

Il pensiero di Susan Taubes. Un'introduzione

F. SCOLLO

Sommario: 1. Introduzione. Il cognome di Susan. 2. La postura disobbediente di Susan Taubes. 3. Il rapporto con le radici ebraiche e il paradigma dell'ipernomismo. 4. Il problema del male. Una lettura tragica. 5. La via gnostica: oltre filosofia e teologia. 6. Il messianismo ipernomico di Susan Taubes.

This article explores the philosophical trajectory of Susan Taubes through the lens of what is here termed “hypernomian disobedience” – a framework that builds on Elliot Wolfson’s notion of hypernomianism, and extends it to illuminate key features of Taubes’s thought. Through a close reading of her published correspondence and theoretical writings, the study traces her reflection on Judaism, Western historicism, and the intersection of religion and politics. Rejecting both assimilation and antinomian rupture, Taubes articulates a form of spiritual disobedience grounded in an eschatological horizon that eludes historical fulfillment. Her engagement with tragedy, Gnosticism, and Simone Weil ultimately gestures toward a messianic temporality that interrupts, rather than completes, the logic of history.

Keywords: *Susan Taubes, Hypernomianism, Disobedience, Gnosticism, Messianism.*

1. Introduzione. Il cognome di Susan

Il primo inconveniente di scrivere di una pensatrice dimenticata è senz'altro quello di renderla familiare al lettore, così da potersi addentrare il prima possibile nelle pieghe del suo pensiero. Nel caso di Susan Taubes (1928-1969), autrice di origini ebraico-ungheresi emigrata negli Stati Uniti nel 1939, tuttavia, lo spazio da dedicare alle presentazioni può essere ridimensionato grazie alla recente pubblicazione di una biografia intellettuale a opera di Elliot Wolfson¹, che la rende accessibile anche a un pubblico non germanofono. Infatti, sebbene la quasi totalità degli scritti di Susan Taubes sia stata redatta in inglese, fino al 2023 – anno della pubblicazione del libro di Wolfson – il maggiore interesse nei suoi confronti si è registrato in Germania. Le ragioni di questo fenomeno sono senz'altro da ricercare in un aspetto biografico della vita dell'autrice. Pur non avendo mai lavorato in Germania, il legame coniugale che l'ha unita con il noto filosofo delle religioni Jacob Taubes ha fatto sì che proprio lì ci si interessasse a lei e al suo pensiero. Vettore di questo interesse è stato il romanzo *Divorcing*, da lei pubblicato nel 1969 a New York pochi giorni prima del suo suicidio. Dato il contenuto autobiografico, si è sperato di poter interrogare attraverso di esso il privato di una figura nota e discussa come quella di Jacob Taubes. A dimostrazione di quanto affermato, si consideri che la quarta di copertina della traduzione tedesca di *Divorcing*, che nel 1995 innesca in Germania l'interesse per l'autrice, descrive Susan Taubes come la «moglie divorziata del filosofo della religione Jacob Taubes»². Ciononostante, grazie a questa traduzione l'interesse per l'autrice cresce e si organizza attorno al lavoro di poche studiose che a

1 E. R. Wolfson, *The philosophical pathos of Susan Taubes. Between Nihilism and Hope*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2023. In questo volume Wolfson, ebraista, studioso di Kabbalah e di filosofia ebraica, ricostruisce lo sviluppo del pensiero taubesiano insistendo sulla sua matrice ebraica, nel quadro del più ampio confronto tra metafisica occidentale e misticismo ebraico che contraddistingue i lavori dell'autore. Esempio paradigmatico di questo gesto teorico è il suo *Heidegger and Kabbalah: Hidden Gnosis and the Path of Poiesis*, Indiana University Press, Indiana (IN) 2019.

2 S. Taubes, *Scheiden tut weh*, Matthes & Seitz, Munich 1995. La traduzione di citazioni dirette da opere in lingua straniera, dove non esplicitato altrimenti, è da considerarsi mia. Si segnala, inoltre, la recente traduzione italiana: S. Taubes, *Divorzi*, Fazi editore, Roma 2023.

lei dedicano le loro energie³. Tuttavia, è legittimo chiedersi come mai non ci si riferisca all'autrice utilizzando il suo cognome da nubile – “Feldmann”. Nonostante il divorzio tra Susan e Jacob venga formalizzato solamente nel 1967, i due sono separati a partire dal 1961⁴. Ma se i due volumi di studi culturali curati dall'autrice a inizio anni Sessanta sono firmati con il cognome da nubile, *Divorcing* viene pubblicato con il cognome Taubes. Sul motivo che spinge Susan a firmare il suo romanzo con quel cognome si possono elaborare solamente ipotesi. Il conformismo nei confronti di pratiche per molti versi patriarcali tipiche della società dell'epoca è senza dubbio da tenere in conto, considerando anche che la stessa Susan, in più passaggi dell'epistolario, manifesta la sua percezione di una subalternità nei confronti del marito⁵. Tuttavia, sarebbe poco caritatevole ricondurre la scelta di mantenere il cognome Taubes solamente a questa dimensione. Si potrebbero poi immaginare eventuali pressioni esercitate dall'editore, la cui insistenza per modificare il titolo

3 Si fa qui riferimento soprattutto a Sigrid Weigel e Christina Pareigis e ai loro sforzi per ottenere in affidamento il lascito di inediti dell'autrice, cfr. *Schriften von Susan Taubes*, a cura di Sigrid Weigel, Wilhelm Fink, München, vol. 1.1, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1950-1951*, a cura di Christina Pareigis, 2011, pp. 8-10. Da questo interesse nasce un progetto editoriale (*Schriften von Susan Taubes*) che a partire dal 2011 intende pubblicare l'opera omnia dell'autrice. La pubblicazione dell'ultimo volume, contenente i saggi i filosofici dell'autrice, è prevista per il 2026.

4 Cfr. C. Pareigis, *Susan Taubes. Eine intellektuelle Biographie*, Wallstein, Göttingen 2020, p. 313.

5 Di seguito si riporta un passo esemplare tratto dall'epistolario [dove non segnalato diversamente, i brani tratti dall'epistolario sono stati redatti in inglese]:

«Sì, ho un problema con il mio lavoro. Sai, sono solo un Ω un O – e le “idee” che ho mi passano solo attraverso te e tutto quello che ho da dire nella mia tesi è quello che so attraverso te. So che sei così ricco di semi che non posso “rubarti la scena” [steal your thunder]. Tuttavia mi sento come se stessi entrando (indegna come sono) nel tuo dominio», S. Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1950-1951*, cit., p. 92. Wolfson commenta così: «[Susan Taubes] ha intermittenemente fatto propria una diffamazione misogina del proprio valore, sostenendo di non essere altro che un semplice canale per trasmettere le idee ricevute da Jacob, simboleggiato dalla lettera greca omega (Ω)», E. R. Wolfson, *The philosophical pathos of Susan Taubes. Between Nihilism and Hope*, cit., p. 17. La ricostruzione del rapporto tra i due coniugi, per quanto rilevante, non è oggetto di questo contributo. Tuttavia, si segnala – e si condivide – l'affermazione di Wolfson, secondo cui il rapporto tra Jacob e Susan sia da inquadrare nei termini di un'influenza reciproca e dialogica, cfr. *ibidem*, p. 345.

del romanzo è accertata⁶. In assenza di ulteriori dati, si ritiene possa essere d'aiuto rivolgersi alle parole che l'autrice mette in bocca alla protagonista del suo romanzo, Sophie Blind, nata Landsmann. In un passaggio in cui questa è alle prese con le *avances* insistenti di un giovane, leggiamo il seguente dialogo:

«Il cognome di tuo marito è Blind – e intendi tenerlo?»

«Un souvenir», risponde con una scrollata di spalle, sorridendo. «Come dalla guerra. Chiamala una disavventura. Comunque, dieci anni della mia vita.»⁷

Pur tenendo conto dello scarto tra autrice e protagonista, non si può ignorare come la prima tenda a identificarsi nella seconda e a lei spesso affidi l'arduo compito di riflettere sul suo vissuto e ricomporne i pezzi. Pertanto, si preferisce rispettare la volontà dell'alter-ego dell'autrice e continuare così a chiamarla Susan Taubes.

