Théologie

Objekttyp: **BookReview**

Zeitschrift: **Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques**

Band (Jahr): **12 (1879)**

PDF erstellt am: **05.06.2024**

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.

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

http://www.e-periodica.ch

BULLETIN

THÉOLOGIE

Albert Revel. — Histoire littéraire de l'Ancien Testament [1].

Ce livre tient à la fois plus et moins que ce que semble promettre le titre. En fait, sous le nom d'une *histoire littéraire de l'Ancien Testament*, l'auteur ne nous donne rien qui diffère essentiellement de l'*isagogique* traditionnelle. Le plan suivi se rapproche le plus de celui qu'a adopté Bleek. Après quelques pages d'observations préliminaires sur le but et la méthode de l'ouvrage, sur l'extension de la littérature hébraïque, sur l'histoire et la littérature du sujet, un premier livre traite des livres historiques, de la Genèse au livre d'Esther; un second livre est consacré aux livres prophétiques; le troisième s'occupe des livres poétiques; enfin l'histoire du canon, celle du texte et des versions sont réunies dans le livre IV. Le principe « historique » se manifeste dans le livre relatif à la littérature prophétique en ce que les écrits des prophètes y sont rangés par ordre chronologique et distingués par périodes : période assyrienne (Joël, Amos, Jonas, Osée, Esaïe, Michée, Nahoum, Sophonie), période chaldéenne (Habacuc, Jérémie, Ezéchiel, Abdias), période persane (Aggée, Zacharie, Malachie, Daniel). Encore le principe n'est-il appliqué que d'une manière incomplète, puisque les portions exiliques du

[1] *Storia letteraria dell'Antico Testamento*. Libri quattro di Alberto Revel, prof. di Teol. nella Scuola Valdese. — Poggibonsi, tipografia Capelli, 1879. — VIII et 621 pag.

livre d'Esaïe et les morceaux anté-exiliques de celui de Zacharie ne sont pas insérés à leur place respective. Une intention chronologique paraît avoir présidé également à l'ordre dans lequel sont rangés les livres poétiques : Psaumes, Job, Proverbes, Cantique, Lamentations, Ecclésiaste.

Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans une discussion de fond sur la question encore si controversée de la nature, de l'objet, des limites et du plan de la discipline connue généralement sous le nom d'*Introduction à l'Ancien Testament*. Nous pensons, quant à nous, que l'idée d'une *Histoire littéraire de l'Ancien Testament* ou d'une *Histoire de la littérature canonique d'Israël* est pour le moment, et restera encore longtemps, un bel et lointain idéal. Trop de questions sont encore en suspens; le nombre des résultats purement négatifs l'emporte trop, à l'heure qu'il est, sur celui des solutions qu'on peut considérer comme décidément acquises; l'histoire politique et religieuse d'Israël, qui est inséparable d'une véritable histoire littéraire, est encore trop sujette à critique; en un mot, l'hypothèse, en tout ceci, joue encore un rôle trop prépondérant, pour qu'on puisse se flatter de posséder de sitôt, autrement qu'à titre de curiosité ou d'essai d'une valeur purement subjective, une histoire littéraire de l'Ancien Testament qui ressemble à la *Geschichte der heiligen Schriften Neuen Testaments* de M. Reuss. En attendant que le travail de la critique soit plus avancé et que les fondements soient plus solidement assis, il faut se résigner provisoirement à tirer le meilleur parti possible des anciens cadres de l'isagogique. C'est bien aussi ce que M. Revel s'est appliqué à faire. Mais cela étant, n'aurait-il pas mieux fait de conserver le nom traditionnel plutôt que d'éveiller, par le titre inscrit en tête de son livre, une attente qu'il ne voulait ni ne pouvait satisfaire?

D'un autre côté, l'auteur n'a pas cru devoir se tenir renfermé dans les strictes limites de l'histoire littéraire. Non seulement ses analyses des livres saints sont en général beaucoup plus détaillées qu'on n'a coutume de les faire, — ce en quoi nous estimons qu'il a fort bien agi, le contenu de ces livres étant bien moins connu qu'on ne se plaît à le croire, — mais il a, chemin faisant, saisi l'occasion « d'esquisser l'histoire d'Israël et de ses représentants

les plus illustres, le développement de ses institutions, de sa foi et de ses espérances, et le progrès des multiples révélations qui ont préparé et aplani la voie de ses destinées et de celles de l'humanité entière. » (Pag. VII.)

Ce n'est pas, en effet, pour les hommes de science que M. Revel a écrit. Son ouvrage est « destiné spécialement à ceux qui cherchent dans l'Ancien Testament instruction et édification. » Il vise à l'utilité pratique et ne dissimule pas son but apologétique, qui est d'établir la crédibilité des livres saints et leur caractère canonique ou normatif. Cette préoccupation apologétique, qui devient surtout sensible (trop sensible, à notre gré) à propos de livres tels que ceux d'Esther et de Jonas, n'exclut pas, cependant, une assez grande indépendance de jugement dans les questions dites d'authenticité.

Sur certains points, il est vrai, l'auteur cherche à défendre contre la critique les dates traditionnelles; ainsi en ce qui concerne le livre de Daniel. S'il place ce livre à la fin de la série prophétique, ce n'est pas, comme il pourrait le sembler à première vue, qu'il l'envisage comme un pseudépigraphe de l'époque des Maccabées; non, le livre en soi est bien antérieur à l'époque grecque, seulement la recension, moitié hébraïque moitié araméenne, dans laquelle il nous aurait été conservé, serait postérieure à Alexandre le Grand. M. Revel adopte, en effet, l'hypothèse peu vraisemblable de M. Lenormant (*La divination et la science des présages chez les Chaldéens*, Paris 1875, pag. 169 et suiv.), d'après laquelle une partie de l'original hébreu, rédigé à l'époque persane, se serait perdue de bonne heure, de sorte qu'on aurait été obligé de la remplacer par le fragment correspondant d'une version araméenne, laquelle daterait de l'époque grecque (à cause des noms des instruments de musique du chap. III).

