

Libera Pisano

Contro l'autoctonia.

Il mare come metafora dell'ebraismo nel pensiero di Franz Rosenzweig*

ABSTRACT: In this essay I analyze the role of the sea from historical, symbolic and eschatological perspectives in the thought of Franz Rosenzweig, who proposed a radical philosophy of the diaspora. I consider his historic-philosophical account of the opposition between land and sea in Globus and compare it with his theological-political analysis of Judaism in the Star of Redemption. I show how his conception of an uprooted Judaism coheres with his critique of the nation-state, already developed during the war years. I spell out the metaphoric significance that the sea has in Rosenzweig's Globus in order to illuminate the complex relationship between state and diaspora, history and eternity.

KEYWORDS: Franz Rosenzweig, Sea, Judaism, Diasporic Thought, Nation-State, Star of Redemption.

“[...] dal mare continua a irradiare una luce
che risveglia nell'anima incline al sonno
la magia del fuori
sconosciuto”¹

1. Il mare e il libro. Simboli dell'esistenza diasporica

Storicamente il mare è uno spazio di connessione di popoli, riti, linguaggi, credenze e culture, simbolicamente è l'infinita sfida all'ignoto e l'eccezione della legge. Il pericolo e la salvezza, il sublime e la nostalgia, l'ozio e il negozio, l'inconscio e la guerra si mescolano nelle differenti immagini marine. Il mare ha sempre avuto un ruolo centrale nella storia e nella tradizione della diaspora ebraica, da un punto di vista religioso, politico e culturale. Non solo perché l'esodo è il passaggio del Mar Rosso, simbolo della liberazione della schiavitù, ma anche perché il mare aperto è metaforicamente lo spazio dell'erranza.

* This article has received funding from the European Union's Horizon 2020 research and innovation programme under the Marie Skłodowska-Curie grant agreement N° 101027857.

¹ Rosenzweig 2007, 36.

Il mare come spazio della diaspora veicola un'idea di *Heimat*, che non ha a che fare con un radicamento al suolo – come quella della grande tradizione tedesca – ma è una forma di nostalgia legata all'erranza. È un *topos* della filosofia del Novecento quello che mette a confronto due figure distinte dell'erranza: quella greca e quella ebraica². Il ritorno di Ulisse in patria sarebbe antitetico al peregrinare di Abramo verso una terra che non gli appartiene. La tradizione ebraica si caratterizza per una peculiare topologia dell'appartenenza che non affonda le radici nella terra, ma ha a che fare con una 'patria filologica'³ o una trasportabile come il libro⁴. Il testo è, dunque, una patria alternativa in una condizione diasporica. Abitare il mare è come abitare il deserto. Gettare un'ancora e costruire una tenda sono, nella loro precarietà, dimore impossibili e antitetiche al piantare radici in un suolo. Il mare simbolizza, dunque, uno spazio al di là dei confini della terra e un luogo da cui poter pensare un abitare differente.

'Diaspora' è una parola greca usata per la prima volta nella *Septuaginta*, la Bibbia dei Settanta. Questo termine è la traduzione di vari termini ebraici come 'galut', 'tefutzah', o 'pezurah', che significano per lo più 'dispersione' e 'disseminazione'. La traduzione è sempre un tradimento e la greca 'diaspora' non restituisce perfettamente le sfumature dell'ebraica 'galut' poiché implica un punto d'origine e ha una connotazione negativa che non corrisponde sempre al testo originale⁵. Anche la traduzione greca della Bibbia ha a che vedere con il mare. Come è noto, la leggenda narra di settantadue saggi ebrei, accompagnati dal grande sacerdote di Gerusalemme e inviati ad Alessandria per tradurre il Pentateuco. Nonostante i saggi fossero separati l'uno dall'altro, le traduzioni risultarono identiche. Prima di tradurre, si narra che i saggi immergessero le mani nel mare come prova di purezza morale⁶. Tuttavia, è lecito pensare che l'idea di lavarsi le mani nel mare fosse anche la garanzia di una traduzione riuscita. Il mare è, infatti, l'acqua comune che bagna e unisce tutti i popoli e le varie lingue, il presupposto di ogni traduzione a venire.

In questo saggio il mio intento è quello di analizzare il ruolo che assume il mare da un punto di vista storico, simbolico e escatologico nel pensiero di Franz Rosenzweig. Come è noto, nella *Stella della Redenzione*, Rosenzweig ritiene che "la vera eternità del popolo eterno debba rimanere sempre estranea ed irritante per lo stato e per la storia universale"⁷. Pur muovendosi in un piano al di fuori della storia e della politica, l'ebraismo ha un ruolo chiave perché – esattamente come il mare – è l'oltre su cui gli altri popoli misurano la propria differenza spaziale e temporale. Anche se il mare è un tema marginale che ha trovato poco spazio nella ricezione critica del suo pensiero⁸, ritengo si tratti di un punto di vista

2 Per una ricostruzione critica sul tema, si veda Liska 2020.

3 Auerbach 1969, 17.

4 Heine 1860, 107.

5 Boyarin 2015, 6.

6 Cfr. Lettera di Aristeo a Filocrate, XII, 305-306.

7 Rosenzweig 2005, 343.

8 In questo saggio elaboro un'intuizione di Paul Mendes-Flohr secondo il quale nella *Stella* il grido di "Thalatta" sarà assegnato alla sinagoga come incarnazione dell'eternità e promessa di redenzione. Si veda Mendes-Flohr 1988, 155-156.

privilegiato e affascinante per gettare luce sul complesso rapporto tra cristianesimo ed ebraismo, stato e diaspora, affrontato da una prospettiva storica in *Globus*⁹ e una più escatologica nella *Stella della Redenzione*.

2. Pensare la storia al fronte: il *Globus* di Franz Rosenzweig

Nelle sue *Lezioni sulla filosofia della storia* Hegel oppone dialetticamente la terra al mare. Se la prima “fissa l'uomo al suolo” perché lo costringe a “un immenso complesso di legami”, il mare è la sua antitesi: “risveglia il coraggio: invita l'uomo alla conquista e alla preda, ma anche al guadagno e all'acquisto”¹⁰. Il movimento centripeto della terra si oppone dialetticamente a quello centrifugo dell'acqua. Questa antitesi viene ripresa e sviluppata da Franz Rosenzweig in uno scritto breve e poco conosciuto, redatto nel 1917 al fronte durante la prima guerra mondiale, *Globus. Studien zur weltgeschichtlichen Raumlehre*. Rosenzweig non solo era un profondo conoscitore della filosofia hegeliana a cui dedica la sua densissima tesi di dottorato, *Hegel e lo stato*¹¹, ma era uno studioso radicato nella cultura tedesca dell'epoca, incarnando perfettamente quell'anima biforcata di cui parla Mendes-Flohr per definire la doppia appartenenza degli ebrei tedeschi¹².

