

Sulla peculiare temporalità di una negazione del tempo. La figura del «capovolgimento del tra» nel pensiero di Franz Rosenzweig¹

di Pierfrancesco Fiorato

1.

Da diverse testimonianze epistolari risulta che Franz Rosenzweig, nel semestre estivo del 1914, abbia frequentato le esercitazioni su Maimonide tenute da Hermann Cohen presso la «Lehranstalt für die Wissenschaft des Judentums» di Berlino². Alla forte impressione suscitata da tale seminario, destinato a esercitare un influsso duraturo sul pensiero del giovane studioso, è da ricondursi probabilmente anche la seguente annotazione, registrata nei *Diari* alla data 27 giugno, in cui Rosenzweig mette in relazione il tema del «noi siamo già alla meta», tema particolarmente importante per la sua caratterizzazione dell'ebraismo, con una peculiare concezione del *futuro*:

quale significato ha per noi il ricorrere del giudizio universale tutti gli anni [nel giorno di Capodanno]? Che noi siamo «già alla meta». È per questo che la nozione di futuro può essere intesa da noi in un senso così puramente morale e riferito all'aldiqua [*so rein diesseitig-moralisch*] (Maimonide! Cohen!): perché l'aldilà, in senso religioso, è assunto come già presente. (BT 165)

Con ogni probabilità Rosenzweig fa qui riferimento all'interpretazione maimonidea del «mondo a venire» (*olam ha-ba*) e alla conseguente distinzione tra «mondo a venire» e «tempo a venire». Cohen aveva già citato il passo del commento maimonideo alla *Mishna* relativo a tale questione nel suo ampio saggio su Maimonide del 1908:

Ciò che i saggi chiamano «mondo a venire» non trova la sua spiegazione nel fatto che tale mondo non sarebbe già presente adesso e che giungerebbe soltanto dopo che questo è passato; le cose non stanno così: quel mondo, invece, c'è costantemente. (*Hilch. Teshuva* 8.8; cit. in: KS IV 258 [= JS III 282])³

Secondo la ricostruzione proposta da Cohen, la necessità di introdurre una netta separazione tra «vita eterna» (come lui sceglie qui di tradurre *olam ha-ba*) e «tempo messianico» (quale «tempo a venire») sarebbe stata dettata dal confronto critico con il cristianesimo⁴. Infatti: «il cristianesimo annunciò se stesso come messianesimo [*Messiasium*]; un tale messia poneva però come condizione la fede nella vita eterna, di cui lui e lui soltanto voleva essere il garante». Fu così che, in seguito alle «rappresentazioni secondo le quali la vita eterna costituirebbe un *regno del futuro* che si instaurerebbe con il *nuovo avvento di Cristo*», anche nell'escatologia ebraica il «futuro messianico» finì per confondersi con l'«aldilà», e

il pensiero ebraico venne dunque formalmente sfidato ad acquisire a proprio vantaggio una chiara consapevolezza del significato completamente differente che era insito fin dall'inizio nell'idea di messia. *Il messia non è il redentore dell'uomo nell'aldilà, bensì il redentore degli uomini nell'aldiqua.* (KS IV 257 [= JS III 281])

Contro il «*materialismo* racchiuso nella rappresentazione di un mondo futuro destinato alla vita eterna» (KS IV 258 [= JS III 281 s.]), l'interpretazione maimonidea del «mondo a venire» condusse così secondo Cohen a una «desensibilizzazione [*Entsinnlichung*] dell'aldilà», cui poté corrispondere una «*idealizzazione dell'aldiqua nel tempo messianico*» (KS IV 260 [= JS III 283]).

Anche Rosenzweig, nel passo citato, contrappone la concezione ebraica sopra tratteggiata a quella del cristianesimo e conclude le sue riflessioni sulla nozione di futuro con una notazione piuttosto sbrigativa sull'islam che può essere letta come un'anticipazione della sua successiva caratterizzazione di esso come «religione del progresso» (cfr. SE 251 ss. [242 ss.]):

[P]er il cristiano il penultimo giorno è già iniziato (con l'avvento del messia), mentre l'ultimo è assolutamente futuro. *Per noi la cosa è capovolta* [*Uns umgekehrt*]. Per l'islam penultimo e ultimo giorno coincidono: esso non fa che conferire carattere religioso al futuro naturale (BT 165; c.vo P.F.)

Se secondo *La stella della redenzione* sarà l'atto di «anticipare la “meta” nel prossimo istante» a distinguere il «credente nel regno» dall'«adoratore del progresso» (SE 253 [244]), qui è dunque l'ancora più radicale e per così dire “iper-escatologico” «noi siamo già alla meta» a risultare sorprendentemente capace di dischiudere un futuro puramente riferito all'aldiqua, un futuro che solo così risulta essere – per usare l'espressione di Walter Benjamin – «libero da ogni incantesimo»⁵. Per comprendere come per Rosenzweig ciò possa accadere, si dovrà anzitutto considerare con maggiore attenzione la sua concezione del rapporto tra ebraismo e cristianesimo, in modo da chiarire soprattutto quel laconico «per noi la cosa è capovolta», in cui egli condensa l'intera questione.

2.

Il rapporto di opposizione tra ebraismo e cristianesimo è stato interpretato in modo diverso da Cohen e da Rosenzweig. Nel saggio del 1914 *Die religiösen Bewegungen der Gegenwart* anche Cohen si era soffermato sul passo del vangelo giovanneo cui Rosenzweig attribuirà tanta importanza per la definizione di tale problema: «Io sono la via, la verità e la vita; nessuno viene al padre, se non per mezzo mio» (Gv 14,6)⁶. Il suo commento è drastico:

In questo modo è inevitabile che l'esser figli di Dio [*Gotteskindschaft*] subisca delle limitazioni. [...] [L']essenza di Dio verrebbe lesa, se anche *un solo* figlio dell'uomo non possedesse il titolo di essere figlio di Dio come proprietà che gli compete in quanto uomo. Non si viene affatto al padre, bensì si viene *dal* padre e dal padre non si può venir via [*entkommen*]. (KS V 145 s. [= JS I 53])

«La solita limitatezza. Cohen scrive “si”, ma ciò vale soltanto per l'ebreo», chiosa Rosenzweig a questo proposito nei *Diari* (BT 158; annotazione del 20 giugno 1914). A quale «limitatezza» egli faccia qui allusione, la stessa annotazione diaristica lo aveva già chiarito poco prima:

A essere limitato, nella posizione assunta da Cohen nei confronti del cristianesimo, è il fatto che egli lo considera come già troppo compiuto, troppo alla meta. Così facendo, egli

applica la categoria ebraica del «noi siamo già alla meta» al cristianesimo, per il quale non è affatto adeguata. (BT 157)

Sempre nel medesimo contesto, Rosenzweig aveva avanzato delle riserve anche su un altro passo dove Cohen si era espresso criticamente in merito alla centralità di Cristo, al suo essere *Mittelpunkt*, lamentando il fatto che in esso il «processo religioso» sarebbe stato indebitamente costretto a una sorta di *fissità*:

L'errore più profondo in questo punto fisso che Cristo dovrebbe costituire risiede nel carattere *retrospettivo* che viene così conferito allo sguardo storico. [...] Così la devozione cristiana [...] viene fissata magicamente al passato e il futuro per essa non è che il nuovo avvento di quanto già una volta è apparso. (KS V 138 s. [= JS I 47 s.]

Nel suo commento, Rosenzweig sottolineava come Cohen, con le sue parole, avesse sì individuato correttamente «il diverso orientamento delle due religioni», ma non fosse riuscito a scorgerne l'intima «necessità» (BT 157 s.). In realtà, come è noto, la particolare attenzione che Rosenzweig riserva al cristianesimo e il positivo riconoscimento che egli accorda alla sua specificità non sono in alcun modo separabili dalla peculiare «costruzione» dell'ebraismo da lui proposta – e la fascinazione per il ribaltarsi degli opposti, cui l'hegeliano Rosenzweig non appare qui insensibile, finisce per conferire a quest'ultimo alcuni tratti apertamente paradossali.

In questo senso, quel ribaltarsi paradossale, che già si annunciava nel «per noi la cosa è capovolta» dei *Diari*, era destinato a trovare la sua espressione più pregnante in ciò che Rosenzweig – nella lettera a Hans Ehrenberg dell'11 maggio 1918 (BT 560 ss.) e in una delle ultime pagine di *Stern* (SE 467 [449]) – chiamerà la *negazione del "tra"*. La particolare importanza che Rosenzweig attribuiva a tale concetto risalta già dalla lettera citata. Qui, infatti, esso viene presentato come il «paradosso fondamentale» [*Grundparadoxon*] «per mezzo del quale, probabilmente, tutto ciò che c'è ancora di contraddittorio nel mio materiale andrà a posto» (BT 561). È proprio al chiarimento del significato e delle implicazioni di tale paradosso che le considerazioni che seguono intendono offrire un qualche contributo.

Il tema generale del «diverso orientamento» di ebraismo e cristianesimo subisce una peculiare radicalizzazione nel momento in cui, nel carteggio con Hans Ehrenberg, viene affrontata la questione del «rapporto dell'ebraismo nei confronti dell'«interregno» [*Zwischenreich*]]⁷. Infatti non è sufficiente dire che «il cristiano vive a partire dall'inizio, l'ebreo a partire dalla fine del interregno». Nella lettera citata Rosenzweig esprime l'intenzione di esporre l'intera faccenda in forma «un po' più *dialettica*» e afferma che «il rapporto cristiano con l'interregno è nel segno dell'affermazione, quello ebraico nel segno della negazione» (BT 560). Ciò che di primo acchito potrebbe qui apparire quasi un'affermazione banale, assume improvvisamente un'altra luce sulla base di ciò che Rosenzweig, nel medesimo contesto, chiama i «due fatti fondamentali della coscienza ebraica» – quelli «del messia non ancora giunto e del regno di Dio già esistente»:

È questo l'ebraismo. L'inizio dell'interregno, l'avvento del messia, non c'è ancora stato; la fine, il regno di Dio, ha già avuto inizio, c'è già, è data già oggi per ciascun ebreo nel rapporto immediato e definitivo con Dio, nel quotidiano «prendere su di sé il giogo del regno dei cieli»⁸, per mezzo dell'adempimento della legge. (BT 561)

Secondo Rosenzweig, la questione qui toccata può essere intesa in tutta la sua portata solamente se la si concepisce come una questione generale relativa alla affermazione o alla negazione del “tra” (BT 560). Si afferma un “tra” – prosegue – «nel momento in cui si pone un inizio in senso positivo, come avvenuto, e una fine in senso negativo, come non ancora avvenuta»: qui la «positività dell’inizio» è «il momento concettualmente determinante, tetico; e solamente la dialettica dello sviluppo può condurre anche la componente negativa ad acquisire un proprio significato autonomo».

Per la questione di come sia possibile negare un “tra” Rosenzweig ritiene di dover trovare invece una formulazione «più incisiva». Essa suona: «Come si esprime nella forma del tra il fatto che qualcosa *non* è tra?» La nuova formulazione fa risaltare in modo più evidente il punto di vista a partire dal quale la domanda è posta e da cui essa è guidata. La risposta – «col fatto che si pone l’inizio in termini negativi, come non ancora stato, e la fine in termini positivi, come già stata; e dunque col fatto che inizio e fine non sono scambiati, ma cambiati di segno» – deve dare sì espressione, infatti, al rapporto che l’ebraismo intrattiene con inizio e fine, ma deve costituire al contempo e anzitutto la risposta alla domanda di «come appare l’ebraismo a partire dal cristianesimo» (BT 561). L’impostazione adottata da Rosenzweig fa sì che queste due questioni, pur profondamente diverse tra loro, non siano sempre tra loro nettamente distinguibili o separabili. Ciò vale anzitutto per le considerazioni svolte in questa lettera, ma, almeno in parte, anche per quelle di *Stern*, dove non si parlerà quasi più dell’«interregno» cristiano⁹, ma dove il tema del “tra” continuerà comunque a essere pensato a partire dalla prospettiva cristiana, per essere poi intrecciato, in compenso, con considerazioni teoretiche di carattere più generale relative al tempo e alla storia¹⁰.

3.

