

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	58 (2011)
Heft:	1
Artikel:	Heidegger, lecteur et interprète de Saint Paul
Autor:	Camilleri, Sylvain
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761055

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: 23.01.2026

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

Heidegger, lecteur et interprète de Saint Paul

I. REMARQUES LIMINAIRES

Il s'agit de présenter ici dans ses grandes lignes le cours que le jeune Heidegger a consacré à Saint Paul au semestre d'hiver 1920-1921, cours intitulé « Introduction à la phénoménologie de la religion » (*Einleitung in die Phänomenologie der Religion*).¹ Avant toute chose, il faut rappeler que Heidegger est né catholique, fils d'un sacristain, et que pendant un temps, certes assez court, il se destinait à la prêtrise. Il a fréquenté un séminaire de jésuites avant d'abandonner pour problèmes de santé et de se tourner vers des études de théologie aux alentours de 1910.² Pendant ses jeunes années, il est donc déjà un lecteur assidu de la Bible. Mais à cette époque, il ne l'aborde pas encore en philosophe. Formé pour l'essentiel par des professeurs néo-scolastiques, il l'envisage d'abord les Écritures indirectement, par la médiation de la pensée médiévale et notamment d'un certain thomisme.³ Mais petit à petit, l'inanité de cette approche s'impose à lui. Pour comprendre comment il en est venu à lire Paul par lui-même et pour lui-même, il faut montrer comment se modifie progressivement son approche de la pensée médiévale. On distingue grossièrement quatre chemins successifs :

a) Tout d'abord la thèse d'habilitation (*Habilitationsschrift*) de 1915 consacrée à la *Grammatica speculativa* de Duns Scot.⁴ Si la doctrine de la signification et des catégories de Duns Scot représente principalement un tremplin pour se propulser sur le terrain de la philosophie contemporaine, notamment la logique du néo-kantisme de Bade (W. Windelband, H. Rickert, E. Lask) et la phénoménologie husserlienne des *Recherches logiques* de Husserl.

¹ HEIDEGGER, Martin : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion* [WS 1920-1921], in : *Phänomenologie des religiösen Lebens*. Gesamtausgabe, Bd. 60. Frankfurt am Main: Klostermann 1995, pp. 1-156.

² Cf. OTT, Hugo : *Martin Heidegger: Unterwegs zu seiner Biographie*. Frankfurt am Main: Campus 1988 ; SAFRANSKI, Rüdiger : *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. München : Hanser 1994 ; CASPER, Bernhard : *Martin Heidegger und die theologische Fakultät Freiburg 1909-1923*, in : Freiburg Diözesan-Archiv 100 (1980) pp. 534-541 ; SHEEHAN, Thomas : *Heidegger's Lehrjahre*, in : SALLIS, John/TAMINIAUX, Jacques (eds) : *The Collegium Phaenomenologicum. The First Ten Years* (coll. *Phaenomenologica* 105). Dordrecht : Kluwer 1988, pp. 77-137.

³ Cf. DENKER, Alfred/GANDER, Hans-Helmut/ZABOROWSKI, Holger (Hgg.) : *Heidegger und die Anfänge seines Denkens*. Heidegger-Jahrbuch. Bd. I. Freiburg : Alber 2004.

⁴ HEIDEGGER, Martin : *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tübingen : Mohr-Siebeck 1916 ; repris dans : *Frühe Schriften (1912-1916)*. Gesamtausgabe. Bd. 1. Frankfurt am Main : Klostermann 1978.

giques, Heidegger n'en néglige pas pour autant ce qui fait l'essence de la pensée scotiste. L'essence de la pensée scotiste, c'est bien la quête du théologique, c'est-à-dire la recherche d'une rationalité appropriée à la poursuite de Dieu. Encore influencé par le Romantisme allemand et par les grands schèmes de Hegel, Heidegger achève son travail en programmant une étude plus poussée de l'idée d'une compénétration du fini et de l'infini.

b) C'est ce programme que l'on trouve réalisé dans plusieurs notes et esquisses de cours qui s'étaisent entre l'année 1916 et 1919.⁵ Heidegger se penche tout d'abord sur Saint Augustin, le « dernier Père de l'Église et premier des médiévaux ». Encore largement dépendant de la lecture historique de l'œuvre augustinienne développée par Wilhelm Dilthey, le théoricien de l'herméneutique moderne et éminent représentant de la « philosophie de la vie » (*Lebensphilosophie*), Heidegger n'en cible pas moins ce qui lui semble constituer le cœur de la pensée de l'Évêque d'Hippone, à savoir une réflexion formidablement riche sur l'existence et sur ses variations de ton et d'intensité.

c) À côté de l'intérêt porté à Augustin, Heidegger approfondit également sa connaissance et son interprétation de la mystique médiévale. Sans rester fixé sur des schèmes historico-ecclésiastiques, il montre tout de même que son intérêt pour cette mystique se distribue sur deux versants : d'une part les mystiques nuptiales de Saint Bonaventure, Saint Bernard de Clairvaux et Sainte Thérèse d'Avila ; d'autre part les mystiques de l'essence des « Rhénans », regroupant Albert le Grand, Maître Eckhart, Johannes Tauler et Heinrich Seuse. Dans l'un et l'autre courant, Heidegger recherche la façon dont la religiosité accapare l'existence à tel point que « vivre-en-Dieu » devient la motivation unique et ultime et qu'elle libère la vie dans toute sa vivacité.⁶

d) Cette exploration du monde médiéval trouve son apogée dans la première approche heideggerienne de Luther et de ce que l'on coutume d'appeler le Moyen Âge tardif. Luther est une figure à la fois centrale et cruciale. D'abord car il est l'héritier direct des deux types de mystiques précités – Heidegger n'hésite pas à dire que la pensée luthérienne s'est nourrie de la quête intérieure de l'originaire initiée par Bernard et par Eckhart.⁷ Mais ensuite il procède à une destruction des rémanences de platonisme et d'aristotélisme dans la mystique médiévale. Ce faisant, il

⁵ HEIDEGGER, Martin : *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, in : GA60, pp. 303-337, ainsi que les textes récemment exhumés par KISIEL, Theodore : *Notes for a Work on the Phenomenology of Religious Consciousness/Life* (1916-1919), in : MCGRATH, Sean J./WIERCINSKI, Andrew (eds.) : *A Companion to Heidegger's Phenomenology of Religious Life*. New York : Rodopi 2010, pp. 309-328.

⁶ HEIDEGGER : *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, GA60, p. 309.