Globus, il cui titolo originariamente era “Sphaira”¹³, è un'opera singolare, strutturata in due trattati distinti: *Ecumene* e *Thalatta*, rispettivamente un viaggio via terra e via mare – per riprendere una metafora rosenzweighiana¹⁴ – affrontati da un punto di vista storico e geopolitico. Inizialmente Rosenzweig aveva progettato solo la stesura di *Ecumene*, ma in seguito all'entrata in guerra degli Stati Uniti, in pochissimi giorni dal 23 al 27 dicembre del 1917¹⁵, decise di aggiungere la controparte dedicata al mare¹⁶. Questo scritto rimase inedito fino al 1984, quando

9 Si veda la bellissima edizione italiana di questo scritto, Rosenzweig 2007.

10 Hegel 1967, 218-220.

11 Rosenzweig 1976. La sua tesi di dottorato, discussa nel 1912 ma rielaborata nel 1914, sarà pubblicata solo nel 1920. Rosenzweig aveva anche scoperto il manoscritto hegeliano *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* nella Königl. Bibliothek di Berlino nel 1913.

12 Cfr. Mendes-Flohr 1999.

13 All'inizio sono numerosi i titoli che Rosenzweig prende in considerazione, come si evince da una lettera che scrive ai suoi genitori l'11 gennaio 1917: “Le potenze mondiali”, “Europa”, “Il palcoscenico della storia”, “*Theatrum Europaeum*. Un saggio sulla scena della storia universale”. Cfr. Rosenzweig 2007, 117-118.

14 Cfr. le lettere ai genitori del 24 e del 25 dicembre 1917, in Rosenzweig 2007, 131-132.

15 Cfr. la lettera a Gritli del 24 dicembre 1918, in Rosenzweig 2007, 139.

16 Eugen Rosenstock aveva letto il lavoro dell'amico e l'aveva giudicato come troppo erudito e criptico (cfr. Rosenzweig 2007, 120). Nel gennaio 1917, Rosenzweig annuncia ai suoi genitori ironicamente la “venuta al mondo della creatura chiamata ‘Ecumene’. Adesso deve essere lavata e fasciata. Madre e creatura si trovano, date le circostanze, in buone condizioni” (Rosenzweig 2007, 118). Nel dicembre 1917 comunica la scrittura di *Thalatta*, come supplemento di *Ecumene*, e si interroga sulle varie opzioni del titolo o sottotitolo (Rosenzweig 2007, 130-131). Anche l'amico Rosenstock, a cui scrive di nuovo nel dicembre 1917 per annunciare la stesura di *Thalatta*, aveva scritto un saggio sulla libertà dei mari (Rosenzweig 2007, 132).

venne pubblicato nel terzo volume delle *Gesammelte Schriften*. Si tratta, tuttavia, di un testo a cui Rosenzweig teneva molto. Infatti, in un'annotazione del giugno 1922, che costituisce una specie di testamento spirituale, scritto quando scopre di essere affetto dalla malattia neurodegenerativa che lo costringerà a letto fino alla morte, Rosenzweig proponeva di pubblicare dal suo lascito solo la versione integrale del saggio "Reichschule und Volksschule" e *Globus*¹⁷. Ma nei sette anni successivi Rosenzweig, che ebbe la forza di continuare a lavorare alacremente con il supporto vitale di sua moglie Edith – l'unica capace di decifrare il battito delle sue palpebre con un macchinario apposito –, abbandonò la pubblicazione di *Globus*.

In questo testo Rosenzweig interpreta la storia mondiale come il divenire progressivo della terra in uno spazio chiuso, la trasformazione del pianeta in un mondo. *Ecumene* e *Thalatta* sono i cardini su cui elabora la sua teoria, anticipando straordinariamente alcune riflessioni più tarde di Carl Schmitt, anche se l'approccio dei due autori rimane antitetico¹⁸. Mentre nell'introduzione, che analizzeremo nel quarto paragrafo di questo saggio, Rosenzweig interpreta la terra e il mare come principi regolativi da un punto di vista metafisico, nei singoli saggi si interroga su due forme di spazialità differenti che costituiscono gli scenari della storia europea, analizzata per sommi capi e privilegiandone alcuni passaggi chiave¹⁹. In queste pagine un approccio storiografico, erudito e criptico, si intreccia a una domanda filosofica di più ampio respiro e, per alcuni versi, a un'istanza escatologica. Il nesso problematico tra politica e redenzione, che – come vedremo – nel terzo libro della *Stella* sarà centrale, viene pensato da Rosenzweig già a partire dagli anni della guerra.

3. Il palcoscenico planetario: *Ecumene* e *Thalatta*

La prima parte di *Globus* risente del metodo genealogico di Friedrich Meinecke, il suo *Doktorvater*, il cui studio sull'origine dello stato nazione tedesco in *Weltbürgertum und Nationalstaat*²⁰, è stato estremamente importante per la genesi del pensiero di Rosenzweig. Tuttavia, il giovane soldato al fronte prende le distanze dalla realizzazione hegeliana dello stato di stampo bismarchiano, elogiata dal suo maestro, e ripone la speranza in un'organizzazione sovranazionale mitteleuropea

17 I suoi ultimi desideri erano anche quelli di pubblicare una versione in tre volumi della *Stella* e di tradurla in ebraico con il titolo *Stern aus Jacob*. Cfr. Rosenzweig 1979, 793.

18 Cfr. Navarrete 2017, 195-196. Come ricorda Navarrete, è molto improbabile che il giurista tedesco fosse a conoscenza degli scritti di Rosenzweig rimasti inediti fino al 1984. Ma le affinità tematiche tra *Globus* e *Terra e mare* o *Nomos della terra* sono lampanti. Tuttavia, mentre il pensiero di Rosenzweig evolverà nella ricerca di una via al di fuori dello stato nazione, la dottrina dei grandi spazi di Carl Schmitt rimane in un contesto prettamente storico e politico. Se Schmitt rimane sulla terra, Rosenzweig si pone dal lato del mare, come il popolo ebraico ai margini della storia del mondo.

