

# L'HISTOIRE D'UNE LIGNE IMAGINAIRE: DE LA DIFFÉRENCE ENTRE THÉOLOGIE ET PHILOSOPHIE CHEZ MARTIN HEIDEGGER

Christian Saint-Germain<sup>1</sup>

---

De là découle la compréhension heideggérienne du christianisme. Celui-ci est tout entier explicité par deux de ses dimensions: la foi (dont la caractéristique est d'être étrangère à l'ordre de la pensée) et l'onto-théologie (dont la caractéristique est d'être réductible à la pensée grecque). Cela signifie que le seul trait original du christianisme ne concerne en rien la pensée, et que le trait par lequel il participe à la pensée n'a rien d'original: ce n'est qu'un avatar de ce que les Grecs avaient déjà pensé, ou au moins pré-dessiné.

Marlène Zarader<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> Christian Saint-Germain est professeur de sciences des religions à l'Université du Québec à Montréal.

<sup>2</sup> Marlène Zarader, *La dette impensée. Heidegger et l'héritage hébraïque*, Paris, Seuil, 1990, p. 18.

À l'occasion d'une conférence intitulée «Phénoménologie et Théologie» faite à la demande du Cercle de Théologie évangélique de Tübingen en juillet de l'année 1927, Martin Heidegger traçait la ligne de partage entre la théologie et la philosophie. Mais était-ce bien une ligne de partage, ou l'érection d'un mur mitoyen, la détermination épistémologique de deux champs censés s'ignorer? À la question: la théologie est-elle une science? Heidegger répond par l'affirmative. Mais nous ne sommes pas certain qu'une pareille science engagerait avec elle quelque scientificité ou qu'elle ne confinerait pas la théologie à la part congrue des savoirs.

### **Introduction**

Il est issu d'un grand âge le contentieux entre la philosophie et la théologie. Querelles et disputes jonchent sa concoction autant que la facture de ses apories, marquées au coin d'une sécession de l'esprit. Déjà son origine se donne dans l'intempérance d'une révélation entendue comme événement, dont les précédents sont scripturaux mais dont le présent, lui, est celui de la haute maintenance d'un corps vivant parmi les vivants; corps de Dieu et corps d'homme à la fois et partant, corps à corps de la foi et de la raison.

À cette origine gémellaire prise dès l'aube par la tentation du *pathos* plus que par la sèche raison d'un *logos* guerrier, saint Paul formule l'épopée de ce langage de la re-montrance: une folie plus sage que la sagesse (1 Cor. 1,18-20). De cette arrière-scène surgissent encore, bien qu'il n'en soit pas toujours fait mention, des protagonistes à distance stellaire de ce litige. Litige chaque fois repris à la coupée des siècles, aux époques traversières de la pensée, quêtes de spécificité comme de prérogatives sur la grande charte du savoir, et qui conduisent l'être-homme dans l'horizon binoculaire d'une pensée sans accommodements et dont la perspective reste elliptique. De Thomas d'Aquin à Heidegger, sous le couvert d'épistémologies divergentes, s'esquisse la ligne imaginaire de dé-partage entre

des ontologies adverses. Il s'agit de replacer les bornes «imprescriptibles» d'une ancestrale résiliation. Dans cette séparation sans servitude du patrimoine de l'esprit, il faut donc suivre les glossateurs au plus près de leurs suaves intempérances. Débusquer le plus vieux titre de la sagesse dans ce fourvoiement de forces splendides, voire superbes. Car, faut-il le rappeler, au tribunal de la raison autant qu'à celui de la foi, il est plus facile de condamner par contumace que de procéder à un examen attentif de la cause.

En fait, c'est plus à l'histoire d'une évocation et d'un non-lieu qu'à celle de l'instruction d'un différend que l'on est convié. Il s'agit d'une guerre de juridictions dans ce bilinguisme de la pensée occidentale, conflit qui formalise sa séculaire outrance au nom d'un droit de créance sur les plus hauts domaines de l'esprit, soulevant dans les marges du grand texte mondial l'initiale de la mésalliance.

Il s'agira de montrer que, pour être fondée en fait, cette scission au coeur de la pensée ne peut que déboucher et débouche de fait sur des privilèges et des droits irréprésentables, sur une étreinte insécable dans le séisme d'un méridien imaginaire.

Dans cette poursuite du propre, force est de constater que foi et raison sont mariées en communauté de biens, et que tout ce que le demandeur arrive à faire, c'est d'évoquer les biens de l'intimée en espérant par là récupérer ce qui, après cette nomination autant que cet inventaire fictif, représentera son dû. Si les différences entre les vocables sous lesquels se présentent foi et raison paraissent tranchées et tranchantes, nul ne peut dire, sans brandir les vocables eux-mêmes, où commence la foi et où finit la raison. Là comme ailleurs, des questions de faits ne font jamais une véritable question de droit (*quid juris/quid facti*).