⁷ HEIDEGGER : *Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik*, GA60, pp. 308-309.

invente un geste principiel consistant à revenir aux expériences vécues du christianisme primitif ou proto-christianisme (*Urchristentum*), notamment à l'expérience fondamentale et fondatrice de la croix. Ainsi Heidegger trouve-t-il dans la *theologia crucis* de Luther un modèle méthodique pour sa propre pensée et la reproduction la plus fidèle – sans toutefois être parfaite – de l'institution historique originelle du sentiment religieux chrétien.

Après cet interlude de 1916–1919 consacré à la pensée médiévale au sens large, Heidegger décide d'aller plus loin. Il veut s'attaquer aux racines historiques du christianisme, plus exactement à ses documents originels (*Urkunde*), parmi lesquels figurent en bonne place les Épîtres de Saint Paul. Pourquoi ne pas en rester à Luther ? Nous voyons principalement trois grandes raisons :

1. Malgré ses percées, Luther reste encore prisonnier d'une certaine « théorie » du christianisme qu'il intègre dès sa formation monastique. Sans le vouloir, il continue de faire le jeu de la scolastique qu'il combat en reprenant une bonne part de son vocabulaire et même en acceptant certains de ses principes – comme la convertibilité des transcendantaux. Son action demeure ancrée dans un projet théologico-politique qui tire la vie religieuse de son immanence pour la confronter à un dehors théorétique qui ne peut qu'affaiblir ses potentialités.

2. De toute évidence, la volonté heideggerienne de faire droit au christianisme primitif ne repose pas seulement sur les faiblesses de Luther. Elle correspond surtout au projet de puiser à la source même de toutes les pensées traversées auparavant : Duns Scot, Augustin, Eckhart, Bernard, Luther : tous ont trouvé dans le Nouveau Testament et notamment dans les Épîtres pauliniennes les ressources nécessaires à leur religiosité ainsi qu'à leur théologie. On peut donc supposer que l'attrait pour l'énigme de l'origine y est pour beaucoup dans la décision heideggerienne de remonter à Saint Paul.

3. En troisième et dernier lieu, la décision de faire retour à Saint Paul peut s'expliquer par des raisons plus historiques et factuelles, même si elles ont bien sûr aussi une dimension philosophique. Une chronographie exacte nous apprend que Heidegger livre ses premières réflexions philosophiques sur le texte testamentaire en 1916, soit quelques mois après son travail sur Duns Scot. Il le fait dans le sillage de Dilthey et de son *Introduction aux sciences de l'esprit*, mais également dans celui d'un courant théologico-exégétique protestant très influent à l'époque : la *Religionsgeschichtliche Schule* ou *École de l'Histoire des Religions*. *Émanation de la théologie libérale* représentée par Herman Gunkel, Wilhelm Bousset, Johannes Weiss ou encore Adolf Deissmann, cette école est très liée à l'histoire des dogmes et de la patristique d'Adolf von Harnack, Jakob Burckhardt et Franz Overbeck. Elle est à l'origine de la redécouverte du christianisme primitif et notamment du paulinisme. Son approche histo-

rico-critique, dite de la « critique des genres » (*Gattungskritik*), ou de « l'histoire des formes » (*Formgeschichte*), a fait l'effet d'une bombe dans le paysage théologique de l'époque. Sa dimension libératrice vis-à-vis de tous les carcans interprétatifs lointainement hérités de la scolastique aussi bien catholique que protestante a profondément impressionné le jeune Heidegger. Il était un lecteur assidu de toutes ses productions.

Ajoutons une hypothèse plus personnelle : c'est que l'interprétation heideggerienne de Paul s'inscrit au moins partiellement dans le rapport biographique complexe que le philosophe entretenait alors avec sa propre religiosité. C'est peu dire d'un jeune assistant qui, à la même époque, se définit comme « théo-logien » chrétien (1921)⁸ tout en proclamant l'« athéisme » de la philosophie (1922).⁹

Tout cela permet de dire que Heidegger fut un lecteur contrarié de Saint Paul, sûrement le premier parmi les philosophes contemporains. D'autres suivront, qui s'agitent encore sur la scène philosophique et théologique.¹⁰ D'où une première question : n'est-ce pas au personnage de Paul ainsi qu'à ses écrits que l'on doit imputer l'inquiétante inquiétude de certains de ses lecteurs philosophes ? L'hypothèse serait alors que ces philosophes ne se seraient pas tournés vers Paul car naturellement inquiets, mais que c'est bien plutôt la lecture de Paul qui les aurait poussés dans l'inquiétude et la perplexité. Que cette hypothèse soit prouvée ou non, le constat demeure le même : l'œuvre paulinienne au sens large est d'une puissance telle qu'elle aimante les interprètes de tous bords et les pousse souvent à se surpasser. C'est au moins le cas en ce qui concerne Heidegger, lequel, à notre sens, n'a jamais rien produit d'aussi fort et original que son cours sur Saint Paul.

Lorsque, dans le cadre de son « herméneutique de l'expérience de la vie facticielle » (*Hermeneutik der faktischen Lebenserfahrung*), Heidegger se demande où trouver le meilleur exemple de l'« aiguisement » (*Zugespitztheit*) du monde de la vie (*Lebenswelt*) sur le monde du soi (*Selbstwelt*), il en vient rapidement à la conclusion que le christianisme primitif s'impose presque de lui-même. Nous le citons dans les *Grundprobleme der Phänomenologie* de 1919–1920 : « Le paradigme historique le plus profond de cet étrange processus du centre de gravité de la vie facticielle et du

⁸ HEIDEGGER, Martin : *Brief an K. Löwith vom 19.8.1921*, in : PAPENFUSS, Dieter/PÖGGELE, Otto (Hgg.) : *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. I. Frankfurt am Main : Klostermann 1990, p. 29.

⁹ HEIDEGGER, Martin : *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Natorp-Bericht, 1922)*. Stuttgart : Reclam 2003, p. 28 n.

¹⁰ Nous pensons ici aux travaux de A. Badiou, G. Agamben, S. Zizek, S. Breton, etc. On trouvera un bon résumé de ces approches dans l'article de BOURGINE, Benoît : *Saint Paul et la philosophie*, in : Revue Théologique de Louvain 40/1 (2009) pp. 78–94. Voir également FROGNEUX, Nathalie : *Une traversée contemporaine de Paul*, in : Revue d'éthique et de théologie morale 255 (2009) pp. 63–98.

monde de la vie dans le monde du soi et le monde de l'expérience interne s'offre à nous dans le génèse du christianisme ».¹¹ Pour le jeune Heidegger, l'expérience de la vie religieuse est donc le modèle explicatif le plus approprié à l'interprétation de la centration du monde de la vie sur le monde du soi. Et cette idée trouve une caution incontestable dans le cours du semestre d'hiver 1920-1921 *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*. Le cours se divise en deux grandes parties. La première s'intitule : « Introduction méthodique à la phénoménologie de la religion ». La seconde partie, « Explication de phénomènes religieux concrets à partir des Epîtres de Saint Paul », est composée de cinq paragraphes : a) Galates ; b) histoire des religions ; c) 1 Thessaloniciens ; d) 2 Thessaloniciens ; e) eschatologie. Nous laisserons de côté la première partie méthodique pour nous concentrer sur la seconde partie pratique ou appliquée, particulièrement centrée sur Paul.

