

L'interprétation du nouveau testament

Autor(en): **Comtesse, Paul**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **21 (1933)**

Heft 86

PDF erstellt am: **18.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380230>

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.

L'INTERPRÉTATION DU NOUVEAU TESTAMENT ¹

L'*interprétation* est l'*art* de faire comprendre, en les expliquant aussi clairement et aussi complètement que possible, les produits de l'esprit humain, en particulier les documents écrits que le passé nous a laissés et ceux que nous offre le présent.

Cet art, comme tout autre, est soumis à des règles, et l'ensemble de celles qui président à son exercice fait l'objet d'une *science* qu'on désigne sous le nom d'*herméneutique* ⁽²⁾.

Or l'art de l'interprétation et la science de l'herméneutique s'appliquent à la Bible, et plus spécialement aux livres du Nouveau Testament, aussi bien et aussi nécessairement qu'à chacun des écrits anciens ou récents, importants ou secondaires, composés avec art ou gauchement rédigés, dont la somme constitue le trésor littéraire de l'humanité. Tout naturellement et par la force même des choses les livres du Nouveau Testament, dès les premiers temps qui ont suivi leur apparition, ont dû être traduits et commentés à l'usage soit de ceux qui ne connaissaient pas la langue dans laquelle ils ont été écrits, soit de ceux qui, pour des raisons diverses, n'étaient pas en mesure de les comprendre sans le secours d'explications. Et tout naturellement aussi, dès qu'on se mit à expliquer, on sentit le besoin de déterminer quelle était la meilleure manière de le faire, et l'on

(1) Etude présentée à la séance d'ouverture des cours de la Faculté de théologie de l'Eglise évangélique neuchâteloise indépendante de l'Etat, le 12 octobre 1932. —

(2) Selon LITTRÉ, *herméneutique* est synonyme d'*interprétation*. Mais aujourd'hui, dans le langage scientifique, on réserve le nom d'*herméneutique* à la *théorie* de l'interprétation.

commença à fixer la théorie de l'interprétation en construisant une herméneutique.

Il serait extrêmement intéressant et instructif d'esquisser l'histoire de l'interprétation et de l'herméneutique du Nouveau Testament depuis leur origine jusqu'à nos jours. Mais le cadre de mon étude ne me permet pas d'en donner même un bref aperçu. Je me borne donc à remonter jusqu'à la fin du XIX^e siècle, et je constate qu'à partir de cette date l'herméneutique est restée aussi inerte et improductive que l'interprétation s'est montrée active et féconde. En effet, tandis que cette dernière, sous sa forme la plus usitée, l'exégèse, affirmait sa vitalité dans une série d'œuvres magistrales comme les commentaires de ZAHN et de LIETZMANN, ou les nouvelles éditions des commentaires de MEYER et de HOLTZMANN, ou les gros volumes de LOISY et de LAGRANGE (pour ne citer que quelques noms d'exégètes allemands et français), l'herméneutique, en revanche, demeurait plongée dans un sommeil qui avait toutes les apparences de la mort. Car depuis l'étude de WILH. DILTHEY, intitulée *Die Entstehung der Hermeneutik*, parue en 1900 et qui du reste ne concerne pas spécialement le Nouveau Testament, aucun ouvrage marquant n'avait été publié sur cette matière jusque vers 1920⁽¹⁾. Mais dès lors l'herméneutique est sortie de sa torpeur et, semblable à un arbre engourdi par l'hiver et que le printemps ranime, elle a abondamment fleuri et fructifié.

Parmi les publications qui ont signalé ce réveil il convient de mentionner tout d'abord les travaux de K. BARTH : *Der Römerbrief*, 1919, ² 1922. (³ 1923) ; *Die Auferstehung der Toten*, 1924, ² 1926 ; *Das Wort Gottes und die Theologie*, 1924 ; *Menschenwort und Gotteswort in der christlichen Predigt*, 1925 ; — de K. GIRGENSOHN : *Die Grenzgebiete der systematischen Theologie*, 1922 ; *Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung*, 1922 ; — et de R. BULTMANN : *Das Problem einer theologischen Exegese des Neuen Testaments*, 1925 ; *Der Begriff der Offenbarung im Neuen Testament*, 1929 ; *Der Be-*

(1) L'étude de DILTHEY venait elle-même vingt ans après la *Biblische Hermeneutik* de J.-C.-K. VON HOFMANN (1880). Avant celle-ci on peut citer, au cours du XIX^e siècle : K.-A.-S. KEIL, *Lehrbuch der Hermeneutik des Neuen Testaments*, 1810. — F. LÜCKE, *Grundriss der neutestamentlichen Hermeneutik*, 1817. — SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik und Kritik*, 1838 (publié par LÜCKE). — J.-T. BECK, *Zur theologischen Auslegung der Schrift*, 1838. — C.-G. WILKE, *Die Hermeneutik des Neuen Testaments*, 1843-44. — J.-H.-SAM. LUTZ, *Biblische Hermeneutik*, 1849. — J.-E. CELLÉRIER, *Manuel d'herméneutique*, 1852. — H.-A. IMMER, *Hermeneutik des Neuen Testaments*, 1873. — Cf. TORM, p. 35 s.

griff des Wortes Gottes im Neuen Testament, 1931 ; — puis une quinzaine d'études parues dans des périodiques ou des recueils, ou en brochures (1).

Enfin il faut relever tout spécialement deux ouvrages d'une plus grande étendue et d'une portée plus générale ; ce sont ceux de JOACH. WACH : *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im XIX. Jahrhundert*, I, 1926 ; II, 1929 ; — et de F. TORM : *Hermeneutik des Neuen Testaments*, 1930 (traduit du danois) (2).