Ailleurs, en revanche, les positions reconnues intenables sont courageusement abandonnées. Nous avons déjà vu, en passant, que notre critique admet l'origine exilique de Esaïe XL-LXVI (ainsi que des oracles XIII, 1-XIV, 23 et XXI, 1-10) et la composition anté-exilique de Zach. IX-XI et XII-XIV. — L'Ecclésiaste date de la fin de l'époque persane. — Le Cantique, postérieur à Salomon, est un mélodrame qui pourrait s'intituler « l'art suprême, »

savoir l'art d'aimer; il requiert une interprétation « réaliste et psychologique, » et occupe dignement sa place parmi les hagiographes sans qu'il soit besoin de recourir à des fantasqueries allégoriques ou typologiques. — Les suscriptions des Psaumes ne sauraient en aucune façon lier le commentateur, qui doit toujours commencer par étudier chaque psaume en lui-même. (Cependant l'auteur laisse la porte entr'ouverte à la possibilité que le *lamed*, dans certains cas, ne désigne pas l'auteur, mais signifie *pour*, *relatif à*.) — De même, la non-mosaïcité du Pentateuque est expressément affirmée. « Le Pentateuque, est-il dit quelque part, contient, dans sa forme actuelle, des éléments législatifs postérieurs à Moïse et spécialement adaptés aux besoins des générations successives, mais cela ne saurait nous surprendre ni nous troubler... La législation nous apparaît comme un fleuve dont les sources ont jailli en Horeb et, bientôt, ont formé un courant large et profond qui a fécondé les champs de la vie religieuse, civile et politique de la nation hébreue. C'est, à la vérité, un fleuve ayant des affluents, mais ces affluents, tout en grossissant le volume de ses eaux, confondent leurs ondes avec les siennes et ne lui enlèvent pas son nom, qu'il conserve depuis sa source jusqu'à son embouchure. » (Pag. 200.)

On peut regretter que l'auteur ne s'explique pas plus clairement qu'il ne le fait sur la manière dont il se représente que le Peutateuque s'est formé. Il observe là-dessus une réserve que nous nous permettons de trouver par trop sage. Voici quelles sont ses conclusions. (Pag. 203.) Le Pentateuque se compose de quatre parties constitutives : 1° Une législation sinaïtique mise par écrit par Moïse dans le « livre de l'alliance » (Ex. XX-XXIII), source du droit théocratique. — 2° Une législation mosaïque, en grande partie rituelle et cérémonielle, contenue dans les livres du milieu (Exode, Lévitique et Nombres), offrant des divergences plus ou moins sensibles, d'un caractère fragmentaire, mise par écrit dans le pays de Canaan, et pouvant s'intituler « le pacte de Lévi. » — 3° Une législation prophétique d'un caractère fragmentaire (?), le Deutéronome, qui, remontant au « livre de l'alliance, » reproduit et développe le mosaïsme sous une forme parénétique. L'influence de ce code ne devient visible que depuis l'époque où il fut re-

trouvé, sous le règne de Josias. — 4° Une histoire de la révélation, fondée sur des traditions et des documents dignes de foi, malgré leurs variantes, et rédigée en Palestine assez longtemps après la conquête. Ses phases principales sont marquées par l'usage des noms de Dieu (El, El-Shaddaï, Elohim, — JHVH); elle-même est formée par la combinaison de documents élohistes et jéhovistes, fondus par le rédacteur en une narration homogène. Il résulte de ces derniers mots, et plus clairement encore de quelques autres passages, que M. Revel s'en tient pour le moment à l'hypothèse dite des compléments. Solution insuffisante, assez généralement abandonnée aujourd'hui, et que M. Revel lui-même, nous en sommes persuadé, ne tardera pas à échanger contre une solution plus complète et plus précise. Quant à la date de la composition, il faut l'aller chercher dans le chapitre relatif à la formation du canon. La Genèse appartiendrait à l'époque des premiers rois, et la rédaction finale du recueil complet ne serait « pas antérieure aux temps de Josias et du prophète Jérémie, soit à la seconde moitié du VIIe siècle. » (Pag. 514 et suiv.)

Quoi qu'il en soit de ce sujet infiniment complexe, et de mainte autre question sur laquelle notre manière de voir diffère du plus au moins de celle de l'honorable professeur de Florence, c'est avec un vif et sympathique intérêt que nous avons lu son ouvrage. Il nous paraît tout particulièrement qualifié pour initier à ce genre d'études un public qui trop souvent s'en méfie, en lui faisant comprendre, non seulement que la critique, appliquée à l'Ecriture sainte, n'est pas une profanation, mais qu'elle est légitime et même indispensable. Comment, d'ailleurs, n'être pas réjoui en pensant que ce travail a pu se produire librement au sein de l'école théologique de la vénérable Eglise vaudoise? Il atteste, et cela doit nous consoler un peu de l'affront que l'indépendance de l'enseignement a reçu en Ecosse dans la personne de l'excellent M. Robertson Smith, que tout en tenant haut élevé le drapeau de la foi évangélique au milieu de la société italienne, ballottée entre la superstition et l'incrédulité, l' « Israël des Alpes » sait respecter la libre et sérieuse science protestante.

H. V.

J. KAFTAN. — LA PRÉDICATION ÉVANGÉLIQUE AU SEIN DE LA CULTURE MODERNE [1].

III

Disons dès l'abord que dans le rapport spécial qui lie la prédication à l'Ecriture se trouve déjà un correctif des défauts et des lacunes que nous avons signalés. En tant que le pasteur tire ses moyens d'exhortation et de consolation de la Bible, il remplit fidèlement sa mission. Mais cette garantie est incomplète, parce que l'Ecriture est rarement interprétée par l'Ecriture, selon la règle protestante. Nous apportons presque toujours avec nous des idées préconçues, des conceptions qui déterminent notre manière d'entendre la Parole sainte, comme le prouve surabondamment l'histoire. Pour que la prédication devienne ce qu'elle doit être, il faut donc quelque chose de plus que cette garantie insuffisante ; il est nécessaire de déterminer et de bien comprendre cet autre principe protestant qu'on appelle le principe d'autorité de la Bible, considérée comme la norme de la foi. Pour des chrétiens réellement évangéliques, il ne peut y avoir aucun doute sur la nécessité de ce principe ; la discussion commence lorsqu'il s'agit de le concevoir et de l'établir sur des bases solides.