### **Du paradigme des deux sciences divergentes**

Pour décrire les différences entre philosophie et théologie, Heidegger propose la construction de modèles idéaux représentant «les idées propres à ces deux sciences»<sup>3</sup>. Mais pour entrer dans ce qui s'annonce de prime abord comme un rapport possible, l'auteur pose au fondement de sa démarche la définition suivante de la science:

---

<sup>3</sup> Martin Heidegger, «Phénoménologie et théologie», *Archives de philosophie*, Bruxelles, Tome 32, 1969, p. 357.

La science est le dévoilement constitutif d'un domaine en soi chaque fois fermé de l'étant, c'est-à-dire de l'être, dévoilement qui a pour fin sa propre réalisation. Chaque domaine d'objet a, selon le caractère et la manière d'être de ses objets, une manière propre permettant de dévoiler, de montrer, de fonder et de marquer conceptuellement la connaissance qui se forme ainsi. L'idée de science en général, dans la mesure où on la conçoit comme possibilité de l'être-là, montre qu'il y a nécessairement deux sortes de sciences possibles en principe: sciences de l'étant, sciences ontiques - et la science de l'être, la science ontologique, la philosophie<sup>4</sup>.

Le problème que pose cette définition introductive est que l'on arrive difficilement à déterminer si ce sont les objets qui marquent conceptuellement la connaissance, ou si c'est la connaissance qui d'elle-même constitue ses objets. Mais pour l'auteur, ce problème ne semble pas se poser puisque selon lui, «les sciences ontiques ont chacune pour thème un étant donné qui est toujours dévoilé, d'une certaine manière, avant le dévoilement par la science»<sup>5</sup>. Ces sciences iraient «droit à l'étant» en tant qu'elles sont aussi tributaires des attitudes préscientifiques qui les portaient. Elles appartiennent à ce que l'auteur appelle des sciences positives, en vertu de l'étant objectivement posé devant elles (*Positum*), et non pas dans le sens, traditionnel en théologie, de «*positum*» historique. Cependant, en appeler à un *positum* comme giron des sciences ontiques pose problème puisque, pour qu'il y ait un étant objectivement posé devant les sciences, il faut qu'il y ait aussi

---

<sup>4</sup> *Ibid.*, p. 359.

<sup>5</sup> *Ibid.*

*subjectum*. Et Heidegger dira dans *Questions I*<sup>6</sup> qu'à l'époque des Grecs, le sujet n'était pas encore *posé*. Pour que l'on puisse parler d'un étant posé (*setzen*), il faut nécessairement qu'en corollaire s'établisse un sujet. Or, il est difficile d'imaginer que la science ait attendu la subjectivité pour naître. De plus, la définition de Heidegger laisse sous-entendre que puisse exister un monde sans moi, un monde d'avant le moi.

L'autre science, celle-là ontologique plutôt qu'ontique, se porte à la rencontre de l'Être, tout en restant déterminée par sa manière d'être tournée vers lui. Ainsi dans son texte de 1927, Heidegger tente d'établir que la philosophie est la seule qui soit pré-occupée par l'Être, et cela depuis ses origines. Les sciences ne seraient, par opposition, que dans un rapport indirect à l'Être, car elles «vont droit à l'étant».

Ces considérations amènent Heidegger à placer la philosophie en dehors du champ de toutes les sciences. Ainsi affirmera-t-il que «chaque science positive est différente de la philosophie non pas relativement, mais absolument»<sup>7</sup>.

Avant d'évoquer les conséquences d'une différence absolue entre les sciences positives et la philosophie, il apparaît opportun de questionner ces «turbulences» épistémologiques. En effet, ce qui semble prévaloir pour Heidegger dans ce débat n'est pas tant l'épistémologie des domaines en question que la nécessité de formuler une ontologie inédite à partir de la vérité de l'Être.

Ce que ses prises de positions occultent à l'égard de la théologie, c'est la volonté de tenir toute la démarche théologique dans l'enceinte exiguë de l'onto-théo-logie. En fait, on assiste à une construction spéculaire du modèle censé représenter la théologie, modèle déduit rétroactivement des impasses de l'onto-

---

<sup>6</sup> «L'homme du monde grec n'était pas encore de retour en soi comme de nos jours. Certes, il était sujet, mais ne s'était pas posé comme tel». M. Heidegger, *Questions II*, Paris, Gallimard, 1957, p. 53.

<sup>7</sup> Heidegger, «Phénoménologie et théologie», p. 359.

théo-logie. Ainsi verra-t-on bientôt apparaître le cercle «vieux» entre foi et révélation, cercle qui condamne à toutes fins pratiques l'entreprise théologique à une prétériton.

