

# Bibliographie

Objekttyp: **BookReview**

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

Band (Jahr): **21 (1971)**

Heft 1

PDF erstellt am: **11.07.2024**

## **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.

HISTOIRE  
DES  
RELIGIONS

JOSEF HEISLBETZ S.J. : *Theologische Gründe der nichtchristlichen Religionen*. Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1967, 231 p. (*Quaestiones disputatae*, n° 33.)

Voici en quelques mots la démarche de ce livre dense et prodigieusement stimulant : Dieu veut que tous les hommes soient sauvés. Exemple concret : les « saints païens » de l'Ancien comme du Nouveau Testament. Mais l'homme est sauvé par la foi ; il faut donc admettre que Dieu se révèle aussi aux païens, et également que parmi les païens il y en a qui dans leur religion païenne ont *implicitement* reçu la foi salvifique. Or, toute religion est un phénomène communautaire ; en vertu de la différenciation raciale et culturelle de l'humanité, différenciation voulue par Dieu, la religion elle aussi se manifeste dans une pluralité de religions concrètes, pluralité qui de ce fait est voulue par Dieu. Il y a donc une rencontre salvifique de Dieu et des communautés pratiquant des religions non chrétiennes, rencontre qui a sa vérité dans le Christ et qui implicitement mène à lui. Les religions sont des formes légitimes d'appropriation de la grâce salvifique offerte à tous les hommes. Or, le péché originel qui se manifeste en toute action historique de l'humanité provoque des déviations et des dépravations, phénomène qu'on peut observer dans toutes les religions. Peut-on dire dès lors que ces erreurs sont voulues de Dieu et que Dieu oblige les hommes lors du processus d'appropriation du salut offert par le canal des religions non chrétiennes à se soumettre à des pratiques réprouvées par la Révélation ? Le cas particulier de la religion vétérotestamentaire semble donner une réponse : cette religion légalisait la polygamie, la circoncision, le sacrifice, toutes pratiques qui seront éliminées par la révélation en Christ. L'histoire de l'Eglise elle-même montre que certaines pratiques peuvent être considérées comme légitimes, qui par la suite seront reconnues erronées. Même après la venue du Christ, les religions non chrétiennes restent légitimes jusqu'au moment de la « promulgation » de l'Évangile au sein d'un peuple, c'est-à-dire au moment où le peuple en question remplacera sa religion ancestrale par la foi explicite au Christ. — Ce dernier point, exprimé il est vrai avec beaucoup de circonspection, laisse le lecteur songeur : admettre, même théoriquement, qu'une religion non chrétienne (c'est-à-dire non romaine) puisse devenir « illégitime » (p. 213), n'est-ce pas ouvrir la porte à toutes les répressions, à toutes les persécutions dont le souvenir n'est que trop vivace ? Faut-il rappeler, dans ce contexte, que l'auteur est jésuite ? — L'ouvrage est représentatif d'un courant de la théologie catholique romaine qui apparaît également chez des auteurs comme Rahner, Schlette, Panikkar, et (en français) G. Thils. — Un à-côté pour terminer : la langue allemande est en constante évolution ; je croyais la connaître, mais je n'arrive pas à saisir le sens de « uhrgeschichtlich », mot qui revient plusieurs fois...

CARL-A. KELLER.

GERHARD ROSENKRANZ : *Der christliche Glaube angesichts der Weltreligionen*. Bern-München, Franke, 1967, 328 p. (Dalp, vol. 100.)

Voilà un livre dont on hésite à rendre compte : on a peur de trahir la pensée de l'auteur, l'étendue de son information, la rigueur de la démarche, la beauté du style et de la présentation. G. Rosenkranz (qui est né en 1896) a consacré sa vie à l'étude des religions d'Extrême-Orient et à leur confrontation avec le message de la Bible, préoccupation qui l'a amené à proposer la création d'une nouvelle discipline théologique : la *Evangelische Religionskunde*. Dans ce volume, il reprend les grands thèmes qui ont marqué sa carrière spirituelle et académique, et il leur donne une forme définitive, celle d'une sorte de testament spirituel, tout de clarté, de charité et de chaleur humaine. Un livre rayonnant, un livre essentiel. — Après avoir analysé la situation actuelle caractérisée d'une part par l'entrée effective du christianisme dans une ère d'histoire universelle, de l'autre par la remise en question du christianisme par les grandes religions non chrétiennes, il examine l'attitude de ces dernières face au christianisme, et — dans le chapitre le plus important quant au nombre des pages (p. 106-222) — celle du christianisme face aux religions, depuis le Nouveau Testament jusqu'à la théologie contemporaine, tant catholique que protestante. On peut se demander si l'étude de l'Ancien Testament (où perce sans cesse le thème de la confrontation du Dieu vivant avec les religions des hommes) n'aurait pas apporté certains éléments supplémentaires à la réflexion de l'auteur. Ensuite, Rosenkranz interroge les grandes religions asiatiques pour connaître leurs impulsions profondes, et il les définit comme étant déterminées fondamentalement par l'expérience de l'unité impersonnelle de toutes choses, unité que compromettent l'individuation et la personnalisation de l'homme. En revanche, l'impulsion fondamentale de l'Évangile réside dans l'appel à la réconciliation, appel adressé à la personne humaine par le Dieu personnel qui se donne à l'homme en Jésus-Christ. Dans ce contexte, on trouve des développements fort stimulants sur l'esprit occidental, qui dès le début a essayé de mater et de réglementer la rencontre personnelle de l'homme avec Dieu en la canalisant dans des systèmes rationnels. L'auteur va jusqu'à évoquer la « captivité occidentale du message biblique », captivité qui a eu des incidences désastreuses sur le dialogue avec la spiritualité orientale (p. 269). Ainsi préparé, il aborde finalement le thème du dialogue. Celui-ci devrait se dérouler au niveau de l'existence humaine, où la réconciliation avec Dieu serait vécue dans la foi et offerte à tous les hommes, où elle serait libérée de toute conceptualisation restrictive, puisqu'elle annoncerait une nouvelle création qui serait le don de Dieu. Il est vrai que ce dialogue n'est pas encore une réalité : les religions asiatiques s'enferment encore dans leurs systèmes. Au chrétien donc de *vivre* la réconciliation.

CARL-A. KELLER.

RAYMOND PANIKKAR : *Kerygma und Indien*. Zur heilsgeschichtlichen Problematik der christlichen Begegnung mit Indien. Hamburg-Bergstedt, Evangelischer Verlag, 1967, 154 p. (Theologische Forschung, n° 40.)

Le professeur R. Panikkar, théologien romain-catholique originaire (comme le nom l'indique) de l'Inde du Sud, enseignant à Bénarès, est peut-être à l'heure actuelle l'un des porte-parole les plus téméraires du renouveau théologique en Inde et en Asie orientale. Il estime que le christianisme en est arrivé à une sorte

de *kairos* providentiel qui lui offre l'occasion unique de subir une transformation totale dans le sens d'un approfondissement et d'un universalisme plus réel, transformation qu'il convient de consentir sans pour autant renier les valeurs du passé. Il affirme qu'en parlant du christianisme il faut distinguer la base de la forme ; la base, c'est le Christ — le Christ cosmique en premier lieu ; la forme, c'est le christianisme européen, phénomène complexe aux racines multiples hébraïques, chrétiennes, grecques, latines, celtes, gothiques. Il est vrai que le fond n'existe jamais sans la forme, mais il s'agit néanmoins de dégager le Christ de sa gangue européenne et méditerranéenne et de le vivre, de l'incarner, dans des formes toutes nouvelles. Chez Panikkar, le souci d'« orthodoxie » est primordial, orthodoxie au sens étymologique du terme : donner au Christ la « juste gloire », *orthê doxa*, qui lui appartient. Il propose d'ailleurs de remplacer ce terme par celui de l'*orthopraxie* et de mettre l'accent sur l'existence du chrétien dans le monde plutôt que sur la réflexion. Cela l'amène à expliquer la vérité du Christ dans une conceptualité empruntée principalement aux différentes formes du Védanta hindou, en exploitant à fond la distinction fondamentale entre le brahman nirguna et le brahman saguna, c'est-à-dire entre l'absolu indéfinissable, inqualifiable, et l'absolu cosmique. C'est dans cette optique qu'il interprète le dogme trinitaire en expliquant, « l'Évangile à la main et dans le cœur », le Père comme l'origine, le Fils comme l'être, et l'Esprit comme le retour de l'être ou l'océan de l'être (p. 133). Toute sa pensée est centrée sur le mystère de la Trinité, mystère qu'il essaie de sonder avec d'autres moyens que ceux de la théologie « méditerranéenne » qui a introduit les notions de « nature » et de « personne » (il envie les langues africaines qui, au dire des évêques de la région, ne permettent pas de traduire ces termes). La démarche de l'auteur est très suggestive, mais on ne saurait taire la question qui se pose à propos de tout mysticisme : comment faut-il concevoir l'expérience ultime, le degré suprême de la démarche mystique ? Est-ce l'expérience d'un Dieu vivant et « personnel » (Panikkar préfère l'expression « Dieu idole », puisque le Dieu personnel est représenté sous la forme d'une image, aussi immatérielle qu'elle soit), ou celle de l'absolu indéfinissable, du brahman-âtman nirguna, de la vacuité ? Sur ce point capital, Panikkar ne s'exprime pas sans équivoque. D'une part, il insiste sur le fait que Dieu est à la fois nirguna et saguna, à la fois non différencié et être du cosmos se déployant dans les phénomènes, et dans cette optique il n'est pas possible d'établir une hiérarchie des expériences mystiques. D'autre part, on trouve chez lui des textes (je pense, par exemple, à l'interprétation du mythe de la statue inachevée du Bouddha) où le « Fils » (= l'être se déployant dans les phénomènes) est nettement subordonné au « Père » (= l'absolu non différencié), en d'autres termes : où le Dieu « transcendant » (celui qui est le Créateur des créatures, le Seigneur des serviteurs, le Père des enfants, le Maître des disciples ; bref : qui est « transcendant » par rapport aux phénomènes qu'il transcende) est dévalué par rapport au Dieu « immanent » (c'est-à-dire l'absolu non différencié). L'ordre inverse ne serait-il pas plus conforme à la révélation du Christ ? Le Christ incarné n'a-t-il pas invoqué son « Père » exactement comme on invoque une « idole » au sens défini par Panikkar : comme un Dieu « personnel » et « transcendant » à qui on parle et qu'on peut contempler ? Ne faut-il pas admettre dès lors qu'en dépit des grandes intuitions de l'hindouisme (ou du bouddhisme) le brahman un et non différencié (ou nirvâna) est subordonné au Dieu « idole » : qu'il n'est que l'espace évacué par les phénomènes mais rempli par le Dieu vivant, qu'il est le vide dont s'entoure la Plénitude ? Le mystique advaitin ou baouddha ne connaît