L'orthodoxie, en ce point continuateur fidèle des théologiens du XVIe siècle, a fondé le principe d'autorité sur la doctrine de l'inspiration. Aujourd'hui chacun sait ou peut savoir que cette doctrine telle que la formula le XVIIe siècle est en contradiction flagrante avec ce que nous savons de l'histoire du code sacré, de sa formation et de l'origine de chacun des écrits qui le composent. On a cédé dès lors à l'évidence, mais sans abandonner le principe lui-même, qu'on tenta de modifier. C'est l'origine des théories intermédiaires de l'inspiration, plus accommodantes mais moins logiques que la conception primitive. On apprit à distinguer divers degrés d'inspiration ou à limiter celle-ci à une portion x, indéterminée et indéterminable du canon. Tous ces essais ont leur valeur, mais ils n'atteignent pas leur but qui était de sauvegarder l'autorité de l'Ecriture, puisque en fin de compte ils laissent à l'arbitraire

[1] *Die Predigt des Evangeliums im modernen Geistesleben,* von J. Kaftan. — 1 vol. in-8. Basel, Detloft, 1879. — Voir le n° de juillet, pag. 394.

de chacun, aux sentiments individuels le soin de dire ce qui est ou n'est pas inspiré.

Cette indécision, ce manque de fixité dans la doctrine dont nous parlons seraient en eux-mêmes sans gravité, et l'on pourrait laisser à l'école le temps et le soin d'élucider le problème s'il ne s'agissait du principe d'autorité, de ce principe vital et essentiel dans le protestantisme, de ce principe qui dans la pratique a une importance considérable. Aussi est-il urgent de considérer la question dans toute sa profondeur.

La doctrine de l'inspiration, qui doit sauvegarder et légitimer l'autorité de l'Ecriture, est en relation étroite avec la conception orthodoxe de la religion. Si, en effet, la connaissance de Dieu est le souverain bien, si la piété consiste dans l'adhésion au dogme ou à un ensemble de dogmes, qu'y a-t-il de plus essentiel que de trouver, pour ce dogme, une autorité infaillible, divine par conséquent? Or la doctrine de l'inspiration conçue dans toute sa rigueur donne du problème une solution satisfaisante. Mais aujourd'hui nous déclarons cette réponse fautive, parce que la religion n'est pas une connaissance, que la Bible ne nous donne pas un système et que, le donnât-elle, il ne serait pas conforme à celui qu'a créé l'orthodoxie.

C'est là une affirmation que tous accordent. Mais on ne sait pas en tirer toutes les conséquences. On écrit et l'on prêche trop souvent comme si l'ancien dogme subsistait dans sa pureté, comme si la révélation divine consistait en une somme de vérités que Dieu aurait communiquées au monde. On se laisse guider par le tact religieux, par un certain sentiment pieux, quand on n'évite pas les difficultés en allégorisant les textes scripturaires pour y mettre les pensées qu'on désire y trouver.

Il est évident que ce système d'explication et de prédication, qui peut plaire encore à la meilleure et plus saine partie du public religieux, est fautif. Il manque de ton, de netteté, de vigueur, et il est désirable, nécessaire même que nous cessions de tirer d'un texte quelconque de l'Ecriture une règle pour la vie chrétienne, que nous apprenions à sonder les pensées de la Parole en les prenant non pas isolément mais en les mettant en rapport avec l'ensemble de la vérité chrétienne, pour en tirer seulement alors les

applications jugées utiles. En d'autres termes, pour sortir du vague dont nous souffrons, il faut déterminer et comme reconstruire à nouveau le principe de l'autorité de l'Ecriture, nécessaire à tout protestantisme sérieux et réellement évangélique. Comment faire, d'où partir?

Posons d'abord les deux principes suivants que chacun admettra. La religion et ses manifestations dans la vie sont avant tout une affaire de liberté et ressortissent entièrement à la volonté des individus. Il n'est donc pas possible de *forcer* quelqu'un à adhérer à telle ou telle conception religieuse. En second lieu la religion n'appartient pas à l'ordre purement théorique; elle plonge de profondes racines dans le sol de la pratique. Ces deux caractères de la religion admis, est-il possible de dire ce qu'elle est et ce qu'elle n'est pas? On a cru pouvoir résoudre la question en donnant au sentiment religieux dans l'homme un siège spécial, en lui accordant comme un organe particulier. Mais cette tentative a échoué puisqu'il est reconnu que la volonté, comme le sentiment ou l'intelligence, ont leur part dans ce qui constitue la religion. Elle embrasse donc l'homme tout entier et il faut prendre le problème sous une autre forme.

Dans les jugements divers que nous formulons, nous pouvons distinger deux catégories parfaitement distinctes. La première comprend les jugements de l'ordre purement intellectuel. Ils nous sont imposés par la nature de notre organisation qui, par les rapports qu'elle nous fournit avec le monde, nous amène nécessairement à telle ou telle conclusion. Ce sont les jugements nécessaires qui forment la science proprement dite. Dans la seconde classe nous rangeons les jugements dans lesquels notre liberté intervient, où l'intérêt moral entre en ligne de compte et qui par cela même ne sont pas régis par une loi nécessaire, la même pour tous. Ce sont ces jugements libres, ces appréciations qui régissent la vie pratique, l'activité individuelle.

Les jugements religieux, auquel de ces deux ordres appartiennent-ils, à celui de la nécessité ou à celui de la liberté? Formulons plus exactement la question : Sont-ils la constatation de faits nécessaires, ou bien notre liberté, notre appréciation individuelle intervient-elle dans leur formation? Pour quiconque com-

prend la question, la réponse ne saurait être douteuse. Ils appartiennent à la fois aux deux catégories et ce qui fait leur caractère spécifique, ce qui les distingue des jugements esthétiques, par exemple, c'est que ce sont des jugements théoriques à base morale. C'est là ce qui explique, par exemple, que le christianisme, tout en faisant appel à l'âme de l'individu, à ses expériences, entraîne cependant nécessairement une certaine conception du monde et de la vie.

