

« Au nom de la séparation : judaïsme et christianisme à l'épreuve »

Synthèse et extraits de la conférence par Danielle Cohen-Levinas

UCSIA-IJS Chair, 18 février 2021

Ne pas citer ce texte sans autorisation de l'auteur.

Bonsoir, et un grand merci d'être présent, à distance, pour écouter ma conférence. C'est une grande joie pour moi de parler ce soir dans le cadre de l'Institut des études juives de l'Université d'Anvers, en collaboration le Centre universitaire Saint-Ignace d'Anvers. Aussi, je tiens à remercier tout particulièrement ma collègue et amie, Vivian Liska, de m'avoir invitée. J'en suis vraiment très honorée. Je remercie également Jan Morrens pour l'efficacité de l'organisation et les nombreux échanges amicaux que j'ai eu avec lui.

Avant de commencer ma conférence, je voudrais dire quelques mots sur les relations entre judaïsme et christianisme qui sont, me semble-il, fondamentales pour comprendre aujourd'hui la place ce que l'on appelle le dialogue interreligieux. Vous le savez sans doute, ce dialogue n'a pas toujours été serein, et ce durant plusieurs siècles. Ce n'est pas l'objet de ma conférence que de revenir à une herméneutique historique des relations entre Juifs et Chrétiens. Cette herméneutique est toutefois importante, car elle situe le dialogue entre deux modes d'appréhensions différentes, voire complémentaires : le premier mode, est celui qui conçoit le dialogue sous la forme d'une continuité historique et théologique. On parle alors de judéo-christianisme. Le deuxième mode, est celui qui maintient la séparation et qui par conséquent instaure une copule au centre du judéo-christianisme. On parle alors de judaïsme et christianisme. Le « et » stipule la séparation comme une condition de possibilité du dialogue en ce que les singularités respectives au judaïsme d'un côté, et au christianisme de l'autre demeurent absolument irréductibles.

(...)

Ma réflexion s'inscrit dans le prolongement de ce que l'on a appelé le moment judéo-allemand de la philosophie, lequel s'est ouvert avec Hermann Cohen, précédé bien sûr par Mosès Mendelssohn. Ce moment s'est poursuivi avec Franz Rosenzweig, Leo Strauss, Martin Buber, René Leibowitz, bien sûr, jusqu'à Emmanuel Levinas. J'inclus dans le dispositif philosophique judéo-allemand la pensée d'Emmanuel Levinas qui, comme vous le savez, était phénoménologue, élève de Husserl puis de Heidegger à Fribourg, durant l'année 1928. Une précision s'impose pour comprendre comment un philosophe tel que Levinas, et avant lui Rosenzweig, pense les relations entre judaïsme et christianisme. Le moment judéo-allemand est sans doute celui qui, dans l'histoire de la philosophie, aura le plus ausculté la question de l'émancipation et de la sécularisation du judaïsme au travers le mouvement de la Haskala, des Lumières juives. C'est en effet en Allemagne que l'on a vu naître une symbiose exemplaire entre les penseurs juifs et la philosophie allemande, de sorte que la *Haskala* représenta le moment

névralgique où le judaïsme fit son entrée sur la scène de la modernité qui, selon la formule de Cassirer, prit acte de la « symétrie brisée entre Dieu et l'homme »¹. Or, la philosophie allemande, dans l'héritage de l'idéalisme, incarne un esprit religieux enraciné dans l'idée de génie allemand que Luther avait éveillé et cultivé.

(...)

Certains commentateurs d'Emmanuel Levinas considère que son judaïsme, en dialogue avec le christianisme est tout à fait distinct du judaïsme occidental tel qu'il s'est développé en Europe et plus particulièrement en Allemagne, à la fin du XVIIIème siècle, du XIXème et du XXème siècle. De sorte que le débat avec le christianisme se situerait entre deux judaïsmes et non pas un seul : un judaïsme issu de la science du judaïsme, de la science allemande du judaïsme qui débouche sur un historicisme philologique, c'est-à-dire, qui, je cite Levinas, se jete "dans les bras d'une science desséchante, muséales, appliquée à rechercher les sources plutôt qu'à restituer au judaïsme une assise vivante". En disant cela, Levinas vise Mendelsson et les héritiers de la Haskala qui, au nom d'un savoir historicisé, sacrifie la singularité du judaïsme, ouvrant ainsi la porte à un dialogue avec la société chrétienne qui va dans le sens d'une rénovation plutôt que d'une affirmation de son identité. Levinas critique l'idée que le dialogue avec le christianisme puisse se fonder pour le judaïsme sur l'idée d'une religion naturelle qui serait accompagnée d'un Loi révélée. Cependant, il ne faut pas l'oublier, la Haskala est un mouvement essentiel, car il aura permis aux intellectuels Juifs du XVIIIème et XIXème siècle de se libérer de la seule tutelle du judaïsme rabbinique, de ce que Rosenzweig appelle un judaïsme du dedans, pour renouer avec une dimension plus intellectuelle et donc plus à même d'affronter un judaïsme du "dehors" (expression de Rosenzweig). Judaïsme du dedans et judaïsme du dehors sont les deux manières pour Rosenzweig de se situer par rapport au christianisme. Sauf qu'il n'était pas rare que les adeptes de la Haskala étudient par exemple la Bible et ses commentaires sans se référer à la tradition rabbinique, c'est-à-dire, aux commentaires talmudiques.

