenti la redenzione se non come un rivolgimento interiore?». <sup>14</sup> In altri termini, una volta venuta meno la profezia della redenzione, il gruppo messianico di Gesù ha superato il rischio del crollo della speranza nella redenzione volgendola all'interno; che è giustamente l'esito obbligato perché l'idea messianica raggiunga il suo pieno sviluppo, altrimenti essa può

---

<sup>11</sup> Si veda J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo. Lettere di Jacob Taubes a Gershom Scholem e altri scritti*, Quodlibet, Macerata 2000, p. 38.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>13</sup> *Ivi.*

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 38.

solo risolversi o nell'accettazione del fallimento o nel tentativo disperato di realizzarla storicamente con la forza.

È a questo punto che Taubes coglie acutamente in fallo il suo maestro. Scholem, cioè colui che più di ogni altro aveva contribuito alla comprensione del messianismo, si è infine lasciato condizionare dal timore che nel movimento sionista, a cui aveva precocemente aderito, potessero guadagnare spazio i «sovratoni del messianismo che hanno accompagnato la moderna disponibilità ebraica ad un irrevocabile intervento nel regno concreto della storia».<sup>15</sup> Timore fondato, se si guarda all'evoluzione della realtà politica dello stato d'Israele, ma che non può essere esorcizzato. Perciò, conclude Taubes, «aprire il varco al regno dell'interiorità è la sola strada per evitare le assurde e catastrofiche conseguenze dell'idea messianica».<sup>16</sup>

Quanto alla variante interiorizzata del messianismo cristiano, si tratta di comprendere se essa corrisponde o meno alla dinamica interna dell'idea messianica e, in caso positivo, cosa ne avrebbe dovuto conseguire per l'ebraismo e per il cristianesimo stesso. È su tale decisiva questione che Taubes dà prova di eccezionale coraggio intellettuale, segnando per un verso il limite dell'impresa storiografica di Scholem, e per l'altro imputando al cristianesimo di non avere mai assunto le reali conseguenze del suo messianismo. Ora, è significativo che nell'un caso come nell'altro la pietra d'inciampo sia la teologia politica di Paolo.

Il punto decisivo è per Taubes la sfida che ogni sorta di messianismo porta al cuore dell'ebraismo, che non è, come si crede comunemente, il monoteismo, bensì la *halachah*, cioè la Torah intesa come la via per la vita del popolo eletto. Una sfida decisiva, perché «l'istanza messianica rivendica il fatto di aver inaugurato un'epoca in cui la Legge è superata». In questo senso il cristianesimo, analogamente al sabbatanesimo studiato da Scholem, «rappresenta una crisi "tipica" della storia ebraica ed esprime una tipica "eresia" ebraica, il messianismo antinomico – la fede che con la venuta del Messia non sia necessario, per la salvezza, osservare la Legge, quanto piuttosto credere il lui».<sup>17</sup>

È stato Paolo, come è noto, a esplicitare fino in fondo il punto di approdo della fede che Gesù è il Messia: «Cristo è la fine della Legge, affinché ciascuno sia reso giusto» (Romani 10, 4). La critica rivolta da Taubes a Scholem, ma per altro verso anche a Buber, è dunque di non aver colto fino a che punto la posizione estrema di Paolo rappresenti la logica interna dell'idea messianica; più precisamente il fatto che, per vivere storicamente, la fede messianica deve essere interpretata: «Il contesto interpretativo racchiude il contenuto del messaggio messianico, e non la storia della vita di una persona, che è opaca, come solitamente lo sono tutti gli eventi mondani».<sup>18</sup> Soltanto passando attraverso l'interpretazione è in effetti possibile andare oltre lo scandalo della croce, oltre il fallimento della speranza in una redenzione immediatamente agibile per via politica. Soltanto passando attraverso un processo di interiorizzazione dell'idea messianica il Regno di Dio che viene, dunque la teocrazia, può essere concepita in termini puramente religiosi.

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 44.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 40.