Si nous avons raison, il faut que la dogmatique change de méthode, j'allais presque dire d'objet. Au lieu d'être une science de Dieu et de ses rapports avec le monde (ce qui du reste ne peut pas être une science), elle doit devenir la science de la foi chrétienne, et cela non pas dans le sens de Schleiermacher, qui voulait en faire une description de la conscience chrétienne de l'Eglise, mais dans le sens qu'indique le mot *dogmatique* lui-même. Il s'agit non pas du sentiment religieux à tel moment donné, mais de la doctrine telle qu'elle doit régner dans l'Eglise. C'est ainsi seulement que la dogmatique peut réaliser son but, qui est de servir l'Eglise. Il ne s'agit pas là d'une question d'école, mais d'un enseignement théologique qui concerne la doctrine chrétienne et qui, par là même, exerce une influence sur la prédication et l'instruction chrétienne. C'est, on le voit, une question d'un intérêt tout pratique.

Pour que cette dogmatique-là soit possible, une condition est encore nécessaire. Il faut qu'on arrive enfin à déclarer qu'il est impossible d'arriver par la recherche théorique ou la science pure à une conception du monde et à ce qui est intimement lié à celle-ci, à une conception de la vie, ou plutôt à une morale. C'est là une erreur funeste qui pèse sur le monde moderne, sur la science comme sur la philosophie et la religion. Et cependant cette conception du monde qui règle notre vie est nécessaire ; nous ne pouvons pas nous en passer ; car y renoncer, c'est renoncer à l'unité de la vie et de l'action.

Cela dit, nous pouvons revenir à notre question centrale et distinguer entre le vrai et le faux principe d'autorité. Ce n'est pas un critère que de déclarer vraie l'autorité divine, fausse l'autorité humaine, puisqu'il est impossible de tracer une limite exacte

entre les deux. On n'aboutit pas davantage en disant légitime l'autorité intérieure, celle de la conscience, et usurpée l'autorité extérieure. Ici encore la distinction est impossible puisque dans le domaine religieux les motifs de soumission sont toujours en partie intérieurs. Ensuite, fonder l'autorité sur la conscience, c'est la détruire, car en cas de conflit, si l'autorité est quelque chose de réel, c'est la volonté individuelle qui devrait céder devant le principe impératif. Nous, au contraire, nous dirons que l'autorité est illégitime dans le domaine de la connaissance proprement dite, légitime et même nécessaire dans celui de l'ordre moral, dans les jugements où la volonté est intéressée.

Laissons de côté la première partie de la thèse, que chacun comprend et adopte, du moins en théorie. Il n'en est pas de même de la seconde, où nous affirmons que l'autorité est légitime dans le domaine de la liberté morale. Essayons de le prouver.

Toute éducation qui n'est pas un enseignement, qui n'appartient pas à l'ordre de la connaissance, consiste en ceci, que notre volonté est formée, influencée par autrui. Par volonté, nous entendons ici l'ensemble de ces appréciations morales, non raisonnées, qui dirigent notre activité, sans même que nous y prenions garde. Si l'éducation est vraiment cette formation, ce dressage de la volonté ne peut se réaliser que si un homme se pose comme autorité en face d'un autre homme. Le premier cherche à inculquer au second ses principes, ses appréciations morales en agissant par l'amour, l'affection ou, au cas échéant, par la punition. Ce n'est que peu à peu et par un exercice constant de la volonté que ces principes acquis dans l'éducation deviennent conscients chez celui qui les a reçus, qui les accepte ou les rejette et qui continue à s'élever lui-même en acceptant pour autorité, pour norme un idéal toujours plus élevé. C'est en ceci que consiste le progrès moral, et jamais il ne pourra s'accomplir sans que nous ayons au-dessus de nous une autorité qui nous sert de frein et de loi. Le jour où nous secouons toute autorité n'est pas celui qui nous amène au but cherché, ni celui où nous pouvons déclarer notre éducation achevée, c'est au contraire ce moment dangereux où l'homme retombe plus bas que jamais en cherchant une indépendance qui n'existe pas et ne peut exister.

Or s'il est vrai, comme nous l'avons dit plus haut, que notre conception du monde est toujours étroitement unie à la manière dont nous réglons notre vie, s'il est vrai que cette conception de la vie ne s'acquiert que dans la pratique et par l'éducation, il en découle nécessairement que chaque individu, dans sa conception du monde, est soumis à une autorité, puisque ce n'est jamais la science seule qui nous fournit cette conception. Nous ne sommes jamais *indépendants*, dans le sens vrai du terme, et le milieu, l'histoire, la tradition entrent toujours pour une grande part dans la formation de notre personnalité. Quelles que soient nos idées, notre point de vue moral, nous dépendons toujours de quelque chose ou de quelqu'un. En un mot, dans notre manière d'envisager le monde et nos rapports volontaires avec lui, dans la religion et dans la morale, nous restons sous le joug d'une autorité et cette autorité est donnée par l'histoire.

Aussi la question qui se pose à chaque homme n'est pas proprement de savoir ce qu'il veut ou ne veut pas, mais de *choisir* l'autorité à laquelle il se soumettra. Ce choix, cette abdication si l'on veut, il le fait même alors que jetant par-dessus bord tous les principes et toutes les règles de la morale ordinaire, il laisse un libre cours à ses instincts naturels ou consent à être emporté par le grand courant. Sur le terrain chrétien, à la question ainsi posée, la réponse ne saurait être douteuse. L'Eglise ne peut faire qu'un seul choix, celui de se fonder sur l'unique autorité de *cette révélation historique de Dieu qui l'a appelée à la vie*. Tandis que dans d'autres domaines les origines n'ont que la valeur d'un commencement, d'un premier pas, dans celui de la religion, d'une religion surtout qui prétend reposer sur une révélation, il en est tout autrement. Ici le commencement est la substance même de cette religion, et tous les progrès qu'on pourra accomplir dans le cours des temps ne consisteront jamais que dans une meilleure intelligence de cette révélation divine, dont on déduira peu à peu toutes les richesses et toutes les conséquences par la vie morale. Un changement dans la base même de l'édifice n'est pas une modification, mais un bouleversement, c'est remplacer une foi ou une religion par une autre. C'est pour cette raison que l'Eglise chrétienne restera toujours liée à ses origines comme à la source

même de sa vie, et reconnaîtra comme autorité positive cette révélation divine qui l'a appelée à l'existence. Il est même impossible de confesser la foi chrétienne sans reconnaître l'autorité absolue de cette révélation.