19 Significativa, seppur non del tutto condivisibile a mio avviso, è la lettura di *Globus* proposta da Ciglia ovvero come uno scritto di Rosenzweig che metterebbe in luce una dimensione europeista quasi provvidenziale del suo pensiero. Cfr. Ciglia 2007, 155.

20 Meinecke 1908.

al di là dello stato²¹. La tendenza unitaria dello stato nazione, che appiana le differenze, pur aspirando all'umanità intera, non sarebbe più per Rosenzweig una strada percorribile. Anche se non c'è una menzione esplicita, si può senz'altro affermare che in questi scritti e prima dell'esito disastroso della Grande Guerra, serpeggia già nell'argomentazione rosenzweighiana l'idea dell'ebraismo diasporico come antidoto all'attaccamento, alla difesa e all'espansione della terra.

Nella prima sezione di *Globus* Rosenzweig parte dall'ecumene augustea intesa come totalità del mondo allora conosciuto e risveglio dell'autocoscienza storica. Tale ricerca di una totalità ecumenica era divisa, fin dall'inizio, tra il mondo ellenistico di Alessandro Magno e quello romano di Scipione e Cesare, l'uno erede dell'antico Oriente, l'altro della sovranità di Cartagine²². L'orda germanica travolse entrambi i lati dell'impero, ma solo quello occidentale ne fu veramente colpito. L'episodio più dirimente per la storia successiva è stato "il sodalizio infinitamente fertile tra l'impero cristianizzato di Cesare e i popoli e regni germanici", unione possibile solo perché avvenuta "sul terreno dell'impero mondiale"²³. Da queste premesse Rosenzweig sviluppa una riflessione sulla storia del mondo che ha al centro il sorgere degli stati nazione nell'età moderna, passando in rassegna i vari paesi europei, il loro crescente antagonismo e le dinamiche di potere tra guerre e rivoluzioni. Se l'Europa medievale è stata una "comunità organica"²⁴, quella dell'età moderna era un'unità data dal puro caso che farà i conti, poi nell'Ottocento, con una idea di nazione fichtiana che prevedeva una concezione del potere come servizio della storia²⁵. Questo non è altro che l'imporsi di un senso storico-universale per ogni singolo stato, che rimane fortemente "legato al suolo europeo; solo che il concetto di potere dello stato arriva ad attrarre nella sua sfera tutta l'estensione terrestre"²⁶. La nazionalità, sorta tra forze contrastanti e poteri apparentemente inconciliabili, sarebbe un concetto propriamente tedesco, "il risultato maturo del grande movimento spirituale che aveva preso corpo in Germania a partire dalla fine del diciottesimo secolo"²⁷.

Con questa nuova idea di nazione si impone un'idea dello stato 'saturò', limitato storicamente, che non deve negoziare la sua potenza sulla base degli stati vicini, ma "sulle forze popolari presenti al suo interno, cui è lo Stato stesso a dare forma"²⁸. La concezione della nazione fichtiana avrebbe veicolato un cambio radicale nella concezione dello stato: "il *Demos* dell'idea democratica [della rivoluzione] era

21 Si veda, a tal proposito, la cirrica di Rosenzweig – contenuta nelle lettere inviate ai suoi genitori e a Rosenstock del 1.10.17– all'articolo di Meinecke uscito sulla Frankfurter Zeitung il 23.9.1917 dal titolo "*Demobilmachung der Geister*". Meinecke sosteneva che una coalizione di stati avrebbe portato l'Europa alla stessa guerra, mentre Rosenzweig gli rimprovera il fatto di non vedere la coalizione di stati come risultato bellico. Cfr. Rosenzweig 1979, 459-461.

22 Cfr. Rosenzweig 2007, 38.

23 Rosenzweig 2007, 38.

24 Rosenzweig 2007, 47.

25 Cfr. Rosenzweig 2007, 57.

26 Rosenzweig 2007, 51.

27 Rosenzweig 2007, 59-60.

28 Rosenzweig 2007, 58.

diventato, nelle mani di *Ethnos*, nazione”²⁹. Questa mitologia fichtiana legata alla terra è la ragione che soggiace alla serie di guerre che dal 1848 in poi hanno segnato l’Europa ed è all’origine della “difficile equazione tra stato e nazione”³⁰ in ogni paese.

La genealogia dello stato-nazione legato alla terra si trova anche nella contro parte di *Ecumene*, *Thalatta*. Questo saggio è definito ironicamente come “un viaggio col treno espresso (riscaldato) attraverso la storia universale”³¹. Sono due le visioni del mare che inizialmente Rosenzweig mette a confronto: quella biblica che non ha un mare al centro e quella omerica che prevede un “grande mare interno [*Binnenmeer*] circondato da coste”³², ovvero “l’immagine del mondo dei grandi imperi d’Oriente, i cui destini vengono raccolti insieme nello specchio ustorio della scrittura profetica, analogamente al modo in cui l’anima greca si irradia separatamente, diffondendosi, attraverso la lente convessa della scrittura omerica, nell’universo dei destini greci”³³.

Nell’immagine biblica del mondo c’è una terra ferma smisurata, su cui sorgono e periscono i regni e si muovono i popoli nomadi. Tutto il mare è oceano indeterminato, non contornato dalle coste omeriche. “Sono le ‘isole’ del *Secondo Isaia*, punti disseminati in un mare infinito, lontano, estremo, che si presenta come l’al di là di rispetto alla sola terraferma centrale in sé conchiusa”³⁴. Il mare biblico non ha le caratteristiche vitali degli uomini che lo solcano, ma è “*der gähnende Abgrund*”³⁵, l’abisso aperto che circonda la terra fidata, mentre la visione omerica racchiuderebbe il mare in un perimetro domestico e la costa non sarebbe altro che il suo confine. Il grido dell’esercito greco, “*Thalatta, thalatta!*”, come racconta Senofonte, era garanzia del ritorno dopo l’attraversamento di terre sconosciute: “dov’era il mare, là era l’Ellade”³⁶. L’acqua chiudeva le coste, mentre l’oceano era solo una profezia oscura. L’unica vera realtà era il proprio, il familiare al centro del mondo, in cui si abitava.