<sup>17</sup> *Ibid.*, pp. 22 e 23.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 41.

Questo è Paolo nella lettura di Taubes, un Paolo per il quale la parola «cristiano» non esisteva ancora, ma che «distingue tra un ebreo che è tale solo “esteriormente” e un ebreo che lo è anche “interiormente” (Romani 2, 28)». Cade così la barriera eretta dalla controversia medievale tra ebraismo e cristianesimo, che invece Scholem ha finito col fare propria «per salvare, in modo dogmatico, una differenza essenziale tra gli “ismi”». <sup>19</sup> Dunque per Taubes è decisivo riflettere a fondo sul rivolgimento nel modo di pensare operato da Paolo attraverso la sua ricomprensione interiorizzata del messianismo, e non certo in senso psicologico individuale ma relativamente all’agire umano.

In una lettera a Scholem del 1977, egli indica con precisione il punto di più forte dissenso proprio relativamente alle rispettive comprensioni di Paolo, allorché rimprovera il grande studioso di aver ignorato la portata rivoluzionaria di un pensiero che, secondo Romani 7, accusa l’agire umano di condurre comunque «nel vortice di una catastrofe, quell’agire che per gli Ebrei è la Legge e per i Greci la Sapienza» e che solo la grazia dell’evento messianico può redimere. Di qui «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 nel modo di pensare”, resta veramente qualcosa di poco peso (incluso Kant e l’Idealismo tedesco, dove pure qualcosa per un momento era successo)». <sup>20</sup>

Comunque si voglia giudicare l’interpretazione del pensiero di Paolo offerta da Taubes, la questione di fondo è chiaramente posta. Essa riguarda il significato dell’agire storico nella luce dell’evento messianico. Dunque una questione eminentemente cristologica, che deve riconsiderare i termini della disputa storica tra ebraismo e cristianesimo, emergendo come la questione decisiva per il presente: «Non si può sfuggire al dilemma. O il messianismo è un *nonsense*, e per di più un pericoloso *nonsense* (...); oppure il messianismo, e non solo la ricerca storica sull’ “idea messianica”, è estremamente importante, nella misura in cui rivela un aspetto decisivo dell’esperienza umana». <sup>21</sup>

È infatti evidente, dal punto di vista di Taubes, che se per un verso l’ebraismo si è opposto al messianismo paolino, perché assumerlo avrebbe comportato il proprio suicidio, per l’altro il cristianesimo ha ben presto assunto il messianismo in una versione che trasforma l’escatologia apocalittica in escatologia individuale (Origene, Agostino) e l’attesa della parusia nell’impegno per la costruzione di una società cristiana destinata a realizzarsi nel Sacro Romano Impero. <sup>22</sup> Se dunque l’ebraismo si sentì in dovere di rifiutare Paolo per salvare se stesso, il cristianesimo ellenizzato e romanizzato ritenne indispensabile

---

<sup>19</sup> *Ibid.*, pp. 50-52.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>22</sup> Si veda J. Taubes, *Escatologia occidentale*, Garzanti, Milano 1997, p. 107. Scrive al riguardo G. Agamben: «Il carattere forse essenziale del messianismo è precisamente il suo particolare rapporto con la Legge. Tanto in ambito ebraico, che in quello cristiano e schiita, l’evento messianico significa innanzitutto una crisi e una trasformazione radicale di tutto l’ordine della legge. La tesi che vorrei proporre è che il Regno messianico non è una categoria tra le altre all’interno dell’esperienza religiosa, ma che esso è, piuttosto, il suo concetto-limite. Il Messia è, cioè, la figura in cui la religione si confronta col problema della Legge, viene con questa a una resa dei conti decisiva. E poiché la filosofia è costitutivamente impegnata in un confronto con la Legge, il Messianismo rappresenta il punto di maggior vicinanza fra religione e filosofia. Per questo le tre grandi religioni monoteistiche hanno sempre cercato di controllare e di ridurre con ogni mezzo le proprie essenziali istanze messianiche, senza mai riuscirci fino in fondo» (*Il Messia e il sovrano. Il problema della legge in W. Benjamin*, in *Anima e paura. Studi in onore di M. Ranchetti*, Quodlibet, Macerata 1998, p. 13).

oscurarne l'istanza messianica per fare il salto nella storia, a cui l'ebraismo rabbinico si era sottratto per preservare se stesso in mezzo alle genti.

