NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

120 N° 3 Luglio-Settembre 1998

Judaïsme et christianisme. « L'étoile de la rédemption » de Frans Rosenzweig

Pierre MASSET

p. 384 - 403

https://www.nrt.be/it/articoli/judaisme-et-christianisme-l-etoile-de-la-redemption-de-frans-rosenzweig-315

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Judaïsme et christianisme: «L'étoile de la rédemption» de Franz Rosenzweig

La pensée religieuse de Franz Rosenzweig, philosophe juif allemand, est encore peu connue en France. Ayant longuement hésité entre le judaïsme et le christianisme, Rosenzweig a recueilli le fruit de ses réflexions dans son maître-livre *L'étoile de la rédemption*[1]. Rares sont les philosophes qui ont vécu à ce point la question des rapports entre judaïsme et christianisme et se sont efforcés de rendre raison de leur foi en faisant œuvre de théologien.

I.- L'homme

Franz Rosenzweig est né à Cassel le 25 décembre 1886, d'une famille israélite bourgeoise pleinement intégrée à la culture et à la société allemandes. Au cours de sa jeunesse, il ne connut guère du judaïsme que quelques rites purement formels et dépourvus de sens. Ses études universitaires en histoire et en philosophie, à Berlin puis à Fribourg, lui permirent de découvrir la pensée allemande — Kant, Hegel, Schelling, Schopenhauer, et finalement Nietzsche —, dont il hérita une sorte de scepticisme, selon lequel toute vérité est subjective. Toutefois, à cette époque, l'Allemagne post-bismarckienne était traversée par un puissant mouvement de réveil religieux et, plus précisément, dans les milieux intellectuels juifs, par un fort courant de conversion au christianisme, protestant ou catholique. Conversion de ses deux cousins germains, Hans et Rudolf Ehrenberg. Conversion aussi de son grand ami, le juriste Eugen Rosenstock. Rosenzweig fut atteint à son tour par l'inquiétude religieuse, éprouvant de plus en plus l'attrait du christianisme. En juillet 1913 à Leipzig, une discussion passionnée avec Rosenstock l'amena même à la conclusion que le christianisme était la seule religion qui pût lui fournir une vision du monde pleinement satisfaisante, la seule aussi qui s'imposât dans un Occident où tout dans la société se référait au christianisme.

---

1. Fr. ROSENZWEIG, *L'étoile de la rédemption*, coll. Esprit, Paris, Seuil, 1982 (ici désigné par les abréviations *L'étoile* ou *ER*, suivies du numéro de la page).

Alors qu'il était en quelque sorte déjà converti intérieurement au christianisme, Rosenzweig tint, avant de franchir le pas, à assister à une authentique liturgie du Yom Kippour, afin que ce ne soit pas, disait-il, un païen qui se convertisse — le «païen» qu'il avait été jusqu'à ce jour — mais un vrai juif. L'expérience du Kippour le retourna. Elle acheva de le convertir... mais au judaïsme. «Je reste juif», écrivit-il à Rudolf Ehrenberg. Il venait de retrouver le judaïsme qu'il portait en lui sans le savoir. Sa conversion fut prise de conscience de ce qu'il était depuis toujours.

Survint alors la guerre. Envoyé en 1916 dans les Balkans avec le corps expéditionnaire allemand, il conçut dans les tranchées le livre qui devait devenir *L'étoile de la rédemption*. Il l'écrivit alors par fragments sur des cartes postales envoyées à sa famille et, de retour du front, en acheva la rédaction en quelque six mois. Le livre parut en 1921. L'année suivante, Rosenzweig était frappé d'une sclérose latérale amyotrophique (maladie de Charcot), qui entraîna la perte de l'usage de la parole et une paralysie progressive généralisée. Les facultés intellectuelles restant intactes, il continua à travailler, à l'aide d'un appareil codé que lui-même et ses amis avaient conçu et fabriqué. Il entreprit avec Martin Buber la traduction de la Bible de l'hébreu en allemand, et traduisit lui-même Juda Halévi, poète et penseur juif de l'Espagne médiévale, avant de mourir en 1929.

La question des rapports entre le judaïsme et le christianisme n'est pas pour Rosenzweig une question purement spéculative. Lui-même l'a vécue comme un drame personnel. C'est au moment où, au terme d'un long débat intérieur, il allait se convertir au christianisme, qu'il décida de rester juif, à contre-courant d'une bonne partie de son entourage, tout en continuant à nourrir pour le christianisme une profonde sympathie.

II. - Pensée philosophique et pensée biblique

L'étoile de la rédemption est un livre imposant mais difficile, surtout en sa première partie d'ordre philosophique. Rosenzweig y procède à une remise en question radicale de la pensée philosophique traditionnelle saisie en son point d'aboutissement, à savoir l'idéalisme. Pour lui, la philosophie s'est avérée incapable d'échapper aux éléments de ce monde qu'elle thématise sous les trois termes: l'homme, le monde et Dieu. Laissée à elle-même, elle ne fait que rester prisonnière de ce monde et de ses idoles. La philosophie ne se sauvera, conclut Rosenzweig, qu'en s'ouvrant aux

lumières de la foi, plus précisément à la pensée biblique. Pour faire droit aux exigences du savoir et saisir le monde comme système, la philosophie se doit donc de «coopérer avec la théologie» (*ER* 125). Raison et foi, philosophie et théologie se complètent. Elles ont besoin l'une de l'autre. «L'homme qui accueille la Révélation et qui éprouve, dans sa vie, le contenu de la foi... est le seul philosophe possible de la nouvelle philosophie» (*ER* 129). Certes la théologie ne demande pas à la philosophie de construire a priori l'édifice de la foi. Elle lui demande d'exposer les conditions a priori sur lesquelles le contenu de la foi repose. La philosophie possède le contenu de la Révélation, non pas en tant que révélé, mais en tant qu'«avant» de la Révélation. Elle est de ce point de vue comme l'Ancien Testament de la théologie. Dans cette perspective, Rosenzweig parle de la Révélation comme d'un «miracle». La Révélation est la manifestation des richesses contenues implicitement dans la création, que scrute le philosophe. De même que la parole que je prononce à tel moment se précède elle-même dans la langue ancestrale, ainsi la parole inédite de la Révélation est déjà dans les mots de la création. Elle est accomplissement d'une promesse, dévoilement d'un trésor caché.

