NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

119 N° 3 July-September 1997

La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique

Emilio BRITO (s.j.)

p. 352 - 374

https://www.nrt.be/en/articles/la-reception-de-la-pensee-de-heidegger-dans-la-theologie-catholique-49

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique

Les théologiens catholiques ont souvent critiqué les énoncés heideggériens sur l'historicité — ou l'historialité — de la vérité et du divin[1]. Dans une première phase, attentive surtout à *Sein und Zeit* (1927), on a vu en Heidegger le fondateur d'une nouvelle anthropologie, tendant à exclure le rapport de l'homme à Dieu — une anthropologie qu'il fallait, pour cette raison, récuser[2]. E. Przywara, par exemple, craignait que la pensée heideggérienne «ne serve qu'à insuffler à l''historicité' de Dilthey une sorte d'héroïsme tragique»[3]. L'écho des leçons où Heidegger, dans les années qui ont précédé la publication de *Sein und Zeit*, soulignait l'incompatibilité de l'expérience paulinienne du temps avec la compréhension grecque de l'être, voire adoptait la critique luthérienne de l'interprétation catholique de *Rm 1*, 20, ne pouvait que renforcer les réserves des théologiens catholiques face à une pensée qui semblait se rallier à la négation luthérienne de la théologie métaphysique[4].

Dans les publications qui ont vu le jour après *Sein und Zeit*, Heidegger insiste cependant sur la visée «ontologique», plutôt qu'anthropologique, de sa pensée[5]. Aussi s'attire-t-il l'attention des théologiens catholiques; car, par tradition, ces derniers s'inté-

---

1. Pour une vue d'ensemble de la réception catholique de Heidegger, cf. A. GETHMANN-SIEFERT, *Das Verhältnis von Philosophie und Theologie im Denken Heideggers*, Freiburg/München, 1974, p. 241-266; R. SCHAEFFLER, *Frömmigkeit des Denkens? M. Heidegger und die katholische Theologie*, Darmstadt, 1978.

2. Cf. A. DELP, *Tragische Existenz. Zur Philosophie M. Heideggers*, Freiburg, 1935; J. MÖLLER, *Existenzialphilosophie und katholische Theologie*, Baden-Baden, 1952.

3. E. PRZYWARA, *Drei Richtungen der Phänomenologie*, dans *Stimmen der Zeit* 115 (1928) 252-264, 261. Cf. aussi les critiques (assez outrancières) que le même auteur adresse à Heidegger dans ID., «Theologische Motive im philosophischen Werk M. Heideggers», dans *In und Gegen. Stellungnahmen zur Zeit*, Nuremberg, 1955, p. 55-60.

4. Cf. R. SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt, 1980, p. 236-239.

5. Celle-ci ne thématise l'homme que dans la mesure où l'être a besoin de lui pour être «là».

ressent à tout essai de renouveler la question de l'être. Ne pourrait-on pas, se demandaient-ils, poser de manière plus originaire la question ontologique grâce à Heidegger, et parvenir ainsi à une nouvelle fondation de la métaphysique? Toutefois, il est apparu de plus en plus clairement que cette question ne pouvait guère trouver, dans le retour heideggérien à l'être, la réponse que l'on attendait. Car l'intention heideggérienne n'était pas de ramener l'étant en totalité à l'Être transcendant, mais plutôt de réfléchir le «là» de l'être dans le *Dasein* de l'homme. En se centrant sur le rapport de l'être à l'homme, et de l'homme à l'être, Heidegger parvenait à la conclusion suivante: «Être 'il n'y a' qu'avec la révélation (*Erschlossenheit*) spécifique qui caractérise la compréhension de l'être[6].» Dans cette optique, l'être est toujours référé au *Dasein* et ne peut être pensé sans rapport à lui.

I. - Directions de la réception allemande

L'«ontologie» heideggérienne, on s'en est aperçu de plus en plus, ne veut pas être comprise au sens métaphysique, mais plutôt dans la ligne transcendantale: elle ne se présente pas comme une doctrine de l'Être suprême, subsistant, mais comme la détermination des conditions de possibilité qui permettent la rencontre de l'étant. Aussi lui reproche-t-on, du côté catholique, de ne pas parvenir à briser le carcan du «subjectivisme» kantien. La discussion se concentre donc sur le point de savoir si la compréhension purement transcendantale de l'être représente un stade provisoire du cheminement de Heidegger, ou si — étant indissociablement liée à son point de départ — elle demeure insurmontable au sein de sa philosophie. Un auteur comme Timotheus Barth penche vers la première solution[7]. E. Coreth, en revanche, estime que l'approche transcendantale constitue un élément essentiel de l'ontologie heideggérienne[8]. Dans cette deuxième direction, selon laquelle l'accent heideggérien sur la finitude et l'historicité du *Dasein* implique une conception de la finitude de l'être — qui ne

6. M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie* (= *Gesamtausgabe*, 24), Frankfurt, 1975, p. 24; trad. J.-F. COURTINE (*Les problèmes fondamentaux de la phénoménologie*), Paris, 1985, p. 36.

7. Cf. T. BARTH, *Heidegger - Ein Durchbruch zur Transzendenz?*, dans *Wissenschaft und Weisheit* 12 (1949) 27-44.

8. Cf. E. CORETH, «Zum Verhältnis Heideggers zu Hegel», dans *Studi filosofici intorno all' «esistenza», al mondo, al trascendente*, coll. Analecta Gregoriana, 67, Roma, P.U.G. 1954, p. 81-90.

se révèle que comme vérité historiale, *geschichtlich*[9] —, un auteur comme A. Naber aboutit à la conclusion suivante: «Nous devons récuser comme en soi contradictoire une vérité seulement historiale et finie[10].»

Dans la mesure où la seconde opinion tend à s'imposer parmi les interprètes, la question se déplace: au lieu de se borner à se demander si l'ontologie heideggérienne propose ou non une approche purement transcendantale de l'être, on cherche la manière de parvenir, en se démarquant au besoin de Heidegger (non sans apprendre de lui), jusqu'à l'Être «transcendant», subsistant, non essentiellement référé (comme l'être «transcendantal») au *Dasein*[11]. Dans cette ligne, un auteur comme Max Müller (1906-1991) observe que l'être dont parle Heidegger est seulement la «lumière» qui ouvre à l'homme l'horizon transcendantal. Cette lumière n'est pas Dieu[12], mais elle en provient comme l'appel (*Anspruch*) qui nous revendique, qui réclame notre réponse[13]. Rien n'empêche, estime Müller, de ramener cet *Anspruch* à Celui qui est à la source de cet appel, au Dieu qui nous interpelle[14]. Müller cherche le point de départ de la remontée vers le Dieu transcendant dans une connaissance de l'«essence» des choses, tout en précisant qu'il entend par là, non pas leur «essence relative», mais leur «essence absolue»[15]. Mais ce dépassement immédiat de la connaissance de l'étant fini, et de son essence, vers la connaissance de l'Être transcendant, risque — dans la mesure où il laisse de côté la question de la condition transcendantale de la connaissance des objets — de nous ramener au point de vue d'une métaphysique prékantienne[16].

---

9. Cf. ID., *Auf der Spur der entflohenen Götter? Heidegger und die Gottesfrage*, dans *Wort und Wahrheit* 9 (1954) 107-125, spéc. 115.

10. A. NABER, «Wahrheit und Seinodenken bei M. Heidegger», dans *Studi filosofici...* (cité *supra*, n. 8);, p.45-58, ici 57.

11. Cf. J.B. METZ, *Heidegger und das Problem der Metaphysik*, dans *Scholastik* 28 (1953) 1-22, spéc. 20 s.; R. SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen...* (cité *supra*, n. 4), p. 243-244.

12. Müller ne manque pas de signaler que Heidegger lui-même avait, à une certaine époque, songé à indiquer la différence entre la différence ontologique et la différence théologique. Cf. M. MÜLLER, *Existenzphilosophie. Von der Metaphysik zur Metahistorik*, Freiburg/München, 1986[4], p. 86.

