Chroniques : philosophie de la religion : présent et avenir : quelques ouvrages récents

Autor(en): **Keller, Carl-A.**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **33 (1983)**

Heft 1

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-381238

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 115 (1983), P. 37-50

CHRONIQUES

PHILOSOPHIE DE LA RELIGION: PRÉSENT ET AVENIR

QUELQUES OUVRAGES RÉCENTS

CARL-A. KELLER

[1] BRIAN DAVIES, *An Introduction to the Philosophy of Religion* (OPUS-Books). Oxford, Oxford University Press, 1982, 144 p.

[2] BRIAN HEBBLETHWAITE and STEWART SUTHERLAND (éd.), *The Philosophical Frontiers of Christian theology.* Essays presented to D. M. MACKINNON. Cambridge, Cambridge University Press, 1982, 252 p.

[3] STEVEN M. CAHN et DAVID SHATZ (éd.), *Contemporary Philosophy of Religion.* New York/Oxford, Oxford University Press, 1982, 310 p.

[4] ALAN M. OLSON and LEROY S. ROUNER (éd.), *Transcendence and the Sacred* (Boston University Studies in Philosophy and Religion, vol. 2). Notre Dame/ London, University of Notre Dame Press, 1981, 230 p.

[5] MICHAEL F. HOBART, *Science and Religion in the Thought of Nicolas Malebranche.* Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1982, 195 p.

[6] JEAN GREISCH (éd.), *La croyance* (collection « Philosophie », de l'Institut catholique de Paris, vol. 7), Paris, Beauchesne, 1982, 235 p.

[7] WALTER L. BRENNEMAN JR and STANLEY O. YARIAN, in Association with ALAN M. OLSON, *The Seeing Eye: Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion.* University Park and London, Pennsylvania State University Press, 1982, 177 p.

[8] J. G. PLATVOET, *Comparing Religions: A Limitative Approach. An Analysis of Akan, Para-Creole, and IFO-Sananda Rites and Prayers.* The Hague/Paris/New York, Mouton, 350 p.

[9] PETER ANTES, *Die Botschaft fremder Religionen. Hinduismus, Buddhismus, Islam.* (Topos Taschenbücher Nr. 107.) Mainz, Matthias-Grünewald-Verlag, 1981, 153 p.

[10] GUY HARPIGNY, *Islam et christianisme selon Louis Massignon* (Collection Homo religiosus, n° 6). Louvain-la-Neuve, Institut orientaliste de l'Université catholique de Louvain-la-Neuve, 1981, 335 p.

[11] ZE'EV W. WALK, *Law and Religion — The Jewish Experience.* Jerusalem, Mesharim Publishers, 1981, 238 p.

[12] ROBERT SMET, *Essai sur la pensée de Raimundo Panikkar. Une contribution indienne à la théologie des religions et à la christologie* (Collection Cerfaux-Lefort, n° 2). Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, 1981, 117 p.

[13] ROGER LEBEUF, *Cosmic Presence — A Dynamic Vision of Life.* Montréal, Les éditions Bellarmin, 1980, 557 p.

[14] BERNARD BARZEL, *Mystique de l'ineffable dans l'hindouisme et le christianisme: Çankara et Eckhart.* Paris, Cerf, 1982, 155 p.

[15] ANTONY FERNANDO, *Buddhism and Christianity, their Inner Affinity.* Colombo, Ecumenical Institute for Study and Dialogue, 1981, 110 p.
[16] HANS WALDENFELS, *La méditation en Orient et en Occident.* Traduit de l'allemand par FRANÇOIS VIAL. Paris, Seuil, 1981, 92 p.

*
* *

Traditionnellement, la philosophie de la religion se donne pour tâche d'examiner, d'un point de vue strictement « philosophique », le bien-fondé de la religion chrétienne et de ses grands thèmes: modalités de la connaissance religieuse, foi en Dieu, statut cognitif de l'histoire, le problème du mal, possibilité ou impossibilité de l'incarnation et de ses corollaires, l'âme, et l'anthropologie sous-jacente à l'acte de foi. Elle formule son projet et développe son entreprise en milieu chrétien et occidental, étant donné qu'elle est elle-même une démarche issue de ce milieu chrétien et occidental. C'est la philosophie occidentale, née du patrimoine grec et grandie dans l'orbite du christianisme, qui jette un regard critique sur le christianisme, lui aussi riche d'un héritage grec. C'est l'homme occidental, devenu méfiant à l'égard de ses propres fondements spirituels et intellectuels, qui s'interroge sur lui-même.

Il est évident qu'à l'heure actuelle la philosophie de la religion est obligée de concéder une mutation fondamentale. Entreprise occidentale et chrétienne, elle est placée devant la nécessité de devenir planétaire, transculturelle, et inter-religieuse. En parlant de « religion » il n'est plus possible de se limiter au seul christianisme et à sa problématique spécifique. La philosophie de la religion doit tenir compte du pluralisme religieux qui caractérise la civilisation contemporaine. Elle ne peut plus ignorer le fait que d'autres religions ont elles aussi élaboré des systèmes de pensée — et de pensée religieuse — qui sont largement l'équivalent de ce que l'Occident a créé. Ces systèmes de pensée ont leurs adeptes chez nous, en Occident; ils se mettent à la disposition du philosophe de la religion et ils sont susceptibles d'infléchir sa démarche, de la féconder, de la réorienter. Nous appelons de nos vœux une philosophie de la religion qui soit universelle, véritablement humaine, ouverte à toute la gamme incroyablement variée des pratiques et des expériences religieuses. Cela signifie que l'histoire et la science des religions occuperont désormais dans la réflexion du philosophe une place de choix, comme il est vrai aussi que le travail de l'historien des religions et du religiologue ne peut se faire que sur la base d'un solide enracinement en philosophie de la religion.