Prima di passare alla considerazione di questi ulteriori aspetti, è opportuno però soffermarsi ancora sulla lettera a Hans Ehrenberg, per analizzare l’analogia matematica che Rosenzweig introduce qui allo scopo di chiarire meglio il proprio pensiero. Rosenzweig afferma infatti che la questione appena citata, «come si esprime nella forma del tra il fatto che qualcosa *non* è tra?», ha «un suo *analogon* assai appropriato: il concetto di numero irrazionale». È proprio attraverso tale analogia che egli ritiene di poter esporre nel modo più chiaro al suo interlocutore «come appare l’ebraismo a partire dal cristianesimo» (BT 561). Nella letteratura secondaria è nota soprattutto l’interpretazione che di questa analogia è stata proposta da Stéphane Mosès, il quale ha ritenuto di poter istituire un collegamento tra alcuni aspetti di essa e la teoria kantiana del sublime matematico¹¹. Forse anche più notevoli sono qui tuttavia alcune corrispondenze piuttosto evidenti con la *Logica della conoscenza pura* di Cohen, del cui acquisto Rosenzweig aveva significativamente incaricato la madre neanche un mese prima (BT 538; lettera del 16 aprile 1918). Pur non essendo possibile dimostrare con certezza che i «giudizi della matematica» di Cohen siano la fonte dell’analogia in questione – in realtà, sulla base delle testimonianze epistolari in nostro possesso, Rosenzweig sembrerebbe aver intrapreso lo studio della *Logica* solamente intorno alla metà di agosto (BT 592; cfr. anche GB 119 s.) – il riferimento alla *Logica* e all’*Etica* coheniane si rivela egualmente prezioso e consente di gettare una luce chiarificatrice su alcuni tratti piuttosto enigmatici delle riflessioni svolte da Rosenzweig nella lettera citata.

Rosenzweig distingue qui tre diverse «estensioni numeriche»:

- la prima è quella del numero *infinitesimale* (da lui chiamato anche «numero originario operante in modo invisibile»: *unsichtbar wirksame Urzahl*): per mezzo di esso l'*infinito* opera quale «forza propulsiva» «segreta» ed «eternamente invisibile» su quella «realtà effettiva [*Wirklichkeit*] “visibile”» che è costituita dal «numero razionale»;
- vi è poi, naturalmente, l'estensione del numero *razionale* stesso, «per il quale l'infinito è il limite eternamente irraggiungibile tanto verso l'alto quanto verso il basso»;
- e, infine, vi è l'estensione del numero *irrazionale*, definito da Rosenzweig (quasi a contraltare della *unsichtbar wirksame Urzahl* infinitesimale) come *wirklich sichtbare Unzahl*: dove il termine *Unzahl* intende sottolineare non solo (secondo il significato corrente che tale espressione ha in tedesco) il carattere “innumerevole” che è proprio dell'entità in questione, ma più ancora – e più incisivamente – il carattere paradossalmente “innumerico” che essa possiede, a dispetto del suo essere «effettivamente visibile»; ovvero – come Rosenzweig scrive espressamente – il suo essere «numero eppure non numero: “innumero” si potrebbe dire». È così che per Rosenzweig nel numero irrazionale l'*infinito* risulta essere «manifesto, visibile, eppure eternamente estraneo». Ciò che dal punto di vista dei numeri razionali appariva come limite, qui «colpisce in forma corporea, numerica, presente, ciascun singolo punto» di tale estensione e, così facendo, la «redime dalla sua astrattezza “lineare” e dall'incertezza della sua unidimensionalità, conducendola fino all'intero “spaziale” e quindi a una realtà effettiva certa di sé» (BT 561 s.).

Se il numero razionale, nelle intenzioni di Rosenzweig, rappresenta il cristianesimo, che non solo vive nel “tra”, ma vive *come* “tra” e dunque *afferma* il “tra” vivendolo, nel numero irrazionale, in quanto «numero eppure non numero», dovrà trovare espressione «nella forma del tra» proprio quell'ebraismo che, come si è visto, il “tra” lo *nega*. Nel numero irrazionale dovrà venire alla luce, in altre parole, «come appare l'ebraismo a partire dal cristianesimo».

Benché ciò non venga mai dichiarato espressamente, alla teoria numerica qui presentata da Rosenzweig sembra essere sotteso un modello di sviluppo triadico che, muovendo dalla forza propulsiva «eternamente invisibile» dell'infinitesimale, procede verso la «realtà effettiva “visibile” del numero razionale», per poi sfociare in quel numero irrazionale con il quale – come Rosenzweig dichiara esplicitamente – «l'universo del numero» si conclude (BT 562). Ora, è proprio questo lo schema secondo il quale anche Cohen, nella sua *Logica della conoscenza pura*, ha articolato la sezione dedicata ai «giudizi della matematica», scandendola nei tre momenti di realtà, pluralità e totalità. Secondo l'esposizione sintetica del contenuto di questa sezione da lui stesso proposta, la pura *realitas* (*Realität*) dell'infinitesimale, che in sé precede ogni determinazione finita, «trascorre» la «pluralità», intesa come «unità del numero razionale», per «erigere» infine la «totalità» (*Allheit*) (LrE 183) – ed è in relazione a quest'ultima che nella *Logik der reinen Erkenntnis* fa la sua comparsa il numero irrazionale. Anche per l'argomentazione coheniana è anzitutto la «non numerabilità» di questo a svolgere una funzione chiave. In

ciò che di primo acchito potrebbe qui apparire una mera «indeterminatezza» e quasi l'ammissione di una «debolezza» del pensiero, si annuncia, in verità, «uno stadio più alto del contenuto»: quello, cioè, di una «determinatezza suprema» che oltrepassa ogni «pluralità», non risultando in alcun modo esauribile in essa (LrE 177). È proprio per dare un'adeguata espressione categoriale a questo «stadio più alto del contenuto» che la riflessione coheniana sul momento logico della «totalità», dopo essersi soffermata sui concetti matematici di «serie infinita» e, soprattutto, di «integrale», introduce infine la categoria di *spazio*, individuando nella definizione di questo lo scopo stesso del calcolo integrale (LrE 198). Tra le funzioni principali attribuite da Cohen allo spazio vi è il compito di «trattenere» il contenuto e di recare così soccorso – tramite la «sommazione infinita» quale «nuova prestazione» dell'«assieme» – a quella «relatività priva di compimento» da cui invece, a causa della relazione costitutiva che lo lega alla «pluralità» del numero razionale, risulta essere affetto il tempo (LrE 194 s.).

