Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 62 (2012)

Heft: 4: "Une théologie inscrite dans les oppositions de la vie" : autour de la figure de Gerhard Ebeling (1912-2001)

Artikel: La rencontre entre Ebeling et Heidegger

Autor: Gens, Jean-Claude

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-514902

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 144 (2012), P. 293-304

LA RENCONTRE ENTRE EBELING ET HEIDEGGER

JEAN-CLAUDE GENS

Résumé

Le protocole des deux séances du séminaire auquel Ebeling invite Heidegger à participer en 1961 témoigne de leur tentative de dialoguer sur le fond, du côté de Heidegger, de son dialogue antérieur avec Bultmann et de sa lecture de Luther au cours des années 1920, et, du côté d'Ebeling, de sa familiarité avec l'œuvre ultérieure de Heidegger. Afin d'interroger la relation entre théologie et philosophie, Ebeling propose de partir de la Disputatio de homine *de Luther. La lecture du* De homine *par Heidegger, essentiellement interrogative, s'abstient étonnamment de recourir aux notions à l'aide desquelles se déploie sa propre pensée, pour s'attacher au texte même de Luther. Heidegger interroge la manière dont Luther s'approprie la conceptualité scolastique en la soumettant à une* destructio. *Reprenant une suggestion d'Ebeling, Heidegger avance d'abord que la définition théologique de l'homme repose sur le prédonné du kérygme, ce qui implique de penser l'homme en termes d'écoute. Il interroge ensuite l'appropriation luthérienne de la conception scolastique de l'homme, des quatre causes et du couple forme – matière, pour opposer aux scolastiques l'expérience grecque de l'homme en tant qu'être mortel.*

Tout penseur se nourrit des dialogues qu'il entreprend aussi bien avec les figures d'une tradition à laquelle il appartient et dont il se réclame qu'avec des contemporains. Le dialogue entre Ebeling et Heidegger a ceci de particulier qu'il ne se déploie pas seulement à travers une correspondance mais à l'occasion, bien plus risquée, d'une rencontre publique. Comme celles plus tardives, par exemple, entre Gadamer et Derrida ou entre Ricœur et Changeux, ce genre de rencontres permet de mesurer le degré d'hospitalité dont une pensée est capable. À la différence néanmoins des exemples précédemment cités, ce n'est pas dans le cadre d'un débat qu'a lieu la rencontre entre Ebeling et Heidegger, mais dans celui d'une coopération à deux séances d'un même séminaire auquel le théologien a invité le philosophe à participer en 1961. Si nous disposons de quatre documents relatifs à leur rencontre – la correspondance entre Ebeling et Heidegger, un texte d'Ebeling destiné à préparer à ces deux séances, le protocole de celles-ci, et enfin la préface du second tome des *Lutherstudien* dans laquelle Ebeling se remémore la rencontre –, c'est essentiellement au témoignage direct de leur rencontre publique, c'est-à-dire au protocole, que

nous nous intéresserons. Nous commencerons par rappeler le contexte historique de cette rencontre pour, dans un second temps, examiner la nature de l'interpellation d'Ebeling et la spécificité des deux séances du séminaire. Le dernier temps sera consacré aux deux moments de la réponse de Heidegger.

I.

L'arrière-plan de la rencontre est triple : comme on le sait, celle-ci s'inscrit sur le fond du dialogue que Heidegger a antérieurement mené avec Bultmann et dont leur correspondance est le meilleur témoin[1] ; Luther a par ailleurs accompagné de manière décisive l'élaboration de la pensée heideggérienne au cours des années vingt du siècle dernier ; enfin, Ebeling connaissait Heidegger avant le séminaire de 1961.

La période marbourgeoise de Heidegger (1923-1928) inaugure une collaboration et une amitié avec Bultmann, qui devaient durer toute leur vie. En 1924, Heidegger intervient dans le séminaire de Bultmann – consacré à l'éthique paulinienne – à propos du problème du péché chez Luther, en y voyant un «concept de l'existence» (*Existenzbegriff*) vers lequel fait déjà signe l'accent mis sur l'*affectus*[2]. Les deux amis se retrouvent les samedis soirs pour lire ensemble l'évangile de Jean, mais aussi pour des lectures hebdomadaires de textes grecs, d'Homère jusqu'à la patristique. Si, jusqu'au début des années soixante-dix, l'un des thèmes majeurs de leur correspondance concerne la relation entre la théologie et la philosophie, il faut se souvenir que Heidegger déclarait encore dans *Acheminement vers la parole* qu'il ne serait jamais parvenu «sur le chemin de la pensée» sans la «provenance théologique»[3], c'est-à-dire sans la compagnie de Luther – une source théologique à laquelle l'amitié de Bultmann l'a aussi aidé à puiser. Comme on sait, Bultmann trouvera dans l'analytique du *Dasein* le sol d'une nouvelle «fondation ontologique» pour la théologie, et, en 1932, il dédiera *Foi et compréhension* à Heidegger, en lui déclarant que l'ouvrage est «en grande partie le fruit de leur coopération et de leur amitié»[4]. Heidegger lui dédiera inversement la conférence de 1927 sur «Phénoménologie et théologie» lorsqu'il la publiera en 1970. Cette amitié est d'autant plus effective qu'elle ne leur interdit pas des critiques relatives

[1] R. BULTMANN/M. HEIDEGGER, *Briefwechsel 1925-1975* (désormais cité *Briefwechsel*), éd. par A. Großmann et C. Landmesser, Francfort-sur-le-Main/Tübingen, Klostermann/Mohr Siebeck, 2009.