Nous essayerons dans cette brève étude d'éclairer la problématique nouvelle de la philosophie de la religion en présentant un certain nombre d'ouvrages récents. Le choix de ces ouvrages ne répond aucunement à un besoin de recherche systématique; il est dû uniquement au hasard des livres reçus pour compte rendu.

La philosophie traditionnelle de la religion, européenne et s'adressant au christianisme, est, certes, encore vivace. Le livre de BRIAN DAVIES [1], dominicain et «lecturer» en philosophie à Oxford, en est presque un exemple classique. L'auteur aborde à tour de rôle les principes d'une enquête philosophique sur Dieu et la religion, le problème du mal, l'argument ontologique (qu'il juge insuffisant), l'argument cosmologique (qu'il accepte partiellement), l'argument téléologique (qu'il estime valable), le rôle de l'expérience religieuse (qui ne saurait prouver l'existence de Dieu), l'éternité de Dieu (à remplacer par la notion d'«a-temporalité» — thème très controversé dans les milieux anglo-saxons), le problème de son omniscience (attribut «raisonnable» d'un Dieu a-temporel), les rapports entre la morale et la religion (les deux ne s'opposent pas nécessairement), le miracle (admissible au sens d'un événement extraordinaire dans lequel Dieu est impliqué), et la vie après la mort (philosophiquement plausible sous la forme d'une résurrection-transformation). Le raisonnement est prudent, donnant la parole à l'interlocuteur, tenant compte ou réfutant les objections, dépourvu de passion. Le résultat global tend à montrer qu'il n'est pas déraisonnable d'être religieux — ou plus exactement: d'être un chrétien croyant. Dans l'ensemble, c'est une excellente introduction à la philosophie traditionnelle de la religion, dans un contexte résolument moderne.

Le recueil d'essais intitulé «The Philosophical Frontiers of Christian Theology» [2], offert à l'ancien professeur de théologie systématique de Cambridge, D. M. MacKinnon, par des collègues et des amis (on ignore à quelle occasion), s'inscrit dans le même contexte. La philosophie à laquelle la théologie chrétienne doit se mesurer, selon ce livre, est d'abord la philosophie grecque, et puis celle de Kant et des représentants des thèses «idéalistes» et «réalistes» (thème qui a beaucoup préoccupé le destinataire de ce recueil). Les études ont pour objet les implications ontologiques des affirmations néotestamentaires concernant la relation entre le Christ et Dieu, et la christologie en général (C. F. D. MOULE); le rôle du paganisme dans le Nouveau Testament, en partant de l'histoire des mages et de la phrase du *Dies irae: teste David et sibylla* (G. W. H. LAMPE); de la fonction du *noûs* chez les Pères de l'Eglise: le *noûs* en tant que tel, sa relation à la parole et à Dieu (CHR. STEAD); la théologie négative chez Kant, très différente de la théologie négative ancienne, en particulier à cause de son refus de la mystique (DON CUPITT); la théologie chrétienne en tant que théologie narrative, par conséquent métaphorique et analogique, vérifiable uniquement par la pratique (N. LASH); le statut universitaire de la théologie systématique en Angleterre, suite à une enquête sur les rapports entre théologie et philosophie selon Kant et Schleiermacher (S. W. SYKES); le sens de la vie, étant donné finitude et mort, d'un point de vue résolument areligieux et athée (R. W. HEPBURN); le «devoir», c'est-à-dire la nécessité morale, également

d'un point de vue profane (B. WILLIAMS); la mutation que subissent les préceptes moraux lorsqu'ils passent d'un contexte philosophique à un contexte religieux (ST. SUTHERLAND); les destinées du dualisme platonicien et augustinien, à travers toute l'histoire du christianisme, jusqu'à E. Schillebeeckx dont ce dualisme a causé la malchance, et qu'il convient de corriger par le réalisme du *homoousios* (une étude particulièrement stimulante de T. F. TORRANCE); le principe analogique chez Thomas et chez Barth (R. WHITE); les problèmes philosophiques soulevés par la notion de « vérité » chez Jean (B. HEBBLETHWAITE). Le contenu du volume répond d'un bout à l'autre à l'attente suscitée par le titre: on navigue constamment entre les eaux de la théologie chrétienne et celles de la philosophie occidentale et on se rend compte, une fois de plus, à quel point les deux sont entremêlées.