L’espansione greca era un insediamento costiero e persino Alessandro Magno si muoveva solo verso coste – non terre – straniere, aprendo strade che confermavano “la sicurezza di ciò che egli stesso stava creando”³⁷. Tuttavia, il sogno di Alessandro

29 Rosenzweig 2007, 62.

30 Rosenzweig 2007, 66.

31 Lettera ai genitori del 24.12.17, in Rosenzweig 2007, 31.

32 Rosenzweig 2007, 84.

33 Rosenzweig 2007, 84. Come nota giustamente la traduttrice italiana di *Globus*, lo specchio ustorio del mondo biblico e la lente convessa di quello greco sono usati in maniera antitetica. Rosenzweig “sembra attribuire, infatti, alla sensibilità biblica una tensione essenzialmente *sintetica* ed *unificante* (lo specchio ustorio concentra i raggi luminosi in un solo punto, potenziandoli enormemente). [...] Alla sensibilità greca, invece, sembra essere attribuita una tensione essenzialmente *differenziante* (la lente convessa allontana e rimpicciolisce l’immagine, disperdendo ed irradiando la luce)”. Rosenzweig 2007, 84, nota 23.

34 Rosenzweig 2007, 84-85.

35 Rosenzweig 1984, 349. Questo aperto è paradossalmente una figura del caos esiodeo, come testimonia il “*gähnende*” normalmente usato per tradurre l’incipit della *Teogonia*.

36 Rosenzweig 2007, 85.

37 Rosenzweig 2007, 86.

andava al di là di questo. Con la sua campagna indiana, cominciata nel 326 a.C., infatti, il re macedone voleva raggiungere i confini dell'Oceano e provare una rotta sconosciuta, dalla foce dell'Indo a quella dell'Eufrate. Nonostante questa impresa costò ai Persiani numerose vittime e lo stesso Alessandro fu colpito da una freccia nell'assalto alla rocca di Aorno, il sovrano macedone inviò il cretese Nearco a esplorare le foci del Tigri. Rosenzweig interpreta questo ultimo desiderio di Alessandro come il "raggiungimento simbolico dell'obiettivo più estremo"³⁸. La flotta divenne per lui lo strumento per la realizzazione di piani ulteriori, forse la circumnavigazione delle coste africane, che non porterà mai a termine. Il primo a opporsi in modo antitetico al sogno di Alessandro fu Giulio Cesare, che con la conquista della Gallia ha posto "il fondamento di tutta la storia europea a venire"³⁹, ovvero il primato della terra ferma. Il piano finale di Cesare – la conquista della Russia, delle foreste tedesche e l'annessione di questi territori alla provincia gallica – si basava su una dominazione via terra, il perfetto contrario dei piani marittimi di conquista di Alessandro.

Le tappe successive sono pensate da Rosenzweig come un alternarsi simbolico tra un primato del mare e un'egemonia della terra. Per esempio, da Cesare fino all'800 circa, l'Europa rivolse il suo sguardo solo al Mediterraneo, che ritornò a essere "il cuore della terra"⁴⁰. Questa unità venne minacciata successivamente dalla Mecca, che propose un'altra idea di ecumene rispetto a Roma e la impose nel 1453 con la caduta dell'Impero romano d'Oriente. Come conseguenza l'Europa diede le spalle al Mediterraneo per guardare verso l'Oceano, inaugurando l'era delle grandi scoperte geografiche. Se l'Islam si rivolse alle coste mediterranee da Baghdad a Cordoba, il Cristianesimo guardò al nuovo mare. Quando irruppe di nuovo sulla scena l'Oceano si rinnovò la tensione tra Roma e Parigi, tra ecumene e nazione: "la vecchia tensione già presente all'interno dell'Europa tra il retaggio mediterraneo e l'aspirazione atlantico-continentale divenne, in quest'ultimo istante, lotta manifesta e coinvolgente"⁴¹. La svalutazione del Mediterraneo garantì la supremazia francese sulle coste atlantiche e sulla terra ferma. Ma alla fine del Settecento l'Atlantico divenne un mare chiuso, mentre il Pacifico dormiva ancora per poco "il sonno dell'infinità oceanica"⁴². L'Inghilterra arrivò a rafforzare il suo dominio via mare, mentre la Francia napoleonica divenne "di nuovo lo scenario della grande storia mondiale"⁴³ che rinunciava alla sua espansione marittima per ritornare alla terra ferma.

Questa inversione dal mare al continente fu una grande svolta politica poiché i poteri rivolti verso l'interno si mescolarono alla potenza del popolo, legato al suolo e allo spazio: "dappertutto le potenze si volgono verso l'interno e cominciano a confrontarsi con le energie dei loro popoli, sia con quelle spirituali, sia con quelle economiche [...], e grazie a ciò arrivando in modo finora sconosciuto ad unirsi nel

38 Rosenzweig 2007, 87.

39 Rosenzweig 2007, 89.

40 Rosenzweig 2007, 91.

41 Rosenzweig 2007, 95.

42 Rosenzweig 2007, 100.

43 Rosenzweig 2007, 101.

modo più stretto con il suolo e con lo spazio nel quale esse si trovano”⁴⁴. Questo ritorno dal mare alla terra, dall’aperto al proprio, dall’esterno all’interno, fu la causa della *saturazione* dell’Europa. La Germania bismarchiana e l’affermarsi di un’idea fichtiana di nazione produssero “una saturazione [*Sättigung*] del continente”⁴⁵, che spinse gli stati a rivolgersi di nuovo all’oceano su cui veniva applicata la stessa politica nazionalistica. Per questo la cosiddetta “libertà del mare”, ovvero il suo essere “politicamente interessante”⁴⁶, divenne oggetto di battaglia. La politica continentale, da Giulio Cesare al 1870, investì gli oceani, divenuti ora “un unico mare chiuso”⁴⁷, come dimostra la prima guerra mondiale. La “tendenza planetaria” degli stati ha fatto in modo che la domanda sulla libertà del mare divenisse “assoluta a livello planetario, rotonda”⁴⁸.