13. Cf. M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*, Heidelberg, 1964[3], p. 101 s.

14. *Ibid.*, p. 113 s.

15. *Ibid.*, p. 75-84, spéc. 76.

16. Cf. R. SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen...* (cité *supra*, n. 4), p. 244.

Mieux que Müller, J.B. Lotz (1903-1992), un autre disciple direct de Heidegger, perçoit que la voie vers l'Être ne saurait, à l'époque postkantienne, esquiver la réflexion transcendantale[17]. Lotz entend, comme Müller, «dépasser» l'être transcendantal pour atteindre l'Être transcendant. Pour ce faire, il souligne leur différence: l'être transcendantal est «inhérent» à l'homme, du fait qu'il le rend capable des actes dans lesquels l'horizon transcendantal s'ouvre à la connaissance et au vouloir humains; en revanche, l'Être transcendant «surpasse» l'homme, car il n'est pas défini, pour ce dernier, à travers une quelconque fonction. Tout en mettant en évidence cette différence, Lotz insiste sur le fait qu'il faut penser l'être «inhérent» à l'homme sans oublier l'Être qui le surpasse, et vice versa[18]. Lotz considère l'ouverture de l'horizon transcendantal comme un don que nous ne maîtrisons pas, et qui permet donc de conclure à une liberté à la source du don. Or cette liberté, précisément, atteste la consistance ontologique, la «subsistance», du Donateur.

À première vue, la tentative de Lotz pour aller au-delà de l'être transcendantal n'est pas sans affinité avec un texte où Heidegger déclare que «si nous pensons proprement après l'être, alors la question elle-même nous mène d'une certaine manière loin de l'être»[19]. Mais en réalité, «la question elle-même» ne conduit pas Heidegger à un Il subsistant et éternel, pensable comme Fondement de l'étant temporel. D'après lui, on doit abandonner «l'être comme fondement de l'étant, en faveur du donner qui joue en retrait dans la libération du retrait»[20]. Aux yeux de Heidegger, il ne s'agit pas d'un Donateur du don, mais simplement de l'événement/avènement de l'*Ereignis*, qui donne l'être, en nous présentant le temps. La condition indispensable pour qu'une philosophie puisse être interprétée théologiquement réside, selon Lotz, dans la pleine reconnaissance de la liberté divine: seule la liberté à l'égard de tout étant et du *Dasein* lui-même — une liberté impliquant la subsistance et la personnalité — est digne de Dieu[21]. Or Heidegger évite soigneusement tout passage à un Être subsistant. Tout en reconnaissant que nous ne pouvons disposer de l'*Ereignis*, il s'abs-

17. Cf. A. GETHMANN-SIEFERT, *Das Verhältnis...* (cité *supra*, n. 1), p. 248-249.

18. Cf. J. LOTZ, *Mensch-Zeit-Sein*, dans *Gregorianum* 55 (1974) 239-272, 435-540, spéc. 250 s.

19. M. HEIDEGGER, *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, 1969, p. 10. Cf. J.B. LOTZ, *Martin Heidegger et Thomas d'Aquin*, Paris, 1988, p. 34-35.

20. M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 6.

21. Cf. J. LOTZ, «Philosophie als ontologisches Geschehen», dans *Studi filosofici...* (cité *supra*, n. 8), p. 59-80, spéc. 76.

tient d'affirmer positivement une Liberté suprême qui serait l'origine du don. Il est donc clair que sa pensée n'obéit pas au critère théologique indiqué par Lotz[22]. Mais l'approche transcendantale de Lotz a, elle aussi, ses limites. La subjectivité risque ici de demeurer extérieure à l'être, au lieu d'être comprise en lui. Pour le dire en termes hégéliens, l'être, chez Lotz, semble avoir sa médiation en dehors de lui[23]. Le niveau transcendantal ne peut certes pas être éliminé; mais il doit être saisi — par une sorte de retournement (*Kehre*) — comme le lieu où le sens de l'être se produit.

K. Rahner (1904-1983) a participé, comme son confrère jésuite Lotz, aux séminaires de Heidegger[24]. Dans un article de jeunesse, il essaie de se situer par rapport à la philosophie de ce dernier[25]. D'après Rahner, la transcendance vers le néant devient, chez Heidegger, la condition expresse pour qu'au *Dasein* un être apparaisse sous ce jour d'être. Aussi la question ontologique heideggérienne ne dépasse-t-elle les êtres divers que pour aboutir au néant. Dans l'optique de Heidegger, observe Rahner, «le pur être s'identifie au pur néant»[26]. Le *non* est antérieur au *oui*. Le problème d'un être absolu ne souffre pas même d'être posé. Les développements heideggériens suggèrent, selon Rahner, «la pure et simple finitude de l'Être lui-même, et non pas uniquement de son concept humain»[27]. L'interprétation du *Dasein* se meut tout entière dans l'horizon de la temporalité, de la mort, du néant. Aussi cette analytique du *Dasein* doit-elle avoir pour suite logique «non pas une ontologie, mais une ontochronie (expression due à Heidegger lui-même), science montrant que le sens de l'Être est le Néant»[28]. Rahner ajoute cependant que la philosophie heideggérienne recevrait le sens le plus profondément religieux «si au stade ultime de cette analytique le premier *a priori* de

22. Cf. R. SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen...* (cité *supra*, n. 4), p. 244-245, 249-250, 259.

23. Cf. L.B. PUNTEL, *Analogie und Geschichtlichkeit*, Freiburg, 1969, p. 361-362.

24. Cf. H. OTT, *M. Heidegger. Éléments pour une biographie*, Paris, 1990, p. 281.

25. L'article a été publié originellement en français. La revue où il est paru, en 1940, l'a curieusement attribué à Hugo Rahner, le frère (et confrère) de Karl. La traduction anglaise de ce texte, publiée trois décennies plus tard, le restitue cependant à K. Rahner. Cf. K. RAHNER, *The Concept of Existential Philosophy in Heidegger*, dans *Philosophy Today* 13 (1969) 126-137.

26. K. RAHNER, *Introduction au concept de philosophie existentielle*, dans *Recherches de Science Religieuse* 30 (1940) 152-171, ici 167.

27. *Ibid.*, 168.

28. *Ibid.*

la transcendance humaine devait se révéler comme l'infinité de l'absolu»[29]. Dans ce sens, déloger l'homme de l'idée pure et le jeter dans sa propre existence et dans l'histoire, comme le fait Heidegger, «serait en somme le préparer, le rendre d'avance attentif au fait — historique, existentiel — d'une révélation divine»[30]. Ces dernières lignes introduisent parfaitement à la philosophie de la religion que Rahner propose dans *Hörer des Wortes*. Rahner présente la méthode de cet ouvrage dans des termes semblables à ceux qu'il emploie, dans l'article que l'on vient d'évoquer, pour décrire l'analytique existentiale de Heidegger[31]. Cependant, il s'écarte de Heidegger (tel qu'il le comprend) en cherchant à montrer que le sens ultime de l'être n'est pas le néant, mais Dieu saisi dans le mouvement de toute affirmation humaine vers l'être absolu[32].

Aussi bien l'article de Rahner sur Heidegger que la réfutation, dans *Hörer des Wortes*, du prétendu «nihilisme» heideggérien, supposent que *Sein und Zeit* pose la même question que Rahner, à savoir la question sur l'être comme tel et dans sa totalité[33]. Or la pensée de Heidegger s'est déployée, en réalité, à partir d'une question que Heidegger lui-même considère très différente de celle de la métaphysique traditionnelle[34]. Aussi le «rien» heideggérien ne saurait-il être interprété, comme le prétend Rahner, dans le sens d'un nihilisme métaphysique[35]. Les limites de l'interprétation rahnérienne s'expliquent, du moins en partie, par le fait que la plupart des écrits du second Heidegger n'étaient pas encore accessibles à l'époque où elle a été formulée.

