

Laval théologique et philosophique



WEILAND, J. Sperma. *La nouvelle théologie*. Préface de E. Schillebeeckx. Traduit du néerlandais par Jean Evrard, Bruges, Desclée de Brouwer, 1969, 304 pages

Jean Richard, m.s.c.

Volume 26, Number 1, 1970

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1020161ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1020161ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Laval théologique et philosophique, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this review

Richard, J. (1970). Review of [WEILAND, J. Sperma. *La nouvelle théologie*. Préface de E. Schillebeeckx. Traduit du néerlandais par Jean Evrard, Bruges, Desclée de Brouwer, 1969, 304 pages]. *Laval théologique et philosophique*, 26(1), 96–100. <https://doi.org/10.7202/1020161ar>

être en mesure de faire face aux questions, aux provocations, aux attaques. Sa neutralité doit donc être armée. Mais Kierkegaard n'est pas seulement littérateur ; sa « position » concerne l'existence et la pensée de l'existence. Aussi le titre même de son premier livre l'engage-t-il déjà bien au-delà d'une esthétique : ce texte est en effet un « Extrait des papiers d'un survivant et publié contre sa volonté » : Le thème et l'attitude de la neutralité armée doivent donc se comprendre déjà en relation avec le thème et la pratique de la pseudonymie, lesquels sont évoqués par l'expérience de la mort : en 1838 Kierkegaard vient de perdre son père et le désespoir de la séparation lui a dévoilé davantage les limites de toute dialectique absolue.

Dix ans plus tard, après la publication des grandes œuvres pseudonymes l'ensemble de ce contexte est définitivement ressaisi dans une problématique de l'existence chrétienne. D'abord envisagé comme titre d'une revue, *La neutralité armée* devient celui d'un livre dans lequel « l'homme de la maïeutique » — l'auteur sous le couvert de ses noms de plume — « doit se muer en témoin » et se faire réellement connaître. De deux ouvrages composés en cette même année 1848, l'un *L'école du christianisme* paraîtra en 1849, tandis que l'autre *Point de vue explicatif de mon œuvre* ne sera imprimé qu'après la mort du philosophe, selon son expresse volonté. Et après bien des hésitations c'est également à une édition posthume qu'il destine *La neutralité armée*. Le sens de ces remises ou, si l'on veut, de ces ultimes pseudonymies ? C'est qu'il appartient à l'essence de la foi de se communiquer de manière indirecte seulement. Le *Point de vue explicatif* est une autobiographie et *La Neutralité* définit la position de l'écrivain en tant que chrétien. Les livrer au public du vivant de l'auteur reviendrait à les assimiler tout simplement aux autres productions du christianisme officiel, à l'ensemble de cette Théologie plus ou moins dialectique qui escamotte le caractère singulier et historique de la foi. Sans doute Hegel intègre-t-il déjà la mort dans la dialectique de l'Esprit absolu, en tant du moins que négativité de l'idée et du concept. Mais le présent opuscule permet de saisir comment l'acceptation effective de la mort dans le devenir singulier rompt toute prétention du discours à enclorre la totalité toute présente. La mort acceptée détache d'abord de l'écrivain l'œuvre elle-même pour l'abandonner, non pas à la mentalité du siècle à venir, mais au lecteur

singulier, suffisamment singulier pour n'être pas seulement le fils de son époque. La mort acceptée cache également le témoin de la foi, ce confesseur engagé jusqu'au martyr, mais qui s'en voudrait de se donner lui-même pour la réalisation de l'idéal chrétien ; il sait en effet que de la sorte il empêcherait de percevoir et d'intérioriser le christianisme, comme le font précisément les déclarations officielles et les théologies à la mode. La neutralité armée, c'est donc la position de Kierkegaard poète, philosophe et chrétien parmi ces hommes à l'esprit alerte qui savent évidemment avec une grande certitude qu'ils sont des hommes, des poètes, des philosophes, des chrétiens, encore que bien peu d'entre eux se connaissent eux-mêmes. Car ils ne savent pas vraiment ce que c'est qu'un homme, un poète, un philosophe, un chrétien. Et il convient ici d'être armé, puisqu'il n'est peut-être pas impossible, grâce à une application assidue, d'arriver à déterminer avec précision ce que c'est qu'être homme, ce que c'est qu'être chrétien. Quant à prétendre qu'on est soi-même un homme et plus encore un chrétien, il faut garder sur ce point la neutralité : à se donner pour modèle, on détruirait l'humour et l'on tuerait la foi, qui ne va pas sans crainte ni tremblement.