4. Terra e Mare, il confine e l’*eschaton*

Nell’introduzione di *Globus* la relazione tra terra e mare è analizzata anche da un punto di vista metafisico. La terra è ecumene ovvero spazio del proprio, del comune e del domestico. È il possesso e la madre dell’autoctonia. Nel mare c’è una spazialità alternativa, ovvero quella dell’illimitatezza, che va al di là del confine, una trascendenza che risveglia dall’autoreferenzialità. Se la terra è il confine e il proprio, il mare è lo sconfinato e l’espropriato. La figura del mare come immagine dell’oltre è una via per superare l’idea tellurica della nazione e per questo, nella *Stella*, il ruolo del mare sarà quello dell’ebraismo, come vedremo nel paragrafo successivo.

In *Globus* la storia mondiale non è che il trasformarsi dello spazio in un mondo. Dal caos originario si definiscono progressivamente le relazioni io-tu fino al noi espanso della comunità a venire:

Dal momento in cui è stata creata, la terra è destinata ad essere attraversata in tutte le epoche da confini. L’essere limitabile è nella sua natura, l’illimitatezza il suo fine ultimo. Ma le finalità della storia trovano sempre una loro struttura stabile e visibile nelle cose della natura, e così avviene anche in questo caso. L’illimitatezza, che rimane il fine ultimo della terra, è fin dall’inizio propria del mare. Nel mare la natura mostra all’uomo l’immagine dell’unità che egli deve imprimere alla terra con il suo duro lavoro, con la sua opera quotidiana e al tempo stesso storico-universale. Solo un’immagine [...] e finché l’aura di questa immagine riluce, sarà sempre impossibile per l’uomo votarsi in pace a quella zolla limitata e perenne, e ammuffire nel ‘mio’, dal mare continua a irradiare una luce che risveglia nell’anima incline al sonno la magia del fuori sconosciuto.⁴⁹

44 Rosenzweig 2007, 102.

45 Paralipomena in Rosenzweig 2007, 128.

46 Paralipomena in Rosenzweig 2007, 129.

47 Rosenzweig 2007, 107.

48 Paralipomena in Rosenzweig 2007, 129.

49 Rosenzweig 2007, 35-36.

Il mare è l'antidoto per non "ammuffire nel mio", ciò che sprona l'uomo a andare al di là del limite. Con un passaggio veloce, ma non per questo marginale, Rosenzweig lega il confine ai pronomi possessivi. Essendo al di là dei confini, il mare è anche oltre la grammatica del possesso e simbolizza quasi una liberazione della lingua, simile al silenzio, non quello tragico ma quello compiuto e redento di cui parla nella *Stella*⁵⁰. Il mare è per Rosenzweig l'al di là del desiderio, una forza motrice che risveglia l'anima addomesticata nel proprio. In esso si dà un'unità che alla terra è preclusa, ma nello stesso tempo è anche lo spazio anamnastico dove si cela una "memoria di libertà"⁵¹, fondamento precario – in assenza di una terra – del popolo in diaspora.

L'opposizione di terra e mare si complica se si prende in considerazione l'incipit poetico di *Globus*, dove il gesto primordiale che avvia la storia del mondo è quello di tracciare un confine. La definizione della zolla di terra da parte dell'uomo determina e avvia gli eventi storici. "Il primo uomo che delimitò per sé e per i suoi un pezzo del suolo terrestre per farne una proprietà inaugurò la storia mondiale"⁵². Per Rosenzweig la storia mondiale inizia, dunque, con l'atto di tracciare un confine sulla terra ovvero con la costituzione della proprietà. Lo spostamento dei confini crea una distinzione tra il proprio e l'estraneo, determina le relazioni tra il mio e il tuo. Tracciare il primo confine è già entrare in una grammatica di possesso della terra, che dalla notte dei tempi arriva fino alla prima guerra mondiale. Definizione e confine appartengono, infatti, allo stesso campo semantico⁵³.

All'atto di tracciare un solco e creare un dentro e un fuori, si connette in modo performativo il linguaggio che espande la proprietà a tutta la terra: "Poiché dicendo 'mio', non solo fece 'suo' il 'suo', ma rese tutto il resto possesso di tutti coloro che restavano. Così facendo, col 'mio', creò contemporaneamente il 'tuo' e il 'suo'"⁵⁴. Il movimento ulteriore di questo confine originario non è altro che la negoziazione continua dei rapporti fino alla costituzione del noi. Tuttavia, nell'introduzione di *Globus*, non c'è solo un riferimento all'inizio della storia, ma anche alla sua fine. L'alba e il tramonto della storia mondiale sono rappresentati con una espansione pronominale: "Come il primo, limitato 'io' e il suo altrettanto propagarsi al primo 'noi' contrassegnano il primo istante della storia, allo stesso modo l'ultimo illimitato 'noi' ed il suo altrettanto illimitato approfondirsi all'ultimo 'io' contrassegnano l'ultimo istante della storia"⁵⁵. Rosenzweig delinea qui l'alfa e l'omega del processo storico, la cui fine non è altro che un divenire mare della terra, un'inclusione progressiva del limitato nell'illimitato e un'espansione della comunità. La delimitazione e l'appropriazione della terra originaria si espande in tutto il globo fino alla sparizione dei confini. Per Rosenzweig la delimitazione

50 Nella *Stella* Rosenzweig scrive: "[nella redenzione] vi è un tacere diverso dal mutismo del pre-mondo che ancora non possiede parole, un tacere che non ha più bisogno della parola. È il silenzio del comprendere giunto a compiutezza" (Rosenzweig 2005, 304). Sul silenzio nella *Stella* cf. Pisano 2017.

51 Rosenzweig 2007, 36.

52 Rosenzweig 2007, 35.

53 Balibar 2001, 206-207.

54 Rosenzweig 2007, 35.

55 Rosenzweig 2007, 35.

procede lentamente verso una forma di comunità ultima, un ‘noi’ espanso che è l'*eschaton* della storia⁵⁶. Dunque, non solo il mare che sprona l'uomo a superare i confini ha un ruolo centrale nell'escatologia di Rosenzweig, ma anche il superamento dello stato nazione, impigliato nei suoi limiti terrestri, è una tappa necessaria per procedere in direzione di questa comunità redenta. La spinta sovranazionale o “questa volontà d'impero”⁵⁷ non è altro che un passo al di là dello stato e assume una valenza escatologica per gli altri popoli del mondo, non per quello ebraico, che si trova al di là delle vicissitudini storiche.