Le deuxième judaïsme, dans sa vocation à privilégier un débat critique avec le christianisme, serait celui auquel appartient un philosophe comme Emmanuel Levinas. Levinas est d'origine Lituanienne, et le judaïsme issu de la tradition lituanienne ne relègue pas l'exégèse talmudique à l'arrière plan. En Europe de l'Est, les Juifs ne dissimulent pas leur héritages textuels rabbiniques, ce qui ne les empêche pas de se reconnaître dans l'intellectualisme juif défendu par la Haskala.

Aussi, concernant le dialogue entre judaïsme et christianisme, les pensées philosophiques qui retiennent mon attention sont précisément celles qui entrent en débat avec le christianisme, comme c'est également le cas avec Rosenzweig. Mais ce débat n'est pas homogène ou apaisé. Les enjeux sont importants. Levinas et Rosenzweig ont en commun d'avoir souhaité réhabiliter ce qu'ils appellent l'image du Pharisien, qui aurait été déformée ou altérée, ou nier par le

¹ Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hambourg, Meiner, 1998 ; *La philosophie des Lumières*, trad. Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1970

christianisme. Ils ont aussi en commun, vous le savez, ils ont aussi en commun d'avoir pensé la vocation du judaïsme et du christianisme comme ce qui vient s'opposer au "paganisme". C'est un point très important. Il est clair pour Rosenzweig, la conscience qu'il existe des forces païennes à combattre est liée à l'expérience de la Guerre, de la Première Guerre mondiale, et pour Levinas, c'est liée à l'expérience de la Seconde Guerre mondiale, et plus précisément, à la Shoah, qui constitue le pivot dramatique et irréparable de ce dialogue. Pour Levinas, le judaïsme et le christianisme sont des antipaganismes. On ne comprendrait pas les liens que Levinas a entretenus avec les milieux chrétiens, son implication décisive quant au renouveau de l'amitié judéo-chrétienne, après la guerre, sans cette résistance au paganisme, au registre duquel Levinas range le nazisme et les totalitarismes, résistance commune au judaïsme et au christianisme.

Je vous cite ce qu'écrit Levinas : « *ce qui distingue en fin de compte le judéo-christianisme du paganisme, c'est, plus qu'une certaine morale ou une certaine métaphysique, un sentiment immédiat de la contingence et de l'insécurité du monde, une inquiétude de ne pas être chez soi et la force d'en sortir* ».

(...)

J'ai travaillé ces dernières années sur ces questions, d'un point de vue philosophique et non pas d'un point de vue confessionnel, je tiens à la préciser. Dans cette perspective, nous avons co-dirigé, avec mon collègue Père Philippe Capelle-Dumont un ouvrage substantiel je crois, intitulé précisément 'Judaïsme et christianisme dans la philosophie contemporaine'. Nous sommes partis en quête de cette constellation sans chercher à rejouer les antagonismes historiques, mais sans chercher non plus à les minimiser. Au fond, ma conférence est l'occasion de revenir sur la genèse de ce projet, tel que je l'ai envisagé, en partant de trois concepts depuis lesquels il est possible de penser ce que j'ai appelé la séparation, ou le chiasme : un chiasme au cœur de deux religions abrahamiques qui ont en commun un texte: la Bible hébraïque. Ces trois concepts sont le temps, l'histoire et le rapport au langage. Les trois étant liés.

Penser la séparation, séparation entre judaïsme et christianisme, soulève d'emblée un certain nombre de questions, auxquelles, selon moi, on ne peut apporter de réponses véritablement tranchées, mais, en revanche, c'est au travers de la question du temps et du langage, que la séparation entre judaïsme et christianisme s'avère effective pour un dialogue fécond que les philosophes juifs allemands avaient réactivé en parlant de Athènes (la philosophie, le règne de la raison, l'esprit réconcilié avec le monde) et Jérusalem qui incarne la connaissance révélée).

Pour Levinas, le dialogue n'est pas un dialogue synchronisé entre les religions commandé par le langage divin, mais une éthique pleinement réalisée dans le langage humain qui porte trace et témoigne d'un Dire immémorial. On reconnaît ici la conceptualisation philosophique d'un certain judaïsme pour lequel le respect de la loi, le commandement, la responsabilité éthique envers autrui, est plus important que l'expérience du divin. Vous le savez, le commandement le plus important pour Levinas est *Lo tirtsakh* – tu ne tueras pas. Dans ce futur inaccompli dont la langue hébreu a le secret, il faut entendre une temporalisation du commandement qui est une

exigence de justice non téléologique : la justice au-delà de l'être, au-delà de la synchronie. La possibilité du meurtre, de la barbarie, de l'absorption de l'autre par le même, par une langue prétendument de vérité, demeure la triste réalité de notre contemporanéité. Levinas le dit crument « c'est dans 2000 ans de christianisme que Auschwitz a été possible ». C'est pourquoi chez Levinas, l'inspiration prophétique de la langue finit toujours par se trahir dans la langue elle-même. C'est pourquoi, l'appel prophétique, sans lequel aucun dialogue n'est possible, ni même pensable ou envisageable, a valeur de rappel à l'ordre, rappel au commandement, venant croiser en l'interrompant et en le brisant, le temps du monde, le temps de la synchronie, de l'esprit réconcilié, sans jamais pouvoir une fois pour toutes s'y fixer ou instaurer un ordre, une vérité. L'appel prophétique met fin à l'utopie d'un humanisme fils de son temps. Il s'agit là une pierre d'achoppement qui, loin de rendre le dialogue impossible, le rend au contraire nécessaire, dans une Europe post Shoah. Je vous cite ce que dit Levinas.