[2] Voir le protocole rédigé par B. JASPERT : «Heideggers Luther-Referat» (1924), *in* : *Briefwechsel*, p. 267.

[3] M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, *Gesamtausgabe* (désormais cité *GA*, suivi du tome et de la page), Francfort-sur-le-Main, Klostermann, 1985, t. 12, p. 91 ; trad. franç. : *Acheminement vers la parole*, Paris, Gallimard, 1976, p. 95. La correspondance permet à cet égard de suivre l'évolution de la pensée heideggérienne relative à la théologie, qu'il pensait initialement en termes de «science» (*Briefwechsel*, p. 87, 208, 223 *sq.*).

[4] *Briefwechsel*, p. 185.

à leurs positions ou à leurs thèses respectives[5]. Leurs dernières lettres sont encore marquées par la récurrence remarquable de leur gratitude réciproque pour une amitié «unique» dont, écrit Heidegger, «il est impossible de mesurer le rayonnement aussi bien silencieux que public»[6].

De son côté, Heidegger n'a pas attendu de rencontrer Bultmann pour s'intéresser à Luther. Si, à la suite de Dilthey, il considérait au début des années vingt que c'est dans le christianisme et en particulier dans les épîtres pauliniennes que la vie facticielle du *Dasein* trouve sa meilleure expression[7], son dernier cours fribourgeois du semestre d'été 1923, intitulé *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, commençait par indiquer que si Kierkegaard lui avait porté des coups, si Husserl lui avait implanté des yeux et Aristote avait été son modèle, c'est en revanche «le jeune Luther» qui avait été son «compagnon» dans sa quête[8].

Qu'en est-il de la connaissance qu'Ebeling avait de Heidegger avant 1961 ? Ebeling arrive à Marburg en 1930, donc deux ans après que Heidegger l'a quitté. Mais, comme l'indique *Mein theologischer Weg*, il est alors introduit à la pensée heideggérienne par Gerhard Krüger[9], et en 1932 il fait un exposé sur le problème de la métaphysique chez Heidegger dans le séminaire d'Eberhard Grisebach à Zurich[10]. Une trentaine d'années plus tard, Ebeling invite Heidegger à Zurich dans le cadre des deux séminaires qu'il consacre en 1960-1961 à Aristote et Luther: le premier est un séminaire d'histoire de l'Église et le second de théologie systématique qui, lui, a pour thème «La philosophie de Martin Heidegger et la théologie». Dans sa lettre du 27 janvier 1961 invitant Heidegger à participer aux deux dernières séances de son séminaire, Ebeling précise que celui-ci a porté sur sa pensée en rapport à la théologie en se référant en particulier à la *Lettre sur l'humanisme* et à «Qu'est-ce que la métaphysique ?», et, afin d'éviter d'entrer dans des considérations trop générales sur la théologie et la philosophie, il propose comme thème de ces séances la *Disputatio de homine* (1536)[11] de Luther[12].

Rétrospectivement au moins, le choix du *De homine* de Luther est loin d'être anodin: Ebeling travaille manifestement déjà à cette époque aux 40

[5] À la lecture du fameux discours de rectorat, Bultmann déclare ainsi à Heidegger voir dans la révolution politique de l'époque l'expression d'une *ubris*, à laquelle il oppose la force de ce que lui ont appris Nietzsche et Kierkegaard (*Briefwechsel*, p. 194). De son côté, mais sans s'y attarder, Heidegger témoignera plus tard à Bultmann de sa réserve à l'égard du fameux concept de «démythologisation» (*Briefwechsel*, p. 224).

[6] *Briefwechsel*, p. 252.

[7] Voir, par exemple, son cours de 1920-1921 sur la phénoménologie de la vie religieuse (*GA* 60, et antérieurement *GA* 58, 61).

[8] M. Heidegger, *GA* 63, 5 – la suite du cours critiquant la confusion des définitions philosophique et théologique de l'homme chez Scheler (p. 26).

[9] G. Ebeling, *Mein theologischer Weg*, *in*: *Hermeneutische Blätter*, Sonderheft, Zürich, Institut für Hermeneutik und Religionsphilosphie, Oktober 2006, p. 7.

[10] *Ibid.*, p. 11.

[11] Voir *Martin Luthers Werke*, *Kritische Gesamtausgabe*, tome 39, *Disputationen* I, Weimar, 1926, p. 175 sq.