Au même moment que Rahner faisait paraître son article sur Heidegger dans les *Recherches de Science Religieuse*, H.U. von Balthasar (1905-1988) — l'autre grand théologien catholique d'expression allemande de ce siècle — publiait, dans *Stimmen der Zeit*, une brève étude sur «La philosophie de Heidegger du point de vue du catholicisme»[36]. Pour Heidegger, observe Balthasar,

---

29. *Ibid.*

30. *Ibid.*, 170-171.

31. Cf. K. RAHNER, *L'homme à l'écoute du Verbe*, Paris, 1968, p. 70.

32. *Ibid.*, p. 116-117. Cf. R. MASSON, *Rahner and Heidegger: being, hearing, and God*, dans *The Thomist* 37 (1973) 455-488, spéc. 472.

33. Cf. R. MASSON, *ibid.*, 472-473.

34. *Ibid.*, 474-479.

35. *Ibid.*, 480 s.

36. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Heideggers Philosophie vom Standpunkt des Katholizismus*, dans *Stimmen der Zeit* 137 (1940) 1-8. Ce texte renvoie aux développements plus détaillés que Balthasar propose dans son *Apokalypse der deutschen Seele*, vol. III, Salzburg, 1939, p. 195-315.

plus l'être se rapproche du rien (c'est-à-dire plus il est fini), plus il est spirituel. L'esprit est comme tel finitude et, dans la mesure où l'esprit est l'être véritable, l'être et le rien coïncident[37]. La thèse heideggérienne se laisserait résumer dans les équations: finitude = esprit, rien = être[38]. Tout en représentant la percée de ce qui est chrétien en philosophie, la pensée heideggérienne de la finitude exhibe aussi, d'après Balthasar, un aspect antichrétien prononcé; car elle insinue que l'esprit reçoit son accomplissement, non pas à partir de Dieu, mais du rien[39]. Aussi faut-il maintenir, contre Heidegger, la dépendance de la finitude temporelle à l'égard de Dieu[40]. La finitude comme telle n'est pas synonyme de perfection[41]. Il n'est donc pas possible de prétendre qu'un être est d'autant plus parfait qu'il est plus fini. Par son absolutisation du rien, conclut le jeune Balthasar, Heidegger a été contraint de rendre perceptible cet «absolu» par des voies qui enferment l'homme dans sa finitude, c'est-à-dire à travers l'expérience de l'angoisse, du souci, de la mort[42].

Le Balthasar de la maturité souligne encore que *Sein und Zeit*, avec son interprétation de la vérité du *Dasein* comme finitude pour la mort et comme temporalité, ne délivrait pas vraiment le regard sur l'être; mais très vite, ajoute-t-il, le regard de Heidegger va se tourner vers l'essentiel: l'apparition de l'être[43]. Balthasar n'hésite pas à considérer la pensée que Heidegger déploie après la célèbre *Kehre* comme la contribution actuelle la plus fructueuse pour une philosophie possible de la «gloire». En face de tout théisme immédiat, elle tient, en effet, le cours de la pensée strictement auprès du mystère de la différence immanente[44]. Mais malheureusement, poursuit Balthasar, Heidegger ne pense pas la différence comme indice du caractère créé, et c'est pourquoi, loin d'intégrer vraiment les biens chrétiens dans l'ontologie, il retombe de la différence dans une identité. À travers la différence heideggérienne, il n'y a aucune *analogia entis*, mais une identité qui produit la différence et l'englobe en même temps[45]. Dans *Sein*

37. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Heideggers Philosophie...*, 1.
38. *Ibid.*, 3.
39. *Ibid.*, 6.
40. *Ibid.*
41. *Ibid.*, 8.
42. *Ibid.*
43. Cf. H.U. VON BALTHASAR, *Im Raum der Metaphysik* (= *Herrlichkeit*, III/1), Einsiedeln, 1965, p. 771.
44. *Ibid.*, p. 786.
45. *Ibid.*, p. 784.

und Zeit, la structure temporelle du *Dasein* menait à une finitude de l'être et de la vérité. Dans les écrits ultérieurs, par contre, l'Être apparaît comme l'origine du «jet». Mais la *Kehre* heideggérienne ne fait, en définitive, selon Balthasar, que montrer l'identique de l'autre côté[46]. En suggérant que Heidegger dote l'être des caractères de l'acte divin[47], Balthasar ne tient cependant pas suffisamment compte de l'effort heideggérien pour distinguer Dieu et l'être, et se démarquer du panthéisme. Toutefois, malgré ses critiques, Balthasar semble plus proche du dernier Heidegger que Lotz ou Rahner; son accent sur la gloire et la faveur de l'être met mieux en évidence que le thomisme maréchalien la promesse théologique du «virage» heideggérien.

Dans son long dialogue avec Heidegger, G. Siewerth (1903-1963) est passé de l'adhésion enthousiaste de sa jeunesse à une attitude de plus en plus critique. Il s'était manifestement attendu à une évolution de la pensée de son ancien professeur, notamment en ce qui concerne la question de Dieu. Dans une conférence de 1957 sur «Heidegger et la connaissance de Dieu», Siewerth suggère que la dissociation radicale de la philosophie et de la théologie que Heidegger opère, constitue une transgression illicite de limites[48]. Cependant, dans le même écrit, Siewerth établit un parallèle inattendu entre la démarche de Heidegger et la structure formelle des preuves de Dieu chez l'Aquinate[49], tout en reconnaissant que Heidegger refuse de faire le dernier pas, c'est-à-dire de consolider l'être — qui en a bien besoin, vu sa négatité — en le rapportant au Dieu existant[50]. Contre Heidegger, Siewerth rappelle que le paradoxe de l'être (l'être est la lumière de tout étant, mais se montre cependant irréel si on le considère en lui-même en dehors de tout étant) invite à transcender jusqu'au pur être de la simplicité recueillie en soi, jusqu'à Dieu[51].

Quatre ans plus tard, Siewerth considère de nouveau le rapport de Heidegger à la question de Dieu, et suggère que la pensée heideggérienne se trouve sous l'influence d'une limitation déguisée, provenant de la critique kantienne[52]. Par ailleurs, en interprétant toute l'histoire de la pensée occidentale comme le processus de

46. *Ibid.*, p. 785.
47. *Ibid.*, p. 784.
48. Cf. G. SIEWERTH, *Gott in der Geschichte* (= *Gesammelte Werke*, 3), Düsseldorf, 1971, p. 266.
49. *Ibid.*, p. 267-271.
50. *Ibid.*, p. 277.
51. *Ibid.*, p. 278.
52. *Ibid.*, p. 283.

l'oubli de l'être, ajoute-t-il, Heidegger risque d'aboutir, dans le sillage de Hegel, à une gnose négative[53]. Mais Heidegger a raison, selon Siewerth, d'enseigner que le «Dieu *causa sui*» doit être abandonné. Malgré ses ambiguïtés, suggère Siewerth, la pensée pressentante de Heidegger ne peut, en définitive, s'expliquer autrement que par l'influence persistante de la grâce de la foi (une foi dont la pensée se croyait pourtant dispensée par le déploiement de l'être)[54]. En reconnaissant que la distance de Heidegger à l'égard du «théisme» (aussi bien que de l'«athéisme») ne signifie pas qu'il se soit décidé pour l'identité panthéiste[55], Siewerth fournit, de la démarche heideggérienne, un discernement plus nuancé que celui proposé par son ami Balthasar[56].

Dans un article de 1964 (publié d'abord dans un recueil à la mémoire de G. Siewerth)[57], B. Welte (1906-1983) s'est penché sur la question de Dieu dans la pensée de son maître Heidegger[58]. D'après ce texte, Heidegger aurait fait, dans la conférence *Zeit und Sein* (1962), «de façon à peine perceptible», un pas en avant[59]. Heidegger y explique l'expression *Es gibt Sein*. Au départ, il met l'accent sur le fait qu'il veut écrire le *Es* (Il) avec une majuscule. Heidegger conçoit le *Geben* (le don de l'être), rappelle Welte, comme *Ereignis*. L'*Ereignis* est un don, mais non pas un don dans lequel un étant donne un autre étant. Le don et le donné (au-delà de l'étant), c'est l'être. Mais le *Es*? «Il» donne et, en donnant, se manifeste en se cachant; il semble se trouver encore plus loin au-delà de l'étant, et c'est pourquoi il est encore plus difficile de le nommer que l'être et son appropriation. «C'est peut-être, écrit Welte en 1964, la tentative la plus délicate de nommer l'ineffable sans le blesser[60].»