Dans un entretien accordé au journal *La Croix* en 1988, Levinas explique son rapport à l'Eglise, qui est double :

« Mon attitude générale envers l'Eglise, je le précise d'entrée, est double, c'est-à-dire commandée par deux évidences indissociables : d'une part, je tiens pour certain que les bourreaux d'Auschwitz avaient appris le catéchisme chrétien, d'autre part, le rôle joué par l'Eglise pour sauver les juifs a été décisifs. J'aime à dire que la soutane noire était, à cette époque terrible, le lieu de la compréhension. »²

(...)

Si Levinas a maintenu fermement la séparation fraternelle entre judaïsme et christianisme, c'est également le motif de la séparation qui justifie leurs liens inaliénables. C'est au nom de la séparation que judaïsme et christianisme partagent l'identique conception de la liberté. La « *création ex nihilo* » est, tant pour le judaïsme que pour le christianisme, la défection de toute conception biologique de l'humanité. La *création ex nihilo* est déjà en soi un paradigme de séparation.

Le judaïsme assume donc pleinement sa position d'aîné, de patriarche pourrait-on dire, face au christianisme. Patriarche, il l'est à plus d'un titre. Le privilège reconnu à l'Infini de l'Autre, quels que soient les arguments historiques, est prioritairement à chercher dans les Saintes Ecritures, dans la tradition rabbinique et dans le Talmud. La Bible, source commune au judaïsme et au christianisme, insiste sur les particularismes. Le monothéisme juif et chrétien est caractérisé par cette dimension concrète du récit biblique qui promeut l'universalisme. Mais ici, la valeur heuristique de l'universalisme se distingue selon qu'il s'agisse de judaïsme ou de christianisme.

Un judaïsme renaissant de ses cendres après la Seconde Guerre mondiale, après l'extermination

² Entretien avec Emmanuel Levinas, in *La Croix*, 17 octobre 1988, p. 18.

de tous les Juifs d'Europe, est un judaïsme qui non seulement sollicite des sources immémoriales, telles que la Bible et la tradition rabbinique du Talmud, mais aussi ses propres sources de l'intérieur même du christianisme. Le christianisme ne peut se comprendre que depuis ses sources juives, et l'histoire de la philosophie comme d'une partie de la théologie, en ayant occulté le judaïsme, aura altéré, modifié, déformé son appréhension du christianisme, à savoir sa propre histoire. Sans doute, et c'est un fait indiscutable, Levinas a accueilli avec gratitude l'amitié entre Juifs et Chrétiens à laquelle il aura contribué activement. L'amitié judéo-chrétienne devient particulièrement patente au moment de la création de l'Etat d'Israël et après Vatican, mais pour Levinas, cette amitié ne doit pas englober d'un seul tenant le destin des Juifs et le destin des Chrétiens, qui demeurent pour lui irréductible à chacun. Sans une extrême acuité des différences et du différend historique entre judaïsme et christianisme, un dialogue s'avère purement formel. Levinas en appelle à un dialogue sans compromis, sans mirage du salut par la foi. La Loi sinaïque n'appartient pas à un ordre mythologique dont il faudrait dépasser la rigueur spirituelle, dont les marqueurs auraient été définis par le christianisme. Ni accomplissement, ni fusion. Les merveilles de la Révélation ne sont pas du pareil au même.

Ne pas citer ce texte sans autorisation de l'auteur.

“In the name of separation: Judaism and Christianity put to the test”
Synthesis and extracts of the keynote lecture by Danielle Cohen-Levinas
UCSIA-IJS Chair, 18 February 2021

Do not cite this text without the permission of the author.

Good evening, and a big thank you for being here, virtually, to listen to my talk. It is a real pleasure for me to be able to talk to you this evening within the context of the Institute of Jewish Studies at the University of Antwerp, in collaboration with the University Centre Saint-Ignatius Antwerp. In particular, I would also like to thank my colleague and friend, Vivian Liska, for inviting me here. I am truly honoured. Thanks also to Jan Morrens for the incredible efficiency with which he has organised this event, and the many friendly conversations we have had.

Before I begin my talk, I would like to say a few words about the relationship between Judaism and Christianity, which, it seems to me, is essential if we want to understand what role a so-called inter-religious dialogue plays today. As you no doubt already know, this dialogue has not always run smoothly over the last few centuries. The purpose of my talk is not to go back and take a hermeneutic approach to the history of the relationship between Jews and Christians. However, a hermeneutic approach is important, because it attempts to understand this dialogue in two different, even complementary, ways: the first one sees the dialogue in light of historical and theological continuity. So we talk about Judeo-Christianity. The second maintains a separation between them, putting a copula right in the centre of Judeo-Christianity. So we talk about Judaism and Christianity. The “and” marks the separation as a condition for the possibility of dialogue, inasmuch as the respective distinct features of Judaism on the one hand, and Christianity on the other, remain absolutely irreducible.