2. La postura disobbediente di Susan Taubes

Il pensiero di Susan Taubes, dunque, merita un'analisi approfondita e autonoma che, se ricorre alla figura di Jacob Taubes, lo faccia considerandola solamente in quanto *sparring partner* con cui l'autrice affina le sue riflessioni. La rilevanza della filosofa, infatti, non può essere ridotta al suo eventuale ruolo di ancella del pensiero di Jacob né, tantomeno, al semplice fatto che per decenni se ne sia ignorata la produzione. Il valore di quest'ultima lo si può stabilire solamente in seguito a una attenta analisi dei temi principali che la percorrono e di come questi interagiscano – in maniera più che attuale – con dibattiti oggi filosoficamente cogenti. In questa fase preliminare, tra i motivi che contribuiscono ad alimentare il fascino per questa pensatrice si può

6 David Rieff, infatti, segnala che l'editore avrebbe insistito affinché il titolo venisse modificato da *To America and Back in a Coffin* in *Divorcing*, insistendo dunque sulla dimensione coniugale dell'autobiografia. Non si ha però alcuna notizia su eventuali richieste circa il cognome con cui firmare l'opera. Cfr. S. Taubes, *Divorcing* (1969), introduzione di D. Rieff, *New York Review of Books*, New York (NY) 2020, p. VIII.

7 *Ibidem*, p. 82.

rintracciare il tema della disobbedienza, intesa come pratica tanto esistenziale quanto filosofica. Di questa, Susan Taubes non solo rappresenta un fulgido esempio, ma offre una declinazione peculiare, che non scade nella semplice opposizione ma cerca di dar ragione delle contraddizioni da cui sorge. Per inquadrare al meglio questa dimensione del suo pensiero può essere utile fare riferimento a due testi poco canonici del suo *corpus*, segnatamente due lettere, di cui una non spedita. In queste si può apprezzare il rispetto quasi sacro che l'autrice nutre nei confronti della sua indipendenza intellettuale, nonché la conseguente volontà di non cedere a influenze esterne, che si tratti del clima culturale del *college* da lei frequentato o delle convinzioni del suo coniuge. Nella prima lettera, risalente al 1945 e indirizzata al tutor che di lì a poco l'avrebbe accolta al Bryn Mawr College, si può leggere una breve descrizione che Susan Taubes dà di sé stessa:

«In questa vita ho scelto, ogni volta che è possibile, la via dello sforzo più grande, e non quella della minima resistenza. Ho la mia religione, la mia *raison d'être*, la mia pace interiore; non ci sono nata, non l'ho incontrata un giorno per poi trattenerla: devo crearla, svilupparla ogni giorno, e questo fa parte della mia autoeducazione.»⁸

Al di là dell'intensità con cui la giovane autrice descrive la sua natura, è interessante notare come questa, paradossalmente, non venga presentata come congenita, ma come il frutto di una precisa volontà che pertanto finisce per costituirne l'essenza. La religione, o la *raison d'être*, di cui parla Susan Taubes, dunque, consiste nella ferma intenzione di crearsene una e alimentarla quotidianamente. La disobbedienza, intesa come salvaguardia della propria peculiarità, è dunque da intendere come una pratica, non come un fine da considerare acquisito una volta raggiunto. Forse, proprio perché intesa in divenire, la postura assunta dall'autrice risulta di difficile definizione. La lettera, infatti, continua in forma negativa, attraverso l'elenco di una serie di prassi accademiche che nulla hanno a che fare con l'educazione che Susan Taubes intende perseguire:

8 Susan Taubes Archiv (STA), ZfL Berlino, responsabile: Sigrid Weigel, 172, Rochester, 27/08/1945.

«Pertanto menzionerò solo le cose che non mi interessano – competizione, onori, lode o punizione, la conoscenza in sé per sé, l'ambizione (da distinguere dall'aspirazione), la costrizione, la fuga, la vanità (nel senso biblico) – tutto ciò che possa rendermi meno, e non più, di ciò che ero.»⁹

Un simile rifiuto di queste dimensioni mondane lascia emergere in maniera chiara il maggior timore dell'autrice: che la sua volontà si fissi lentamente in identità e non si evolva più, che la sua tensione religiosa scada in una professione di fede. Ritroviamo questo stesso timore nel testo di una lettera, indirizzata a Jacob ma mai spedita, risalente al 1950. In essa troviamo espresso in maniera decisa, quasi esasperata, il rifiuto di Susan Taubes di compromettere le proprie idee religiose soccombendo alle pressioni del marito. In questo testo possiamo osservare come la volontà di non barattare le proprie idee si concentri, nel suo rapporto con Jacob, su un oggetto ben preciso, cioè l'ebraismo.

«Mi è chiaro che devo seguire la voce che parla nella mia anima e non ingannare me stessa con alcuna razionalizzazione talmudica o gesuitica per potermi legare e consegnare a una qualsiasi fede o tradizione collettiva. [...] Anche se non desidero nulla più che pregare in comunità e non nella solitudine, sopporterò la mia solitudine piuttosto che consegnarmi all'ipocrisia e alla falsità.»¹⁰

E ancora, in riferimento all'equidistanza che sente separarla tanto dall'ebraismo quanto dal cristianesimo, Susan Taubes afferma che, con una sua adesione ai riti di queste religioni, «mi spargiurerei, e la mia onestà e la mia nudità [*nakedness*] sono tutto ciò che possiedo»¹¹. L'onestà e la nudità, intese qui come fedeltà a sé stessa, sono due punti su cui l'autrice si rifiuta di cedere, a prescindere dal tipo di pressioni ricevute:

«Mi ferirebbe profondamente se ti aspettassi che, solo perché sei gentile con me, io debba compromettere le mie convinzioni e assecondare il rituale

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ S. Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1950-1951*, cit., p. 15.

¹¹ *Ibidem*, p. 16.

per farti piacere. Sarebbe davvero meschino. Non puoi minacciarmi con l'amore perché c'è una cosa più terribile dell'essere privi di affetto umano: l'ipocrisia, la corruzione, la dannazione.»¹²

Da questi passi si evince come il problema della disobbedienza di Susan sia intrecciato alle complicate premesse con cui avviene il matrimonio con Jacob. In questo testo, infatti, affiorano le dinamiche di quella che Pareigis definisce guerra di religione in casa Taubes¹³. Tuttavia, questa dimensione più privata interessa la presente trattazione solamente per l'oggetto delle divergenze tra i due coniugi. Come si evince dallo spazio che tale questione arriva a occupare nella coppia, le proprie radici ebraiche, infatti, sono per l'autrice un nodo particolarmente difficoltoso da sciogliere.

3. Il rapporto con le radici ebraiche e il paradigma dell'ipernomismo

Il rapporto di Susan Taubes con l'ebraismo è tanto centrale quanto problematico. Numerose tematizzazioni esplicite emergono nel suo romanzo *Divorcing*, dove è interessante notare come le considerazioni sul rapporto della protagonista con le radici ebraiche siano spesso affidate alle parole del marito¹⁴. Questo ci conferma come il rapporto coniugale sia il luogo eletto dall'autrice per elaborare le sue posizioni. Non deve stupire, dunque, se è soprattutto nell'epistolario con Jacob che l'autrice elabora in modo più diretto e critico questa complessa appartenenza. In queste lettere si trovano considerazioni critiche espresse da Susan Taubes circa l'allora neonato stato di Israele e il movimento sionista a suo supporto, alle quali è necessario quantomeno accennare.

¹² *Ibidem*.

¹³ C. Pareigis, *The Conflicting Paths of Nomads, Wanderers, Exiles. Stationen einer Korrespondenz*, in S. Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1950-1951*, cit., pp. 272-276.

