

sanctuaires à faire preuve de créativité dans l'élaboration des rituels (chap. 6).

La description des rites saisonniers illustre parfaitement l'inventivité dont témoignent les desservants des sanctuaires pour adapter les rituels au Japon contemporain (chap. 7).

L'A. démontre que le shintô est au cœur du processus de « l'invention de la tradition », cependant, on aurait aimé qu'il soit peut-être plus didactique pour expliciter les mécanismes qui conduisent les individus à tant de créativité et de flexibilité, à savoir l'aspect économique et le développement du tourisme des sanctuaires, la prise en compte des liens avec la communauté locale et ses politiciens ou encore la nature même du shintô (religion sans dogme explicite, sans calendrier rituel définitif...).

Saluons la publication de ce livre, car les ouvrages sur le shintô contemporain en langue anglaise sont extrêmement rares.

Fabienne Duteil-Ogata.

124.72 PEEL (John David Yeadon)
Religious Encounter and the Making of the Yoruba. Bloomington-Indianapolis, Indiana University Press, 2000, 420 p. (bibliogr., index, illustr.) (coll. « African systems of Thought ») (cf. *supra*, pp. 49-61).

124.73 PORTERFIELD (Amanda).
The Transformation of American Religion. The Story of a Late-Twentieth-Century Awakening. New York, Oxford University Press, 2001, 262 p. (index).

La transformation principale de la religion américaine, écrit l'auteure, professeur de sciences des religions à l'Université du Wyoming, est l'histoire d'un réveil à la fin du XX^e siècle (l'usage du terme sert à légitimer l'entreprise, tout comme dans l'ouvrage de Robert C. Fuller (cf. *supra*, 124.61). Elle décrit ce réveil ayant donné naissance à une « Amérique postprotestante », au moyen de six chapitres thématiques, qui suivent une introduction, où l'A. lie son parcours autobiographique aux évolutions religieuses de la société américaine. Le premier s'intéresse aux missionnaires évangéliques et à l'œcuménisme avant la Seconde Guerre mondiale. Selon l'A., le travail commun d'évangélisation réalisé par des missionnaires protestants, orthodoxes et catholiques a donné naissance à une description de la religion en termes de « spiritualité », mettant en valeur les aspects communs aux christianismes.

Le deuxième chapitre se penche sur l'influence des spiritualités catholiques (ignatiennes, cisterciennes notamment) sur le paysage religieux américain, et sur « l'hospitalité » de certaines élites protestantes envers le catholicisme. A.P. avance la thèse selon laquelle les formes syncrétiques de certaines spiritualités catholiques ont favorisé l'importation et l'acclimatation d'idées et de pratiques liées à des traditions asiatiques : « la spiritualité catholique a fonctionné pour de nombreux Américains comme une sorte de matrice d'un tout plus large » (p. 87). Le troisième chapitre s'intéresse aux effets de la guerre du Vietnam sur les croyances communes aux Américains (*the sacred canopy of American culture*) : cette guerre donne naissance à une « éthique du désenchantement » que combattent de nouvelles expressions religieuses. Le quatrième chapitre est consacré au bouddhisme et à la « déconstruction du soi » : en décrivant les pratiques du bouddhisme sur le sol américain, l'A. insiste sur les usages psychothérapeutiques qui en sont faits : « les idées bouddhistes ont offert des manières de penser [des] dilemmes internes qui les ont rendus moins insolubles qu'à première vue » (p. 134). Dans le cinquième chapitre, l'A. s'intéresse à la prise en compte du genre (*gender*) et du corps dans les élaborations théologiques récentes. Dans le dernier chapitre, elle tente d'auto-analyser le rôle que les sciences religieuses ont joué dans les transformations religieuses.

Le projet de l'A. est donc de peindre à larges traits le paysage religieux contemporain des États-Unis, en insistant sur le pluralisme des croyances et l'activisme des personnes. Ce projet se heurte toutefois à deux écueils. Tout d'abord, l'A. étudie moins des pratiques que des discours (des textes théologiques, des essais...) mais elle relie implicitement ou parfois explicitement l'évolution des pratiques à celle des discours. Des points communs entre différents textes (entre des textes de transcendantalistes de Nouvelle Angleterre et ceux de telle théologie catholique, entre ceux de Jacques Lacan et des textes bouddhistes) vont lui servir de pont pour en déduire des unités de vue. De l'explosion du nombre de textes sur tel domaine, elle va en déduire un ancrage des pratiques. Son expérience personnelle lui sert alors de guide : comme elle le souligne en introduction, « ma propre vie offre une petite illustration partielle de la manière dont les forces variées décrites dans [les] chapitres tendent à travailler ensemble plutôt qu'indépendamment » (p. 7).