(...)

My thoughts fit into an extension of what has been referred to as the Jewish-German “moment” in philosophy, which began with Hermann Cohen, preceded of course by Mosès Mendelssohn. This “moment” continued with Franz Rosenzweig, Leo Strauss, Martin Buber and René Leibowitz, of course, up until Emmanuel Levinas. When I talk about Jewish-German philosophy, I am also referring to the ideas of Emmanuel Levinas, who, as you know, was interested in phenomenology, a student of Husserl and then Heidegger in Fribourg, in 1928. I should explain how a philosopher like Levinas, and Rosenzweig before him, saw the relationship between Judaism and Christianity. The Jewish-German “moment” is without a doubt the one which, in the history of philosophy, looked most closely into the question of the emancipation and secularisation of Judaism through the Haskalah, or the Jewish Enlightenment. It was indeed in Germany that we saw the birth of an exemplary symbiosis between Jewish thinkers and

German philosophy, so that the *Haskalah* represented the crucial moment when Judaism arrived on the modern stage which, according to Cassirer, acknowledged the “broken symmetry between God and man”³. Yet German philosophy, taking on the legacy of idealism, epitomises a religious spirit rooted in the idea of German ingenuity that Luther had awakened and cultivated.

(...)

Some of Emmanuel Levinas’s commentators feel that his Judaism, in a dialogue with Christianity, is totally separate from Western Judaism as it evolved in Europe and more specifically in Germany at the end of the 18th century and during the 19th and 20th centuries. Such that the debate with Christianity is somewhere between two Judaisms, and not just one: one Judaism that comes from the science of Judaism, from the German science of Judaism that leads to a philological historicism, in other words, one that, I am quoting Levinas here, throws itself “into the arms of soul-destroying science, stuck in a museum, applied to researching sources rather than bringing Judaism back to life”. When he says that, Levinas is talking about Mendelshon and those who had inherited the *Haskalah*, which, in the name of historicised knowledge, sacrifices the uniqueness of Judaism, thus opening the door to a dialogue with Christian society, leading the way towards a reformation rather than an affirmation of its identity. Levinas criticises the idea that the dialogue with Christianity can, for Judaism, be based on the idea of a natural religion, accompanied by Revealed Law. However, we shouldn’t forget, the *Haskalah* is a vital movement, because it allowed Jews in the 18th and 19th century to free themselves from the exclusive guardianship of Rabbinic Judaism, of what Rosenzweig referred to as the “inner realm” of Judaism, to reconnect with a more intellectual dimension, and so embrace the “outer realm” of Judaism (as Rosenzweig describes it). The inner and outer realms of Judaism are two ways for Rosenzweig to establish himself in relation to Christianity. Except it was not unusual for followers of the *Haskalah* to study, for example, the Bible and its commentaries, without referring to Rabbinic tradition, in other words, to the commentaries of the Talmud.

The second Judaism, in its mission to encourage a critical debate with Christianity, belonged to philosophers like Emmanuel Levinas. Levinas was originally from Lithuania, and traditional Lithuanian Judaism does not relegate an exegesis of the Talmud to the background. In Eastern Europe, Jews do not hide their Rabbinic textual legacy, which does not prevent them from recognising themselves in the Jewish intellectualism upheld by the *Haskalah*.

In addition, when it comes to the dialogue between Judaism and Christianity, the philosophical ideas that hold my attention are precisely those that enter into a discussion with Christianity, which is also the case with Rosenzweig. But this discussion is not homogeneous or peaceful. The issues at stake are important ones. Levinas and Rosenzweig had the shared desire

³ Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg, Meiner, 1998; *La philosophie des Lumières*, translated into French by Pierre Quillet, Paris, Fayard, 1970.

to rehabilitate what they called the image of the Pharisee, which had been distorted or altered, or denied by Christianity. Another thing they had in common you know, is that they both thought that the goal of Judaism and Christianity was to oppose “paganism”. This is a very important point. It is clear for Rosenzweig that the awareness that there are pagan forces that need to be fought is connected to the experience of the War, of the First World War, and for Levinas, it is connected to the experience of the Second World War, and more specifically of the Shoah, which is the dramatic, irreparable pivotal point for this dialogue. For Levinas, Judaism and Christianity are anti-paganisms. It is hard to understand the links that Levinas had with the Christian world, his key involvement in the renewed friendship between Jews and Christians, after the war, without this resistance to paganism, to the scale in which Levinas organised Nazism and totalitarianism, a shared resistance to Judaism and Christianity.

Quoting Levinas: *“at the end of the day, what distinguishes Judeo-Christianity from paganism is, more than a certain morality or metaphysics, an immediate feeling of the contingency and insecurity of the world, a concern that you are not at home, and the strength to get out”*.

(...)