Proprio l'«integrazione del tempo per mezzo dello spazio», di cui Cohen parla a questo proposito (cfr. LrE 193), può aiutare a comprendere – nonostante alcune rilevanti divergenze di ordine terminologico¹² – in quale modo, secondo Rosenzweig, l'infinito «effettivamente visibile» del numero irrazionale possa «redimere» l'estensione dei numeri razionali «dalla sua astrattezza “lineare” e dall'incertezza della sua unidimensionalità», per condurla «fino all'intero “spaziale” e quindi a una realtà effettiva certa di sé». Più istruttivo ancora il confronto tra i due autori lo diventa però quando si consideri anche la 'ripresa' del medesimo percorso argomentativo che Cohen propone nelle pagine dell'*Etica della volontà pura* dedicate al concetto di eternità.

Qui egli torna a considerare da un nuovo punto di vista la differenza tra tempo e spazio: mentre «lo spazio, in quanto spazio infinito, significa la totalità dello spazio», il tempo, nella sua costitutiva anticipazione del futuro, «non si lascia riassumere in alcuna totalità». Nel caso del tempo «non è possibile comporre una somma infinita: ogni somma sarebbe qui d'intralcio – nuovi addendi devono poter aggiungere nuove forme, nuovi contenuti» (ErW 400 [288]). È così che «all'infinità dello spazio, che significa totalità, si affianca un *analogon* dell'infinità nel tempo, che alla totalità si oppone»: ed è questo, per Cohen, «il significato del concetto di eternità» (ErW 400 [289]). Tale concetto viene qui introdotto per avviare a una soluzione il problema della «realtà effettiva della moralità». Infatti, dal momento che «il concetto della volontà pura attua se stesso conformemente al concetto fondamentale del tempo» (ErW 398 [287]), proprio quella «relatività priva di compimento», nella quale la *Logica* aveva riconosciuto una proprietà essenziale di quest'ultimo, minaccia ora di compromettere la possibilità stessa di concepire che l'oggetto della volontà pura possa trovare una realizzazione effettiva. Per poter assolvere al compito richiesto, il concetto di eternità dovrà da un lato esser tenuto rigorosamente distinto dal tempo – «il vero concetto di eternità non si riferisce al tempo, né dunque a un punto determinato del tempo, sia esso nel suo corso o stia esso per una sua presunta conclusione» (ErW 409 [295]) –, ma dovrà d'altro lato fungere anche da «*punto prospettico* [*Blickpunkt*] per l'incessante, infinito tendere in avanti della volontà pura» in esso (ErW 410 [295])¹³.

È così che Cohen ritiene possibile avviare a una soluzione, dal punto di vista concettuale, il problema di una «realizzazione effettiva della moralità», senza tradire quella insopprimibile apertura al futuro che è costitutiva del tempo. Non avrebbe senso

infatti, in nome di tale realizzazione, pretendere di annullare il futuro in un presente, con il risultato paradossale di negare così nei suoi stessi fondamenti proprio quella dimensione al cui interno soltanto la volontà pura, le sorti del cui oggetto stanno qui tanto a cuore, può esplicitarsi. Anziché appiattire il futuro sul presente – «il futuro non può mai diventare un presente» (ErW 408 [294]) –, si tratterà invece di conferire al presente, a ogni presente, la profondità del futuro, fino a trasformare così «tutto ciò che è temporale» in uno «specchio dell'eterno» (ErW 412 [296 s.]). Infatti è proprio il concetto di eternità a costituire, quale «nuovo significato» cui va condotto il concetto di futuro e quale nuova «integrazione» del tempo (ErW 408 [294]), quel *focus imaginarius* che, solo, consente di costruire, di volta in volta, la “prospettiva” di una simile profondità:

A ogni singolo stadio appartiene il punto infinitamente lontano cui esso, secondo il suo concetto, è riferito. Questo punto infinitamente lontano costituisce l'eternità per ogni punto finito. Occorre che essi siano presi assieme perché si possa riconoscere che l'eternità è la realtà effettiva della moralità. (ErW 411 [296])

Anche secondo il testo della lettera a Hans Ehrenberg quel «limite dell'estensione dei numeri razionali» che è costituito dal numero irrazionale «colpisce in forma corporea, numerica, presente, *ciascuno dei singoli punti*» di quella, per redimerla «dalla sua astrattezza 'lineare' e dall'incertezza della sua unidimensionalità, conducendola fino [...] a una realtà effettiva certa di sé». Per quanto significative possano anche apparire, tuttavia, singole corrispondenze tra i due testi, resta il fatto che la cornice generale in cui esse, nei rispettivi casi, sono inserite sembra essere, almeno di primo acchito, assai diversa, anzi quasi incomparabile. È impressione di chi scrive, però, che proprio il confronto con le argomentazioni di Cohen faccia emergere nel testo di Rosenzweig elementi che, almeno in parte, infrangono la cornice interpretativa, da lui stesso proposta, del suo paragone matematico; e la forma in cui il tema della «negazione del tra» viene ripreso alla fine di *Stern der Erlösung* sembra confermare tale impressione.

4.

Nel numero irrazionale, in quanto «numero eppure non numero», l'infinito si fa «manifesto, visibile, eppure *eternamente estraneo*»: è in questo senso che per Rosenzweig tale numero sarebbe adeguato a esprimere l'«eterna» estraneità che l'ebraismo rappresenta agli occhi del cristianesimo. Una tale «eterna» estraneità dovrà però necessariamente caratterizzare anche il rapporto dell'ebraismo nei confronti di una storia che intende se stessa quale cristiana. E l'analogia matematica contiene in effetti, oltre alla risposta alla domanda di «come appare l'ebraismo a partire dal cristianesimo», anche elementi utili a una definizione concettuale di tale rapporto. Questi elementi possono però trovare piena esplicitazione soltanto sulla base di alcuni presupposti che nella lettera a Hans Ehrenberg non sono espressamente presenti.

Le cose stanno diversamente nella *Stella*. Il tema del carteggio con Hans Ehrenberg ritorna qui, verso la fine dell'opera, nella forma di una riflessione più generale su ciò che significa «vivere nel tempo»:

Vivere nel tempo significa vivere tra inizio e fine. Chi volesse vivere fuori dal tempo – e così deve vivere chi nel tempo vuole non ciò che è temporale, ma la vita eterna, – chi dunque vuole questo deve negare quel “tra”. (SE 467 [449])

La riflessione teoretica, al cui interno la questione del “tra” è qui ripresa e discussa, muove dunque dalla constatazione del comune trovarsi situati «nel tempo» di ebraismo e cristianesimo, per considerare poi le diverse forme in cui ciascuno di essi prende posizione rispetto a tale circostanza «naturale». È solamente per il fatto che anche l’ebraismo si trova «nel tempo» che a lui si dischiude la possibilità di negare il “tra”. Attraverso tale negazione, però, l’ebraismo si oppone, nello stesso tempo, al cristianesimo – e vi si oppone, come avremo modo di vedere, in modo «attivo» – perché il cristianesimo non solo vive nell’«estensione dei numeri razionali» che è propria del tempo, ma vive anche in conformità a essa; o meglio: perché il cristianesimo ‘vive’ [*erlebt*] anche, propriamente, tale estensione numerica e così la fa sua.