Si nous revenons à la rupture épistémologique que tente d'opérer Heidegger, il faut noter que cette question émerge de la différence, impensée par la métaphysique occidentale, entre l'Être et l'étant. Entre-aperçue par Heidegger, cette différence place les sciences traditionnelles en porte-à-faux quant à leur capacité de répondre d'un monde; et en particulier la théologie, qui se voit ainsi nantie d'un *positum* au même titre que la chimie. L'effort de différenciation entre la philosophie et les autres sciences pose question à sa face même. En effet, cette différence absolue, ou plus exactement l'absolu de cette différence, s'avère être une impasse théique. Peut-il exister des différences absolues entre deux champs de connaissance? N'existe-t-il pas plutôt une différence relative à la façon d'être sollicité par ce qui se donne à penser? D'ailleurs, si cette différence absolue existait, elle resterait impensable, toute différence étant médiatisée, relative, ou plus encore dans un rapport d'appartenance à ce dont elle diffère. Pris à la lettre, l'absolu de cette différence culminerait dans une non moins absolue indifférence.

Dans l'élaboration d'un absolu de la différence entre la théologie et la philosophie, Heidegger affirme que la théologie se trouve dans un rapport de proximité plus grand avec les mathématiques qu'avec la philosophie. Cet éloignement des champs de connaissance, cette bifurcation inouïe repose sur l'exclusivité des axiomes au fondement de ces sciences. En effet, pour Heidegger, la disjonction épistémologique tiendrait à l'opposition entre foi et raison. S'agit-il d'une véritable opposition, ou pourrait-on parler plutôt d'ap-position? Car, comme on le verra dans la suite du texte, foi et raison semblent non pas être antinomiques mais bien plutôt s'appuyer l'une sur l'autre, se définissant chacune par ce que l'autre n'est pas. Ce rabattement sur les principes supposés propres aux deux sciences n'est pas sans rappeler la manière dont procède Thomas d'Aquin au moment de donner ses lettres de créance à la théologie en se

situant lui aussi à partir d'un postulat qui tient foi et raison dans des perspectives irréversiblement antagonistes.

### **Objectivation, formalisation, positivité**

Le travail qu'entreprend Heidegger consiste à tenir la théologie dans le couloir étroit des sciences positives, ce qui permettra par la suite de parler de la foi comme d'un donné au même titre que la révélation. On aura vite perçu qu'une telle «étreinte» entre foi et révélation place le théologique dans une aire prophylactique, dans un espace fermé sur lui-même et ne s'ouvrant que dans une auto-justification tenant lieu de discours.

Cette manière d'isoler la théologie, de tenter de l'enfermer dans un discours *sui generis* supposé lui seoir, vise en fait à montrer qu'il n'existe pas de question théologique. Entendons ici que de par ses postulats, ses prémisses, la théologie resterait sourde à un questionnement fondamental. Son histoire serait celle d'une éludation des questions essentielles, questions révoquées par le fait que la Bible et la vérité divine qu'elle contient interdisent tout questionnement originaire. On ne peut questionner authentiquement et croire<sup>8</sup>.

À l'intérieur de ces paramètres vont se greffer tous les processus secondaires de l'argumentation heideggérienne. En effet, il introduira la théologie, par le biais de la positivité, dans son carcan scolastique. Plus exactement, il parlera de la théologie en ne critiquant pas ce qui en fait est l'image qu'ont laissée les épigones du thomisme, avec tout ce que cela comporte de raideur et de gaucherie épistémologique.

La théologie se trouve décrite à partir de la définition qu'elle même donne de son *objet*<sup>9</sup>. Ainsi est-il aisé pour le philosophe

---

<sup>8</sup> M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 19.

<sup>9</sup> La théologie ne saurait à proprement parler avoir d'objet sinon le langage lui-même, objet non-objectivable. De plus, on peut



de raviver autour de critères épistémologiques, la guerre immémoriale entre foi et raison, au sein de l'étant. Guerre qui porte sur une formulation ontologique plus que sur un véritable examen épistémologique. C'est peut-être pour cela d'ailleurs que la théologie se voit attribuer des connivences jusque là inconnues avec la chimie.

Dans ce «conflit des facultés» (Kant), il importe de scruter cette nouvelle prudence dans l'établissement d'un «tableau» classificatoire, de saisir qu'autour de la fragilité des vocables «foi» et «raison» se déplace, sur la grande charte du savoir, un problème de lotissement plus que d'élucidation. Ainsi voyons-nous surgir des critères de positivité des sciences pré-conçus pour englober la théologie. En effet, il y a selon Heidegger positivité d'une science lorsque:

---

difficilement parler d'une dualité Dieu/langage puisque le référent «divin» sert de registre idéal sur lequel jouent toutes les partitions du discours, point spéculaire qui assure au sujet sa consistance autant qu'il lui inter-dit de la dire toute. Parler *sur* ou parler *de* Dieu condamne à toute fin utile à condenser, à inventorier des attributs autour d'un fait de langage.