[12] G. Ebeling, *Mein theologischer Weg*, *op. cit.*, p. 52.

thèses de cette dispute [13], et il leur consacrera trois forts volumes qui constituent le second tome des *Lutherstudien* publiés entre 1977 et 1989. Au regard de cette œuvre ultérieure, le séminaire de 1960-1961 semble n'avoir qu'un intérêt historique, c'est-à-dire secondaire, y compris si l'on cherche à évaluer l'impact de la pensée de Heidegger sur celle d'Ebeling, puisque ce séminaire ne constitue qu'un moment de l'élaboration du second tome des *Lutherstudien*. Mais les deux dernières séances de ce séminaire ont un intérêt exceptionnel dans la mesure où elles représentent une tentative concrète et assez rare d'interroger en commun la nécessité et la possibilité d'un dialogue entre théologie et philosophie.

L'acceptation par Heidegger de cette invitation peut en revanche étonner, dans la mesure où la référence à Luther n'est plus aussi centrale au-delà des années vingt, et John D. Caputo voit en ce sens dans la conférence de 1927 «Phenomenologie und Theologie» «l'adieu» de Heidegger à la théologie chrétienne, c'est-à-dire la dernière expression de son intérêt personnel pour celle-ci [14]. Trente ans plus tard, deux raisons peuvent néanmoins expliquer l'acceptation de l'invitation d'Ebeling. Heidegger avait de toute manière prévu de se rendre à Zurich la même semaine pour participer, comme à l'accoutumée depuis des années [15], à un séminaire du psychiatre suisse Médard Boss. Par ailleurs, cette invitation était précisément l'occasion de renouer avec Luther en compagnie duquel il lisait Aristote au début des années vingt, c'est-à-dire élaborait sa phénoménologie herméneutique.

II.

Qu'en est-il de l'interpellation d'Ebeling et du protocole de ce séminaire ? Après avoir fait envoyer un exemplaire de *Wort und Glaube* à Heidegger [16], Ebeling rédige et lui expédie un texte préparatoire «Répondre de la foi dans la rencontre avec la pensée de M. Heidegger. Thèses concernant la relation entre philosophie et théologie». À travers cette forme thétique, dont il s'excuse dans sa lettre à Heidegger du 22 février 1961, Ebeling se propose de faire le bilan du point auquel sont parvenues ses réflexions sur le sujet. Ce texte préparatoire invite non pas à une simple interrogation relative à l'impact réciproque historique, c'est-à-dire factuel, entre philosophie et théologie, mais à leur confrontation actuelle en suggérant que «La véritable rencontre avec la philo-

[13] Voir «La "Dispute au sujet de l'être humain" de Luther, hier et aujourd'hui», trad. et commentaire de P. Bühler, *Études théologiques et religieuses*, 69e année, 1994 / 4, p. 529-548.

[14] J. D. Caputo, «Heidegger and Theology», *in*: *The Cambridge Companion to Heidegger*, éd. par Ch. B. Guignon, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 332.

[15] Voir sa lettre à Ebeling du 1er février 1961.

[16] Voir la lettre de Heidegger à Ebeling du 14 février 1961.

sophie rend la théologie plus théologique ; [et que] la véritable rencontre avec la théologie rend la philosophie plus philosophique»[17].

Comme le montre le dernier des trois moments de «Répondre avec la foi», la spécificité du dialogue auquel invite Ebeling, par rapport à celui que Heidegger a eu avec Bultmann, tient au fait que le théologien ne se réfère plus tant à l'analytique du *Dasein* de *Sein und Zeit* qu'à l'œuvre heideggérienne ultérieure, marquée à la fois par la critique de la pensée purement représentative et calculante (une critique, pour ainsi dire, traditionnelle depuis Kant et Hegel) et par la méditation de la parole humaine comme correspondance (*Entsprechen*), telle qu'elle se déploie en particulier dans *Acheminement vers la parole*[18]. Heidegger aura le temps de lui écrire que sa présentation du problème, dont la seule forme est thétique, mériterait d'être encore élaborée et publiée ; mais il répondra à Ebeling une dizaine de jours plus tard dans le cadre du séminaire qu'il co-dirigera avec le théologien, c'est-à-dire en partant du texte de Luther qui pointe la différence entre les définitions philosophique et théologique de l'homme.