¹⁴ Si pensi, ad esempio, alle frasi con cui Ezra, il personaggio ispirato a Jacob, rimprovera a Sophie (Susan) la sua formazione secolare (cfr. S. Taubes, *Divorcing*, cit., p. 74), o ai passi in cui dichiara di aver iniziato Sophie alla cultura ebraica, di cui era praticamente digiuna prima di incontrarlo (cfr. *Ibidem*, p. 138).

O meglio, dato che di queste Wolfson offre una ricostruzione puntuale nel capitolo *Zionism and the Sacramental Danger of Nationalism*¹⁵ del suo volume, si tratta in questa sede di contestualizzare le posizioni critiche dell'autrice al fine di scongiurare eventuali strumentalizzazioni del suo pensiero. Wolfson, infatti, ricostruisce la genesi e lo sviluppo dello scetticismo di Susan Taubes nei confronti del progetto sionista, non mancando di sottolinearne la lucidità e la tempestività rispetto ai fatti storici. Tuttavia, nella sua analisi, l'autore americano non dedica forse sufficiente spazio alla riconduzione della critica taubesiana al quadro più ampio della sua riflessione sull'intreccio tra religioso e politico. Tale operazione è importante perché in primo luogo permette di contestualizzare al meglio il rapporto dell'autrice con l'ebraismo e in secondo luogo suggerisce quanto possa essere utile la lente della disobbedienza per indagare la portata di questo. Si potrebbe, infatti, pensare di applicare a Susan Taubes un paradigma a lungo adoperato per interpretare la figura di Simone Weil, cui d'altronde l'autrice dedica diverse opere. Si tratta del paradigma dell'ebreo antisemita¹⁶, che solo superficialmente potrebbe essere ricondotto nell'alveo della disobbedienza. A questa tentazione, tuttavia, non bisogna cedere, principalmente per due motivi. In prima istanza, bisogna segnalare come il rapporto tra Susan Taubes e Simone Weil, come verrà mostrato più avanti, non possa essere in alcun modo ridotto all'adesione cieca della prima alle tesi della seconda. Ma soprattutto, bisogna sottolineare che il paradigma dell'ebreo antisemita risulti insufficiente già per Weil stessa. Come mostra Basili¹⁷, infatti, la critica di Weil all'ebraismo è influenzata da preoccupazioni ben lontane dagli intenti antisemiti spesso attribuitigli, e affonda le sue radici nello sdegno per una commistione indebita tra religioso e politico che coinvolge anche la

15 E. R. Wolfson, *The philosophical pathos of Susan Taubes. Between Nihilism and Hope*, cit., pp. 101-127.

16 Cfr. S. Gilman, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the Jews*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (MD) 1990. Per l'applicazione di tale paradigma a Simone Weil, cfr. P. Giniewski, *Simone Weil ou la haine de soi*, Berg International, Paris 1978.

17 C. Basili, *Simone Weil, l'ebraismo e la critica della teologia politica*, in O. Ombrosi (a cura di), *Ebraismo "al femminile": percorsi diversi di intellettuali ebrei del Novecento*, Giuntina, Firenze 2017, pp. 203-216.

Chiesa¹⁸. Queste preoccupazioni e questo sdegno risultano rilevanti perché costituiscono il punto di maggior contatto di Susan Taubes con il pensiero della «filosofa-mistica-santa»¹⁹ francese. La critica elaborata dalla prima nei confronti di Israele, infatti, non si limita a una posizione politica contingente, ma va ricondotta all'interno di un'analisi più ampia sull'intreccio fra religione e politica, di cui il progetto sionista è solo un esempio. In questo senso, l'opposizione al sionismo non è espressione di un rifiuto dell'ebraismo in quanto tale, bensì il frutto di una riflessione coerente e articolata sul rischio insito in ogni "religione politica". Questo si può intuire già dalla lettera non spedita citata nel precedente paragrafo, in cui Susan Taubes fa riferimento tanto all'ebraismo quanto al cristianesimo. Questi vengono accomunati in maniera più chiara in una lettera risalente al 1952, in cui leggiamo: «La mia critica nei confronti dell'ebraismo e del cattolicesimo è che sono religioni politiche; ciò significa che il culto viene sfruttato per secondi fini»²⁰. Non è, dunque, l'ebraismo inteso come cultura o come religione a costituire l'oggetto delle critiche dell'autrice, e questo lo si può ulteriormente confermare se si nota come lei ammiri gli ebrei che, proprio per motivi religiosi, rifiutano la cittadinanza israeliana. Un gesto, questo, interpretato come un atto di radicale disobbedienza. In una lettera indirizzata al marito leggiamo:

«I religiosi ebrei della Palestina, coloro che affermano di vivere secondo la parola della Bibbia, hanno rifiutato fino ad oggi di riconoscere lo Stato di

18 Nel contributo di Basili, leggiamo: «Per Weil, la politica non è il luogo in cui avverare la parola divina, pena l'idolatria della contingenza. Questo è ciò che hanno in comune Israele, la Chiesa cattolica, l'Impero romano, lungo una linea genealogica che arriva fino al totalitarismo novecentesco», C. Basili, *Simone Weil, l'ebraismo e la critica della teologia politica*, cit., p. 209.

19 S. Taubes, *The Absent God*, «The Journal of Religion», 35 (1955), pp. 6-16, qui p. 6.

20 *Schriften von Susan Taubes*, cit., vol. 1.2, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1952*, a cura di Christina Pareigis, 2014, p. 143. Nonostante in questa sede vi si possa solamente accennare, è importante segnalare come questo nodo costituisca uno dei temi centrali del pensiero di Susan Taubes, come dimostra anche il sottotitolo – poi cancellato – della sua tesi di dottorato dedicata alla teologia negativa di Simone Weil, che recita "on the religious use of tyranny", S. Taubes, *The Absent God. A Study of Simone Weil. On the Religious Use of Tyranny*, Radcliffe College (MA), 1956 [manoscritto non pubblicato, sottotitolo non presente negli archivi ufficiali].

Israele e hanno scelto di sopportare privazioni ancora maggiori piuttosto che ritirare le loro carte d'identità, senza le quali non possono acquistare cibo razionato, vestiti e altri articoli di prima necessità, ma la cui accettazione equivarrebbe all'accettazione della cittadinanza dello Stato.»²¹

Dopo aver mostrato che il rapporto dell'autrice con l'ebraismo non può essere ridotto alle sue considerazioni su un determinato progetto politico, si può adesso accennare a come tale relazione si configura. Per comprendere appieno la posizione di Susan Taubes può essere utile ricorrere al paradigma dell'"ipernomismo" coniato da Wolfson²². Secondo la definizione fornitane dall'autore, il principio cardine dell'ipernomismo sostiene che "la legge viene adempiuta nel modo più puro attraverso la sua abolizione"²³. In questo, l'ipernomismo si distingue dall'antinomismo²⁴, che non mira a un compimento, seppur paradossale, della legge, ma alla sua mera abrogazione. Quella dell'antinomismo, insomma, sarebbe un'opposizione adolescenziale²⁵ che rimane imbrigliata nelle maglie della stessa legge che vorrebbe negare. Secondo Muller, questa sarebbe la posizione di Jacob Taubes, di cui scrive che «la concezione antinomica di sé, paradossalmente, richiedeva un legame continuo con la tradizione. Infatti, non è possibile ribellarsi alla legge se non esiste una legge contro cui ribellarsi. Ma Susan era qualcosa di completamente diverso: una vera pagana»²⁶. Al netto della distinzione tra il paganesimo di Susan e l'eresia di

21 S. Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1952*, cit., pp. 257-258.

22 La genealogia di tale concetto, per quanto rilevante, non costituisce l'oggetto di questa indagine. Tuttavia, per un primo inquadramento teorico, cfr. E. R. Wolfson, *Heeding the Law Beyond the Law: Transgendering Alterity and the Hypernomian Perimeter of the Ethical*, in "European Journal of Jewish Studies", 14 2020, pp. 215-263.