5. Oltre lo stato-nazione

La concezione dello stato nazione profondamente legato ai confini e alla terra e il suo necessario superamento sono una costante nell'analisi di Rosenzweig. Questa critica si impone nella sua gravità fin dagli anni della guerra, quando dal fronte il giovane filosofo difende un superamento necessario di questa forma politica antiquata. Lo stato nazione sarebbe, dunque, un retaggio del passato⁵⁸ che avrebbe fallito perché non ha saputo conciliare la singolarità della nazione con le minoranze che la abitano.

In *Globus*, come abbiamo visto, lo sguardo verso il basso, verso la propria “caratterizzazione autoctona”⁵⁹ [*Bodenständigkeit*], ha fatto sì che lo stato nazione si imponesse, a partire dal Settecento, come paradigma politico, aspirando a proiettare sulla terra intera, in modo appunto planetario, il proprio potere. Il Leviatano per Rosenzweig è un mostro terrestre, non marino. A quel tempo, il giovane soldato si augurava che dalle macerie della guerra potesse sorgere “un'organizzazione mondiale sovranazionale”⁶⁰ guidata dalla Germania. Ma la sconfitta e lo scenario post-bellico lo condussero non solo a riconsiderare la sua interpretazione, ma anche a congedarsi dalla storia tedesca. Quello che voleva essere un “impero di universale respiro” si rivelò un “campo di macerie”⁶¹.

Nonostante la delusione per la sconfitta tedesca, il superamento dello stato nazione rimane per Rosenzweig un'istanza non solo storica, ma anche escatologica. La Grande Guerra viene interpretata come un punto di passaggio verso un'epoca planetaria, un globo senza centro o periferia, in cui gli oceani diventano mari e l'umanità condivide un'unica terra. Questa unificazione post-bellica del mondo

56 Cf. Ciglia 2007, 147.

57 Rosenzweig 2005, 361.

58 Già in una lettera indirizzata a Victor Ehrenberg del 26 Novembre 1915, Rosenzweig decretava la fine dello stato bismarckiano: “lo stato nazione (Bismarck-Trietschke) è una forma antiquata di stato”. Cfr. Brief an Victor Ehrenberg, 26/11/1915, in Rosenzweig 1979, 181.

59 Rosenzweig 2007, 102.

60 Rosenzweig 2007, 81. Cfr. l'articolo di Pollock in cui l'autore vede in *Globus* un sostegno incondizionato da parte di Rosenzweig all'imperialismo come forma politica. Cfr. Pollock 2004, 334.

61 Rosenzweig 1976, 9-10. Si veda anche la lettera alla madre del 19.10.1918, in cui Rosenzweig scrive: “Tutto è rotto ora e il mondo, come me l'immaginavo, non esiste più” (Rosenzweig 1979, 614).

ha a che vedere, per Rosenzweig, con un nesso ecumenico divino. “In questa battaglia – scrive – l'estensione spaziale di tutta la terra sarà fondata sulle idee dell'ecumene. Si è parlato di ambiti culturali separati in eterno. Io non ci credo. Perché il Dio, di cui sta scritto che è un guerriero, ha creato Un solo cielo e Una sola terra”⁶². Nel fare questo passaggio Rosenzweig assume un punto di vista fuori dalla storia, o meglio una prospettiva “meta-ebraica (e al contempo meta-cristiana) [*überjüdisch (und zugleich überchristlich)*]”⁶³. L'idea di una Mitteleuropa aveva, dunque, una valenza teologico-politica in un avvicinarsi progressivo verso il regno divino, senza ricadere però nel bieco patriottismo⁶⁴. L'impero, dunque, dal lato del cristianesimo, avrebbe dovuto accelerare una prospettiva unitaria del mondo tra creazione e redenzione. Da questo punto di vista ultra-storico si può leggere anche la complementarietà della via ebraica, esclusa dalla sfera mondiale, con quella cristiana, che invece non può sottrarsi alle vicende storiche. Nel suo essere al di là dello stato e della storia, l'ebraismo ha già raggiunto questa comunità e anticipa il superamento dei confini statali che i popoli del mondo devono ancora perseguire.

6. Sradicati. L'ebraismo contro l'autoctonia

Per mettere in luce il nesso tra questa prospettiva ultra-storica e la critica allo stato nazione è necessario prendere in esame la filosofia della diaspora che Rosenzweig elabora nel terzo libro della *Stella*. Qui lo stato è analizzato da un punto di vista filosofico come una concrezione di politica e storia, che dà l'illusione di apparente stabilità. Legato alla terra, lo stato imprigiona la fluidità della vita in “acqua stagnante”⁶⁵, ovvero con il suo potere meduseo, esso determina dei punti d'arresto che non sono altro che le epoche della storia universale⁶⁶. Alternando rivoluzioni e guerre, lo stato è un dispositivo illusorio all'origine del processo storico. La sua eternità è solo un riflesso di quella reale, ma è allo stesso tempo il destino che i popoli non ebrei, intrappolati nella storia, devono percorrere⁶⁷. Di fronte a queste epoche telluriche della storia del mondo, il popolo ebraico si staglia su un orizzonte opposto. Il suo fuoco, che brucia silenzioso in eterno, è il modo per rendere manifesta la “pseudoeternità apparente mondiale-troppomondana”⁶⁸ dello stato.

62 Rosenzweig 2007, 82. Si veda Pollock 2004, 343.

63 *Paralipomena* in Rosenzweig 1984, 110. In questa prospettiva va segnalato il riferimento a Isaia, menzionato in *Globus*, ma anche nelle lettere inviate ai suoi genitori e a Gertrud Oppenheim nel dicembre del 1917. Isaia, secondo Rosenzweig, è il primo capace di cogliere il particolare all'interno di un disegno storico più grande, individuando così il *telos* della storia. Nello scontro tra i due imperi, quello persiano e babilonese, Isaia aveva visto l'unificazione del mondo a venire. Sul ruolo di Isaia, si veda Pollock 2004, 346-348.