Le protocole des deux séances est étonnant à un double égard. Celui de la première séance, c'est-à-dire celle du 3 mars, est bien plus bref que celui de la séance du 4 mars, puisque la première se voit consacrer quatre pages et la seconde treize. Ce protocole est par ailleurs loin d'être clair, si l'on cherche à faire la part de ce qu'Ebeling et Heidegger y ont effectivement dit. Ce problème herméneutique tient au fait non pas qu'il n'est pas rédigé de leurs mains, mais que la première séance ne précise rien à ce propos, et que la seconde se réfère, certes, à douze reprises à Heidegger, mais pas du tout à Ebeling, comme si ce dernier n'y avait pas pris la parole. Certes, la lettre du 27 janvier 1961 propose à Heidegger de partager la direction des deux séances, Ebeling dirigeant la première et Heidegger la seconde. Le mutisme de l'un ou de l'autre à l'une ou à l'autre de ces deux séances est néanmoins peu probable, et il semble également contredit par la photographie prise à cette occasion, où l'on voit les deux professeurs une craie à la main devant un tableau noir[19]. La difficulté à déterminer la part prise par chacun des deux interlocuteurs est également difficile à surmonter étant donné la proximité de leurs perspectives. Cette

[17] G. EBELING, «Répondre de la foi dans la rencontre avec la pensée de M. Heidegger. Thèses concernant la relation entre philosophie et théologie», trad. et introduction par P. BÜHLER, *Revue de théologie et de philosophie*, 133, 2001, p. 126, et plus largement 121-130 ; entre-temps, le texte est réédité *in* : G. EBELING, *Répondre de la foi. Réflexions et dialogues*, Genève, Labor et Fides, 2012, p. 219, et plus largement p. 213-235.

[18] Dans les termes d'une alternative, que Heidegger aurait récusée, Ricœur résume cette évolution de la pensée heideggérienne en opposant un subjectivisme initial de l'interprétation à la question ultérieure de «l'objectivité du sens» dans sa contribution intitulée «Ebeling», *Foi-éducation* n° 37, octobre-décembre 1967, p. 36-57 ; trad. all. : «Gerhard Ebeling. Rückwendung zur Reformation und Wortgeschehen», *in* : *Mein theologischer Weg*, *op. cit.*, p. 75-97, et, en l'occurrence, p. 76 *sq.*, 86 *sq.*

[19] Je remercie Pierre Bühler qui m'a communiqué une copie de cette photographie conservée par les Archives Ebeling à la bibliothèque de l'Université de Tübingen.

difficulté est inessentielle, si l'effort manifeste des interlocuteurs est de penser ensemble une question donnée : l'essentiel est alors ce «symphilosopher» où il importe de savoir non pas «qui» a parlé, mais si quelque chose de consistant s'y est dit. D'un autre côté, si seule une enquête philologique précise qui mettrait en évidence les traces, dans le protocole, des tournures propres aux deux interlocuteurs pourrait peut-être permettre d'y voir plus clair, il semble bien que, conformément à la proposition d'Ebeling, le protocole n'ait retenu de la première séance que la question adressée à Heidegger, et de la seconde la réponse de ce dernier.

La première séance commence par replacer la définition scolastique de l'homme sur son arrière-plan grec ; elle s'arrête ensuite sur ce que manque la définition scolastique, c'est-à-dire l'impuissance de la raison, et elle pose finalement la question de savoir si le penseur à l'écoute de la parole de l'être parvient à dire l'homme en sa totalité et à lui assigner son lieu d'une manière qui cor-responde à la parole de l'être. Là encore, et pour la troisième fois après la référence de la lettre à la *Lettre sur l'humanisme* et le texte préparatoire, Ebeling pose à Heidegger la question de savoir ce qu'il en est du rapport entre théologie et philosophie au regard de sa propre pensée. Quant à la seconde séance du séminaire, celle du 4 mars, ce qui la caractérise d'abord, c'est son style et son articulation. À la différence du *De homine* dont la visée est historiquement différente, la tonalité de la séance est moins thétique qu'interrogative, et elle répond très bien au style des cours et parfois des conférences de Heidegger. La séance est par ailleurs articulée en deux temps : elle considère d'abord de manière générale l'intérêt de Luther pour la définition, puis retient cinq points de vue à partir desquels est interrogée sa compréhension de la définition.

III.

Comme Ebeling dans la séance précédente, Heidegger commence donc par s'arrêter sur le projet de définition de l'homme, mais en le replaçant dans le cadre de l'exigence luthérienne de ne pas en rester à un usage vague des termes en théologie. Cette exigence peut étonner au regard de la critique de Luther à l'égard de la suprématie de la logique et de la définition conforme à l'arbre de Porphyre en théologie[20]. Autrement dit, la question de savoir comment «définir» l'homme peut sembler étrangère, voire à l'antipode, du projet luthérien. Mais Heidegger se réfère, entre autres, à un des *Propos de table* selon lequel la définition exacte est «nécessaire au salut»[21], car si elle se contente souvent de consoler à l'aide d'opinions douteuses, elle permet pourtant de nourrir la conscience de doctrines certaines. La définition est donc aussi une tâche de la théologie.