« Contemporary Philosophy of Religion » [3] est un ensemble prodigieusement informateur: vingt et une études récentes, principalement d'auteurs américains. Le point de vue adopté par les auteurs va d'une attitude ouvertement théiste (R. SWINBURNE; G. N. SCHLESINGER; P. GEACH; N. WOLTERSDORFF; J. HICK) à un athéisme agressif (ST. M. CAHN; J. RACHELS; K. NIELSEN; R. M. GALE; G. MATTHEWS), en passant par des positions plus ou moins positives (P. J. DIETL; G. I. MAVRODES; A. PLANTINGA), sceptiques (ANNE C. MINAS; W. J. WAINWRIGHT; T. PENELHUM) ou neutres (P. HELM; M. PIKE; N. SMART). Les essais sont répartis en trois catégories: les attributs de Dieu (problèmes du mal, de la souffrance, du pardon, de l'omniscience et du libre arbitre, de l'éternité de Dieu, de sa (prétendue) a-temporalité et a-spatialité; Dieu et l'expérience humaine (la mystique, le miracle, l'expérience rituelle, l'attitude de l'homme face à « Dieu », vie éternelle et résurrection); foi, rationalité, et pluralisme religieux (Kierkegaard; le pari de Pascal; l'utilisation abusive de Wittgenstein par les apologètes; rationalité et croyances religieuses; le pluralisme religieux). On a l'impression qu'aux Etats-Unis la philosophie de la religion est en plein essor, mais on se demande aussi à la lecture de ces textes très variés et toujours stimulants si cet étalage de subtilité, de rigueur logique, d'euphorie agressive, de sérieux défensif touche vraiment le fond du problème religieux. Je ne veux pas dénigrer l'effort qui est accompli — dans le monde moderne, ce genre de travail est encore nécessaire. Mais tout en étant instruit et stimulé, on n'est ni atteint ni ému. La cause de ce malaise est probablement à chercher dans l'absence du monde non chrétien et non occidental. Les deux essais qu'on trouve à la fin du volume, qui abordent le phénomène du pluralisme religieux, ne donnent guère satisfaction. Le premier (« The New Map of the Universe of Faiths », par JOHN HICK) déçoit par la facilité de l'argumentation et l'imprécision de l'information sur les religions non chrétiennes; et le deuxième (« Truth and Religions », par NINIAN SMART) laisse le lecteur sur sa faim par sa froideur, son *aloofness* qui refuse tout engagement — et qui ne rend certainement pas justice à l'apport des philosophies non chré-

tiennes. En résumé: un volume indispensable qu'on est heureux de posséder, mais qui demande impérieusement à être complété.

Ce complément, c'est probablement le volume « Transcendence and the Sacred » [4] qui peut l'offrir. Cette collection de onze études extraordinairement diverses marque un pas en avant dans le domaine de la philosophie de la religion. Dans certains essais, on ne quitte guère le monde occidental et chrétien. Ainsi, HANS-GEORG GADAMER, dans une analyse dont on ne manquera pas de prendre bonne note, trace « La dimension religieuse dans Heidegger », et FREDERICK G. LAWRENCE défend, dans le contexte politico-religieux moderne, la nécessité du concept d'une irruption apocalyptique de la transcendance dans ce monde (« Transcendence as Interruption: Theology in a Political Mode »). D'autres collaborateurs au volume, tout en traitant de thèmes occidentaux, font état d'un cheminement spirituel qui les a conduits à travers différentes religions: J. N. FINDLAY (« Confessions of Theory and Life »), véritable globe-trotter au sens propre et au sens spirituel, retrace les périodes de sa longue vie dont le bilan consiste en des convictions fermes concernant les « Valeurs dans l'Absolu », et LEROY S. ROUNER, se penchant sur un essai célèbre de William James sur « la volonté de croire », le fait en fonction de ses contacts personnels avec l'hindouisme et le bouddhisme (« Transcendence and the Will to Believe »). Enfin, HUSTON SMITH (« Western Philosophy as a Great Religion ») considère la philosophie présocratique comme une grande religion, plus exactement comme un *jñāna-mārga*, une tentative de parvenir à la transcendance au moyen de la connaissance; cette idée lui est venue parce qu'il a suivi pendant de nombreuses années l'enseignement presque hebdomadaire d'un *guru* hindou. — Quatre essais présentent des analyses de religions non chrétiennes: J. G. ARAPURA qui compare les notions de la transcendance dans l'*advaïta* shankarien et dans le bouddhisme mahāyāniste, démontrant la supériorité du premier — mais a-t-il correctement saisi la quête et l'expérience bouddhiste de la « vacuité »? Dans un essai très suggestif ROBERT LEE analyse la complémentarité des thèmes de « différentiation » et « réintégration » dans le bouddhisme japonais, en particulier Tendai et Jōdo, en prolongeant sa réflexion jusqu'à des problèmes d'actualité; PHEME PERKINS tente d'interpréter l'aspiration gnostique à la transcendance du soi; dans un article particulièrement remarquable, ROBERT A. F. THURMAN s'attaque à la problématique de la transcendance et du sacré dans la thèse mahāyāniste de la « vacuité »: il arrive à la conclusion que la « transcendance » (la « vacuité ») se manifeste dans la quintuple sacralité (cf. R. Otto) du Bouddha. — Avec des relents de « process theology », PETER SLATER (« The Transcending Process and the Relocation of the Sacred ») définit l'Absolu comme un processus tendant à transcender, en vue d'un tout intégré, les particularismes déséquilibrés, le « tout » étant compris comme une humanité nouvelle, animée et dominée par le respect de la vie et formée de