que l'espace, la « forme », le vide ; il est au seuil — *il est le seuil* — où apparaîtra le Dieu vivant. Le mystique advaitin réalisant l'absolu — autrement dit : l'absolu lui-même, au sens de l'advaita — est la statue non achevée : image seulement donc inachevée (donc indéfinissable) de celui qui en est le modèle parfait. Le Védanta ne va pas assez loin ; il va certes aussi loin que l'homme peut aller, c'est-à-dire jusqu'à l'âtman-brâhman non différencié ; mais si l'âtman-brâhman non différencié est la négation des phénomènes, le Dieu vivant est, lui, la négation même de l'âtman-brâhman comme il est aussi celle des phénomènes. Il est ainsi le vrai « turiya » : au-delà de l'être, et du non-être, et de ce qui n'est ni être ni non-être. Il est vivant.

CARL-A. KELLER.

*Proceedings of the XIth International Congress of the International Association for the History of Religions.* 3 vol. Leiden, Brill, 1968, I, 181, 211, 89 p.

L'ouvrage contient les conférences et communications présentées au onzième congrès d'histoire des religions, en Californie, en 1965. Le premier volume réunit une dizaine d'études sur l'affrontement entre les religions traditionnelles — hindouisme, bouddhisme, religions archaïques, islam — et la civilisation moderne ; le deuxième un grand nombre de communications sur le thème de la pollution rituelle et la purification, le troisième une autre dizaine de conférences sur le rôle de la science, en particulier des sciences religieuses, dans les réflexions sur les problèmes politiques et religieux du monde moderne. L'information de ces volumes, riche et variée, est souvent inédite, et on dispose ici d'une documentation de premier ordre.

CARL-A. KELLER.

*La survie après la mort.* Paris, Labergerie, 1967, 248 p.

La survie après la mort : thème toujours actuel auquel l'Alliance mondiale des religions a consacré un colloque les 6 et 7 janvier 1967, colloque dont elle publie ici le compte rendu. Aux représentants des religions — catholicisme romain, Eglise réformée, orthodoxie, hindouisme, bouddhisme, franc-maçonnerie — et aux biologistes réunis autour d'une table ronde, la présidente de l'Alliance Maryse Choisy, pose cette question : « Je suis sur le point de mourir. J'ai peur. Que m'apportez-vous ? » Le présent volume contient le texte intégral des communications et des discussions, enregistrées sur bande magnétique lors du colloque. — S'il est vrai que le volume offre une lecture agréable et souvent stimulante, et que les discussions sont en général passionnantes, on peut néanmoins faire deux réserves. Tout d'abord, on peut se demander si des interventions improvisées remplacent valablement des publications plus réfléchies : ce que l'on gagne d'une part en spontanéité est perdu de l'autre en précision et en documentation exacte. Ensuite, à lire l'enregistrement des discussions, on est surtout frappé par l'échec total de la communication Orient-Occident : plus d'une fois, on a la pénible impression que les représentants asiatiques des religions orientales n'ont pas été compris et que les partenaires européens du dialogue sont restés prisonniers de leurs schémas occidentaux. Nous sommes encore loin, très loin d'une véritable rencontre avec les spiritualités de l'est.

Carl-A. KELLER.

WALTER SCHMIDT : *Yoga in Deutschland. Verbreitung - Motive - Hintergründe*. Stuttgart-Berlin, Kreuz, 1967, 82 p.

L'esprit de l'Orient pénètre de plus en plus en Occident : le yoga est sans aucun doute la forme privilégiée de cette pénétration. Certes, on est parfois un peu déconcerté lorsqu'il s'agit de dire ce qu'on entend exactement par « yoga », et il arrive que même des pasteurs évangéliques qui combattent cette « technique spirituelle » avec véhémence et non sans démagogie en aient une idée plutôt vague. Mais le phénomène existe malgré tout, souvent combiné avec toutes sortes de charlatanismes, depuis la guérison miraculeuse des maladies à la promesse d'une félicité permanente, en passant par un régime alimentaire selon les principes de yin et de yang, la *philosophia perennis* du védanta, et le bouddhisme érotico-tantrique du Tibet. La brochure de Walter Schmidt ne traite que des manifestations du yoga en Allemagne et en Suisse alémanique (à Zurich, plus exactement), mais ses observations sont valables pour tous les pays d'Europe, y compris la Suisse romande. L'opuscule contient principalement de l'information — information aussi précise que savoureuse — mais aussi quelques réflexions sur la nature de cet engouement pour le yoga. Pourquoi le yoga a-t-il tant de succès en Europe ? L'auteur admet, et c'est là l'essentiel à nos yeux, que le yoga répond à un besoin réel de l'homme européen moderne qu'un christianisme « desséché et asthmatique » (p. 64), formaliste et rationnel, ne touche plus guère. Dommage que l'auteur ne se sente pas la vocation de rappeler le christianisme à l'ordre et qu'il se contente simplement de dénoncer les impostures du yoga : là, nous dit-il, l'homme veut s'affirmer face à Dieu, au lieu de s'ouvrir à la grâce.

CARL-A. KELLER.

GABRIEL GERMAIN : *Le regard intérieur*. Paris, Le Seuil, 1968, 332 p.

« De ce que j'ai appris, et surtout désappris, en quelque soixante ans, je vais tenter dans ce livre de dresser un bilan » (p. 11). L'auteur, professeur de par son métier, poète de par sa nature, a appris que rien ne vaut la recherche et l'expérience dites spirituelles, et il s'est débarrassé de l'erreur funeste qui place le savoir discursif plus haut que la méditation et l'intuition, et l'enseignement des choses plus haut que l'enseignement de ce qui est *un*. — Dans la première partie de ce volume attachant, G. Germain retrace son cheminement spirituel, cheminement qui l'a conduit à travers la méditation bouddhique pratiquée en solitaire (est-ce une expérience bouddhique « valable » ?), en pleine casbah marocaine, à deux pas d'une zâwiya soufie (pourquoi n'a-t-il pas pris contact avec la mystique musulmane ?) avec une brève incursion du côté du yoga, à un approfondissement décisif de l'expérience spirituelle par l'étude de la Bhagavadgita et de certains mystiques chrétiens, et finalement à la découverte de Sri Aurobindo. Cheminement parfois intrigant, mais cohérent, dont l'auteur rend compte avec beaucoup de lucidité et en abordant en cours de route les questions les plus diverses. Dans la deuxième partie — « Plus loin que l'homme, plus haut que Dieu » — il dessine les linéaments d'une spiritualité « œcuménique » réunissant toutes les spiritualités empiriques de l'humanité. Elle consiste en un dépassement à la fois de l'homme circonscrit par les idéologies des civilisations particulières, et du Dieu personnel professé par les religions particulières, pour aboutir à un véritable humanisme planétaire dont le fondement consisterait en une expérience totale de Dieu, du Dieu qui est l'âme de l'univers et la vérité des hommes. — On découvre une grande richesse humaine et spirituelle dans ces

méditations, et on ressent constamment un sentiment de gratitude vis-à-vis de l'auteur. Toutefois, qu'il permette à un lecteur au « français tudesque » (p. 14), et protestant par-dessus le marché (p. 29), de lui poser une seule question (il y en a tant qu'il aimerait discuter) : cher maître, si vous désirez que les fruits de votre expérience demeurent, et qu'ils continuent à nourrir des âmes affamées, ne devriez-vous pas fonder dans la réalité historique « l'Eglise de la Nuit lumineuse » dont vous rêvez (p. 317), ou alors souhaiter (peut-être prier ?) qu'une nouvelle vague d'approfondissement spirituel envahisse toutes les Eglises déjà constituées ? Votre livre y contribue ; mais pour qu'une vague se soulève, ne faut-il pas plus qu'un livre : la communication de l'expérience elle-même ?