Dans un article ultérieur sur le même sujet, Welte supprime cependant cette interprétation[61]. Il est, en effet, difficile (Lotz

---

53. *Ibid.*, p. 289-290.
54. *Ibid.*, p. 292.
55. *Ibid.*, p. 279.
56. Concernant l'influence de Siewerth sur l'auteur de *Herrlichkeit*, cf. H.U. VON BALTHASAR, *Rechenschaft 1965*, Einsiedeln, 1965, p. 36.
57. Cf. F. PÖGGELER (éd.), *Innerlichkeit und Erziehung*, Freiburg, 1964, p. 177-192.
58. Cf. B. WELTE, *La question de Dieu dans la pensée de Heidegger*, dans *Les Études Philosophiques* 19 (1964) 69-84.
59. *Ibid.*, 83.
60. *Ibid.*, 84.
61. Cf. B. WELTE, «Gott im Denken Heideggers», dans *Zeit und Geheimnis*, Freiburg/Basel/Wien, 1979², p. 258-280; St. BOHLEN, *Die Übermacht des Seins*, Berlin, 1993, p. 19.

l'avait bien remarqué) de voir dans l'emploi heideggérien du *Es* anonyme une façon de désigner le Dieu personnel[62]. Mais, d'après Welte, Heidegger a raison de rappeler que l'attente du «Haut» ne saurait être comprise comme l'existence disponible d'un étant quelque part «derrière» la nuit de l'être. Un tel «là-derrière» n'existe pas (*gibt es nicht*). Un étant représenté «là-derrière» devrait à nouveau présupposer la nuit de l'être[63]. Dans la disponibilité pour l'être, ajoute cependant Welte, l'homme se prépare aussi pour l'attente du divin[64]. Les messages encourageants en provenance de l'être renvoient de nouveau à son mystère, comme le lieu d'une possible épiphanie du Dieu divin[65]. Welte insiste, on le voit, sur l'attente heideggérienne. Peut-on mettre celle-ci en relation avec l'espérance chrétienne?

En 1972, J. Brechtken a essayé d'élucider le rapport de l'homme à Dieu à partir de l'être du *Dasein*[66]. Selon Heidegger, observe-t-il, l'être, sur la base de sa propre historialité, est toujours sur le point d'arriver à la pensée. Par là, la pensée s'éveille à l'espérance dans la venue de l'être. La «structure d'avenir (*Zukunftsstruktur*) de l'être» correspond, relève Brechtken, à la «structure d'espérance du *Dasein*»[67]. C'est dans ce contexte que Brechtken situe la question de Dieu. À l'espérance dans la venue de l'être correspond, selon lui, l'attente de l'*eschaton*, qui place le croyant dans un rapport au Dieu qui vient. À cette lumière, la question de Dieu peut être élaborée, avec Heidegger, comme une question qui jaillit de l'essence de l'homme. L'avenir que l'homme attend, ne doit cependant pas être déterminé à tel point, précise Brechtken, que le pur «être-à-l'expectative» soit érigé en un théisme définitif[68]. Quoiqu'il essaie de coordonner la question de l'être et celle de Dieu en s'appuyant sur les propos du dernier Heidegger, Brechtken met cependant en garde contre toute identification immédiate du concept d'être et de la notion de Dieu[69].

---

62. Cf. R. SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen...* (cité *supra*, n. 4), p. 249-250.

63. Cf. B. WELTE, «Gott...» (cité *supra*, n. 61), p. 276.

64. *Ibid.*, p. 277-278.

65. *Ibid.*, p. 278. Cf. B. CASPER, «B. Welte und M. Heidegger», dans K. HEMMERLE (éd.), *Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk B. Weltes anläßlich seines 80. Geburtstages*, München - Zürich, 1987, p. 12-28.

66. Cf. J. BRECHTKEN, *Geschichtliche Transzendenz bei Heidegger. Die Hoffnungsstruktur des Daseins und die gott-lose Gottesfrage*, Meisenheim/Glan, 1972.

67. *Ibid.*, p. 131.

68. *Ibid.*, p. 133.

69. À la différence de Brechtken, H. DANNER, dans un ouvrage intitulé *Das*

Dans un livre de 1974, déjà cité (*supra*, n. 1), A. Gethmann-Siefert a cherché à élucider le rapport philosophie-théologie à partir de l'ensemble de la pensée de Heidegger. En tant que science positive, la théologie constitue une explicitation des expériences historiales de Dieu, tandis que la philosophie s'interroge, en revanche, sur le fondement qui rend possible pareilles expériences[70]. La finitude de son être dispose le *Dasein* à des expériences historiales du sens. Il en résulte une certaine proximité entre «l'expérience de l'être dans la transcendance finie» et «l'expérience de Dieu dépendante d'une révélation positive»[71].

R. Schaeffler a insisté, lui aussi, dans un ouvrage de 1980, sur l'affinité entre ces deux types d'expérience. Il rappelle que l'événement qui place l'homme dans l'ouvert de l'horizon transcendantal peut être saisi, selon Heidegger, comme l'unité de la revendication (*Anspruch*) et de la faveur imméritée (*Gunst*). Le théologien, observe Schaeffler, ne pourra pas s'empêcher de songer ici au lien néotestamentaire de la loi et de la grâce[72]. L'affinité apparaît encore plus nette si l'on se rappelle que Heidegger détermine l'essence de la pensée humaine comme remerciement (*Dank*), et que la conception heideggérienne du langage exhibe des traits religieux, voire contient des réminiscences bibliques[73]. Schaeffler croit percevoir un lien entre la compréhension scotiste du langage et la tendance heideggérienne, de plus en plus marquée, à considérer la pensée humaine comme la réponse à la parole de l'Être. Dans la mesure où certains aspects d'une approche théologique du langage continuent à agir dans la philosophie heideggérienne, Schaeffler n'hésite pas à caractériser celle-ci comme une démarche «implicitement théologique»[74]. Schaeffler remarque que la différence entre le Sacré et le Dieu correspond, chez Heidegger, non seulement à la différence entre l'être et l'étant, mais aussi à celle entre le «Il» qui donne l'être et

---

Göttliche und der Gott bei Heidegger (Meisenheim/Glan, 1971), souligne que le divin dont parle Heidegger n'a rien à voir avec le Dieu chrétien (*ibid.*, p. 175-176). La méfiance à l'égard d'une utilisation de la pensée heideggérienne en théologie serait donc, selon Danner, de mise (*ibid.*, p. 167 s.). Cf. P. DE VITIIS, *Il problema di Dio in M. Heidegger*, dans *Rivista di Filosofia Neo-scolastica* 67 (1975) 24-42, spéc. 27-31; A. GETHMANN-SIEFERT, *Das Verhältnis...* (cité *supra*, n. 1), p. 259-262; St. BOHLEN, *Die Übermacht...* (cité *supra*, n. 61), p. 19-20.

70. Cf. A. GETHMANN-SIEFERT, *Das Verhältnis...* (cité *supra*, n. 1), p. 47 s., 93, 135 s.

71. *Ibid.*, p. 63.

72. Cf. R. SCHAEFFLER, *Die Wechselbeziehungen...* (cité *supra*, n. 4), p. 246.

73. *Ibid.*, p. 253.

74. *Ibid.*, p. 260.

l'être donné[75]. Mais il reconnaît que Heidegger évite soigneusement tout passage à un Être subsistant, Donateur du don[76]. Selon Heidegger, la donation de l'être doit être comprise à partir de l'événement transcendantal de l'*Ereignis*. Par contre, les théologiens et les philosophes catholiques, constate Schaeffler, ramènent l'être transcendantal (l'«éclaircie») à l'Être transcendant; ils soulignent la prééminence de l'ontologie vis-à-vis de la philosophie transcendantale, car ils estiment que l'Être doit subsister au préalable en lui-même, pour pouvoir ensuite, à partir de la plénitude autosuffisante de cette subsistance, devenir, dans une condescendance gratuite, la «lumière» et «l'horizon» de la connaissance humaine[77].