II. APPROCHE ANALYTIQUE (I) : GALATES

Pour Heidegger, l'aspect fondamental des Epîtres pauliniennes est à chercher dans l'intentionnalité du phénomène de la « proclamation ». C'est dans la *Verkündigung* et à partir d'elle que se manifeste et s'exprime le sens de la vie religieuse proto-chrétienne. Dans l'esprit de Heidegger, le concept de « proclamation » recoupe celui de « manifestation » (*Bekündung*). Mais il a ceci de plus qu'il apporte avec lui la profondeur et les enjeux d'un logos proprement religieux. On le vérifie dans la manière dont le philosophe traduit la formule de 1 Th 1,6 : *dechestai ton logon* = *Annehmen der Verkündigung* = « acceptation de la proclamation ».¹² La proclamation désigne donc d'une part un contexte expérientiel (*Erfahrungszusammenhang*), d'autre part un mode spécifique d'auto-manifestation et d'auto-expression du verbe intérieur propre au christianisme primitif.

Heidegger va tenter une lecture interprétative de la proclamation selon le ternaire conceptuel : teneur/contenu (*Gehalt*) – relation/référence (*Bezug*) – accomplissement/effectuation (*Vollzug*). Selon ce schéma, on peut distinguer au sein de la proclamation trois *modi* : 1/ son *Was*, c'est-à-dire sa teneur dogmatique ; 2/ son *Wie* relationnel, c'est-à-dire la façon dont Paul se réfère à la communauté ; 3/ son *Wie* expérientiel, c'est-à-dire la façon dont Paul communique activement son message et effectue concrètement la proclamation. Ce troisième et dernier mode est celui que Heidegger tient pour décisif en ce qu'il traduit la centration de la situation herméneutique sur l'existence personnelle de Paul et fournit la substance des deux autres modes : c'est l'accomplissement de la proclamation qui détermine à la fois son contenu et sa déclinaison intersubjective. Le monde

¹¹ HEIDEGGER : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA60, p. 61.

¹² HEIDEGGER : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA60, p. 94.

propre de Paul prime et imprime à la situation ses directions de sens (*Sinnrichtungen*).

Notons que l'exploration heideggerienne du monde propre de Paul ne doit pas être confondue avec une simple enquête psychologique comme on en trouve tant dans l'exégèse positiviste. Le soi authentique de Paul n'est pas une « âme » au sens du Romantisme allemand, une *Seele* transparente qu'il suffirait de scruter pour découvrir le fin mot de la proclamation paulinienne. Le soi authentique de Paul est bien plutôt le moteur complexe d'une existence personnelle dont l'intensité permet la re-configuration totale, radicale et inédite du monde de la vie.

Se tournant d'abord vers l'Épître aux Galates, Heidegger s'arrête sur l'expérience de la conversion (*Bekehrung*) de l'Apôtre évoquée en 1,12 : « et d'ailleurs, ce n'est pas par un homme qu'il m'a été transmis ni enseigné, mais par une révélation de Jésus Christ ». Pour notre philosophe, il s'agit là d'une « expérience absolument originelle ».¹³ Le terme « expérience » dit ici le *pathein*, l'expérimenter, et implique immédiatement son corrélat, le *mathein*, le connaître, que Paul reçoit par l'intermédiaire de l'*apokalypsis* dont il est question en Galates 1,12. Heidegger cherche à pointer la métamorphose de la situation de Paul lui-même : de juif rebelle, il devient porteur de l'Évangile. Telle est l'expérience fondatrice accomplie par l'Apôtre. Or, cette *Grunderfahrung* se comprend comme l'ouverture d'un monde et le commencement d'une mission.

La parole par laquelle Paul s'adresse aux Galates est un *logos* bipolaire traduisant la tension parcourant l'intentionnalité propre au phénomène de la proclamation. D'une part, la parole paulinienne est reconnue comme une parole déjà existante : elle est répétition d'une parole originelle, la « Parole Christique », d'où le *logos* paulinien tire sa force, sa dynamis. D'autre part, le caractère dynamique de cette parole originelle devient lui-même « objet » (*Gegenstand*) de la proclamation paulinienne. L'annonce de la Bonne Nouvelle est donc simultanément motivée, rendue possible par la Révélation, et présentée comme interprétation explicitante de cette même Révélation permise par l'expérience de la conversion. Cet enchaînement nous renseigne à la fois sur la source de la proclamation paulinienne, plus exactement sur la source de son effectivité ou de sa performativité (*Wirksamkeit*), et sur la posture de l'Apôtre Paul lui-même. Paul hérite de cette effectivité efficace et c'est elle qu'il s'efforce de communiquer au premier chef – et non, comme on pourrait le croire en lisant superficiellement l'Épître aux Galates, un dogme particulier quant au rapport de l'Évangile à la Loi. Paul est d'abord au service d'une dynamique existentielle, et non d'une vision théorétique du monde.

On peut le vérifier en Galates 1,10, où il se définit lui-même comme « serviteur du Christ » (*Christou doulos*). Il ne faut pas voir dans cette

¹³ HEIDEGGER : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA60, p. 69.

formule, que l'on retrouve également en Colossiens 4,12, un signe indifférent de la rhétorique paulinienne, mais au contraire la marque d'un véritable mode d'être. Un effort herméneutique permet de voir que l'Épître aux Galates s'articule autour de la notion de « servir ». La proclamation est ce qui vient relever, au sens d'une *Aufhebung*, tous les types de *doulein* existants : aussi bien le service du Dieu vétéro-testamentaire que le culte des divinités païennes. Servir Dieu ne peut plus seulement signifier servir une Loi car, ce faisant, on n'accomplit encore rien de soi et pour soi. Le Christ vient ainsi résoudre une tension intenable et aporétique : en se faisant lui-même le serviteur – par excellence – de la Loi, il nous en libère. Le sacrifice du Christ est la manifestation de « l'accomplissement des temps » évoqué en Galates 4,4 : il implique la métamorphose du croyant dans le sens d'un développement, d'un grandissement, et donc d'une conscience plus claire des choses dernières et décisives dans la vie religieuse. À cet égard, la proclamation est avant tout annonce de la création d'une nouvelle situation et, avec elle, de nouvelles possibilités pour l'être-religieux.