I have spent recent years working on these questions – from a philosophical point of view rather than a confessional one, I should add. With this in mind, my colleague Father Philippe Capelle-Dumont and I have been working on a book, a substantial one I believe, called “Judaïsme et christianisme dans la philosophie contemporaine” (Judaism and Christianity in contemporary philosophy). We started out looking for this constellation without trying to go over the historical conflicts again, but without trying to minimise them either. Essentially, my talk gives me the opportunity to look back at the genesis of this project, as I envisaged it, starting out with three concepts from which we can think about what I have called the separation, or the chiasmus: a chiasmus at the heart of two Abrahamic religions that have one text in common: the Hebrew Bible. These three concepts are time, history and the relationship with language. The three are linked.

Thinking about separation, the separation between Judaism and Christianity, immediately raises a number of questions, to which, in my opinion, there are no really definitive answers, but in contrast, it is through the question of time and language that the separation between Judaism and Christianity proves to be the source of a productive dialogue that German Jewish philosophers had reignited by talking about Athens (philosophy, the reign of reason, the mind reconciled with the world) and Jerusalem (which epitomises revealed knowledge).

For Levinas, the dialogue is not a synchronised dialogue between religions commanded by divine language, but a fully formed code of ethics in human language that bears the traces and is evidence of an immemorial Statement. We can see here the philosophical conceptualisation of a certain Judaism for which respect for the law, the commandment, the ethical responsibility to others, is more important than the experience of the divine. You know, the most important commandment for Levinas is *Lo tirtsakh* – thou shalt not kill. In this unfulfilled future for which

the Hebrew language holds the secret, we can understand the temporalisation of the commandment, which is a demand for a non-teleological justice: justice above and beyond the human being, above and beyond synchrony. The possibility of murder, of barbarism, of the absorption of another by oneself, by a supposedly truthful language, remains the sad reality of our current times. Levinas puts it crudely “it was in 2000 years of Christianity that Auschwitz was possible”. That is why, for Levinas, the prophetic inspiration of language always ends up betraying itself in that same language. That is why the prophetic call, without which no dialogue is possible, or even imaginable or conceivable, has the same value as a call to order, a call to obey the commandment, coming up against, interrupting and breaking into the time of the world, to create a moment of synchrony and reconciliation, without ever being able to stay there permanently, or establish an order, a truth. The prophetic call puts an end to the utopia of a humanism that is a child of its time. This is a stumbling block which, far from making the dialogue impossible, in fact makes it necessary, in a post-Shoah Europe. I will quote Levinas here.

In an interview he gave to the newspaper *La Croix* in 1988, Levinas explained his relationship with the Church, which is twofold:

“I will tell you exactly what my general attitude is towards the Church right from the start: it is twofold, in other words, ordered by two inseparable facts: on the one hand, I totally believe that the executioners of Auschwitz had learned the Christian catechism, and on the other hand, the Church played a crucial role in saving Jews. I like to say that the black cassock was, at that terrible time, a place of understanding.”⁴

(...)

If Levinas firmly upheld the fraternal separation between Judaism and Christianity, the reason for the separation also demonstrates their inalienable bonds. It is in the name of separation that Judaism and Christianity share exactly the same vision of freedom. The concept of “*creation out of nothing*” is, both for Judaism and for Christianity, the abandonment of any biological vision of humanity. *Creation out of nothing* is already in itself a paradigm of separation.

So Judaism embraces its position as elder, as patriarch we could say, in relation to Christianity. A patriarch in more ways than one. The privilege recognised in the Infinity of the Other, regardless of the historical arguments, should first be sought in the Holy Scriptures, in Rabbinic tradition and in the Talmud. The Bible, a source shared by Judaism and Christianity, focuses on the particularities. Jewish and Christian monotheism is characterised by this concrete dimension of the Biblical narrative that promotes universalism. But here, the heuristic value of universalism sets itself apart depending on whether we are talking about Judaism or Christianity.

The Judaism that rises from its ashes after the Second World War, after the extermination of all

⁴ Interview with Emmanuel Levinas, in *La Croix*, 17 October 1988, p. 18.

the Jews in Europe, is a Judaism that appeals not only to immemorial sources, like the Bible and the Rabbinic tradition of the Talmud, but also to its own sources within Christianity itself. Christianity can only be understood if we look at its Jewish sources, and the history of philosophy as well as a part of theology, having obscured Judaism, has altered, modified, distorted its understanding of Christianity, in other words, its own history. Without a doubt, and it is an indisputable fact, Levinas gratefully welcomed the friendship between Jews and Christians to which he actively contributed. The friendship between Judaism and Christianity becomes particularly evident at the moment when the State of Israel was created and after the Vatican, but for Levinas, this friendship should not encompass the fate of Jews and the fate of Christians as one and the same thing, as for him, they remain irreducible from each other. Without a keen awareness of the differences and the historical dispute between Judaism and Christianity, a dialogue proves to be purely formal. Levinas calls for an uncompromising dialogue, one without the illusion of salvation through faith. Sinaiic law does not belong to a mythological order, whose spiritual rigour we need to go beyond, whose markers have been defined by Christianity. Without realisation or coalescence. The wonders of the Revelation are not the same.

Do not cite this text without the permission of the author.

