NOUVELLE REVUE
THÉOLOGIQUE

115 N° 5 1993

L'«Autrement qu'être» ou la foi opérant par la charité. Apport d'E. Levinas à une théologie de la grâce

Guy VANDEVELDE

p. 699 - 715

https://www.nrt.be/it/articoli/l-autrement-qu-etre-ou-la-foi-operant-par-la-charite-apport-d-e-levinas-a-une-theologie-de-la-grace-442

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

L'« Autrement qu'être » ou la foi opérant par la charité

APPORT D'E. LEVINAS À UNE THÉOLOGIE DE LA GRÂCE

L'utilisation d'une philosophie non chrétienne en théologie catholique n'est pas sans appeler un certain nombre de réflexions préliminaires qui permettront de dépasser les objections de principe et d'aborder les questions plus fondamentales du théologien au philosophe: ou bien la lecture de Levinas sera une interprétation théologique menée à partir de principes étrangers à sa philosophie; ou bien la philosophie de Levinas sera lue comme œuvre de raison naturelle qui atteint à ce plan une valeur de vérité, mais alors en quoi et comment pourra-t-elle aider à qualifier le mystère de la foi? Plus fondamentalement, qu'en est-il au juste des convergences ou des lignes parallèles que l'on peut noter à propos des recherches plutôt phénoménologiques de Levinas, dans leur confrontation avec une théologie qui se reconnaît ontologique, comme celle de saint Thomas? De fait, malgré le «remarquable, légitime et pathétique plaidoyer de Levinas pour l'exigence et l'urgence éthique», ne doit-on pas conclure qu'«en optant pour une éthique 'sans l'être' Levinas aboutit en fait à une éthique fondée sur rien, une éthique sans fondement véritable»[1]?

---

1. P. MINANI, *L'autre dans la pensée d'Emmanuel Levinas*, Roma, Pont. Univ. Urbaniana, 1989, p. 278 et 284. L'auteur a bien vu que nous avons dans la pensée de Levinas un « débordement de la classique *via eminentiae* » (p. 250) ; ne serait-ce pas là le « débordement » de l'ordre de nature par la grâce ? Nous citerons les ouvrages d'E. LEVINAS par les abréviations suivantes :

AE = Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, La Haye, Nijhoff, 1974.

CA = « Amour et révélation » dans *La charité aujourd'hui*, Paris, S.O.S., 1981, p. 133-148.

DE = En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Paris, Vrin, ^{3}1974.

DI = De Dieu qui vient à l'idée, Paris, Vrin, 1982.

DL = Difficile liberté. Essai sur le judaïsme, Paris, Albin Michel, ^{2}1976.

EE = De l'existence à l'existant, Paris, Vrin, ^{3}1984.

EI = Éthique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo, Paris, Fayard, 1982.

Gen = « Entretien avec Emmanuel Levinas (2 juin 1983, Genève) » dans E. LEVINAS, *Transcendance et intelligibilité suivi d'un entretien*, Genève, Labor et Fides, 1984.

LB = Liberté et commandement dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 58 (1953) 264-272.

NP = Noms propres, Montpellier, Fata Morgana, 1976.

QJC = Un Dieu homme ?, dans *Qui est Jésus-Christ ?*, dans *Recherches et Débats* 62 (1968) 186-192.

Le problème serait donc de situer l'être dont nous parlons, en l'articulant sur la distinction classique de la nature et de la grâce. Certes, il est clair que Levinas n'envisage pas l'être dans son affirmation métaphysique et qu'il reste pratiquement tributaire de la notion d'être comme «ess*an*ce», comme «œuvre d'être», qu'il cherche à dépasser chez Heidegger, par exemple. Il n'est pas évident, en revanche, que cette «œuvre d'être», entendue comme dépassement de soi, soit étrangère à la notion de «grâce» dans son opposition à la «nature», surtout si l'on veut envisager la grâce dans l'ordre de «l'opération», qui lui est propre, l'ordre dynamique «de l'agir et du pâtir», comme dirait la scolastique. De fait la grâce présuppose la nature, mais se fonde sur la Parole transcendante de Dieu, comme l'éthique levinassienne présuppose «l'être-chez-soi» dans le monde, mais se fonde sur une ordonnance souveraine qui vient d'en haut. C'est pourquoi nous pensons que l'«autrement qu'être» de Levinas recouvre pratiquement la «charité surnaturelle» dont parle la théologie, et c'est ce que nous allons montrer d'abord à partir du mode d'expression, puis à partir du contenu des propositions utilisées.

Analogie de l'être et analogie de la foi

On n'ignore pas la discussion théologique de l'usage des catégories psychologiques et du registre de la vie personnelle en relais du registre strictement ontologique dans le discours sur les choses divines[2]. Rappelons que « la personne est ce qu'il y a de plus parfait dans

---

SS = La signification et le sens, dans *Revue de Métaphysique et de Morale* 69 (1964) 125-156.

TI = *Totalité et Infini. Essai sur l'extériorité*, La Haye, Nijhoff, [4]1974.

2. Cf. la recension de F. BOURASSA, *Questions de Théologie trinitaire*, Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1970, par A. PATFOORT, dans *Angelicum* 52 (1975) 132, et l'énergique réponse de F. BOURASSA, *L'Esprit Saint Communion du Père et du Fils*, I, dans *Science et Esprit* 29 (1977) 251-281 ; voir aussi A. PATFOORT, *Un projet de « traité moderne » de la Trinité. Vers une réévaluation de la « notion » de personne ?*, dans *Angelicum* 48 (1971) 93-118 : « Rien par conséquent dans les données réelles par lesquelles Boèce définit la personne ne fait obstacle à la place suréminente que doit jouer la communion la plus pure et la plus spontanée dans l'activité et l'accomplissement de la personne ; tout, au contraire, la fait prévoir » (p. 108). Comparer *DL* 12 ; *AE* 65, 87, 139 etc. Plus récemment encore, Y. LABBÉ, *Réceptions théologiques de la « post-modernité ». À propos de deux livres récents*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 72 (1988) 397-426 ; J. O'DONNEL, *The Trinity as Divine Community*, dans *Gregorianum* 69 (1988) 5-34 : « Here I think that we can follow Hill and Bourassa who find the key to be an analogous understanding of person. While preserving the metaphysical concept of person as subsistent relation, they seek to build in the modern psychological understanding of person as subject of understanding and love... », « ... theologically legitimate and pastorally helpful... » (p. 32-34).