CARL-A. KELLER.

KEES W. BOLLE : *The Freedom of Man in Myth*. Nashville, Vanderbilt University Press, 1968, 199 p.

Une belle méditation sur les interactions du mythe et de l'expérience mystique, en particulier au niveau de l'expression linguistique de la dernière. Le mythe est interprété comme la force constitutive de l'existence humaine, dans ce sens qu'il assure la libération de l'homme pour la vie. Par le mythe, l'homme réalise sa libération, et il devient par là même capable de dominer les problèmes de l'existence : le mythe abolit les oppositions entre la vie et la mort, les ténèbres et la lumière ; il fait apparaître en un éclairage instantané et surprenant la signification des choses ; il laisse intacte la puissance du mystère, qui devient ainsi disponible ; enfin, son caractère « grotesque » renforce son efficacité libératrice. L'auteur insiste beaucoup sur l'aspect grotesque du mythe qui s'inscrit en faux contre toute tentative d'explication philosophique du réel ; ce n'est pas l'argumentation logique, c'est le mythe qui conduit à la libération des masses. — C'est sur cet arrière-plan que l'auteur aborde l'étude de l'expérience mystique. Celle-ci est réservée aux élites, mais elle est toujours étroitement liée à la mythologie dominante, au moins en ce qui concerne son expression linguistique, bien que le mystique soit à son tour créateur de mythes. Dans ce contexte, l'auteur se livre à quelques réflexions très pertinentes sur la civilisation moderne : il essaie, par exemple, de présenter le scientifique comme le mystique de notre temps ; il se permet des sarcasmes sur les tendances « mystiques » des hippies et autres drogués, tendances qu'il qualifie de gnosticisme et de superstition ; il se met à épiloguer sur l'incapacité de notre temps de créer de vrais mythes libérateurs, incapacité qui le fera peut-être apparaître un jour comme une période de répression de la liberté. — Bien que d'une lecture difficile, le livre est très suggestif.

CARL-A. KELLER.

HAROLD HENRY ROWLEY : *Dictionary of Bible Personal Names*. London, Th. Nelson, 1968, 168 p., et *Dictionary of Bible Themes*. London, Th. Nelson, 1968, 114 p.

SCIENCES  
BIBLIQUES

Le professeur H. H. Rowley est mort à la fin de l'année dernière, il est unanimement regretté par ses collègues qui ont apprécié à maintes reprises sa science, l'étendue de son information, ses jugements profonds et nuancés et son inlassable amabilité. Ils lui ont dédié en 1955 un volume spécial de *Vetus Testamentum* intitulé « Wisdom in Israel and in the Ancient Near East ». — Ancien missionnaire en Chine, le professeur H. H. Rowley a occupé longtemps la chaire

de langue et de littérature hébraïques à l'Université de Manchester ; il a noué de nombreux liens avec les spécialistes de l'Ancien Testament sur le continent et, après la guerre, a été un des premiers à reprendre contact avec ses confrères en Allemagne. Parmi ses multiples ouvrages, signalons « The Biblical Doctrine of Election » (1950), « From Joseph to Joshua » (1950), « The Servant of Lord and Other Essays on the Old Testament » (1953), « The Faith of Israel » (1956), « Men of God » (1962)... et il faudrait citer encore bien des travaux, notamment les articles qu'il a consacrés aux textes de Qumrân, aux prophètes, à l'apocalyptique, etc. Les deux ouvrages indiqués ci-dessus montrent que le professeur H. H. Rowley ne s'est pas contenté d'écrire pour ses collègues, il n'a jamais cessé de penser à un public plus vaste auquel il a voulu communiquer son intérêt pour l'Écriture. Ses deux dictionnaires sont destinés à rendre de grands services à tous ceux qui désirent recevoir une information brève et solide sur certains aspects de la Bible.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

*Praktisches Bibellexikon.* Unter Mitarbeit katholischer und evangelischer Theologen. Herausg. von Anton Grabner-Haider. Freiburg, Herder, 1969, XLVII + 1275 S.

L'originalité de ce dictionnaire tient d'abord à son origine œcuménique : les collaborateurs, qui ont tous signé leur contribution, sont catholiques ou protestants, et proviennent d'Allemagne ou d'Autriche exclusivement. En second lieu, ce dictionnaire ne se limite pas à définir ou commenter des termes bibliques : il y ajoute les principaux termes de la « Formgeschichte », de l'histoire des religions et de l'herméneutique. L'intention de ce volume n'est donc pas de servir au premier chef les intérêts du spécialiste, mais ceux du lecteur de la Bible. De là les index de l'introduction, qui permettent aisément de se repérer : liste des termes définis, rapportés aux chapitres de la Bible, dans l'ordre ; même liste, mais rapportée au genre (herméneutique, histoire des religions), etc. Enfin ce dictionnaire n'oublie nullement les « biblische Realien », comme l'on dit en allemand : noms de personnages bibliques, de lieux saints, etc., ni non plus les principaux concepts de la théologie biblique. Mais l'accent n'est jamais mis sur la référence purement théologique : ce n'est pas là un dictionnaire de théologie, mais un dictionnaire biblique. Toutefois, un ou deux sondages ont permis au recenseur de noter l'influence, dans ce volume, de la théologie bultmannienne. — Bibliographie et cartes complètent l'ouvrage.

J.-CLAUDE FIGUET.

WALTHER EICHRODT : *Religionsgeschichte Israels.* Bern, Francke, 1969, 146 p. (Dalp-Taschenbücher Band, 394 D.)

Chaque théologien connaît le nom de Walther Eichrodt, pendant longtemps professeur à l'Université de Bâle et auteur d'une célèbre « Théologie de l'Ancien Testament » en trois volumes, qui a été maintes fois rééditée (tome I : 1<sup>re</sup> édition en 1933, 8<sup>e</sup> en 1968). — Le professeur W. Eichrodt réussit le tour de force de présenter pour une édition de poche les caractéristiques et l'histoire de la religion d'Israël. Son ouvrage suit le développement de la tradition religieuse du peuple de Dieu depuis l'époque des patriarches, évoquée en quelques lignes où l'essentiel est dit, jusqu'à la veille de l'ère chrétienne, alors que le judaïsme connaît des courants multiples et parfois opposés comme le pharisaïsme, l'apocalyptique, la sagesse ou encore la communauté essénienne de Qumrân. — L'auteur



attache une importance particulière au temps et à l'œuvre de Moïse qui a posé les fondements de la religion d'Israël et auquel on doit, bien que cette idée soit contestée par certains spécialistes de l'Ancien Testament, la notion d'alliance (*berit*) qui est la clef de l'histoire religieuse d'Israël (p. 12 ss). Il insiste également sur la création de l'Etat d'Israël avec Saül et surtout avec David et Salomon, et ses conséquences spirituelles (p. 48 ss). A la faiblesse du clergé répondent l'apparition du prophétisme, dont W. Eichrodt rappelle l'intention et les manifestations diverses (notez les pages consacrées à Ezéchiel, p. 78-84), et le mouvement réformiste deutéronomique, dont la signification est excellemment présentée (p. 86 ss), et enfin la réinterprétation sacerdotale des données de l'alliance à la fin de l'exil (p. 96 ss). — W. Eichrodt offre ainsi à ses lecteurs, que nous souhaitons nombreux, en des pages denses le fruit du labeur de toute une vie.

ROBERT MARTIN-ACHARD.

ERNST JENNI : *Das hebräische Piél*. Zurich, EVZ, 1968, 298 p.

Les grammaires hébraïques nous expliquent que la forme morphologique appelée piél exprime, par rapport à la forme simple, une intensification du sens. M. E. Jenni estime, à juste titre, que cette affirmation devait être rectifiée, et cela d'une part pour des raisons internes aux études hébraïques — il pense surtout aux exigences de l'exégèse et de la lexicographie — et d'autre part en raison des progrès significatifs réalisés ces dernières années dans le domaine des études accadiennes. Il propose une nouvelle interprétation du piél, interprétation dont il fait la démonstration éblouissante : le piél des verbes intransitifs a une fonction factitive (« périr — faire périr, perdre »), celui des verbes transitifs une fonction « résultative » (« casser — rendre cassé »). La démonstration est faite au moyen d'un examen serré parsemé de nombreux excursus, de tous les verbes employés au piél. — Les réserves qu'on peut faire à ce travail ont déjà été entrevues par l'auteur lui-même (p. 277). Tout d'abord, et c'est là le problème essentiel, on peut se demander si la division des verbes en verbes intransitifs et verbes transitifs est vraiment adéquate. Une acceptation comme « rendre cassé » que l'auteur appelle « résultative » ne pourrait-elle pas être qualifiée de « factitive » ? Par ailleurs, l'expérience montre que les étudiants non prévenus à qui on explique que le piél est un « factitif » traduisent spontanément l'élément « factitif » par le verbe « rendre », et il est en effet possible dans tous les cas analysés par l'auteur d'exprimer la nuance « piél » à l'aide du verbe « rendre ». Il est donc préférable de s'en tenir à une seule dénomination, et il semble bien que le terme « factitif » puisse convenir. — Ensuite, on regrette tout particulièrement que l'auteur ait laissé de côté les formes appelées Pôlé et Pilpél. Il est évident que ces formes qui apparaissent dans les verbes bilittères, remplacent pour ces verbes le piél des racines trilittères. — Il nous est un plaisir de relever l'excellente présentation du volume et d'en féliciter l'éditeur.