‘Uit naam van de scheiding: jodendom en christendom onder de loep’

Synthese en fragmenten van de lezing door Danielle Cohen-Levinas

UCSIA-IJS Chair, 18 februari 2021

Niets uit deze tekst mag geciteerd worden zonder de toestemming van de auteur.

Fijne avond, hartelijk dank voor uw aanwezigheid op afstand, om naar mijn lezing te luisteren. Het is voor mij een bijzondere ervaring om u vanavond te mogen toespreken in het kader van het Instituut Joodse Studies van de Universiteit Antwerpen, in samenwerking met het Universitair Centrum Sint-Ignatius Antwerpen. Een warme dankjewel aan mijn collega en vriendin, Vivian Liska, voor de uitnodiging. Ik voel me zeer vereerd! Mijn dank gaat ook uit naar Jan Morrens, voor de vlekkeloze organisatie en de talloze leuke babbels die ik met hem had.

Vóór ik echt aan mijn lezing begin, wil ik het even hebben over de banden tussen jodendom en christendom die me essentieel lijken om te begrijpen waar het vandaag in de interreligieuze dialoog om draait. Zoals u ongetwijfeld weet, verliep die dialoog eeuwenlang best woelig. Ik wil tijdens mijn lezing niet steeds weer stilstaan bij de historische hermeneutiek van de relaties tussen Joden en Christenen. Toch is die hermeneutiek belangrijk, omdat ze de dialoog tussen twee verschillende en tegelijk complementaire visies situeert. In de eerste visie wordt de dialoog gezien als een vorm van historische en theologische continuïteit. We spreken in dat verband over het vroegchristelijk jodendom. De tweede visie houdt vast aan de scheiding en dringt dan ook aan op een centrale copula in het vroegchristelijk jodendom. Zo hebben we het over het jodendom en het christendom. Die ‘en’ profileert de scheiding als een voorwaarde voor een mogelijke dialoog rond de specifieke eigenheden van het jodendom enerzijds en het christendom anderzijds, die niet tot elkaar te herleiden zijn.

(...)

Mijn reflectie ligt in het verlengde van wat in de filosofie het Jiddisch momentum wordt genoemd. Dat startte bij Hermann Cohen, daarin uiteraard gevolgd door Mosès Mendelssohn. Later kwamen daar Franz Rosenzweig, Leo Strauss, Martin Buber en René Leibowitz bij. En uiteraard ook Emmanuel Levinas. Het gedachtengoed van Emmanuel Levinas hoort hier volgens mij ook thuis. Zoals u weet, was hij een fenomenoloog, leerling van Husserl en later van Heidegger in Freiburg (1928). Er is een woordje uitleg nodig om te begrijpen hoe een filosoof als Levinas – en vóór hem Rosenzweig – de relaties tussen jodendom en christendom zag. Het Jiddisch momentum was binnen de geschiedenis van de Joodse filosofie ongetwijfeld de stroming die de emancipatie en de secularisatie van het jodendom het grondigst ontleedde via de beweging van de Haskala, de Joodse Verlichting. In Duitsland ontstond een inspirerende symbiose tussen het Joods gedachtengoed en de Duitse filosofie, en symboliseerde *Haskala* het

neuralgisch moment waarop het jodendom de moderne tijd inging en zich, in de woorden van Cassirer, bewust werd van de ‘verbroken symmetrie tussen God en de mens’⁵. De Duitse filosofie, schatplichtig aan het idealisme, stond voor een religieuze ingesteldheid verankerd in de Duitse genialiteit die Luther had doen ontwakken en cultiveerde.

(...)

Sommige critici van Emmanuel Levinas vinden dat zijn jodendom – in dialoog met het christendom – grondig verschilt van het westers jodendom dat zich in Europa (en meer bepaald in Duitsland) ontwikkelde aan het einde van de 18^{de} eeuw, de 19^{de} eeuw en de 20^{ste} eeuw. In die optiek zou het debat met het christendom zich situeren tussen twee vormen van jodendom, en niet één: een jodendom gegroeid uit de wetenschap rond het jodendom, de Duitse wetenschap rond het jodendom die uitmondt in filologisch historicisme. Dat zich met andere woorden stort in, en ik citeer hier Levinas: ‘de armen van een verschroeiende museumwetenschap die op zoek gaat naar bronnen in plaats van het jodendom weer tot leven te wekken’. Toen hij dat zei, dacht Levinas aan Mendelshson en de erfgenamen van de Haskala die, in naam van historisch onderbouwde kennis, de eigenheid van het jodendom verloochenden en de deur openden naar een dialoog met de Christelijke samenleving die op renovatie aanstuurde in plaats van haar identiteit te bevestigen. Levinas stond kritisch tegenover het idee dat een dialoog met het christendom voor het jodendom kon uitgaan van een natuurlijke religie gekoppeld aan een geopenbaarde wet.

Tegelijk mogen we niet vergeten dat de Haskala een essentiële beweging was die de Joodse intellectuelen uit de 18^{de} en 19^{de} eeuw bevrijdde van de Joodse leer van de rabbijnen – van wat Rosenzweig omschreef als het innerlijk jodendom – om aan te knopen met een meer intellectuele dimensie die niet langer de confrontatie zou aangaan met het ‘uiterlijk’ jodendom (uitdrukking van Rosenzweig). Het ‘innerlijk’ en ‘uiterlijk’ jodendom zijn voor Rosenzweig twee manieren om zich ten opzichte van het christendom te situeren. Daar staat tegenover dat behoorlijk wat volgers van de Haskala zich, bijvoorbeeld, ook verdiepten in de Bijbel en bijbelanalyses zonder terug te grijpen naar de rabbijnse traditie met kanttekeningen uit de Talmoed.