Cette simple énumération fait voir que l'herméneutique, après avoir momentanément disparu du programme de la théologie, a été remise à l'ordre du jour avec les honneurs dus à son rang. Et cela suffit à justifier le choix du sujet, actuel entre tous, que j'ai l'honneur de traiter aujourd'hui devant vous.

Le plan de mon étude m'est fourni par la nature même des choses. En effet, si l'on se propose d'esquisser une théorie de l'interprétation du Nouveau Testament, il y a lieu de caractériser tout d'abord l'objet à interpréter, en rappelant brièvement ce qu'est le Nouveau Testament. Il faut ensuite établir en quoi consiste exactement la tâche de l'interprétation, et distinguer nettement cette tâche de celle qui incombe à d'autres branches de la théologie. Il s'agit en troisième lieu de déterminer la méthode qui permettra à l'interprétation d'atteindre le plus sûrement son but, sans dévier ni s'égarer. Il reste enfin à signaler les difficultés que l'interprétation rencontre dans l'accomplissement de sa tâche et qu'elle doit s'efforcer de surmonter.

(1) J. BEHM, *Heilsgeschichtliche und religionsgeschichtliche Betrachtung des Neuen Testaments*, 1922 ; *Pneumatische Exegese ?*, 1926. — K. HOLI, *Luthers Bedeutung für den Fortschritt der Auslegungskunst*, 1923. — O. PROKSCH, *Ueber pneumatische Exegese*, 1925. — R. SEEBERG, *Zur Frage nach dem Sinn und Recht einer pneumatischen Schriftauslegung*, 1926-27. — E. SEEBERG, *Zum Problem der pneumatischen Exegese*, 1927. — H. FRICK, *Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel*, 1927. — E. VON DOBSCHÜTZ, *Vom Auslegen des Neuen Testaments*, 1927. — F. TRAUB, *Wort Gottes und pneumatische Schriftauslegung*, 1927. — W. MACHHOLZ, *Pneumatische Exegese*, 1927. — R. JELKE, *Historisch-kritische und theologisch-dogmatische Schriftauslegung*, 1928. — H. WINDISCH, *Der Sinn der Bergpredigt*, 1929. — E. FASCHER, *Vom Verstehen des Neuen Testaments*, 1930. — H.-E. WEBER, *Eschatologie und Mystik im Neuen Testament*, 1930. — A. OEPKE, *Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung*, 1931. — (2) Un volume de iv, 253 p. ; Göttingen, Vandenhœck und Ruprecht. — Je dois beaucoup à ce livre du professeur de Copenhague ; non seulement il m'a suggéré l'idée de mon étude, mais encore il m'a fourni de nombreux matériaux, ainsi qu'on le verra par les renvois de plusieurs notes.

I. L'OBJET À INTERPRÉTER : LE NOUVEAU TESTAMENT.

Le Nouveau Testament est la collection d'écrits chrétiens que l'Eglise a ajoutée comme un second canon au canon juif de l'Ancien Testament qu'elle avait tout naturellement gardé en vertu de ses origines qui la rattachaient étroitement au judaïsme. Après avoir varié dans sa composition et dans son étendue jusqu'à la fin du IV^e siècle en Occident et jusqu'à la fin du VII^e siècle, ou même plus tard, en Orient, cette collection a fini par se cristalliser dans le groupe des vingt-sept livres que le Concile de Trente a reconnus comme seuls canoniques pour le Nouveau Testament et que les bibles protestantes contiennent également au même titre.

Bien que visant tous, chacun à sa manière, le même *but*, qui est d'affermir et de développer la foi et la vie chrétiennes de leurs lecteurs, ces vingt-sept livres présentent cependant de notables *différences*, soit quant à leurs *auteurs* (il y en a au moins neuf), soit quant à leurs *dimensions* (Matthieu compte 1061 versets, Luc 1152, Jean 880, tandis que Philémon et Jude n'en ont chacun que 25, II Jean 13, et III Jean 15), soit quant à leur *nature* et à leur *contenu* : les cinq premiers sont des ouvrages d'un caractère essentiellement narratif ; les vingt et un suivants sont des lettres d'enseignement ou d'exhortation adressées à des Eglises ou à des individus ; le dernier appartient à ce genre littéraire spécial qu'est le genre apocalyptique ; — soit enfin quant à leur *importance* : l'épître aux Romains, les deux lettres aux Corinthiens, celle aux Galates et celle aux Hébreux ont une tout autre portée que le billet à Philémon, l'épître de Jude ou les deux petites lettres johanniques.

Ces vingt-sept livres ont tous été écrits en grec, non pas le grec de Sophocle ou de Thucydide, de Platon, de Xénophon ou de Démosthène, mais le grec tel qu'on le parlait à l'époque hellénistique, ce grec dérivé essentiellement des dialectes attique et ionien et plus ou moins parsemé de latinismes et de sémitismes qu'on appelle la *κοινή* (διάλεκτος) et qui se présente tantôt sous une forme littéraire dont les ouvrages de Philon et de Josèphe sont, après la version des LXX, les représentants les plus connus, tantôt sous une forme populaire, plus libre, plus spontanée, celle qu'on trouve dans les nombreux papyrus que les fouilles récentes faites en diverses contrées, mais tout spécialement en Egypte, ont mis au jour.

Les auteurs du Nouveau Testament appartiennent tous, en effet, à la seconde moitié du premier siècle de notre ère, sauf peut-être tel d'entre eux qui pourrait avoir écrit au commencement du second siècle. Presque tous étaient d'origine juive et avaient subi plus ou moins fortement l'influence de l'Ancien Testament, qu'ils semblent avoir connu et utilisé surtout sous sa forme grecque, celle de la traduction des LXX.