toute la nature » (*S.Th.* I[a], q. 29, a. 3) : saisir l'être dans la vie personnelle consciente et libre, c'est donc s'assurer une connaissance plus profonde du réel. Et, pour percevoir toute la richesse de la vie personnelle, nous en articulons les éléments selon deux perspectives : une perspective « psychologique » et une perspective « éthique ». Par perspective « psychologique » nous désignons la vie de l'esprit, ou la nature spirituelle de la personne dans la connaissance de l'être et l'amour du bien ; la perspective « éthique » désigne la vie interpersonnelle, c'est-à-dire la plénitude de la vie spirituelle dans la relation à l'autre personne : car l'être et les valeurs sont connus de la façon la plus haute par les personnes et dans les personnes. Ces deux perspectives ne s'opposent donc pas à un discours ontologique, mais désignent au contraire le niveau le plus haut de notre connaissance de l'être et le degré le plus parfait de sa réalisation ici-bas[3]. C'est sur cette « continuité ontologique » que repose l'analogie de l'être et, si Dieu parle dans la Révélation, l'analogie de la foi. Celle-ci présupposant celle-là, la réflexion théologique, avec l'aide de la raison, éclaire les mystères chrétiens par leur mise en relation les uns avec les autres et avec la fin ultime de l'homme (cf. *Dz* 3016) ; et l'analogie de la foi dégage ainsi la cohérence profonde du Mystère reconnu par l'intelligence croyante.

Envisageons d'abord le problème de la réalité concrète de l'homme : le point de vue de la réalité elle-même et le point de vue de la réflexion sur le mode de connaissance de cette réalité. Pour ce qui est de la réalité concrète de l'homme, il est bien entendu que l'homme actuellement existant est un homme créé par Dieu (nature), pécheur en Adam et racheté dans le Christ (grâce)[4]. Pour ce qui est de la connaissance de cette réalité concrète et de la réflexion sur cette connaissance, plusieurs remarques sont à faire.

---

3. Cf. B. LONERGAN, *The Subject*, Milwaukee, Marquette University Press, 1968, p. 22-30, sur la continuité être-bien-sujet existentiel ; *De Deo Trino*, II, Roma, Pont. Univ. Gregoriana, [3]1964, p. 153-161 ; *De Verbo Incarnato*, Roma, Pont. Univ. Gregoriana, [3]1964, p. 302 ; F. BOURASSA, *Personne et conscience en théologie trinitaire*, dans *Gregorianum* 55 (1974) 471-493, 677-720 ; cf. G. LAFONT, *Dieu, le temps et l'être*, Paris, Cerf, 1986, p. 310-314 ; cf. *S.Th.* I, q. 3, a. 6.

4. Voir *Col 1, Jn 1, Ep 2* ; *S.Th.* I[a], q. 95, a. 1 ; II[a] II[ae], q. 5, a. 1 ; et, p.ex., *GS* 2, cité par JEAN-PAUL II, *Dominum et vivificantem*, 29, (16.5.1986), et *GS* 22, cité par ID., *Redemptor hominis*, 13, (4.3.1979). C'est un point de vue désormais acquis en théologie contemporaine ; cf. C. LEFEVRE, *Autrui et Dieu : la pensée d'Emmanuel Levinas, question aux chrétiens*, dans *Mélanges de Science Religieuse* 37 (1980) 255-273.

– La grâce en tant que telle ne peut être discernée et qualifiée comme grâce que dans la foi et à la lumière de la Révélation. C'est pourquoi la théologie seule peut exposer correctement le mystère de Dieu sauvant l'homme, car elle puise dans la Parole de Dieu l'intelligence du mystère dont elle parle. Ainsi la foi seule peut, dans cet ensemble de données que représente la réalité concrète de l'homme, discerner jusqu'à un certain point ce qui est de la grâce de Dieu, par opposition à ce qui est de l'existence naturelle de l'homme[5].

– Cependant, l'homme qui n'a pas la foi, en réfléchissant sur son existence concrète, y rencontrera des phénomènes qu'il ne pourra qualifier que de naturels et propres à l'homme concrètement existant (c'est la nature de l'homme, telle qu'il la connaît par son expérience et sa raison), mais dont le théologien saura par la Révélation qu'ils sont en fait un don de grâce. C'est le cas par exemple du martyre, dont le théologien dit qu'il est l'un des sommets de la grâce chrétienne, et que les non-croyants admirent et qualifient comme l'héroïsme d'un homme adhérant à son idéal ; la « nature » humaine y apparaît en sa noblesse.

– Enfin, nous pouvons tenir en général que Dieu ne prive pas de sa grâce l'homme qui s'interroge sincèrement sur le mystère de l'existence et, à ce titre, la « grâce » faite au chercheur peut le mettre en consonance avec la grâce dont l'existence humaine est concrètement tissée, de sorte qu'il puisse repérer et parler avec justesse de ces aspects gracieux de l'existence sans les qualifier réflexivement de « surnaturels », puisqu'il n'a pas la pleine lumière de la foi chrétienne. Mais, en particulier pour Levinas, qui est juif et professant la foi d'Abraham, il nous faut reconnaître qu'il puise fréquemment dans l'Ancien Testament la lumière et même l'expression de ces réalités dont il parle ; bien évidemment c'est là un trésor de grâce accumulé en plusieurs siècles d'humanité. Il indiquera ainsi avec une justesse relative (éventuelle ou probable) ce qu'il comprend de la grâce de Dieu : le théologien reprendra la justesse de la proposition et indiquera éventuellement si elle s'approfondit dans la grâce du Christ.

Ainsi donc, dans la foi et à la lumière de la Révélation du mystère du Christ, le théologien reconnaîtra, dans la philosophie, la littérature, les arts ou la vie quotidienne des hommes, ce que lui, théolo-

---

5. Cf. K. RAHNER, « De la relation de la nature et de la grâce », dans *Écrits théologiques*, t. III, Paris, DDB, 1963, p. 7-33.