En contre-point aux trois éléments, homme, monde et Dieu, dont la dissociation signe l'échec de la philosophie classique, Rosenzweig oppose la triade Création-Révélation-Rédemption, empruntée à la théologie, et qui seule peut permettre à la philosophie de se sauver comme philosophie et de dire le sens. Certes, ce que Rosenzweig met sous ces trois concepts intimement liés entre eux ne recouvre pas en tout point ce qu'y met la théologie chrétienne, mais le sens qu'il y voit donne à son œuvre une richesse d'une ampleur admirable. La sortie de soi de Dieu vers le monde constitue la Création, celle de Dieu vers l'homme, la Révélation, et enfin celle de l'homme vers le monde et vers les autres hommes, la Rédemption. La triade indique une progression du «Jour universel du monde» en forme de déroulement historique — du passé de la Création au présent de la Révélation vers l'avenir du Royaume de Rédemption. Elle correspond aussi, comme le note Paul Ricœur[2], à des «couches de langage» superposées, mutuellement impliquées et qui se compénètrent. Chacune des catégories peut jouer pour la pensée le rôle de catégorie dominante, englobant en quelque sorte les deux autres. C'est dans cette perspective que nous les reprenons ici une à une.

---

2. P. RICŒUR, «La 'figure' dans *L'étoile de la rédemption*, de Franz Rosenzweig (1988)», dans *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, coll. La couleur des idées, Paris, Seuil, 1994, p. 69.

1. Création

La Création est le «portail» par lequel la philosophie entre en théologie. En découvrant le monde en dépendance de Dieu, nous atteignons sa vérité, une vérité tout autre que celle que la philosophie idéaliste, dans un «blasphème philosophique» (*ER* 462), prétendait lui octroyer en le tirant de la seule pensée humaine. La Création est le fondement durable dont la Révélation a besoin. Commencement du monde, elle est aussi commencement et accomplissement de Dieu. Dieu naît à lui-même en sortant de soi et en accédant à l'extériorité. C'est le «premier miracle»: «là se brise l'enveloppe du mystère» (*ER* 136), celui d'un Dieu mythique enfermé en son Soi éternel. En la création Dieu se dit. Celle-ci est déjà annonce et promesse de Révélation, germe et prédiction de la croissance du Royaume et de la Rédemption. La Création n'est donc pas seulement une catégorie philosophique, comme l'est le concept d'une création *ex nihilo*. Elle se donne à connaître à la fois à partir de Dieu qui se révèle et à partir du monde qui a part à la Rédemption.

2. Rédemption

Lorsqu'on la prend comme catégorie dominante, la Rédemption implique et englobe à la fois Création et Révélation. «Dieu est le Rédempteur, en un sens bien plus fort qu'il n'est Créateur et Révélateur» (*ER* 271). En effet, «dans la Rédemption, celle du monde par l'homme et celle de l'homme par le monde, Dieu se donne sa propre Rédemption. L'homme et le monde s'effacent dans la Rédemption; Dieu, lui, s'accomplit. C'est seulement dans la Rédemption que Dieu devient... l'Un et le Tout» (*ER* 281). La Rédemption est «le grand 'Et'» qui «ferme l'arc de l'univers» (*ER* 270). En elle se réalisent l'unification et l'achèvement du système. Le titre que donne Rosenzweig à son livre: *L'étoile de la rédemption*, est de ce point de vue significatif.

3. Révélation

Qu'en est-il dès lors de la Révélation? Celle-ci joue aussi le rôle de catégorie dominante dans l'univers de pensée de Rosenzweig[3]. En elle Dieu se manifeste comme Dieu d'amour, autonégation

3. C'est fort justement que Stéphan MOSÈS a intitulé *Système et Révélation* (Paris, Seuil, 1982) sa belle étude sur la pensée de Rosenzweig. Il s'agit bien en effet de cela: la Révélation explicitée en système.

toujours neuve, et donc de ce point de vue comme un Dieu en tout point différent du Dieu mythique, fermé en soi, du paganisme. La Création était certes déjà révélation de Dieu, mais pour que cette révélation ne soit pas révélation «une fois pour toutes» (*ER* 193) perdue dans le passé des origines, il fallait une seconde révélation au sens strict, et qui témoigne de toute chose, non pas seulement comme ayant-été-créée, mais comme créée en cet instant-ci et en tout instant, et donc comme don actuel et perpétuel de l'amour de Dieu.

L'amour n'est pas, pour Rosenzweig, un «attribut» de l'essence divine. Dieu n'aime pas par nécessité de nature[4]. Il aime par un acte toujours nouveau. L'amour est événement, dans l'instant; amour heureux et toujours comblé. Autrement dit, Dieu n'aime pas par besoin. Il n'a besoin de rien. Que Dieu aime constitue le présent le plus pur. «L'amour de Dieu est toujours totalement dans l'instant et au point où il aime» (*ER* 196) celui-ci ou celui-là, mais toujours totalement et à neuf[5]. Quant à l'homme, la Révélation le révèle à lui-même comme aimé de Dieu. Il y fait l'expérience de l'amour de Dieu. Ayant brisé l'enveloppe du moi, il se sait aimé à tout instant et se contente d'accueillir l'amour dont il est aimé.

La merveille est ainsi qu'entre l'Infini et la créature il y a échange d'amour, et même échange d'être. Dans le oui de l'âme aimée, l'amour de Dieu «trouve ce qu'il ne pourrait trouver en soi-même: affirmation et durée» (*ER* 203). L'amour fidèle de l'aimée qui acquiesce à l'amour de l'amant délivre celui-ci de l'instant et «lui donne un être durable. Si vous témoignez de moi, alors je serai Dieu, autrement non — voilà les mots que le maître de la Kabbale met dans la bouche du Dieu de l'amour» (*ibid.*). Rosenzweig peut aller jusqu'à dire que, dans le témoignage de l'âme croyante, «Dieu acquiert lui aussi de l'être: quand vous me confessez, alors je suis» (*ER* 216). Ces formules sont paradoxales. Elles ne doivent pas être prises dans un sens subjectiviste ni gnostique. Ni la foi ni l'amour de l'âme pour Dieu n'ont pouvoir sur l'être de Dieu. On trouve dans *L'étoile* d'autres expressions similaires. Par exemple, au sujet de la Rédemption, Rosenzweig dira que «Dieu se donne

4. Rosenzweig dit que, si Dieu a une nature, il se la donne lui-même, car il est liberté (*ER* 138).

5. Dans l'islam au contraire, c'est par essence qu'Allah est le Miséricordieux. Il donne à l'humanité, de par son essence même, la Révélation, «comme un cadeau objectif issu de soi» (*ER* 197); il donne, non pas lui-même, mais un cadeau bien objectif, un livre: le Coran.

sa propre Rédemption» (*ER* 281). Mais de quoi Dieu aurait-il à se rédimer? Ou encore Rosenzweig présentera la Création dans la ligne de la *tsimtsoum* de la Kabbale: l'être de Dieu se rétracte pour faire place à celui de l'univers. Autant d'expressions hardies, outrancières en un sens, et pourtant familières aux mystiques, et qui tentent de dire l'indicible de Dieu. Elles demeurent acceptables aussi longtemps que demeure sauve la transcendance de Dieu.