1. en général, un étant déjà dévoilé en quelque façon existe d'abord, dans une certaine mesure, en tant qu'il peut servir de thème à une objectivation et à une mise en question théorique;
2. ce Positum détermine préalablement, de façon préscientifique, l'accès à l'étant et le commerce avec lui, commerce dans lequel se montre déjà le contenu spécifique de ce domaine et la façon d'être de l'étant respectif, donc avant toute appréhension théorique, même si elle est dévoilée d'une manière inexprimée et inconsciente;
3. il appartient à la positivité que ce comportement préscientifique envers l'étant donné soit déjà éclairé et dirigé par une compréhension de l'être, bien qu'encore non conceptuelle. La positivité peut alors varier selon le contenu effectif de l'étant, selon sa manière d'être, selon la manière de l'état-dévoilé préscientifique de l'étant en question et à la façon dont cet état-dévoilé appartient au donné<sup>10</sup>.

Après la détermination de ces critères de positivité, il s'agit pour Heidegger d'intégrer la théologie, par ses contenus spécifiques, à cette grille. Notons qu'en déterminant des contenus spécifiques à la théologie, il sera facile de la démarquer de la philosophie puisque les sciences positives, pour Heidegger, sont incapables d'aller vers leurs propres fondements, empêchées qu'elles sont par le *Positum* qui les pré-occupe et vers lequel il est possible de se tourner d'une manière préscientifique. Dans cette optique, la philosophie prendra figure de questionnement sur tous les autres processus de questionnement, c'est-à-dire sur toutes les sciences, y compris la théologie.

### **Positivité de la théologie**

Une science positive se caractérise par le fait que le dévoilement de l'étant particulier qu'elle entend instaurer est déjà

---

<sup>10</sup> Heidegger, «Phénoménologie et théologie», p. 363.

d'une certaine manière esquissé: ce qui l'occupe est déjà donné. Or, qu'est-ce qui est donné pour la théologie? *Le christianisme comme événement historique*. Ce donné est donc l'objet de la théologie.

Cependant, la théologie comme science est elle-même issue de cet événement, elle appartient à l'histoire du christianisme. Il faut donc prendre acte de l'appartenance *réci-proque* de la théologie et du christianisme, la théologie étant un moment de la prise de conscience du christianisme. Pour Heidegger, «la Théologie est une connaissance de ce qui seul rend possible que quelque chose tel que le christianisme existe comme événement de l'histoire»<sup>11</sup>. Le donné (*Positum*) pour la théologie est la christianité. Cette christianité décide de la forme que prend la théologie.

Qu'appelle-t-on christianité? On appelle christianité ce qui définit la foi chrétienne, c'est-à-dire:

un mode d'existence de l'être-là humain qui, d'après son propre témoignage - lequel appartient essentiellement à ce mode d'existence - ne vient pas de l'être-là et n'est pas temporalisé librement par lui, mais résulte de ce qui se révèle dans et avec ce mode d'existence, c'est-à-dire ce qui est cru. Ce qui est révélé initialement à la foi et seulement pour elle, l'étant qui comme Révélation produit initialement la foi, c'est, pour la foi chrétienne, le Christ, le Dieu crucifié<sup>12</sup>.

On voit s'amorcer ici ce que d'aucuns seraient tentés d'appeler le cercle vicieux de la simultanéité dans le rapport Révélation/foi. Cette malfaçon dans la construction du raisonnement supposément propre à la théologie conduit à rendre la Révélation insécable de la foi, à montrer qu'il n'y a de

---

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 365.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 367.

Révélation que dans la foi et que cette dernière est aussi importante que la Révélation pour la théologie.

De plus, cela permet d'esquiver une définition convenable de la foi pour parler «d'un mode d'existence» qui s'auto-suffirait, qui prendrait comme unique critère de validité sa propre démarche: le témoignage des prédécesseurs ou, pire, les vicissitudes de leur expérience intérieure comme garantes de la Révélation et de la foi. L'existence chrétienne aurait également ceci de particulier qu'elle ne tiendrait sa crédibilité que de la croyance elle-même et cela, dans le registre tautologique suivant: si je crois, c'est que c'est crédible, et c'est crédible parce que j'y crois.

De toute évidence, ce cercle ne tourne pas rond. Il ne faudrait pas prendre les propos de saint Paul à l'effet qu'il y aurait une folie plus sage que la sagesse, dans le sens d'une invitation à la crédulité que la théologie viendrait contrer en «rendant la foi plus difficile»<sup>13</sup>. Dans cette perspective, le savoir théologique tournerait à vide autour de certitudes qui elles-mêmes ne seraient certaines que de la croyance qu'elles sollicitent, l'historicité de la crucifixion ne s'attestant pour la Foi que dans l'Écriture. «Ce fait ne peut être "su" que dans la foi»<sup>14</sup>. «La foi ne se comprend donc toujours elle-même que comme croyante»<sup>15</sup>. Citant Luther: «La foi consiste à se livrer à l'emprise des choses que nous ne voyons pas»<sup>16</sup>. Le moins que l'on puisse dire est qu'Heidegger s'en tient à un surnaturalisme où la foi englobe toute la théologie, l'amarre à ses productions, rive ses questions à une atmosphère contrôlée.

