NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

106 N° 1 1984

Le discours sur Dieu dans le judaïsme postchrétien d'Emmanuel Levinas

Simon DECLOUX (s.j.)

p. 72 - 75

https://www.nrt.be/es/articulos/le-discours-sur-dieu-dans-le-judaisme-postchretien-d-emmanuel-levinas-867

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le discours sur Dieu dans le judaïsme postchrétien d'Emm. Levinas

À PROPOS D'UN OUVRAGE RÉCENT *

Emm. Levinas est de mieux en mieux connu, surtout des milieux de langue française (il n'en va certainement pas de même pour les lecteurs de langue espagnole). Le mérite du livre d'Ulp. V.M. consiste à aborder sa pensée d'une manière complète, en n'isolant pas les différents genres d'écrits d'E.L., mais bien plutôt en cherchant à découvrir l'articulation et les relations mutuelles qui existent entre ses textes philosophiques d'une part, ses essais sur le judaïsme et ses commentaires biblico-talmudiques d'autre part. Et la globalité de la lecture est précisément ce qui donne à cette nouvelle étude sur le penseur juif sa place particulière et assure l'originalité de son apport dans la littérature qui lui a été consacrée jusqu'ici.

Le titre lui-même pose déjà la question décisive. Se proposant de préciser quel est « le discours sur Dieu dans l'œuvre de Levinas », l'A. prétend bien reconnaître dans celle-ci une œuvre proprement théologique. Mais n'est-ce pas aller à l'encontre des déclarations et de l'intention explicite de l'écrivain étudié ? En effet, comme philosophe, L. nie la possibilité de la théologie ; et, comme interprète de l'Ancien Testament, il en nie la nécessité. Phénomène typiquement chrétien, la théologie se caractérise à ses yeux par une sorte d'impatience et d'état prématuré. Or la thèse centrale ici défendue — et elle l'est avec brio — est que l'œuvre de L. constitue en fait une forme de théologie fondamentale, propre au « judaïsme postchrétien ».

Une première partie du livre présente la personnalité même de Levinas, puis ses travaux dans leur diversité thématique et leur succession chronologique, ainsi que dans leur notes caractéristiques ; ensuite elle se confronte aux diverses interprétations critiques de cette œuvre, en choisissant treize auteurs plus représentatifs ; elle s'achève sur ce qui peut être considéré comme l'« hypothèse inter-

* Ulp. VAZQUEZ MORO, *El discorso sobre Dios en la obra de E. Levinas*, coll. Publicaciones de la Universidad Pontificia Comillas. Serie I : Estudios, 23 (Teología, I.12). Madrid, 1982, 24 × 19, XXXI-303 p., 1.200 ptas.

prétative » commandant le reste de l'étude : la position de L., qui juge nécesaire aujourd'hui la « suspension de la théologie », obéit en fait à une motivation à la fois théologique et éthique.

Dans la seconde partie, divisée en trois sections correspondant aux trois étapes successives de la réflexion de Levinas (1929-1951, 1952-1964, 1966-1979), Ulp.M.V. s'efforce de vérifier l'hypothèse ainsi définie. Après avoir situé l'environnement philosophique propre à chaque époque, il y accompagne l'auteur dans son itinéraire philosophique, pour passer ensuite en revue les thèmes principaux des essais sur le judaïsme et des commentaires talmudiques ; il cherche enfin à définir la forme vers laquelle, au rythme des étapes successives et selon la diversité des écrits, s'éclaire la question théologique proprement dite. Or c'est en reconnaissant la dépendance mutuelle entre les écrits philosophiques et les autres qu'on parvient à éclairer au mieux cette question théologique.

Un passage du ch. 5 d'*Autrement qu'être, ou au-delà de l'essence* permet à Ulp. M.V. de formuler clairement son hypothèse interprétative. Alors que le chemin philosophique de Levinas a développé en termes éthiques un discours sur l'« Infini » où la référence à Dieu est tellement indissociable de la référence à autrui qu'elle semble se confondre en quelque sorte avec elle, ce texte parle du Nom de Dieu comme d'un Nom propre, dont la connaissance présuppose dès lors une sorte d'autocommunication. Ce n'est certes pas de la philosophie que peut procéder cet « abus du langage » qui dit le mot « Dieu » comme un Nom propre. Dès lors, si c'est à Dieu même que doit remonter l'autocommunication du Nom, c'est donc aussi à Lui qu'en dernier ressort doit s'attribuer « l'interruption » de la parole qui dit Dieu et notre « silence sur Dieu » qui en dérive (raison théologique de la suspencion de la théologie). Mais cette interruption du discours, à laquelle nous sommes maintenant contraints, trouve aussi son motif dans une approche purement « philologique » ou historico-critique de l'Écriture, de même que dans la situation morale d'une humanité où ne règne pas la fraternité (raison éthique de la suspension de la théologie).

Une nouvelle parole sur Dieu exige dès lors une nouvelle intervention de Dieu lui-même. Certes des conditions sont requises pour qu'une telle intervention soit possible, à savoir le retour à une compréhension éthique de la subjectivité, vécue comme responsabilité pour autrui, et une relation renouvelée à l'Écriture reçue comme témoignage et prophétie. Mais l'attente où il nous faut vivre, en nous efforçant aux conversions ainsi indiquées, est

en définitive l'attente de « l'eschatologie prophétique de la paix messianique », où pourra se célébrer « l'universalité du Nom de Dieu ».