gien, qualifie explicitement de grâce du Christ. Une telle lecture théologique n'abuse pas de la réalité ni de la connaissance que les hommes s'en font ; elle honore au contraire la vérité à laquelle ils peuvent parvenir, non sans l'aide de la grâce, même en dehors de la foi explicitement professée dans l'Église et réflexivement étudiée par la théologie. C'est d'autant plus vrai dans le cas de Levinas où, comme nous venons de le rappeler, les deux sources de la connaissance et de la réflexion sont la Bible reconnue comme Parole de Dieu pour hier et pour aujourd'hui et la philosophie occidentale. Le discours de Levinas s'est d'ailleurs fait de plus en plus explicitement théologique[6], soit qu'il en vienne à ses derniers écrits, soit qu'il expose lui-même sa pensée à des interlocuteurs dont il s'efforce de rejoindre le langage, soit qu'il dialogue avec des théologiens dans divers colloques[7]. Il affirme lui-même que tout son effort consiste en une « traduction » en langage philosophique du cœur du message biblique que représente cette priorité de l'autre sur moi[8]. La problématique de l'œuvre de Dieu dans l'homme n'est donc absolument pas étrangère à sa réflexion ; elle en constitue un thème central. Et ce n'est pas trahir Levinas que de retrouver sous ses expressions le mystère de Dieu parlant aux hommes et d'en expliciter les enrichissements chrétiens. Il est donc accueilli par la théologie, pour sa réflexion méthodiquement rationnelle, afin d'aider celle qui se mène essentiellement à la lumière de la foi ; celle-ci, de son point de vue, peut discerner, mettre à profit, critiquer ou prolonger les éléments de vérité appréciés chez Levinas.

Continuité et rupture

Cependant, dans l'expression du mystère de la foi, le discours sur la grâce surnaturelle doit aussi rendre compte d'un élément de « rupture », de nouveauté radicale, qu'il faut assumer aussi bien au plan de la synthèse intellectuelle que de l'expression théologique. L'œuvre de saint Thomas, dont la synthèse procède dans la « continuité » d'une plénitude s'exprimant en ses différents degrés de réalisation, reste un modèle inégalé d'équilibre et de cohérence. Mais on peut

6. Cf. R.P. DROIT, *Un entretien avec Emmanuel Levinas*, dans *Le Monde*, du 2.6.1992 : « Événements éthiques originels, qui seraient aussi théologie première... Avec l'humanité, la sainteté vient donc transformer l'être de la nature en constituant cette ouverture dont je parlais tout à l'heure. »

7. Cf. p.ex. *DI*, les dialogues avec Ph. NEMO dans *EI*, la rencontre de Genève en 1983, le colloque organisé par la Fondation Jean Rodhain..., et n. 6 *supra* ; *DI* 126s., **253 ; 12s., *EI* 115s. ; *AE* 187s. ; *TI* 267.**

8. Cf. *DI* 145 ; *EI* 17-19.

concevoir un autre angle de synthèse, qui privilégierait l'aspect de « rupture », perspective plus familière à la pensée personnaliste courante, soucieuse d'exprimer l'excellence et l'originalité de l'ordre personnel, et plus spontanément abordable par les citoyens de cette fin de siècle, au seuil de ce qu'on appelle déjà la « postmodernité »[9].

Nous devons tout d'abord rappeler que la continuité et la rupture impliquées par le rapport de la nature et de la grâce peuvent être élaborées en deux perspectives « inverses ». La première considère que la grâce présuppose la nature, qu'elle vient justement perfectionner et achever ; la gloire est le couronnement de la grâce et l'accomplissement de la nature par ses actes dans une plénitude infiniment plus élevée que ses propres puissances. Dans cette optique, la nature constitue la base, le fondement, sur lequel s'édifie en divers degrés de perfection l'élévation surnaturelle, sur le schéma d'un donné premier, puis un « plus » et, sur cette nouvelle base, encore un « plus » et ainsi de suite. La deuxième perspective procède inversement à partir de la plénitude de l'autocommunication divine, à travers ses implications de grâce, jusqu'à ses ultimes conditions de possibilité dans la nature. C'est à partir de la gloire que s'ordonnent les éléments de la synthèse ; la vision béatifique constitue le principe de notre intelligence du mystère de la grâce, lequel rend compte finalement de la consistance de la création[10]. On peut donc suivre l'ordre de la création, apprécier ce « mieux » de la grâce et espérer son accomplissement définitif en Dieu ; on peut aussi considérer la vocation éternelle dans la gloire, en percevoir la révélation et l'anticipation en cette vie dans l'histoire du salut et comprendre enfin que la création n'est que le premier moment de cette histoire sainte, qui suscite le « destinataire » du don de Dieu. Ces deux perspectives sont également bibliques et légitimes en théologie, pourvu qu'on y respecte à chaque pas les « seuils de transcendance »[11]. Mais sont-elles équivalentes pour le contexte sécularisé de l'Occident d'aujourd'hui, dans lequel nous réfléchissons ?

---

9. Voir Y. LABBÉ, *Réceptions...*, cité n. 2.
10. Comparer p.ex. F. BOURASSA, *Actuation de l'âme par acte divin*, dans *Sciences ecclésiastiques* 10 (1958) 155 et K. RAHNER, *Corso Fondamentale sulla Fede*, Roma, Ed. Paoline, 1978, p. 161-188 ; « Dieu Trinité fondement transcendant de l'histoire du salut », dans *Mysterium Salutis*, t. VI, Paris, Cerf, 1971, p. 94-112.
11. Voir G. LAFONT, *Peut-on connaître Dieu en Jésus-Christ ?* Problématique, **Paris, Cerf, 1969, p. 171-227.**

Dans la première, en effet, l'esprit occupe spontanément la première place, naturelle à l'homme dans son monde. Dans la deuxième, le point de départ n'est plus ni l'esprit ni le monde, mais la transcendance divine et sa plénitude; l'esprit qui en prend connaissance est porté à se «convertir» au rapport véritable entre lui et la grâce divine. C'est illusion, dans la première perspective, que la grâce puisse être perçue comme venant ensuite, en second, car elle est première en son antériorité souveraine; celle-ci permet d'exprimer un Dieu transcendant l'homme, sa propre naissance, la création de son monde. De plus, l'une et l'autre perspective comportent un aspect artificiel de par la considération statique d'éléments dont l'histoire du salut assure précisément l'articulation dynamique existentielle.

Là précisément Levinas nous est très précieux. Au plan phénoménologique — existentiel —, qui est le sien, le rapport « continuité-rupture » entre « l'être » et « l'autrement qu'être » reste parallèle au rapport « continuité-rupture » selon ses deux perspectives dans la théologie classique de la grâce. Mais il est sûr que Levinas conteste partout l'analogie, tant « l'équivoque ambiguïté » lui semble le seul mode possible de révélation et d'expression de la transcendance divine en notre monde humain. Il n'est pas certain, pourtant, que tout élément de « continuité » soit étranger à sa pensée, car, pour exprimer ce rapport propre à la « transcendance » sans le trahir, Levinas passe sans arrêt d'une perspective à l'autre.