Rosenzweig n'ignore certes pas la dimension historique de la Révélation, mais il en retient surtout l'aspect existentiel, intime. L'âme s'éveille en l'homme au contact de la parole de Dieu accueillie comme appel dans un dialogue d'amour. Du rocher du «soi» jaillit alors une source nouvelle: l'âme. Rosenzweig aura lutté toute sa vie «pour remettre la pensée à l'écoute d'une parole augurale et pour affirmer... qu'il n'y a de pensée que dans la Révélation»[6]. Dans le jardin, Dieu appelle l'homme coupable; mais celui-ci se cache et ne répond pas. Dieu l'appelle alors par son nom: «Adam, où es-tu?», par son nom propre, le nom en lequel il a été créé, le nom qui l'exprime en l'unicité de son être. Alors, devenu âme en cet appel, l'homme répond «je suis là» (*ER* 209). Dieu lui donne alors l'unique commandement, «le seul», qui porte en lui «le sens et l'essence de tous les commandements»: «tu aimeras l'Éternel ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de toutes tes forces.» L'éthique de la loi s'efface devant l'éthique de l'amour: «la Révélation de l'amour divin est le cœur du Tout» (*ER* 449).

Ce dialogue intime de l'âme avec Dieu a un son plus chrétien que juif, ne serait-ce que par sa saveur mystique. Non pas que le judaïsme ne soit que légaliste. Rosenzweig écarte d'avance cette vue simplificatrice: «La parabole de l'amour traverse toute la Révélation. C'est la comparaison qui vient sans cesse chez les Prophètes» (*ER* 235). Il n'en reste pas moins que, si le christianisme est une mystique plus qu'une éthique, le judaïsme est davantage une éthique qu'une mystique. Rosenzweig récuse le terme de «mystique». Il oppose au mystique le «saint», c'est-à-dire l'homme juste dans le monde. Le mystique est pour lui un être dangereux, coupé du monde et enfermé dans ses ravissements. Conception du mystique caricaturale, nettement injuste, du moins à l'égard des mystiques chrétiens. Et pourtant le colloque singu-

---

6. B. DUPUY, «Présence de Rosenzweig», dans *La pensée de Rosenzweig*, Paris, P.U.F., 1984, p. 12.

lier entre l'âme et Dieu, que décrit Rosenzweig, est bien, quoi qu'il en dise, d'essence mystique: l'âme s'y découvre elle-même dans l'expérience qu'elle a de Dieu. Miracle, dit Rosenzweig, d'une double et unique expérience, qui est double et unique révélation. Pour que l'âme ne se dissolve pas «dans ses ardeurs mystiques» (*ER* 250), il lui faut comme un nouvel élan, un nouveau «non» au soi qui se ferme sur lui-même. Cette force nouvelle, c'est l'amour, et plus précisément l'amour comme amour du prochain. Alors «l'âme prend figure, en passant de la Révélation à la Rédemption», elle entre dans le «sur-monde de la Rédemption», et c'est ainsi que se réalise le Royaume.

III. - Judaïsme et christianisme

On pressent spontanément chez Rosenzweig un accord indéniable entre judaïsme et christianisme. La vision générale du monde qui se dégage de sa pensée contraste profondément avec celle du paganisme antique aussi bien qu'avec celle de la philosophie traditionnelle, pour ne rien dire des autres religions, y compris l'islam. Rosenzweig n'aime guère d'ailleurs le mot «religion». Il y voit spontanément une entreprise humaine, un ensemble d'institutions et de croyances «fondé» par l'homme. «Toutes les religions, autres que le judaïsme et le christianisme, sont à leur origine *fondées* comme des institutions spéciales», écrit-il dans *La Nouvelle Pensée*[7]. Religions non fondées, le judaïsme et le christianisne ne peuvent donc être dits religions qu'en un sens ontologique. La religion se définit alors «la façon même dont l'être est»; elle exprime la «trame de l'être», elle traduit «la pulsation même de la vie où Dieu entre en rapport avec l'homme et l'homme avec le monde» et avec Dieu. La religion devient ce qui relie en profondeur, dans l'être même, l'homme, le monde et Dieu[8].

---

7. Cité par E. LÉVINAS, dans *Difficile liberté. Essais sur le judaïsme*, coll. Le Livre de Poche, Biblio-essais, Paris, Albin Michel, 1976³, p. 261.

8. Rosenzweig ne signale pas moins entre le judaïsme et le christianisme quelques divergences qui justifient à ses yeux son choix personnel en faveur du judaïsme. Ces différences (p. ex. à propos du Père et du Fils dans la Trinité, à propos de la Rédemption conçue comme œuvre de l'homme et à propos de l'absence de fête de la Rédemption dans le christianisme), si importantes soient-elles, ne touchent pas, selon nous, à l'essence même du rapport entre judaïsme et christianisme.

1. Le temps et l'éternité

Dire que le judaïsme et le christianisme sont une manière d'être et de se situer face au monde dans son rapport à Dieu, c'est dire que l'éternité est pour l'un comme pour l'autre le support et comme l'âme du temps et de l'existence. Il y a entrée de l'éternité dans le temps, et en ce sens éternisation du temps. De soi le monde est dans le temps et, comme le temps, il n'est pas achevé. Par ailleurs, il est «créé avec la détermination de devoir l'être» (*ER* 264). Or ce monde en travail d'éternisation et d'accomplissement, c'est le Royaume, toujours déjà-là et toujours à venir, déjà accompli et pourtant encore à achever, marqué d'éternité et pourtant livré à la temporalité. «Le royaume, la vitalisation de l'être-là vient dès le début; il est toujours en train de venir» (*ER* 265). Contrairement au temps de nos horloges, fait d'instants qui se succèdent, le temps du Royaume est un temps immobile, que l'on peut dire éternel. En lui, chaque instant peut être le dernier, ce qui précisément «le rend éternel» (*ER* 267). Bref «l'éternité n'est pas un temps très long, mais un demain qui pourrait aussi bien être aujourd'hui», non pas un temps qui passe, mais un temps qui dure, un instant immobile, un «maintenant» arrêté, un «nunc stans» (*ER* 342). Ricœur l'a bien vu, qui remarque qu'ici «l'éternité désigne une qualité du temps liée à une expérience limite, celle d'une certaine immobilisation du temps»[9]. Or cette expérience est propre au judaïsme et au christianisme. «Le Royaume est au milieu de vous», rappelle Rosenzweig, c'est-à-dire il vient «aujourd'hui». En islam, toutes les époques sont certes reliées à Dieu, mais sans lien entre elles, sans l'idée d'une quelconque philosophie de l'histoire ou d'un Royaume en croissance. Il n'y est question que d'une succession d'instants. Ainsi en est-il d'ailleurs de la conception moderne de l'histoire et du «progrès»: il s'agit d'un progrès indéfini, mais non point éternel, bref d'une succession sans fin assignable. Sans l'«anticipation» messianique du Royaume, «le futur n'est pas un futur, mais seulement un passé... projeté vers l'avant» (*ER* 268).