64 Cfr. Pollock 2004, 350.

65 Rosenzweig 2005, 343.

66 Cfr. Rosenzweig 2005, 343.

67 Cfr. Pollock 2004, 345.

68 Rosenzweig 2005, 344.

Nella *Stella* la comunità ebraica è descritta come una comunità di sangue diasporica non legata alla terra. La caratteristica del popolo ebraico è quella della *Ent-wurzelung*, dello sradicamento, a differenza degli altri popoli “che affondano le loro radici nella notte della terra”⁶⁹. Come in *Globus*, così nella *Stella*, la terra per Rosenzweig è sinonimo di autoctonia⁷⁰. I momenti istitutivi di un popolo sono l’insediamento nativo e l’appartenenza originaria al suolo. Invece, il popolo ebraico non possiede né la terra, né la lingua, né la legge⁷¹. Il rapporto con questi elementi, che appartengono a Dio, si definisce *ex negativo*, nella forma dell’assenza, quindi del desiderio e della nostalgia. Rispetto allo ‘*jus primi occupantis*’ delle saghe epiche degli altri popoli, per gli ebrei all’inizio c’è l’esilio.

La nostra storia ha inizio per l’eroe e patriarca della nostra stirpe con il comando divino (*lech lechà*) levati dalla terra della tua nascita (e vieni) in una terra che io ti indicherò; [...] *La loro storia non ha inizio nella terra*, il loro pervenire da una famiglia e da una tribù all’unità delle tribù, al popolo, accade in un esilio, in Egitto. [...] Un esilio sta all’inizio di tutta questa storia, un esilio al cui termine si trova quell’emigrazione verso la terra che è una migrazione di ritorno poiché la terra è, già per questa prima generazione da poco divenuta popolo, la terra degli avi, la terra promessa.⁷²

Il popolo ebraico non ha, dunque, un rapporto originario di possesso con la terra: solo una promessa divina è il suo titolo di possesso. Per questo motivo, Rosenzweig difende la diasporicità dell’ebraismo: uno stato nazionale non sarebbe altro che un tentativo di dissolvere le caratteristiche distintive degli ebrei che diverrebbero così un popolo tra gli altri. In queste pagine della *Stella*, il pericolo metafisico della terra ferma è lo stesso che Rosenzweig evoca in *Globus*: l’attaccamento al suolo ha in sé il germe della guerra.

Infatti la terra nutre, ma al tempo stesso lega, e là dove un popolo ama il suolo della patria più della propria vita, sopra di lui sempre incombe il pericolo (che incombe su tutti i popoli del mondo) che, se per nove volte quell’amore può salvare il suolo della patria dal nemico, e con il suolo salvare anche la vita del popolo, tuttavia una volta su dieci il suolo resti il più amato e la vita del popolo sia versata a perire su di esso. A chi lo conquista il paese finisce con l’appartenere anche la gente che lo abita; e non può essere altrimenti se appunto la gente è più attaccata al paese che alla propria vita in quanto popolo.⁷³

Questo radicamento alla terra che genera nazionalismi e guerra è precluso al popolo ebraico sia perché la sua patria è altrove, non è un appezzamento di terra, ma un *desideratum* della nostalgia, sia perché la comunità ebraica è una comunità non radicata nello spazio. Rispetto alle guerre degli altri popoli, l’ebreo – sostiene Rosenzweig – è l’unico “pacifista autentico”⁷⁴.

69 Rosenzweig 2005, 308.

70 L’autoctonia come fondazione epica della storia dei popoli si trova anche all’inizio di *Terra e mare* di Carl Schmitt. Cfr. Schmitt 1986, 35.

71 Rosenzweig 2005, 314.

72 Rosenzweig 1991, 199 (corsivo mio).

73 Rosenzweig 2005, 308.

74 Rosenzweig 2005, 340.

7. Al di là della storia. Il mare e l'ebraismo

Lo sradicamento dalla terra del popolo ebraico è un passo indietro dalla geografia e anche dalla storia, che per Rosenzweig sono strettamente connesse. Il popolo ebraico, infatti, non è solo la negazione dell'autoctonia, ma muovendosi in un piano dell'eternità, che lo salva sia dalla mortalità degli altri popoli che dall'attaccamento alla terra, ha un ruolo meta-storico. Questo "essere al di là" degli ebrei, proprio come il mare con la terra, serve da monito per gli altri popoli. Se la storia del mondo non è altro che espansione e potenza che tende a una comunità inclusiva, l'ebraismo "si conserva per sottrazione, per diminuzione"⁷⁵. Essere al di là della storia significa, nella peculiare concezione del tempo di Rosenzweig, che il popolo ebraico è già "arrivato alla meta"⁷⁶, non ha bisogno di crescere o progredire verso uno scopo preciso. I popoli del mondo procedono in modo inconsapevole, "nella chiara luce della storia"⁷⁷ verso la meta che gli ebrei hanno già raggiunto. Nella circolarità delle festività e dei riti ebraici la redenzione viene anticipata e irrompe sempre e di nuovo. Non c'è un progresso, una crescita o un procedimento additivo nella concezione ebraica della storia. "Crescita significherebbe che per lui (il popolo eterno) nel tempo il compimento rimarrebbe ancora da raggiungere e sarebbe quindi una negazione della sua eternità"⁷⁸.

In una delle ultime annotazioni sul suo diario nel 30 marzo 1922, Rosenzweig scrive che una definizione scientifica della storia è possibile solo attraverso la redenzione⁷⁹. La contrapposizione terra-mare serve nel pensiero di Rosenzweig come figura per spiegare il rapporto tra ebraismo e cristianesimo, ma anche tra tempo e eternità. La necessità di Rosenzweig è quella di cercare un riferimento meta-storico per definire la storia, come il mare che circonda la terra. Se la terra è legata ai confini, il mare libera dai confini e, come l'ebraismo, è il riferimento meta-storico dove si è già compiuto il destino escatologico. Questa anticipazione della redenzione è fondamentale, senza "l'istante non è eterno, bensì è qualcosa che si trascina perennemente oltre sulla lunga strada maestra del tempo"⁸⁰.