Cette tâche tient en l'occurrence, pour Luther, à la nécessité d'interroger la pertinence de l'usage, par la scolastique, des concepts aristotéliciens pour

[20] «Protokoll der Seminarsitzung», *in*: *Briefwechsel*, p. 294.
[21] *Ibid.*, p. 293.

expliciter le dogme chrétien. Comme l'écrit Ebeling trois ans plus tard dans *Luther. Einführung in sein Denken*, la critique luthérienne d'Aristote ne s'intéresse pas à Aristote en lui-même, mais «à l'utilisation qu'il a trouvée dans la théologie. La question se pose de savoir si on n'a pas fait par elle tort autant à Aristote lui-même qu'à la théologie. Alors, la critique d'Aristote chez Luther pourrait même impliquer dans le fond une défense d'Aristote.»[22]

Heidegger rappelle ainsi la circonspection de Luther à l'égard de l'usage des notions métaphysiques en théologie, et en particulier de la notion de *causa formalis*: dès lors qu'elles se voient transplantées dans un autre *forum*, il convient de les «conduire au bain»[23]. Que veut dire cette belle expression de «conduire au bain» ? En un premier sens, les conduire au bain, c'est les purger, les purifier, ou encore les libérer d'une sédimentation qui a progressivement enveloppé ces notions d'une gangue, c'est-à-dire qui les a dévitalisées – cette purgation relevant d'une *destructio*, d'une destruction ou d'une déconstruction, dont on peut penser qu'elle a inspiré la fameuse *Destruktion* heideggérienne. Seulement, «les conduire au bain» ne signifie pas simplement les reconduire à un état primitif, mais procéder à leur régénération, leur accorder une nouvelle vie: la vie – le bain auquel ces notions demandent à être conduites est, pour ainsi dire, celui du baptême. Car lorsque Luther les conduit «au bain», c'est précisément pour conférer un sens nouveau à ces concepts antiques, un sens susceptible d'indiquer la voie du salut.

Il me semble qu'il faut distinguer ici deux niveaux de l'herméneutique luthérienne: celui, philologique, dont un traducteur comme Luther ne pouvait faire l'économie, et celui d'une intelligence théologique – ou philosophique si l'on pense aux «grands philosophes» –, dont on trouve un exemple lorsque Luther interroge le sens des concepts dogmatiques comme la «justice» de Dieu. Dans le beau texte décrivant sa confrontation à l'épître aux Romains, et en particulier à la compréhension de la justice comme expression de la colère divine communément opposée à la miséricorde, Luther découvre ainsi que cette justice demande à être entendue comme «justice passive par laquelle le Dieu de miséricorde nous rend juste par la foi», ou encore que «la force de Dieu, c'est celle par laquelle il nous rend forts»[24]. La nécessité de la définition théologique étant établie, il convient maintenant d'expliciter la définition théologique de l'homme telle que l'entend Luther, c'est-à-dire d'entrer dans les cinq perspectives qui tentent d'en dégager la spécificité.

On aurait pu s'attendre à ce que l'explicitation heideggérienne de cette définition se déploie en recourant à des notions comme celles de «pensée de

[22] G. Ebeling, *Luther. Einführung in sein Denken*, Tübingen, Mohr, 1964, p. 95; trad. franç. *in*: *Luther. Introduction à une réflexion théologique*, Genève, Labor et Fides, 1983, p. 80.

[23] «Protokoll der Seminarsitzung», *in*: *Briefwechsel*, p. 292.

[24] Voir pour la traduction de ce passage A. Birmelé, P. Bühler, J.-D. Causse, L. Kaennel (éds), *Introduction à la théologie systématique*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 83.

l'être», d'*Entsprechen*, de *Geviert*, de «différence ontologique», etc., et cela d'autant plus qu'Ebeling avait tendu la perche à Heidegger, puisque la dernière page des thèses préparatoires s'y réfère explicitement et que la séance précédente du séminaire corrèle l'aptitude à parler à la compréhension de l'être en renvoyant à la *Sprache des Seins*[25]. Or, en dehors d'une référence à *Sein und Zeit*, Heidegger s'attache au texte même de Luther.

La *première* des cinq voies destinées à expliciter la définition proprement théologique de l'homme pointe le fait que ce qui caractérise d'abord une telle définition, c'est qu'elle ne s'appuie pas simplement sur la pénétration dont l'esprit humain est capable, mais repose sur quelque chose qui lui est *prédonné*. En d'autres termes, alors que le philosophe ne peut recourir qu'à sa propre pénétration pour définir – une définition à laquelle s'attachent les thèses 3 à 19 du *De homine* de Luther –, ce qui est prédonné à la théologie, c'est la *Verkündigung*, le kérygme. Mais pointer une telle différence est pratiquement une évidence; c'est la suite de l'explicitation de ce thème qui est heideggérienne. Heidegger poursuit en effet en considérant qu'il ne suffit pas de rappeler cette spécificité de la définition proprement théologique: il faut encore l'*interpréter*. La chose est d'autant plus difficile que le prédonné du kérygme ne peut être conceptuellement défini, c'est-à-dire circonscrit à l'aide de concepts. Ce qui est impliqué par une telle définition, c'est qu'elle est elle-même un *Nachsagen*[26], un répons, une répétition d'une définition prédonnée. Le *Nachsprechen* demande ainsi à être entendu comme un *Nachfragen*.