« sois » respectueux de tous les « sois » — un spécimen assez réussi, bien que discutable dans ses résultats, d'une philosophie planétaire de la religion. Le dernier article à mentionner (EDITH WYSCHOGRAD: « The Civilizational Perspective in Comparative Studies of Transcendence ») suscite des sentiments contradictoires: d'un côté il est précieux puisque l'auteur exige une méthode comparatiste qui tienne compte de la totalité des systèmes culturels impliqués dans un essai de comparaison, mais de l'autre il trahit chez l'auteur une déplorable incompréhension de l'expérience religieuse. — Le volume n'a certes pas la prétention de poser des jalons pour une nouvelle philosophie des religions, mais il ouvre des pistes et il rappelle fort à propos la nécessité de la mutation dont il était question au début de cet article.

Avant d'aller plus loin dans la quête d'une nouvelle philosophie de la religion, revenons en arrière pour signaler deux publications qui ne dépassent pas le cadre traditionnel européen et chrétien. La première, éditée avec beaucoup de goût et un sens exceptionnel de la perfection esthétique du livre, est consacrée au théologien catholique Nicolas Malebranche (1638-1715): MICHAEL E. HOBART, « Science and Religion in the Thought of Nicolas Malebranche » [5]). Disciple de Descartes, Malebranche a essayé de concilier la démarche scientifique basée sur le principe du « nombre », du mesurable, de la relation entre les « nombres », avec la métaphysique traditionnelle de la substance. Au départ, science (« nombre ») et religion (« substance ») sont distinguées, voire opposées, afin d'être mieux réunies par la suite. M. E. Hobart retrace l'origine des notions de « nombre » et de « substance » chez Descartes, et il examine ensuite les fonctions qu'elles assument chez Malebranche; il décèle chez le dernier une double tendance: à substantialiser le nombre et à mathématiser la substance, et par conséquent deux modèles de pensée qui ne se trouvent pas forcément en équilibre. La tension entre ces deux modèles est particulièrement sensible à propos des notions d'infini, de nécessité, et d'être; au sein de la théologie, elle provoque une sorte d'angoisse, une incapacité de résoudre les ambiguïtés qui en découlent, si bien qu'en fin de compte la tentative de Malebranche s'avère un échec: l'« hypothèse Dieu » finit par être éliminée. On la jugera superflue, et le « nombre » aura tôt fait d'éclipser la « substance ». — Le philosophe de la religion qui n'est pas forcément un spécialiste des études malébranchiennes est stimulé par la terminologie de l'auteur qui introduit quelques concepts utiles en montrant leurs interactions.

« La croyance », livre édité par JEAN GREISCH [6], est un ouvrage collectif de douze auteurs, tous, à une exception près (J. S. O'LEARY), associés à l'Institut catholique de Paris. Il n'est pas possible d'en résumer le contenu, riche et varié. Le phénomène de la « croyance » est considéré sous les angles les plus divers. Des sondages historiques (Augustin, Proclus, Descartes, Kierkegaard, le « sens commun » dans l'Antiquité, au Moyen Age, et au siècle dernier) alternent avec des études inspirées par la philosophie

contemporaine (Husserl et Wittgenstein, bien sûr — remarquons en passant qu'aucune philosophie de la religion ne semble pouvoir faire abstraction de Wittgenstein), par la psychanalyse freudienne et post-freudienne (Winnicott, par exemple), et la linguistique. Nous sommes en présence d'une thématisation philosophique d'un phénomène humain — pas forcément religieux —, qui se veut résolument «moderne», c'est-à-dire européenne (notons l'absence quasi totale de la philosophie d'outre-Atlantique), mais dont les impulsions les plus fécondes (et aussi les plus valables, d'un point de vue religieux) lui viennent néanmoins du passé. On se surprend à rêver à l'apport qu'aurait pu fournir l'extension de l'enquête aux domaines extra-européens et non chrétiens.

A l'avenir, la philosophie de la religion se doit d'être planétaire, transculturelle et inter-religieuse. Il faut que l'histoire et la science des religions aient voix au chapitre. Cela suppose que les philosophes prennent conscience du fait que l'étude des religions a des fondements philosophiques et qu'elle fournit des informations d'intérêt philosophique. En ce qui concerne les bases philosophiques et méthodologiques de la science des religions, deux ouvrages nous ont été remis pour compte rendu qui jettent une lumière crue sur les difficultés que rencontre le religiologue, le dilemme, voire le désarroi méthodologique auquel il se heurte.