Dans la première, l'être au monde, dans sa « jouissance égoïste », est bien la base de la conscience, et la « récurrence » du sujet signifie justement que l'appel transcendant de la grâce « convertit », retourne ce sujet et l'élève au meilleur de la vie pour l'autre. Ici la nature représente si bien le présupposé de la grâce, ou « l'être » le présupposé de « l'autrement qu'être » — comme l'indique le mot lui-même —, que le meilleur de la vie pour l'autre est de « s'arracher le pain de la bouche pour en nourrir la faim de l'autre ». Seul celui qui jouit de sa vie peut la donner. Il faut être comblé, dit encore Levinas, pour être capable d'aimer sans concupiscence, non pas poussé par le Besoin, mais inspiré par le Désir de la bonté[12]. Mais cette perspective,

12. *EI* 107s. : « C'est ce que veut dire le titre du livre : 'autrement qu'être', être autrement, c'est encore être. L'"autrement qu'être', en vérité, n'a pas de verbe qui désignerait l'événement de son in-quiétude, de son dés-intér-essement, de la mise-en-question de cet être — ou de cet essement — de l'étant. »

Levinas la complète par une autre. Dans celle-ci, les expressions qui désignent la condition de « serviteur souffrant » comme rigoureusement primitive sont justement l'expression de la transcendance en son antériorité absolue, celle de la grâce de la vocation surnaturelle première, avant la création : bien avant que « je » vienne à l'existence, « Il » est, « Il » est Bon, « Il » m'a élu et créé[13], etc Quoi qu'il en soit des expressions imagées, il est clair que le schéma où la rupture « précède » la fondation se complète par celui où la fondation en soi, « jusqu'à l'athéisme », dit Levinas, est au contraire le présupposé indispensable — et constant — de la rupture comme traumatisme de la rencontre d'autrui, qui prend « de plein fouet » le naïf « persévérer dans l'être » de la conscience[14].

On doit donc considérer la grâce à la fois comme accomplissant et dépassant la nature (continuité) et à la fois comme contestant son autosuffisance (rupture). Le langage de Levinas se prête volontiers à cette ambivalence, sous un jeu de mots, bien qu'il s'en défende : la nature sera désignée en langage psychologique et personnaliste comme la « position » en soi ; la grâce en tant qu'accomplissement et dépassement de la nature sera dite « exposition », c'est-à-dire position avec exposant (la nature accomplie et dépassée, comme en mathématique 2^2!), « exposition » à entendre aussi au sens de s'« exposer », se livrer sans défense, ce qui est l'offrande de soi en charité ; et la grâce en tant que contestation de l'autosuffisance de la nature sera la « déposition » de soi, c'est-à-dire la contestation de la position, comme on dépose un monarque, car la créature doit se soumettre à Dieu dans la Révélation par la grâce de la foi[15].

Autrement qu'être et charité surnaturelle

Après la question du mode d'expression, il nous faut discuter la question du contenu des propositions utilisées : « l'autrement qu'être » de Levinas recouvre-t-il effectivement la « charité surnaturelle » dont parle la théologie ? Il faut reconnaître que la question formulée en ces termes donne de prime abord l'impression d'un mé-

13. Cf. *DE* 210-216 ; *CA* 145-146 ; *DI* 264 ; *AE* 87-94. 111s., 117, 127, 174s. ; comparer *Jn 8*, 58 « Bien avant qu'Abraham vienne à l'existence, Je Suis. »

14. Voir l'ordre chronologique des ouvrages, depuis *De l'existence à l'existant* jusqu'à *Autrement qu'être*, en passant par *Totalité et Infini* ; cf. *EE* 164 ; *AE* 3ss. ; *AE* 123 ; *EE* 62 ; *TI* 13, et aussi *TI* 109, 107 ; *AE* 92s. ; *EE* 55-105 ; *TI* 81-158 ; *SS* 130-139 ; *DI* 163-187. Voir J. LIBERTSON, *La récurrence chez Levinas*, dans *Revue Philosophique de Louvain* **79 (1981) 212-251.**

15. Cf. *AE* 192 ; *DE* 195s. ; *AE* 65 ; *DI* 27s., 174-178.

lange de langages et de registres culturels, puisque le monde intellectuel de Levinas semble entièrement étranger aux catégories ontologiques. De plus, le mot de charité « surnaturelle » implique celui de « naturel » selon un ordre métaphysique décrit avec précision par saint Thomas et qu'on ne retrouve pas tel quel dans Levinas. L'ordre de la charité chez saint Thomas, c'est Dieu, soi-même avant autrui, autrui avant son propre corps, etc., tandis que l'autrement qu'être chez Levinas désigne une « perte de soi pour l'autre » comme donnée absolument première. Et pourtant, sous la cascade d'images qui fait certainement le prix de l'expression de Levinas, entre un langage tantôt négatif, tantôt volontairement équivoque ou brisé, nous avons retrouvé nombre d'éléments qui nous rappellent le mystère chrétien que nous exprimons dans l'analogie de la foi : la grâce, c'est le commandement d'aimer, ou la foi opérant par la charité, qui guérit l'égoïsme de la vie, dans la grâce de donner sa vie en un don d'autant plus désintéressé qu'il n'est pas d'abord une initiative personnelle, mais premièrement un commandement de Dieu[16].

Levinas oppose la « responsabilité pour l'autre homme » à la « justice », de même qu'il oppose la « proximité » du prochain à la « fraternité » considérée avec la « sobre froideur caïnesque »[17]. Cependant il explique que l'élection à servir autrui justifie — rend juste — la liberté, et après avoir mis en cause sa bonne conscience, elle restaure en elle, par-delà sa culpabilité éventuelle, la bonté originelle, c'est-à-dire son alliance première avec le Bien[18]. Il montre éga-

16. Cf. *S.Th.* I^{a} II^{ae}, q. 110, a. 1, ad 1 ; q. 112, a. 4 ; voir I^{a}, q. 20, a. 3 ; cf. *AE* 157-160 ; *DI* 229s. ; voir aussi *Mc 12*, 33s. et *S.Th.* II^{a} II^{ae}, q. 27, a. 8 ; cf. *DI* 113s., 123, 170 ; *AE* 178s. et aussi *DL* 12 ; *DE* 191s. ; *DI* 77-89, 206s., 187, 252s.