Le livre des Actes aussi bien que les évangiles, l'Apocalypse tout comme les épîtres ont été rédigés par des hommes que les circonstances avaient mis en contact direct ou indirect avec Jésus-Christ. C'est à la suite de l'apparition sur notre terre de Celui que l'un d'eux appelle le Λόγος divin, c'est après avoir assisté à sa mort et l'avoir vu leur apparaître ressuscité, ou du moins après avoir été instruits de toutes ces choses par des témoins oculaires, c'est après avoir reçu du Christ glorifié le Saint-Esprit qu'il avait promis à ses disciples, que les écrivains néotestamentaires ont composé leurs ouvrages. On trouve dans tous leurs livres l'écho d'une même expérience fondamentale, point de départ d'une vie transformée à laquelle elle a donné une orientation nouvelle, et source d'une paix, d'une joie, d'une espérance jusqu'alors inconnues. Mais cette expérience commune a été faite par des hommes différents qui l'ont faite chacun sous une forme particulière et originale, laquelle a été déterminée et pour ainsi dire spécialisée par leur tempérament, leurs aptitudes intellectuelles, leur sens moral et religieux, en un mot leur personnalité. Il en résulte nécessairement que les livres du Nouveau Testament, à côté d'une *unité* foncière qui les relie et les apparente les uns aux autres, présentent d'autre part une grande *variété*, qui les distingue nettement et qui permet de reconnaître chez leurs auteurs des types divers de la vie et de la piété chrétiennes, types marqués chacun d'une forte empreinte individuelle, mais tous également précieux et qui se complètent mutuellement d'une manière admirable.

Constater cela (et l'on ne saurait s'y refuser sans fermer volontairement les yeux à l'évidence), c'est constater que le Nouveau Testament n'est pas ce que voudraient qu'il fût ou ce que prétendent qu'il est un certain nombre de personnes, théologiens ou laïques, qui l'envisagent et le traitent comme un seul et même livre, formant un tout compact et homogène, ayant pour unique et immédiat auteur Dieu lui-même, qui l'aurait dicté mot à mot à des hommes, lesquels n'auraient été que ses instruments passifs et irresponsables. Assuré-

ment Dieu a été à l'œuvre pour produire le Nouveau Testament, et il serait insensé de vouloir le nier ; mais ce n'est pas lui manquer de respect que de reconnaître la part considérable que lui-même a jugé bon de faire à l'élément humain dans la rédaction (comme aussi dans la réunion) des vingt-sept livres dont l'ensemble constitue le Nouveau Testament. On ne saurait faire abstraction de ce facteur ; il faut avoir le courage de l'admettre et même d'y voir une dispensation providentielle. En tout cas il y a lieu de le prendre en sérieuse considération lorsqu'on se dispose à interpréter le Nouveau Testament.

Mais je me hâte d'ajouter qu'il n'est pas moins indispensable de tenir compte, tout aussi sérieusement, de l'élément divin, autrement dit de l'action puissante, de l'intervention créatrice de Celui qui a bien voulu donner aux hommes, dans la personne et dans l'œuvre de Jésus-Christ, la révélation suprême de sa sainteté parfaite et de son amour infini, en même temps que le moyen seul vraiment efficace de s'unir à lui et de vivre de sa vie dès maintenant et pour toujours.

Le Dieu de Jésus-Christ, agissant avec le concours et par le moyen des individus humains qu'il a choisis et qu'il inspire, mais auxquels il laisse leur caractère et leur personnalité, voilà en dernière analyse ce qu'un examen impartial des faits nous conduit à statuer à l'origine du Nouveau Testament. Aussi vouloir expliquer celui-ci en négligeant soit l'un soit l'autre de ces deux facteurs inséparables, ce serait faire fausse route et marcher au-devant d'un échec certain.

II. LA TÂCHE DE L'INTERPRÉTATION DU NOUVEAU TESTAMENT.

Interpréter, c'est faire comprendre. L'interprète s'efforce de donner le sens clair et complet soit des événements de l'histoire, soit des produits artistiques ou littéraires de l'activité humaine qu'il juge propres à intéresser ses lecteurs ou ses auditeurs. Il s'appliquera, par exemple, à expliquer tel fait ou telle série de faits politiques, économiques, sociaux, tel tableau ou telle statue d'un artiste célèbre, telle composition d'un des maîtres de la musique, tel chef-d'œuvre d'un poète ou d'un auteur dramatique.

Mais pour exposer le sens d'un événement il faut l'avoir saisi ; pour rendre compte de la pensée d'un artiste ou d'un écrivain il faut l'avoir pénétrée et se l'être assimilée ; bref, pour faire comprendre

quelque chose aux autres il faut tout d'abord l'avoir compris soi-même. L'interprétation a pour condition indispensable la compréhension. C'est là une vérité élémentaire, sur laquelle il serait superflu d'insister.

Or comprendre n'est pas toujours facile ; c'est même quelquefois très difficile, et j'aurai à revenir, dans le dernier chapitre de ce travail, sur les obstacles nombreux auxquels se heurte l'interprétation pour autant qu'elle dépend de la compréhension. En tout cas et indépendamment de la victoire qu'elle doit remporter (si elle le peut) sur les difficultés qu'elle rencontre, la compréhension d'un objet réclame impérieusement deux choses : 1. l'étude de cet objet, une étude à la fois intelligente et persévérante qui use de toutes les ressources dont elle dispose pour s'éclairer et qui ne se laisse rebuter par rien ; 2. la sympathie, l'amour pour l'objet étudié, la communauté de pensée, de sentiment, d'intérêt avec son auteur, en un mot (qui n'est peut-être pas français, mais qui résume bien ma pensée) la *congénialité* ⁽¹⁾ ; car, comme l'a dit l'historien Treitschke, « nous ne comprenons que ce que nous aimons » ⁽²⁾.