Le premier: «The Seeing Eye — Hermeneutical Phenomenology in the Study of Religion» [7] est un ouvrage de deux auteurs, l'un des chapitres étant en plus rédigé par un troisième collaborateur. Leurs maîtres à penser: Mircea Eliade, Paul Ricœur. L'ouvrage frappe par la clarté, la précision et la pénétration des analyses. Il débute par une comparaison entre la phénoménologie philosophique (Husserl et Heidegger) et la phénoménologie telle qu'elle est pratiquée en histoire des religions, les auteurs mettant l'accent sur l'attitude du *phénoménologue* face aux objets qu'il étudie. On passe ensuite à l'attitude de l'*herméneute* face aux mêmes objets, attitude ressemblant à un mouvement circulaire ou plutôt spiral, puisque l'herméneute passe de l'implication existentielle avec l'objet de l'enquête à l'analyse philosophique, afin de retourner à l'implication existentielle, et de refaire une analyse philosophique. Cela aboutit à une compréhension nouvelle de l'herméneutique phénoménologique, exemplifiée en particulier par M. Eliade: l'interprète d'une pratique ou d'une expérience religieuse travaille à la fois à l'intérieur et en dehors du phénomène; il s'identifie avec lui tout en prenant ses distances. Son labeur est prometteur et utile à la société; il «peut rendre sensible l'homme contemporain à une prise de conscience renouvelée des possibilités humaines» et il «sonde les profondeurs de l'être d'où une nouvelle définition des possibilités humaines est susceptible d'émerger» (p. 69). Car la phénoménologie herméneutique est «engagée à percevoir le fond primordial de tous les phénomènes qu'elle se propose d'examiner», sans pour autant formuler une théorie de la religion, puisque ce fond restera tou-

jours mystérieux (p. 165). Quatre brèves monographies où la méthode proposée est appliquée à des phénomènes précis tels que la production artistique, le rite, le «phénomène» Castaneda, et le folklore, complètent la démonstration. — Un livre considérable: il décrit avec exactitude la pratique du religiologue qui est totalement pris par son sujet mais qui doit simultanément rester dehors.

Toutefois, la méthode phénoménologique et herméneutique est depuis quelques années la victime de très virulentes attaques. La dernière en date est celle de J. G. PLATVOET: «Comparing Religions: A Limitative Approach» [8]. Bien qu'il adresse à la méthode comparatiste et phénoménologique des critiques en partie injustifiées (il lui reproche de vouloir embrasser trop de choses à la fois, de prétendre à une saisie globale du phénomène religieux, d'être trop tributaire du «vécu» du phénoménologue et de produire des résultats qui ne sont ni vérifiables ni falsifiables, par conséquent sans valeur), l'auteur fait néanmoins quelques propositions judicieuses: il souligne qu'il est essentiel de connaître la biographie personnelle d'un savant afin de saisir sa manière d'observer et d'apprécier les faits religieux; il demande que toute comparaison se limite à des faits restreints et comparables; et il s'appuie pour ses propres recherches sur une excellente définition de la religion. La religion en effet est définie (p. 30) comme «un processus de communication, au moyen d'échanges de messages, entre un être ou un groupe humain et une ou plusieurs grandeurs «méta-empiriques» dont le groupe humain admet l'existence et les interventions dans sa vie». Cette définition implique que l'étude d'un fait religieux — d'un échange de messages — doit être construite autour de trois notions: celle de «champ» (le réseau de relations qui se tissent entre les personnes — visibles ou invisibles — qui échangent des messages); celle de «processus» (la communication telle qu'elle se déroule); et celle de «contexte» (l'«environnement» religieux et non religieux du «champ» et du «processus»). Par la suite, l'auteur examine, mettant en œuvre ses principes méthodologiques, trois rites très divers, non sans avoir fait au préalable des recherches minutieuses sur les origines et les carrières respectives des informateurs. Il termine l'ouvrage en procédant à la comparaison des trois rites. L'auteur fait preuve d'une érudition époustouflante, et sa démarche méthodologique n'est pas sans valeur. On se demande, toutefois, si elle est suffisante. Le religiologue — et le philosophe de la religion — désirent non seulement observer et décortiquer une pratique religieuse, mais la *comprendre*, et dans cette optique la méthode herméneutique et phénoménologique demeure indispensable.

Le petit livre de P. ANTES, islamologue et professeur de science des religions à Hanovre: «Die Botschaft fremder Religionen» [9], représente un exemple récent de comparaison succincte de religions. Contrairement à ce qui se fait habituellement — et là n'est pas son moindre mérite —, l'auteur

ne commence pas par un rapide survol de l'histoire des diverses religions dont il fait le portrait (hindouisme, bouddhisme, islam), mais par l'évocation de leur condition actuelle. Procédure sage, parce que propre à une science systématique des religions. Passant ensuite, en second lieu, à quelques éléments d'histoire, l'auteur ajoute une réflexion sur l'intention fondamentale *(Sinnmitte)* de chacun des systèmes religieux, pour terminer — nouveauté également — par quelques remarques sur son attitude envers d'autres religions. En guise de conclusion, un bref chapitre sur « le christianisme et le dialogue inter-religieux ». Ce qui retiendra le plus l'attention du philosophe de la religion, ce sont les aperçus sur l'intention fondamentale de chacune des religions. Pleinement conscient de la fragilité d'une telle entreprise, l'auteur reprend néanmoins quelques suggestions émises par l'historien des religions de Saarbruck, Alfred Rupp, en définissant le cœur de l'hindouisme comme « en-stase » (coquille révélatrice de la table des matières: « eu-stase »!), celui du bouddhisme comme « kéno-stase », celui de l'islam comme « ek-stase », et celui du christianisme comme « syn-stase ». En respectant toutes les précautions et les nuances qui sont de rigueur — chaque système religieux est un système complet, vivant et variable presque à l'infini —, ces « étiquettes » (terme de l'auteur) permettent une réflexion philosophique, un peu dans le sens des auteurs de « The Seeing Eye », sur la complexité du psychisme humain dans la profondeur de son être, telle qu'elle se révèle dans la vie religieuse de l'humanité.