En plus de l'introduction (pp. 1-14) deux courts essais du traducteur « L'incognito du Christ » (pp. 55-62) et « Judaïsme et christianisme » (pp. 65-71) peuvent aider à mieux voir la richesse de ces pages où le philosophe trouvera à méditer autant que le théologien.

Henri DECLÈVE

WEILAND, J. Sperma. *La nouvelle théologie*. Préface de E. Schillebeeckx. Traduit du néerlandais par Jean Evrard, Bruges, Desclée de Brouwer, 1969, 304 pages.

C'est dans une perspective avant tout pastorale que W. nous présente ici un vaste panorama de la nouvelle théologie. Il s'adresse aux chrétiens cultivés, aux étudiants, et tout spécialement sans doute aux débutants en théologie, à tous ceux donc qui veulent en connaître un peu plus long sur ces nouveaux courants qui font actuellement dans l'Église l'objet de débats passionnés. Car si plusieurs y voient déjà l'expression ou la promesse d'une foi renouvelée, d'autres, au contraire, entendent la « nouvelle théologie » au sens du

« nouvel évangile » qu'il faut anathématiser (cf. Gal. 1, 6-9). Dans ce débat cependant, W. n'a pas l'intention de prendre position. Il veut nous présenter les protagonistes du drame, sans apparaître lui-même sur la scène. « C'est avec bienveillance, écrit Schillebeeckx, qu'il interroge les nouveaux théologiens protestants pour expliquer au peuple croyant où ces derniers veulent au juste en venir. Il n'entend pas montrer s'ils ont raison ou s'ils ont tort. Il ne veut ni les juger ni les condamner. Il veut simplement mettre en lumière les intentions profondes de leur recherche théologique » (p. 13).

La partie centrale de l'ouvrage est consacrée à la présentation des nouveaux théologiens. Ce sont tout d'abord Paul Tillich, Rudolf Bultmann et Dietrich Bonhoeffer, ces trois précurseurs qu'avait déjà signalés Robinson. Suit un bref chapitre sur « la nouvelle herméneutique » avec deux disciples de Bultmann, Ernst Fuchs et Gerhard Ebeling. On passe alors en Angleterre avec John A. T. Robinson lui-même, et « la nouvelle philosophie de la religion » à base d'analyse linguistique et d'empirisme logique. La philosophie analytique nous introduit ainsi à l'œuvre de Paul van Buren. Et c'est maintenant aux U.S.A. que prospère la nouvelle théologie avec Carl Michalson (décédé prématurément en 1965), Gibson Winter, Harvey Cox, et les promoteurs de « la théologie de la mort de Dieu », William Hamilton et Thomas Altizer. Notre tour d'horizon nous ramène enfin à l'Allemagne avec Dorothee Sölle, qui poursuit là une œuvre parallèle à celle de Hamilton et Altizer.

W. manifeste ici d'excellentes qualités pédagogiques ; il nous offre une excellente initiation aux nouveaux théologiens. En tête de chaque chapitre de l'ouvrage, on retrouve de précieux commentaires bibliographiques, qui nous permettront de poursuivre l'étude de chacun des sujets abordés. Suit une page très bien choisie du théologien en question. C'est d'ordinaire un texte qui sonne comme un manifeste, où l'auteur nous déclare son intention profonde, son grand projet théologique. W. poursuit alors en nous présentant à grands traits la pensée de l'auteur qu'il étudie. Il s'agit là de percevoir les intuitions fondamentales, de distinguer les traits caractéristiques de la doctrine. C'est une question de point de vue, de perspective, et W., en général, y réussit très bien. Tout est simple, mais rien n'est banal dans son exposé.