17. « ... pur individu du genre en parfaite symétrie et réciprocité avec les autres moi's. Il est l'égal, mais il n'est plus le frère de tous les autres » (*DI* 255, 239, 10-13 ; *TI* 158, 222 ; *AE* 175, 29-39, 103, 126-130, 142, 158s. et n. 28 sur le « valoir » *DI* 156s.) ; « L'unité du genre humain est précisément postérieure à la fraternité » (*AE* 211) ; « Ce n'est pas parce que le prochain sera reconnu comme appartenant au même genre que moi, qu'il me concerne... La communauté avec lui commence dans mon obligation à son égard. Le prochain est frère. Fraternité irrésiliable, assignation irrécusable... » (*AE* 109-111) ; voir aussi *AE* 123, 148s. « Cette façon de répondre sans engagement préalable — responsabilité pour autrui — est la fraternité humaine elle-même, antérieure à la liberté.» Comparer *Lc 5*, 1-11 et *Lc 9*, 57-62 ; cf. *S.Th.* I^{a} II^{ae}, q. 110, a. 1, 2; II^{a} II^{ae}, q. 24, a. 2, 7, 8; III^{a}, q. 23, a.3 (ad 3).

18. « Le Soi, le persécuté est accusé par-delà sa faute d'avant la liberté et, par là, d'inavouable innocence. On ne doit pas le penser à l'état de péché originel — il est, au contraire, la bonté originelle de la création » (*AE* 156) ; cf. *DI* 259-263, 51 ; *EI* 90-94 ; *TI* 205-225 ; *LB* 265-269 ; voir aussi *AE* 164-166, 173 et n. 2 ; *DI* 253 ; *DE*

lement que « le tiers » (le troisième homme) et l'humanité entière sont impliqués dans la responsabilité pour autrui, ce qui obligera en dernière instance à « rééquilibrer » ce dernier rapport par l'exigence de faire justice à tous et finalement à moi aussi. Voilà bien les ultimes implications d'une charité ordonnée par Dieu, qui comporte et réalise aussi la justice[19]. La fraternité n'est donc pas biologique seulement mais éthique ; autrement dit, elle n'est pas naturelle seulement mais surnaturelle, comme le rappelle le Concile de son côté : « À faire partie du nouveau Peuple de Dieu, tous les hommes sont appelés..., pour que s'accomplisse ce que s'est proposé la volonté de Dieu *créant* à l'origine la nature humaine dans l'unité, et *décidant de rassembler* enfin dans l'unité ses fils dispersés » (*LG* 13, 1). Chez Levinas, il ne faut pas oublier non plus, l'articulation du Dire et du Dit : le Dire se trahit dans le Dit, s'y exprime et s'y déforme déjà ; le Dire ne se donne que dans un Dit qui tente toujours de l'absorber, et c'est pourquoi le Dit doit être sans cesse dédit pour que le Dire en émerge de nouveau[20]. D'une manière semblable, la charité se trahit dans la justice, en ce sens qu'elle ne peut le plus souvent se vivre que sous les espèces de la justice, qui n'est déjà plus l'extraordinaire unicité de la charité ; et c'est pour cela que Levinas dit souvent qu'être responsable d'autrui — et de tous les autres — c'est avoir toujours une responsabilité de plus envers eux.

De la priorité du prochain sur mon propre corps dans l'ordre de la charité, l'affirmation est trop massive dans l'œuvre de Levinas pour qu'il nous faille ici l'illustrer de nombreux exemples. Il est important de le souligner, en tant que surnaturelle la charité est un don de Dieu et non une simple œuvre de la conscience : dans la charité le prochain est reçu de Dieu et non pas choisi ; il est aimable non pas après la dé-

---

q. 22, a. 1, ad 1; q. 23, a. 2; q. 44, a. 1. Voir aussi EE 161, 102; DE 195s. (voir Is 53); *AE* 147, le « se ronger du remords », à comparer avec JEAN-PAUL II, *Dominum et vivificantem*, 45 ; *AE* 212 ; *TI* 224s. : « Se placer sous le jugement de Dieu, c'est exalter la subjectivité, appelée au dépassement moral au-delà des lois — et qui est dès lors dans la vérité parce qu'elle dépasse les limites de son être. Ce jugement de Dieu qui me juge, à la fois me confirme... par-delà la justice des lois universelles, le moi entre sous le jugement par le fait d'être bon » ; et *AE* 154 : « La communication avec autrui ne peut être transcendante que comme vie dangereuse, comme un beau risque à courir... Dans le beau risque à courir, on n'a jamais suffisamment pensé au mot 'beau'. »

19. « Grâce à Dieu, je suis autrui pour les autres... Le 'passage' de Dieu... est précisément le retournement du sujet incomparable en membre de société » ; cf. *AE* 201s. ; *DI* 132-135, 201s. ; *AE* 152, n. 22 ; *AE* 188-205 ; *EI* 85, 94s.

20. Voir notamment *AE* et *DI*, p.ex. *AE* 55, 62-63 ; *DI* 121s.

cision de la conscience mais avant, dans la Parole de Dieu ; il est aimé non selon la sympathie naturelle, mais en réponse au commandement de Dieu accueilli dans la foi qui engage tout l'être. N'est-ce pas cela qu'aborde Levinas dans l'expression souvent reprise : un « avoir-été-livré-sans-retenue », duquel résulte dans la personne une « responsabilité pour autrui », qui n'est pas l'effet d'un engagement du sujet[21] ?

Par contre, on ne verra pas sous la plume de Levinas une formule telle que « s'aimer soi-même avant autrui », formule d'ailleurs un peu étrange même à la conscience « évangélique » en son acception commune. Il ne s'agit pas bien sûr de la restauration de l'égoïsme. C'est au contraire la pénétration dans les hautes sphères de la charité, où amour de soi et amour d'autrui ne font qu'un dans l'amour de Dieu.