Tot het tweede jodendom, dat de voorkeur geeft aan een kritisch debat met het christendom, behoort een filosoof als Emmanuel Levinas. Levinas was afkomstig uit Litouwen. Het jodendom volgens de Litouwse traditie duwt de exegese van de Talmoed niet naar de achtergrond. In Oost-Europa steken de Joden hun tekstuele erfenis van de rabbijnen niet onder stoelen of banken, hoewel ze zich tegelijk herkennen in het Joods intellectualisme dat de Haskala bepleit.

Als het om de dialoog tussen het jodendom en het christendom gaat, wordt mijn aandacht precies getrokken door het filosofisch gedachtegoed dat met het christendom debatteert. Dat is ook zo bij Rosenzweig. Er wordt daarom geen homogeen en rustig debat gevoerd! Er staat

⁵ Ernst CASSIRER, *Die Philosophie der Aufklärung*, Hamburg, Meiner, 1998; *La philosophie des Lumières*, vert. Pierre Quillet, Parijs, Fayard, 1970.

immers heel wat op het spel. Levinas en Rosenzweig wilden allebei eerherstel voor het imago van de farizeeën dat door het christendom vervormd, veranderd of verwaarloosd zou zijn. Zoals u weet, deelden ze ook de overtuiging dat zowel het jodendom als het christendom bedoeld waren om het heidendom te bestrijden. Dat is een heel belangrijk punt. Voor Rosenzweig is het bewustzijn rond de te bestrijden heidense krachten duidelijk ingegeven door diens ervaringen tijdens de Eerste Wereldoorlog. Voor Levinas is er een link met diens ervaringen in de Tweede Wereldoorlog en meer bepaald tijdens de Holocaust, het dramatische kantelpunt dat de dialoog onherstelbaar beschadigde.

Voor Levinas gaan zowel het jodendom als het christendom tegen het heidendom in. De banden die Levinas met Christelijke kringen onderhield, zijn vastberaden betrokkenheid bij de hernieuwing van de Joods-Christelijke vriendschap na de oorlog lijken onbegrijpelijk zonder die weerstand ten opzichte van het heidendom, een register waarin Levinas ook het nazisme en alle totalitaire regimes rangschikte. Een weerstand die het jodendom en het christendom met elkaar delen.

Even citeren wat Levinas schreef: *‘Wat het jodendom en het christendom uiteindelijk van het heidendom onderscheidt, is méér dan een bepaalde moraal of een zekere metafysica. Het is dat meteen ervaren van de contingentie en de onveiligheid in de wereld, een onrust om nergens thuis te komen en de dwang om te vertrekken.’*

(...)

In de afgelopen jaren heb ik me in die vragen verdiept. En dat vanuit een filosofisch standpunt, niet vanuit een geloofsovertuiging. In dat kader stelde ik samen met mijn collega pater Philippe Capelle-Dumont een uitgebreid naslagwerk samen dat de titel ‘Judaïsme et christianisme dans la philosophie contemporaine’ (Jodendom en christendom in de hedendaagse filosofie) kreeg. We wilden die constellatie onderzoeken zonder bewust aan te sturen op de historische tegenstellingen, die we tegelijk niet wilden minimaliseren. Mijn lezing is in feite een kans om opnieuw vragen te stellen bij het ontstaan van dat project, zoals ik het bedoelde, door te vertrekken vanuit drie concepten waarbinnen wat ik omschrijf als ‘scheiding’ of chiasma denkbaar wordt. Een chiasma binnen twee Abrahamitische religies die een tekst gemeenschappelijk hebben: de Hebreeuwse Bijbel. Die drie onderling verbonden concepten zijn: tijd, geschiedenis en de verhouding tot taal.

Het nadenken over een scheiding – een scheiding tussen het jodendom en het christendom – roept meteen een aantal vragen op. Volgens mij kunnen we die vragen heel genuanceerd beantwoorden, maar is het precies omwille van tijd en taal dat de scheiding tussen jodendom en christendom de voedingsbodem kan vormen voor een vruchtbare dialoog waaraan de Joods-Duitse filosofen nieuwe impulsen gaven toen ze het hadden over Athene (de filosofie, de overheersing van de rede, de met de wereld verzoende geest) en Jeruzalem (dat symbool stond voor de geopenbaarde kennis).