CARL-A. KELLER.

HANS HEINRICH SCHMID : *Gerechtigkeit als Weltordnung*. Hintergrund und Geschichte des alttestamentlichen Gerechtigkeitsbegriffes. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1968, 203 p. (Beiträge zur historischen Theologie, 40.)

La thèse de l'auteur est la suivante : les peuples du Moyen-Orient ancien croyaient en un ordre universel, garanti par le dieu suprême et maintenu par

l'intermédiaire du roi humain qui assure à la nature et aux hommes victoire, paix, fécondité et prospérité. En s'établissant en Palestine, au sein d'une civilisation typique du monde ancien, Israël a adopté cette notion, et on en trouve des traces certaines dans l'Ancien Testament. L'ordre universel et l'action qui lui est conforme sont en effet exprimés à l'aide de vocables formés à partir de la racine *çdq*. Cependant, les auteurs bibliques ne reproduisent pas la notion de l'ordre universel telle quelle : en utilisant des termes formés avec *çdq*, ils redéfinissent, chacun à sa manière et conformément aux circonstances de son temps et aux particularités de sa pensée, la nature et le contenu de l'*ordre universel*. — Cet ouvrage n'est certes pas sans mérite, et les deux thèses principales de l'auteur : l'existence de la notion d'*ordre universel* et la transformation de cette notion au gré de l'évolution historique, ne sauraient être contestées. Toutefois, la méthode de l'auteur appelle de très sérieuses réserves qui compromettent gravement l'utilité du volume. Tout d'abord, la notion d'ordre universel devrait être étudiée avec beaucoup plus de pénétration au niveau des civilisations ambiantes : nombre de questions restent en suspens, ainsi le problème du renouvellement de l'ordre par les rites, son caractère dynamique, le rôle des dieux, celui aussi de la divination et de l'enseignement sapientiel qui en découlent. Ensuite, l'analyse du langage biblique est trop peu nuancé : il manque en particulier un examen approfondi de la notion de *mishpat*, terme qui, selon certains qui ont probablement raison, exprime davantage la notion d'ordre universel que les termes formés avec *çdq*. De plus, l'ouvrage de H. H. Schmid est vicié par une théorie bizarre relative à la langue hébraïque, théorie qui est basée sur une conception surprenante de l'histoire de la pensée israélite : il faudrait en effet distinguer, à l'intérieur de l'Ancien Testament, deux choses : l'élément « spécifiquement israélite » et l'arrière-plan proche-oriental, et de même, au niveau du langage, le fond cananéen et l'authentique jargon israélite. En fait, cette grandeur plutôt mythique que l'auteur appelle la « spécificité israélite » consiste uniquement dans la pensée particulière des auteurs bibliques ; or cette pensée est un tout, et il est parfaitement futile de se livrer à des spéculations sur la « base orientale » et l'apport « spécifiquement israélite » à l'intérieur d'une pensée cohérente. Au niveau du langage, la distinction entre la « base cananéenne » et son utilisation « spécifiquement israélite » est également inadmissible. Enfin, l'auteur offre des exégèses tout à fait insuffisantes des passages mentionnés : très souvent, on se trouve en face d'une sorte d'hypostatisation du terme *çdq* qui n'est ni discutée ni expliquée par le contexte. Bref, il faut souhaiter que l'étude de la racine *çdq*, dans ses relations avec l'idée de l'ordre universel, soit reprise de manière beaucoup plus méthodique.

CARL-A. KELLER.

ROBERT M. GRANT : *Introduction historique au Nouveau Testament*.  
Paris, Payot, 1969, 357 p.

Dans son architecture, cet ouvrage ressemble à bien d'autres introductions. Il se compose de trois parties : dans la première, l'auteur met en place les instruments de sa recherche, et insiste sur son souci de comprendre, avant tout, les écrits néotestamentaires sous un angle historique, ce qui signifie pour R. M. Grant, les saisir comme le reflet de la vie de l'Eglise primitive. Mais s'agit-il de rechercher des reflets ? Y trouvera-t-on la vie ? Ces questions sont non seulement ignorées par l'historien mais, qui plus est, à le lire, cette vie se résumerait à quelques affirmations théologiques, à une sagesse éthérée,

vertigineuse par sa capacité à s'élever au-dessus du sol. La seconde partie de cet ouvrage est occupée par une honnête présentation des écrits du Nouveau Testament. La dernière partie contient de bons aperçus synthétiques sur le problème de la vie de Jésus, le contenu de la prédication missionnaire de Paul, l'organisation des communautés ecclésiales, le monde romain et la Palestine au tournant de l'ère chrétienne. On peut regretter que sa présentation du monde romain ne soit pas davantage intégrée aux analyses du Nouveau Testament. Dans son examen de la question de la vie de Jésus, R. M. Grant est gêné par un jugement à priori sur la valeur historique des évangiles qui seraient « des témoignages très sûrs de la vie, de la mort et de la résurrection de Jésus » : cela reste à démontrer ! En bref, nous sommes loin d'avoir ici le meilleur ouvrage de l'exégète américain. Était-il vraiment souhaitable de le traduire ? Nous en doutons.

ROMAIN CARPEAU.

ROBERT M. GRANT : *La formation du Nouveau Testament*. Paris, Le Seuil, 1969, 200 p.

Ce livre, dont l'édition anglaise date de 1965, ne répond peut-être pas exactement à son titre ; l'ouvrage est moins une synthèse générale sur le processus de formation et de rassemblement des documents du Nouveau Testament que l'histoire de l'« Écriture », comprise comme l'autorité écrite de l'Église. Une fois entré dans ce point de vue, on ne peut qu'apprécier un livre faisant part de la complexité des problèmes et distinguant prudemment les affirmations sûres du « probable » et du « possible ». — La littérature chrétienne commence avec Paul ; mais on ignore comment ses écrits et ceux du Nouveau Testament ont été transmis et rassemblés dans le dernier quart du I<sup>er</sup> siècle. Il semble néanmoins que les lettres pauliniennes ont connu rapidement une assez large diffusion, comme le montre II Pierre 3 : 11. En ce qui concerne les évangiles, Marc a connu une émission étendue et précoce, mais il a bientôt été supplanté par les autres évangiles et il n'est plus guère cité par les Pères. — Mais, pour les premiers chrétiens, l'Écriture est constituée par l'Ancien Testament, le livre des prédictions et des préfigurations de la vie de Jésus ; la notion d'Ancien Testament est elle-même problématique, puisque celui-ci n'avait pas trouvé sa forme définitive dans les premières générations chrétiennes ; d'une part certains livres étaient âprement discutés, d'autre part de nombreux deutéro-canoniques et apocryphes étaient utilisés par les juifs comme par les chrétiens. A côté de cette « Écriture », l'Église disposait d'une très importante tradition orale qui a gardé une importance décisive, même bien *après* que les évangiles aient été mis par écrit. — Examinant l'évolution de la notion d'« Écriture », R. M. Grant explore le témoignage des Pères apostoliques (entre 95 et 130) ; après avoir distingué un groupe judéo-chrétien, l'auteur admet que l'« Écriture » était pour eux l'Ancien Testament et des traditions, principalement orales, sur la vie de Jésus ; « tout le reste était secondaire » (p. 75). Dans le groupe hellénistique, l'usage des livres du Nouveau Testament était beaucoup plus commun ; mais pour tous, également, « l'Ancien Testament... était considéré comme Écriture, ce qui n'était pas le cas pour les écrits du Nouveau » (p. 107). Cependant la tradition écrite et orale allait en s'amplifiant, encouragée par des passages comme Jean 21 : 25. Seule la valorisation progressive de certains textes a permis bientôt un choix. Mais ce n'est qu'avec les gnostiques du II<sup>e</sup> siècle, et surtout avec Basilide, qu'apparaît l'idée de traiter les textes

du Nouveau Testament comme « Ecriture ». Le fait se produit donc dans le milieu alexandrin où l'on est porté à croire que la révélation chrétienne est « radicalement nouvelle » (p. 124). Même si, pour les apologistes grecs du II<sup>e</sup> siècle, l'Ancien Testament est l'« Ecriture » au premier chef, « un processus était en cours d'élaboration qui devait aboutir à ce que soient reconnus eux aussi comme inspirés les livres du « Nouveau Testament » (p. 145). A la fin du II<sup>e</sup> siècle enfin, l'ensemble des livres du Nouveau Testament ne portait pas encore le titre de Nouveau Testament, mais ils étaient reconnus comme apostoliques et inspirés ; pourtant plusieurs livres avaient de la peine à y pénétrer. De Clément d'Alexandrie à Eusèbe, le canon est fixé définitivement ; cependant Origène utilise encore des paroles de Jésus qui appartiennent à la tradition orale et les épîtres catholiques, l'épître aux Hébreux et l'Apocalypse sont encore des livres discutés jusqu'au IV<sup>e</sup> siècle ; ils ne sont en fait acceptés dans le canon que sur la base méthodologique du respect des précédents.

ERIC DUBUIS.

OSCAR CULLMANN : *Des sources de l'Évangile à la formation de la théologie chrétienne*. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1969, 188 p.