Ci fu dunque errore da ambedue le parti e si trattò dello stesso errore. L'errore comune fu di non giungere a comprendere che l'interpretazione paolina dell'idea messianica, vale a dire ciò che Scholem chiama giustamente il messianismo interiorizzato, era il fondamento di una teologia politica in cui l'istanza teocratica era intesa in senso non politico. Il salto nella storia era da quel momento in atto, ma era premunito sia dagli esiti catastrofici dei sogni messianici sia dalla tentazione della teocrazia «dall'alto», poiché «ogni tentativo di realizzare la redenzione sulla scena della storia senza una trasfigurazione dell'idea messianica, porta nell'abisso».<sup>23</sup> Ma per questo si sarebbe dovuto riconoscere in Paolo il nuovo Mosè, fondatore del nuovo popolo di Dio, che è pur sempre il sacro popolo di Dio, ma aperto ai pagani<sup>24</sup>.

La forma *katechontica* di esistenza: Carl Schmitt.

«Carattere essenziale dell'Impero cristiano era di non essere un regno eterno, ma di avere sempre presente la propria fine e la fine del presente eone, e malgrado ciò di essere capace di esercitare potere storico. Il concetto decisivo e storicamente importante, alla base della sua continuità, era quello di "forza frenante", di *kat-échon*. "Impero" significa qui il potere storico che riesce a trattenere l'avvento dell'Anticristo e la fine dell'eone attuale: una forza *qui tenet*, secondo le parole dell'apostolo Paolo nella seconda epistola ai Tessalonicesi, capitolo secondo. (...) Non credo che la fede cristiana originaria possa avere in generale un'immagine della storia diversa da quella del *kat-échon*. La fede in una forza frenante in grado di trattenere la fine del mondo getta gli unici ponti che dalla paralisi escatologica di ogni accadere umano conducono ad una grandiosa potenza storica quale quella dell'Impero cristiano dei re germanici».<sup>25</sup>

Questo è Carl Schmitt. E questa è la risposta di Taubes: «Carl Schmitt pensa da apocalittico, ma dall'alto, a partire dai poteri costituiti; io penso a partire dal basso. Ci accomuna l'esperienza del tempo e della storia come termine, come termine ultimo davanti al patibolo. Questa è originariamente anche un'esperienza cristiana della storia. Il *kat-échon*, ciò che arresta, su cui posa lo sguardo Carl Schmitt, è già un primo segno di come l'esperienza cristiana del tempo della fine venga addomesticata, adattandosi al mondo e ai suoi poteri».<sup>26</sup> Dunque Schmitt fraintenderebbe completamente la prima escatologia cristiana, quella paolina in particolare. Un fraintendimento necessario, dal momento che egli ritiene fondamentale per la storia dell'Occidente la piena continuità tra Impero romano e Impero cristiano: «La storia del Medioevo è pertanto storia di una lotta per Roma, e non di una lotta contro Roma», afferma Schmitt.<sup>27</sup> Mentre Taubes fa di Paolo il fondatore di un nuovo popolo che rompe ad un tempo col nazionalismo ebraico e con l'Impero romano.

---

<sup>23</sup> *Il prezzo del messianesimo*, op. cit., p. 44.

<sup>24</sup> Si veda al riguardo *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., pp. 80 ss.

<sup>25</sup> Carl Schmitt, *Il nomos della terra*, Adelphi, Milano 1991, pp. 43-44.

<sup>26</sup> J. Taubes, *In divergente accordo. Scritti su Carl Schmitt*, Quodlibet, Macerata 1996, p. 33.

<sup>27</sup> *Il nomos della terra*, op. cit., pp. 42-43.