L'étude et la sympathie (ou la congénialité), tels sont les deux moyens qui permettent à l'interprète de remplir la première moitié de sa tâche : comprendre. Pour s'acquitter de la seconde moitié : faire comprendre, il devra ajouter à ces deux moyens de *recherche* le moyen d'*exposition* qui s'appelle le *commentaire*, lequel, lorsqu'il s'agit de produits littéraires, s'accompagne volontiers de la *traduction* qui en condense et en fixe les résultats, ou se fond avec celle-ci sous la forme de la *paraphrase*.

On peut donc définir l'*interprétation littéraire* en disant qu'elle consiste à *commenter et à traduire un ouvrage après l'avoir scientifiquement étudié et congénialement compris*. Et l'on peut formuler comme suit l'*idéal* que tout interprète doit chercher à atteindre : 1. *arriver à comprendre un auteur aussi bien* ⁽³⁾ *qu'il se comprenait lui-même* ; 2. *le faire comprendre aux lecteurs d'aujourd'hui aussi bien que ses premiers lecteurs pouvaient le comprendre*.

Ce qui est vrai de l'interprétation d'une œuvre littéraire en général l'est aussi, en particulier, de l'interprétation des livres du Nouveau Testament. Il est évident que pour être en mesure d'expliquer le

(1) LITTRÉ donne l'adjectif *congénial*, mais il ne mentionne pas le substantif *congénialité*. — (2) Cité par BEHM, *Pneumatische Exegese* ?, p. 28. — (3) Schleiermacher disait : mieux.

quatrième évangile ou l'épître aux Romains, il faut les avoir lus et relus, étudiés en détail dans leur langue originale et en profitant de toutes les ressources que j'indiquerai plus loin, — puis les avoir longuement médités et se les être lentement assimilés. Et ce travail essentiellement intellectuel ne doit pas être accompli avec indifférence ou détachement ; il doit être vivifié et fécondé par une communion spirituelle, par une liaison d'âme avec saint Jean et saint Paul, par un intérêt pressant pour les choses dont ils vivaient et par un amour brûlant pour Celui qu'ils aimaient eux-mêmes par-dessus tout.

C'est dire que dans l'interprétation du Nouveau Testament l'intérêt religieux doit accompagner et soutenir l'intérêt scientifique, le besoin de Dieu et de sa grâce doit marcher de pair avec le désir de comprendre la pensée de ses témoins et stimuler sans cesse ce désir. Et nous pouvons donner ici, comme pendant au mot de Treitschke cité plus haut, un mot de Pascal qui, dans son traité *De l'esprit géométrique*, a écrit en parlant des choses divines : « il faut les aimer pour les connaître » (1).

Telle que je viens de la caractériser, la tâche de l'interprétation du Nouveau Testament diffère sensiblement de celle que se proposent d'autres disciplines ou branches de la théologie qui, tout en étant plus ou moins connexes à l'interprétation, doivent cependant ne pas être identifiées avec elle : je veux parler de la critique, de l'histoire, de la théologie biblique, de la dogmatique, puis de l'application pratique et enfin de ce que j'appellerai (faute d'un meilleur nom) la sublimation exégétique.

Et d'abord l'interprétation doit être distinguée de la *critique*. Celle-ci, dans l'étude qu'elle fait des livres du Nouveau Testament, les envisage soit au point de vue de leur *texte* (critique verbale ou externe), soit au point de vue de leur *contenu* (critique réelle ou interne). La critique verbale prépare le travail de l'interprétation en établissant le texte des écrits néotestamentaires pour autant qu'il peut être reconstitué par l'étude et la comparaison des manuscrits, des anciennes versions et des citations des pères ; mais elle est quelquefois obligée de recourir aux résultats de l'interprétation elle-même, qui dans certains cas l'emportent sur les données de la critique

(1) Œuvres complètes de BLAISE PASCAL, édition de Ch. Lahure & C^{ie}, Paris, 1860. T. II, 347.

externe. C'est ainsi que, dans le passage Rom. v, 5, l'indicatif ἔχομεν doit certainement, en vertu du sens et de la marche de la pensée, être préféré au conjonctif ἔχωμεν qu'on trouve dans les plus anciens manuscrits ⁽¹⁾ et que supposent les versions latines et syriaques. De même dans I Cor. xv, 49 il est très probable que la leçon primitive est φορέσομεν, malgré l'attestation beaucoup plus forte en faveur du conjonctif φορέσωμεν.

La critique réelle, d'autre part, complète le travail de l'interprétation en s'efforçant de répondre aux questions souvent fort délicates qui concernent l'auteur, la date, l'intégrité, l'authenticité et la crédibilité des livres du Nouveau Testament.

L'interprétation se distingue également de l'*histoire de Jésus* et de l'*histoire du siècle apostolique* auxquelles elle sert de base, mais avec lesquelles elle ne saurait être confondue : expliquer ce que saint Luc a voulu dire en écrivant le troisième évangile ou le livre des Actes est tout autre chose que de tracer, pour autant qu'on peut le faire d'après les sources disponibles, une esquisse de ce que Jésus a été, a pensé, a senti, a voulu, a fait, ou un tableau de la naissance et du développement de l'Eglise chrétienne primitive en Palestine, en Asie mineure, en Macédoine, en Grèce et en Italie.

Il convient, en troisième lieu, de séparer l'interprétation de la *théologie biblique*, dont la tâche est d'exposer, soit dans leur unité d'ensemble, soit dans la diversité de leurs formes individuelles, c'est-à-dire propres à chaque auteur, les conceptions religieuses et morales qui sont celles des écrivains du Nouveau Testament. Le travail de la théologie biblique est donc surtout synthétique, tandis que celui de l'interprétation est essentiellement analytique. Il faut toutefois remarquer que si, en principe et d'une façon générale, l'interprétation précède et conditionne la théologie biblique, celle-ci peut à l'occasion rendre service à celle-là en lui fournissant, par la vue d'ensemble qu'elle lui donne, le moyen d'éclairer tel ou tel passage que son contexte immédiat ne suffit pas à expliquer entièrement. Il serait difficile, par exemple, de préciser le sens du mot δικαιοσύνη dans le passage I Cor. i, 30 (le seul de toute cette épître où il figure) si l'on n'était pas renseigné sur la notion paulinienne de la δικαιοσύνη θεοῦ par les chapitres i à v de l'épître aux Romains (spécialement III, 21-24) et par la définition contenue dans Phil. III, 9.