Il faut savoir gré aux éditions Delachaux et Niestlé d'avoir entrepris la publication de diverses études de l'exégète suisse, dont la parution, dans des revues, s'échelonne sur plusieurs années. Ce second volume rassemble trois genres de travaux bien distincts. Dans les premiers, O. Cullmann, historien, met en lumière les origines préchrétiennes d'une branche importante du christianisme primitif, issu d'un judaïsme ésotérique et dont le théologien croit retrouver la trace chez l'auteur du quatrième évangile et le groupe des hellénistes dont font état les Actes. Un motif commun les réunirait : l'opposition au temple de Jérusalem. Les analyses qu'O. Cullmann présente sur l'existence d'un christianisme samaritain demanderaient à être poursuivies. Le second type d'études relève surtout de la théologie biblique ; la signification de la vie de Jésus dans l'évangile de Jean, la confrontation entre la croyance en l'immortalité de l'âme et celle en la résurrection des morts, et la doctrine biblique du baptême sont les thèmes majeurs de cette partie. Tant la position qu'O. Cullmann fut amené à prendre en faveur du pédobaptême que son interprétation des diverses figurations néotestamentaires de l'espérance soulèvent maintes questions et objections, qu'il n'est pas possible de formuler ici. Enfin, les deux méditations qu'O. Cullmann a tenu à faire figurer à la fin de ce volume, laissent percevoir les profondes exigences qui ont fomenté et soutenu une recherche vigoureuse mais trop peu critique à l'égard de ses présupposés théologiques et du champ conceptuel de représentations qui domine ses travaux de théologie biblique.

ROMAIN CARPEAU.

MARKUS BARTH : *Rechtfertigung. Versuch einer Auslegung paulinischer Texte im Rahmen des Alten und Neuen Testaments*. Zürich, EVZ, 1969, 72 p. (Theologische Studien, 90).

Il s'agit d'une conférence tenue le 19 avril 1968 à Rome, à l'occasion d'une session sur Rom. 1 : 16-17. Le point de départ de M. Barth est la thèse selon laquelle la terminologie juridique utilisée par Paul renvoie à un procès entre Dieu et les hommes comme cadre donnant son sens à la « justification ». Ce

procès se déroulerait selon le modèle de la législation hébraïque (Ancien Testament). Le vocabulaire repris par Paul est donc interprété à partir du sens qu'il a dans l'Ancien Testament (et non dans le milieu ambiant). L'auteur tente dans cet essai de décrire ce procès implicitement contenu dans les termes pauliniens et aboutit à la systématisation suivante de la théologie paulinienne : le procès se déroule en cinq « jours » : accusation de tous les hommes par le Juge suprême ; mission de l'avocat médiateur, sa mort comme acte juridique ; sa résurrection comme manifestation de la justice de Dieu par le don d'une nouvelle vie ; application du jugement par Dieu, existence chrétienne comme doxologie du Juge ; jugement dernier. La « justification par Dieu » reçoit le sens de don d'une vie nouvelle à l'homme condamné et livré à la mort en Christ. La foi est la reconnaissance par l'homme jugé de la justice du Juge suprême (*théodicée*). — L'appréciation de l'essai de M. Barth dépend entre autres de la réponse aux deux questions suivantes : Jusqu'à quel point la procédure introduite par Dieu, telle qu'elle est présentée dans ce cahier, correspond-elle vraiment à une procédure juridique en vigueur dans l'Ancien Testament ou dans le judaïsme rabbinique ? Jusqu'à quel point y a-t-il chez Paul interdépendance de sens entre le vocabulaire juridique et les autres vocabulaires décrivant l'œuvre et la mission du Christ ?

JACQUES MATHEY.

JEAN DANIELOU : *La Résurrection*. Paris, Le Cerf, 1969, 138 p.

L'intention de J. Daniélou est de défendre l'idée de la facticité de la résurrection de Jésus contre l'école bultmanienne principalement. « Il est clair que si la résurrection ne concerne pas le corps du Christ et ne doit pas concerner nos corps, la foi à la résurrection est entièrement mise en question » (p. 6). Sur cette affirmation, le livre va se diviser en deux parties qui traitent respectivement de la résurrection du Christ et de la réalité eschatologique de la résurrection de la chair. — Les évangiles synoptiques diffèrent entre eux lorsqu'ils racontent la découverte du tombeau vide par les femmes ; cependant une constatation générale est valable ; les femmes constituent deux groupes : celles qui se rattachent à la famille de Jésus, les miraculées et les converties ; « Il est remarquable que dans les récits du tombeau vide nous trouvons toujours mentionnée une femme représentant chacun de ces deux groupes... Ceci paraît signifier que les deux groupes sont désignés chacun par un de leurs membres, mais non qu'il n'y ait eu d'autres femmes de chaque groupe » (p. 14). — Cet exemple permet de dégager les principaux types d'argumentation utilisés par J. Daniélou : Les personnages qui ont suivi Jésus pendant tout son ministère ou qui appartiennent à sa famille apportent des témoignages qui représentent une garantie exceptionnelle d'historicité. Malgré des différences tenant à l'orientation de chacun des évangiles, la structure générale des témoignages concorde ; c'est donc une preuve de la solidité de la tradition. La présence de certains personnages dans un évangile et non dans un autre s'explique « a silentio » : chacun des évangélistes a opéré un choix dans la richesse des témoignages à disposition pour illustrer son propos. — Le reste du livre est bâti sur ces types d'argumentation ; les anges sont les intermédiaires qui révèlent la résurrection : « C'est une donnée commune aux quatre évangiles et qui est donc un élément de la tradition primitive » (p. 30). Dira-t-on que Jésus est apparu aux hommes de foi seulement ? « Mais il n'est nullement dit que seuls ceux qui croyaient l'aient vu, donc que la foi a été la condition des apparitions » (p. 51). Les différences

des récits tiennent « à ce que les évangélistes ont retenu dans la grande richesse des témoignages qu'ils connaissaient... » (p. 54). — J. Daniélou peut alors aborder la seconde partie de son livre ; la résurrection du Christ n'a pas sa fin en elle-même, mais elle est ordonnée à la communication de l'Esprit à l'humanité entière ; comme chef de l'Eglise, le Christ est déjà le principe d'une résurrection actuelle et « fait de l'homme un vivant spirituel » (p. 72). Mais la résurrection retentira aussi dans le corps du croyant au moment des temps eschatologiques. Cette résurrection finale est purement objective et les interprétations « symboliques » modernes sont à rapprocher de la conception gnostique rejetée par le Nouveau Testament. — La réalité du monde eschatologique est donc très importante ; il nous est ouvert sur le double plan de l'immortalité de l'âme attestée par toutes les religions et les grandes philosophies et de la résurrection du corps à la fin des temps.

ERIC DUBUIS.

THÉOLOGIE  
CONTEMPO-  
RAINE

JEAN BOSCH : *Situation de l'œcuménisme en perspective réformée*. Paris, Le Cerf, 1969, 109 p. (Bibliothèque œcuménique, 3.)

Parlant du dialogue œcuménique, l'auteur déclare : « Il s'agit... d'abandonner non pas sans doute des certitudes mais certainement des *sécurités*, c'est-à-dire nos tendances à nous enfermer dans nos propres positions considérées à priori comme inexpugnables » (p. 91). Cette remarque résume bien l'atmosphère de cette étude sereine, fruit d'un cours donné durant l'année 1967-1968 à l'Institut supérieur d'études œcuméniques, à Paris. Aussi J. Bosch peut-il conclure que « le dialogue œcuménique produit... nécessairement une sorte de modestie » (p. 54), parce qu'« on ne peut pas prendre au sérieux les questions de l'autre sans accepter que la manière dont on a compris, et peut-être formulé, ses propres affirmations n'apparaisse marquée d'une certaine relativité ou de certains déséquilibres » (p. 53). — L'auteur met lui-même en pratique les principes qu'il vient d'énoncer. Ainsi, il se demande, après Küng, « s'il est possible à la théologie catholique de dire, dans un certain contexte, que l'homme est radicalement corrompu, comme il est possible à la théologie protestante de dire également, dans un certain contexte, qu'il y a, dans le péché même, une permanence de la nature humaine » (p. 64). Une telle remarque mériterait d'être reprise et approfondie, car, pour le catholicisme, le pécheur par rapport à sa vraie *fin*, qui est la vie éternelle, se trouve dans un état de véritable corruption. — Jean Bosch croit découvrir dans l'ecclésiologie du Concile de Vatican II deux courants « différents, certainement hétérogènes, peut-être même contradictoires » (p. 96). L'auteur fait allusion à la possibilité de *communicatio in sacris* entre l'Eglise catholique et les Eglises orthodoxes. « L'unité sacramentelle semble donc ne pas requérir absolument la reconnaissance de la primauté papale telle que Rome la comprend, alors qu'ailleurs l'exigence de la reconnaissance de cette primauté apparaîtra comme condition de l'unité. » La critique de J. Bosch serait entièrement justifiée si une intercommunion *habituelle* s'établissait entre le catholicisme et l'orthodoxie. En fait, le Concile n'autorise qu'une *hospitalité* eucharistique occasionnelle. Une position plus rigide voilerait la communion *imparfaite* qui unit déjà les Eglises. C'est dans ce contexte que nous comprenons l'attitude plus souple de Vatican II en face de la *communicatio in sacris*.

GEORGES BAVAUD.