La storia dei difficili rapporti tra l'ebreo Taubes e l'antisemita cattolico Schmitt è stata raccontata più volte dal primo.<sup>28</sup> Una storia durata trent'anni, vissuta da lontano come chi sa di essere coerentemente schierato su fronti avversi, eppure senza che venisse meno la stima reciproca, fino al giorno dell'inevitabile incontro nel '79, quando il termine delle loro vite era ormai prossimo. Un incontro «tempestoso», in cui i due discussero della «storiografia in *nuce*, racchiusa nell'immagine mitica», in particolare quella rappresentata nei capitoli 9-11 della *Lettera ai Romani*, dei quali Schmitt chiese a Taubes la spiegazione e furono più tardi oggetto del suo ultimo seminario, ad Heidelberg per un'istituzione scientifica evangelica.<sup>29</sup> Il pensiero teologico-politico di Paolo fu in quell'occasione riproposto da Taubes come luogo decisivo di confronto, nel momento in cui egli avvertiva che un nuovo concetto del tempo e una nuova esperienza della storia erano ancora una volta in gioco, come lo erano stati tra le due guerre per Barth, per Bloch e per Benjamin, nonché sul fronte avverso per lo stesso Schmitt.

La concezione della storia come storia a termine accomuna, dunque, queste due singolari figure di giurista cattolico e di filosofo ebreo impegnati a fare i conti con la catastrofe del ventesimo secolo. Ciò che li distanzia e contrappone sta tuttavia nel significato che essi attribuiscono alla nozione di «termine». L'uno e l'altro sanno che il termine non può essere evaso, perché iscritto nella condizione umana. Ambedue, dunque, pensano da «apocalittici»;<sup>30</sup> ma l'uno sommamente interessato «a dare forma al caos, perché non dilaghi»,<sup>31</sup> l'altro sommamente interessato alla situazione escatologica.

Come si è visto, Schmitt ha colto la grandezza della concezione cristiano-cattolica della storia nella capacità di pensare il termine nella forma della sospensione: esso è costantemente tenuto presente e costantemente rinviato nella sua esecuzione in forza della fede della Chiesa, che trattiene l'avvento dell'Anticristo e perciò stesso legittima se stessa a un dominio teocratico. Peraltro, il fatto che «la grandiosa potenza storica» del Sacro romano impero sia definitivamente tramontata, non deve impedire la consapevolezza che la moderna scienza giuridica è la figlia legittima del rinato diritto romano e della Chiesa Cattolica, e che se essa si è emancipata da quest'ultima all'epoca delle guerre civili di religione, ne ha tuttavia conservato l'impronta, al punto che «tutti i concetti pregnanti della moderna dottrina dello Stato altro non sono che concetti teologici secolarizzati. Non solo secondo il loro sviluppo storico, perché furono trasferiti dalla teologia alla dottrina dello Stato, così che ad esempio il Dio onnipotente è diventato l'onnipotente legislatore, ma anche nella loro struttura sistematica, la cui conoscenza è necessaria per una considerazione sociologica di tali concetti. Lo stato di eccezione ha per la giurisprudenza un significato analogo al miracolo per la teologia».<sup>32</sup>

In altri termini, la moderna dottrina giuridica ha ereditato il carattere sacrale dei concetti teologici del cattolicesimo, derivando da essi, seppure in forma definitivamente

---

<sup>28</sup> Si veda J. Taubes, *Carl Schmitt. Un apocalittico della controrivoluzione e 1948-1978: Trent'anni di rifiuto*, in *In divergente accordo*, op. cit., pp. 19-40 e 73-82 (quest'ultimo anche in Appendice a *La teologia politica di san Paolo*, op.cit., pp. 177-189).

<sup>29</sup> *In divergente accordo*, op. cit., p. 36. Si veda anche *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., pp. 20-21.

<sup>30</sup> «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» (*In divergente accordo*, op. cit., p. 28).

<sup>31</sup> *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., p. 132.