Irréductible à ce qui en a été fixé dans un texte ou à l'histoire de la *Verkündigung*, puisqu'il a le caractère d'un événement, d'une parole, ce prédonné implique simultanément de penser l'homme en termes d'écoute: «Ce qui est prédonné, avance Heidegger, c'est donc également l'homme en tant qu'il écoute. Si l'on fait abstraction de l'homme qui écoute, les textes s'abîment dans le vide», c'est-à-dire perdent toute consistance[27]. La chose est d'autant plus essentielle que lorsqu'on pense communément l'homme comme animal doué de la parole, il est bien rare que cette dimension de l'écoute soit entendue. Heidegger semble prolonger ici la suggestion d'Ebeling qui, dans la première séance, reconduisait la *ratio*, à laquelle se réfère la première thèse de Luther, à *reor*, *etwas annehmen* – la racine *re* se retrouvant dans le terme allemand de *Rede* qui signifiait 'rendre compte ou raison' au Moyen Âge et que l'on entend encore dans 'demander et rendre des comptes ou raison' (*jemanden zur Rede stellen*, *Rede und Antwort stehen*)[28]. Mais Ebeling ajoutait que la parole est le privilège de l'étant qui comprend l'être, en laissant entendre que penser l'homme en termes d'écoute est une exigence aussi bien théologique que philosophique.

[25] «Protokoll der Seminarsitzung», in: *Briefwechsel*, p. 289 et 291.

[26] *Ibid.*, p. 299.

[27] *Ibid.*, p. 296 («Wird vom hörenden Menschen abstrahiert, so gehen die Texte ins Leere»).

[28] «Protokoll der Seminarsitzung», in: *Briefwechsel*, p. 288 *sq*.

Alors qu'il est facile de concevoir la parole d'abord en termes de commandement ou d'expression, ou encore comme le milieu permettant l'élaboration d'une pensée théorique monologique, par rapport auxquels l'écoute est seconde, Heidegger a, au contraire, insisté sur le caractère premier de l'écoute. L'homme parle parce qu'il écoute, et non l'inverse. Comme le montre le cours de 1939 intitulé «Vom Wesen der Sprache» («Du déploiement de la parole»), la pensée de Heidegger postérieure à *Sein und Zeit* se réfère encore en ce qui concerne la primauté de l'écoute à l'essai de Herder sur l'origine de la langue[29]. C'est là une première révision de la définition scolastique. Le second et le troisième points de vue à partir desquels est considéré le propre de la définition théologique de l'homme en découlent.

Du *deuxième* point de vue, c'est-à-dire dans le cadre d'une «définition théologique, le défini n'est pas considéré comme un étant en soi (*An-sich-Seiendes*), mais par rapport à quelque chose qui lui manque ou qui ne s'offre pas encore au regard»[30]. La définition luthérienne vise en effet à mettre en lumière à la fois le pouvoir et l'impuissance de la raison – une impuissance sur laquelle la définition scolastique est muette, comme le rappelait Ebeling dans la séance de la veille[31]. Si ce qui est en jeu, ce n'est pas seulement l'écoute dont est capable l'homme comme être doué de raison, l'intention de Luther n'est pas d'opposer la foi à la raison, précise Heidegger, mais d'assigner à celle-ci sa place. Cela signifie que – c'est là le *troisième* point de vue – c'est à partir d'une différence dont l'homme souffre ou fait l'épreuve qu'il doit être défini : «Le critère de toute définition théologique est l'homme en tant que conscience inquiète (*angefochtenes Gewissen*)». Conformément à la thèse luthérienne, Heidegger poursuit : la définition naît en tant qu'elle «porte à la parole l'événement de la différence entre *homo peccator* et *deus justificans*. [...] C'est cela que signifie la définition théologique de l'homme»[32].

Le *quatrième* point de vue considère une notion déjà avancée au moins deux fois par Ebeling dans la première séance. Heidegger invite en effet à repenser la question de la définition de l'homme en termes de *Bestimmung*, en l'entendant non pas comme détermination, mais plutôt comme vocation, l'accent étant mis sur l'à venir indéterminé de l'être-homme, ou mieux encore en laissant résonner dans *Bestimmung* la parole ou la voix, la *Stimme,* à laquelle l'homme est invité à répondre. Heidegger distingue donc trois ententes possibles de la *Bestimmung*, d'abord à partir du latin *determinatio*, où l'on entend ce qui délimite au sens de l'*Umgrenzung*, ou de l'*oros* grec, puis à partir du *telos*, et enfin à partir de *Stimmung* et de *Stimme*.

Cette explicitation de la *Bestimmung* s'attache alors au texte même de Luther pour examiner – en écho aux questions posées par Ebeling à la fin

[29] HERDER, *Traité sur l'origine de la langue*, Paris, Aubier/Flammarion, 1977, troisième partie, p. 90 et 102-107.

[30] «Protokoll der Seminarsitzung», in: *Briefwechsel*, p. 294.