On voit cependant tous les risques de l'entreprise. On ne sera donc pas surpris de constater que le succès n'y est pas toujours égal. Malheureusement c'est Robinson qui en sort le plus estrophié. W. a cru devoir l'aborder sous l'angle de la morale. « Qu'est-ce que l'agir chrétien ? Voilà son problème, et c'est pourquoi la substance de son livre n'est pas dans les développements théologiques ou christologiques, ni dans l'opposition au Dieu "d'en haut", etc., mais dans ses remarques sur la "nouvelle morale". *Honest to God* est un livre qu'il faut lire en commençant par la fin, et plus on remonte vers le début du livre, moins ce dernier est convaincant » (pp. 137-138). Or telle n'est certainement pas la perspective de Robinson. Lui-même a protesté contre l'importance exagérée qu'on a accordé à ce chapitre sur la « nouvelle morale », à la suite de l'affaire Profumo¹. Lui-même s'expliquait déjà bien clairement dans un journal londonien à l'occasion de la publication de l'ouvrage. Le problème central de *Honest to God*, c'est bien le problème de Dieu : comment reconnaître Dieu au cœur même de la vie ?² On peut bien dire, si l'on veut, que Robinson pose le problème de Dieu de façon « existentielle ». Quand il s'attaque à l'image d'un Dieu « en haut » et « en dehors », sa critique n'est pas purement spéculative. Ce qu'il veut éviter, c'est l'image d'un Dieu lointain, à cent lieux de tous nos soucis quotidiens, qui n'ait rien à voir avec tous les vrais problèmes de la vie. Mais ce problème « existentiel » de Dieu est tout autre chose que le problème moral.

W. n'est pas plus heureux quand il croit découvrir chez Robinson un cheminement dans le sens de l'athéisme chrétien : « *La nouvelle Réfor-*

¹ *Morale chrétienne aujourd'hui*, trad. P. Harverson, Paris, Éd. de l'Épi, 1968, p. 15 : « Malgré la tendance de la presse à ne parler que de la morale, ce chapitre n'a provoqué presque aucune controverse pendant trois mois, comme en témoignent analyses et critiques publiées dans *The Honest to God Debate*. Ensuite on l'a mêlé à l'histoire de Profumo qui, selon les accusations, aurait suivi mes conseils ».

² *Why I Wrote It*, dans *The Honest to God Debate*, Londres, SCM Press, 1963, p. 276 : « God is to be found at the point where things really do matter to us. What drove me to write my book was that this is simply not true for most people. What matters to them most in life seems to have nothing to do with God ; and God has no connection with what really concerns them day by day ».

me suit un chemin qui aboutit à l'a-théisme chrétien de Paul van Buren. Dans *La nouvelle Réforme*, toute la théologie est absorbée dans la christologie et "Dieu" est absorbé dans l'Homme-pour-les-autres qui précède les siens sur le chemin d'Emmaüs. Et la question se pose de savoir si une personne vraiment contemporaine peut ne pas être athée » (pp. 140-141). Notons d'abord que Robinson a toujours repoussé l'accusation d'athéisme qui lui était adressée³. Dès la parution de *The Secular Meaning of the Gospel*, il a pris ses distances vis-à-vis de l'athéisme chrétien de Paul van Buren⁴. Quant à sa conférence sur l'athéisme, parue en appendice de *La nouvelle Réforme*, il s'en explique lui-même clairement dans *Exploration into God* : il ne s'agissait pas du tout pour lui de remettre en question le fondement de la foi chrétienne ; il voulait tout simplement explorer son antithèse, en prenant au sérieux le défi de l'athéisme⁵. Contrairement à ce qu'en pense W.⁶, il semble donc y avoir parfaite continuité entre *Honest to God*, *The New Reformation* et *Exploration into God*. Le second ouvrage poursuit la thèse du premier jusque dans ses conséquences ecclésiologiques, tandis que le troisième reprend, pour l'approfondir encore, le problème central de *Honest to God*, le problème

de Dieu. Il est vraiment regrettable que W. n'ait pas davantage pris au sérieux Robinson lui-même, qui reste encore peut-être la meilleure initiation à la nouvelle théologie. On se gardera cependant de juger le présent ouvrage d'après cet exposé sur Robinson. W. réussit beaucoup mieux avec les autres théologiens, qu'il aborde d'ailleurs avec beaucoup plus de sympathie.