23 E. R. Wolfson, *The philosophical pathos of Susan Taubes. Between Nihilism and Hope*, cit., pp. 85-86.

24 Il dibattito sull'antinomismo ebraico è molto vasto. In questa sede, tuttavia, è sufficiente chiarire che il principale bersaglio polemico del discorso di Wolfson sia l'interpretazione scholemiana del sabbatanesimo, cfr. G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941), Schocken, New York (NY) 1995, pp. 287-324. Wolfson stesso chiarisce questo punto in E. R. Wolfson, *The philosophical pathos of Susan Taubes. Between Nihilism and Hope*, cit., p. 312.

25 J. Z. Muller, *Professor of Apocalypse: The Many Lives of Jacob Taubes*, Princeton University Press, Princeton (NJ) 2022, p. 136.

26 Jerry Z. Muller, *Professor of Apocalypse: The Many Lives of Jacob Taubes*, cit., p. 426. In

Jacob, sul cui valore bisognerebbe indagare oltre²⁷, il dato da rilevare consiste nell'alterità di Susan rispetto all'antinomismo di Jacob²⁸. Come leggiamo in una lettera indirizzata dalla prima al secondo,

«Anche il mondo della “legge” è un mondo infantile. È per il bambino che ogni oggetto è associato a un “si può e non si può”. L'adulto entra direttamente in contatto con le cose.»²⁹

La postura disobbediente dell'autrice, dunque, non nega ciecamente, ma tenta di superare in chiave ipernomica l'oggetto cui si oppone, grazie al contatto con la realtà delle “cose” – che si tratti delle regole *halakhiche*, di un progetto politico come il sionismo o, come mostreremo, del sapere prodotto dall'Occidente. Tale superamento ipernomico, questo è il punto principale della proposta wolfsoniana, non è raggiungibile solamente con la trasgressione ostinata della legge. Wolfson, infatti, sostiene che il principale vantaggio del paradigma ipernomico risieda nella sua capacità di spiegare tanto l'abrogazione della legge quanto la sua osservanza ortodossa³⁰. Ciò risuona con l'ammirazione di Susan per il gesto degli ebrei che rifiutano la cittadinanza israeliana, sintomatico di un maturo contatto con la realtà politica. L'utilizzo del paradigma ipernomico, dunque, consente di cogliere la complessità del

un altro passo, Muller afferma: «Jacob era arrivato a considerarsi un eretico teologico, ciò che nella tradizione ebraica è noto come *apikoros*. Come ha osservato uno studioso arguto, “l'*apikoros* è sempre sul punto di andarsene”. Vale a dire, la sua stessa identità di eretico lo lega indissolubilmente alla tradizione contro cui si definisce. Lo stesso vale per l'antinomista, un altro termine che Jacob usava per descrivere se stesso, che è in gran parte definito dalla legge che sfida», *Ibidem*, p. 171.

27 Cfr. il paragrafo “Susan and Jacob: The Pagan versus the Heretic” in Jerry Z. Muller, *Professor of Apocalypse: The Many Lives of Jacob Taubes*, cit., pp. 164-171.

28 Wolfson, commentando il capitolo di *Professor of Apocalypse: The Many Lives of Jacob Taubes* menzionato nella nota precedente, riconduce la distinzione tra il paganesimo di Susan e l'eresia di Jacob alla differenza tra l'ipernomismo della prima e all'antinomismo del secondo, E. R. Wolfson, *The philosophical pathos of Susan Taubes. Between Nihilism and Hope*, cit., p. 301.

29 S. Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1952*, cit. p. 205.

30 E. R. Wolfson, *The philosophical pathos of Susan Taubes. Between Nihilism and Hope*, cit., p. 313.

rapporto di Susan con l'ebraismo, che non scade nel desiderio di rinnegarlo, né di trasgredirne le regole in maniera sterile, ma di pensarne la realtà, con le sue implicazioni e conseguenze, nelle sue dimensioni storiche e istituzionali. Se tali dimensioni risultano problematiche, ciò avviene solamente nella misura in cui queste si sono ibridate in varie forme con l'Occidente. Susan, in una lettera a Jacob, formula così la questione:

«Una domanda per te: l'ossessione storica, sebbene ingenua e ottimistica nel giudaismo da cui ha origine, ha spinto l'Occidente verso il nichilismo; cosa è successo tra la sana, anche se rozza, auto-glorificazione dei figli di Israele e il tormentato misticismo storico di Heidegger[?]. La storia degli ebrei in Occidente può essere una storia di torture, ma la storia dell'Occidente stesso è una storia di auto-tortura; gli ebrei hanno problemi solo in Occidente, una volta "a casa" sono soddisfatti di sé stessi: l'Occidente è problematico per sé stesso.»³¹

Questo brano ci permette innanzitutto di individuare il bersaglio polemico dell'autrice: l'esito nichilista dello storicismo occidentale, rispetto al quale la cultura ebraica rimane cosa altra. Questo elemento viene colto da Wolfson, che fa notare come il ritiro in sé stesso dell'ebraismo non possa corrispondere con lo stato di Israele, ma debba riferirsi alla natura errante del popolo ebraico, al suo non essere a casa nel mondo³². Questo ritiro, tuttavia, non può portare a un ripiegamento sui soli aspetti spirituali dell'ebraismo, dato che, seppur in maniera problematica, questo si è intrecciato con la storia dell'Occidente. Rifiutare di prendere in esame la dimensione storica dell'ebraismo, può alimentare visioni ideologiche:

31 S. Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1952*, cit., p. 54.

32 E. R. Wolfson, *The philosophical pathos of Susan Taubes. Between Nihilism and Hope*, cit., p. 123. Per una panoramica sul ricorso critico, nel dibattito contemporaneo, alla condizione esilica e diasporica del popolo ebraico cfr. E. Lapidot, *Back to Exile: Current Jewish Critiques of the Jewish State*, «Religions», 15, 250, 2024. L'idea che paradigmi teologici come quello esilico possano essere utilizzati per elaborare una critica non solo al sionismo ma al concetto stesso di Stato-Nazione risuona in maniera rilevante con quanto mostrato della posizione di Susan Taubes.

«Quando Camus e S. Weil cercano di interpretare il testo “alla lettera”, in realtà si alleano con i peggiori fanatici sionisti che fanno dei passaggi sanguinari della Torah i loro slogan. [...] Se può esserci una comprensione, per non dire un giudizio, del giudaismo, essa deve essere nella sua totalità storica.»³³

L'interpretazione letterale dei passi più cruenti della Torah che, secondo l'autrice, viene offerta da Camus e Weil, rischia di legittimare le rivendicazioni etno-nazionaliste di un certo sionismo. La postura che l'autrice critica, si noti, riecheggia il gesto paradossale dell'antinomismo, che negando la legge vi rimane invischiato. Il rifiuto cieco della dimensione storica dell'ebraismo, infatti, non farebbe altro che giustificare l'irrompere di questo nella storia. È probabilmente per il timore di approdare a esiti simili che Susan Taubes non intende pensare il problema del dopoguerra in termini unicamente ebraici:

«Ancora una volta: il centro della “crisi” non è nel “problema ebraico”: la questione non si pone, né può essere risolta all'interno dell'ebraismo. Il rifugio nel clan, nell'entusiasmo nazionale, nella preoccupazione per i problemi nazionali, è un'evasione, perché non siamo stati solo le “vittime”, ma anche i complici della storia europea.»³⁴

Vedere la devastazione della guerra come un problema giudaico, infatti, potrebbe giustificare con argomenti teologici il ritorno ebraico nella storia³⁵, con le conseguenze politiche del caso. Riguardo questo ritorno, l'autrice si esprime in maniera netta:

«Il mio problema è come si possa salvare il centro dell'umanità dell'uomo dalla storia: come si possa “negare” la storia (cioè come si possa negare l'idea che l'uomo realizzi la sua specificità umana e spirituale nella storia) senza una negazione gnostica del mondo in quanto tale e senza una negazione naturalistica dell'essere spirituale, a- o trans-naturale dell'uomo. “Israele”,

33 S. Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1952*, cit., p. 64.

34 *Ibidem*, p. 50.