En passant maintenant à la problématique de la rencontre entre deux religions et à celle qui caractérise en particulier telle d'entre elles, nous tournons tout d'abord vers l'importante thèse de GUY HARPIGNY, soutenue à Louvain-la-Neuve: « Islam et christianisme selon Louis Massignon » [10]. Je n'hésite pas à confesser qu'il s'agit là de l'un des livres les plus essentiels, les plus captivants — et les plus intrigants — qu'il m'a été donné de lire ces dernières années. L'auteur se propose d'élucider l'évolution religieuse et spirituelle qui a amené Louis Massignon (1883-1962) à se faire ordonner prêtre dans l'Eglise grecque-melkite, au Caire, en 1950. Cet itinéraire spirituel, l'auteur le divise en trois grandes étapes: une première qu'il place sous le signe du mystique musulman al-Hallāj (mort en 922) et qui se termine en 1922 par la soutenance, par Massignon, de sa célèbre thèse sur ce martyr de l'islam; une deuxième qui s'étend jusqu'à l'ordination en 1950; et la troisième qui couronne la vie. Parmi les événements saillants de la première étape, il faut mentionner la rencontre avec J.-K. Huysmans en 1900 (excursus passionnant sur Huysmans et l'abbé Boullan!) qui fera se développer en Massignon l'idée de la substitution mystique et de la souffrance assumée volontairement pour la conversion d'autrui. Plus loin dans le livre (p. 229-239), Harpigny va d'ailleurs retracer l'histoire de l'idée de la substitution au XIX^{e} siècle, idée centrale de toute la vie de Massignon. D'autres événements décisifs de la première étape sont les suivants: conversion « vio-

lente», le 24 juin 1908, au soir, à Alep («s'étendant sur le carreau de sa chambre, il pleure enfin sa première prière», p. 58); la relation avec Foucauld, dès 1908; la découverte de la signification profonde du martyre d'al-Hallāj: souffrir, mourir pour l'islam; le mariage, en 1914 (il semble que l'auteur veuille pudiquement passer sous silence le destin de M^me^ Massignon). C'est donc principalement l'idée de la souffrance-substitution pour la conversion d'autrui, en particulier de l'islam, qui prend naissance et qui s'affermit pendant ces années. — La deuxième étape de l'itinéraire spirituel est placée sous le signe d'Abraham et se termine, selon Harpigny, en 1950 par l'ordination comme prêtre. Deux événements: en 1931-1932, Massignon entre dans le tiers-ordre franciscain sous le nom d'Abraham et, en 1934, il fonde avec une amie orientale du nom de Mary Kahil, avec laquelle il échangera quelque 600 lettres, une association appelée Badaliya, «substitution», qui s'engage à prier et à souffrir, par l'assimilation à la souffrance du Christ, pour la conversion des musulmans. La troisième et dernière étape de la vie spirituelle de Massignon se déroule sous le signe de Gandhi, rencontré déjà en 1931, dont il imite les méthodes en s'imposant à plusieurs reprises des jeûnes de substitution. Massignon n'était pas un philosophe professionnel de la religion. Son expérience n'est pourtant pas sans intérêt pour le philosophe. Eminent spécialiste de l'islam et de sa mystique, apprécié, voire aimé, par des milliers de musulmans, il a vécu à fond sa propre religion — un catholicisme un peu lourdement pré-conciliaire —, désireux de se donner en offrande pour la conversion de ces mêmes musulmans. Il est l'illustration parfaite des thèses soutenues par les auteurs de «The Seeing Eye»: comprendre vraiment un phénomène religieux, c'est s'en pénétrer sans réserve, tout en restant aussi résolument dehors. C'est ainsi qu'il lui a été possible de comprendre le phénomène «islam» par le dedans tout en restant fidèle à lui-même. Une véritable philosophie a toujours été portée par un engagement personnel, elle a toujours été l'expression d'un style de vie. Faire des élucubrations «philosophiques» — logiques, analytiques, critiques — sur la religion, d'un air détaché, en restant uniquement dehors, peut faire plaisir, et à l'occasion même apporter des renseignements utiles. Mais cela n'est pas une philosophie de la religion qui mérite ce nom. Voici l'enseignement qu'on peut retirer de l'itinéraire spirituel de Massignon: dire ce qu'est une religion, et ensuite peut-être tenter une réflexion plus systématique sur la religion, c'est tout d'abord vivre la religion. Etre dedans, avant de se mettre dehors, et, ayant été dehors, se dépêcher d'y entrer de nouveau. C'est ainsi que, petit à petit, se construit une véritable «philosophie de la religion». Et ce processus doit se répéter avec plusieurs religions.