[31] *Ibid.*, p. 290 *sq.*

[32] *Ibid.*, p. 300.

du second moment de la première séance du 3 mars – la reprise luthérienne de la conception scolastique de la détermination de l'homme, c'est-à-dire le recours des thèses 12 à 15 du *De homine* aux quatre causes et des thèses 35 à 38 au couple forme – matière. «De quelle manière [Luther] modifie-t-il ces concepts ?», demande Heidegger[33].

Heidegger me semble accompagner le geste herméneutique de Luther dans la mesure où tout se passe comme si, alors qu'il lisait Aristote à la lumière de Luther au milieu des années vingt, il se proposait cette fois – au fond comme Ebeling au début de la première des deux séances du séminaire – de comprendre Luther à la lumière des Grecs, comme si, pour comprendre la transformation de la conceptualité que Luther s'approprie, il fallait reconduire les concepts romains à leur provenance grecque. Si cela paraît évidemment étrange au premier abord, il faut pourtant se souvenir que Luther dénonçait la fausse compréhension que les scolastiques avaient d'Aristote et prétendait mieux le comprendre que ces derniers[34].

Interrogeant la provenance grecque de la *causa formalis*, Heidegger s'arrête d'abord à *forma* qui correspond comme on sait à *morphé* dont la signification ou «l'essence réside dans l'*eidos*, dans le paraître de quelque chose comme quelque chose», avance Heidegger. Mais si l'on interroge maintenant la provenance grecque de la *causa* elle-même, *aïtia* signifie une connexion de la dette et de la responsabilité (*ein Zusammenhang des Schuldens und des Verschuldens*[35], non pas en un sens moral, ajoute Heidegger, car – très loin, me semble-t-il, de la notion de *Schuld* dans *Sein und Zeit* – le *Verschulden* demande à être entendu comme production, *poïesis*.

Si tel est le sens de la *causa formalis*, suggère Heidegger, alors cela renvoie non à la connexion de la cause et de l'effet, mais au *formare* latin, et «cela pourrait nous donner une indication pour comprendre l'interprétation luthérienne du schème matière – forme. Car Luther parle de Dieu comme de celui dont procède la *formatio*, du *formans*, qui conduit l'homme à son essence. D'après Luther, il faudrait interpréter la *formatio* en tant que *iustificatio*»[36].

Tout en se demandant si cette interprétation, qui n'a rien de grec, nous conduit en quelque manière aux critères de la définition luthérienne de l'homme, Heidegger pointe un autre aspect de la transformation de la signification du couple matière – forme : Luther pense ce couple dans un horizon temporel, et cela nous reconduit en revanche dans une certaine proximité d'une pensée grecque plus ancienne que celle d'Aristote.

[33] *Ibid.*, p. 290.

[34] Luther a donné des leçons sur l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote en 1508 et 1509 ; en 1517, il commence à écrire un commentaire sur la *Physique* d'Aristote, bien que nous n'ayons pas de traces susceptibles d'attester qu'il l'ait pour autant achevé, et, en 1519, il fait un cours sur cette physique en considérant qu'elle ne contient pas de véritable connaissance du monde naturel.

[35] «Protokoll der Seminarsitzung», *in* : *Briefwechsel*, p. 302.

[36] *Ibid.*, p. 303.

Heidegger qualifie en effet la définition de l'homme comme *zoon logon echon* de définition «scolaire» et lui oppose la manière dont les Grecs font quotidiennement l'expérience de ce que signifie être homme – une expérience à laquelle la tragédie et la poésie grecques primitives accordent une expression. Celles-ci montrent au contraire «que l'homme y est avant tout vécu comme *thnetos* [c'est-à-dire comme mortel, par exemple chez Hésiode et par opposition à la divinité chez Éschyle et Platon] et c'est là où l'on voyait sa véritable essence»[37]. Après avoir pointé le fait que pour penser l'homme comme parlant, il faut déjà l'avoir pensé comme écoutant, la mortalité est le second correctif à la définition scolastique de l'homme – bien qu'une telle correction ne puisse évidemment satisfaire le théologien pour lequel la mortalité demande à être conçue à partir de l'immortalité.

Le *cinquième* et dernier point de vue à partir duquel le séminaire questionne la définition théologique de l'homme, ce sont les thèses 35 et 34. Celles-ci s'inscrivent dans le cadre d'un commentaire de *Romains* 3, 28, selon lequel «l'être humain est justifié par la foi sans les œuvres». La thèse 35 pose la question de savoir comment interpréter l'affirmation selon laquelle l'homme est «matière de Dieu», et Heidegger la lit en fonction des thèses 37 et 38 invitant à penser l'unité de la justification et de la création – Dieu lui-même s'attestant «comme créateur dans la justification»[38]. La thèse 34 avance, quant à elle, que l'expression d'«être humain» demande à être entendue en un sens «indéfini». Si Heidegger cherche à éclairer l'ambiguïté de ce terme d'un point de vue théologique, la séance s'achève par le constat que «la définition théologique de l'homme refuserait une définition au sens philosophique, c'est-à-dire parlerait de l'homme de manière indéfinie». Seulement, ajoute Heidegger à la fin de cette séance, cela «pourrait-il valoir pour une définition de l'homme ?» Si la question de la définition reste ainsi ouverte, le mérite de la théologie est, quoi qu'il en soit, d'inquiéter la définition philosophique.