<sup>32</sup> Citazione in *In divergente accordo*, op. cit., pp. 26-27.

secolarizzata, il principio di legittimazione del potere, passato oramai dalla sovranità personale del re alla sovranità popolare. Tale è stato, secondo Schmitt, il diritto pubblico europeo finché l'età della tecnica non si è sbarazzata del suo carattere sacrale, riducendo la scienza giuridica a tecnicità pura e imponendo il silenzio ai giuristi, così come tre secoli prima questi lo avevano imposto ai teologi in materia di diritto pubblico.<sup>33</sup>

Taubes è rimasto indubbiamente colpito da una concezione della storia giuridico-politica dell'Occidente, che aveva ai suoi occhi il merito di non sottrarla al punto di vista teologico, ma perciò tanto più acutamente avverte la torsione a cui viene sottoposta la nozione protocristiana del tempo a termine. Qual'è infatti lo statuto del differimento? Ovvero, a che prezzo il caos può essere arrestato? È relativamente a questo interrogativo decisivo che Taubes «comprende» il pensiero di Schmitt e insieme ne respinge l'assunto fondamentale. Perché se c'è un termine alla storia, ogni tentativo di differirne l'avvento crea un tempo determinato dalla volontà di potenza. L'Impero romano, l'antimessianismo ebraico, la teocrazia cattolica, le moderne forme di democrazia più o meno commiste di cesarismo, nonché tutte le teologie e filosofie della storia, che di tempo in tempo hanno supportato tali forme di potere e tutte le ricerche per liberare se stessi per la via dell'idealismo o per quella dello sprofondamento romantico nell'interiorità, tutto questo agli occhi di Taubes non è altro che differimento di fronte al termine, dunque all'ora messianica.

#### *Vivere post Christum.*

Quanto alla questione posta da Schmitt all'ordine del giorno dopo la catastrofe delle due guerre, che egli chiama giustamente «civili»: definire cioè un nuovo *nomos*, un nuovo orientamento giuridico circa gli ordinamenti fondamentali dell'esistenza sulla terra, Taubes, pur facendola propria, solleva il dubbio che l'impresa intellettuale del grande giurista «sia all'altezza del tema e della situazione attuale, che sono davvero sconvolgenti».<sup>34</sup> Perché se il vecchio *nomos* della terra, oramai irrimediabilmente dissacrato nell'era del trionfo della tecnica, va scomparendo, un nuovo *nomos* non può essere pensato attenendosi per l'essenziale ad una logica giuridica e dunque ponendo ancora il teologico al servizio del politico, vale a dire in ultima istanza al servizio della legittimazione del potere.<sup>35</sup>

Occorre rovesciare la prospettiva: «La domanda intorno al diritto oggi deve essere posta senza dubbio dal punto di vista "teologico"; ovvero si deve chiedere: quale aspetto avrà il diritto, posto che l'ateismo è il nostro destino? Privato del diritto divino l'Occidente dovrà soffocare nel sangue e nella follia, o possiamo noi, da soli, dalla situazione terrestre e mortale dell'uomo, distinguere il giusto dall'ingiusto? La situazione attuale è assai più difficile di quella propria della svolta dei tempi: nonostante il momentaneo "rialzo" alla borsa della religione (nient'altro che una boria da restaurazione!) oggi viviamo *post Christum* in senso decisivo».<sup>36</sup>

<sup>33</sup> C. Schmitt, *Ex captivitate salus. Esperienze degli anni 1945-47* (1950), Adelphi, Milano 1987, p. 77.

<sup>34</sup> *In divergente accordo*, op. cit., p. 43.

<sup>35</sup> Si veda il saggio di E. Stimilli, *Origine e sviluppi del concetto di «teologia politica» in Jacob Taubes: un confronto con Carl Schmitt*, in *Il Dio mortale. Teologie politiche tra antico e contemporaneo*, a cura di P. Bettiolo e F. Filoramo, Morcelliana, Brescia 2002, pp. 425-443, in particolare p. 442.