Cette partie centrale sur les nouveaux théologiens se trouve elle-même encadrée par deux autres, qui rehaussent encore la valeur pédagogique de l'ouvrage. Dans une première partie, W. nous présente ce qu'on pourrait appeler la problématique de la nouvelle théologie, ou les orientations fondamentales qui la sous-tendent. On nous propose d'abord quelques jalons pour retracer l'évolution historique du concept. Dans la Bible, « *saeculum* est un concept dialectique : c'est le monde de Dieu (car il est Sa création) et pourtant c'est le monde sans Dieu, le monde de l'arbitraire, de l'aliénation, du péché et de la mort » (pp. 27-28). La conversion à laquelle nous appelle l'Évangile n'est donc pas un passage de ce monde présent à « un autre monde », mais de ce monde à « ce monde autrement ». C'est au cours du Moyen-Âge qu'interviendrait la dichotomie entre le siècle et la religion, entre le monde et le cloître, entre l'État et l'Église. Et cette opposition entre un monde sacré et un monde profane reposerait elle-même sur une dichotomie plus fondamentale encore entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel, entre la terre et le ciel : « À côté et au-dessus de la réalité terrestre, il y avait une autre Réalité, la véritable Réalité, la Réalité méta-physique. C'est la raison pour laquelle Nietzsche disait du christianisme qu'il était un platonisme pour le peuple. Platon voyait en effet, au-dessus de notre monde changeant et provisoire, le monde des idées éternelles, le monde de l'Être... » (pp. 30-31). Ainsi, la sécularisation consistera fondamentalement dans la négation pratique, dans le rejet de cet ordre surnaturel superposé : « force nous est de constater que cette autre Réalité, vraie et méta-physique, n'existe plus... » (p. 31) La condition propre de l'homme séculier sera donc la profanité : « La profanité, c'est vivre au sein d'un horizon terrestre et en dehors d'une réalité supra-terrestre qui s'offre à nous » (p. 31). Dans l'ordre de la connaissance, on observe une évolution parallèle caractérisée par van Peursen (et Cox) comme un passage de la pensée ontologique à la pensée fonctionnelle. Enfin, dans l'ordre social, la sécu-

³ *The Honest to God Debate*, p. 228 : « Secularization represents a revolt against certain thought-patterns of the pre-scientific worldview. But the rejection of these thought-patterns does not in itself require an atheistic view of the world (thought it may make untenable certain forms of traditional 'theism') ».

⁴ *The Debate Continues*, dans *The Honest to God Debate*, p. 252 : « Nevertheless, I am not convinced that to be honest as a Christian and as a secular man one must, or indeed can, be shut up to such a complete refusal to speak of "God" or of how things ultimately "are"... The affirmation of the New Testament that he who has seen Jesus has seen the Father is not a statement that the whole quest for the Father is futile, but that men have no need to look further for the Father. For in Jesus they have a revelation of ultimate Reality ».

⁵ *Exploration into God*, Stanford University Press, 1967, p. 3.

⁶ « On ne voit pas très bien comment son dernier livre *Exploration into God*, prend place dans cette évolution. Il semble que, par delà *La nouvelle Réforme*, l'auteur en revienne à *Honest to God (Dieu sans Dieu)*, et qu'il faille en voir la raison dans son désir de couper court aux conséquences "athées" que l'on pourrait tirer de *La nouvelle Réforme* » (p. 141).

larisation s'exprime par « une réaction de plus en plus violente contre les prétentions de l'Église au pouvoir ». « La sécularisation est donc le retrait d'un monde où l'Église aurait le dernier mot sur tout » (p. 29).

On pourra dès lors énoncer plus précisément la problématique de la nouvelle théologie : « Le grand problème de la théologie de notre époque est celui du rapport de la foi chrétienne avec l'expérience de la réalité et avec les schèmes de pensée d'un monde profane. Devons-nous encore une fois nous y opposer au nom de la foi chrétienne, ou bien nous faut-il enfin les accepter ? S'agit-il d'une révolte contre Dieu ou bien d'un "fait neutre", voire d'une conséquence légitime de la prédication de l'Évangile dans le monde européen ? » (p. 39) Ainsi, les nouveaux théologiens seront tous ceux-là qui accepteront la seconde partie de l'alternative, qui entreprendront la tâche énorme de réconcilier avec la foi la sécularité du monde présent.