En fait, la charité, qui nous livre en principe à autrui, nous grandit incomparablement en déversant en nos cœurs l'amour même de Dieu, et c'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'amour de soi dont il est parlé ici. En théologie classique, l'amour est la « bienveillance », vouloir et faire le bien : si la charité est notre plus grand bien avant même d'atteindre autrui, alors il existe un « amour de soi-même » avant autrui qui est précisément la charité en nous et la mesure de notre amour pour le prochain, « tu aimeras ton prochain comme toi-même ». Cette métaphysique de la charité est certainement étrangère à Levinas. Pourtant, son propos est très suggestif

---

21. Cf. *AE* 14 : « Dans l'exposition aux blessures et aux outrages, dans le sentir de la responsabilité, le soi-même est provoqué comme irremplaçable, comme voué sans démission possible aux autres et, ainsi, comme incarné pour le 's'offrir' — pour souffrir et pour donner... » (*AE* 134), cf. *AE* 63-76 ; « vouée et non pas se vouant... dans l'incarnation comme possibilité même d'offrande et de souffrance et de traumatisme » (*AE* 65) ; « Pour rien », en « pure perte », comme une « hémorragie d'hémophilique », « un passif où se dépense sans compter, librement le soi », « consumant jusqu'à ses cendres », « complicité pour rien », tout cela signifie la gratuité qui vient de Dieu et empêche la personne de se refermer en soi (cf. *AE* 160s. ; 150, n. 21 ; *AE* 118-124, 227-229 ; *DE* 233ss. ; *DI* 60ss., 134 ; *AE* 12, 135-141). Comparer *Jn 15*, 13 « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis » ; et aussi *SS* 130-139 ; *EE* 117-122 ; *DI* 77s. ; *TI* 49, 13-18, 82, 145-149, 158 ; *AE* 81-98, 180s. ; *DI* 122ss. ; *AE* 118-124 ; « Dans l'approche du visage la chair se fait verbe... » (*AE* 120) ; cf. *Jn 1*, 14 : « Le Verbe s'est fait chair » ; *AE* 227-229. « Faut-il définir l'approche par l'engagement et non pas inversement l'engagement par l'approche ? » (*AE* 6, 143-157 ; *TI* 94, 195s., 200-281 ; *QJC* 191ss. ; *AE* 14s., 114s., 181ss. ; *DI* 147s., 244s. ; cf. *S.Th.* II^{a} II^{ae}, q. 24, a. 4, ad 3 ; q. 24, a. 7, 8 ; voir aussi *DE* 233 ; *CA* 140-142 ; *AE* 100, 131s., 145-147, 17-23 ; et *S.Th.* **II^{a} II^{ae}, q. 26, a. 1, 2, 4 ; q. 44, a. 8, ad 2.**

lorsqu'il explique que la responsabilité pour autrui constitue une élévation et que la diaconie du « je » lui confère non seulement le rachat et la justice, mais encore une dignité unique, celle de l'élu, du messie, du Témoin de la Bonté : l'assignation à servir constitue une existence meilleure et la mort elle-même ne saurait l'atteindre ou la rendre absurde[22]. Levinas se défie de toute résurgence de l'égoïsme, même dans l'obéissance au commandement du Très-Haut, mais l'amour de soi dans la théologie classique n'est justement pas un égoïsme, il est la dignité conférée à la personne par la charité envers le prochain. La personne reçoit la charité comme une grâce, et Levinas mentionne également cette gratuité ainsi que l'élévation qu'elle comporte[23].

Communion divine

Si Levinas ne peut employer le terme de « grâce » au sens technique de la théologie catholique, il ne se prive pas du mot quand il s'évertue par toutes les ressources de son discours philosophique à exprimer l'action souveraine, transcendante, irrésistible, première et absolue de Dieu rachetant la liberté de l'homme et lui conférant un mode divin d'existence. Pourtant, il critique fortement les religions pour leur structure dialogale envers Dieu, et il critiquera l'amour pour Dieu entendu comme le But trop bien proportionné au Besoin qu'il satisfait. La relation authentique à la transcendance n'est pas de l'ordre du Besoin à satisfaire ; mais une fois le Besoin comblé, l'être « séparé, heureux, athée », devient capable d'amour sans concupiscence, capable de Désir[24]. Il y a certes un « appétit » naturel de toute

22. « Comme si l'idée de l'Infini en nous était exigence et signification au sens où, dans l'exigence, un ordre est signifié » (*DI* 108 ; cf. *Mt* 22, 34-40 ; *Dt* 6, 5 ; *Lv* 19, 18). « La maîtrise d'autrui et sa pauvreté, ma soumission et ma richesse » (*EI* 94). « Je ne peux me dérober au visage sans recours : dans sa nudité d'abandonné, qui luit entre les fentes qui lézardent le masque du personnage... dans son 'sans recours', qu'il faut entendre comme cris déjà criés vers Dieu, sans voix... » (*DI* 118 ; *AE* 114s.). « Signification singulière d'une existence se désertant elle-même, finition de la finitude finissante — mais vie qui n'est pas encore arrêtée dans l'immobilité absolue du masque mortuaire... Cette existence abandonnée de tous et d'elle-même, trace d'elle-même, imposée à moi, m'assigne dans mon dernier refuge, d'une force d'assignation incomparable » (cf. *AE* 147, 160, 107-117, 176 ; *DI* 116-121 ; *EI* 111s. ; *S.Th.* I^{a} II^{ae}, q. 113, a. 3, ad 2, et I^{a}, q. 20, a. 4, ad 2 ; *AE* 156ss. ; *DI* 57, 98s. et *AE* 185s. ; *DI* 32.

23. « Subjectivité comme otage... Il faut penser jusque là la dé-substantiation du sujet, sa dé-réification, son désintéressement, sa sujétion — sa subjectivité » (*AE* 163, 162, 75s., 104 ; *DI* 255, 135 ; voir aussi *AE* 108 et 16, 103, 179, 184-186... ; *S.Th.* I^{a}, q. 23 en entier ; *AE* 15 ; *DI* 115 ; *AE* 154.)

24. Cf. p.ex. *TI* 282 ; *DI* 192-194 ; *TI* 253-279, surtout 275 ; *TI* 76 ; *DI* 130 ; *EI* 97.

chose à sa perfection et donc un amour naturel de Dieu, plénitude de tout Bien. Mais la charité assume et accomplit cet amour de Dieu bien au-delà de la satisfaction d'un besoin : elle ouvre justement la créature à l'Infini de Dieu. Car Dieu est d'abord aimé dans l'obéissance à sa Parole, en accomplissement de sa volonté. Dieu est aimé à la source de notre charité comme celui qui nous l'inspire par son commandement. C'est l'*amor quo amatur* de la scolastique, l'amour par lequel nous aimons. Il y a aussi chez Levinas une obéissance de tout l'être à la Révélation transcendante de Dieu dans la détresse du prochain qu'il faut servir, Révélation antérieure à tout le dynamisme nouveau qu'elle suscite dans la conscience : c'est l'obédience au Bien, une allégeance au Très-Haut.