Dans un volume de 1993 sur Heidegger et Hölderlin, Stéphanie Bohlen s'interroge, à partir de l'expérience de l'être, sur le fondement de l'expérience du divin. Elle souligne que la pensée de l'être et la pensée de Dieu — ou, plus exactement, la pensée en direction du divin — sont liées entre elles, indépendamment du fait d'une révélation positive de Dieu dans l'histoire. D'un côté, dans la métaphysique, l'explicitation de l'être a toujours été liée à l'explication de la notion de Dieu, dans la mesure où l'on saisissait l'être comme fondement et le divin comme fondement qui se fonde en lui-même. D'un autre côté, il est clair que la question de Dieu est déterminante également pour Heidegger[78], nonobstant son insistance sur la séparation de la foi en Dieu et de la question de l'être[79]. Comme il le dit lui-même, sans sa provenance théologique, il ne serait jamais parvenu sur le chemin de la pensée[80]. Dans son second *Hauptwerk*, les *Beiträge zur Philosophie*, Heidegger a consacré tout un chapitre au «dernier dieu»[81]. Ce thème est si fondamental pour la pensée heideggérienne de l'histoire de

75. *Ibid.*, p. 255.
76. *Ibid.*, p. 259.
77. *Ibid.*, p. 264.
78. St. BOHLEN, *Die Übermacht...* (cité *supra*, n. 61), p. 21. Le rapport entre Heidegger et la théologie a été récemment évoqué par M. JUNG, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei M. Heidegger*, Würzburg, 1990. Sur la place non négligeable du problème de Dieu dans la pensée de Heidegger, on peut consulter G. KOVACS, *The Question of God in Heidegger's Phenomenology*, Evanston, 1990.
79. Pour Heidegger, on le sait, seule une théologie qui a perdu son caractère originaire cherche à s'appuyer sur la philosophie. Cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, 1976[3], p. 6.
80. Cf. M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, 1990[9], p. 96.
81. Cf. M. HEIDEGGER, *Beiträge zur Philosophie* (= *Gesamtausgabe*, 65), Frankfurt, 1989, p. 403-417.

l'être qu'on a pu désigner cette dernière comme une «sorte de théologie secrète du Dieu caché»[82].

Mais St. Bohlen n'a pas tort de rappeler que le Dieu vers lequel Heidegger se tourne dans le chapitre indiqué, n'est pas le Dieu chrétien[83]. Il ne pourra avoir absolument rien de commun avec ce dernier, ajoute-t-elle, aussi longtemps que le christianisme et la métaphysique seront si étroitement associés que le concept métaphysique de Dieu passera pour «le nom philosophique de Dieu» (c'est-à-dire pour le seul possible)[84]. L'ancienne réception catholique de Heidegger, remarque St. Bohlen, pensait pouvoir maintenir l'unité de l'être (essence) et de l'éternité, en dépit de l'accent heideggérien sur l'historialité de l'être. Jugeant que pareille approche contredit radicalement l'intention de Heidegger, Bohlen préfère rappeler que, d'après la foi chrétienne, la création attend encore «avec impatience la révélation des fils de Dieu» (*Rm 8*, 19), qu'elle «gémit encore dans les douleurs de l'enfantement» (*Rm 8*, 23). Ouverte ainsi à l'avenir, la création est encore en train de naître (*noch im Entstehen*); et dans la mesure où Dieu lui-même s'est exposé au devenir de sa création, l'histoire de celle-ci représente une histoire ouverte, qui ne s'épuise pas dans le simple retour à ce qui a été originairement donné. Rien n'empêche que les croyants articulent l'aspiration au salut inscrite dans l'histoire de la création, en la référant à Dieu. Une théologie qui chercherait, à partir de cette expérience, à dialoguer avec Heidegger, devrait, selon Bohlen, non seulement assumer sa propre historicité, en reconnaissant que toutes les vérités sont «seulement» des vérités historiques (*geschichtliche*), mais aussi montrer dans quelle mesure l'espérance du salut nous rend assez libres pour mettre en question toutes les vérités historiques, et pour oser, toujours de nouveau, la rencontre initiale avec l'être[85].

---

82. La phrase est de H.-G. Gadamer, cité par W. STROLZ, «M. Heidegger und der christliche Glaube», dans H.-J. BRAUN (éd.), *Martin Heidegger und der christliche Glaube*, Zürich, 1990, p. 25-57, à la p. 27.

83. Cf. M. HEIDEGGER, *Beiträge...* (cité *supra*, n. 81), p. 403; St. BOHLEN, *Die Übermacht...* (cité *supra*, n. 61), p. 22.

84. St. BOHLEN, *ibid.*, p. 23. Cf. G. HAEFFNER, «Das Sein, das Heilige, der Gott. Heidegger und die philosophische Gotteslehre», dans J. MÖLLER (éd.), *Der Streit um den Gott der Philosophen*, Düsseldorf, 1985, p. 140-156, spéc. 144.

85. Cf. St. BOHLEN, *ibid.*, p. 335-336, 370. Dans une ligne semblable, R. Kearney essayait déjà, dans un article de 1980, de mettre en rapport (plus précisément en «analogie proportionnelle») l'Avent de l'être heideggérien et l'avènement du Royaume de Dieu. Il remarquait que la destruction de l'ontothéologie et le renversement de la priorité métaphysique de l'actuel par rapport au possible, opérés par Heidegger, pourrait conduire, non seulement à une nouvelle

II.- Approches françaises

Du côté français, J.-L. Marion s'est efforcé de montrer comment penser le Dieu chrétien dans son retrait et au-delà de toute «idolâtrie» exige de surmonter non seulement la tradition métaphysique mais encore sa reprise heideggérienne. Car le Dieu chrétien ne se laisse pas penser, contrairement à ce que, selon Marion, a toujours voulu Heidegger, comme un étant, fût-il insigne[86]. Marion retrouve néanmoins, dans la pensée heideggérienne du retrait approprié, «comme une formation de la distance»[87]. La distance paternelle (axée sur le mystère trinitaire et la relation de divinisation) entretient, selon lui, avec le *Geben* (retrait approprié, *Ereignis*) un rapport où, plus l'irréductibilité se trouve marquée entre une pensée radicalement théologique et une pensée en vue de l'être en tant qu'être, plus leur convenance réciproque s'accroît[88]. Marion souligne que le rapport entre la distance et l'*Ereignis* n'est pas directement mesurable, mais seulement indirectement. Toutefois, il ne s'agit pas, selon lui, d'une analogie au sens courant du terme. Marion préfère parler d'un redoublement de la distance, qui met le retrait approprié en distance avec la distance[89]. Ce qui permet, d'après lui, d'éviter que l'analogué prenne possession de la relation d'analogie[90].

Dans une étude qui opère une relecture de Heidegger en marge d'un ouvrage de Marion, R. Virgoulay attire l'attention sur deux interprétations possibles de la primauté heideggérienne de l'Être. Ou bien celle-ci s'impose absolument — dans ce cas, la pensée de Dieu serait soumise au destin de l'Être. Ou bien elle signifie que toute venue du dieu divin se fait nécessairement dans l'horizon de l'Être, celui-ci étant le lieu qui accueille cette venue; elle précise les conditions nécessaires à notre pensée du dieu, mais qui ne

---

conception de l'être, mais aussi à une théologie renouvelée par la notion d'un Peut-Être eschatologique. Cf. R. KEARNEY, «Heidegger, le possible et Dieu», dans R. KEARNEY & J.St. O'LEARY (éd.), *Heidegger et la question de Dieu*, Paris, 1980, p. 125-167, spéc. 125, 156-157.