Ce principe doit être non seulement celui de la vie et de la prédication, mais comme le montre fort bien M. Kaftan par des développements que nous ne pouvons citer ici, celui aussi de la dogmatique. C'est en vain qu'on a voulu en chercher un autre. Le sentiment religieux de Schleiermacher, adopté comme source et comme norme, n'est qu'une illusion et fait tomber la doctrine de la foi dans un subjectivisme sans frein, dominé soit par des impressions pieuses ou par une philosophie quelconque.

Mais cette révélation de Dieu, où la trouver? Dans l'Ecriture sainte qui en est la forme et même la seule forme sous laquelle nous puissions saisir cette révélation. On le voit, M. Kaftan conserve, et avec toute raison selon nous, le grand, le vital principe du protestantisme, l'autorité de l'Ecriture sainte. Mais, d'après ce qui précède, il est évident que le professeur de Bâle en a modifié la conception. L'Ecriture n'est pas une source de savoir surnaturel, de vérités philosophiques; elle n'est pas non plus semblable à un code de loi; elle est un *recueil de documents historiques*, l'ensemble des livres qui nous donnent l'histoire de la révélation divine qui fonda l'Eglise. Il importe de noter ce point de vue.

Mais alors, objectera-t-on, puisqu'il s'agit d'histoire, que l'histoire suppose la critique et l'appréciation des divers écrits qui composent le recueil, n'est-ce pas retomber dans le subjectivisme, n'est-ce pas la ruine du principe d'autorité? Cette observation a sa valeur dans le point de vue de l'orthodoxie, alors que la révélation s'adresse à l'intelligence; mais elle est impuissante, si la révélation de Dieu fait appel à la volonté et demande à l'homme une soumission parfaite au point de vue moral. Dans ce cas, il s'agira simplement de trouver, dans cette révélation historique, le point central où tout aboutit, d'où tout part, et à la lumière duquel il sera possible d'éclairer et d'apprécier tout le reste. Cette tâche n'est pas difficile, et pour le chrétien, la réponse est toute trouvée. De même que la foi chrétienne envisage Jésus, sa per-

sonne et son œuvre comme le centre de l'histoire du monde, chaque disciple du Maître peut être tenu de reconnaître en lui le foyer lumineux de la révélation. On admet généralement ce principe; mais ici encore on oublie d'en tirer les conséquences inévitables dans la manière d'envisager et d'apprécier l'Ecriture. Dans ce point de vue l'Ancien Testament, par exemple, conserve toute sa valeur, en tant qu'il explique seul l'apparition du Sauveur. Mais il importe, c'est même là un devoir formel, de juger des périodes diverses de cette révélation préparatoire à la lumière de la révélation parfaite et de ne pas mettre sur le même pied la fleur qui produira le fruit et ce fruit lui-même. Il en est de même des écrits apostoliques. Ils ont dans le document de la révélation une valeur inestimable en ce sens qu'ils sont pour nous un modèle pour juger sainement la vie et l'œuvre du Christ et qu'ils reflètent les premières et vives impressions que cette personnalité fit naître chez les siens. Mais ceci ne veut point dire que nous devions faire rentrer dans l'essence de la foi chrétienne les essais *théologiques* de ces hommes, influencés comme nous par les circonstances et les méthodes de leur siècle. Agir ainsi, ce serait accepter comme norme non plus la révélation de Dieu en Christ, mais des notions théologiques, des conceptions religieuses qui ne sont qu'une forme de la foi et non la foi elle-même.

Conçue comme nous l'entendons, l'autorité de l'Ecriture et l'unité organique que constituent ceux qui l'acceptent ne résulte pas de l'adhésion à un système, d'une conception commune des choses de la foi, mais de la soumission volontaire à l'autorité de Dieu et de Jésus-Christ. Nous nous soumettons à cette autorité non point par un acte de la raison, mais par une décision de la volonté.

On voit dès lors toutes les conséquences qui découlent de ce point de vue, telles que la liberté absolue de la critique et de la science théologique en général, et par là même la cessation des conflits intérieurs de l'Eglise et des malentendus avec la culture moderne, alors du moins qu'il ne s'agit que de problèmes étrangers à ce qui constitue l'essence même de la foi. La religion chrétienne est toutefois susceptible d'être attaquée et renversée si l'on nie le caractère *révélé* de cet organisme historique dans lequel Jésus a fait

son œuvre et où seule sa personne devient explicable. Combattre le christianisme sur ce point, c'est tenter l'assaut de la forteresse par le seul côté attaquable. Mais nous pouvons être tranquilles, car il n'est point téméraire d'affirmer que jusqu'ici aucune science historique n'a encore réussi dans cette tentative. « Ce ne sont pas ceux qui portent dans l'étude de l'histoire de Jésus-Christ les prémisses de la foi chrétienne qui entrent en conflit avec les faits réels. Ceux-là, au contraire, qui suivent la voie opposée sont obligés, s'ils sont exempts de l'esprit de parti, de terminer leurs recherches en se déclarant incapables d'expliquer d'après aucune analogie dans la vie humaine cette apparition dans l'histoire qui se nomme Jésus de Nazareth. Si malgré cet insuccès on continue dans la même voie, il faut l'attribuer à cet abandon trop général de la conception chrétienne du monde et à l'habitude qu'on a prise d'un autre point de vue dont le seul élément solide est une sorte de matérialisme ou de fatalisme naturaliste. Il en résulte qu'on appelle science impartiale cette tentative d'accommoder l'histoire évangélique aux conceptions modernes. A ce taux-là, la foi chrétienne peut bien paraître un préjugé dépassé. Et cependant il est de fait que cette histoire ne devient intelligible qu'en admettant une révélation de Dieu dans l'histoire. Il est vrai que cette conviction ne peut pas être réveillée en nous par une démonstration historique, mais qu'elle est en relation étroite avec l'obéissance de la foi, qui accepte l'autorité de la révélation divine et trouve en elle la norme qui permet d'apprécier le monde, l'homme et leur histoire. Et du reste, une conviction acquise autrement que par cette voie morale n'a aucune valeur. »