<sup>36</sup> *In divergente accordo*, op. cit., p. 44. La citazione è parte di una lettera inviata da Taubes all'amico Armin Mohler nel 1952, lettera finita presto sotto gli occhi di Schmitt che la giudicò «un grande, sorprendente documento» (*ibid.*, p. 47).

Vivere *post Christum* nell'epoca dell'ateismo significa dunque riconoscere che nella situazione attuale, dopo la bancarotta dell'umanesimo, la domanda sul destino dell'uomo si pone in maniera più radicale di quanto si ponesse alla «svolta dei tempi», quando Paolo scriveva ai cristiani di Roma. Ciò che è accaduto nel ventesimo secolo impone un arresto in cui sia posta la domanda sul potere in termini radicalmente escatologici. L'inadeguatezza del pensiero di Schmitt è tutta qui: egli seguita a pensare in termini di «teocrazia dall'alto» in una situazione in cui gli dèi non abitano più in cielo, e noi ci troviamo oramai a dover decidere da soli del giusto e dell'ingiusto.

Paolo aveva compreso il significato del vivere *post Christum* come un'irruzione dell'*eschaton* nel tempo storico, che inaugurava un nuovo *kairos*, in cui la condizione umana è trasformata dall'anticipazione della fine della storia nell'attualità della fede. Per chi abbia interiorizzato l'idea messianica nulla accade più che non sia «in Cristo» e perciò cade ogni pretesa di rimettere in moto il corso della storia e di riaprire lo spazio per l'esercizio del potere: una storia sacra e un potere sacralizzato. I duemila anni che ci separano dalla «svolta dei tempi» sono in questo senso la storia di un'erranza giunta infine al suo epilogo tragico: invece di agire nella certezza che a propriamente parlare non c'è più storia, si è ridata legittimità all'agire umano in vista di una meta, il regno di Dio o quello del progresso, infinitamente spostata in avanti. La conseguenza inevitabile è che l'escatologia del differimento si è infine risolta nell'eterno presente della pura sopravvivenza biologica; l'acquisizione di una conoscenza del significato ultimo della storia si è dissolto nella perdita di ogni significato.

È tuttavia in questa condizione di abbandono dell'umanità a se stessa che Taubes ci invita a riproporre la questione decisiva, che per lui resta la questione messianica, quale risuona nelle enigmatiche parole del giovane Benjamin: «Solo il Messia stesso compie ogni accadere storico e precisamente nel senso che egli soltanto redime, compie e produce la relazione fra questo e il messianismo stesso».<sup>37</sup> Dunque, commenta Taubes, esiste un Messia, e il Messia significa la possibilità di pensare il potere in termini di «teocrazia dal basso», che è nella situazione attuale la sola possibilità rimasta al giudeo-cristianesimo di offrire un'effettiva alternativa politica a un mondo in procinto di soffocare nel sangue e nella follia. Oggi, come duemila anni fa, si tratta di opporre alla volontà di potenza estesa su tutto l'ecumene una «politica mondiale come nichilismo»,<sup>38</sup> vale a dire la riaffermazione di una negatività in grado di esercitare un giudizio ultimo sullo stato del mondo in tutte le sue forme istituite, minandone dall'interno la pretesa di totalità. Si tratta allora di sapere di nuovo, seppure in altro modo, che il Messia viene e con lui «passa la scena di questo mondo».<sup>39</sup>

---

<sup>37</sup> Citato in *La teologia politica di san Paolo*, op. cit., p. 134.

<sup>38</sup> *Ibid.*, p. 137. Vale la pena di riportare l'intero passo, in cui Taubes prende le mosse dall'esegesi del *Frammento teologico-politico* di Walter Benjamin: «La mia tesi è che il concetto di nichilismo qui elaborato da Benjamin rappresenta anche il filo conduttore dell'*os me* contenuto nella Prima lettera ai Corinzi e nella Lettera ai romani. Il mondo svanisce, la *morphé* di questo mondo si dilegua. La relazione con il mondo 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».

<sup>39</sup> 1 Corinzi, 7, 31.