En fait, l'action de Dieu dans l'homme ne rachète pas l'homme sans l'établir dans des relations renouvelées avec ses frères. Levinas ne mentionne certainement pas les vérités chrétiennes telles que « grâce divine » ou « communion surnaturelle ». Il n'affirme pas non plus la « réciprocité personnelle », qui est pour lui une contradiction dans les termes et constitue sa critique majeure et respectueuse à la philosophie du dialogue : pour lui, l'authenticité personnelle réside au contraire dans la dissymétrie de moi à autrui. Or, par son insistance sur cette « courbure de l'espace intersubjectif » et par sa critique de la réciprocité personnelle telle que dans la philosophie du dialogue, Levinas suggère que la rencontre des personnes — pour plénière qu'elle soit, au point d'impliquer (en quelque sorte) Dieu source et artisan de toute vraie valeur — ne peut pas, comme telle, être la « grâce » divine. Celle-ci, et son œuvre dans l'homme, doit être exprimée comme le fruit de la Parole de Dieu. Le face à face interpersonnel, c'est la vie « naturelle » et non pas gracieuse des personnes, l'expression de l'excellence personnelle de la nature humaine. La grâce divine en tant que grâce ne peut pas être simplement cela ; elle doit être un ordonnancement nouveau de l'unité entre les personnes, fondé non plus sur la reconnaissance réciproque, mais sur la Parole accueillie dans la foi et vécue dans la charité[25].

25. « La fraternité biologique humaine — pensée avec la sobre froideur caïnesque — n'est pas une raison suffisante pour que je sois responsable d'un être séparé ; la sobre froideur caïnesque consiste à penser la responsabilité à partir de la liberté ou selon un contrat » (*DI* 117 ; cf. *CA* 142s. ; *QJC* 158 ; *DI* 250-253 ; *EE* 162s. ; *DE* 175-177 ; *TI* 51, 58, 38, 75, 145s., 190, 195s., 200-281 ; *QJC* 191 ; *AE* 111, 113, 161, 162 etc. Voir aussi comment il s'exprime en *DI* 29s. ; *AE* 58, 105-108, 134, 177s. ; *DI* 32 ; comparer *Lc 14*, 12s. ; cf. *Lc 6*, 32-35 par. Il y a donc dans la grâce une « courbure de l'espace intersubjectif (qui) est, peut-être, la présence même de Dieu » (*TI* 267 ; cf. *DI* 229s. ; *NP* 40-50 ; *AE* 223s. ; voir aussi *AE* 94 ; *TI* 55-58,

Par opposition au respect mutuel, cette unité nouvelle entre les personnes sera d'abord dissymétrique, car la Parole est plus grande que l'homme, et elle commande la charité jusqu'à la mort, jusqu'à l'amour des ennemis. Mais la grâce est un amour d'amitié, qui doit donc établir aussi une certaine communauté de vie et en quelque sorte l'égalité entre ceux qu'elle unit.

Il ne saurait être question, pour Levinas, de communion réciproque, ni entre nous ni avec Dieu. Il l'insinue pourtant en deux occasions, semble-t-il : « la proximité de Dieu dévolue à l'homme est peut-être un sort plus divin que celui d'un Dieu jouissant de sa divinité » et, en rapportant Ph. Nemo, il suggère fort bien que le « Où étais-tu, lorsque je fondais la terre ? » de Dieu à Job (*38*, 4) interpelle dans l'homme une responsabilité précise : la bonté même de Dieu lui a été donnée comme le plus intime de sa vie d'homme pour exercer sa responsabilité envers les créatures, par laquelle il participe à celle qui est en propre celle du Créateur[26]. Aussi bien la communion avec Dieu est-elle la plénitude de grâce et le régime du Nouveau Testament promulgué en Jésus-Christ.

En un certain sens, la courbure de l'espace intersubjectif, n'est pas encore assez « accusée » chez Levinas pour s'accomplir en réciprocité éthique ! Car à l'asymétrie de la relation éthique qu'il a dépeinte remédie pour ainsi dire la réciprocité de la relation économique de justice avec le tiers. Mais il n'en sera pas ainsi pour le Christ. Le « me voici » du Christ n'est jamais démenti, toujours repris à l'interpellation des hommes, sans qu'aucune présence d'un tiers ne puisse rééquilibrer l'absolu de sa réponse, au point que l'identité de l'Élu fasse penser à l'identité même du Dieu saint d'Israël (*Is 40-55* ; *Mc 4*, 41 ; etc.). Comme si toute la bonté divine pour les hommes avait été communiquée au Christ dans le commandement de l'amour, qui suscite en lui la plénitude de la charité (*Jn 13*, 1). Dans la relation éthique de Levinas, la personne est constituée dans son unicité par sa relation « pour-autrui » ordonnée par le bien. Et elle est d'autant plus élevée et unique personnellement que le commandement qui ordonne sa responsabilité est plus lourd ; et la personne est ce don

158 ; *DE* 202ss. ; *QJC* 188-190 ; *TI* 51 ; *CA* 143s. ; *TI* 38-42, 75 ; *AE* 13, 133, 178 ; *DI* 245-250 ; *TI* 94 ; *DE* 195s.).

26. Cf. *AE* 157-166 ; *Gen* 60, 62 ; *DI* 187, 171 ; comparer *S.Th.* II^{a} II^{ae}, q. 26, a. 2, ad 2. « Si nul n'est bon volontairement, personne n'est du Bien l'esclave » (*AE* 176) ; telle est la transcendance de Dieu, qui libère la liberté finie en la justifiant (cf. *S.Th.* I^{a} II^{ae}, q. 113, a. 3, ad 2 ; *DI* 135 ; *AE* 186-199 ; pour *Jb 38*, 4, voir *DI* 205 ; c'est ce que nous avons reconnu être le don transcendant de la foi qui opère par la charité).

d'elle-même en réponse, et elle ne perçoit le commandement que dans la mesure de sa réponse. La plénitude de la Révélation divine n'entraîne pas une confusion entre le Christ et Dieu, mais « expose » une Relation transcendante. Le Christ est Dieu : parce qu'il ne reçoit pas seulement les dons créés comme les autres hommes, mais la plénitude du Don de Dieu ; il ne porte pas seulement la Bonté divine en ses œuvres, mais l'effusion infinie de son amour, car il est le Fils[27]. Quand le Messie est livré pour nos péchés en témoignage du Très-Haut qui nous sauve, nous comprenons que Dieu est bon ; mais si ce Christ est le Fils, alors nous apprenons que Dieu est amour et que nous avons été sauvés dans l'effusion de son amour.