86. Cf. J.-L. MARION, «La double idolâtrie», dans R. KEARNEY & J.St. O'LEARY (éd.), *ibid.*, p. 46-74. Pour M. VILLELA-PETIT («Heidegger est-il 'idolâtre'?», *ibid.*, p. 75-102, spéc. 91), cependant, l'approche de Marion risque de creuser un fossé entre «théologie négative» et «parole biblique» et, finalement, entre théologie négative et incarnation.

87. J.-L. MARION, *L'Idole et la distance*, Paris, Grasset, 1977, p. 303.

88. *Ibid.*, p. 304.

89. *Ibid.*, p. 306.

90. *Ibid.*, p. 305.

sont nullement déterminantes pour lui et pour sa venue[91]. Marion repousse cette deuxième interprétation: elle édulcore, selon lui, la violence idolâtrique du texte heideggérien[92]. Dans une perspective blondélienne[93], Virgoulay rétorque cependant qu'il faut tenir compte des conditions de notre connaissance de Dieu. Si celle-ci pouvait y échapper, ce serait par une exception qui lui ôterait précisément son caractère de connaissance[94]. «Pourquoi dès lors jeter le soupçon d'idolâtrie sur l'anthropologie transcendantale[95]?» Il est possible, nuance Virgoulay, que, chez Heidegger, les conditions de la connaissance de Dieu fonctionnent de manière idolâtrique, «mais le font-elles nécessairement et dans tous les cas[96]?» Ces conditions de possibilité, «en tant qu'elles relèvent de la création dans sa bonté intrinsèque, non seulement ne donnent pas nécessairement lieu à l'idolâtrie, mais elles peuvent s'exercer dans la question de Dieu avec une authenticité qui leur permet de devenir, par surcroît, les conditions de la Révélation elle-même»[97].

Dans un travail où il s'efforce d'écouter Heidegger en théologien, Gh. Lafont ne s'étonne pas de l'exclusion heideggérienne du thème de la création[98]. Ce thème s'accorde mal avec le monde des pensées de l'Un. Or, selon Lafont, la philosophie de Heidegger peut être interprétée comme une «variation» nouvelle dans la tradition hénologique[99]. On comprend à cette lumière, ajoute-t-il, le

---

91. Cf. R. VIRGOULAY, *Dieu ou l'être. Relecture de Heidegger en marge de J.-L. Marion, «Dieu sans l'être»*, dans *Recherches de Science Religieuse* 72 (1984) 163-198, 168.

92. *Ibid.*, 169.

93. *Ibid.*, 179, 191.

94. *Ibid.*, 177-178.

95. *Ibid.*, 178.

96. *Ibid.*

97. *Ibid.* La condescendance de la Révélation, sans cesser d'être gratuite, est conditionnée par la consistance de la création (qui est elle-même un don premier). Concevoir ainsi la création n'ôte rien à la Révélation, alors que le télescopage de la première, que Virgoulay reproche à Marion (*ibid.*, 170), confère à la seconde un primat trop exclusif (*ibid.*, 179). Dans ce contexte, Virgoulay cite un article de Gh. LAFONT, *Mystique de la Croix et question de l'Être*, dans *Revue Théologique de Louvain* 10 (1979) 259-304. Cette étude de *L'Idole et la distance* pose la question suivante: comment «articuler à cette pensée nécessaire de la Croix une pensée non moins nécessaire de la *création*, ce qui revient nécessairement à soulever une fois de plus la pertinence de la question philosophique de l'être?»

98. Cf. Gh. LAFONT, *Écouter Heidegger en théologien*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 67 (1983) 371-398, spéc. 372, 388.

99. *Ibid.*, 384 s.

soutien qu'elle apporte aux théologiens qui répugnent à l'affirmation ontologique et, en général, se méfient du concept[100]. D'après Lafont, s'il y a quelque rencontre entre la pensée de Heidegger et la théologie, c'est avec la tradition théologique qui préfère l'Un au-delà de tout à l'Être même suprême, la Sagesse crucifiée à la théologie contemplative, que se fait cette rencontre[101]. Quoiqu'il caractérise l'approche heideggérienne comme une variante de la pensée hénologique, Lafont considère comme le fruit d'une réminiscence chrétienne la connexion établie par Heidegger entre *Ereignis* et *es gibt*. On ne voit rien dans la tradition non chrétienne des pensées de l'Un, relève-t-il, qui permette de lier au symbole suprême une orientation quelconque vers le don. Au contraire, la théologie chrétienne fait intervenir un thème de grâce qui infléchit la rigueur de la pensée hénologique. Aussi la réciprocité heideggérienne de l'appropriation et de la désappropriation (*Ereignis/Enteignis*) peut-elle être entendue par le théologien, d'après Lafont, comme un chemin vers la pénétration du Don qui se dévoile dans la Croix[102].

Malgré sa dette à l'égard d'un penseur (Hegel) qui ne se méfie guère du concept, Fr. Guibal a essayé d'accueillir aussi l'apport de Heidegger. L'attitude centrale qui se dégage de la méditation heideggérienne est, selon lui, celle de la décentration. Elle oriente, au terme, vers l'accueil d'une «présence» radicalement différente de toute l'objectivation ontique qu'elle éclaire. Ce qui est au centre, c'est le mouvement même de la conversion par quoi la liberté s'avère capable d'attention respectueuse au passage de ce qu'elle n'est pas[103]. Philosophiquement, cette attitude se traduit par l'articulation vivante de la pensée et de l'Être. Religieusement, elle se marque par une défiance à l'égard des constructions dogmatiques et par le maintien d'une écoute tournée vers la venue possible des divins et du dieu. Pour Guibal (qui se situe ici aux antipodes de l'interprétation fournie par Marion), l'essentiel dans l'attitude heideggérienne réside dans le «refus de toutes les fixations et absolutisations idolâtriques»[104]; contre la tradition objectivante, elle rappelle que saisie comme une chose, la présence se perd comme trace.

---

100. *Ibid.*, 372-374.

101. *Ibid.*, 386. Lafont ne distingue sans doute pas assez théologie négative et paradoxe de la croix.

102. *Ibid.*, 386-387.

103. Cf. Fr. GUIBAL, *... et combien de dieux nouveaux*, t. 1: *Heidegger*, Paris, 1980, p. 163.

104. *Ibid.*, p. 164 s.

Cependant, Guibal critique la tendance de la pensée de Heidegger à se constituer en «religion à mystères», où il discerne un rejet réactif de la raison, trop facilement identifiée à la seule rationalité totalisatrice[105]. Heidegger a sans doute le mérite d'insister sur les droits souvent méconnus de la différence, mais au prix d'un certain abandon de perspectives raisonnablement unificatrices[106]; au prix, aussi, d'une certaine abstraction: la mise en relief de l'originalité de l'Être ne parvient pas à «laisser-être» en toute sa vérité le domaine de la finitude effective[107]. Aussi Guibal envisage-t-il dans une perspective de concrétisation et d'unification la continuation créatrice du chemin que la pensée heideggérienne a commencé de tracer[108].