La libération qu'entraîne la proclamation implique paradoxalement un nouveau type de soumission. Cette libération met en dette vis-à-vis du Christ. Si Paul se définit comme « serviteur du Christ », c'est qu'il n'a pas seulement bénéficié de son action ; il a également compris qu'il lui fallait continuer son œuvre et donc prendre sa place, c'est-à-dire répéter soi-même ce qu'il a initialement accompli. Cette *mimesis* n'est pas poétique mais pratique : elle conduit à une appropriation (*Aneignung*) quasi-ontologique du vécu christique, avec tout ce que cela implique sur le plan expérientiel. En d'autres termes, le *doulein* est un *pathein*, et, selon Heidegger, c'est là l'enseignement principal de la mise en scène de Paul par lui-même dans l'Épître aux Galates. Cette dernière présente donc l'intentionnalité de la foi comme prise dans le mouvement expérientiel circulaire du *doulein* : Paul lui-même, en tant que proclamat, est « serviteur » de la parole originelle ; il l'est sur le modèle de Jésus le proclamé, lui-même « serviteur » du Père, de l'Esprit et donc de lui-même ; et il inspire les Galates eux-mêmes à devenir des serviteurs sur le modèle que le Fils entretient avec les deux autres termes de la Trinité, modèle qu'il a reproduit dans son rapport au *Kyrios Christos*. Dans cette optique particulière, la dynamique de la proclamation reçoit un éclairage supplémentaire : elle consiste dans le dé-voilement historique de nouvelles possibilités pour la foi religieuse. Son *logos* se révèle transcendentalement créateur, dans la mesure où, précisément, il permet de mettre au jour de nouvelles « connexions de vie » (*Lebenszusammenhänge*) pour lesquels il aménage une situation inédite. On peut ainsi vérifier que la relation du *logos* à la situation ne peut être réduite à celle d'une expression à son contenu : au contraire, le *logos* proto-chrétien se caractérise avant tout en

ceci qu'il laisse émerger de nouvelles possibilités situationnelles pour la foi.

On peut tenter d'y voir plus clair sur ce point en analysant la façon dont Heidegger interprète la « logique » paulinienne. Au centre de cette logique réside ce que l'analyse historique (*historisch*) nomme le *Faktum* « *Christus* », et que l'on peut rebaptiser selon l'analyse historique (*geschichtlich*) heideggerienne l'*Ereignis* « *Christus* ». Ce fait-événement est la base de l'argumentation se développant à partir de la facticité, c'est-à-dire de la description de la façon dont l'expérience de la vie facticielle se donne à elle-même les moyens de se comprendre elle-même dans la situation qui est la sienne. Ce fait-événement est donc à la base d'un « savoir » (*Wissen*), ou « savoir-pouvoir » (*Wissen-Können*) par lequel le croyant, loin de chercher à transcender sa condition, s'efforce au contraire de revenir vers une « compréhension historique originelle de son soi et de son existence » correspondant au motif même de sa transformation ou de sa conversion. Le croyant est certes toujours en chemin, mais pas forcément dans le sens où on l'imagine généralement : non pas tant vers l'avant qu'il ne maîtrise pas et qu'il doit se contenter d'attendre passivement, que vers l'origine même de son état (*Zustand*) de croyant. Pour employer une expression propre à la terminologie heideggerienne, disons que, dans l'effort de se comprendre, le croyant procède par *Schritt zurück* plutôt que par *Schritt weiter*.

III. APPROCHE ANALYTIQUE (2) : I & II THESSALONICIENS – DU KÉRYGME COMME (MODE DE) TRANSMISSION

Concrètement, l'accomplissement de la proclamation paulinienne se donne sous les traits du phénomène du kérygme. Heidegger en appelle à 1 Thessaloniciens 2,3 : « C'est que notre exhortation ne repose pas sur l'erreur, elle ne s'inspire pas de motifs impurs, elle n'a pas recours à la ruse ». Comme on l'a vu, l'Évangile proclamé par Paul est la répétition de l'Évangile du Christ. Mais on peut aller encore plus loin en se portant sur 1 Thessaloniciens 2,12 : « nous vous avons exhortés, encouragés et adjurés de vous conduire d'une manière digne de Dieu qui vous appelle à son Royaume et à sa gloire ». Ici, le *parakalein* trouve son double complément d'objet : un vivre à la hauteur du don qui a été consenti, un vivre attentif à l'appel (*klesis*) à se transporter d'un *Reich* vers un autre, plus exactement du domaine du théorétique au domaine du pré-théorétique.

En ce sens, le kérygme est une invitation, un appel à suivre le chemin de la foi, à reconnaître sa vocation religieuse. Il a donc pour fonction de former et de figurer une relation fiduciaire qui modifie radicalement le soi qu'il touche ainsi que le monde qui l'entoure. La modification est radicale en tant qu'il ne s'agit pas seulement d'un déplacement du regard, d'un simple changement de perspective, mais d'une transformation qui, par la

puissance extra-ordinaire la provoquant, reconfigure le soi tant dans sa constitution ontologique que dans sa constitution doxique. Le *logos* du kérygme est un *logos* efficace ou efficient : il s'effectue de manière décisive en passant successivement du Christ à Paul, puis de Paul à telle communauté, et de telle communauté à telle autre, etc. Ce mouvement ne s'arrête jamais. La mobilité du *logos* kérygmatique ne signifie pas que personne ne peut se l'approprier authentiquement, mais plutôt que personne ne peut le posséder comme on possède un bien interchangeable, car c'est d'un don irremplaçable dont nous parlons. Cette même mobilité implique en revanche que le *logos* kérygmatique ne se donne pas comme un bloc dogmatique, un massif encombrant, comme l'aplomb d'une transcendance qui nous paralyse, mais au contraire comme une certaine décharge affective, mélange d'angoisse et de joie, qui nous parcourt avant de continuer son chemin, non sans nous avoir intégralement transformé.

C'est peut-être une description trop « sensible » que nous livrons ici, mais elle vaut toujours mieux que son contraire, à savoir une explication « intelligible », qui figurerait la *metanoia* engendrée par la proclamation comme le résultat d'un processus intellectuel. Pour écarter cette interprétation, Heidegger s'efforce de développer une autre direction de sens du kérygme, une *Sinnrichtung* qui n'est pas plus importante que l'exhortation mais qui la prolonge et l'incarne peut-être plus concrètement encore dans le champ de la *praxis* : le kérygme comme « admonestation » (*Mahnung* ou *Ermahnung*). Dans l'exégèse théologique classique, cette notion recouvre un sens principalement parénétique. On comprend les admonestations de Paul comme des exhortations à la vertu. Heidegger ne remet pas totalement en cause cette interprétation, mais il souligne qu'elle s'enracine dans un sol plus profond qui n'est pas éthique mais ontologique. Selon lui, il ne s'agit pas seulement de gérer au mieux sa finitude, mais de se vivre et de se comprendre soi-même comme *mû* par la parole évangélique qui nous porte vers une certaiine fin de l'histoire.