En ordonnant la charité d'un Christ livré pour nos péchés et qui est son Fils, Dieu a promulgué ici-bas l'ordre un et transcendant de la charité, non seulement en pure bonté, mais dans l'effusion de son amour, puisque le Christ est le Fils. De la sorte, le commandement de l'amour est la mesure de l'amour de Dieu pour les hommes ; cet amour entre dans l'homme comme le don d'aimer : les hommes aiment à la mesure de l'amour de Dieu pour eux et dans le Don de Dieu. Par le commandement de l'Amour, Dieu aime dans notre amour et nous aimons Dieu dans l'Amour de Dieu, puisque nous aimons Dieu dans l'amour qu'il commande en nous selon sa grâce. Il ne faut donc pas se « représenter » chacun des hommes avec sa « part » de charité reçue d'en haut ; il faut au contraire toujours considérer que le salut est la relation de « l'un-pour-l'autre » ordonnée gracieusement par Dieu. Ce don de soi, qui assume le tout de l'existence personnelle, est par lui-même « irréversible et non réciprocable » : aucun homme en effet ne saurait exiger, en « échange » de sa

---

27. Voir *Jn 3*, 34s. ; cf. *S.Th.* I[a], q. 20, a. 4, ad 1 ; III[a], q. 16, a. 8, 10. Nous avons vu que « l'un-pour l'autre » de la proximité — soit la grâce de la charité — permettait de penser la transcendance divine sans l'immanentiser. Car le Très-Haut n'épuise jamais toute sa bonté dans la charité qu'il ordonne ici-bas. Sauf si le Messie est le *Fils incarné* : le commandement souverain qu'il porte est alors chargé de tout l'amour de Dieu pour le monde, et lui seul peut mesurer la perfection de ce plan de salut dans la dédicace totale de sa personne au Père. Mais le Fils incarné est d'abord *le Fils* : pour rejoindre la génération éternelle il faut dire plus encore. Il faut concevoir cette fois que le commandement souverain est chargé de toute la plénitude divine pour ordonner la charité du Fils en une responsabilité qui égale parfaitement toute la Bonté infinie de Dieu, dont le commandement est précisément la communication. La personnalité du Fils tient donc dans cette relation « pour l'Autre », transcendante, parce qu'en réponse à tout le Bien de Dieu donné, en réponse à l'amour du Père. Le Père engendre le Fils en plénitude de Dieu dans le don infini de lui-même, en lui donnant que de lui aussi procède l'amour en plénitude de Dieu, « tel est le Commandement que j'ai reçu du Père » (*Jn 10*, 18).

charité, d'être à son tour aimé d'un amour de charité. Mais, dans la surabondance du don de Dieu en Jésus, qui est le Christ et le Fils de Dieu, la non-réversibilité du « pour l'autre » trouve sa bienheureuse plénitude dans l'amour réciproque. Car l'amour des ennemis tel qu'enseigné dans les évangiles synoptiques constitue le premier don de l'amour de Dieu et du salut, mais le don en surabondance se réalise dans l'effusion de l'amour mutuel, tel que commandé en saint Jean. Cette réciprocité n'atténue en rien la radicalité d'une charité fondée sur la Parole de Dieu, mais exprime au contraire de quelle densité est chargée la communion dans le Christ et l'Église, où chacun est uni aux autres non seulement par la bienveillance humaine réciproque, ni seulement par sa charité envers les autres fondée dans la Parole de Dieu, mais encore dans la charité des autres à son endroit, également fondée en Dieu même.

Conclusion

Emmanuel Levinas stimule notre réflexion de foi par l'exemple d'un langage adapté à un monde qui n'est plus une chrétienté réelle ou supposée, et par un schéma philosophique de base que nous pouvons critiquer, approfondir et enrichir dans la Révélation, pour qu'il nous permette une expression de la cohérence du mystère de Dieu et du salut dans le cadre de la pensée actuelle. Car on peut passer de la « dissymétrie » du rapport intersubjectif chez Levinas à la « réciprocité » dans la charité de l'Église, si l'on reconnaît que Jésus, le Christ, est le Fils de Dieu (cf. *Jn 20*, 31). L'apport de Levinas pour la théologie de la grâce se situe alors à trois niveaux :

– au niveau de la critique d'une économie de la plénitude, telle que nous la connaissons dans la Révélation chrétienne, la lecture de Levinas porte à souligner l'aspect de rupture que comporte l'action de Dieu instaurant par sa Parole un autre régime de relations des hommes avec Dieu et des hommes entre eux, et appelant l'homme à une existence qualitativement supérieure à la seule existence « mondaine », fût-elle celle des sommets de la vie interpersonnelle ;

– au niveau de l'expression de l'ouverture des relations humaines à la transcendance divine, Levinas nous fournit une suite impressionnante d'images, qui situent la transcendance dans le registre de l'inquiétude, de la déficience et de la passivité, en étrange consonance avec les revers essuyés par l'humanité ces dernières décennies au seuil de la « post-modernité » ;

– au niveau de la réarticulation entre transcendance divine, subjectivité humaine et relation authentique à autrui, Levinas forge le concept-clef « d'obéissance au Commandement souverain ». C'est

en suivant cette piste, par ailleurs largement balisée dans l'Écriture Sainte, que nous pourrions aborder de façon unifiée les trois mystères respectivement de la Trinité, de l'Incarnation et de la Communion de l'Église dans l'Esprit Saint : l'articulation des trois mystères se faisant, à la lumière de la Révélation et dans la foi, par le schéma de « Tradition du Commandement d'Aimer »[28].

F-01480 Ars/Formans Guy VANDEVELDE
Le Presbytère

Sommaire. — La notion de l'être chez Levinas n'est pas métaphysique, c'est « l'essance » souverainement ordonnée au prochain. La continuité-rupture de l'être à l'autrement qu'être est l'articulation classique de la nature à la grâce, exprimée de façon dynamique dans l'ordre de l'agir et de la passion. Cette œuvre transcendante dans l'homme se présente comme le commandement d'aimer, qui guérit l'égoïsme, justifie la liberté et élève le sujet à l'unicité du don de soi, d'autant plus désintéressé qu'il n'est pas d'abord une initiative personnelle, mais le don souverain d'un mode divin d'existence. La figure de Jésus, Christ et Fils de Dieu, permet de dépasser la dissymétrie intersubjective de Levinas vers l'amour mutuel, qui est la plénitude de la grâce professée dans l'Église.

28. Voir notre *Expression de la cohérence du mystère de Dieu et du Salut*, Roma, Pont. Univ. Gregoriana, 1993.