35 E. R. Wolfson, *The philosophical pathos of Susan Taubes. Between Nihilism and Hope*, cit., p. 122.

nella misura in cui viene preso sul serio [...], ha già deciso a favore della “storia”; ora ha bisogno di uomini che sostengano la sua decisione con la corrispondente “ideologia”. Non io.»³⁶

Delusa dall'ebraismo, quantomeno sul piano storico, Susan Taubes tenta di recuperare una dimensione spiritualmente universale di salvezza astorica. Con questa, l'autrice intende il superamento dell'idea che si possa dare una qualsivoglia redenzione al culmine di un processo storico. In questo punto emerge chiaramente la natura ipernomica della sua postura. All'orizzonte escatologico propugnato dallo storicismo occidentale Susan, infatti, non intende contrapporre una chiusura totale di tale orizzonte né una quietista accettazione dello *status quo*, come invece avviene, rispettivamente, nelle interpretazioni che l'autrice offre dello gnosticismo di Heidegger e Simone Weil, chiarite nel prosieguito di questo contributo. Diversamente, l'autrice intende mantenere aperta la possibilità di una salvezza, che tuttavia non può darsi senza la presa di coscienza che nessun processo storico può condurvi. Come nota acutamente Wolfson, «non essere redenti non solo non costituisce un castigo, è la forma più perfetta di redenzione: essere redenti dal bisogno di essere redenti»³⁷. Date tali premesse, la riflessione dell'autrice non può che articolarsi, dunque, nella critica di quello che lei stessa considera il luogo in cui prospera l'idea stessa di storia: l'Occidente. È probabilmente sulla scia di queste convinzioni che l'autrice conduce i suoi studi sulla tragedia prima e sullo gnosticismo poi.

4. Il problema del male. Una lettura tragica

Gli scritti di Susan Taubes sono molto densi sul piano concettuale e ciascuno di essi meriterebbe una trattazione ampia e autonoma. È nostra opinione, tuttavia, che a unirli ci sia una certa tensione escatologica che prende le mosse dalla difficoltà, per l'Occidente, di fare i conti con il male senza scadere

36 S. Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1952*, cit., p. 54, enfasi nell'originale.

37 E. R. Wolfson, *The philosophical pathos of Susan Taubes. Between Nihilism and Hope*, cit., p. 18.

in esiti nichilistici. Ciò si intuisce già negli scritti sulla tragedia, in cui obiettivo dichiarato dell'autrice è stabilire la distanza della tragedia dai due sistemi di pensiero apicali della cultura occidentale: la filosofia, intesa nelle sue declinazioni più razionaliste, e la religione istituzionale, con l'annessa teologia. Questo può avvenire solamente perché «la tragedia offre un'interpretazione totale della vita», e può quindi essere considerata «un'alternativa rispetto alle interpretazioni mitiche, religiose e filosofiche»³⁸. La distanza della tragedia dalla religione viene ampiamente argomentata dall'autrice che, per esemplificare la tensione che intercorre tra le due, propone un parallelo tra due figure a prima vista molto simili: Giobbe e Prometeo. Grazie a questo paragone, l'autrice giunge alla seguente conclusione:

«Se la tragedia e la religione hanno un tema comune, questo è la lotta tra l'uomo e Dio o tra l'uomo e gli dei o l'ordine cosmico-sociale, un motivo che la religione, a differenza della tragedia, tratta naturalmente con un *bias* teistico.»³⁹

La peculiarità della tragedia, insomma, consiste nel fatto che la relazione tra umano e divino è incerta e «può essere espressa solamente in termini contraddittori o paradossali»⁴⁰. Si affaccia qui la seconda definizione differenziale della tragedia, che tuttavia trova minor spazio nelle pagine dell'autrice. Si tratta della sua divergenza rispetto alla filosofia. Nonostante l'analisi differenziale relativa alla religione trovi più spazio rispetto a quella con oggetto il pensiero filosofico, l'autrice chiarisce come il motivo che distanzia la tragedia dall'una e dall'altro sia unico. Si legge:

«La tragedia presuppone un universo in cui, sebbene l'individuo sia libero e responsabile delle sue azioni, il male è una realtà positiva e rappresenta una sfera trans-etica e sostanziale. Sia la religione che la filosofia si fondano sulla fede nell'universalità di un unico principio, sia esso una razionalità

38 S. Taubes, *The Nature of Tragedy*, «The Review of Metaphysics», 26 (1953), pp. 193-206, qui p. 193.

39 S. Taubes, *Tragedy and the Paradox of the Fortunate Fall* by Herbert Weisinger, «Ethics», 64 (1954), pp. 321- 325, qui p. 324.

40 S. Taubes, *The Nature of Tragedy*, cit., p. 195.

ultima o un dio onnipotente. Esse tendono a sopprimere qualsiasi sfera indipendente dell'essere che sfidi la ragione o la natura divina, e tendono quindi a spiegare il male come un attributo negativo, una privazione della ragione o della volontà dell'uomo.»⁴¹

Nel pensiero tragico, quindi, è soprattutto il male – e il rapporto che gli esseri umani intrattengono con questo – a essere inquadrato in maniera differente. Dato che questo viene ipostatizzato e posto come una realtà positiva e autonoma nel cosmo, l'esito della lotta che con esso ingaggiano gli umani è imponderabile. In questo risiede il fascino della tragedia: la sua paradossalità consiste nel mantenere le alternative in un equilibrio precario che non escluda né il nichilismo né la fede⁴². Appare adesso in maniera chiara l'intenzione più profonda dell'autrice: isolare una lente alternativa attraverso cui guardare alla lotta che l'umano intrattiene con il sovrumano, nonché alle conseguenti questioni riguardanti l'ordine del cosmo e il posto che l'essere umano occupa in esso. Per questo compito, così urgente nel secondo dopoguerra, filosofia e religione sono insufficienti. Come si è mostrato, il pensiero tragico, a differenza dello scenario religioso governato da un *bias* teistico, o dal razionalismo filosofico che tende a leggere i conflitti tragici come rappresentazioni di conflitti psicologici interni all'essere umano⁴³, permette di pensare un equilibrio, seppur precario, tra il nichilismo e la speranza. Sulla possibilità di una riattualizzazione del pensiero tragico, tuttavia, l'autrice è scettica. Il secondo articolo a esso dedicato, infatti, si chiude con «la domanda se la tragedia sia possibile in ogni tempo e, nello specifico, nel nostro tempo o se presupponga una distinta costellazione culturale»⁴⁴. Susan Taubes non dà una risposta netta, ma individuando delle convergenze tra pensiero tragico e gnosticismo, si profonde nello studio di quest'ultimo.

41 *Ibidem*, p. 203.

42 *Ibidem*, p. 204.

43 *Ibidem*, p. 196.

44 S. Taubes, *Tragedy and the Paradox of the Fortunate Fall* by Herbert Weisinger, cit., p. 325.

5. La via gnostica: oltre filosofia e teologia

Il tentativo di elaborazione di una via laterale rispetto al pensiero occidentale si acuisce negli scritti sullo gnosticismo⁴⁵. Questi sono da leggere in continuità con quelli dedicati al pensiero tragico, perché ad animarli c'è la stessa tensione. Nello gnosticismo più che nel pensiero tragico, tuttavia, Susan Taubes rileva degli elementi particolarmente consonanti con la sua riflessione sull'ebraismo, che risuonano con il paradigma ipernomico precedentemente delineato. Wolfson, infatti, afferma che «l'eresia gnostica sconvolge l'assetto dei confini invalicabili; la frattura deriva da una flessione piuttosto che da una rottura della tradizione»⁴⁶. Questo dato contribuisce, secondo Wolfson, a spiegare l'interesse taubesiano per lo gnosticismo: «l'eretico rivela il segreto ipernomico secondo cui l'annullamento della tradizione è il gesto supremo per sancirne la validità. In linea con questo truismo, possiamo dire che l'interesse di Susan per lo gnosticismo costituisce il precedente storico di un modo ebraico di minare il giudaismo»⁴⁷. Ma soprattutto, a elicitare l'interesse dell'autrice per lo gnosticismo si trova la convinzione che in esso possa