Rebondissons sur la question de l'histotire pour indiquer que le kérygme est pour Heidegger le premier maillon d'une réflexion devant conduire à l'analyse de la proclamation paulinienne sous l'angle de sa temporalité. Nous avons vu que le kérygme est mobile, mais aussi qu'il a un but ou une fin, c'est-à-dire qu'il est entéléchie : il est toujours en devenir, en train de s'accomplir et de se diriger vers un accomplissement plus authentique. En clair, dit Heidegger, il est en attente de sa confirmation eschatologique. La proclamation n'est pas en dehors du temps mais en lui, à tel point qu'elle en devient elle-même « temporalisante ». Tout commence par le *dechesthai*, l'acceptation de la proclamation ; puis ce moment inaugural s'éloigne, mais sans pour autant que son effet se dissipe. Au contraire, cet événement passé continue de s'accomplir au sein de notre présent par cet autre événement continué qu'est l'expérience vécue de la foi. Mais à son tour, l'*Erlebnis* de la foi ne prendra tout son sens que dans la réalisation de

la promesse eschatologique. Cette dernière est importante car elle constitue le contre-pôle indispensable à l'animation de la vie religieuse. Elle est autant source de mobilité que l'acceptation à l'origine de la conversion : elle télé-guide l'existence vers une effectuation toujours plus authentique. Le présent de la proclamation n'en reste pas moins déterminant et même vital : il demeure le centre névralgique de l'existence, son être même, enserré entre ses deux raisons d'être, la conversion et le salut.

Pour Heidegger, le langage paulinien consiste précisément à dire cet entrelacs des perspectives temporelles au sein même de l'existence croissante et à montrer qu'il n'y a pas d'autres façons de le vivre authentiquement que le comprendre. Comprendre le monde conceptuel de la pensée paulinienne, c'est accomplir les connexions temporelles que les Epîtres contribuent à dévoiler et, par là, actualiser la cohésion de vie à travers laquelle elles s'expriment. Il en va donc d'une ex-plication de la vie factuelle chrétienne, d'un déploiement de la conceptualité originale et d'un déploiement de son sens. Dans ce processus d'élucidation, le lecteur et interprète, s'il fait son travail correctement, est engagé dans un *Mitvollzug*, un co-accomplissement du sens originel de la vie proto-chrétienne.

Comprendons que le phénoménologue-herméneute n'est pas l'objet d'une bouffée d'enthousiasme qui ferait de lui un Saint Paul moderne ; il est bien plutôt initié à la signification profonde et authentique de l'existence apostolique. C'est à lui de décider si, avec ce savoir, il veut reformer le sens de telle manière que l'être-actuel se recolore autrement. Mais dans ce choix qu'il a à faire, le lecteur-interprète ne peut être aidé par la phénoménologie herméneutique. Selon ce qu'il décide, il doit endosser un autre rôle, modifier à nouveau son regard et sa perspective. Au commencement, il n'y a que la volonté de comprendre la vie religieuse <proto>-chrétienne. Pour ce faire, Heidegger développe une approche originale et originelle, une méthode d'accès (*Zugangsmethode*) qui ne souffre d'aucune faille en tant qu'elle se place en deça de la querelle philosophico-théologique.

IV. APPROCHE ANALYTIQUE (3) : I & II THESSALONICIENS – INTER/PRÉ-LUDE : LA FOI ET L'ESPÉRANCE COMME INDICATEURS ET CONNECTEURS

Dans sa recherche d'une caractérisation de l'expérience factuelle proto-chrétienne, Heidegger ne reste pas fixé sur le phénomène de la proclamation. Sa lecture de 1 et 2 Thessaloniciens vise également à mettre en lumière le rôle d'autres indicateurs et connecteurs de cette expérience, parmi lesquelles la foi et l'espérance. Ces phénomènes ne sont pas fondamentalement différents du phénomène de la proclamation ; ils en sont, pour parler avec Husserl, des modalisations doxiques et ontologiques.

Commençons par le cas de la foi. La foi est la conséquence directe et immédiate de l'acceptation du kérygme.¹⁴ Elle peut être décrite comme l'affirmation authentique et répétée d'un message déterminée en vue de son inscription dans le monde de la vie. La foi est l'affirmation d'une signification spécifique de l'existence qui transforme l'existence. Lorsque j'accepte la proclamation, je ne suis pas seulement à mon tour porteur et annonciateur d'une croyance nouvelle, je suis plus profondément encore transformé dans mon être-même. Heidegger s'accorde ici avec Husserl qui, dans le § 103 des *Ideen I*, soutient qu'à toute modification de croyance correspond une modification d'être – ou de l'être, ou encore dans l'être. Mais il va encore plus loin en tirant toutes les conséquences des explications de son maître. Au § 110 des mêmes *Ideen I*, Husserl évoque cette modification « absolument originale » de la croyance originelle – *Urdoxa* ou *Urglaube* – qu'est l'*Annehmen*. Heidegger est essentiellement d'accord avec ce qu'il en dit, à savoir que cet « admettre » ou cet « accepter » est un moment positionnel inaugural, qui ne requiert « aucune explication, aucune prédication conceptuelle ». Mais il précise également que l'être lui-même s'en trouve changé en profondeur. L'acceptation de la proclamation et l'apparition de la foi qui s'ensuit conduit à une modification ontologique : les Thessaloniciens qui se sont ouvert à la parole de Paul ne sont pas seulement des adeptes de la croyance chrétienne, ils sont aussi et surtout des êtres-devenus-chrétiens. Le *Christ-Gewordensein* est une structure « anthropologique » au sens le plus authentique du terme. Elle est l'origine vivante d'un concept qui a fini par la recouvrir à force de travestissement dogmato-théorétique ; ce concept est celui de *mimetai* ou *Nachahmung*. On le trouve par exemple en 1 Thessaloniciens 1,6-7. Cette occurrence est particulièrement intéressante, car Heidegger y décèle une sorte de chaîne : les *mimetai* deviennent des *typoi*, mais ils ne le peuvent qu'en raison d'un *typon* originel qui a permis leur *genetai*.