Le tout de cet étant étant dévoilé par la foi, et tel que la foi elle-même appartient à cet

---

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>14</sup> *Ibid.*, p. 367.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>16</sup> *Ibid.*

ensemble de l'événement propre à cet étant dévoilé dans la foi, constitue la positivité qui est donnée à la théologie<sup>17</sup>.

Au même titre que la Révélation, la foi est pour Heidegger «l'événement chrétien». Mais qu'entend-on ici par «événement chrétien»? Pense-t-on au don de la Loi au Sinaï? À la crucifixion de Jésus? Ces deux faits sont, de part en part, des gestes de scription, gestes qui, comme en font «foi» l'histoire de leur concoction, n'auraient rien à voir avec un donné arrêté dans le temps restreint que suggère l'écrit. Ces gestes constitueraient l'avènement d'une écriture prise dans une série de stratifications stylistiques, avec la coexistence d'époques différentes de rédaction. Ainsi aurions-nous non pas un donné au sens d'événement (*Ereignis*) où le propre tiendrait en son présent un Sens, mais un «corpus» pluriel d'écritures tributaire d'une même source mais également hétérogène à celle-ci.

Il ne s'agit pas ici de minimiser la concrétude de ce qu'on a pris l'habitude d'appeler «événement chrétien», mais de rappeler qu'il n'y a eu d'événement, pour ceux qui le rapportent (les évangélistes), que d'écriture et que celle-ci, dans sa matérialité signifiante, n'a point besoin de la foi pour dévoiler son opérativité, ni d'une renaissance ou de quelque autre «*modus operandi*» que lui prête le philosophe. Savoir lire serait, dans ces conditions, l'unique prérequis à la christianité.

### **Scientificité de la théologie**

Il est aisé d'entrevoir en quoi consiste pour Heidegger la scientificité de la théologie. S'appuyant nécessairement sur le *positum* de la foi, la théologie deviendrait en quelque sorte l'organisme censé régir, hiérarchiser, ce qui est «croyable» ou plus précisément crédible, par rapport à ce qui ne pourrait l'être.

---

<sup>17</sup> *Ibid.*

Ainsi dira-t-il de la théologie qu'«elle est la science que la foi motive et légitime d'elle-même»<sup>18</sup>.

Une des tâches paradoxales de cette science consiste à rendre «la foi plus difficile», c'est-à-dire à rendre plus évident que la fidélité ne peut être acquise, non par elle - la théologie comme science -, mais uniquement par la foi. Ainsi la théologie peut renforcer dans la conscience morale le sérieux inhérent à la fidélité en tant que celle-ci est un mode d'existence «reçu comme un don»<sup>19</sup>.

Le problème que pose, à sa face même, cette définition repose sur le fait que foi et science, en Occident, suivent une progression inversement proportionnelle. Il n'y a point besoin de foi pour faire de la science, ni de science pour croire. Dans le cadre que lui destine Heidegger, la théologie servirait d'adjuvant à la foi en tant qu'elle renforce le «sérieux inhérent à la fidélité». C'est là également un second paradoxe de cette science, puisqu'elle-même ne se définirait que par son inutilité, puisque la foi est un «mode d'existence reçu comme un don».

Parler d'un mode d'existence «reçu comme un don», c'est faire abstraction de la culture dans laquelle baigne toute révélation ou toute foi, fût-elle divine. Le propre d'un mode d'existence est que, précisément, il n'est jamais reçu comme un don mais s'inscrit plutôt comme auto-interprétation de la culture d'où il émerge.

Bref, Heidegger réduit la théologie à n'être qu'une science de la foi. Et ce faisant, il la ravale à n'être qu'une histoire de la croyance. Si l'on veut cadrer la théologie dans des paramètres scientifiques, on ne peut non plus exiger pour elle un statut particulier. Que dire d'une science dont le *positum* est reçu comme un don? Comment, dans cette scientificité de fortune (de hasard), distinguer une proposition vraie d'une proposition

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 373.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 375.

fausse, celui qui a reçu de celui qui n'a pas reçu, le mode d'existence qu'est la Foi?

C'est là le réseau d'apories dans lequel s'enchevêtre l'effort de définir la théologie, sa scientificité, ou son objectivité. En rabattant foi et révélation l'une sur l'autre, on ne fait que construire un paradigme artificiel hors d'atteinte de la raison et qui prétendrait fonctionner sans elle. Pareille construction fait fi du fait que

la toute première importance de la Révélation ne serait pas d'annoncer ce qui dépasse la raison, d'appeler au fidéisme, ni de dire autrement ce qui serait à la portée d'une raison naturelle bien exercée, mais de rappeler - au-delà des systèmes de représentation, au-delà de la maîtrise conceptuelle de l'être - un consentement à l'Autre déjà commencé, un consentement qui précède le choix. Un consentement qui, déjà, habite la subjectivité, la vouant d'ores et déjà à une destination éthique<sup>20</sup>.

La manière de comprendre la théologie hors de toute pré-disposition philosophique, en plus d'être une pure fiction an-historique, surnaturalise à dessein des primats qu'un examen phénoménologique pourrait fort bien confirmer hors de tout surnaturalisme.