Par le livre de ZE'EV W. FALK, professeur de droit à Jérusalem: «Law and Religion» [11], nous sommes introduits dans le domaine juif. Ce livre très riche est à la fois une philosophie de la religion et une philosophie du

droit. Imprégné de la tradition juive, avec la Thora comme base, en contact étroit avec les débats qui agitent le judaïsme israélien, mais aussi ouvert aux problèmes du monde moderne en général, l'auteur aborde des thèmes tels que la démocratie, les droits de l'homme, l'égalité, etc. Dans le cadre de la tradition reçue, il plaide pour une plus grande créativité individuelle. Parmi ses références privilégiées: les notions d'« image de Dieu » et d'« alliance ». Conscient du décalage qui sépare le monde biblique et rabbinique du monde moderne, il affirme la nécessité de reformuler la Thora, et il justifie ce postulat par la variabilité des noms de Dieu, manifestations du NOM par excellence, imprononçable et invariable: le NOM est toujours le même alors que les noms peuvent varier. Ce qui émeut chez M. Falk, c'est qu'il ne fait pas semblant d'ignorer le douloureux contraste qu'il est contraint d'enregistrer entre l'idéal juif et la réalité israélienne.

Le livre de ROBERT SMET: « Essai sur la pensée de Raimundo Panikkar » [12], nous fait saisir l'envergure de la pensée d'un philosophe et théologien (car comment établir la distinction?) au nom hindou, né en 1918 de père indien et hindou, mais de mère espagnole et catholique. D'un homme qui réunit plusieurs civilisations en sa propre chair et dans son existence et qui, fort des multiples tendances qui se croisent en lui, ose lancer des idées nouvelles, audacieuses, généreuses. Auteur infatigable, Panikkar prend appui sur la philosophie de l'*advaïta*: il dit se situer en tant qu'herméneute, « entre Shankara et Rāmānuja » (p. 35). Sa philosophie-théologie se déploie à partir de la notion d'un Dieu à la fois inconnaissable *(brahman)* et manifeste *(îçvara)*, la divinité manifeste constituant le lien entre l'Absolu et le monde phénoménal. Notion hindoue, certes, mais que l'auteur n'hésite pas à utiliser afin d'exposer le mystère du Christ: « Il y a homologie ou analogie fonctionnelle entre le Christ et Içvara » (p. 45). Le terme de « homologie » est caractéristique de la démarche de Panikkar: il « signifie que les notions jouent des rôles équivalents, qu'elles occupent des places homologues à l'intérieur de leurs systèmes respectifs. L'homologie est peut-être un genre d'analogie existentielle fonctionnelle » (p. 96, citation de Panikkar). Parmi les autres notions que Panikkar introduit en s'inspirant de l'hindouisme, et dont la pensée religieuse universelle pourrait faire bon usage, figurent encore les concepts de « cosmothéandrisme » (p. 27) et « ontonomie » (p. 100ss.) — ce dernier terme est préférable à « orthopraxis », car en dernière analyse toute pratique religieuse est une « ontonomie ».

Nous profitons de l'allusion au « cosmothéandrisme » de Panikkar pour signaler l'ouvrage difficile d'un penseur canadien versé dans les sciences et dans la philosophie, qui se veut initiatique et en un sens libérateur: « Cosmic Presence », par ROGER LEBEUF [13]. L'auteur prétend avoir identifié la « particule primaire » de l'univers, particule à la fois « matérielle » *et* « spirituelle », qu'il appelle « atome existentiel » (E-A). La formule qui rend compte de l'univers (U), formule étonnamment simple, est la suivante:

U = x (E-A). La particule primaire est chargée d'une énergie quantisée et non transférable. En prenant conscience de l'existence de ces particules fondamentales, *homo sapiens* peut réaliser sa mutation en *homo cosmicus*, en « Homme, la Présence cosmique » (p. 38). Cette mutation, le lecteur est instamment prié de la vivre. Chaque particule primaire (E-A) étant « transcendante et absolue » et par conséquent en relation cosmique avec toutes les autres, l'essence de l'univers se définit comme Amour (p. 44). L'homme qui réalise sa mutation et atteint la plénitude vit dans l'« extase » (p. 551). Et l'auteur de « suggérer humblement, mais étant justifié dans une certaine mesure par l'expérience, que la vie dans la présence cosmique... est une véritable conversion » (p. 552). « La Présence Cosmique devenue consciente est transcendante — elle est au-delà de l'au-delà » (p. 553). — Un « cosmo-théandrisme » très original, dont on prendra acte comme de l'exemple d'une recherche finalement assez sympathique.

A propos de l'hindouisme encore, une brève mention doit être faite des réflexions de BERNARD BARZEL sur « Shankara et Eckhart » [14]. Reprenant un thème travaillé naguère par R. OTTO (*West-östliche Mystik*, 1926, ouvrage que l'auteur cite mais qui ne semble pas l'avoir influencé), Barzel met en évidence un courant apophatique chez les deux auteurs. Dans le christianisme — comme, d'une autre manière, dans l'hindouisme — la tradition apophatique est ancienne, légitime, et nécessaire. Car « quand l'Incréé effleure l'homme de son doigt créateur, l'étonnement sacré est si grand que toute pensée sur Dieu se trouve momentanément suspendue. Alors peut commencer l'œuvre silencieuse du Salut (accessible) à tous les humbles de la terre. Or précisément, c'est maintenant le temps de se taire pour prier; c'est aujourd'hui le temps de se taire pour aimer » (p. 144). Persistance du thème de l'amour dans toute réflexion sur la religion, vague perception d'une expérience unitaire au fond de l'être chez « tous les humbles de la terre ». Mais nécessité aussi, pour le philosophe, de ne pas se taire en présence de témoignages de ce genre, hindous, chrétiens, bouddhistes...