Après la présentation de ces nouveaux théologiens, qui, nous l'avons vu, occupe la partie centrale de l'ouvrage, W. nous offre dans une troisième et dernière partie une synthèse, comme une « somme », de la nouvelle théologie. Il traite alors successivement de Dieu, de la Révélation, du Christ, de son œuvre de salut, de l'homme, de l'Église et de la foi. Une telle synthèse peut surprendre, quand on sait par ailleurs que la nouvelle théologie est encore fragmentaire (cf. p. 152), et qu'elle répugne à toute systématisation dogmatique (cf. p. 123). Sans doute, est-ce encore ici par souci pédagogique que W. nous présente ainsi les choses, en utilisant un cadre classique, plus familier. Cela l'amènera tout naturellement à puiser davantage chez des auteurs qui présentent une synthèse théologique plus complète, tel Paul Tillich. Mais plus encore que Tillich, c'est Bultmann qui domine ici, dans ce vaste panorama théologique, avec son programme de démythologisation et d'interprétation existentielle de la loi. Van Buren lui-même est vu dans le prolongement de Bultmann. Par contre, rien sur Hamilton et Altizer. Beaucoup plus surprenant encore, on ne retrouve presque rien ici sur la théologie de la sécularisation proprement dite. À peine quelques indications à propos du problème de la survie, où W. n'a malheureusement rien d'autre à nous offrir que les platitudes de Cox : « La profanité signifie que l'homme séculier mène sa vie au sein d'un horizon complètement terrestre ; elle en-

tend faire disparaître toute réalité surnaturelle qui jadis déterminait la vie des hommes... Si on ajoute à cela le refus total de tout dualisme entre l'immortalité de l'âme ou de l'esprit et la caducité du corps, il est évident qu'il ne reste pas grand-chose de cette "vie après la mort", qui est un des thèmes dominants du christianisme classique » (pp. 257-258). La nouvelle théologie est-elle vraiment si myope sur le sens et la valeur de l'esprit dans le monde ? Il est regrettable que les perspectives ouvertes par Teilhard de Chardin n'aient pu trouver place dans la synthèse de W.

Au terme de cette lecture, plusieurs questions se posent encore sur les contours exacts de la nouvelle théologie qu'on vient de nous présenter. Et tout d'abord, quel est le point de départ de cette nouvelle théologie ? Pour le déterminer, il nous faut encore poser une question ultérieure : par rapport à quelle « ancienne » théologie voulons-nous parler ici de « nouvelle » théologie ? On peut déjà observer ici quelques fluctuations. L'ancienne théologie, c'est parfois la théologie classique, représentée par les premiers symboles et les premiers conciles de l'Église ancienne. Cette théologie est caractérisée par « la conception réaliste des faits du salut » qui déterminent notre foi. La nouvelle théologie prendrait naissance alors dès le XVIII^e siècle, avec l'avènement de l'exégèse historico-critique qui menace l'édifice de la dogmatique classique, en opposant le Jésus de l'histoire au Christ de la dogmatique (cf. pp. 228-231). Parfois encore la théologie classique est caractérisée par la doctrine de Vatican I sur la Révélation, la foi et la connaissance naturelle de Dieu. La grande révolution en théologie est alors opérée par Karl Barth, avec son refus de la théologie naturelle et sa doctrine de la Parole de Dieu. Dans cette perspective, « nous pouvons affirmer que le grand renouveau en théologie protestante a été mis en branle par Karl Barth » (p. 217, cf. pp. 202-203). Et pourtant, c'est avec Tillich, Bultmann et Bonhoeffer, avec la réaction anti-barthienne donc, que W. commence sa présentation des nouveaux théologiens. Dans l'Avant-propos, il reconnaît d'ailleurs que Barth demeure en dehors des perspectives de son ouvrage. Il lui applique alors ce mot de Heidegger à propos de Hegel : « Depuis Hegel, non seulement en Allemagne mais dans l'Europe entière, tout n'est que contre-mouvement » (pp. 19-20).