Ce que la Bible révèle ne tombe pas du ciel. C'est précisément pour cela qu'elle est révélation. La Révélation tient sa prégnance d'un Dire qui lui est pré-existant et dont elle accentue et entérine la pertinence. Elle ne saurait être, sous peine d'idolâtrie, un discours circulaire enjoignant tous et chacun à imiter la foi des personnages qu'elle-même met en scène. La foi

---

<sup>20</sup> Catherine Chalier, *Judaïsme et altérité*, Paris, Verdier, 1982, p. 85.

a beau être reçue comme un don, les modes d'existence subissent des mutations.

L'accommodement aux mutations historiques du mode d'existence qu'est la foi serait donc un des aspects de la scientificité de la théologie. Mais selon Heidegger, la scientificité tiendrait à une «interprétation conceptuelle de l'existence chrétienne» dans son «rapport essentiel à l'événement chrétien comme tel»<sup>21</sup>.

Comprendre celui-ci dans son contenu foncier et son genre d'être spécifique, c'est-à-dire uniquement à la manière dont il s'atteste dans la foi et pour la foi, telle est la tâche de la théologie systématique<sup>22</sup>.

Mais pourquoi la foi aurait-elle donc besoin de s'attester d'elle-même et pour elle-même? S'il n'y a d'événement chrétien que dans la foi, pourquoi alors y aurait-il nécessité d'un «système théologique»? Car un système supposerait à tout le moins une ordonnance de la foi à la raison.

Pourquoi l'événement chrétien serait-il brusquement raisonné ou arraisonné dans une théologie systématique? L'argumentation heideggérienne ne s'exerce qu'à déconstruire les liens existants, ou qui pourraient exister, entre des théologies et des philosophies. Car, faut-il le mentionner, il n'existe pas plus de théologie que de philosophie, mais bien des *discours* philosophiques ou théologiques. Cette manière de parler de la théologie et de la philosophie n'a de raison d'être qu'au moment où l'on veut scinder ces disciplines. Dans cette perspective,

plus franchement la théologie se soustrait à l'application de quelque philosophie et de son

---

<sup>21</sup> Heidegger, «Phénoménologie et théologie», p. 377.

<sup>22</sup> *Ibid.*



système, d'autant plus elle est philosophique en sa scientificité autochtone<sup>23</sup>.

### **La théologie: une scientificité sans précédent?**

Pour Heidegger, la théologie détiendrait un statut particulier quant à la production de ses énoncés. Elle ne serait pas une science de l'homme, «de ses états religieux, de ses expériences religieuses, au sens d'une psychologie de la religion: science des expériences vécues dont l'analyse doit finalement découvrir le Dieu dans l'homme»<sup>24</sup>. La théologie ne serait même pas une «science empruntante», car comme l'indique Heidegger,

nous ne devons pas définir la scientificité de la théologie en prenant comme étalon une autre science, antérieurement à l'évidence de son genre de démonstration et de la rigueur de sa conceptualité. Selon le Positum de la théologie, qui n'est essentiellement dévoilé que dans la foi, non seulement l'accès à l'objet de la théologie est propre à celle-ci, mais aussi l'évidence qu'elle apporte en démontrant ses propositions est une évidence spécifique. La conceptualité de la théologie ne peut venir que d'elle-même<sup>25</sup>.

Cette définition d'une science sans précédent pose plusieurs problèmes de différents ordres. Le premier rappelle les mathématiques ou la logique formelle. En effet, Heidegger paraît indiquer que dans la mesure où l'on accepte les prémisses de la théologie, c'est-à-dire l'existence des «évidences spécifiques» dévoilées par la foi, la conceptualité de la théologie (l'accès à l'objet) va de soi.

---

<sup>23</sup> *Ibid.*

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 381.

<sup>25</sup> *Ibid.*

Mais si, comme l'indique le philosophe, l'objet de la théologie n'est pas Dieu, ni la «relation de Dieu en général avec l'homme en général»<sup>26</sup>, comment un tel «objet» serait-il accessible? Puisque le *Positum* n'est essentiellement dévoilé que dans la foi, comment alors s'introduire dans une science où tous les problèmes peuvent être résolus par la foi? Que serait alors la formalisation d'un problème théologique? Pourrait-il en exister? Car, contrairement aux mathématiques ou à d'autres sciences, la foi comme fondement des fondements demeure une variable inassignable.

Un second problème concerne ce que Heidegger appelle une «évidence spécifique». De deux choses l'une: ou il y a évidence, et cela peut conduire tous et chacun à l'unanimité; ou il y a une convention sur des enjeux langagiers spécifiques, et cela n'a plus rien à voir avec l'évidence.

Un troisième problème consiste en ce que la foi paraît fonder la théologie et que pareil recours à la foi comme fondement la contredit de l'intérieur. C'est précisément parce que la foi, à l'inverse de la raison, n'est pas «fondative» qu'elle conserve sa spécificité. Sa spécificité récuse également toute évidence.