Or c'est précisément au cœur de leur rapport commun à l'éternité que Rosenzweig voit comment le christianisme et le judaïsme se démarquent l'un de l'autre. Pour lui, le juif est déjà dans «la vie éternelle», le chrétien, lui, dans «la voie éternelle». Ce dernier vit l'éternité comme une marche à travers le temps. Il travaille le temps

9. P. RICŒUR, «La 'figure'...» (cité *supra*, n. 2), p. 65. Or, si judaïsme et christianisme se rejoignent en la façon d'inscrire l'éternité dans le temps, ils ne se distinguent pas moins, précisément sur ce point, en ce qu'ils constituent deux manières spécifiques, complémentaires en ce sens, d'éterniser le temps.

de l'intérieur pour le transformer et, par son activité missionnaire, s'efforce de faire de la société païenne une société chrétienne.

Vie éternelle, voie éternelle sont donc deux attitudes convergentes quant à leur terme, mais différentes et en un sens opposées dans la pratique. Le peuple juif, peuple éternel, «achète son éternité au prix de la vie dans le temps. Pour lui le temps n'est pas sien» (*ER* 358). Les événements dont il fait mémoire — le Sinaï, l'Exode — sont comme figés à jamais dans un temps immobile. Il vit hors de l'histoire des nations, et comme hors de l'histoire tout court. «Il vit déjà dans sa propre Rédemption. Il a anticipé pour soi l'éternité» (*ER* 387). «Sa temporalité n'est jamais qu'une attente; c'est en tout état de cause une errance, ce n'est jamais une croissance» (*ER* 388). Et si Rosenzweig parle parfois de la «croissance du Royaume», il précise que celle-ci «n'a aucun rapport avec le temps» (*ER* 265). Le peuple éternel «ne connaît pas la guerre», pas plus que la violence des États et des révolutions: «sur cette vie silencieuse, entièrement tournée vers l'intérieur, la puissance de l'histoire universelle se brise» (*ER* 395).

Le peuple juif tient donc l'éternité de sa nature même. Sa «communauté de sang» fait son unité et sa pérennité. Il n'a pas comme les autres peuples une terre, une langue, des lois propres[10]. Il n'a pour lui que la communauté de sang. Le peuple éternel doit donc garder «la pure source du sang à l'abri de mélanges étrangers» (*ER* 403). «Seul le sang donne à l'espérance en l'avenir une garantie dans le présent» (*ER* 353). «Le fils est engendré pour attester le père de son géniteur, qui s'en est allé. Le petit-fils régénère le nom de l'aïeul» (*ER* 352). Ainsi «l'orientation vers la venue future du Royaume... est déposée dans notre sang dès la naissance» (*ER* 478). D'où la spécificité du peuple juif: à la naissance, le chrétien est encore païen, «tandis que le juif est juif» (*ER* 481)[11].

10. Ainsi en était-il à l'époque de Rosenzweig, avant la naissance de l'État d'Israël.

11. Cette insistance sur la communauté de sang a fait que certains ont voulu y voir une manifestation de racisme. Stéphan Mosès rejette cette interprétation. L'expression «communauté de sang» est certes «malheureuse», dit-il, à cause de ce qu'elle évoque pour nous aujourd'hui, mais ce que vise ici Rosenzweig, c'est le caractère *ethnique* du peuple juif, un peuple comportant certes de l'inné mais aussi de l'acquis, du naturel et du culturel, des dons, des qualités et des valeurs, c'est-à-dire une identité collective qui se transmet de génération en génération (cf. S. MOSÈS, *Système...* [cité *supra*, n. 3], p. 183). Rosenzweig sait très bien que la judéité n'est pas à elle seule une question de sang. En se référant à la notion de «reste», de la littérature prophétique, il distingue «ceux qui sont restés fidèles», et qui sont «le vrai peuple dans le peuple» (*ER* 477). Le judaïsme, dit-il, «se conserve par soustraction», il élimine de soi tout le non-juif, pour atteindre ce petit «Reste qui a la Révélation et qui attend ardemment le salut» (*ibid.*).

2. L'élection

«Dois-je me convertir alors que je suis élu par naissance?», écrivait Rosenzweig à son ami Rosenstock. Pour le juif, «l'instant décisif..., le miracle de la renaissance, se trouve avant la vie individuelle» (*ER* 467). Il est re-né avant que d'être né au monde. Sa seconde naissance, sa vraie naissance à la judéité, est métahistorique. Elle précède la première. Elle est accomplie dès l'instant éternel où se noue l'Alliance de Dieu et du peuple élu. La naissance au monde, dans le temps de l'existence, ne lui apporte donc en réalité que les contingences historiques de temps, de lieu et de caractère. «Chacun (chaque juif) doit savoir que l'Éternel l'a lui aussi ramené d'Égypte. Le Ici actuel entre dans le grand Maintenant de l'expérience vécue mémorisée» (*ER* 469). La Rédemption «boucle» dans le peuple. Elle va directement au peuple, alors que, pour le chrétien, elle concerne d'abord l'âme individuelle (cf. *ER* 442).

Pour le philosophe, cette notion d'élection est difficile à penser. Certes Dieu est maître de ses dons. Mais, quand il y va d'une chose aussi capitale que le salut éternel de l'âme, comment admettre qu'un Dieu infiniment bon et juste, Dieu de tous les hommes, puisse réserver ses faveurs à un peuple et en exclure les autres? À moins de dire que tous sont ses élus, mais chacun à sa manière: chacun en a sa part, mais tous l'ont tout entier. Mais alors la notion d'élection perdrait une bonne part de son contenu, semble-t-il.

En outre, comment admettre que ce colloque singulier de l'âme et de Dieu, dont Rosenzweig parle avec tant de profondeur, soit lié à la naissance et à l'appartenance à un peuple particulier, alors que Dieu appelle chacun par son nom propre, un nom bien à lui et rien qu'à lui, et qu'ainsi seulement l'âme s'éveille et vient à elle-même, et que seuls ceux qui sont restés fidèles sont «le vrai peuple dans le peuple»? Lors du Yom Kippour, rappelle Rosenzweig, chacun en particulier se soumet humblement au jugement de Dieu. Ce n'est pas le peuple qui est jugé, pas plus que le monde ou l'histoire, mais l'individu «dans sa singularité nue, devant Dieu», qui confesse son péché (*ER* 383).