La théologie biblique permet d'établir ce qu'on pourrait appeler

(1) ⋈ A B C D.

la dogmatique biblique. Celle-ci, à son tour, sert de point de départ à la *dogmatique* proprement dite, qui tient compte en outre, dans l'exposé systématique qu'elle fait de la vérité chrétienne, des confessions de foi que l'Église a formulées, ainsi que de l'expérience chrétienne telle qu'elle se développe et se modifie au cours des siècles, — et dont la méthode est déterminée par la théorie de la connaissance que le dogmaticien a cru devoir adopter. C'est dire que la dogmatique n'a presque plus rien à faire avec l'interprétation, à laquelle elle ne se rattache que par un lien très lâche.

Quant à l'*application pratique* du contenu des écrits néotestamentaires telle qu'on la trouve dans certains commentaires, dans bon nombre de prédications, d'homélies, de méditations ou d'études bibliques, il serait facile de montrer que souvent, hélas ! elle s'éloigne beaucoup du sens primitif des textes et dénature complètement la pensée de l'auteur sacré, tout en prétendant l'expliquer. Mais même lorsqu'elle reste fidèle à cette pensée et ne fait qu'en prolonger les lignes, elle la dépasse en l'actualisant, et elle sort ainsi du cadre que j'ai tracé plus haut et qui fixe à l'interprétation ses limites précises et infranchissables.

Les théologiens protestants, et tout spécialement ceux d'aujourd'hui, sont en général d'accord sur le bien-fondé et la nécessité des distinctions qui précèdent. Mais depuis que l'étude du problème herméneutique a été reprise (avec le zèle et l'ardeur que j'ai signalés au début de cette étude), plusieurs de ceux qui ont pris part au débat estiment que, sans tomber dans l'application pratique, il y a lieu néanmoins d'étendre le champ d'activité de l'interprétation en la faisant aboutir et pour ainsi dire culminer dans le procédé que j'ai désigné plus haut sous le nom de *sublimation exégétique* et qu'il me reste à caractériser et à critiquer.

Avec cette façon de comprendre et de pratiquer l'interprétation du Nouveau Testament, on reconnaît toute l'importance du sens primitif et littéral établi par une étude grammaticale, historique et psychologique du texte des écrits néotestamentaires. Mais on prétend tirer de ce sens particulier, occasionnel, strictement limité par les circonstances qui lui ont donné naissance et qu'il vise uniquement, un sens supérieur, dégagé des contingences historiques, par conséquent plus large, plus général, applicable aux circonstances de notre époque, et auquel on donne les noms de théologique, pneumatique, supra- ou méta-historique.

Je résume, à titre d'exemples, l'opinion de quelques-uns des représentants de cette manière de voir.

Selon Karl BARTH, il importe moins de fixer « ce qui est là » (*was da steht*), c'est-à-dire le sens grammatical et historique du texte grec, au moyen d'une traduction, d'une paraphrase ou d'un savant commentaire, que de montrer comment il faut le comprendre en se l'appropriant et pour ainsi dire en le repensant⁽¹⁾. Il faut laisser subsister le moins possible de ces blocs de concepts purement historiques, purement donnés, purement fortuits ; il faut, en revanche, autant et aussi loin que possible, mettre en lumière la relation des mots humains avec la Parole divine contenue dans ces mots⁽²⁾, avec la Parole que Dieu nous adresse *à nous* et par laquelle il se révèle *à nous*. Dans la compréhension de l'épître aux Romains, par exemple, il s'agit d'arriver, écrit Barth, jusqu'au point « où je me trouverai presque uniquement devant l'énigme de la chose et presque plus du tout devant l'énigme du document comme tel, jusqu'au point où, par conséquent, j'oublierai presque que je ne suis pas l'auteur et où je l'aurai si bien compris que je pourrai presque le faire parler en mon nom et parler moi-même en son nom »⁽³⁾. Une exégèse dans laquelle par principe on poursuit la pensée de l'auteur en pensant soi-même (*eine prinzipiell nach-denkende und selbst-denkende Exegese*)⁽⁴⁾, voilà ce que Barth réclame de l'interprète du Nouveau Testament, voilà ce qu'il a essayé de donner dans son *Ræmerbrief* et dans son explication de I Cor. xv (*Die Auferstehung der Toten*), voilà ce qu'il désigne par le mot d'ordre « exégèse théologique » qu'il a lancé comme un coup de clairon dans le débat herméneutique. Mais il suffit de parcourir le *Ræmerbrief* pour constater qu'au lieu de dégager et de poursuivre la pensée de saint Paul en la pensant à nouveau, le professeur de Bonn la dénature complètement et la remplace par la sienne. Son procédé intuitif et divinatoire a pour effet d'introduire dans le texte à expliquer une quantité de choses qui n'y sont pas au lieu d'en faire sortir celles qui y sont. Ainsi que le remarque très justement von Dobschütz⁽⁵⁾, Barth se sert du nom de Paul comme d'un pseudonyme pour exposer ses propres idées qui, en dernière analyse, sont celles de Kierkegaard. La pratique du professeur de Bonn ne répond donc que très imparfaitement à sa théorie : ce que

(1) *Ræmerbrief* 3., p. XI. — (2) *Ibid.*, p. XIII. — (3) *Ibid.*, p. XIII. — (4) *Auferstehung der Toten*, p. VI. — (5) *Vom Auslegen des Neuen Testaments*, p. 29, note 65.

celle-ci réclame sous le nom d'exégèse théologique peut encore, dans une certaine mesure, être appelé sublimation, mais ce que celle-là présente dans ses commentaires ne mérite plus ce nom ; c'est bien plutôt (pour rester dans les images empruntées à la chimie) de la combinaison ou pour mieux dire de la substitution. En tout cas ce n'est pas de l'interprétation.