J. WILLEBRANDS : *Œcuménisme et problèmes actuels*. Paris, Le Cerf, 1969, 208 p. (Bibliothèque œcuménique, 1.)

Cet ouvrage contient plusieurs études que le responsable actuel du Secrétariat romain pour l'Unité des chrétiens a présentées à des auditoires différents. Malheureusement, l'éditeur n'indique ni le lieu ni la date de ces exposés, lacune qui nous empêche de discerner une évolution possible des positions du cardinal face à l'œcuménisme. Nous avons apprécié le soin que met l'auteur à présenter la doctrine catholique d'une manière nuancée. Par exemple, il déclare : « L'Eglise apparaît, non comme l'Incarnation continuée, mais comme la continuation dans l'histoire du salut de l'Onction messianique... » (p. 28). Volonté donc de préserver l'ἐφ' ἅπασι du mystère du Christ, tout en soulignant la réalisation, dans le Peuple de Dieu, des prophéties de Jérémie 31 et d'Ezéchiel 36 sur le don du cœur nouveau. De même, au sujet de l'infaillibilité de l'Eglise, le cardinal énonce des principes qui n'excluent pas une éventuelle réinterprétation des dogmes, pourvu que l'on préserve leur intentionnalité profonde : « La réelle infaillibilité des dogmes serait mieux formulée dans ce sens négatif : la substance de ces dogmes, ce qu'essentiellement ils signifient et veulent exprimer, ne peut être faux purement et simplement » (p. 107). — L'auteur est également sensible aux interpellations que la Réforme adresse au catholicisme. Il déclare par exemple : « ... Je crois que les structures de pensée et d'expression de la théologie de Luther pourraient féconder et enrichir utilement la théologie catholique » (p. 95). Formule audacieuse de la part d'un prélat romain ! Il ajoute néanmoins : « Je suis cependant convaincu qu'une acceptation consciente et féconde des idées-forces de Luther sur l'Evangile ne devient possible que si, là encore, il y a réciprocité, influence mutuelle, si par conséquent la théologie protestante s'ouvre à son tour à la pensée théologique catholique pour y découvrir et en accepter les éléments authentiquement évangéliques. » — Le cardinal jette un regard positif sur le phénomène de sécularisation. Il fait remarquer que la Constitution *Lumen Gentium* n'a pas voulu utiliser le verbe *consacrer* pour manifester l'action du chrétien sur les réalités temporelles (cf. p. 137). Le Secrétariat pour l'Unité est dirigé par un théologien ouvert au dialogue et au renouveau.

GEORGES BAVAUD.

*Les Sophistes*. Fragments et témoignages, traduits et présentés par Jean-Paul Dumont. Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 255 pages. (Les grands textes.)

HISTOIRE  
DE LA  
PHILOSOPHIE

Rien n'est plus précieux, pour l'étudiant comme pour le professeur, qu'un tel recueil : le lecteur y trouve en effet tout ce qu'il devrait chercher dans des volumes spécialisés. Seul le texte original grec manque, mais en compensation un index des termes grecs permet de retrouver les équivalences du traducteur, ainsi que les références au texte. A cet égard, on peut être naturellement étonné que certains termes difficiles soient rendus en toute approximation. τροπή, par exemple, est rendu par « trope », ce qui n'apprend pas grand-chose ; et en guise d'explication on ajoute : « Tour rhétorique dont Gorgias use dans la mise en œuvre du discours », ce qui n'est guère plus explicite.

J.-CLAUDE FIGUET.

D. O'BRIEN : *Empedocle's cosmic cycle*. A reconstruction from the fragments and secondary sources. Cambridge, University Press, 1969, 459 p. (Cambridge classical studies).

Une nouvelle réussite à l'actif de l'école de Cambridge. On sait que la doctrine d'Empédocle, qui est l'une des plus originales et des plus attachantes que l'Antiquité nous ait laissées, prétend rendre compte de la totalité du réel par l'hypothèse d'un balancement cosmique renvoyant éternellement l'univers du repos au mouvement, de l'un au multiple et vice versa. A l'intérieur de ce cycle, donc entre les deux extrêmes, se développent les deux processus de passage, et ceux-ci traduisent, dans le premier cas, une victoire de la Haine sur l'Amour, dans le second cas une victoire de l'Amour sur la Haine. C'est à ce double phénomène — alternance des termes et alternance des transitions — que s'attache notre auteur en examinant d'un esprit critique non seulement les fragments d'Empédocle et les exégèses des anciens, mais encore les interprétations que cette doctrine grandiose suscite aujourd'hui. La bibliographie contient, en fin de volume, la liste de toutes les œuvres importantes qui ont vu le jour depuis la découverte des fragments en 1805. — Les conclusions sont donc sérieusement fondées. Voici les principales : 1) Empédocle, en homme de son temps, ne pouvait faire autrement que d'associer le repos à l'unité et le mouvement à la pluralité. L'Amour arrête en unifiant, la Haine meut en divisant. 2) Y a-t-il équilibre, symétrie entre les deux états extrêmes ? Non. Car le triomphe de l'Amour, qui est principe de stabilité et de paix, ne peut manquer de durer, alors qu'une victoire durable de la Haine, qui est mouvement, ne saurait se concevoir : le triomphe de la Haine est le signe de son déclin. 3) L'Amour occupe le centre du monde : c'est en rayonnant qu'il écarte la Haine, qui a son lieu naturel à la périphérie. Celle-ci prendra bientôt sa revanche en repoussant l'Amour au centre. Notre triste époque atteste le retour en force de la Haine. 4) Ces thèmes seront repris par Platon dans le mythe du *Politique* et le *Timée*, non sans une correction répondant au besoin de séparer radicalement l'univers intelligible de l'univers sensible. — Une importante conclusion situe Empédocle dans la lignée de la pensée grecque. Anaximandre, théoricien de l'*apeiron*, aurait été le premier philosophe à rendre compte de la totalité des phénomènes, mais il serait demeuré tributaire de l'imagination spatiale, et cette servitude aurait encore pesé sur Parménide et Anaxagore. Fortement influencé par le rationalisme parménidien, Empédocle en aurait recueilli l'héritage, non sans tenter de restituer à l'univers sensible une part de réalité en le liant à l'univers intelligible par un lien de succession. Il faudra attendre Platon pour que la vision spatiale soit dépassée et que l'alternance temporelle laisse la place à un dualisme sauvegardant à la fois la spécificité des deux mondes et leur interdépendance. Empédocle apparaît donc comme une anticipation de Platon. Ce dernier, cédant encore aux séductions du sensible, introduira le mouvement dans les Idées, et ce sera le mérite d'Aristote de prolonger les lignes de cette grande tradition en posant un premier Moteur immobile et réunissant ainsi dans une même substance la perfection intelligible et l'efficacité causale. — L'ouvrage s'achève par une importante suite de « notes », et par des index.

RENÉ SCHAEERER.



*Die Schriften des Johannes von Damaskos*, herausgegeben vom Byzantinischen Institut der Abtei Scheyern, I. *Institutio elementaris, Capita philosophica (Dialectica)*..., besorgt von P. Bonifatius Kotter. Berlin, Walter de Gruyter, 1969, 198 p. (Patristische Texte und Studien, Band 7.)

Ce volume comprend les deux écrits philosophiques de Jean Damascène. Ces textes ont été connus des Latins au Moyen Age, puisqu'on en doit une traduction latine à Robert Grosseteste. Ce ne sont pas des traités spéculatifs, mais des recueils de définitions de termes philosophiques ; mais ils n'en sont pas moins fort intéressants, eu égard surtout à l'époque relativement tardive où ils sont apparus : en effet, Jean Damascène est mort au milieu du VIII<sup>e</sup> siècle, dans un Orient de culture grecque, dominé par les Arabes. Un index facilite la consultation de l'ouvrage. L'éditeur a repris sur une base plus large l'édition de Michel Lequien (Paris, 1712), qui faisait autorité jusqu'ici et que Migne avait utilisée. Il a ajouté des fragments figurant dans un manuscrit de la Bibliothèque bodléienne d'Oxford ; ces textes ont le même objet que les traités philosophiques du Damascène et appartiennent à peu près à la même époque et au même milieu.

FERNAND BRUNNER.

G. MALLARY MASTERS : *Rabelaisian dialectic and the platonic-hermetic tradition*. Albany, New York, State University of New York Press, 1969, 152 p.