Les dernières pages de M. Kaftan sont consacrées à montrer à grands traits quelques-unes des conséquences que son point de vue entraîne pour la prédication de l'Evangile qui doit viser avant tout à l'édification en employant l'instruction, l'élément didactique, non comme but mais comme moyen. Nous laisserons de côté ces intéressants développements pour en arriver à la conclusion.

Entre la culture moderne et le christianisme, quoi qu'on dise et quoi qu'on fasse, il subsistera toujours une opposition sur deux points. La première a une conception du monde qui ne vise que l'économie actuelle, et Jésus-Christ comme ses disciples posent la vie

éternelle ; celle-là prétend rejeter toute autorité et celui-ci en proclame la nécessité, et cette autorité le chrétien la trouve dans la révélation de Dieu en Jésus-Christ, qui est la cause et la raison d'être de l'Eglise. Toute tentative de conciliation est ici inutile et ne peut se produire qu'au prix de la défaite d'un des adversaires. C'est le cas pour cette théologie moderne qui, pour se mettre au niveau du jour, s'affuble du manteau de la culture moderne et qui, au lieu de combattre, rend les armes à l'ennemi, tout en conservant peut-être comme dernier reste de son uniforme une vague espérance en l'immortalité.

Toutefois, si nous pouvons réussir à nous débarrasser du joug de l'ancienne orthodoxie et de ses théories intellectualistes, si nous savons déterminer ce qui est la religion et ce qui n'est pas elle, si fondés sur la révélation de Dieu en Jésus-Christ, nous vivons de la conviction profonde que, pour nous, il s'agit non point de la conception de la foi, mais de la piété vivante, alors nous aurons enlevé bien des obstacles qui éloignent du christianisme beaucoup de nos contemporains. Alors nous aurons, non pas réconcilié la culture moderne et la religion chrétienne, ce qui est impossible, mais au moins réduit l'opposition des deux tendances sur le seul terrain qui lui convienne, le terrain moral et religieux.

PAUL CHAPUIS.

ADALBERT MERX. — DE L'INTERPRÉTATION EN GÉNÉRAL ET DE CELLE DE L'ANCIEN TESTAMENT EN PARTICULIER [1].

Faire sentir l'importance de l'herméneutique, cette discipline trop peu cultivée, au grand détriment de la théologie et de l'Eglise ; esquisser les grands principes de l'art d'interpréter dans son application spéciale à la littérature biblique ; retracer les principales phases de l'histoire de l'interprétation de l'Ancien Testament dans l'Eglise jusqu'à la fin du moyen âge : tel est le but de cet opuscule, qui a pour auteur le successeur du célèbre Hitzig dans la faculté de théologie de Heidelberg.

[1] *Eine Rede vom Auslegen, insbesondere des Alten Testaments.* Vortrag gehalten... von Adalbert Merx. Halle, Verlag der Buchhandlung des Waisenhauses, 1879. 75 pages, dont 3 de notes.

Ce « Discours » est la reproduction d'une conférence faite l'année dernière au sein de la Société pastorale de Bade et du Palatinat. C'est moins complet, moins méthodique que ne le serait un traité sur la matière, mais moins sec aussi et plus vivant. L'auteur réussit à intéresser en parlant d'une chose qui passe, à tort ou à raison, pour être d'entre les plus arides, tranchons le mot, les plus ennuyeuses, dans le domaine de la théologie. Il fait mieux encore que d'intéresser, il donne à réfléchir, et après l'avoir lu, on demeure surtout pénétré de deux choses : la première, combien la vraie interprétation est, non pas une science, mais un art difficile, combien il s'en faut que ceux qui pensent être le plus au clair sur la méthode à suivre sachent en faire toujours un heureux et fructueux emploi ; la seconde, combien il importe en vue de l'Eglise et de sa doctrine, en tant que cette doctrine doit reposer sur l'Ecriture, que les vrais principes herméneutiques soient toujours mieux reconnus et toujours plus généralement appliqués. Vérités élémentaires, je le veux bien, mais qui restent trop souvent dans les régions de la théorie, tandis qu'on ne saurait en être trop pénétré , surtout quand on fait profession de protestantisme. La bonne interprétation de l'Ecriture, dit notre auteur, est « un des moyens par lesquels la vraie Eglise catholique de l'avenir, qui se forme au milieu des Eglises actuellement séparées, parvient à la possession de la doctrine par laquelle elle réunira dans son sein tous les croyants. » — « *Non plus ultra*, a dit avant lui Delitzsch, dans l'introduction à son commentaire sur les Psaumes, est la devise de l'Eglise de Christ relativement à la Parole de Dieu ; *plus ultra* est son mot d'ordre quant à l'intelligence de cette Parole. Rivaliser ensemble dans l'étude de l'Ecriture est la plus belle manifestation confédérative des Eglises séparées et le plus sûr acheminement vers leur unité future. C'est l'interprétation de l'Ecriture qui bâtit l'Eglise de l'avenir. »

En fait d'herméneutique, bien des gens croient avoir tout dit quand ils ont répété, après beaucoup d'autres, que l'interprétation doit être *grammaticale* et *historique*. Comme réaction contre l'empire que la dogmatique exerçait indûment sur l'exégèse, cette règle a rendu des services signalés à la science biblique. Il n'en est pas moins vrai qu'à elle seule elle est absolument insuffisante,

et c'est ce que M. Merx fait excellemment sentir. Il montre combien les termes mêmes de « grammaticale » et « d'historique » sont inadéquats; en effet, le lexique n'est pas moins indispensable à l'exégète que la grammaire, et d'autre part, à quoi lui sert l'histoire quand il s'agit d'expliquer un psaume tel que le XXIIIe, ou bien les Proverbes ou tel autre texte exprimant des idées générales ou des sentiments qui sont de tous les temps? Mieux vaudrait parler d'explication *linguistique* et *réale* (*sachlich*).