L'être-devenu-chrétien est une structure par laquelle les convertis sont dépossédés de leur passé, non pas au sens où ils devraient oublier qui ils sont, mais au contraire dans l'optique de savoir réellement qui ils sont. Car, c'est la thèse Paul, avant l'événement de la proclamation, ils n'ont pas les moyens de le savoir. Seule la connexion efficiente – *Wirkungszusammenhang* – avec Dieu qu'instaure l'acceptation de la proclamation et que fait vivre la foi procure les moyens de s'auto-interpréter authentiquement. Nous pouvons donc préciser notre propos et dire que le *Christ-Gewordensein* est une structure ontologico-anthropologique identitaire : elle vise à conférer une identité au converti, ou plutôt à la reconduire à une identité dont il n'avait pas conscience, une filiation enfouie.

Tournons-nous ensuite vers le phénomène vécu de l'espérance. La foi est, pour et dans le présent, la trace à la fois visible et invisible mais

¹⁴ HEIDEGGER : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA60, p. 97.

surtout active de l'acceptation du kérygme qui s'est produite dans le passé. L'espérance en est le prolongement dans l'optique d'une orientation temporelle vers le futur eschatologique. L'accomplissement de la foi n'est pas le terme final de l'accomplissement de la proclamation. Le *Vollzug* reste en devenir aussi longtemps que le temps ne voit pas le signe ultime du salut, c'est-à-dire le second retour du Christ. Jusqu'à ce moment, les êtres-devenus-chrétiens demeurent dans une attente qui est principalement synonyme d'« insécurité » (*Unsicherheit*). Il ne faut pas y voir un défaut de la foi, mais le signe même de la finitude humaine, dont seul Dieu peut délivrer. Ce qui permet le passage de l'insécurité présente à la sécurité future, c'est très précisément l'espérance du salut, laquelle ne peut s'effectuer que dans l'attente angoissée de la parousie. Malgré les conditions difficiles et éprouvantes qu'elle impose, cette attente croyante est toujours meilleure et plus authentique que l'attente incroyante, car elle s'enracine dans cet être-devenu-chrétien qui a déjà sauvé une première fois. Dans l'un et l'autre cas, il y a de l'incertitude, mais celle-ci ne porte plus sur le même objet. Avant, il y avait une obsession pour le « quand » (*Wann*) de la parousie et aucune attention pour son « comment » (*Wie*). Après, il devient clair que le « quand » de la parousie n'a de sens que déterminé à travers le « comment ».¹⁵ Or, le « comment » de la parousie ne nous est pas *totalelement* inconnu. Dans l'être-devenu-chrétien, nous avons pris connaissance de ce comment, nous nous sommes familiarisés avec son mode opératoire, et surtout, nous avons compris qu'il ne se manifesterait pas ailleurs qu'au sein même de l'expérience de la vie factuelle. Le message eschatologique reconduit ainsi à l'effectuation de la foi sous la forme de l'espérance comme le seul moyen de se comporter authentiquement dans l'attente de la seconde venue du Christ.

V. NOTE SYNTHÉTIQUE SUR LA CONSTITUTION ESCHATOLOGIQUE DU SOI RELIGIEUX

Nous avons dit plus haut que le type spécifique de phénoménologie de la personne que Heidegger applique à Paul est en quête de l'identité du personnage et de son sens. Rajoutons qu'aux yeux de Heidegger, ce qui constitue l'identité profonde de Paul, c'est : a) « l'auto-certitude de la situation au sein de sa propre vie » ; b) l'auto-certitude de la « rupture qui s'est produite dans son existence » – on pense ici à l'épisode du chemin de Damas – ; et c) le fait qu'il soit lui-même capable d'une « compréhension de son soi et de son existence originale-historique »,¹⁶ au sens où il est conscient de la rupture absolue caractérisant la Révélation dont il est porteur pour et dans le monde de la vie. Ce n'est que grâce à cette

¹⁵ HEIDEGGER : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA60, p. 106.

¹⁶ HEIDEGGER : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA60, p. 74.

connaissance de lui-même vécue en lui-même que Paul est Paul. Heidegger va même plus loin en déclarant que c'est ce qui fait de Paul, je cite, « un apôtre, et un être humain ».¹⁷ Cette formule est particulièrement intéressante en tant qu'elle pose une identité entre l'être-apôtre et l'être-humain de Paul. À première vue, on peut se demander s'il n'est pas exagéré de réduire l'identité de Paul à sa fonction d'Apôtre. Mais à y regarder de plus près, cela ne représente en aucune manière une limite à sa personnalité. Au contraire, le fait que l'être même de Paul s'identifie tout entier au message qu'il entend proclamer, célèbre à la fois la grandeur de la Révélation et celle de son personnage d'élu. La superposition de son humanité et de sa fonction apostolique est le signe d'une vie factuelle propre à la fois riche, intense et bénie. C'est en effet comme don de Dieu qu'il faut interpréter la définition de l'identité paulinienne par l'auto-certitude de la croyance apostolique. Et ce don s'inscrit dans une dynamique proprement divine dont Paul bénéficie par la grâce (*charis*) du Christ.

L'attente de la parousie est la préoccupation principale des Thessaloniciens. Et lorsque Paul leur répond que le jour du Seigneur viendra « comme un voleur dans la nuit » (1 Thessaloniciens 5,2), il leur explique en réalité que l'attente de la parousie et le souci du salut seront leur lot quotidien jusqu'à ce que le Seigneur veuille bien se manifester à eux. Subtilement, Paul déplace la question des Thessaloniciens. Il ne dit aucune date, aucune heure mais exhorte seulement les croyants à *vivre-le-temps-en-chrétien*. C'est cela l'essentiel. Dans son commentaire, Heidegger oppose implicitement deux conceptions radicales du temps : d'une part, le temps inauthentique, celui que l'on conçoit historiquement comme une suite d'évènements à notre disposition, qui nous donne l'illusion de maîtriser l'histoire, et peut-être même de prévoir la venue de la parousie ; et d'autre part la temporalité authentique, ouverture à la parousie, temps radicalement historique (*geschichtlich*) s'il en est, qui nourrit la foi tout au long de l'existence et conserve l'intégrité de l'identité de l'être-chrétien. Ce temps là est souci fondamental, souci eschatologique, avec pour seul horizon le salut de l'âme et la résurrection de la chair. Heidegger assume donc cette opposition entre temps chronologique et temps kairologique. Opposition antique qui n'a pourtant de sens pour lui que dans l'accomplissement du kérygme chrétien, c'est-à-dire dans l'effectuation de la proclamation. L'eschatologie est donc ce qui détermine en grande partie l'analyse heideggerienne du soi paulinien.