Karl GIRGENSOHN n'a pas publié de commentaire ; il s'est borné à exposer théoriquement son programme dans quelques études. Ce programme peut être résumé dans la formule « exégèse pneumatique ». L'exégèse pneumatique, qu'il faut distinguer soigneusement de l'exégèse « psychique » pratiquée par l'historien, s'affranchit de toute entrave historico-psychologique ; elle tend à découvrir le contenu supra-historique du Nouveau Testament, à percevoir dans la parole de l'Écriture le témoignage de l'Esprit éternel de Dieu. Non contente de connaître le sens qu'avaient les livres du Nouveau Testament à l'époque de leur apparition, elle prétend dégager leur signification permanente, normative pour les chrétiens de tous les temps, et tout spécialement pour nous, chrétiens du XX^e siècle. Son moyen par excellence de compréhension est « l'esprit divin de la prière », « le meilleur guide pour conduire à l'esprit divin de l'Écriture »⁽¹⁾. L'esprit vraiment vivant de l'Écriture ne peut être saisi que dans une expérience personnelle faite au contact de la parole de l'Écriture, expérience impossible à définir et à décrire entièrement. L'exégèse historico-psychologique est assurément légitime et indispensable, mais elle n'est qu'une préparation et un acheminement à l'interprétation pneumatique qui, elle, saisit d'une manière immédiate la profondeur divine. Girgensohn revendique pour l'exégèse pneumatique un caractère nettement scientifique, théologique. « Elle ne doit pas dégénérer », dit-il, « en une glossolalie sans frein ni en un verbiage abondant et sentimental, mais elle doit s'efforcer de formuler des notions claires et précises. »⁽²⁾ Elle doit toujours partir du sens établi par l'exégèse philologique et historique, mais sans jamais se laisser asservir à la lettre, car elle a pour but de « recréer par l'Esprit qui la remplit le sens qui gît derrière les mots »⁽³⁾. Au reste, elle se distingue de l'exégèse pratique en ce qu'elle ne vise pas, comme cette dernière, à faire une application directe et édifiante de l'Écriture, mais

(1) *Die Inspiration der heiligen Schrift*, p. 11. — (2) *Ibid.*, p. 25. — (3) *Ibid.*, p. 27.

concentre toute son attention sur le contenu supra-temporel de celle-ci (1).

Girgensohn est plus pondéré et moins aventureux que Barth, et son programme d'exégèse pneumatique correspond mieux à la notion de sublimation exégétique que j'essaie de caractériser. Mais précisément parce que et dans la mesure où l'interprétation est élevée par Girgensohn au niveau de la sublimation, elle cesse d'être de l'interprétation proprement dite et, bon gré mal gré, elle franchit le seuil qui sépare celle-ci de l'application pratique. En outre, comme je le montrerai dans le chapitre suivant, le rôle du Saint-Esprit et de la prière ne commence pas seulement *après* que l'exégèse grammatico-historique a fourni ses résultats ; il débute *avec* cette exégèse, et il continue tant qu'elle est à l'œuvre. Il n'y a donc pas lieu de parler d'une exégèse spécialement pneumatique, qui succéderait à l'exégèse grammatico-historique comme une seconde opération à faire subir aux livres du Nouveau Testament, comme un moyen supérieur de les comprendre et de les expliquer. Il faut et il suffit que l'exégèse grammatico-historique soit elle-même déjà toute pénétrée de l'Esprit et accompagnée de prière.

VON DOBSCHÜTZ (2) fait rentrer la tâche de l'exégèse dite pneumatique ou supra-historique dans celle de l'exégèse scientifique, et en cela il me semble être plus près de la vérité que Girgensohn, parce qu'il ne statue pas, comme ce dernier, une exégèse à deux degrés successifs et superposés. Mais j'estime qu'en demandant à l'exégèse de pénétrer jusqu'au contenu supra-historique de l'Écriture, c'est-à-dire jusqu'aux pensées fondamentales et indépendantes du temps et des circonstances qui s'y trouvent renfermées, il étend le champ et par conséquent la tâche de l'exégèse au delà des limites qui enserrent étroitement ce qu'il convient d'appeler interprétation.

OEPKE (3), enfin, reprend en gros la thèse de Girgensohn en affirmant, lui aussi, la nécessité de l'exégèse supra- ou méta-historique à côté et au-dessus de l'exégèse historique. Mais il ne réussit pas, malgré des distinctions assez subtiles, à la séparer nettement soit de l'application pratique, soit de la dogmatique, et finalement il la ramène, lui aussi, à un procédé de sublimation.

(1) *Die Grenzgebiete...*, p. 89. — Ces citations de Girgensohn, comme celles de Barth, sont faites d'après BEHM, *Pneumatische Exegese ?*, 1926. — (2) *Vom Auslegen des Neuen Testaments*, p. 61. — (3) *Geschichtliche und übergeschichtliche Schriftauslegung*, 1931.

En résumé, la sublimation exégétique, quelque'utile qu'elle puisse être d'ailleurs, ne me paraît pas appartenir au domaine de l'interprétation. Et la tâche de l'interprète du Nouveau Testament me semble se borner, comme je l'ai dit, à *comprendre et à faire comprendre les livres néotestamentaires aussi bien, si possible, que leurs auteurs les comprenaient eux-mêmes et que pouvaient les comprendre les lecteurs contemporains* auxquels ces livres ont été adressés et pour les besoins desquels ils ont été rédigés.