M. G. Mallery Masters propose une nouvelle interprétation de Rabelais à la lumière d'une dialectique des contraires inspirée de la tradition platonico-hermétique. Trois parties dans cet ouvrage : A. *Rabelais platonicus*. Recours à l'imagerie platonicienne qui souligne l'opposition entre apparence et réalité ; réunion du mythe de l'Androgyne et de la *Caritas* paulinienne, dont l'abbaye de Thélème est le meilleur exemple. Opposition aussi de la *philautia* de messire Gaster et de la *voluptas* rabelaisienne (humour, jeu et contemplation). Le jeu, en particulier, repose sur l'opposition réalité-apparence : Rabelais joue à composer un monde non réel qui symbolise le réel. B. *Homo bibens*. L'importance du vin revêt un caractère philosophique chez Rabelais. Comme dans le *Symposium* de Platon, on se pénètre de la vérité (*imbibing truth*). Rôle de ce que M. Mallery Masters appelle *the conviviality* ; importance du dialogue : *Le Tiers Livre* ne débouche pas sur un constat d'échec, mais sur une invitation à appréhender la vérité par la docte ignorance (Bridoye) et par l'exaltation bachique des mystères dionysiaques (Triboulet). Ceux-ci conduisent Panurge à la vérité intériorisée, c'est-à-dire à la connaissance de soi (oracle de la Dive Bouteille). C. *Rabelais hermeticus*. L'hermétisme (rôle de l'empirisme souligné en particulier par l'éducation de Gargantua et de Pantagruel) complète le platonisme. Dans *Le Cinquième Livre*, Rabelais adopte le mythe cabalistique du *Hieros Gamos* (union dialectique du corps et de l'esprit). C'est ainsi que se transcendent les éléments bachiques et érotiques du roman rabelaisien. Le mariage possible de Panurge reflète l'harmonie parfaite et enfin découverte entre l'homme, Dieu et l'ordre de la création. — Le mérite du livre de M. Mallery Masters est de nous proposer une nouvelle vue d'ensemble de l'œuvre rabelaisienne et de relancer l'étude de maints problèmes. Il faut pourtant formuler de grandes réserves : cette interprétation ne tient pas compte de la complexité du roman et laisse dans l'ombre quantité d'éléments qui seraient embarrassants ; je ne

crois pas que Rabelais se livre à si bon compte. D'autre part, on peut mettre en doute la pertinence de certains rapprochements et l'interprétation du platonisme : la dialectique des contraires qui serait d'origine platonicienne, le banquet rabelaisien assimilé au *Symposium*. Laissons aussi les héros de M<sup>e</sup> François boire tout leur soûl et se livrer à des plaisanteries graveleuses sans toujours leur prêter des intentions philosophiques profondes. Enfin, on ne peut s'empêcher de suspecter une pétition de principe dans la démonstration de l'authenticité du *Cinquiesme Livre* : ce qui reste à prouver vaut comme preuve. Néanmoins, M. Mallery Masters a le grand avantage de soulever des questions fondamentales et intéressantes.

N. B. On peut s'étonner que ne figure pas dans la bibliographie de M. Mallery Masters la mention de l'ouvrage de J.-H. Probst-Biraben : *Rabelais et les secrets du Pantagruel*, Nice, 1949-1950, 180 p. Cet ouvrage est oublié, il est vrai, par de nombreuses bibliographies.

ANDRÉ GENDRE.

FRANÇOIS SECRET : *L'ésotérisme de Guy Le Fèvre de la Boderie*, Genève, Droz, 1969, 166 p.

Voici un livre bienvenu qui jette une lumière sur la cabale au XVI<sup>e</sup> siècle en France et qui illustre bien les rapports entre Postel et La Boderie, car ce dernier, selon M. F. Secret, se définit et se comprend avant tout comme *disciple élu* et comme propagateur de la doctrine postélienne. On appréciera aussi le livre de M. F. Secret pour de nombreuses citations de Postel et de La Boderie, qui révèlent des textes peu connus et malaisément trouvables. L'auteur entreprend un examen chronologique des différentes œuvres et traductions de La Boderie ; il passe en revue divers thèmes cabalistiques, il nous présente les activités des orientalistes et il précise les relations de La Boderie avec les théologiens et les philosophes de son temps. — C'est ainsi que M. F. Secret nous découvre le millénarisme de Postel et la certitude qu'affichait celui-ci d'être le « Pape angélique » appelé à parachever l'œuvre du Christ. Postel et La Boderie se nourrissent de la pensée hébraïque et se détournent de la tradition gréco-latine dont une certaine Renaissance avait fait ses délices. Postel fonde en effet l'« emithologie » (de l'hébreu « emeth » = « la vérité ») *contre la frauduleuse métathèse opérée par les Grecs* (citation de Postel qui s'en prend à l'étymologie antique) ; étant celle qui a permis à Adam de signifier les choses, la langue hébraïque supprime tout divorce entre langage et réalité. Les divagations « emithologiques » de Postel et de La Boderie, on le voit vite, deviennent le support d'un nationalisme étroit et naïf : si Postel est le « Pape angélique », la France (« Galuyah » = « chose découverte et eslevée vers le ciel » ; ce mot a donné « Gallia ») sera la terre élue pour la rénovation du monde et le roi de France, descendant de Gomer, devra mener à bien la « Gomerie », ou consommation du tout. L'imminence de ce bouleversement fut encore confirmée à Postel et à La Boderie par l'apparition, en novembre 1572, de l'étoile qu'observa en particulier Tycho Brahé. La vision du monde de La Boderie (après celle de Postel) paraît s'inscrire dans une série de cycles : la sagesse créatrice de Dieu, de siècle en siècle, découle de la *couronne ronde* et se retourne en ce monde, d'Israël aux Egyptiens et d'Athènes à Paris. La recherche de La Boderie s'ordonne selon un double mouvement cyclique : du Tabernacle (thème central qui est une figure de l'organisation du monde), notre poète parvient à la source de la vie en suivant une chaîne ascendante ; mais aussi, en redescendant les

dix sphères (sephiroth), il montre comment la sagesse divine se communique aux hommes. Tels sont les principaux thèmes mis en lumière par M. F. Secret. — Quant aux activités philologiques de La Boderie, c'est d'abord la réalisation de la *Polyglotte* d'Anvers, travail qui abîma la santé de notre poète ; ce sont aussi ses traductions de Ficin (admirees par le P. Festugière), de Pic de la Mirandole, de François Georges de Venise, de Cicéron même. Les amitiés de La Boderie, enfin, ne sont pas sans révéler ses penchants hérétiques, cachés derrière une vive profession d'orthodoxie, sans nous montrer aussi l'attrait qu'ont exercé sur ce savant méconnu les fantasmagories de la cabale. — Après avoir souligné l'intérêt et les mérites du livre de M. F. Secret, il faut en dire les défauts : un trop constant mélange des œuvres et des thèmes, où le lecteur profane s'égaré ; un commentaire qui n'étudie pas les textes en profondeur et qui s'efface devant les citations ; un style inutilement abscons. M. F. Secret multiplie les coups de griffe contre A.-M. Schmidt, cet A.-M. Schmidt qu'il ne sait pas nous faire oublier, pourtant...

ANDRÉ GENDRE.

HEINZ HEIMSOETH : *Transzendente Dialektik, Ein Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft, Dritter Teil (...)*.  
Berlin, de Gruyter, 1969, p. 405-644.

Heimsoeth donne enfin le dernier tome de son commentaire de la *Dialectique transcendantale* proprement dite. Une quatrième partie paraîtra encore ultérieurement, qui contiendra l'étude de la *Methodenlehre* (*Die Methode der Kritik der reinen Vernunft*), ainsi que les registres d'ensemble. Mais ce troisième volume, consacré entièrement à l'*Idéal de la raison pure*, sera sans doute celui qui intéressera le plus le spécialiste : très abondant, il détaille en particulier, et très utilement, la section II de l'*Idéal* (*Von dem transszendentalen Ideal*), les sections IV-VII, et enfin l'additif sur l'usage régulateur des Idées de la Raison.

DENIS ZASLAWSKY.

HUGO PERLS : *Goethes Aesthetik und andere Aufsätze zu Literatur und Philosophie*. Bern-München, Francke, 1969, 195 p.

Ce recueil groupe des articles parus souvent en langue française et traduits par l'auteur. L'ensemble date en grande partie d'avant la guerre, ce qui explique l'absence de certaines références contemporaines. — C'est un livre qui est consacré à Platon davantage qu'à Goethe, malgré le titre. L'auteur s'y affronte à des problèmes difficiles, comme celui de la liberté humaine dans la tragédie grecque, ou de la tyrannie et de Dieu chez Platon. — Dans un dialogue fictif entre Kant et Platon, le pauvre philosophe de Königsberg fait piètre mine devant la supériorité affichée du père de toute philosophie occidentale. Platon fait en effet la leçon à Kant, et lui démontre qu'il avait déjà conçu tout ce que Kant se donne l'illusion d'avoir découvert. — C'est dans cette pochade que, pour ma part, j'ai appris que Kant n'avait jamais lu Platon. Je m'en suis réjoui, à dire vrai : je constate en effet que les tout grands philosophes de l'histoire auraient probablement échoué leur baccalauréat en histoire de la philosophie, et à plus forte raison leur licence...

J.-CLAUDE FIGUET.

DARWIN : *Théorie de l'Evolution*. Textes choisis par Yvette Conry. (Les Grands Textes) Paris, Presses Universitaires de France, 1969, 233 p.

Petit livre bien sympathique et fort utile à qui veut connaître rapidement quelques-uns des grands textes du père de l'évolutionnisme. Dans une première partie, après l'évocation historique de la naissance de l'idée darwinienne, la présentatrice a ordonné les grands thèmes de l'auteur et leur champ d'extension. Ainsi sont examinés par les textes mêmes les questions de la classification, de l'anthropologie, de la psychologie et de la morale sociale. — La seconde partie envisage plus spécialement les problèmes de la biologie tels que Darwin les a rencontrés ou formulés, ainsi que les objections qui ont surgi spontanément ou qui lui ont été adressées. — Le tout dans une présentation claire et sobre. Ce petit livre rendra certes de grands services à qui veut s'initier par les textes eux-mêmes à l'évolutionnisme tel que Darwin l'a conçu, justifié et exposé.

GEORGES CUÉNOT.