Une autre question connexe, mais plus fondamentale encore, est celle de l'unité de la nouvelle

théologie. En somme, y a-t-il une ou plusieurs nouvelles théologies ? En théorie, W. reconnaît le pluralisme de la théologie contemporaine. Il souscrit à la distinction de Michalson, qui signalait en Amérique quatre courants théologiques différents : une « théologie dynamique », une « théologie herméneutique », une « théologie sécularisée » et une « théologie de la mort de Dieu » (p. 153). Mais en pratique, tout au cours de son exposé, il tente d'élaborer une synthèse de ces différents courants. Or le pivot de cette nouvelle synthèse consiste dans la théologie existentialiste de Tillich et de Bultmann. On pourra regretter que W. n'ait pas suivi sa première inspiration, qu'il n'ait pas choisi plutôt comme fil conducteur ce problème de la sécularisation qu'il exposait si lucidement tout au début de son ouvrage, mais qui semble s'être plus ou moins estompé par la suite. La question se pose ici de façon très concrète à propos des rapports entre Tillich et Bultmann d'une part et Bonhoeffer d'autre part. Car il faudrait sans doute prendre plus au sérieux qu'on n'a fait jusqu'ici la critique que Bonhoeffer adresse à Bultmann. Quand il lui reproche de n'être pas allé assez loin dans sa démythisation en ne s'attaquant pas à l'interprétation religieuse de la Bible (cf. p. 113), il semble bien accuser Bultmann de n'avoir pas posé vraiment le problème de la sécularisation, de sorte que l'interprétation « existentielle » ne serait, aux yeux de Bonhoeffer, qu'un dernier avatar de l'interprétation « religieuse »⁷. Bonhoeffer marquerait donc un nouveau départ en Théologie. C'est lui qu'il faudrait plutôt désigner comme le père de la nouvelle théologie, reléguant alors Tillich et Bultmann, tout aussi bien que Barth, dans « l'Ancien Testament de la théologie contemporaine » (cf. p. 20).

Ou bien plutôt ne faudrait-il pas dire que ce sont là autant de pôles entre lesquels la nouvelle théologie se trouve comme en tension dialectique. Bi-polarité entre Tillich et Bultmann d'une part et Bonhoeffer d'autre part ; mais aussi bi-polarité entre Tillich, Bultmann, Bonhoeffer d'une part et Barth d'autre part. Car on ne voit vraiment pas comment on pourrait exclure Barth de ce panorama de la nouvelle théologie. On simplifie sans doute beaucoup les choses en l'éliminant. On supprime par là même la tension entre

deux pôles opposés, mais on s'appauvrit d'autant. La nouvelle théologie devrait donc comprendre une théologie de la Parole tout aussi bien qu'une théologie de l'existence et une théologie de la sécularisation. On voit bien que la synthèse entre ces différents éléments est loin d'être accomplie de façon satisfaisante. Ce qui nous porte à croire que la nouvelle théologie est encore en devenir. En somme, selon le mot de Michalson repris par W., « nous vivons entre deux époques : entre l'époque d'une théologie qui n'a plus aucun sens pour nous et celle d'une théologie qui n'a pas encore une structure précise » (p. 152). Sans doute, le présent ouvrage de W. contribuera-t-il pour une bonne part à l'éclosion de cette nouvelle théologie, en clarifiant bien des termes du débat, et surtout peut-être en y invitant et en y initiant un plus grand nombre de collaborateurs.

Jean RICHARD, M.S.C.

EBACHER, Roger. *La philosophie dans la cité technique*. Québec, Presses de l'Université Laval, 1968.

Le véritable propos du livre est indiqué par son sous-titre : *Essai sur la philosophie bergsonienne des techniques*. Que pensait Bergson de la technique ? Comment concevait-il le rôle du philosophe dans la cité technique ? À ces deux questions le volume de Roger Ebacher répond en quatre étapes.

Une analyse historico-doctrinale de l'œuvre bergsonien nous indique d'abord en quelles occasions le philosophe a parlé de la technique. De cette enquête se dégage une problématique de l'ambiguïté de l'intelligence, qui est à la fois source de progrès, grâce à l'invention continue d'outils qui permettent à l'homme de conquérir le monde, et source de découragement si elle prend conscience de son impuissance devant le mécanisme universel, ou si, se mécanisant elle-même, elle devient égoïste et se met au service de la violence conquérante. Le mal de notre société est celui d'une intelligence fascinée par ses propres œuvres, qui agrandit indéfiniment le corps de l'humanité sans dilater son âme.

L'enquête se poursuit dans la seconde section du livre, consacrée à une analyse doctrinale du dernier chapitre des *Deux sources de la morale et de la religion*. La technique y apparaît comme un instrument de progrès dévié de son véri-

⁷ W. avoue lui-même que « chez Tillich et chez Bultmann, on trouve peu de choses sur la sécularisation » (p. 26).