Voor Levinas verloopt de dialoog tussen religies niet synchroon en in een goddelijke taal, maar

gaat het om een ethiek in een door-en-door menselijke taal die sporen draagt van en getuigt over een eeuwenoude Boodschap. We herkennen daarin de filosofische conceptualisering van een bepaald jodendom waarin respect voor de wet en de geboden, ethische verantwoordelijkheid tegenover anderen belangrijker worden geacht dan de godservaring. Zoals u weet, is het belangrijkste gebod voor Levinas *Lo tirtsakh*: gij zult niet doden. In de onvoltooide toekomst waarvan de Hebreeuwse taal het geheim bezit, is het wachten op een temporalisatie van het gebod en gaat het dus om een gerechtelijke, geen theologische vereiste. Justitie die het individu en de synchronie overstijgt. De mogelijkheid tot moorden, barbaars gedrag en de absorptie van de ander door het zelf in een taal die de waarheid pretendeert, blijven in onze hedendaagse tijd een trieste realiteit. Levinas drukte het onomwonden uit als: ‘2000 jaar christendom hebben Auschwitz mogelijk gemaakt’. Precies daarom, wordt de profetische inspiratie van taal bij Levinas uiteindelijk altijd in de taal zelf verraden. De profetische oproep – een essentiële voorwaarde voor elke vorm van dialoog die zonder niet denkbaar of haalbaar is – herinnert precies daarom aan de orde en het gebod. Zo wordt de wereldse tijd – de tijd van de synchronie en de verzoende geest – doorkruist, onderbroken en overhoopgehaald en kan er nooit, voor eens en voor altijd, discipline en orde komen, is er geen ruimte voor de waarheid. De profetische oproep maakt een einde aan de utopie van het eigentijds humanisme. Het gaat om een struikelblok dat de dialoog helemaal niet onmogelijk, maar net noodzakelijk maakt in het Europa na de Holocaust. Ik citeer even wat Levinas daarover zei.

In een interview met de krant *La Croix* uit 1988 gaf Levinas toelichting bij zijn dubbelzinnige verhouding tot de Kerk:

‘Mijn algemene houding tegenover de Kerk – en dat wil ik meteen duidelijk stellen – is dubbel en wordt ingegeven door twee onlosmakelijk verbonden evidenties. Enerzijds weet ik haast zeker dat de beulen van Auschwitz vertrouwd waren met de christelijke catechismus, anderzijds was de rol die de Kerk speelde om Joden te redden van doorslaggevend belang. Ik hou het graag bij de stelling dat de zwarte soutane in die afgrijpselijke periode een plek van mededogen was.’⁶

(...)

Hoewel Levinas sterk geloofde in de broederlijke scheiding tussen jodendom en christendom, is het precies de reden voor die scheiding die hun onvervreembare banden rechtvaardigt. Uit naam van die scheiding delen jodendom en christendom een identieke visie op vrijheid. De ‘*creatio ex nihilo*’ is – zowel voor het jodendom als voor het christendom – het afzweren van elke biologische conceptie van de mens. De ‘schepping uit het niets’ is op zich al een scheidingsparadigma.

Het jodendom profileert zich ten opzichte van het christendom ten volle als stamoudste, als patriarch, zeg maar. En ‘patriarch’ is het jodendom in verschillende aspecten. De bijzondere

⁶ Interview met Emmanuel Levinas, in *La Croix*, 17 oktober 1988, blz. 18.

plaats die, ongeacht de historische argumentatie, aan de Oneindigheid van de Ander wordt toegekend, is hoofdzakelijk terug te voeren op de Heilige Schrift in de rabbijnse traditie en die van de Talmud. De Bijbel, een gemeenschappelijke bron voor jodendom en christendom, benadrukt eigenheden. Het joods en christelijk monotheïsme wordt gekenmerkt door die concrete dimensie van het Bijbelverhaal dat universaliteit voorstaat. De heuristische waarde van die universaliteit wordt binnen het jodendom en het christendom echter anders ingeschat.

Een jodendom herrees uit zijn as na de Tweede Wereldoorlog, na de uitroeiing van alle Europese Joden. Dat jodendom grijpt niet alleen terug naar eeuwenoude bronnen – zoals de Bijbel en de rabbijnse traditie van de Talmud – maar ook naar zijn eigen bronnen binnen het christendom zelf. Het christendom is pas te begrijpen vanuit die joodse wortels, en de geschiedenis van de filosofie als een onderdeel van de theologie. Toen het jodendom werd verstoep, veranderde, wijzigde en vervormde de visie op het christendom en dus op de eigen geschiedenis. Levinas was ongetwijfeld dankbaar om de vriendschap tussen joden en christenen waartoe hij actief bijdroeg, dat staat buiten kijf. De joods-christelijke vriendschap werd bijzonder tastbaar bij de oprichting van de Staat Israël en later Vaticaanstad. Voor Levinas hoeft die vriendschap echter niet te impliceren dat het lot van Joden en Christenen onderling verweven raakt. Dat blijft volgens hem voor ieder onvervreemdbaar. Wanneer de verschillen en de historische geschilpunten tussen het jodendom en het christendom niet scherp worden gesteld, blijft de dialoog zuiver formeel. Levinas riep op tot een dialoog zonder compromissen, zonder zinsbegoocheling rond een zaligmakend geloof. De Tien Geboden maken geen deel uit van een mythologische orde waarin ze het spirituele horen te overstijgen en waarvan de merktekens door het christendom werden gedefinieerd. Geen voltooiing, geen fusie. De wonderen van de Openbaring zijn niet zomaar te herleiden tot hetzelfde.

Niets uit deze tekst mag geciteerd worden zonder de toestemming van de auteur.