PHILOSOPHIE  
CONTEMPO-  
RAINE

JULIÁN MARÍAS : *Idée de la métaphysique*. Traduction Alain Guy. Toulouse, Association des publications de la Faculté des Lettres et Sciences humaines de Toulouse, 1969, 46 pages.

Si la pensée d'Ortega y Gasset est relativement bien connue en dehors du cercle des hispanisants, il n'en va pas de même du courant philosophique issu de son action. Il faut donc remercier M. Alain Guy de nous livrer en français un texte fondamental de Julián Marías, où apparaissent ses idées de base. — La métaphysique, pense l'auteur, a trop souvent hésité entre la construction intellectuelle, la plupart du temps subordonnée au *Weltbild* et aux méthodes propres à la pensée scientifique, et le recours mystique à l'immédiateté du vécu. En réalité, la métaphysique peut être une discipline positive. Pour cela elle doit s'inspirer de la phénoménologie, et de l'ontologie qui en découle. Toutefois nul ne peut oublier la critique de l'ontologie par Heidegger, et sa revendication de l'Être qui précède les Etants. Mais Heidegger lui-même doit être critiqué, car, dit excellemment Julián Marías, il « va du *Dasein* à l'Être ; nous autres, par contre, nous allons de l'être à la vie » (p. 28). Marías pense donc que la métaphysique est une tentative de remonter de l'être, qui est toujours donné dans une interprétation, « à la réalité radicale au-delà de toutes les interprétations » (*ibid.*). Cette réalité radicale s'appelle, chez Marías, « vie humaine », mais bien entendu il ne faut rien entendre de biologique sous ce mot. Car cette réalité radicale est donnée chaque fois en sa singularité, en la singularité, ajouterait peut-être ici Häberlin, d'une « rencontre » (*Begegnung*). La vie, dit Marías, « m'apparaît comme *convivence* ; je veux dire que je rencontre en son sein, dans ma circonstance, comme ses ingrédients, certaines réalités dans lesquelles je reconnais d'autres « moi » qui sont, pour leur part, sujets d'autres vies... » (p. 33). — La métaphysique à laquelle pense Marías dépasse donc le phénoménal dans la transcendance. Elle cherche à *dire* cette transcendance, à laquelle elle renvoie nécessairement. Pour que cette entreprise soit assurée de réussir, il faudrait encore, à mes yeux, préciser les *lois* de ce dire.

J.-CLAUDE FIGUET.

*Le message spirituel de Teilhard de Chardin*. Actes du colloque sur le « *Milieu Divin* » publiés par le Centre italien d'étude et de documentation Pierre Teilhard de Chardin, Milan 24-25 mai 1965. Texte établi par Claude Cuénot. Paris, Le Seuil, 1969, 273 p.

Ce volume rapporte l'ensemble des communications et des interventions présentées au Colloque de Milan en 1965, à l'occasion du dixième anniversaire de la mort de Teilhard et de la parution en traduction italienne du *Milieu divin*. C'est une étude et un approfondissement de la pensée spirituelle du savant jésuite qui nous sont offerts ici. Ce document de vie intérieure qu'est le *Milieu divin* est examiné sous différents aspects : psychologique, théologique, anthropologique et moral, par une trentaine de chercheurs appartenant à des disciplines diverses. C'est aussi l'occasion d'examiner à nouveau le problème de la synthèse tentée par Teilhard entre Science et Foi. L'admiration n'exclut pas la formulation de certaines réserves : solidarité parfois trop étroite entre vues scientifiques et vues religieuses, place insuffisante laissée aux mathématiques et aux arts dans cette synthèse, disproportion entre l'explication du phénomène de la socialisation et la solitude de la personne. — Ces réserves ne sauraient toutefois restreindre la valeur de l'œuvre étudiée ici, surtout si on l'envisage comme un témoignage personnel se doublant d'une invitation à la réflexion et au prolongement d'un mouvement d'ouverture aux problèmes actuels. A ces problèmes, comme il le dit lui-même, Teilhard ne prétend pas apporter des solutions définitives, mais bien plutôt veut-il en faire sentir l'urgence et la difficulté, espérant que « d'autres cherchent à mieux faire ».

GEORGES CUÉNOT.

ETIENNE GILSON : *Linguistique et philosophie. Essai sur les constantes philosophiques du langage*. Paris, Vrin, 1969, 311 pages. (Essais d'art et de philosophie)

Voici un ouvrage qui est à mi-chemin entre l'analyse et le récit. On tendrait à oublier, en notre siècle pétri d'analyses rigoureuses et d'esprit systématique, que le récit est aussi un genre philosophique. Descartes présentait du reste son *Discours de la Méthode* comme une « fable ». — Etienne Gilson, qui nous raconte beaucoup d'anecdotes, se défend d'être linguiste. Il se veut philosophe. Sa philosophie est souriante, sensible et perspicace. Au fond il lance Aristote contre les prétentions scientifiques de la linguistique. Il s'insurge avec raison contre ce prédicat de « scientifique » qu'il faut accoler aujourd'hui à toute activité de l'esprit, même littéraire ou musicale, sous peine d'être excommunié de la société des gens qui pensent. On nous force aujourd'hui à « penser scientifiquement », mais, relève Gilson, « le mot 'science' exerce à présent sur les esprits la même fascination que le mot *scientia* sur les maîtres de la scolastique : tout devait alors prendre forme de science, afin de devenir matière enseignable » (p. 30). Simplement, ajouterais-je, la forme a changé ; mais le terrorisme reste le même. — Ce petit livre est ainsi d'abord un livre drôle. Mais c'est aussi, et surtout, un livre plein de bon sens. Or le bon sens, quand il provient d'un homme qui parvient au terme d'une très longue courbe de vie, et qui amasse ainsi le contenu d'une immense expérience, est qualité merveilleuse. Le bon sens de Gilson se marque à cette volonté de faire valoir, contre toutes les subtilités de notre pensée dite « scientifique » (et qui est devenu, disait l'auteur, une véritable scolastique), la force simple des *évidences massives*. Massives, dit

l'auteur, et il ajoute : presque naïves (p. 87). C'est pourquoi, complète-t-il ironiquement, le nom d'Aristote irrite tellement nos chevaliers des structures : c'est qu'on ne peut que « redécouvrir » Aristote, on ne peut guère le dépasser. Or, parmi les vérités élémentaires que l'Antiquité nous transmet, il en est une, fondamentale, que chacun oublie : en matière de langage, c'est le sens de la chose dont on parle, qui compte, bien davantage que ce qu'on en dit. Ceci accordé, chacun pourra lire (car on ne peut pas la résumer) la « digression » (p. 263-283) de Gilson à propos du texte qu'Emile Benveniste avait lu à notre Congrès de philosophie à Genève, en 1966. Mais si le lecteur, ainsi sollicité, n'accorde pas le point que je viens de poser ci-dessus, alors il s'écriera que M. Gilson n'a absolument rien compris aux exigences de la rigueur scientifique en linguistique. « Je vois plus clairement que jamais, avoue Gilson en faisant allusion à Benveniste, que nous ne vivons pas dans le même monde linguistique. En effet (...) entendre un signe est pour moi entendre un sens » (p. 273). Le lecteur, ainsi diverté (ou irrité, mais quant à moi instruit) par cette digression, passera aussitôt à la suivante qui raconte une journée d'académiciens autour de leur dictionnaire. Et puis il reviendra aux chapitres initiaux, où il verra sans cesse réaffirmée la primauté du sens sur son expression verbale ou écrite, où il s'enrichira de maintes réflexions insolites et précieuses, et où il piquera en masse ce qu'on appelle des « mots » d'auteur, lesquels sont justement des « mots » tels que l'auteur les entend. Car pour Etienne Gilson, les mots sont d'abord des idées, c'est-à-dire des fragments de sens.

J.-CLAUDE FIGUET.

LUIZ AFONSO appelé PILOTO : *Naufragio & Prosopopea*. Texte conforme à l'édition de 1601, avec une introduction, des notes et un glossaire de Fernando de Oliveira Mota. Préface de J. A. Gonsalves de Mello. Récife (Brésil), Presses de l'Université Fédérale de Pernambouc, 1969, 209 p.

Qu'un économiste — auteur d'un remarquable manuel du développement économique — publie avec toute la rigueur souhaitable un classique de la littérature coloniale luso-brésilienne, voilà qui suffirait à rendre originale cette publication. Le professeur Mota, mort tragiquement à Caracas en 1967, prouve que l'on peut être un technocrate de première force et un distingué humaniste. — Il s'agit de deux textes fort différents. D'une part, de la description du naufrage du premier gouverneur de Pernambouc, Jorge de Albuquerque, en 1565. Ce texte en prose relève d'un genre particulièrement apprécié au XVII<sup>e</sup> siècle : les histoires tragico-maritimes, qui témoignent tout à la fois de la fragilité de la fortune et de la grandeur humaine. D'autre part, d'un petit poème (« poemeto ») intitulé *Prosopopée*, c'est-à-dire un discours attribué à un personnage fictif, ici à Protée. Ces vers médiocres ne peuvent nous intéresser que par la description que son auteur y fait de la ville de Récife. Nous regrettons que ni l'éditeur, ni le préfacier n'aient songé à nous dire ce que ces textes signifient aujourd'hui dans une région aussi explosive que le nord-est brésilien.

PIERRE FURTER.