Il y aurait donc dans l'économie du salut, telle que la voit Rosenzweig, comme deux pôles, symbolisés tour à tour par le judaïsme et le christianisme: d'un côté le peuple issu du sang et uni par la liturgie, le repas et l'écoute de la parole — la Rédemption allant directement au peuple —; de l'autre l'Église, une assemblée d'individus[12], où chacun garde sa liberté et accueille les autres

12. «Dans l'*ekklesia*, l'individu est et reste individu» (*ER* 405).

comme «frères dans le Seigneur». Entre ces deux pôles, qui sont autant de manières d'éterniser le temps, dans la pratique de la vie et dans la communauté liturgique, Rosenzweig hésite sans cesse. Dans une certaine mesure, il semble pencher vers la communauté chrétienne tout entière fondée sur l'adhésion personnelle, la conversion perpétuelle — on n'*est* jamais chrétien, il faut le devenir toujours, et on le devient en luttant contre le païen toujours présent en soi —, et sur son rajeunissement constant dans l'amour du Christ, lequel n'est pas «fondateur ni Seigneur de son Église, mais un de ses membres, il est lui-même frère de son alliance» (*ER* 407). Mais finalement Rosenzweig trouve dans le peuple éternel plus de solidité. Celui-ci porte en lui dans son esprit plus de garantie de pérennité.

Est-il possible pour un peuple d'être hors du temps et de l'histoire? Bon nombre de Juifs, déjà de son temps, ne partageaient pas ici le point de vue de Rosenzweig. Rosenzweig lui-même relativisera par la suite ses propos. En effet, ce qui est possible à des individus — vivre en marge de l'histoire — ne l'est pas à l'échelle d'un peuple. À moins de consentir à sa disparition, il faut qu'un peuple marque sa place dans le monde, défende ses droits et signale son existence à l'attention des nations. L'attente pure et simple n'est pas une solution. L'Ancien Testament est déjà fait d'interventions de Dieu dans l'histoire. Ne se doit-il pas de veiller sur son peuple pour écrire avec lui l'histoire du peuple éternel?

3. Vie éternelle, voie éternelle

À la vie dans le temps, écrit Rosenzweig, «Dieu arracha le juif en jetant jusqu'au ciel le pont de sa Loi, par-dessus le fleuve du temps» (*ER* 400). Le juif est donc sur le pont qui surplombe le fleuve qui s'écoule. Le chrétien, quant à lui, est dans le fleuve. Le temps qui fuit fait ricochet sur le peuple juif, alors qu'il ne «ricoche» pas mais «est tenu captif» par celui qui s'en sert. Rosenzweig recourt encore à une autre comparaison: la vie éternelle et la voie éternelle diffèrent «autant que l'infinité (diffère) d'un point et d'une ligne» (*ER* 403). L'infinité d'un point, c'est le fait de n'être jamais effacé, «l'éternelle autoconservation du sang qui n'arrête pas d'engendrer» (*ibid.*); celle de la ligne, c'est la «possibilité de prolongation illimitée» (*ibid.*). Le judaïsme dit maintenance et pureté. Le christianisme dit expansion missionnaire sans limites. D'une part l'étoile, de l'autre la croix. L'étoile de David concentre tous ses rayons sur son foyer ardent, le feu qui brûle en son centre. La croix du Christ, elle, étend ses bras à l'infini sur le

monde. L'éternité du peuple s'enracine «dans le Soi le plus profond», tandis que l'éternité de la voie s'étend «au dehors dans toutes les directions» (*ER* 411).

Mais, en réalité, y a-t-il une différence si grande entre la «vie éternelle» du juif et la «voie éternelle» du chrétien, entre l'éternité vécue dans le temps (le juif) et le temps vécu en mode d'éternité (le chrétien)? Nous ne le pensons pas. L'opposition radicale n'est pas entre la manière juive d'éterniser le temps et la manière chrétienne, mais bien entre la manière judéo-chrétienne d'une part et la manière rationaliste d'autre part. Il existe, en effet, une démarche philosophique dont le principe d'éternisation n'est pas Dieu mais l'esprit humain. Le philosophe fait alors l'expérience de l'éternité dans l'exercice même de la raison; il se libère de l'emprise du temps et découvre en lui-même cette partie de l'esprit qui est éternelle. Il y a un monde entre cet immanentisme idéaliste radical, dont Spinoza est un témoin exemplaire[13], et l'éternisation du temps, juive et chrétienne, où l'éternisation est fondée sur l'absolu de Dieu, sur l'Écriture et la triade Création-Révélation-Rédemption, qui est «figure d'éternité» dans le temps.

Pour le juif comme pour le chrétien, l'homme vit dans le temps. Créé à l'image de Dieu, il porte en lui la marque et l'appel de l'éternité à laquelle il participe. Cet appel est, déjà et toujours encore, vie éternelle et voie éternelle; le juif attend le Messie, le chrétien attend la Parousie du Seigneur, mais tous deux agissent dans le monde et donnent croissance au Royaume. Tous deux vivent, dans la prière et l'être-ensemble liturgique, l'éternité au cœur du temps. Ce que, déjà au deuxième siècle, la *Lettre à Diognète* disait des chrétiens pourrait tout aussi bien être dit des juifs: ils «ne se distinguent des autres hommes ni par le pays ni par la langue ni par les coutumes»[14]. Et inversement, ce que Rosenzweig dit du juif peut aussi bien être dit du chrétien: il porte en lui «le sentiment du *Reste* qui a la Révélation et qui attend ardemment le salut» (*ER* 477).

---

13. Cf. sur ce point Catherine CHALIER, *Pensées de l'éternité. Spinoza, Rosenzweig*, Paris, Cerf, 1993, p. 95.

14. *À Diognète*, V, 1, édit. H.-I. MARROU, coll. Sources chrétiennes, 33 bis, Paris, Cerf, 1965², p. 63.

IV.- Évaluation

1. Face à la personne du Christ

Ce n'est donc pas par la seule manière de vivre l'éternité dans le temps que le christianisme diffère du judaïsme. Accorder à la distinction vie éternelle/voie éternelle la place que lui donne Rosenzweig, met sur une fausse piste. La distinction essentielle est à chercher ailleurs. Pour le chrétien, l'épreuve de vérité n'est pas d'abord dans l'attitude pratique manifestée par ces deux figures d'humanité que sont le juif et le chrétien, mais plus profondément dans leur attitude respective face à la personne du Christ. Ce qui définit le juif, c'est sa foi au Dieu unique, qui se traduit par l'adhésion de tout son être à la Torah. Ce qui définit le chrétien c'est, en lien avec sa foi au Dieu unique, la foi au Christ Verbe de Dieu fait homme, homme et Dieu, et la volonté de marcher à sa suite. Dans la question des rapports du judaïsme et du christianisme, la personne du Christ est donc «le signe de contradiction» face auquel il faut prendre position.