Après avoir réduit à sa juste valeur cette règle hors de laquelle il semblait qu'il n'y eût pas de salut pour l'exégèse, l'auteur s'attaque avec non moins de verdeur et de raison à un autre préjugé herméneutique, celui d'une exégèse dite *théologique*. Une telle exégèse n'existe pas, ne peut pas exister, pas plus qu'il n'existe d'exégèse spéciale pour les écrits d'un contenu mathématique, juridique, historique, etc. Ce qui se cache sous ce nom d'une apparence scientifique n'est souvent qu'une répristination des errements exégétiques du moyen âge, c'est-à-dire qu'il recèle des procédés qui ne sont plus de l'exégèse, mais de libres et plus ou moins poétiques applications du texte. D'autres, en formulant le postulat que l'interprétation doit être théologique, entendent par là que l'interprète, pour bien saisir le sens de son auteur, doit être capable de mettre ses pensées et ses sentiments à l'unisson des pensées et des sentiments de ce dernier; que, par conséquent, pour comprendre un texte d'un caractère religieux, il soit lui-même religieux, qu'il ait de l'expérience religieuse. Ce postulat est essentiel, en effet, mais il n'est pas exclusivement propre à l'herméneutique biblique, et le terme qui sert à le formuler est malheureux. Au lieu de parler d'un élément « théologique » dans l'œuvre de l'interprète, il est plus exact de parler avec Schleiermacher d'un élément *psychologique*. Ce terme est mieux choisi, en effet, pour désigner l'obligation où est tout interprète de saisir l'individualité de son auteur, de se pénétrer de son caractère subjectif. Seulement, il nous paraît qu'il y aurait avantage à distinguer de cette opération, plus que ne le fait M. Merx, ce qu'on pourrait appeler l'interprétation *logique* du texte (nexe, idée principale, etc.).

Après avoir compris son auteur, après avoir acquis pour son

propre compte la pleine intelligence linguistique, réale, logique, et psychologique du texte, il s'agit pour l'interprète de le rendre non moins intelligible pour ceux qu'il veut instruire. Et ici notre auteur rencontre sur son chemin une nouvelle erreur, ou tout au moins une nouvelle équivoque. On a coutume d'opposer l'exégèse *pratique* à l'exégèse scientifique. En réalité, cette opposition n'existe pas. Il n'y a pas d'interprétation pratique à côté d'une interprétation scientifique, pas plus qu'il n'y a d'herméneutique théologique à côté de telle ou telle autre herméneutique. Dans toute vraie interprétation, le côté dit pratique est inséparable de ce qu'on appelle assez improprement le travail théorique. L'interprète n'a rempli son but que lorsque, se mettant en quelque sorte à la place de son auteur, il a réussi à faire revivre dans l'âme de ses auditeurs les paroles et les pensées de ce dernier, lorsqu'il a su dégager pour eux l'esprit emprisonné dans le texte antique, de manière à produire sur eux la même impression que celle que l'auteur avait eu dessein de produire sur ses premiers auditeurs ou lecteurs. Voilà la vraie exégèse pratique, il n'y en a pas d'autre. Ce qu'on appelle communément de ce nom n'est pas de l'*exégèse*, tout comme l'exégèse dite scientifique qui n'aboutit pas à ce résultat *pratique* reste au-dessous de sa tâche.

Une partie de ce discours qui nous a frappé par sa nouveauté, c'est celle où l'auteur en vient à parler des rapports de l'herméneutique avec la dogmatique et des raisons pour lesquelles les diverses Eglises historiques n'ont pas fixé, dans leurs confessions de foi et leurs dogmatiques confessionnelles, les règles d'après lesquelles l'Ecriture doit être interprétée. Il semble, en effet, qu'il eût été de l'intérêt et du devoir des Eglises, en particulier de celle qui a la prétention de ne reposer, à la différence des autres, que sur la Bible seule, d'incorporer à leur dogmatique un chapitre relatif à l'interprétation de ce document fondamental. N'était-ce pas à elles aussi de déterminer nettement quelle est la valeur, absolue ou relative, de l'Ancien Testament dans ses rapports avec le Nouveau? de se prononcer clairement sur la question de savoir si et dans quelle mesure la Loi conserve son autorité normative ou doit être considérée comme abrogée? Non seulement les différentes confessions n'ont rien statué de précis sur ces points-là,

mais elles ne sont pas même d'accord sur l'objet à interpréter : chacune a sa Bible à elle.

N'y a-t-il donc pas d'autorité qui soit en position de résoudre les questions que l'herméneutique à elle seule n'a pas mission de résoudre et sur lesquelles les Eglises confessionnelles ne se sont pas prononcées ? Cette autorité existe, mais à l'état latent, n'ayant pas encore d'organes pour se manifester. C'est l'Eglise. A elle, plus grande que les confessions, parce qu'elle se compose des disciples de Jésus de toutes les confessions, à elle est promis l'Esprit, et c'est lui seul qui peut juger en dernier ressort de l'Ecriture qui est son œuvre à lui ; lui seul qui peut y faire le départ de l'éternel et du temporaire, du relatif et de l'absolu. Cet esprit vit aussi dans les confessions, mais il y vit à l'étroit, parce qu'elles sont toutes entachées d'erreurs partielles. C'est dans un avenir plus ou moins éloigné, quand il n'y aura plus qu'un seul troupeau, que l'esprit enseignera pleinement et clairement ce que le présent ne reconnaît encore que partiellement.