Infatti, benché qui – a differenza di quello che accade nella lettera a Hans Ehrenberg – i riferimenti all’interregno cristiano quasi non traspaiano, nel leggere questa pagina non si deve dimenticare che la possibilità di fare del presente un “tra” si dischiude per Rosenzweig solamente grazie al cristianesimo. L’istante, aveva scritto in tal senso nel capitolo dedicato alla «storia cristiana», «vola via veloce come una freccia e di conseguenza non è mai “tra” il proprio passato e il proprio futuro, ma, prima di poter essere tra qualche cosa è già volato via» (SE 374 [360]). Solamente in forza del fatto che «la rivelazione [cristiana] fissa il suo contrassegno nel centro del tempo», sorgono «un prima e un dopo che non si possono più spostare» (SE 401 [385]), e il presente può «essere elevato a libero signore del tempo» (SE 375 [361])¹⁴. È così che per il cristiano si dischiude la possibilità, lungo la «via eterna», di ‘vivere’ il tempo stesso nella forma del “tra”. Rosenzweig fa espressamente riferimento a questo tema al termine delle sue riflessioni sulla «negazione del tra», concludendole con la considerazione che il popolo ebraico, in quanto popolo eterno,

non ‘vive’ [*erlebt*] il tra, benché naturalmente, e davvero naturalmente, viva in esso. Esso ‘vive’ proprio il capovolgimento [*Umkehrung*] del tra e quindi nega l’onnipotenza del tra, rinnegando così il tempo, quello stesso tempo che viene invece ‘vissuto’ sulla via eterna. (SE 467 [449 s.]

Nell’affermazione che il popolo eterno ‘vive’ il «capovolgimento del tra» fa qui la sua comparsa un ulteriore aspetto che approfondisce e integra le considerazioni della lettera a Hans Ehrenberg. Nella *Stella*, infatti, Rosenzweig sottolinea che se la «negazione del tra» mira a ottenere non solo «un non-vivere nel tempo, ma un positivo vivere-eternamente», essa deve essere una «negazione attiva». In quanto tale, la «negazione del tra» non descriverà però più allora soltanto «come appare l’ebraismo a partire dal cristianesimo», ma esprimerà anzitutto, in termini positivi, in quale modo il popolo «eternamente estraneo» al cristianesimo si atteggi nei confronti della temporalità e della concezione cristiana della storia che su di essa è edificata.

L’“atto” cui è affidata la «negazione attiva» del tra non può essere che quello di un «capovolgimento»: «capovolgere un tra vuol dire fare del suo dopo un prima, del suo prima un dopo, della fine l’inizio e dell’inizio la fine. E il popolo eterno fa appunto questo». Una «inversione [*Verkehrung*] della successione temporale» fonda in tal senso la vita di quest’ultimo. «La sua vita eterna [...] anticipa costantemente la fine e ne fa l’inizio»: esso celebra infatti nei suoi sabati «il compimento sabbatico del mondo» e «ne fa il fondamento e il punto d’origine del suo esserci». Esso fa però d’altro lato anche

«dell'inizio la fine», ponendosi come meta proprio «ciò che temporalmente sarebbe soltanto un punto di partenza»: la legge (SE 467 [449]).

5.

Proprio il passo appena citato – individuando nella legge il «punto di partenza» che il «popolo eterno», sulla base del «capovolgimento del tra», si pone come meta – offre una chiave per intendere meglio il rapporto, di primo acchito paradossale, che si è visto sussistere per Rosenzweig tra quello che abbiamo definito un “iper-escatologico” «noi siamo già alla meta» e il dischiudersi di un futuro che sia *rein diesseitig*, «puramente riferito all'aldiqua». Nella *Stella della redenzione* la *Diesseitigkeit* e la *Künftigkeit*, «l'appartenenza all'aldiqua e al futuro», costituiscono infatti significativamente i caratteri distintivi di quel «mondo ebraico» (SE 448 [431]) che Rosenzweig definisce ulteriormente come «il mondo della legge» (SE 451 [434]).

Nel capitolo così intitolato, il particolare riferimento al futuro che si dischiude per l'ebraismo sulla base di questa caratterizzazione del mondo emerge in tutta la sua radicalità soprattutto là, dove Rosenzweig sottolinea come la legge, «con la sua forza e la sua poliedricità, [...] che abbraccia [...] tutta la vita dell'aldiqua, [...] rende questo mondo indistinguibile dal mondo futuro» (SE 451 [434]). Infatti, come egli aggiunge poco dopo, chiarendo meglio il proprio pensiero:

l'idea [*Gedanke*] della transizione [*Übergang*] da questo mondo a quello futuro, l'idea del tempo messianico che se ne sta sospesa sopra la vita come un oggi che eternamente dev'essere atteso, qui si stabilizza e si fa quotidiana in una legge, nella cui osservanza, quanto più è perfetta, è comunque sminuita la serietà di quella transizione. (SE 452 [435])¹⁵

È Rosenzweig stesso a sottolineare come la concezione del futuro che qui si annuncia nei suoi tratti essenziali si trovi in una «opposizione profonda» rispetto a ciò che egli chiama in questo contesto la *christliche Gesetzlosigkeit des Sichüberraschenlassenkönnens und -wollens* ossia la «anomia cristiana del potere e volere-lasciarsi-sorprendere» (SE 452 [434]). In realtà, nell'ambito della propria teoria della rivelazione, Rosenzweig aveva saputo valorizzare con efficacia proprio il carattere «sempre improvviso, sempre sorprendente» di quel «libero atto d'amore» (SE 242 [234]), che lui aveva definito incisivamente come «evento avvenuto» [*ereignetes Ereignis*] (SE 178 [170])¹⁶. Qui tuttavia, dove, con riferimento al mondo, ne va della *legge* e non più – come egli stesso sottolinea espressamente – del *comandamento*, inteso come «contenuto della rivelazione ed esigenza posta al singolo» (SE 451 [434]; cfr. 197 s. [189 s.])¹⁷, sono proprio tali caratteri distintivi a essere espressamente respinti per fare largo a una concezione del futuro che, sulla base del «capovolgimento del tra», intende mantenere tale dimensione del tutto sgombra da ogni intrusione di elementi di “storia della salvezza”. Nella prospettiva ebraica, quale viene delineandosi nella terza parte della *Stella*, non vi è spazio alcuno per eventi salvifici. È significativo, in questo senso, che il concetto di *Ereignis*, dopo aver costituito la categoria centrale per definire la rivelazione nel secondo libro della seconda parte dell'opera, torni a essere rilevante nella terza parte solo con riferimento alla «storia

cristiana» e alla definizione, in quel contesto, della «via eterna» (cfr. SE 374-378 [360-363]).