Rajoutons que, dans le commentaire heideggerien, l'expérience de la parousie est notamment thématisée à travers la notion de θλίψις ou « tribulation »,¹⁸ terme que Heidegger traduit par le mot *Bedrängnis* et que

¹⁷ HEIDEGGER : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA60, p. 74.

¹⁸ HEIDEGGER : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA60, p. 98

l'on peut considérer comme le premier modèle de la *Bekümmernung* et même comme l'ancêtre de la *Sorge*. Le chrétien attend la parousie dans une tribulation absolue qui est l'expression adéquate de son être-religieux. Le croyant accepte ce souci eschatologique, il l'assume dans sa foi comme l'élément central de sa vie de chrétien. En somme, il accepte d'entrer dans l'angoisse, car l'accomplissement (*Vollzug*) de son être-chrétien est tout entier tendu vers la parousie, laquelle n'a à son tour de sens que dans l'expérience de l'angoisse. Dans cette structure paulinienne pour le moins complexe, la souciance ou tribulation apparaît donc comme l'élément constitutif de l'ipséité factuelle chrétienne en tant qu'elle se vit et s'exécute *coram Deo*.

En dernier lieu, on peut revenir brièvement sur le lien constitutif établi par Paul entre θλιψίς et ελπίς tel qu'il est étudié par Heidegger.¹⁹ Pour ce dernier, tribulation et espérance sont comme les deux piliers de l'expérience de la parousie, les deux *Grundstimmungen* dont la réunion engendre une féconde tension de l'existence. L'espérance a forcément à voir avec le souci de soi à l'intérieur de ce temps kaiologique qui pousse le chrétien non seulement à espérer, mais aussi à être lui-même l'espérance, à l'incarner. Heidegger prévient toutefois que l'espérance n'est pas le simple envers du souci ou sa récompense. En un sens, on peut dire que souci et espérance se fondent ou se confondent à l'intérieur du temps kaiologique, temporalité propre à l'attente de la parousie.²⁰ En effet, dans la vie de Paul, ils ne font qu'un. L'espérance, comme nous l'avons noté pour le souci, ne relève pas non plus de la connaissance d'un *Was* ou d'un *Wann*, mais d'un *Wie* fondamental (1 Thessaloniciens 2,17 et 3,5).²¹ Espérance et souci engagent l'ipséité même du croyant, ils en dépendent et inversement, l'ipséité dépend du souci et de l'espérance.²² La souciance, toujours bien vivante dans la vie chrétienne, permet donc « une réelle appropriation de l'expérience de la vie factuelle »²³. Elle fait en quelque sorte office de « sagesse pratique » dont le τέλος n'est autre que le souci du salut.

VI. REPRISE SYSTÉMATIQUE ET CONCLUSION

En guise de reprise systématique, commençons par dire que l'élucidation phénoménologique de la conceptualité paulinienne atteste de la complexité des structures de l'expérience de la vie factuelle et du fait que Paul en avait une conscience exceptionnellement claire, cependant qu'il ne

¹⁹ HEIDEGGER : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA60, p. 98, 140.

²⁰ HEIDEGGER : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA60, p. 102.

²¹ HEIDEGGER : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA60, p. 140 et p. 150.

²² HEIDEGGER : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA60, p. 103.

²³ HEIDEGGER : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA60, p. 98, 105, 112, 119, 137, 140.

pouvait avoir sur lui-même le recul avec lequel nous avons la possibilité d'analyser son vécu aujourd'hui. L'un des aspects essentiels de l'enquête heideggerienne est qu'elle révèle la concordance (quasi) parfaite entre la configuration de l'expérience proto-chrétienne et l'originarité de sa dimension temporelle. Tel est le mérite insigne du christianisme primitif et notamment de Paul : avoir traduit en termes expérientiels authentique le vécu intime du temps de la façon la plus juste qui soit. Le philosophe en tire deux *Leitmotive* : « 1) la religiosité proto-chrétienne est dans l'expérience de la vie facticielle. Corollaire : cette religiosité proto-chrétienne est l'expérience de la vie facticielle en tant que telle ; 2) L'expérience de la vie facticielle est historique. Corollaire : l'expérience chrétienne vit le temps comme tel (“vivre” comme *verbum transitivum*) ».²⁴

Ces deux thèses achèvent de nous convaincre que le christianisme primitif ne fut pas pour Heidegger un modèle comme les autres. C'est tout l'enjeu de notre étude de montrer qu'il possède à l'intérieur du corpus heideggerien de jeunesse un rôle véritablement matriciel. À ce titre, Paul et les Epîtres pauliniennes sont des éléments-clés de sa pensée : ils cristallisent une image de la vie facticielle ayant atteint son paroxysme, aussi bien dans l'ordre de la plénitude du vécu que dans celui de l'auto-compréhension et de l'auto-interprétation. Paul a pris exemple sur le Christ, les proto-chrétiens ont pris exemple sur Paul, Heidegger voudrait-il prendre exemple sur eux ? Cela n'est pas exclu, non pas tant pour réveiller la vie religieuse – Heidegger s'en défend explicitement – que pour attiser l'instinct de comprendre et de se comprendre qui nous fait tellement défaut aujourd'hui, que l'on se place sous Dieu ou sans lui. Ce que Heidegger a visé semble alors autre chose qu'une simple lecture philosophique contemporaine de Saint Paul comme on en rencontre tant aujourd'hui. Ce qu'il a visé semble plutôt de l'ordre de ce que Gadamer a appelé une « fusion des horizons » : l'horizon de l'un (Heidegger) doit se fusionner avec l'horizon de l'autre (Paul) ; et il est clair que cela ne signifie pas une « unité stable et identifiable, mais quelque chose qui arrive à la faveur d'un dialogue qui se poursuit toujours ».²⁵

D'où notre ultime conclusion qui tient en quelques lignes. Contrairement à ce que soutiennent de nombreux commentateurs du jeune Heidegger et contrairement à ce que l'on trouve dans la majorité des lectures philosophiques contemporaines du corpus paulinien, il n'y a pas d'approche « stratégique » de Paul chez Heidegger ; pas plus dans le sens d'une appropriation philosophique et donc déthéologisante qui servirait la préparation d'une analytique séculaire du *Dasein* telle qu'on la rencontrera plus tard dans „*Sein und Zeit*“, que dans le sens d'une réappropriation

²⁴ HEIDEGGER : *Einleitung in die Phänomenologie der Religion*, GA60, p. 82.