Cette connaissance partielle se rencontre déjà maintenant dans les diverses confessions. En réunissant les postulats que chacune d'elles formule à l'égard de l'interprétation biblique et en rapprochant ces postulats des règles générales de l'art d'interpréter, on obtient un ensemble de directions herméneutiques des plus précieux à l'usage de l'interprète. Nous apprenons d'abord des protestants que le véritable objet de l'interprétation ce sont les textes originaux de l'Ancien et du Nouveau Testament, et non telle ou telle traduction plus ou moins ancienne ; en outre, que l'interprète ne saurait être lié par certaines autorités humaines, telles que les Pères de l'Eglise, mais qu'il est lié par le texte seul. Nous apprenons des grecs et des protestants, relativement au côté psychologique de l'interprétation, qu'entre le vrai interprète et son objet il doit exister une affinité spirituelle, que l'interprète doit ressentir en lui-même la présence de l'esprit de qui l'Ecriture est émanée, et que l'Ecriture est claire (*perspicua*) dans la mesure où cet esprit y retrouve son propre contenu. Mais, en même temps, grecs et protestants nous enseignent que, pour bien entendre l'Ecriture dans toutes ses parties, il faut certaines aptitudes techniques, des connaissances préalables, qui ne s'acquièrent

que par l'exercice et l'étude savante et ne sont pas, par conséquent, à la portée du premier laïque venu. (Distinction entre *ecclesia docens* et *ecclesia audiens*, absolument méconnue par plus d'une secte moderne.) L'Eglise catholique, enfin, en exigeant un texte biblique unique et authentique, nous place en présence d'une tâche des plus compliquées et des plus délicates, celle de la critique du texte, qui n'en est encore qu'à ses débuts, malgré tout le temps et tout le travail qu'on y a déjà dépensé. D'autre part, nous apprenons de la communion romaine que les résultats de l'interprétation doivent être conformes à la conscience de l'Eglise, avec la réserve, toutefois, que, pour nous, Eglise n'est pas synonyme de telle ou telle fraction de la chrétienté qui usurpe ce nom, mais désigne l'ensemble des croyants de toutes les communions. Ceux-ci, faute d'être organisés, n'ont encore jamais été dans le cas de prêter une voix à la conscience qui leur est commune, d'où il résulte que jusqu'ici on ne possède pas encore de déclaration authentique de l' « Eglise » sur la manière dont elle entend l'Ecriture. Si donc *a priori*, en théorie, il est exact de dire que *l'interprétation ecclésiastique de l'Ecriture est la vraie*, dans la pratique et en attendant que la vraie Eglise ait pu s'organiser, les termes doivent s'intervertir : *c'est la vraie*, la bonne *interprétation qui est celle de l'Eglise*. Elle concourt pour sa part à l'avènement de celle-ci; car l'Esprit, sans lequel il n'y a pas de vraie exégèse, ne se donne pas de relâche, il conduit les croyants d'une clarté à l'autre. Et à mesure que l'interprétation deviendra plus exacte, qu'elle pénétrera mieux dans les profondeurs du texte, tous ceux qui aiment la vérité devront finir par l'accepter. Quant à ceux qui n'en veulent pas, ils subiront les conséquences de leur endurcissement.

On le voit, le point de vue où se place M. Merx ne manque pas d'originalité. L'intérêt qu'il dénote pour le côté *pratique* de l'exégèse et les services qu'elle est appelée à rendre à l'Eglise est d'autant plus digne de remarque que cet intérêt, il faut bien le dire, n'a pas précisément été, jusqu'à ce jour, le fort des exégètes sortis de l'école historico-critique. Si ce mouvement pouvait se généraliser, ce serait de bon augure pour l'avenir de l'exégèse et partant pour celui de la théologie en général et de l'Eglise elle-même.

Nous ne nous étendrons pas davantage sur cette publication. Signalons seulement, en terminant, les pages instructives qui traitent de Jésus comme *Veteris Testamenti interpres primarius*, en regard de l'exégèse des scribes et des pharisiens ses contemporains; celles qui ont pour objet l'herméneutique alexandrine, cette « fille fantasque de la Synagogue et du Portique, » et son influence sur quelques écrits du Nouveau Testament, notamment l'épître aux Hébreux; celles enfin où l'auteur oppose aux règles par lesquelles Tichonius prétendait enseigner l'art d'allégoriser avec méthode, les principes herméneutiques d'un Adrien et d'un Théodore de Mopsueste, représentants de l'école d'Antioche.

H. V.

REVUES

Jahrbücher für protestantische Theologie

Directeurs : MM. Hase, Lipsius, Pfleiderer, Schrader.

Troisième livraison.

Lipsius : Nouvelles études sur la chronologie des papes. I. — *Carl Erbes :* La chronologie des évêques d'Antioche et d'Alexandrie d'après les sources d'Eusèbe. I. — *Victor Schultze :* De la prétendue épitaphe de Linus.— *Fried. Nitzsch :* De l'origine de la doctrine scholastique de la *syntérésis*. Contribution historique à la doctrine de la conscience. — *Siegmund Fränkel :* La traduction syriaque des livres des Chroniques. I — *H. Lüdemann :* Explication du fragment de Papias. (Fin.)

Quatrième livraison.

O. Eissfeldt : Le dogme de l'Eglise comme mère des croyants. — *C. Erbes :* La chronologie des évêques d'Antioche et d'Alexandrie d'après les sources d'Eusèbe. (Deuxième article.) — *F. Nippold :* Les premiers essais de réforme au sein du catholicisme romain, du luthéranisme et du calvinisme. — *Holsten:* La marche de la pensée dans Rom. I-XI, à propos du dernier ouvrage de Volkmar. (Troisième article.) — *Siegmund Fränkel:* La traduction syriaque des livres des Chroniques. II. — *Vict. Schultze:* Post-scriptum à l'article sur l'épitaphe de Linus.

Zeitschrift für Kirchengeschichte

Rédacteur : M. Th. Brieger.

Deuxième livraison.

Ulmann : Etude sur le plan d'une réforme de l'Eglise d'Allemagne par Maximilien Ier, en 1510. — *Lenz :* Zwingli et le landgrave Phi-