Mais quelle méthode l'interprète du Nouveau Testament devra-t-il employer pour s'acquitter d'une telle tâche ? C'est à cette question que je vais essayer de répondre dans un troisième chapitre.

III. LA MÉTHODE DE L'INTERPRÉTATION DU NOUVEAU TESTAMENT.

La méthode d'un art dépend en général à la fois de l'*objet* auquel il s'applique et de la *tâche* qu'il se propose. Si donc l'objet et la tâche de l'interprétation du Nouveau Testament sont ce que j'ai montré dans les deux chapitres précédents, il en résulte que sa méthode doit fournir à l'interprète tout d'abord le *moyen de comprendre* lui-même les écrits néotestamentaires en tenant compte des deux facteurs (humain et divin) qui leur ont donné naissance, puis le *moyen de les faire comprendre à d'autres*.

A. *Moyen de comprendre.*

Comme je l'ai déjà dit, le moyen de comprendre les livres du Nouveau Testament est double : il consiste d'une part dans l'*étude*, qui prend en considération le facteur humain, et d'autre part dans la *congénialité* ou le *sens religieux*, qui permet de saisir et de pénétrer le facteur divin.

a) L'*étude* qui incombe à l'interprète du Nouveau Testament est une étude *exégétique*, au sens strictement étymologique de ce terme, c'est-à-dire qu'elle doit tendre uniquement à extraire du texte, dans toute son originalité parfois déconcertante, la pensée que l'auteur a mise, et non pas commencer par y introduire, pour l'en faire sortir ensuite par d'habiles tours de prestidigitation, celle qu'on lui prête en vertu d'un *a priori* ou d'une préférence personnelle. Or affirmer que l'étude qui sert de base à l'interprétation du Nouveau Testament doit être faite selon la méthode purement exégétique, c'est écarter *ipso facto* deux autres méthodes qui, pour avoir été fréquemment

employées ou pour l'être encore quelquefois, n'en méritent pas moins d'être condamnées sans appel : je veux dire la méthode dogmatique et la méthode allégorique.

L'interprétation *dogmatique* est celle qui prétend juger et jauger le contenu des écrits néotestamentaires d'après une norme fixée d'avance et qui leur est impitoyablement appliquée. Cette norme peut être aussi bien hérétique qu'orthodoxe, aussi bien religieuse que philosophique, aussi bien favorable que défavorable au Nouveau Testament ; elle peut être empruntée au *consensus patrum* et désignée par la formule *quod semper, quod ubique, quod ab omnibus creditum est* ; elle peut être cherchée, avec le Concile de Trente, dans le sens de l'Écriture que l'Église catholique a officiellement adopté (*sensum quem tenuit et tenet sancta mater Ecclesia*), ou, avec la théologie protestante du XVII^e siècle, dans la « pure doctrine », dans la « somme » des enseignements divins qu'on prétendait avoir tirée de la Bible ; elle peut, comme au temps de l'Aufklärung, être demandée à la simple « raison » humaine, ou, comme le voulait Kant, à la « morale » ; — peu importe : elle est toujours plus ou moins intéressée et dictée par un préjugé, et par conséquent la méthode qui la pose et l'impose est erronée et doit être rejetée (1).

Est-ce à dire que, par contre, la méthode *exégétique* soit et puisse être absolument désintéressée ? Non, certes ; mais l'intérêt avec lequel elle aborde son objet provient de cet objet lui-même, lui seul, indépendamment de toute idée préconçue et de toute intention préalable ; c'est l'intérêt que crée la sympathie, la congénialité, et l'on ne peut plus parler ici d'*a priori*, de préjugé ; il s'agit uniquement d'attrait, d'affinité, de communion d'esprit et de sentiment.

Quant à l'interprétation *allégorique*, son nom seul suffit à la condamner. Ἄλλο ἄγορεύειν, dire autre chose que ce que le texte dit, mettre à côté ou à la place du sens primitif un autre sens, prétendu plus profond et plus important, voilà ce qu'elle fait ; et elle a incontestablement tort de le faire.

Philon est le représentant classique de cette méthode, qu'il a appliquée à l'Ancien Testament avec une vraie *mæstria*, mais aussi avec l'arbitraire le plus effréné et le plus fantaisiste. Il a été suivi dans cette voie entre autres par Origène, qui allégorise à outrance non seulement l'Ancien Testament, mais aussi le Nouveau Testament. Voici quelques échantillons de son exégèse :

(1) Cf. TORM, p. 210 s.

A propos de la question que la femme samaritaine adresse à Jésus dans Jean IV, 12 : « Es-tu plus grand que Jacob notre père qui nous a donné ce puits et qui en a bu lui-même, aussi bien que ses fils et ses troupeaux ? » Origène note ceci : « On peut dire allégoriquement que le puits de Jacob ce sont les écrits de Moïse, desquels Jacob et ses fils ont bu spirituellement »⁽¹⁾. Au sujet de la parole que Jésus prononce un peu plus tard dans son entretien avec la Samaritaine : « Vous adorez ce que vous ne connaissez pas, nous adorons ce que nous connaissons » (Jean IV, 22), le grand exégète remarque : « Littéralement le *vous* désigne les Samaritains, mais anagogiquement il se rapporte aux hétérodoxes à l'égard des Ecritures ; quant au *nous*, il vise proprement les Juifs, mais allégoriquement il signifie : Moi, le Logos, et ceux qui ont été façonnés selon moi »⁽²⁾.