Si l'on admet pour conclure que la première séance du séminaire constitue une question posée à Heidegger, la réponse de ce dernier se caractérise non seulement par son caractère interrogatif – ce qui n'a rien de nouveau –, mais par le fait qu'elle s'abstient de recourir aux notions à l'aide desquelles se déploie sa propre pensée. La double correction de la définition scolastique de l'homme, qui met l'accent sur le fait qu'il est d'abord «écoutant» et «mortel», est certes éclairante. Mais jusqu'où répond-il à Ebeling ? Pourquoi se cantonne-t-il au texte luthérien ? Si Heidegger s'est manifestement réjoui de l'opportunité qui lui a été donnée de revenir au texte de Luther et de se remettre à son écoute, il s'est probablement aussi senti trop à l'étroit dans une conceptualité qui n'était pas ou plus la sienne : celle de la «philosophie» à l'égard de laquelle il avait pris ses distances, ou celle de la «définition», de sorte qu'il ne «pouvait» pour ainsi dire pas répondre sans mettre en question les termes mêmes du dialogue

[37] *Ibid.*, p. 304.
[38] *Idem.*

auquel l'invitait Ebeling. Pour reprendre la question initiale, l'une des raisons qui obligent Luther à définir, c'est aussi le contexte historique polémique de la critique du dogme médiéval catholique, de la défense d'une nouvelle manière de penser la vie chrétienne. Dans un contexte bien différent, à la fin du séminaire, certes bien plus tardif, de Zähringen, Heidegger entend en revanche l'*orismos* grec en une acception qui ne correspond plus à ce que la tradition comprend par «définition» : «Chez les Grecs, il n'y avait pas de concept. Dans concevoir, en effet, il y a le geste de capture. L'*orismos* grec au contraire entoure tendrement (*stark und zart*) ce que le regard prend en vue ; il ne conçoit pas.»[39]

Il faudrait, pour concevoir une réponse à Luther et à Ebeling, imaginer ce que Heidegger aurait pu dire d'autre à partir de la dimension de sa propre pensée. Heidegger aurait, par exemple, pu repenser la nécessité salvifique de la définition en termes de nécessité d'entourer tendrement, afin de permettre qu'advienne le salut ou le sacré (*das Heile*) en un sens hölderlinien. Aurait-il pu repenser la différence entre *homo peccator* et *deus iustificans* en termes de différence ontologique ? Mais cela n'aurait-il pas signifié le rejet des termes mêmes de la question qui lui était posée ?

Ce doute s'élève aussi en considérant les choses du côté d'Ebeling, en particulier au regard de sa conférence de 1983 intitulée «Zur Definition des Menschen». Répondant comme en écho à cette séance de séminaire, cette conférence est une contribution à un colloque visant à constituer un comité pour l'*Institut des Sciences de l'Homme* de Vienne[40]. Ebeling commence également par s'y référer au *De homine* et à la définition scolastique et aristotélicienne comme à Heidegger. Mais c'est pour défendre l'idée que la théologie doit faire valoir ce que ni l'anthropologie philosophique ni les sciences humaines ne font valoir, c'est-à-dire ce que le langage biblique désigne du nom de péché et de vie éternelle[41]. Et Ebeling d'élargir le champ du questionnement face à un public dont les horizons devaient être bien divers pour demander : que signifient les notions si souvent invoquées aujourd'hui de «liberté» et de «paix» si l'on manque la dimension vers laquelle fait signe la théologie lorsqu'elle parle de péché et de paix éternelle ?[42]

Il n'est pas sûr que, parmi les philosophes, Heidegger ait été le meilleur interlocuteur possible. Car son concept de *Schuld*, qui est un des existentiaux majeurs de *Sein und Zeit*, manque d'étoffe, pour ainsi dire, «éthique», comparé par exemple au concept jaspersien de «culpabilité métaphysique». Dans quelle mesure Ebeling a-t-il eu connaissance de la philosophie jaspersienne de l'existence ? Quant à la paix, il semble douteux que la sérénité, la *Gelassenheit* telle que Heidegger l'entend, consonne avec ce que la théologie entend par là.

[39] M. Heidegger, *GA* 15, 399, trad. franç.: «Le séminaire de Zähringen» (1973), *in* : *Questions IV*, Paris, Gallimard, 1976, p. 339.

[40] G. Ebeling, «Zur Definition des Menschen», *in* : *Umgang mit Luther*, Tübingen, Mohr, 1983, p. 95-100.

[41] *Ibid.*, p. 98.

[42] *Ibid.*, p. 100.