Or curieusement, tout en respectant le Christ, Rosenzweig en parle peu, comme si le Christ n'était pas vraiment pour lui un signe de contradiction. Il range assez vite l'incarnation au rang des «théologoumènes»[15]. Comment peut-on penser, se demande-t-il, que le Christ soit à la fois la voie et la vérité? Certes l'affirmation du «premier théologien de la nouvelle foi» (saint Paul), selon laquelle, «lorsque tout lui sera soumis, le Fils remettra sa royauté au Père et alors Dieu sera tout en tout» (*1 Co 15*, 28), permet de lever la contradiction entre le Christ-voie et le Christ-vérité, entre le Fils de l'homme et le Verbe de Dieu, mais cela, dit-il, n'a «jamais signifié rien d'autre dans le christianisme qu'un théologoumène, une idée» portant sur les derniers temps (*ER* 485). En attendant, la royauté appartient au Fils, et Dieu n'est pas tout en tout. Aucun pont n'est jeté entre les deux rives du temps et de l'éternité. Le Fils de l'homme a été «déifié dans le temps» (*ER* 485), l'Envoyé est devenu Seigneur. Or, poursuit Rosenzweig, sans l'Ancien Testament et sans le peuple juif qui l'atteste, sans le Jésus historique sur les routes de la vie, le Christ qui ne serait que Christ se prêterait «à toutes les tentatives de déification et d'idolâtrie» (*ER* 488)[16].

15. En matière de théologie et d'exégèse, tant juive que chrétienne, Rosenzweig était assez libéral.

16. Mais, dirons-nous, l'Église a toujours, elle aussi, reçu l'Ancien Testament comme parole de Dieu et combattu les hérétiques qui le niaient. Elle affirme le Jésus historique tout autant que le Verbe incarné.

Si, comme le Christ, les juifs de l'Ancien Testament avaient disparu de la terre, ils ne signifieraient rien d'autre que l'idée du peuple. Or «le Christ est-il plus qu'une idée? Nul chrétien ne peut le savoir. Mais qu'Israël soit plus qu'une idée, il le sait et il le voit» (*ER* 489). Ainsi, conclut-il, sommes-nous pour le chrétien ce dont il ne peut douter: «notre existence garantit leur vérité» (*ER* 489).

2. Face au mystère

La transcendance absolue de Dieu semble avoir été, pour Rosenzweig, au plan intellectuel, la raison dernière de sa décision de ne pas se convertir au christiansime. À ses yeux, la croyance en l'Homme-Dieu constitue un reste de paganisme. Celle-ci renoue avec le besoin, si vif dans l'Antiquité païenne, de se ménager un médiateur pour accéder à un Dieu lointain et fermé sur soi (*ER* 413).

Recul devant le mystère? Ou plutôt mystère de la foi. Car le mystère est pour tous, même ceux qui ont la foi... D'autres que Rosenzweig face aux mêmes questions ont tranché tout autrement. Rosenzweig, quant à lui, s'est arrêté aux difficultés du dogme chrétien et il y a vu comme autant de «contradictions», sans s'apercevoir que le mystère n'est tel que par ses profondeurs, et que les dogmes de l'Incarnation et de la Trinité ouvrent sur des perspectives infinies: qu'il s'agit de la révélation du Dieu du Sinaï, mais à la lumière des relations intratrinitaires, du même Dieu-Amour, mais qui, par la parole du Verbe incarné, ouvre sur l'incompréhensible mystère d'amour qu'il est en lui-même et pour nous. Pourtant Rosenzweig ne répugnait pas à se référer à l'occasion, non sans quelque réticence il est vrai, au Dieu de la Kabbale et de la mystique juive (*ER* 482). La notion de «sortie de soi» de Dieu, de don de soi de Dieu, de séparation d'avec soi de Dieu pour habiter avec son peuple, de «retrait» de Dieu pour que le monde et l'homme soient, constitue même un axe majeur de sa construction philosophique.

3. Face à l'histoire

Rosenzweig ne prend guère en compte la réalité de l'histoire et de son déroulement dans le temps. Non pas seulement en ce que cette histoire comporte de destruction de ce qui a été, mais aussi implique comme développement, progression et enrichissement. Ce qui lui manque le plus est peut-être la notion d'une temporalité au service de l'éternité, et donc d'histoire œuvrant pour le **Royaume. Or l'homme est dans le temps de l'histoire, il est être et**

devenir. Le peuple d'Israël est lui aussi dans le temps de l'histoire. Tout l'Ancien Testament est une histoire humano-divine. Faudrait-il que tout s'arrête et que le temps se fige avec la dernière page de l'Ancien Testament? Là où Rosenzweig voit entre judaïsme et christianisme une rupture, d'autres ont vu une continuité et un accomplissement, celui de l'Alliance juive dans la nouvelle Alliance, les faits et gestes du Fils de l'Homme réalisant la parole des prophètes. Tel a été le cas d'Henri Bergson, qui écrit dans son testament: «Mes réflexions m'ont amené de plus en plus près du catholicisme où je vois l'achèvement complet du judaïsme. Je me serais converti si je n'avais vu se préparer depuis des années la formidable vague d'antisémitisme qui va déferler sur le monde[17].»

Comment ne pas voir, en effet, une manifestation de la sagesse et de l'amour de Dieu dans le fait d'avoir confié d'abord au seul peuple d'Israël le dépôt de la Promesse et la garantie de l'Alliance, pour ensuite, le temps des préparations accompli, ouvrir à toutes les nations du monde les bienfaits de la Révélation et de la Rédemption? Rosenzweig reproche lui-même au peuple juif son «étroitesse» (*ER* 476) et le «rétrécissement» qui s'en suit pour Dieu, l'homme et le monde. Le peuple juif, dit-il, mesure tout à la mesure de la Loi, qu'il tient «pour achevée et immuable» (*ER* 479). «Dieu lui-même 'apprend', dans la Loi, si l'on en croit la légende rabbinique» (*ER* 478). Rosenzweig a bien vu cela. Mais ce sont les valeurs d'enracinement et de fidélité au passé, confondues avec l'éternité, plutôt que celles de développement et d'accomplissement, qui l'auront fait opter finalement pour le judaïsme.