Dans un article qui confronte Heidegger et Pascal, H. Birault insiste moins sur la continuité que sur la rupture. Aussi souligne-t-il l'ambiguïté et l'impertinence de ce que Heidegger évoque sous le nom d'existence pré-chrétienne[109]. L'ambiguïté, parce que cette existence est ou bien celle du premier Adam, ou bien celle du pécheur. L'impertinence, parce que, après le péché, il ne peut pas y avoir d'existence simplement pré-chrétienne. Illusoire est donc la présumée neutralité religieuse des notions initiales sur lesquelles devrait s'édifier l'explicitation des concepts théologiques. Ce qui ne signifie pas que Birault veuille rétracter l'athéisme méthodologique qui caractérise, selon lui, le questionnement philosophique[110]. Il rappelle, en conséquence, qu'un abîme sépare, d'après Heidegger, la foi chrétienne et la philosophie[111]. Sous les espèces de l'*Ens causa sui*, un dieu sans déité ni

105. *Ibid.*, p. 165.
106. *Ibid.*, p. 166.
107. *Ibid.*, p. 165.
108. *Ibid.*, p. 166. Bien qu'elle «ne se donne ni pour chrétienne ni pour théiste», la pensée de Heidegger contient, selon Guibal, «des accents éminemment religieux» (*ibid.*, p. 164). Comme le signale J.-D. Robert, la pensée méditante de Heidegger, d'après Guibal, peut certes jouer un rôle d'acheminement; mais elle reste une propédeutique: seul le mouvement de l'ouverture à l'autre peut permettre la vraie rencontre du Tout-Autre (J.-D. ROBERT, *La critique de l'onto-théologie chez Heidegger*, dans *Revue Philosophique de Louvain* 78 [1980] 533-551, spéc. 550). Aussi, après son étude sur Heidegger, Guibal a-t-il rédigé un ouvrage sur E. Lévinas (*... et combien de dieux nouveaux*, t. 2: *Lévinas*, Paris, 1980).
109. Cf. H. BIRAULT, «Philosophie et théologie. Heidegger et Pascal», dans M. HAAR (éd.), *Martin Heidegger / Cahier de l'Herne*, coll. Biblio, Paris, 1989, p. 515-541, spéc. 529.
110. *Ibid.*, p. 530.
111. *Ibid.*, p. 531.

sacralité entre dans la philosophie. À ce Dieu, déclare Heidegger, l'homme ne peut adresser sa prière. La foi des fidèles, ajoute Birault, ne saurait jamais reconnaître ce «dieu des philosophes» comme un Dieu d'amour. Il faut donc qu'une autre pensée, «une pensée résolument non théologique qui pourrait être la pensée de l'avenir», abandonne ce Dieu de la métaphysique, le laisse à lui-même pour s'approcher peut-être davantage d'un Dieu plus divin. «C'est ce que fait Heidegger et c'est ce que ne fait pas Pascal, pour qui le Dieu des chrétiens 'conserve' — tout en s'en éloignant infiniment — le dieu du déisme[112].»

Dans ce contexte, Birault évoque toutefois les propositions heideggériennes qui donnent à penser que l'être, sans être aucunement un prédicat de Dieu, «représente cependant la dimension d'ouverture dans laquelle seule peut s'effectuer une rencontre possible avec un dieu authentiquement divin, païen ou chrétien»[113]. Pour Heidegger, l'élément de sacralité et de déité qui procède de la vérité de l'être, fait de tous les dieux de vrais dieux. Mais pour le fidèle, suggère Birault, la mémoire heideggérienne du sacré laissera toujours s'échapper «la sainteté seule salutaire du Christ crucifié»[114]. Le discernement proposé par Birault est souven pénétrant[115]; mais son refus de la philosophie théologique paraît excessif. On peut lui adresser un double reproche: il oublie, d'une part, que la vraie Divinité ne peut être totalement cachée à la créature raisonnable; et il ne montre guère, d'autre part, qu'une véritable lumière surnaturelle peut tomber sur les produits de la spéculation philosophique.

Dans une étude où il se réfère en passant à l'«attitude pascalienne» de Birault[116], J. Greisch reconnaît que la théologie n'a pas fini de s'expliquer avec Heidegger. Il suggère qu'une nouvelle génération de lecteurs théologiens de Heidegger a enfin découvert le véritable terrain de rencontre: ce lieu de rendez-vous se trouverait «là où le théologien accepte de se poser la question 'Qu'appelle-t-on théologiquement penser?' avec la même radica-

112. *Ibid.*, p. 535.
113. *Ibid.*
114. *Ibid.*, p. 536.
115. On peut consulter aussi H. BIRAULT, *La foi et la pensée d'après Heidegger*, dans *Recherches et débats* 10 (1953) 108-132; du même auteur, «De l'Être, du divin et des dieux chez Heidegger», dans H. BIRAULT, H. BOUILLARD, e.a., *L'Existence de Dieu*, Tournai, Casterman, 1961, p. 49-76.
116. Cf. J. GREISCH, *L'appel de l'être et la Parole de Dieu. Cinquante ans de réception théologique de la pensée de Heidegger*, dans *Études* 361/6 (1984) 675-688, ici 681.

lité qui caractérise l'élaboration heideggérienne de la question 'Qu'apelle-t-on penser?'»[117]. Greisch voit dans la «déconfessionnalisation du débat» avec Heidegger le symptôme majeur d'un changement de climat. Dans les premières phases de la réception théologique de la pensée de Heidegger, observe-t-il, «des schèmes de pensée 'confessionnels' se substituent au travail véritable de la pensée». Du côté catholique, notamment, «l'analogie de l'être semblait fournir le modèle d'un discours théologique définitivement en équilibre entre les exigences de la rationalité et de la foi»[118]. Or, les cours heideggériens de la période de Marbourg montrent, selon Greisch, le «mépris» heideggérien «d'une doctrine de l'analogie ravalée au rang d'un mot d'ordre de ralliement confessionnel»[119]. L'accent de Heidegger sur la neutralité de son entreprise comporte, poursuit Greisch, «un avertissement à l'adresse d'une théologie empressée de mettre les philosophèmes heideggériens à son propre compte»[120]. Cette «neutralité renvoie la théologie à la question de sa propre *christianité*... elle conduit, paradoxalement, à la formulation d'un nouveau 'cahier de charges': si la philosophie ne prend pas en charge l'acte théologique, la théologie elle-même doit assumer sa propre différence, qui fait qu'elle est autre chose qu'une philosophie de la religion chrétienne ou une science humaine de la religion»[121]. Dans la mesure où elle assume sa différence, la théologie devient aussi plus apte à percevoir la visée propre de la pensée heideggérienne.

Dans cette ligne, Greisch relève que la théologie actuelle s'applique plus nettement que par le passé à discerner les modalités proprement heideggériennes de la dissociation de dieu et de l'être, voire de la déité et du sacré. «En ce sens, elle est plus critique à son égard, même si elle se réclame de lui[122].» Dans ce contexte, Greisch rappelle que le sacré, tel que Heidegger le comprend, n'est pas référé à l'expérience religieuse, mais appartient au lexique ontologique[123]. Dans la perspective heideggérienne, l'être nous «regarde»; et le divin n'est rien d'autre que ce regard de l'être[124]. Il faudrait cependant s'abstenir, d'après Greisch, d'assimiler la problématique heideggérienne du sacré à une simple idolâtrie: «aucun regard n'est plus désintéressé que celui

117. *Ibid.*, 676.
118. *Ibid.*, 677.
119. *Ibid.*
120. *Ibid.*
121. *Ibid.*, 678-679.
122. *Ibid.*, 684.
123. *Ibid.*, 685-686.
124. *Ibid.*, 686-687.

qui accueille la présentation de l'être, de sorte qu'il est impossible d'y voir à l'œuvre une entreprise de séduction ou de captivation»[125]. Mais Greisch juge nécessaire de s'interroger sur les raisons qui empêchent Heidegger de rattacher le regard de l'être à la contemplation d'un visage. Le chemin de pensée heideggérien suppose, certes, la rencontre d'une vérité plus qu'humaine; «cette rencontre exclut cependant la contemplation de la Face divine»[126]. Greisch ne refuse toutefois pas de rapprocher l'appel heideggérien de l'être et l'interpellation par la Parole de Dieu, tout en les différenciant. Pour finir, il applique à Heidegger le verdict barthien à propos de Hegel: «Nous devons nous contenter de le comprendre tel qu'il a été: une grande question, une grande déception, peut-être malgré tout également une grande promesse[127].»