Passons, enfin, au bouddhisme. Bien que le livre du citoyen chrétien de Sri Lanka, ANTONY FERNANDO: « Buddhism and Christianity » [15], se présente comme un « manuel à l'intention des chrétiens » (p. 3), il mérite de retenir l'attention du religiologue aussi bien que du philosophe de la religion. L'auteur en effet s'efforce de démontrer « l'affinité profonde » des deux religions en les soumettant à une tentative radicale de ré-interprétation. Pour que les notions religieuses deviennent crédibles aux yeux de l'homme moderne, dit-il, il faut « redécouvrir la réalité concrète cachée dans la terminologie ancienne » et, après les processus de « démythologisation et de déconceptualisation », les « re-conceptualiser en terminologie moderne » (p. 42). En plus, dans le cas du concept de *nirvāna*, par exemple, il faut « se souvenir qu'il s'agit en premier lieu d'une expérience » et que par conséquent il faut apprendre à la vivre, ne serait-ce que dans une mesure limitée

(ibid.). Si le premier postulat paraît assez banal, le deuxième rejoint ce que nous avons dit à propos de la phénoménologie herméneutique des auteurs de «The Seeing Eye». La re-conceptualisation du *theravāda* que propose Fernando n'aura probablement pas l'heur de donner satisfaction aux exégètes du Canon pāli, bien qu'elle puisse invoquer l'autorité de certains moines bouddhistes tel du thaïlandais Buddhadāsa. Suivant le schéma commode des quatre «nobles vérités», il expose habilement sa lecture du bouddhisme comme une voie de libération et de maturation de l'homme. D'être estropié et dénaturé qu'il est au départ (= première «noble vérité»), parce que ballotté constamment, dans la vie présente, à travers des pulsions mentales et psychiques contradictoires (= deuxième «noble vérité», signification réelle de la doctrine de *samsāra*, «réincarnation»), l'homme atteindra sa propre maturité, un dynamisme tout nouveau, une personnalité pleinement développée (= troisième «noble vérité» et sens véritable de la doctrine de *nirvāna*), moyennant une technique de *personality-building*, de construction de la personnalité (= quatrième «noble vérité», but de l'«octuple sentier»). Voilà pour ce qui est du bouddhisme. En ce qui concerne le christianisme, Fernando n'aura aucune peine à démontrer que sa finalité véritable consiste également dans la libération, voire la divinisation de l'homme, que ses affirmations dogmatiques concernent des vérités psychologiques, et que la pratique chrétienne provoque une transformation de la personnalité (p. 80-106). C'est un livre important. Non qu'il confirmerait les résultats de la bouddhologie universitaire traditionnelle, loin de là. Mais le religiologue et le philosophe de la religion auraient grandement tort de fermer les yeux sur les mutations considérables qui se produisent actuellement au sein de toutes les religions.

Pour conclure, un livre sur les rapports entre le mahāyāna et le christianisme: «La méditation en Orient et en Occident», de HANS WALDENFELS [16]. L'auteur, jésuite allemand, s'est familiarisé pendant de longues années, au Japon, avec les techniques bouddhistes de méditation. Pour ce qui est de l'homme de chez nous qui se lance inconsidérément dans l'imitation de ces techniques, le vrai problème qu'il rencontre se situe dans «les processus psychologiques non dominés qui se trouvent libérés» (p. 37). Et l'auteur de mettre en garde contre la manière irréfléchie dont trop souvent l'homme occidental tente «d'orientaliser». Il faut être conscient de ce qu'on veut faire, il faut «en tout cas procéder à une conversion de la pensée... Ne serait-il pas plus judicieux et plus riche de s'exercer au *silence* et à l'*écoute* du Dieu qui parle?» (p. 47). Les techniques orientales peuvent y aider, à condition d'être adaptées à l'exigence de silence devant Dieu. Fondamentalement, nous devrions nous sentir obligés de «méditer», car, suivant une parole de Karl Rahner, «le spirituel de demain sera un mystique, ou bien alors il n'y aura plus de spirituels du tout» (p. 83ss.). — C'est le dernier alinéa du livre qui indique aux philosophes de la religion un pan de l'édi-

fice qu'il convient désormais d'élever: « Les Occidentaux et les Orientaux ne devraient-ils pas, grâce à une nouvelle communication en profondeur, rester ouverts les uns aux autres ou s'ouvrir de nouveau à la réalité telle qu'elle est, telle qu'elle nous entoure et telle qu'elle nous porte? Une illumination qui rayonne l'amour, et un amour qui illumine et réchauffe, tels devraient être les fruits d'un effort commun dans la méditation » (p. 89-90).

S'ouvrir à la pratique et à l'expérience religieuses de tous les humains, en élucider les ressorts et les mécanismes, faire éclater les cadres traditionnels, occidentaux et chrétiens, de la discipline — voilà la tâche qui attend toute future philosophie de la religion. Tâche noble et glorieuse, réservée aux philosophes qui visent la perfection.