L'«eterna» estraneità che, secondo la lettera a Hans Ehrenberg, deve caratterizzare l'«innumerevole» ebraico rispetto all'«estensione dei numeri razionali» del cristianesimo e della sua storia, comporta, in quanto tale, che anche la speranza messianica non vada confusa con la speranza in un evento di «storia della salvezza». Là dove Rosenzweig nella *Stella*, alla fine della sua trattazione della «storia cristiana», giunge a parlare di una tale speranza, lo fa impiegando a tal fine un'espressione che richiama significativamente alla memoria il «punto prospettico» dell'eternità di cui aveva parlato Cohen. Egli scrive infatti che la speranza ebraica «esce da tutta la molteplicità del tempo per raccogliersi eternamente nell'*unico punto prospettico, lontano e vicino, della fine* [*in dem einen fern und nahen Augenpunkt des Endes*]» (SE 386 [371]; c.vo. P.F.). Certo Cohen, sulla base dell'impostazione rigorosamente antiescatologica del proprio messianismo, non avrebbe mai scelto una simile espressione. La radicalità con cui egli concepisce, già nella *Logica della conoscenza pura*, quello che lui chiama l'«atto originario del futuro» (LrE 155) fa sì che egli non abbia bisogno, in realtà, di alcun tonificante escatologico per distinguere l'«anticipazione», che è definita da tale atto, dalla concezione ordinaria di un mero procedere in una 'dimensione' temporale già preliminarmente data. Lo stesso non sembra valere, almeno di primo acchito, per Rosenzweig che, nella sua polemica contro la «religione del progresso», pare piuttosto voler far dipendere la possibilità che il futuro si converta in un «tempo dell'eternità» da una anticipazione che deve la sua pregnanza al riconoscimento del «fatto che la fine dev'essere attesa ogni momento» (SE 252 [243])¹⁸. Già in tale contesto, tuttavia, l'indisconoscibile accento escatologico, che è pur presente, può essere interpretato adeguatamente soltanto se non si dimentica che è proprio il fatto «che *ogni* istante possa essere l'ultimo» ciò che per Rosenzweig «lo rende eterno» (SE 252 s. [243]; c.vo P.F.) – dove, nota bene, a esser reso eterno è, appunto, «*ogni* istante»: già qui, dunque, quella che di primo acchito poteva sembrare una teoria sulla fine del tempo, a uno sguardo più attento si rivela essere l'ingiunzione di produrre, attraverso l'anticipazione continua della fine, una «serie», come Rosenzweig scrive espressamente, «nella quale *ogni* membro è anticipato dal primo» (SE 253 [243]; c.vo. P.F.).

Sulla base della capovolgente «negazione del tra», che fa «della fine l'inizio e dell'inizio la fine», dovrà, tanto più, però allora potersi leggere diversamente anche quel «punto prospettico *della fine*» di cui Rosenzweig parla con riferimento alla speranza ebraica. E, in effetti, come «lontano» e «vicino» nello stesso tempo, un tale «punto prospettico» potrà farsi valere solamente se esso non rappresenta un punto appartenente all'«estensione dei numeri razionali», ma viene inteso invece – secondo le parole di Cohen – come quel «punto *infinitamente* lontano» che «costituisce l'eternità per ogni punto finito».

Quando dunque Rosenzweig, nell'Introduzione alle *Jüdische Schriften* di Cohen, con riferimento al concetto di eternità esposto nell'*Etica della volontà pura*, parla del «*futuro più lontano* riferito all'attimo e “attuato” nel “guscio di noce” dell'attimo» (ZW 196 [47]), è lecito assumere che tale concezione dovesse risultargli più vicina di quanto non possa sembrare di primo acchito. La formulazione originaria di Cohen, cui Rosenzweig qui si riferisce, suonava in realtà: «In ogni guscio di noce risiede l'*infinito*; non risiede in esso, ma si attua in esso» (ErW 424 [305]; c.vo P.F.). Sostituendo all'«infinito» il «futuro più

lontano», Rosenzweig si rivela felice lettore dell'opera coheniana: contro facili fraintendimenti e banalizzazioni, egli riesce infatti a evidenziare con efficacia come quello di cui Cohen parla sia un futuro che – senza mai diventare presente – si realizza, appunto *come futuro*, in ogni presente.

L'affermazione che il «futuro più lontano» sarebbe *referito all'attimo* costituisce, nella versione della definizione coheniana dell'eternità proposta qui da Rosenzweig, la seconda e più rilevante variazione rispetto al testo originale. Qui Rosenzweig traduce i pensieri di Cohen nella propria terminologia. Egli lo aveva già fatto, peraltro, anche alla fine della seconda parte della *Stella*, dove aveva riferito di quel «Ma noi siamo eterni», che Cohen avrebbe esclamato al termine del suo ultimo intervento pubblico. In quel caso Rosenzweig aveva parlato di un «“noi” che fa irrompere esortativamente tutta l'eternità futura nell'adesso presente dell'attimo» (SE 281 [271]). Il nesso con la teoria dell'eternità sviluppata nell'*Etica della volontà pura* sarebbe stato poi da lui espressamente stabilito nell'Introduzione alle *Jüdische Schriften*, con le parole:

Il lessinghiano «Non è forse mia l'eternità intera?», che la sua *Etica* aveva scritto nell'album di famiglia dell'umanità, aveva assunto in questi anni un senso sempre più concreto per lui stesso. (ZW 220 [91])

Rosenzweig allude qui agli ultimi anni berlinesi di Cohen, anni caratterizzati da un sensibile intensificarsi del suo impegno sul fronte dell'ebraismo. Ma anche quel «ritorno a casa», quella *Heimkehr*, di cui Rosenzweig parla, come è noto, con riferimento alla complessa relazione di Cohen con la cultura e la religione dei padri (ZW 183 s. [25 s.]), sulla base del «capovolgimento del tra», non potrà più essere inteso come appagante e acquietante approdo finale: sulla falsariga delle parole che Cohen stesso impiega una volta in *Religion der Vernunft*, esso potrà essere inteso soltanto come un «ritorno», una *Heimkehr*, a un «compito infinito», a quel «compito infinito della santità, che ha la sua origine in Dio» (RV 354 s. [446]).