45 Tra le fonti principali di Susan Taubes va sicuramente annoverato G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism*, cit., citato dall'autrice in S. Taubes, *Tragedy and the Paradox of the Fortunate Fall by Herbert Weisinger*, cit., p. 324. Nello stesso articolo, in una rassegna della letteratura più rilevante sullo gnosticismo, l'autrice cita anche H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, Vendenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1934, cfr. *Ibidem*. Dell'avvicinamento di Susan al pensiero di Jonas si trova traccia nell'epistolario: «Hanna Arendt è a Parigi, all'Hotel d'Angleterre; l'ho vista per qualche minuto. Mi ha detto che Jonas ha tenuto una conferenza sugli elementi gnostici in Heid. alla Columbia + che la tesi è molto sospetta. Mi ha suggerito di scrivere a Jonas; lo farò», cfr. S. Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1952*, cit., p. 206. Come si apprende in nota, «È rimasta una lettera di ST a Jonas del 5 maggio 1952, in cui fa riferimento a Hannah Arendt e gli chiede una trascrizione della conferenza (HJ 11-4-116, PAUK, Proprietà di Hans Jonas)», cfr. *Ibidem*, p. 207. Jonas, inoltre, conosceva il saggio di Susan su Heidegger, di cui si è trovata una breve valutazione nell'archivio Hans Jonas dell'Università di Costanza, cfr. D. M. Herskowitz, *Reading Heidegger Against the Notes Grain: Hans Jonas on Existentialism, Gnosticism, and Modern Science*, «Modern Intellectual History», 19 (2022), pp. 527-550, qui p. 548.

46 E. R. Wolfson, *The philosophical pathos of Susan Taubes. Between Nihilism and Hope*, cit., p. 140.

47 *Ibidem*.

celarsi una risorsa teorica utile e attingibile, dato che gli autori novecenteschi che ad esso ricorrono non fanno un *revival* di vecchie eresie, ma rendono in termini gnostici la realtà in cui vivono. Questo può avvenire perché, rispetto alla contemporaneità,

«Il linguaggio “gnostico” [...] risponde allo stesso problema: come può l'uomo, preso corpo e anima negli ingranaggi di un sistema disumano e disumanizzante, riservare un punto di interiorità inalienabile, una scintilla di autostima assoluta invulnerabile alle forze della demoralizzazione, dell'illusione e della tirannia.»⁴⁸

Il motivo della riemersione dello gnosticismo, dunque, sta nella somiglianza tra la situazione di crisi del mondo ellenistico e la condizione altrettanto critica che contraddistingue la modernità⁴⁹. È proprio in questa situazione in cui si trova intrappolato l'essere umano che si delinea «il desiderio di una fede nuova, più pura e universale»⁵⁰. L'oggetto di questa nuova fede viene formulato con la seguente domanda: «È possibile mantenere intatta una scintilla di autostima di quell'infinito divino nelle affezioni del nostro tempo?»⁵¹. A questa domanda, esplicitata nel suo ultimo articolo, Susan Taubes inizialmente fornisce risposte scettiche. Se in un primo momento può essere attratta dal recupero novecentesco delle dottrine gnostiche, si accorge ben presto che simili riattualizzazioni cedono proprio nel punto più rilevante, cioè la possibilità di coltivare quell'equilibrio tra nichilismo e speranza che l'autrice aveva trovato nella tragedia. Questo è quanto avviene con Heidegger, il cui errore consiste nell'espungere, dallo gnosticismo, l'escatologia. Il risultato è che «quella di H. è una visione della fine, una visione catastrofica»⁵². Nell'articolo dedicato alle radici gnostiche del pensiero heideggeriano leggiamo:

«Il nichilismo etico di Heidegger è più coerente con le premesse gnostiche rispetto all'antinomismo gnostico [...] Il nichilismo etico del primo gnosti-

48 S. Taubes, *The riddle of Simone Weil*, «Exodus», 1 (1959), New York (NY), pp. 55-71, qui p. 60.

49 *Ibidem*, p. 57.

50 *Ibidem*, p. 57.

51 *Ibidem*, p. 63.

52 S. Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1952*, cit., pp. 199-200.

cismo era temperato da una speranza escatologica e da una fede positiva, anche se mitica, in un “al di là” che prometteva una perfetta comunità di spiriti. Heidegger presenta un nichilismo nudo e disadorno.»⁵³

La nettezza di questo orizzonte escatologico costituisce, nelle parole dell'autrice, il punto di maggior distanza tra il pensiero di Heidegger e lo gnosticismo. Di questa realizzazione Wolfson indaga le implicazioni. Nel suo saggio leggiamo che l'autrice

«[H]a delimitato la differenza tra l'antico gnosticismo come fenomeno rivelatorio, che offre la speranza che emerga qualcosa di nuovo, e la visione della fine di Heidegger, cioè la sua escatologia, una teorizzazione morbosa della fine che revoca la prospettiva della redenzione sia nella storia sia dalla storia.»⁵⁴

Come dedotto correttamente da Wolfson, in questo slittamento heideggeriano sui binari dello gnosticismo⁵⁵, a venire meno è la prospettiva di una redenzione, che appare sempre più cara per la riflessione taubesiana. Ci si chiede, insomma, se sia possibile una riattualizzazione delle tesi gnostiche che ne mantenga la carica visionaria – intrinsecamente rivoluzionaria – di speranza in una redenzione.

Sulla scorta di simili interrogativi Susan Taubes si volge allo studio di Simone Weil. Nei suoi confronti la prima prova una fascinazione dovuta all'iniziale convinzione che in lei quella dimensione mitico-escatologico-soversiva si sia mantenuta. In una lettera di Susan Taubes del gennaio 1952 si legge: «stavo leggendo *L'enracinement* di S. Weil e ammiro il suo coraggio nel dire ciò che “dovrebbe” essere, quasi con un'ingenuità infantile, in mezzo [al] Regno di Moloch»⁵⁶. Susan Taubes, però, approfondendo lo studio della filo-

53 S. Taubes, *The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism*, «The Journal of Religion», 34 (1954), pp. 155-172, qui p. 168.

54 E. R. Wolfson, *The philosophical pathos of Susan Taubes*, cit., p. 131.

55 Per una panoramica sulla ricezione gnostica di Heidegger, oltre al già citato E. R. Wolfson, *Heidegger and Kabbalah: Hidden Gnosis and the Path of Poiesis*, cit., cfr. anche L. Fava, *Heidegger e la gnosi*, Mimesi, Milano 2022.

56 S. Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1952*, cit., p. 40.

sofa francese, si rende conto che, tra tutte le sfaccettature della riflessione di Weil, questa è quella che risulta più soffocata dall'impostazione mistico-teologica. Weil, infatti, elabora una teodicea negativa, grazie alla quale «interpreta la completa assenza di giustizia, di misericordia e di bene nel mondo come il segno della giustizia e della bontà divine»⁵⁷. Come nel caso di Heidegger, Susan Taubes sottolinea come la riflessione di Weil espunga una parte importante del pensiero gnostico:

«Simone Weil adotta i motivi fondamentali della gnosi [...] ma elimina il dramma escatologico e la cornice mitologica. Reinterpreta la gnosi privandola o “purificandola” della sua aura di trascendenza positiva, delle sue visioni dello splendore del Dio assolutamente straniero e assolutamente nuovo, del suo senso di autentica liberazione dai vincoli della necessità.»⁵⁸

Da questo brano emerge il rammarico di Susan Taubes per l'inattinguibilità della dimensione più propriamente rivoluzionaria dello gnosticismo, volta alla denuncia di un doloroso *status quo* piuttosto che a una sua accettazione. L'aspetto visionario della gnosi, incoerente solo se guardato da un punto di vista prettamente razionale, viene meno: «laddove la gnosi è incoerente, confondendo l'esperienza del nulla di Dio con le visioni dell'apocalisse e del trionfo del bene, Simone Weil è logica fino alle più amare conseguenze»⁵⁹. Questa citazione richiama lo scetticismo che l'autrice mostra in *The Nature of Tragedy* nei confronti di impostazioni radicalmente razionaliste di fronte alla sofferenza. Si comprende, dunque, come Susan Taubes non intenda aderire a un pensiero che, come quello di Weil, su basi inoppugnabili dal punto di vista della coerenza, arrivi a concludere che «l'accettazione è irrilevante quanto la rivolta»⁶⁰:

«La rivolta almeno trascende l'impotenza dell'uomo di fronte al fatto particolare irridimibile, affermando che tale fatto non dovrebbe essere possibile e chiedendo che non sia permesso che esista. Ciò che si intende non è il permesso di Dio, ma degli uomini.»⁶¹

57 S. Taubes, *The Absent God*, cit., p. 13.

58 *Ibidem*, p. 12.