Bien plutôt la théologie elle-même est fondée  
primairement par la foi, bien que formellement  
ses énoncés et ses voies de démonstration  
surgissent de la libre action de la raison<sup>27</sup>.

Heidegger souligne ici la fragilité d'une économie scientifique tournant autour de la foi. On peut référer à la foi comme assise d'autant plus fondamentale qu'elle est lointaine, mais arrive le moment où la piété ne suffit pas à une tâche démonstrative.

---

<sup>26</sup> *Ibid.*

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 383.

Le référent «foi» est un cadre aussi général que l'Être et il est probable que chacun tomberait dans l'embarras au moment de le définir. Définie, la foi ne serait plus pierre d'assise de la science théologique, mais son irrémédiable pierre d'achoppement!

La foi est impensable sans contenu auquel la rattacher. Heidegger laisse entendre que les contenus de la théologie sont impensables sans la foi. Il appert cependant que ces contenus ne peuvent être tenus pour objet de la théologie, car ils sont les productions du rapport de celle-ci au langage. Autant que la raison d'ailleurs, la foi est une époque d'un certain rapport au langage, des moments historiques du dialogue entre l'être-là et le monde. À ce titre, foi et raison ne sont que deux perpendiculaires produites par les interactions du langage et du monde. Il serait en conséquence plus prudent, *avant* d'engager des mondes dans une friction fictive, de dégager des aires de spécificité irréductible, de distinguer contenus et contenants.

Bref, la foi ne peut être isolée en elle-même et considérée ensuite pour elle-même. Elle n'est pas d'abord un mode d'existence, mais une ouverture de l'étant au monde. Dans la perspective heideggerienne, il existerait une vérité au fondement du christianisme que seule la foi pourrait révéler. «Mode d'existence» du chrétien, elle serait une sorte de prêt-à-porter, «donné». Toute la «science» théologique n'aurait qu'à faire reposer son argumentation sur cette coloration existentielle, cette visée volitionnelle, soustrayant ainsi l'adepte à des questionnements exorbitants comme par exemple celui-ci: pourquoi y a-t-il quelque chose et non pas rien? Cela supposerait en outre que la tâche du théologien serait celle d'un répétiteur. Mais répéter quoi, puisque la foi est don? En fait, la foi est un don précisément en cela qu'elle n'est pas un donné, et encore moins le simple rapport à une kyrielle de réponses éprouvées rassurantes. La foi n'est pas un contenu, elle est ce qui met en marche un processus de questionnement, elle est foi en ce processus plus que dans son aboutissement.

Si en effet, il y a pour la foi chrétienne des énoncés indépassables, on aura tôt fait de s'apercevoir, pour peu que l'on soit attentif, qu'ils demeurent questions toisant tout homme séjournant parmi les mortels.

### **Relation entre la théologie comme science positive et la philosophie**

Dans la dernière partie du texte, Heidegger réaffirme l'autarcie de la foi. «Ce n'est pas la foi elle-même, mais la science de la foi, en tant que science positive, qui a besoin de la philosophie»<sup>28</sup>. Où finit la «foi elle-même» et où commence la «science positive» de la foi? La christianité a beau être donnée par la foi, pour la foi et dans la foi, il demeure que

pour que cette inconcevabilité soit exactement dévoilée comme telle, il faut une interprétation conceptuelle adéquate, c'est-à-dire se heurtant à ses propres limites. Sans quoi l'inconcevabilité reste pour ainsi dire muette<sup>29</sup>.

Il ne suffit pas que ce qui oriente la foi, et la foi elle-même d'ailleurs, soient proprement inconcevables sans la Foi; le rôle de la théologie, est de rendre cette inconcevabilité parlante. Si l'on reprend les arguments heideggériens, le rôle de la théologie est de «rendre la foi plus difficile». Le moins que l'on puisse dire est que ces sciences ne facilitent pas les choses!

Le second rôle de la philosophie en théologie, ou plus exactement le second rapport qu'entretiennent philosophie et théologie, concerne l'explication des concepts théologiques fondamentaux. En effet, de par leur contenu préchrétien, les concepts fondamentaux renferment «nécessairement en eux la

---

<sup>28</sup> *Ibid.*

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 385.

compréhension de l'être-là humain comme tel a de lui-même dans la mesure où il existe simplement»<sup>30</sup>.

Ainsi la foi ou la «christianité» revêt maintenant non plus une différence absolue avec la philosophie, mais se voit conférer la coloration que prend le *Dasein* dans des circonstances encore obscures pour celui qui n'a pas reçu la foi. On s'aperçoit dès lors que la science théologique reste, par rapport à la philosophie, une sorte de grément existentiel, un simple ajout thétique à ce qui, de toute manière, se trouverait déjà dans la philosophie. On voit mal dans ces conditions comment la théologie pouvait en début de texte se trouver plus près de la chimie que de la philosophie.