Le deuxième écueil est un corrélat du premier : dans le paysage pluraliste que dresse

A.P., qui insiste sur le bouddhisme ou les nouvelles spiritualités « éclectiques »..., sont étrangement absentes les formes « conservatrices » qu'ont prises certaines mobilisations religieuses et politiques aux États-Unis, au moins depuis la deuxième partie des années 1970. Le « réveil » que l'A. décrit perd alors de sa persuasion.

Baptiste Coulmont.

124.74

ROSE (Anne C.).

Beloved Strangers. Interfaith Families in Nineteenth Century America. Cambridge (MA)-Londres, Harvard University Press, 2001, 288 p. (tablx. index).

L'auteure traite des mariages mixtes de types juif-catholique, juif-protestant et protestant-catholique, en suivant 26 couples qui se sont mariés entre la guerre de 1812 et la Première Guerre mondiale. Les matériaux utilisés sont des lettres, des journaux, des mémoires, complétés par les archives des institutions religieuses et les représentations des couples mixtes dans la littérature. L'A. analyse les relations de ces couples avec les deux familles, leurs convictions, et les ajustements qu'ils opèrent avec la pratique religieuse, comme le choix par un couple juif-catholique d'une petite église anglicane pour célébrer leur union. A.C.R. montre aussi comment ces unions reflètent l'évolution du statut de la femme, son accès plus large à l'éducation et à la vie professionnelle ainsi que le rôle plus restreint des institutions religieuses. Quelques exemples révèlent aussi qu'au milieu du XIX^e siècle, les mariages mixtes ne sont pas rares dans l'élite politique. Ces familles bi-religieuses, surtout celles de l'élite, contribuent à un changement culturel, vers un plus grand pluralisme. Du point de vue religieux, les débats sont plus vifs dans les communautés catholiques et juives au cours du XIX^e siècle. Ces dernières craignent l'assimilation dans une société dominée par le protestantisme. Les évêques comme les rabbins se prononcent officiellement contre les mariages mixtes, même si dans la pratique, l'attitude individuelle de membres du clergé est de plus en plus fréquemment conciliante. Au début du XX^e siècle, les positions catholiques et juives réformées s'assouplissent : tout en continuant à interdire les mariages mixtes, les deux groupes mettent en place une politique de prise en compte des couples mixtes.

Anne-Sophie Lamine.

124.75

SAGNOL (Marc).

Tragique et tristesse. Walter Benjamin, archéologue de la modernité. Paris, Cerf, 2003, 240 p (bibliogr.).

Il s'agit d'une thèse présentée en 1983 et publiée seulement maintenant, ce qui explique la presque absence de références à la bibliographie sur Walter Benjamin des vingt dernières années. C'est néanmoins un travail original et novateur qui se propose d'interroger un des ouvrages les plus difficiles du philosophe juif/allemand : *L'origine du drame baroque allemand* (1927), sa thèse d'habilitation. Comme l'on sait l'habilitation fut refusée par l'Université de Francfort : les illustres professeurs consultés – y compris Max Horkheimer – ont tous manifesté leur totale incompréhension de la thèse...

Walter Benjamin avait déjà tenté de cerner la nature du drame baroque – le *Trauerspiel*, littéralement « jeu triste » – dans un essai de 1916, intitulé « *Trauerspiel et tragédie* ». Il y distingue deux formes de temporalité : le temps mécanique et vide, qui est celui du *Trauerspiel*, et le temps plein, messianique, dont la forme sécularisée est le tragique. Comme l'observe très bien M.S., Benjamin, contrairement à Nietzsche, subordonne l'esthétique à la philosophie de l'histoire et à la philosophie de la religion. Cette question revient dans la deuxième partie de *L'origine du drame baroque allemand*, consacrée à la distinction entre le tragique et le triste.

M.S. propose un parallèle intéressant entre le concept du tragique chez le jeune Lukacs – la vie face au jugement dernier – et celui du temps messianique et tragique chez Walter Benjamin. En fait, aussi bien ce dernier que Lucien Goldmann vont s'inspirer de l'essai de Lukacs *Métaphysique de la tragédie*. Le concept de vision du monde tragique de l'auteur du *Dieu caché* et celui de *Trauerspiel* seraient ainsi complémentaires. Ils auraient en commun le sentiment pessimiste que le monde n'est qu'un « jeu triste » (*Trauerspiel*). Cette prise de conscience de la tristesse, de l'ennui, de la répétition du monde conduirait à un refus tragique du monde et au refuge dans la solitude.

Utilisant cette grille de lecture pour interpréter les derniers écrits de Benjamin, M.S. suggère que *Le Livre des Passages parisiens* est une sorte de *Trauerspiel* moderne, construit autour du thème de l'ennui et de la mélancolie qui résultent du temps mécanique et répétitif de la marchandise. Le seul personnage tragique du *Passagenwerk* serait celui qui se tait : Auguste Blanqui, l'Enfermé. Les Thèses de 1940 *Sur le concept d'histoire* seraient en