NOTE

¹ Il presente testo costituisce la versione italiana rielaborata della relazione «Die Umkehr des Zwischen. Über die eigentümliche Zeitlichkeit der Zeitverneinung» tenuta il 30 giugno 2007 presso la Evangelische Akademie Arnoldshain nel quadro del convegno internazionale «Neues Denken - Jüdisches Denken. Franz Rosenzweig zum 120. Geburtstag: Eine Retro-spektive» organizzato dalla *Hermann-Cohen-Akademie für Religion, Wissenschaft und Kunst*. Si ringrazia la prof. Eveline Goodman-Thau, direttrice della *H. Cohen-Akademie* e organizzatrice del convegno, per la gentile autorizzazione a pubblicare il testo in questa sede, in attesa che la sua versione originale veda la luce nel volume degli atti. – Per le citazioni dalle opere di Franz Rosenzweig e di Hermann Cohen ci si è serviti delle abbreviazioni qui di seguito indicate e delle relative traduzioni italiane, occasionalmente modificate. Nelle citazioni il numero di pagina della traduzione italiana segue, tra parentesi quadre, quello dell'edizione tedesca. – A) FRANZ ROSENZWEIG: BT = *Briefe und Tagebücher*, a c. di Rachel Rosenzweig ed Edith Rosenzweig-Scheinmann in collaborazione con Bernhard Casper, 2 voll., Nijhoff, Den Haag 1979 (*Gesammelte Schriften* I); GB = *Die „Gritli“-Briefe. Briefe an Margrit Rosenstock-Huessy*, a c. di Inken Rühle e Reinhold Mayer, con una Prefazione di Rafael Rosenzweig, Bilam, Tübingen 2002; SE = *Der Stern der Erlösung*, 4. ed., Nijhoff, Den Haag 1976 (*Gesammelte Schriften* II), tr. it. di Gianfranco Bonola: *La stella della redenzione*, Marietti, Casale Monferrato 1985; ZW = *Zweistromland. Kleinere Schriften zu Glauben und Denken*, a c. di Reinhold e Annemarie Mayer, Nijhoff, Dordrecht 1984 (*Gesammelte Schriften*

III), tr. it. dell'Introduzione alle *Jüdische Schriften* di H. Cohen (ivi, pp. 177-223) a c. di Roberto Bertoldi in: *Il filosofo è tornato a casa. Scritti su Hermann Cohen*, Diabasis, Reggio Emilia 2003, pp. 15-94. – B) HERMANN COHEN: LrE = *Logik der reinen Erkenntnis*, 2. ed., B. Cassirer, Berlin 1914 (rist. in *Werke*, a c. dello Hermann Cohen-Archiv, sotto la direzione di Helmut Holzhey, Olms, Hildesheim/ Zürich/ New York 1977 ss., vol. 6); ErW = *Ethik des reinen Willens*, 2. ed., B. Cassirer, Berlin 1907 (rist. in *Werke*, vol. 7), tr. it. di Gianna Gigliotti: *Etica della volontà pura*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1994; RV = *Religion der Vernunft aus den Quellen des Judentums*, 2. ed., Kauffmann, Frankfurt a. M. 1929, tr. it. di P. Fiorato: *Religione della ragione dalle fonti dell'ebraismo*, a c. di Andrea Poma, San Paolo, Cinisello Balsamo 1994; JS = *Jüdische Schriften*, 3 voll., a c. di Bruno Strauß, con un'Introduzione di F. Rosenzweig, Schwetschke, Berlin 1924; KS = *Kleinere Schriften* I-VI, nuova edizione critica curata da Hartwig Wiedebach sotto la direzione di Helmut Holzhey e di Julius H. Schoeps, Olms, Hildesheim/ Zürich/ New York 1997 ss. (corrispondente a *Werke*, voll. 12-17).

² Cfr. BT 588 (lettera del 7 agosto 1918 alla madre), BT 805 (lettera del 30 luglio 1922 a Martin Buber) nonché l'indice dei corsi e delle esercitazioni tenuti da Cohen presso l'Istituto berlinese riportato da H. Wiedebach nell'Introduzione a KS V, p. XIX.

³ A questo proposito cfr. le considerazioni di Almut Sh. Bruckstein nella sua edizione commentata del saggio *Charakteristik der Ethik Maimunis*: H. Cohen, *Ethics of Maimonides*, translated with commentary by A. Sh. Bruckstein, The University of Wisconsin Press, Madison 2004, pp. 169-177, e della stessa: *Moses Maimonides: Jüdische Kritik am Mythos der Endzeit*, in: Helmut Holzhey, Georg Kohler (a c. di), *In Erwartung eines Endes. Apokalyptik und Geschichte*, Pano Verlag, Zürich 2001, pp. 69-81.

⁴ Su tale distinzione si veda la nota filologica di H. Wiedebach in KS IV 256.

⁵ Cfr. W. Benjamin, *Gesammelte Schriften*, a c. di Rolf Tiedemann e Hermann Schweppenhäuser con la collaborazione di Theodor W. Adorno e Gershom Scholem, 7 voll., Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1972-1989, I 2, p. 704: *Über den Begriff der Geschichte*, tesi B [tr. it. a c. di Gianfranco Bonola e Michele Ranchetti: *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997, p. 57].

⁶ Come è noto, la terza parte della *Stella* desume proprio da questo passo la scansione in vita, via e verità eterne, cui sono dedicati rispettivamente il primo, il secondo e il terzo libro.

⁷ Sul significato centrale che tale problematica assume nel contesto del confronto tra Rosenzweig e Hans Ehrenberg si è soffermato Heinz-Jürgen Görtz nel saggio *Franz Rosenzweig und Hans Ehrenberg. Jüdisch-christliches Religionsgespräch als „Entdeckungsreise“ in ein „neues Denken“*, in: Heinz Kremers/Julius H. Schoeps (a c. di), *Das jüdisch-christliche Religionsgespräch*, Burg Verlag, Stuttgart/Bonn 1988, pp. 90-113, spec. pp. 107-111, dedicate proprio alla lettera dell'11 maggio 1918.