4. Convergence entre judaïsme et christianisme

L'étoile de la rédemption se termine par une belle et profonde réflexion sur «la Vérité éternelle». Nous n'en retenons ici que ce qui a trait aux rapports entre judaïsme et christianisme. «Dieu est la vérité». En Lui, Vérité éternelle, tout notre «éternel» prend fin; la «voie éternelle» et la «vie éternelle» s'achèvent là, car si nous les disons toutes deux éternelles, c'est en rapport à ce qui est purement temporel (*ER* 448). Ni le juif ni le chrétien n'ont la vérité totale. Le judaïsme, au sens plénier du terme, le peuple juif, est

17. De même, le Cardinal LUSTIGER parlant de son baptême, écrit: «Pour moi il n'était pas un instant question de renier mon identité juive... Dans son Messie, Dieu a accompli les promesses faites à Israël... Dieu ne se renie pas quand il manifeste en son propre Fils ce qui était caché en son peuple choisi... La tradition chrétienne témoigne de la continuité du dessein de Dieu et de sa fidélité à l'élection d'Israël» (*Le choix de Dieu*, Paris, éd. de Fallois, 1987, p. 61, 94, 96).

«l'unique noyau» et le cœur de l'étoile, centre incandescent qui alimente invisiblement les rayons qui deviennent visibles dans le christianisme et qui s'éparpillent à travers lui pour entrer dans la nuit du pré-monde et du sous-monde du paganisme (cf. *ER* 489). Le judaïsme est ainsi la base solide du christianisme, la garantie de son devenir. À lui seul, tourné vers le dehors, vers l'expansion, le christianisme risquerait de se perdre dans l'exaltation du sentiment, l'idéalisation et la chimère; le juif, peuple toujours bien vivant, le rappelle à plus de réalisme. «Si le chrétien n'avait le juif derrière lui, il se perdrait» (*ER* 487).

Le judaïsme et le christianisme sont donc complémentaires, car ils ont la vérité en partage. «Devant Dieu, tous deux, juifs et chrétiens sont par conséquent des ouvriers travaillant à la même œuvre. Il ne peut se priver d'aucun des deux. Entre eux, il a de tout temps posé une inimitié, et néanmoins il les a liés ensemble dans la réciprocité la plus étroite» (*ER* 489-490). Aux juifs la vie éternelle et le feu de l'étoile de la vérité. Aux chrétiens la voie éternelle et les rayons de l'étoile. Les juifs contemplent dans leur cœur l'image fidèle de la vérité, et ainsi se détournent du temps; les chrétiens ne voient pas la vérité, mais sont guidés par ses rayons au cours du temps. Ainsi, sur terre, ni le juif ni le chrétien n'a à lui seul la vérité totale, qui est feu et rayons. En effet, «la vision immédiate de la vérité n'est donnée qu'à celui qui la contemple en Dieu» (*ER* 490) et donc que dans la vie de l'au-delà. Nous ne sommes ici-bas que des créatures, en condition d'existence temporelle. À ce titre nous avons seulement part à la vérité. Tel est notre «partage». Ainsi, même dans le sur-monde de la rédemption, notre «vrai» est encore un «vrai» de l'homme. Dieu seul est la Vérité. Au-delà de toutes nos vérités (*ER* 491).

Judaïsme et christianisme se rendent donc mutuellement service dans l'ordre de la rédemption. Le juif, par sa seule existence, contraint le chrétien à se dire que la rédemption n'est pas encore achevée, et ainsi l'aide-t-il à se préserver de l'illusion (cf. *ER* 486-488). Le juif aide aussi le chrétien à se garder de la contamination du monde païen dans lequel il travaille, en l'incitant à «convertir» en quelque sorte le païen qu'il porte encore en lui. Quant au christianisme, au dire de Rosenzweig, qui suit en cela Maïmonide et Juda Halévi, il lui revient de répandre parmi les païens la connaissance du vrai Dieu, de l'Unique, travaillant ainsi à l'œuvre de la rédemption.

Au jour du Jugement du monde, pour le juif, à celui de la Parousie du Seigneur, pour le chrétien, juifs et chrétiens se ren-

contreront, au terme de voies différentes, autour du grand arbre unique dont parlait Halévi, lorsque les nations afflueront à la Maison de la Montagne du Seigneur (*Is* 2, 2) et que le Fils de l'Homme remettra le Royaume entre les mains du Père. Dieu alors sera tout en tout (cf. *ER* 485). Elle est vraiment étonnante, écrivait E. Lévinas, cette «idée de l'absolument vrai se scindant, de par son essence même, en christianisme et en judaïsme, deux aventures de l'esprit qui seraient toutes les deux, et au même titre, nécessaires à la vérité du Vrai. Position philosophique et théologique sans précédent dans l'histoire de la pensée, pressentiment des tendances œcuméniques d'aujourd'hui, foncièrement pur de tout syncrétisme[18]».

Cette réflexion souligne fort bien l'originalité et l'actualité de l'auteur de *L'étoile*. Son apport à la philosophie moderne aura consisté à chercher la réponse aux questions fondamentales, non plus dans l'horizon philosophique habituel, mais «dans un nouvel horizon de sens», l'horizon religieux de la Révélation[19]. Il est «l'un des rares philosophes juifs qui n'ait pas seulement reconnu au christianisme une place fondamentale dans le devenir spirituel de l'humanité, mais qui le reconnaissait par son refus de devenir chrétien»[20] — refus qui était pour lui attestation de la vérité ou plutôt attestation de ces deux voies qui y conduisent. «*La vérité humaine, chrétienne et juive, est vérification.* Elle consiste à risquer sa vie en la vivant en réponse à la Révélation, c'est-à-dire en réponse à l'Amour de Dieu... *La vérité humaine est un témoignage porté par une vie* de la vérité divine de la fin des temps. Rosenzweig appelle cette théorie de la vérité la 'théorie de la connaissance messianique'[21].»

5. Dialogue et vérité

Le dialogue fraternel entre les religions ne passe pas par le syncrétisme. La pensée de Franz Rosenzweig contraint à sortir des lieux communs, dont se contente trop souvent le dialogue interreligieux. En cela même elle est féconde. Mais que penser, au terme, de la théorie de la vérité qui est au centre du système de Rosenzweig et qui constitue le principe même de son argumenta-

18. E. LÉVINAS, dans la Préface au livre de S. MOSÉS, *Système...* (cité *supra*, n. 3), p. 7.
19. *Ibid.*, p. 15 et 12.
20. E. LÉVINAS, *Difficile liberté* (cité *supra*, n. 7), p. 272.
21. *Ibid.*

tion: celle de l'absolue et éternelle Vérité se scindant en judaïsme et christianisme, l'un et l'autre étant également nécessaires à la vérité de la Vérité?