Les choses semblent donc se présenter de la sorte : dans un temps « ana-chronique » par rapport à l'historiographie, Dieu s'est révélé à Israël en révélant ainsi à l'homme sa situation de créature. Et c'est en vivant aujourd'hui la vérité éthique à laquelle le conduit la Loi, dans une expérience qui épouse celle du « serviteur souffrant » d'Isaïe, qu'Israël travaille à la rédemption de l'histoire enfermée dans la désobéissance et l'injustice ; c'est ainsi qu'il prépare « l'unification du Nom de Dieu ». Quant au non-juif, rompant avec l'histoire de la philosophie occidentale pour restituer à la philosophie son rôle « ancillaire » par rapport à la Justice et à l'Amour, il peut s'ouvrir, à travers le rapport éthique à autrui, à la « révélation » de son être-créé et à l'exigence morale qui en découle, préparant ainsi à son tour « l'universalisation du Nom ». Une telle philosophie, toutefois, qui s'écrit dans une « histoire antérieure à toute historiographie », doit être comprise comme le déploiement d'exégèses nouvelles que le Sens — manifesté originellement dans le langage prophétique — suscite constamment pour atteindre sa plénitude. L'histoire, la « tradition », de ce Sens, qui se développe à travers l'effort répété de l'exégèse (et de l'exégèse talmudique, selon le choix très clair de Levinas), reste cependant aujourd'hui une histoire inachevée, attendant encore le « pardon » et la « justification » dont elle a besoin pour s'« achever » dans « le temps messianique où le perpétuel se convertit en éternel ». Cette histoire, à laquelle le philosophe est convié à convertir sa recherche de sens, rejoint en fait l'histoire d'Israël, « nouvelle histoire à laquelle invite l'humanisme du serviteur souffrant ».

Certes, selon un texte de *Difficile Liberté*, le terme d'« Israël » dépasse ici le sens éthique et charnel pour désigner « une élite ouverte et... qui se définit par certaines propriétés que concrètement on attribue au peuple juif ». La particularité juive découvre par là un appel à s'universaliser, car elle inclut déjà en soi une certaine forme d'universalité. Mais nous rencontrons ici également un des points où le plus clairement la pensée juive de Levinas entend bien se distinguer de la pensée chrétienne. Le « particulier universel » qui se manifeste en Israël s'oppose non seulement à l'« universel concret » de la pensée hégélienne mais aussi, explicitement, à l'universalité du catholicisme telle qu'elle se manifeste dans la particularité de l'Église. C'est que le christianisme en général propose un messianisme prématuré, où la « rédemption » ne s'accompagne pas d'une réelle transformation du monde et se mue dès lors en une intériorité pure, de type magique. Or il faut bien

s'y résoudre : dans l'injustice, l'universalité concrète de Dieu ne peut se percevoir que comme absence.

Le judaïsme qui inspire la pensée de Levinas ne se comprend pas, certes, comme la réalisation dernière de l'histoire humaine, mais bien plutôt comme sa condition originelle. Et la philosophie, telle que l'élabore le penseur juif, en ce temps qui est nécessairement celui de l'attente, n'est pas autre chose que l'effort déployé pour fonder rationnellement la foi et les Écritures hébraïques, en anticipant leur contenu, selon le programme fixé par Rosenzweig au « nouveau théologien ». En ce sens, selon la perspective développée par ce beau livre, cette philosophie est réellement une théologie fondamentale, écrite du point de vue du « judaïsme postchrétien ». Ce qui oppose cette théologie fondamentale à celle qu'élabore le théologien chrétien, c'est qu'elle refuse la « plénitude des temps » que le chrétien accueille en Jésus. L'impossibilité et la non-nécessité, qui définissent selon Levinas le statut actuel de la théologie, s'éclairent dès lors au refus d'accueillir en Jésus une incarnation de Dieu, définie à son tour comme impossible et non nécessaire.

Faut-il s'étonner que, dans le dialogue entre le juif et le chrétien, le jugement porté sur Jésus constitue le point central de désaccord ? Ce désaccord, toutefois, n'empêche pas une dose considérable de « syntonie » (selon le terme employé par Ulp. V.M.) dans la référence à l'«Ancien Testament ». Ceci explique sans doute la résonance positive rencontrée dès le début par la philosophie de Levinas auprès des penseurs chrétiens : « Temporairement », cependant, une discordance apparaît irréductible ; et elle touche à la fois, selon les « questions ouvertes » posées à la fin de ce volume en relation implicite à la Lettre de saint Paul aux Romains : — la possibilité pour le non-juif de connaître le Nom de Dieu ; — la liberté pour Dieu d'accomplir l'alliance dans notre histoire au-delà de la révélation du Sinaï ; — l'appartenance même du « Nouveau Testament » à la tradition biblique qu'il accomplit. Toutes ces questions impliquent bien sûr une interprétation correcte du mystère de Jésus et du salut qu'Il nous offre.

Les théologiens qui sont d'accord avec H.U. von Balthasar pour reconnaître dans le « judaïsme postchrétien » « l'unique partenaire qui mérite d'être pris réellement au sérieux » trouveront dans ce livre un aliment solide pour leur réflexion.

I 00195 Roma S. DECLOUX, S.J.
Cas. post. 6139