⁸ L'espressione della preghiera del mattino cui Rosenzweig fa qui riferimento era stata significativamente collegata da Cohen proprio alla distinzione maimonidea tra «mondo a venire» e «tempo a venire»: cfr. RV 360 s. [452 s.].

⁹ Di *Zwischenreich* la *Stella* parlerà espressamente una sola volta, nel quadro di importanti considerazioni sulla «storia cristiana» sulle quali avremo ancora modo di tornare (cfr. SE 377 [363]).

¹⁰ Le valenze assunte dal “tra” negli scritti di Rosenzweig non si esauriscono tuttavia in quelle che sono oggetto di attenzione nel presente saggio. Per una riflessione sui principali significati che tale determinazione viene a rivestire in altri contesti, e in particolar modo in quella peculiare *Popularphilosophie* che Rosenzweig elabora nel corso degli anni Venti a partire dalla *Stella*, si veda l'attento contributo di H. Wiedebach *Gestalten des Zwischen: Rosenzweigs Weisheitslehre*, relazione tenuta al congresso *Faith, Truth & Reason. An International Conference on the Philosophy of Franz Rosenzweig* organizzato dalla Internationale Rosenzweig-Gesellschaft a Gerusalemme nel settembre del 2006, in corso di pubblicazione.

¹¹ Cfr. il terzo capitolo di S. Mosès, *L'ange de l'histoire. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Éditions du Seuil, Paris 1992; tr. it. di Michele Bertaggia, *La storia e il suo angelo. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Anabasi, Milano 1993, pp. 83-100, spec. pp. 87-95.

¹² Mentre Rosenzweig parla di «intero spaziale» («räumliche Ganzheit»), Cohen, aprendo il capitolo sulla «totalità», insiste subito sulla necessità di distinguere la *Allheit* dalla *Ganzheit* (LrE 175 s.); in secondo luogo Rosenzweig fa qui riferimento al concetto di «realtà effettiva», mentre nella *Logica della conoscenza*

pura la categoria modale di *Wirklichkeit* fa la sua comparsa non nei «giudizi della matematica», bensì solamente nell'ultima sezione dell'opera, quella dedicata ai «giudizi della metodica»; nella *Logica della conoscenza pura*, infine, il concetto stesso di numero irrazionale, benché compaia nel contesto sopra menzionato, non riveste certamente lo stesso ruolo centrale che ha per Rosenzweig, ma risulta tutto sommato marginale rispetto ad altre determinazioni, prima fra tutte quella di integrale.

¹³ Per un'analisi più dettagliata di questo aspetto mi permetto di rinviare al mio precedente saggio *Der Blickpunkt der Ewigkeit. Zur Optik des Messianismus bei Hermann Cohen*, in: «Archivio di Filosofia» LXXI (2003) [= Gianna Gigliotti, Irene Kajon, Andrea Poma (a c. di), *Man and God in Hermann Cohen's Philosophy*, Biblioteca dell'«Archivio di Filosofia», Cedam, Padova 2003], pp. 233-244.

¹⁴ Su questi aspetti si è soffermato Francesco Paolo Ciglia nel saggio *Der gordische Knoten der Zeit. Aspekte des Dialogs zwischen Rosenzweig und Augustin*, in: Wolfdietrich Schmied-Kowarzik (a c. di), *Franz Rosenzweigs „neues Denken“*, Alber, Freiburg/München 2006, vol. 1, pp. 323-345.

¹⁵ A un'interpretazione di questo tema sono dedicate le ultime pagine del saggio di G. Bonola *La vera struttura del futuro. Lo Heute di F. Rosenzweig, un antecedente per W. Benjamin*, in: «Filosofia e Teologia» 14 (2000), pp. 268-288, spec. pp. 286-288.

¹⁶ L'insistenza sul carattere «improvviso» dell'evento ritorna, in una forma particolarmente rilevante per la problematica del presente saggio, nel III capitolo degli appunti per il ciclo di lezioni *Glauben und Wissen*, tenuto da Rosenzweig nel 1920 a Kassel. Qui, infatti, la determinazione del “tra”, pur non espressamente menzionata, riaffiora attraverso una trasparente allusione a quella classica figura del *metaxy* che è l'*exaiphnes* platonico: essa viene posta così in relazione con quel «centro» (identificato appunto con l'evento della rivelazione) che solo consente a inizio e fine di essere tali, e che fonda in tal modo il contesto di senso di ogni sviluppo, ivi compreso quello storico (cfr. ZW 585-587). – Un tentativo di elaborare a partire da questi elementi una teoria della storia che riesca a fondere fecondamente assieme, secondo il modello di una «filosofia narrante», la dimensione personale dell'esperienza vissuta e l'orizzonte di senso della storia universale è stato compiuto da H. J. Görtz nel saggio „*Autobiographische Konfession*“: *Franz Rosenzweigs Gedanke einer „erzählenden Philosophie“*, in: «Selbstorganisation. Jahrbuch für Komplexität in den Natur-, Sozial-, und Geisteswissenschaften» 10 (1999): *Geschichte zwischen Erlebnis und Erkenntnis*, pp. 257-276, spec. pp. 262-264, 271-274.

¹⁷ Per un commento dei passi citati si veda Robert Gibbs, *Gesetz in The Star of Redemption*, in: Martin Brassler (a c. di), *Rosenzweig als Leser. Kontextuelle Kommentare zum »Stern der Erlösung«*, Niemeyer, Tübingen 2004, pp. 395-410; in part. pp. 397-401. Tale commento analitico porta l'autore a proporre una distribuzione di accenti diversa da quella invalsa soprattutto presso gli interpreti cristiani della *Stella*: «As interruptive as the eternity of the present moment of revelation is, the eternality of law makes redemption not a discontinuous moment of call but rather an ongoing cycle of life in which the historical past is always our present, and the messianic future comes into our world through the law: This particular Jewish feeling is much vaster than the experience of the moment of love, and perhaps it is just why Rosenzweig's book is named for redemption» (ivi, p. 409).

¹⁸ Un confronto tra Rosenzweig e Cohen su questo punto e a partire da questo passo è stato recentemente proposto da Myriam Bienenstock, *Cohen face à Rosenzweig. Débat sur la pensée allemande*, Vrin, Paris 2009, pp. 172-179.