59 *Ibidem*, p. 12.

60 *Ibidem*, p. 14.

61 *Ibidem*.

Ciò che qui Susan Taubes sottolinea è come la riflessione di Simone Weil sull'afflizione delle masse scivoli su un piano mistico-teologico, finendo per ipostatizzare e universalizzare una condizione storica, cioè contingente⁶². L'oblio della dimensione storica si conferma deleterio: oltre a soffocare le spinte critiche e rivoluzionarie proprie dello gnosticismo, sembra ridimensionare la sofferenza umana, spiegandola da un punto di vista metafisico, extra-mondano. Questa impostazione conduce Weil a dei risultati inaccettabili:

«È stato un crimine della religione contro l'umanità insegnare agli uomini che la schiavitù, sotto qualsiasi forma, non è un torto ma un destino. Raggiunge la sua espressione più scandalosa nel ritenere che la sofferenza degli innocenti sia un segno speciale dell'amore di Dio.»⁶³

La teodicea elaborata da Weil, per quanto negativa, risulta agli occhi di Taubes poco più di un convulso esercizio di razionalità volto a giustificare l'ingiustificabile. Ciò conferma quanto emerso già negli studi dedicati alla tragedia: la chiara insufficienza di qualsivoglia teodicea di fronte alle macerie della Seconda guerra mondiale: «dal punto di vista dell'uomo, la teodicea è un'offesa alla giustizia umana; dal punto di vista di Dio, è una bestemmia contro l'essere divino»⁶⁴. L'attingere di Weil allo gnosticismo, dunque, non incontra il favore di Susan Taubes, che sottolinea come «Simone Weil ha eliminato il carattere antinomico dal nichilismo gnostico e ha trasformato una visione dell'aldilà che traeva slancio dalla *ribellione* in un principio di *obbedienza*»⁶⁵. Nella critica nei confronti di Weil, dunque, si chiarisce il portato – l'oggetto – della postura taubesiana: il suo è un rifiuto di arrendersi, di obbedire.

Tuttavia, sebbene Susan Taubes non apprezzi gli esiti quietistici di Simone Weil, di quest'ultima condivide la vocazione universale: «il cristianesimo a

62 «Simone Weil non è forse colpevole, a suo modo, di proiettare l'impotenza e la disperazione di una particolare società umana nell'essere divino?», *Ibidem*, p. 16.

63 *Ibidem*, p. 15.

64 *Ibidem*, p. 16.

65 S. Taubes, *The Absent God. A Study of Simone Weil. On the Religious Use of Tyranny*, cit., pp. 243-244, enfasi nell'originale.

cui Simone Weil apparteneva interiormente era, in verità, una tradizione perduta [...] Era una religione universale della redenzione»⁶⁶. La possibilità della redenzione nell'economia del pensiero weiliano è un nodo che Susan Taubes affronta a più riprese. Nel testo del 1959 l'autrice apre alla possibilità di una redenzione all'interno del pensiero di Weil. Questa si dà solamente nella dimensione dell'interiorità: «la redenzione tocca la parte più intima dell'anima dell'uomo; il momento della redenzione appartiene esclusivamente all'anima individuale»⁶⁷. L'interiorità, come nota Susan Taubes, è l'unico luogo in cui può avvenire un incontro con Dio. Una simile concezione della redenzione, legata alla dimensione dell'interiorità e non influenzata da fattori storici o sociali, ha un chiaro portato universale, che Susan Taubes non manca di sottolineare: «le differenze tra messianismo ebraico e cristiano diventano insignificanti poiché Simone Weil rifiuta la credenza nella redenzione come evento temporale, come fatto compiuto o da compiere in un determinato momento storico una volta per tutte»⁶⁸. Questa conclusione risulta sintomatica della postura disobbediente con cui l'autrice si relaziona al sapere occidentale: la razionalizzazione heideggeriana dello gnosticismo, così come la lettura teologicamente rigida che ne offre Weil, espungono quanto di più interessante ci fosse in esso, cioè l'idea di una salvezza dalla storia⁶⁹. Che questa idea conduca

66 S. Taubes, *The riddle of Simone Weil*, cit., p. 66.

67 *Ibidem*, p. 65.

68 L'influenza esercitata da questa intuizione di Susan Taubes sulla filosofia di Jacob Taubes è stata sottolineata da Pareigis, cfr. C. Pareigis, *Searching for the Absent God. Susan Taubes's Negative Theology*, «Telos», 150 2010, pp. 97-110, qui pp. 108-109. La tesi di un'influenza diretta o, nel peggiore dei casi, l'accusa di un'appropriazione indebita e non dichiarata da parte di Jacob di questa intuizione va tuttavia contestualizzata in quella che Wolfson definisce una influenza reciproca e dialogica tra i due coniugi, cfr. E. R. Wolfson, *The philosophical pathos of Susan Taubes*, cit., p. 345.

69 Per un primo esame della valutazione taubesiana della salvezza gnostica si legga la densa lettera del 21 aprile 1952 (S. Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1952*, cit., pp. 203-205). In questa Susan delinea l'ambivalenza dell'orientamento gnostico a un altro mondo, che, nei confronti di questo mondo, innesci spinte ribelli e trasformative e, allo stesso tempo, alimenti fantasie di fughe escapisti. Si noti, inoltre, come l'autrice critica la dimensione antinomica dello gnosticismo, secondo cui «l'insoddisfazione nei confronti del mondo contiene un'affermazione implicita dei valori strettamente mondani», cfr. *Ibidem*, p. 204. Susan Taubes appare dunque impegnata nel tentativo di elaborare una lettura altra dello gnosticismo e

a scardinare la distinzione tra ebraismo e cristianesimo – uno degli assunti della cultura occidentale – non è, dunque, casuale.

6. Il messianismo ipernomico di Susan Taubes

Quest'ultimo riferimento al messianismo suggerisce, in conclusione, un punto di vista da cui osservare l'intero pensiero taubesiano⁷⁰. Il messianismo, infatti, appare come una chiave interpretativa particolarmente feconda per rileggere lo sviluppo del pensiero dell'autrice e per sottolinearne la profonda carica disobbediente. Come è emerso nei paragrafi precedenti, quest'ultima non si configura in termini antinomici, ossia in aperta e definitiva rottura con la legge, ma assume i tratti dell'ipernomismo. La disobbedienza ipernomica rivolta tanto all'ebraismo quanto all'Occidente, infatti, affonda le sue radici nella peculiare tensione escatologica che sin dall'inizio anima il pensiero dell'autrice. Questa tensione, manifestatasi nella presa di distanze dalle velleità storiche del popolo ebraico e riscontrabile nei tentativi di pensare il male e la salvezza con strumenti nuovi, assume i toni di quello che potrebbe essere definito un messianismo ipernomico. La peculiarità di questo sta nel superamento di una certa logica oppositiva che individua, nella negazione, l'unica strada per la redenzione. Infatti, come afferma Wolfson:

«Il dibattito non è semplicemente una pedante disputa terminologica; esso riguarda piuttosto la sostanza del fenomeno della Torah messianica come legge che trasgredisce e quindi sostiene la legge. La categoria dell'ipernomico permette di spiegare sia l'abrogazione della legge, come troviamo in alcune forme radicali di sabbatanesimo e frankismo, sia l'osservanza fanatica della legge.»⁷¹

della salvezza, che potremmo definire ipernomica per il suo desiderio di superare la negazione totale del mondo che finisce per coincidere con l'accettazione rassegnata di questo.