Si la faute appartient à la philosophie, «le péché n'est révélé que dans la foi, et seul le croyant peut exister en fait comme pécheur»<sup>31</sup>. Un des effets de l'être-là préchrétien surmonté dans l'existence croyante consisterait en ce que la faute gagnerait en ampleur pour devenir péché!

«La théologie serait-elle tenue en laisse par la philosophie? Aucunement! Car le péché ne doit pas être déduit rationnellement du concept de faute»<sup>32</sup>. «C'est la foi seule, par contre, qui donne la direction primaire comme origine du contenu chrétien de ce concept»<sup>33</sup>. Nous assistons ici à un fascinant phénomène de clivage, de démarcation éperdue des champs de compétence. La faute se rapporte à l'être (ontologique), et le péché à la foi comme domaine ontique. Chacun se trouve ici pourvu de prérogatives similaires mais divergentes. Foi et raison, dans leur scission gémellaire, s'entrecroisent dans «toute leur connexion régionale»<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 387.

<sup>31</sup> *Ibid.*

<sup>32</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>33</sup> *Ibid.*

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 387.

Heidegger prend soin d'indiquer que «l'ontologie ne fonctionne donc que comme un correctif du contenu ontique, c'est-à-dire préchrétien, des concepts théologiques fondamentaux»<sup>35</sup>. Il s'agit presque d'une correction fraternelle de l'ontologique et de l'ontique. La philosophie garde son absolue souveraineté et son imperturbable différence quant à la théologie, puisque

la philosophie est le correctif ontologique possible, par indication formelle, du contenu ontique, c'est-à-dire préchrétien des concepts théologiques fondamentaux. Mais la philosophie peut être ce qu'elle est, sans remplir en fait cette fonction de correctif<sup>36</sup>.

En d'autres termes, puisque c'est de la philosophie que les sciences positives tirent leur fondement, il est nécessaire que ce fondement diffère mais puisse «corriger» ce à quoi il a donné «naissance». Mais un des paradoxes de cet engendrement du domaine ontique par le domaine ontologique est que «la foi en son noyau le plus intime en tant qu'elle est une possibilité existentielle spécifique, demeure l'ennemi mortel vis-à-vis la forme existentielle qui appartient essentiellement à la philosophie qui est en fait extrêmement changeante»<sup>37</sup>.

C'est parce que cet ennemi est mortel pour la philosophie que celle-ci «n'entreprend même pas du tout de vouloir combattre en quoi que ce soit cet ennemi mortel!»<sup>38</sup>.

Cette opposition existerait selon Heidegger avant même la philosophie et la théologie comme sciences. Scission d'avant la scission. Le propos du philosophe entend donc éviter «tout essai

---

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 389.

<sup>36</sup> *Ibid.*, p. 391.

<sup>37</sup> *Ibid.*, p. 393.

<sup>38</sup> *Ibid.*

débilissant de compromis»<sup>39</sup>. Mais pourquoi la philosophie n'entreprend-elle pas de vouloir combattre cet ennemi mortel? Peut-être craint-elle de voir se resserrer autour d'elle toutes les connexions régionales qui la relie à la théologie. Mais n'est-ce pas plutôt la théologie qui, avec Thomas d'Aquin au Moyen Age, en délimitant une doctrine sacrée, refusait comme un ennemi mortel la raison, et surtout ses moments de scepticisme?

Quoi qu'il en soit, nous revenons à ces forces superbes évoquées en introduction, inscrivant en marge du grand texte mondial, l'initiale de la mésalliance. Superbes, car les prérogatives que s'octroie la science ontologique face aux sciences ontiques ne sont pas sans rappeler la rencontre entre Bergson et Einstein, rencontre qui portait sur le temps. On eut tôt fait de s'apercevoir que «l'élan vital» et les généralités de la raison avaient pris du retard sur le temps du physicien!

### **Conclusion**

Cette brève étude de texte ne vise pas à feindre une indifférence quant à la différence séculaire entre théologie et philosophie. Elle prétend montrer plutôt qu'en la surmontant, on ne s'adonne pas à un «compromis débilissant», mais on s'oblige à accuser la structure politique derrière tout partage supposément formel.

Là comme ailleurs, la pensée traîne toujours son arrérage de pouvoir. La forme qu'elle prend serait précisément cet *a priori* de la forme sur le réel. Heidegger a eu beau dire que «cette communication n'acquiert et ne conserve son authenticité que si toute question de souveraineté, de préséance, et de validité des sciences passe à l'arrière-plan derrière des nécessités internes du problème scientifique lui-même». Nous restons convaincu qu'au contraire, cette communication ne conservera son authenticité que dans l'exacte mesure où ces questions seront mises au premier plan.

---

<sup>39</sup> *Ibid.*

Nous restons convaincu en outre que ce problème scientifique n'a «jamais eu de nécessités internes», mais bien au contraire, qu'il est le produit de litiges externes. Au point qu'à chaque fois que l'on veuille cerner les différences entre foi et raison par exemple, on ne puisse définir ces champs intrinsèquement, mais toujours extrinsèquement, en les rendant exclusivement complémentaires.