III.- Réflexions conclusives

En guise de conclusion, nous évoquerons le «résultat» auquel aboutit, en ce qui concerne la réception catholique de Heidegger, un auteur italien récent. Dans un ouvrage sur le problème religieux chez Heidegger, P. De Vitiis observe que l'identification onto-théologique de l'être et de Dieu semble, aujourd'hui, toujours plus difficile à défendre[128]. Tout se passe, dit-il, comme si Heidegger invitait ceux qui ont à cœur l'avenir de l'expérience religieuse et chrétienne à ne pas lier celle-ci au sort de la métaphysique[129]. Mais cette invitation, poursuit De Vitiis, peut être accueillie dans deux directions différentes. La première opère une scission: représentée notamment par un auteur comme J.-L. Marion, elle dissocie l'être et la dimension du divin[130]. Marion ne refuse pas seulement le Dieu de l'onto-théologie, mais prend aussi ses distances à l'égard de la pensée heideggérienne de l'être, dans la mesure où, selon lui, cette dernière soumet Dieu, considéré comme un étant, à l'être[131]. La seconde direction, en revanche, est celle de la distinction entre l'être et Dieu. Elle a été suivie notamment par B. Welte, dont la notion de différence phé-

125. *Ibid.*, 687.
126. *Ibid.*
127. *Ibid.*, 688.
128. Cf. P. DE VITIIS, *Il problema religioso in Heidegger*, Roma, 1995, p. 13.
129. *Ibid.*, p. 148.
130. *Ibid.*
131. *Ibid.*, p. 148-149.

noménologique reprend, sous une forme modifiée, la distinction heideggérienne entre le Dieu de la métaphysique et le Dieu divin. Pour Welte, observe De Vitiis, Dieu n'est pas, à la rigueur, une notion de la réflexion ontologique ou métaphysique, mais appartient au contexte de l'expérience religieuse[132].

Les *Beiträge zur Philosophie* de Heidegger apportent, d'après De Vitiis, quelque lumière dans ce débat. Contrairement à ce qu'insinue l'accusation d'idolâtrie que Marion adresse à Heidegger, le «dernier dieu» dont parlent les *Beiträge* n'est pas un simple étant. Mais on ne peut pas, non plus, l'identifier avec l'être; pareille identification caractériserait plutôt l'onto-théologie[133]. «Le Dieu, écrit Heidegger, n'est ni 'étant' ni 'non étant', et on ne saurait, non plus, l'égaler à l'être[134].» Pensé comme l'entre-deux (*Zwischen*), «l'être ne peut pas être fondé en Dieu»[135]. En revanche, le «dernier dieu» a besoin de l'être[136]. Mais, précise De Vitiis, il en a besoin seulement comme du lieu de son passage — ce qui n'implique pas la sorte de dépendance qui rapporte un étant à l'être. Dans ce contexte, De Vitiis cite un texte heideggérien selon lequel l'être «s'allume comme trace sur la voie vers le dernier dieu (*als Wegspur des letzten Gottes*)»[137]; ce qui suggère, commente De Vitiis, que le dernier dieu se situe «au-delà» de l'être[138]. On découvre ici, d'après De Vitiis, la raison profonde de l'apparition de la notion de dernier dieu dans la pensée heideggérienne. Heidegger n'hésite pas à attribuer la finitude à l'être, afin d'éviter l'infinité — enfermée dans sa propre circularité — de

---

132. *Ibid.*, p. 149. La distinction nette entre métaphysique et dimension religieuse semble acquise, comme le remarque De Vitiis, dans la réflexion actuelle sur l'expérience religieuse. Mais un auteur comme le théologien protestant W. Pannenberg — bien qu'il admette qu'un écart irréductible sépare l'Absolu de la métaphysique et le Dieu de la religion — n'a sans doute pas tort de se demander si le discours théologique sur Dieu peut renoncer au rapport avec la pensée métaphysique sans perdre en même temps sa validité en tant que discours de vérité. Cf. W. PANNENBERG, *Metaphysik und Gottesgedanke*, Göttingen, 1988, p. 19.

133. Cf. P. DE VITIIS, *Il problema...* (cité *supra*, n. 128), p. 151-152.

134. M. HEIDEGGER, *Beiträge...* (cité *supra*, n. 81), p. 263. L'être est refusé à Dieu pour qu'il ne soit pas — ainsi que dans la pensée métaphysique — conçu comme l'étant le plus étant et ainsi masqué dans son essence vraiment divine. Cf. O. PÖGGELER, *La pensée de Heidegger*, Paris, 1967, p. 358.

135. M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 263.

136. «Les dieux ont besoin de l'être pour s'appartenir eux-mêmes grâce à cet être, qui ne leur appartient pas» (*ibid.*, p. 438).

137. *Ibid.*, p. 230.

138. Cf. P. DE VITIIS, *Il problema...* (cité *supra*, n. 128), p. 152.

l'absolu idéaliste[139]. Le renvoi de l'être à Dieu sert donc à éviter la clôture de l'être en soi-même. Si Dieu était un simple étant, l'être risquerait de se configurer comme une totalité enveloppante. Aussi Heidegger relie-t-il étroitement la finitude de l'être au dernier dieu: «Ici se dévoile, écrit-il, la finitude intime de l'être: dans le signe du dernier dieu[140].»

Par ailleurs, relève De Vitiis, Heidegger désigne le dernier dieu comme *Gestalt*, figure; par exemple, lorsqu'il affirme que l'*Ereignis* est «le déploiement essentiel (*Wesung*) de la vérité de l'Être dans la *figure* du dernier dieu»[141]. Ce qui fait songer, d'après De Vitiis, à la notion, que l'on retrouve chez B. Welte, de Dieu comme «figure» dans laquelle apparaît le mystère de l'Être[142]. Cependant, le dépassement de la métaphysique envisagé par Welte est moins «radical», estime De Vitiis, que celui proposé par Heidegger; car il se réclame de Maître Eckhart, un penseur que Heidegger insère, en définitive, dans l'histoire de l'onto-théologie. La «radicalité» heideggérienne inclut d'ailleurs, sans reste, l'ensemble du christianisme dans l'histoire de la métaphysique onto-théologique, et donc de l'oubli de l'être[143]. Quoi qu'il en soit de la question complexe du rapport de Heidegger au christianisme[144], le problème, d'un point de vue philosophique, est, d'après De Vitiis, le suivant: la radicalité avec laquelle Heidegger se détache de la métaphysique n'expose-t-elle pas la pensée au danger de sombrer dans l'irrationalisme? Le caractère abyssal de l'Être heideggérien ne risque-t-il pas de se confondre avec son indétermination foncière? Cette indifférenciation ultime ne constitue-t-elle pas un prix trop élevé à payer pour échapper au rationalisme absolu[145]?

B-1348 Louvain-la-Neuve
Rue de la Houe, 1

Emilio BRITO, S.J.
Université Catholique de Louvain
Faculté de théologie

139. Cf. M. HEIDEGGER, *Beiträge...* (cité *supra*, n. 81), p. 268-269.
140. *Ibid.*, p. 410.
141. *Ibid.*, p. 96.
142. Cf. P. DE VITIIS, *ibid.*, p. 152.
143. Cf. M. HEIDEGGER, *ibid.*, p. 403.
144. P. DE VITIIS (*ibid.*, p. 153) laisse ouverte la question de savoir si Heidegger reprend, dans les derniers développements de sa pensée, la distinction (qu'il énonçait déjà dans sa conférence de 1927 sur *Phénoménologie et théologie*) entre le christianisme (comme réalité historico-institutionnelle liée à la métaphysique) et la christianité de la foi néotestamentaire.
145. *Ibid.*, p. 154.

Sommaire. — Le présent article présente les principales directions de la réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique, notamment d'expression allemande (Rahner, Balthasar, Siewerth, Welte, etc.) et française (Marion, Virgoulay, Lafont, Guibal, Birault, Greisch). L'A. parcourt ici la réaction théologique d'une vingtaine d'auteurs connus, qui s'étend de 1928 à 1995; il montre comment ces théologiens situent leur pensée de Dieu par rapport à la question heideggérienne de l'Être.

Summary. — The A. presents the main ways in which the Heideggerian thought has been accepted in Catholic theology from mainly German (Rahner, Balthasar, Siewerth, Welte, etc.) and French expression (Marion, Virgoulay, Lafont, Guibal, Birault, Greisch). He examines the theological reaction of a score of known writers from 1928 to 1995. He **shows how those theologians view their concept of God in the light of the Heideggerian question of Being.**