⁷⁰ Il significato e la peculiarità del "messianico" di Susan Taubes prendono forma nel confronto con le tradizioni ebraica, cristiana e gnostica. Sebbene un'analisi dell'intreccio di queste influenze non sia l'oggetto del presente contributo, nel prosieguo di questo paragrafo, si intendono delineare gli assi principali di tale dimensione del pensiero taubesiano.

⁷¹ E. R. Wolfson, *The philosophical pathos of Susan Taubes*, cit., p. 313. Al fine di indagare la

Un'analisi delle differenze tra queste due impostazioni nell'intendere il messianismo presupporrebbe uno studio approfondito di entrambe, di cui qui si è potuta accennare solamente la direzione. Ciononostante, è interessante notare come in uno dei *loci* in cui Susan Taubes riflette in maniera più compiuta sul messianismo si trovi anche una presa di distanze da una sua interpretazione negativa o antinomica. Dall'epistolario leggiamo:

«Non so se c'è un "giudizio". E se ci fosse cosa significherebbe? Che tutti i nazisti [...] bruceranno all'inferno e che a Jacob Taubes saranno perdonati i suoi peccati minori? Forse ciò che desideriamo veramente non è tanto che un fulmine uccida l'uomo ingiusto [...] quanto che una luce di realizzazione riempia le tenebre tra uomo e uomo, una luce di riconoscimento che li faccia vergognare per la loro disonestà e porti nei loro cuori il rimorso per il male che hanno fatto agli altri [...] Se c'è un giudice supremo, egli ci aspetta per entrare liberamente nel giudizio. E questo per me è il significato del giorno del Messia, quando ci sederemo tutti intorno a un tavolo, e tutto sarà raccontato e ognuno capirà a modo suo. Ma questo giorno è tutti i giorni, ovunque due uomini comprendano la loro relazione nel giudizio che non significa "occhio per occhio", ma saggezza e amore.»⁷²

In questo passo affiora con chiarezza il nucleo più profondo della visione dell'autrice: la tensione messianica non riguarda un evento futuro o uno spartiacque storico, ma una possibilità sempre aperta nella relazione tra gli esseri umani. Il giorno del Messia è, letteralmente, ogni giorno. Redenzione e giudizio non appartengono, insomma, alla cronologia degli eventi, alla storia, e tuttavia è a queste che si volgono – come mostra il riferimento iniziale al nazismo. Il giudizio, per come viene qui inteso dall'autrice, non separa il giusto dall'ingiusto, non appiana il torto storico subito dal popolo ebraico. Questa visione messianica, dunque, oltre a fornire preziose indicazioni per indagare la riflessione dell'autrice sulla storia, chiarisce come la disobbedienza, per come viene da lei intesa e incarnata, non è un mezzo per ottenere una nuova salvezza da dare per assodata una volta raggiunta. Al contrario, è solo

riflessione taubesiana sul messianico, il riferimento ai movimenti sabbatiani e frankisti costituisce un'importante indicazione che andrebbe sviluppata in una sede apposita.

72 S. Taubes, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1952*, cit., p. 104.

nella disobbedienza ipernomica rivolta verso l'idea di salvezza storica che una redenzione si può dare. Tale prospettiva, fondata sulla radicale eterogeneità tra tempo storico e tempo messianico, si iscrive in una linea ben precisa del messianismo ebraico novecentesco. In essa, il tempo della salvezza non è altro che un'interruzione, o una sospensione, del tempo profano⁷³. Pertanto, il recupero del pensiero di Susan Taubes non costituisce soltanto un atto di giustizia intellettuale, ma offre l'occasione di riaprire, da una prospettiva inedita, la riflessione sul rapporto tra legge, storia e redenzione.

⁷³ Per una prima panoramica sulla questione, per come questa viene declinata in autori-chiave per Susan Taubes quali Jacob Taubes, Gershom Scholem e Walter Benjamin, cfr. E. Stimilli, *Il messianesimo come problema politico*, in J. Taubes, *Il prezzo del messianesimo*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2022, pp. 166-217.

Bibliografia

- Basili Cristina, *Simone Weil, l'ebraismo e la critica della teologia politica*, in O. Om-
brosi (a cura di) *Ebraismo "al femminile": percorsi diversi di intellettuali ebree
del Novecento*, Giuntina, Firenze 2017, pp. 203-216.
- Fava Lucrezia, *Heidegger e la gnosi*, Mimesi, Milano 2022.
- Gilman Sander, *Jewish Self-Hatred: Anti-Semitism and the Hidden Language of the
Jews*, Johns Hopkins University Press, Baltimore (MD) 1990.
- Giniewski Paul, *Simone Weil ou la haine de soi*, Berg International, Paris 1978.
- Herskowitz Daniel M., *Reading Heidegger Against the Notes Grain: Hans Jonas on
Existentialism, Gnosticism, and Modern Science*, «Modern Intellectual Histo-
ry», 19 (2022), pp. 527-550.
- Jonas Hans, *Gnosis und spätantiker Geist*, Vendenhoeck & Ruprecht, Göttingen
1934.
- Lapidot Elad, *Back to Exile: Current Jewish Critiques of the Jewish State*, «Religions»,
15, 250, 2024
- Muller Jerry Z., *Professor of Apocalypse: The Many Lives of Jacob Taubes*, Princeton
University Press, Princeton (NJ) 2022.
- Pareigis Christina, *The Conflicting Paths of Nomads, Wanderers, Exiles. Stationen
einer Korrespondenz*, in *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1950-1951*, cit.,
pp. 272-276.
- , *Searching for the Absent God. Susan Taubes's Negative Theology*, «Telos», 150
2010, pp. 97-110.
- , *Susan Taubes. Eine intellektuelle Biographie*, Wallstein, Göttingen 2020.
- Scholem Gerschom, *Major Trends in Jewish Mysticism* (1941), Schocken, New York
(NY) 1995
- Stimilli Elettra, *Il messianesimo come problema politico*, in J. Taubes, *Il prezzo del
messianesimo*, a cura di E. Stimilli, Quodlibet, Macerata 2022, pp. 166-217.
- Susan Taubes Archiv (STA), ZfL Berlino, responsabile: Sigrid Weigel.
- Taubes Susan, *Schriften von Susan Taubes*, a cura di Sigrid Weigel, Wilhelm Fink,
München vol. 1.2, *Die Korrespondenz mit Jacob Taubes 1952*, a cura di Christi-
na Pareigis, 2014.

- , *The Nature of Tragedy*, «The Review of Metaphysics», 26 (1953), pp. 193-206.
- , *Tragedy and the Paradox of the Fortunate Fall by Herbert Weisinger*, «Ethics», 64 (1954), pp. 321-325.
- , *The Gnostic Foundations of Heidegger's Nihilism*, «The Journal of Religion», 34 (1954), pp. 155-172.
- , *The Absent God*, «The Journal of Religion», 35 (1955), pp. 6-16.
- , *The Absent God. A Study of Simone Weil. On the Religious Use of Tyranny*, Radcliffe College (MA), 1956 [manoscritto non pubblicato, sottotitolo non presente negli archivi ufficiali].
- , *The Riddle of Simone Weil*, «Exodus», 1 (1959), New York (NY), pp. 55-71.
- , *Divorcing* (1969), introduzione di D. Rieff, New York Review of Books, New York (NY) 2020.
- , *Scheiden tut weh*, Matthes & Seitz, Munich 1995.
- , *Divorzi*, Fazi editore, Roma 2023.
- Wolfson Elliot R., *The philosophical pathos of Susan Taubes. Between Nihilism and Hope*, Stanford University Press, Stanford (CA) 2023.
- , *Heeding the Law Beyond the Law: Transgendering Alterity and the Hypernomian Perimeter of the Ethical*, in «European Journal of Jewish Studies», 14 2020, pp. 215-263.
- , *Heidegger and Kabbalah: Hidden Gnosis and the Path of Poiesis*, Indiana University Press, Indiana (IN) 2019