Nella *Stella* Rosenzweig utilizza varie metafore marine per parlare dell'unità eterna della redenzione finale⁸¹. Quella più significativa riguarda l'affinità ultima di cristianesimo e ebraismo. Se per il primo l'apice della vita eterna è indicata dalla fraternità, per il secondo l'eternità non arriva dal più vicino, ma dal più lontano. Pur stagliandosi in modo antitetico, come terra e mare, le due religioni proseguono misteriosamente verso la stessa meta:

75 Rosenzweig 2005, 415.

76 Rosenzweig 2005, 338.

77 Rosenzweig 2005, 389.

78 Rosenzweig 2005, 337.

79 Cfr. Rosenzweig 1979, 769.

80 Rosenzweig 2005, 236.

81 Cf. Rosenzweig 2005, 355.

Infatti i loro torrenti corrono tutti al mare, né l'eterno ciclo dell'acqua sotto il cielo si compie soltanto nel letto dei fiumi. Ma soltanto un'unica acqua sta sulla terra percorrendo un eterno ciclo in sé stessa, apparentemente senza afflusso e senza deflusso, e cioè senza un afflusso e un deflusso terreni; miracolo e scandalo per tutti quelli che la vedono; essa infatti si sottrae al compito di ogni acqua, che è di affluire al mare.⁸²

Come ebreo e tedesco, Rosenzweig non può non interrogarsi sul futuro escatologico e anche storico dei due popoli. Non c'è, infatti, un rifiuto radicale della politica o della storia per Rosenzweig, quanto uno sguardo da due distinte prospettive che alla fine convergono nell'unificazione del mondo redento. Se il cristianesimo segue gli sviluppi della storia e attraverso il superamento dello stato nazione avanzerebbe verso un mondo unito, l'ebraismo non ne ha bisogno perché è già alla meta. Dal suo apice privilegiato, l'ebraismo orienta la storia e spinge il cristianesimo verso una redenzione finale⁸³. In questa espansione progressiva verso un'unità escatologica, il superamento dello stato nazione e dei confini in genere non è solamente una necessità storica o politica.

Il nesso dialettico tra terra e mare è utile per comprendere l'intreccio complicato tra ebraismo e cristianesimo, politica e redenzione nel pensiero di Rosenzweig. Per l'interdizione del possesso della terra l'ebraismo della diaspora ha, come il mare, un'anarchica intolleranza ai confini. Il mare è la metafora del 'meta' della terra e della storia, che anticipa e esemplifica il destino escatologico del popolo ebraico. Come la terra, intrappolata nei suoi limiti, ha nell'illimitatezza del mare il suo oltre, così anche il tempo storico si definisce come tale solo per il suo contrario, ovvero per l'irruzione dell'eternità. È solo così che la storia riceve un'articolazione chiara e definita, quando l'infinito irrompe nel tempo, lo completa e lo redime. La complementarietà del mare e della terra spiega il nesso messianico tra ebraismo e cristianesimo: il primo nel suo essere fuori dalla storia anticipa l'immensità dell'eterno, il secondo nel suo universalismo storico è ancora in cammino.

Bibliografia

- Altmann, Alexander. 1988. "Franz Rosenzweig on History" in P. Mendes-Flohr (ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, 124-137. Hanover/London: Brandeis University Press.
- Auerbach, Erich. "Philology and Weltliteratur", trans. by M. Said, E. Said. *The Centennial Review*, 13 (1), Winter 1969: 1-17.
- Balibar, Étienne. 2001. "Che cos'è una frontiera?" in id., *La paura delle masse. Politica e filosofia prima e dopo Marx*, 206-21. Milano-Udine: Mimesis.
- Boyarin, Daniel. 2015. *A Travelling Homeland*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

82 Rosenzweig 2005, 388.

83 Cfr. Rosenzweig 2005, 344.

- Ciglia, Francesco Paolo. 2007. "Fra eurocentrismo e globalizzazione" in Rosenzweig Franz, *Globus*, 141-169. Genova: Marietti.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. 1967. *Lezioni sulla filosofia della storia*. Tr. it. Guido Calogero e Corrado Fatta. Vol. I, *La razionalità della Storia*. Firenze: La Nuova Italia.
- Heine, Heinrich. 1860. *Sämtliche Werke*, Bd. 5. Philadelphia: Verlag von John Weiz & Co.
– 1995. *Lettera di Aristeo a Filocrate*. A cura di Francesca Calabi. Milano: BUR.
- Liska, Vivian. 2020. "Jewish Exile as Experience and Metaphor After 1945". *Jewish Studies Quarterly*, 27, n. 2: 146-159.
- Meinecke, Friedrich. 1908. *Weltbürgertum und Nationalstaat*. München und Berlin: R. Oldenbourg.
- Mendes-Flohr, Paul. 1988. "Franz Rosenzweig and the Crisis of Historicism" in id.(ed.), *The Philosophy of Franz Rosenzweig*, 138-161. Hanover/London: Brandeis University Press.
– 1999. *German Jews: A Dual Identity*. New Haven, CT, and London: Yale University Press.
- Navarrete, Alonso Roberto. 2017. "Globalización y geo(teo)política de la historia: Franz Rosenzweig y Carl Schmitt". *Éndoxa Series Filosóficas*, n. 40: 183-202.
- Pisano, Libera. 2017. "Silence, translation and grammatical therapy. Linguistic scepticism in Rosenzweig and Wittgenstein" in *Yearbook of the Maimonides Centre for Advanced Studies*, edited by Bill Rebigier, 121-143. Berlin-Boston: De Gruyter.
- Pollock, Benjamin. 2004. "From Nation State to World Empire: Franz Rosenzweig's Redemptive Imperialism". *Jewish Studies Quarterly*, Vol. 11, n. 4: 332-353.
- Rosenzweig, Franz. 1979. *Der Mensch und sein Werk. 1. Band: Briefe und Tagebücher 1900–1918. Gesammelte Schriften*, ed. Rachel Rosenzweig and Edith Rosenzweig-Scheinmann, with Bernhard Casper. The Hague: Martinus Nijhoff.
– 1984. *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, ed. Reinhold Meyer and Annemarie Mayer. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff.
– 1999. "Spirito ed epoche della storia ebraica", in id., *La scrittura. Saggi dal 1914 al 1929*. A cura di Gianfranco Bonola, 192-204. Roma: Città Nuova.
– 2005. *La stella della redenzione*. A cura di Gianfranco Bonola, Milano: Vita e Pensiero.
– 2007. *Globus. Per una teoria storico-universale dello spazio*. A cura di Francesco Paolo Ciglia, tr. it. Stefania Carretti. Genova: Marietti.
– *Hegel e lo stato*. 1976. A cura di Remo Bodei. Bologna: il Mulino.
- Schmitt, Carl. 1986. *Terra e mare*. A cura di Angelo Bolaffi. Milano: Giuffrè editore.