²⁵ GADAMER, Hans-Georg : *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke*. Bd. 10. Tübingen : Mohr-Siebeck 1999, p. 130.

théologique et donc apologétique qui contribuerait à consolider le rôle de Paul dans l'histoire du christianisme. La lecture heideggerienne de Paul ne consiste ni plus ni moins qu'en une exégèse phénoménologico-herméneutique ayant pour but de montrer que l'Apôtre n'appartient pas davantage à la philosophie qu'à la théologie (c'est ce que Heidegger dira aussi plus tard de Kierkegaard) et que le paradigme qu'il présente est révélateur du rôle crucial de la religiosité et de la grâce qui la soutient dans toute entreprise d'interprétation de l'histoire que nous sommes nous-mêmes. Cette approche « charismatique » du corpus paulinien est précisément ce qui interdit toute stratégie et toute manipulation au profit d'un projet qui différerait du noyau même de la proclamation : à savoir l'attention à ce qui précède et excède et l'intention de le comprendre. La philosophie est ainsi reconduite à l'innocence de son motif originel : l'étonnement.

Ce n'est pas dire que l'exégèse et la théologie devraient à tout prix adopter face au corpus paulinien le même point de départ que la philosophie, y compris l'histoire de la philosophie, devant tout corpus. Toutefois, l'exemple de l'approche heideggerienne de Paul pourrait bien conduire ces disciplines canoniques à redéfinir plusieurs paramètres de leurs recherches. Il se pourrait en effet que la phénoménologie herméneutique puisse jouer le rôle de détonateur dans un champ d'investigation passablement éculé par des siècles d'interprétations et, de manière plus grave, par d'innombrables redites qui rendent une bonne partie de la production scientifique superfétatoire. À en croire le récent constat de Daniel Marguerat, c'est n'est pas ce dont le champ en question aurait besoin, puisqu'il ressemblerait déjà « aujourd'hui à une ville qu'un tremblement de terre a dévastée », où « les gens s'agitent en tout sens, les uns évaluant les dégâts, les autres vérifiant ce qui tient encore debout »²⁶ Mais de deux choses l'une. D'une part, « l'onde de choc » à laquelle Marguerat fait référence, en l'occurrence les travaux d'E.P. Sanders et ceux qui s'inscrivent dans son sillon, si elle fut salutaire et marque un point de non-retour, ne se fait pratiquement plus ressentir à l'aube de la deuxième décennie du XXI^e siècle ; en sorte que la recherche semble sur le point de retomber dans un profond sommeil. D'autre part et conséquemment, on serait bien inspiré de se persuader que la *New Perspective* n'a pas tant fait de dégâts que cela et que c'est peut-être bien là la raison pour laquelle l'on a aujourd'hui tant de mal à lire le corpus paulinien avec des yeux neufs. Or, ces yeux, nous pourrions bien les recevoir de Heidegger comme lui-même dit se les être fait implantés par Husserl.²⁷ Mais encore faudrait-il accepter du même coup les conditions de ce don. Il s'agirait effectivement

²⁶ MARGUERAT, Daniel : *Introduction*, in : DETTWILER, Andreas *et al.* (dir.) : *Paul, une théologie en construction*. Genève : Labor & Fides 2004, p. 9.

²⁷ HEIDEGGER, Martin : *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität. Gesamtausgabe*, Bd. 63. Frankfurt am Main : Klostermann, 1988, p. 5.

de se préparer à observer, à endurer et accepter une authentique destruction, venant cette fois incontestablement de dehors de l'exégèse et de la théologie. Nous parlons d'une « authentique destruction » pour deux raisons. La première : parce qu'il ne suffit pas de prétendre en passer par la socio-histoire, la rhétorique ou la philosophie postmoderniste – comme l'on disait jadis, quoiqu'encore récemment, passer par le structuralisme – pour bousculer l'édifice auquel on se confronte. La seconde : parce que la destruction au sens que Heidegger donne à ce mot ne se contente pas de rétablir des vérités historiques et de rassembler autrement les pièces de ce qu'elle a déconstruit. Au contraire, sans faire *tabula rasa* du passé, elle le conduit à révéler ce qui en lui a marqué l'histoire des existences temporelles et contingentes et non celle des doctrines, des dogmes, des idées ou de quoi que ce soit qui puisse se transformer en système dont la vie risque – et ne se prive pas – de se retirer. Ainsi, la destruction du corpus paulinien à laquelle nous invite le jeune Heidegger n'a pas vocation à libérer la teneur éthique des textes ou bien à modifier nos prétendues postures épistémologiques. Elle appelle à nier l'idée même d'une « recherche » paulinienne et à lui substituer celle d'une exploration, et ce afin de retourner au noyau de la confrontation avec les textes, à savoir l'expérience de l'écoute et de la lecture. Cette expérience concentre une mobilité qui est la pierre angulaire ou, mieux, l'ultime condition de possibilité de notre cheminement avec Paul, quel que soit par ailleurs le tour que nous voulons lui donner selon qui nous sommes et qui nous voulons devenir. En mettant à bas ce qui recouvre, occulte, dissimule ce que le corpus paulinien donne originellement à voir, à entendre, et donc à vivre, la destruction phénoménologico-herméneutique s'engage enfin dans un processus réitératif duquel peuvent renaître les sens latents de la parole paulinienne et s'ouvrir de nouveaux chemins où nous aurons toute liberté de nous engager nous-mêmes en tant que nous aurons contribué personnellement à leur découverte.

Résumé

Au semestre d'hiver 1920–1921, le jeune Heidegger donne à l'Université de Freiburg-en-Brisgau un cours intitulé « Introduction à la phénoménologie de la religion » dont une large partie est consacrée à une lecture phénoménologico-herméneutique des Épîtres de Saint Paul. Après avoir rappelé le contexte des recherches dans lesquelles ce cours s'inscrit, cette étude propose d'en présenter les grandes lignes en expliquant comment la lecture heideggerienne du corpus paulinum s'articule autour du phénomène de la proclamation, lequel engage les indicateurs-connecteurs fondamentaux de la religiosité paulinienne que sont la foi et l'espérance. À travers cette analyse centrée sur la temporalité eschatologique du vécu apostolique se dessinent

des voies interprétatives aussi radicales qu'inédites pour l'exégèse et l'histoire du christianisme primitif dans sa totalité.

Abstract

In the winter semester 1920–21, the young Heidegger gave at the University of Freiburg-in-Brisgau a lecture course entitled “Introduction to the Phenomenology of Religion”, a large part of which is devoted to a phenomenological-hermeneutic reading of Saint Paul’s Epistles. After sketching the research context of its emergence, this article offers an introduction to its main features by explaining how Heidegger’s reading of the corpus paulinum was based on the phenomenon of proclamation, which itself engages those essential indicators and connectors of Pauline religiosity that are faith and hope. This analysis, centered on the eschatological temporality of the apostolic lived-experience, leads to the discovery of radical and radically new ways of interpreting early Christianity which might nurture exegesis as well as the history of religions.