Les juifs, dit la déclaration conciliaire *Nostra aetate*, bien que n'ayant pas en grande partie accepté l'Évangile, «restent très chers à Dieu, dont les dons et l'appel sont sans repentance» (n° 4). L'Alliance n'a jamais été révoquée. Il ne peut donc être question de «substitution» du Nouvel Israël à l'Ancien. Le christianisme est le rameau greffé sur le tronc de l'olivier franc du judaïsme. Chacun garde son identité propre, tous deux nourris à la même racine (cf. *Rm 11*).

Sur le plan philosophique, une telle vision théologique se fonde, me semble-t-il, sur la distinction entre l'éternité de Dieu et notre éternité à nous, c'est-à-dire la manière dont nous pouvons vivre l'éternité, et, en conséquence, sur la distinction entre la vérité de Dieu et notre vérité à nous. Dans l'éternel présent de Dieu, notre passé et notre avenir sont tout autant présents que notre présent. Dieu crée aujourd'hui, Dieu se dit et s'incarne aujourd'hui. Dieu sauve aujourd'hui. Aujourd'hui comme hier et demain. Et à chaque instant d'aujourd'hui. En ce sens Rosenzweig peut dire que la Révélation est sous la Rédemption — comme un substrat et un socle porteur — tout comme la Création est sous la Révélation. Dieu ne vit pas les actes de sa vie comme une suite d'événements s'inscrivant dans une histoire. Ceux-ci sont tous intégrés dans son présent éternel, et sa vie est un renouvellement perpétuel de cette même plénitude du présent.

Notre éternité à nous n'est jamais, quant à elle, qu'un instant tangentiel à l'éternité de Dieu dans la série des instants successifs. De même notre vérité n'est jamais purement et simplement vraie, c'est-à-dire totale, absolue, immuable. Elle est, avec nous, dans l'histoire. Elle peut s'enrichir ou se pervertir dans le cours du temps. Ainsi donc, bien que la Promesse faite à Israël soit inscrite de toute éternité dans l'aujourd'hui de Dieu — en ce sens Dieu la dit aujourd'hui, comme hier et demain, et ainsi en est-il de la promesse du salut en Jésus-Christ —, il n'en reste pas moins que, pour nous qui sommes ses créatures, vouées à la temporalité et à l'histoire, Dieu dans sa sagesse nous découvre sa vérité selon le mode historique. Le cours du temps permet donc un développement de la manifestation de la vérité, son approfondissement et son accomplissement dans la fidélité au noyau premier.

C'est pourquoi la vérité qui se dit dans le Nouveau Testament est plus pleinement manifestée que celle que confère le Premier

Testament. Il est donc difficile et peu logique de reconnaître la vérité du christianisme, comme le fait Rosenzweig, sans reconnaître en même temps son caractère d'accomplissement par rapport à celle du judaïsme révélée antérieurement. L'explicite contient toujours l'implicite et l'accomplit.

Cette conception du rapport du Nouveau Testament à l'Ancien, du christianisme au judaïsme, comme rapport d'amplification, d'explicitation et d'accomplissement, n'aurait pas dû heurter comme telle un Rosenzweig, qui voyait dans la Révélation l'explicitation des richesses cachées de la Création. Par son «je reste juif», peut-être voulait-il signifier que le christianisme n'apporte pas de clarté nouvelle décisive sur la Vérité éternelle, mais ne comporte qu'un autre style de vie axé sur la volonté de répandre dans le monde les bienfaits de la révélation de l'amour de Dieu. Dans ce cas, on comprendrait son «je suis élu dès ma naissance» comme signifiant: l'élection est l'essentiel, seule l'élection va à l'essentiel, au salut — ce qui ne revient pas moins à «réduire» considérablement et finalement à méconnaître la révélation propre au Nouveau Testament. On ne voit pas alors qu'il y a une histoire du salut, manifestation dans le temps et par paliers successifs de l'éternelle unité du dessein de Dieu: d'abord Création, en laquelle Dieu dit à l'homme une part de sa vérité, de sa puissance et de sa beauté; ensuite Révélation du Dieu unique au peuple d'Israël; et enfin Révélation du Dieu trine par le Verbe de Dieu fait homme; et le déploiement de ces richesses à travers les siècles par l'action de l'Esprit. Il y a là un dévoilement progressif dont la sagesse et la bonté de Dieu disposent les moments, jusqu'à l'approche de la plénitude absolue du Dieu-Vérité. Peut-être Rosenzweig a-t-il vu de façon trop exclusive l'aspect intime de la Révélation. Ceux qui ont su percevoir son dynamisme historique ont compris du même coup qu'il était possible d'assumer son être-juif dans son être-chrétien, lui donnant ainsi toute sa dimension.

Assurément ces choses-là sont difficiles à penser, plus difficiles encore à exprimer. C'est le mérite de Rosenzweig de nous inviter à les méditer avec lui. On ne peut qu'admirer le courage de sa recherche, ainsi que la sincérité de son propos, sanctionnée par sa décision de renoncer à sa carrière universitaire pour se vouer entièrement à la formation religieuse de son peuple.

Puissent l'étoile de David et celle de l'Épiphanie conjoindre leurs rayons pour diffuser sur le peuple d'Israël et la famille chrétienne, ainsi que sur tous les peuples du monde, la lumière et la chaleur de la même et unique Étoile de la Rédemption, à la gloire

de Dieu le Saint, béni soit-il, par Jésus-Christ le Seigneur. «Béni soit celui qui a planté de la vie éternelle au milieu de nous» (*ER* 352, 396).

F-34430 Saint Jean-de-Védas Pierre MASSET
3, Impasse de Puits de Christol

Sommaire. — *L'étoile de la rédemption*, de Franz Rosenzweig, ce philosophe juif allemand qui hésita longtemps entre judaïsme et christianisme, et finalement décida de rester juif, constitue une pièce importante à verser au dossier du dialogue judéo-chrétien. L'article expose l'essentiel de la philosophie de Rosenzweig, nécessaire à la compréhension de sa position sur la question du dialogue judéo-chrétien. Mais il examine surtout, d'un point de vue critique, les deux affirmations centrales de l'ouvrage: la manière différente pour le juif et pour le chrétien de vivre l'éternité dans le temps; la Vérité absolue, comme se scindant en deux vérités relatives, nécessaires au même titre, le judaïsme et le christianisme.

Summary. — *The Star of Redemption*, whose author, the Jewish German philosopher Frans Rosenzweig wavered a long time between Judaism and Christianity before finally deciding to remain a Jew, constitutes an important reference in Judaeo-Christian dialogue. After having sketched the essentials of Rosenzweig's philosophy, the article exposes his position on the matter of such Judaeo-Christian dialogue. It then critically examines the two main affirmations of his work: the Jews and the Christian differently live eternity in time; the absolute Truth splits itself into two relative truths, both equally necessary, Judaism and Christianity.