Dans une de ses homélies sur Luc, la scène du jour des Rameaux lui suggère, entre beaucoup d'autres, les explications ou plutôt les applications suivantes : « L'ânon est détaché parce que le Seigneur en a besoin. Or maintenant encore le Seigneur a besoin de l'ânon. Et c'est vous qui êtes le petit de l'ânesse. Pourquoi le Fils de Dieu a-t-il besoin de vous ? Que vous demande-t-il ? Il a besoin de votre salut, il veut que vous soyez détachés des liens de vos péchés. Et puis les disciples placent leurs vêtements sur l'âne et y font asseoir le Sauveur : ils prennent la parole de Dieu et ils la posent sur les âmes de leurs auditeurs... » etc.⁽³⁾ Un peu plus loin, touchant la purification du temple, nous lisons : « Jésus ne chasse pas ceux qui achètent, car celui qui achète possède ce qu'il a acheté. Il chasse ceux qui vendent et qui dissipent ce qu'ils avaient, à la façon de ce fils débauché qui reçut la fortune de son père et qui perdit tout ce qu'il avait en buvant avec excès. Donc celui qui vend est chassé, surtout s'il vendait des colombes. Pourquoi [l'évangéliste] n'a-t-il pas mentionné d'autres oiseaux que les colombes ? Cet animal est simple et gracieux. Or je crains que chez nous aussi on ne puisse surprendre un vice du même genre. En effet si je vends à prix d'argent et si je n'enseigne qu'en échange d'un salaire les choses que le Saint-Esprit m'a révélées et confiées afin que je les divulgue, que fais-je d'autre que vendre des colombes, c'est-à-dire le Saint-Esprit ? Et quand je l'ai vendu, je suis chassé du temple de Dieu »⁽⁴⁾.

(1) *Orig. Werke, Der Johanneskommentar*, éd. Preuschen, 1903, p. 528. — (2) *Ibid.*, p. 240. — (3) *Orig. Werke, Die Homilien zu Lukas etc.*, éd. Rauer, 1930, p. 219. — (4) *Ibid.*, p. 224 s.

Au fond, la méthode allégorique n'est qu'une conséquence ou, si l'on veut, une forme spéciale de la méthode dogmatique. Comme celle-ci elle part d'un *a priori*, et cet *a priori* est le désir plus ou moins inconscient que l'exégète a de retrouver ses idées personnelles dans le texte qu'il explique, ou encore le besoin naïf et respectueux qu'il éprouve de découvrir partout dans l'Écriture un sens élevé, spirituel, de beaucoup supérieur au sens tout simple, tout ordinaire qui est souvent le sens primitif, mais qu'on juge indigne des auteurs sacrés. En raison de cet *a priori* qui est à son origine, la méthode allégorique doit être rejetée tout comme la méthode dogmatique.

On objectera peut-être que les écrivains néotestamentaires ont fait eux-mêmes de l'allégorie ; ainsi saint Paul dans le chapitre iv de son épître aux Galates. Assurément. Mais tout d'abord il y aurait peut-être lieu, en regardant les choses de près, de faire une distinction entre l'exégèse des auteurs du Nouveau Testament et celle d'un Origène ou d'un Augustin, et d'appeler la méthode des premiers *typologique* plutôt qu'allégorique⁽¹⁾. Ensuite et en tout cas l'interprète du Nouveau Testament n'est pas tenu de suivre les écrivains bibliques sur ce chemin. Il doit se borner à essayer de les comprendre, même quand ils allégorisent, en recherchant comment et pourquoi ils le font, mais sa méthode à lui doit rester purement exégétique. Le sens qu'il est appelé à découvrir est le sens *littéral*, qui peut fort bien être en même temps spirituel et profond, mais qui ne l'est pas nécessairement toujours et partout, et qui est en tout cas le sens primitif, le sens tel que l'entendait l'auteur, et non celui qu'on y ajoute ou qu'on y substitue. Faire fi de la lettre, c'est risquer de faire fi de l'Écriture elle-même. *Si littera tollitur, scriptura quid est ?* a dit très justement Hugues de Saint-Victor⁽²⁾.

Pour atteindre ce sens littéral et primitif, c'est-à-dire pour comprendre aussi purement et aussi complètement que possible ce que l'écrivain sacré a voulu dire, l'interprète du Nouveau Testament doit utiliser les ressources multiples qui lui sont offertes tant par la grammaire et la lexicologie que par l'histoire, la critique, la psychologie, l'histoire des religions et la « Formgeschichte ».

1. La *grammaire* lui permet de fixer la position que le grec du Nouveau Testament occupe dans le développement historique de la

(1) Cf. TORM, p. 219. — (2) *Prænotatiunculæ*, c. 5 (cité par TORM, p. 25).

langue grecque. Elle montre, en effet, que la langue des écrivains néotestamentaires n'est pas un idiome à part, un grec « biblique » qui serait la langue du Saint-Esprit, mais qu'elle est une forme de ce grec hellénistique qui, depuis Alexandre le Grand, était devenu peu à peu et de plus en plus la langue universelle. Cette langue courante ou commune (κοινή) s'était formée par la pénétration dans le langage écrit d'un nombre toujours croissant d'éléments appartenant au langage de la conversation ordinaire. Au premier siècle de notre ère elle n'avait pas encore subi d'une manière appréciable l'influence de la tendance puriste et archaïsante qu'on appelle l'atticisme. Aussi le grec du Nouveau Testament est-il bien plus une langue populaire qu'une langue littéraire. Mais il convient d'ajouter que d'une façon générale, quoiqu'avec des nuances individuelles assez sensibles, il correspond moins au langage de la conversation tout à fait populaire et familière qu'à celui dans lequel s'entretenaient les hommes cultivés de l'époque.

La grammaire montre en outre que le grec hellénistique ne suit plus strictement les règles auxquelles obéissait le grec classique, mais qu'il tend à s'en affranchir ou du moins à les simplifier. L'*article* n'est plus employé d'une façon rigoureusement conséquente : c'est ainsi que dans le chapitre II de l'épître aux Romains saint Paul, pour désigner la loi mosaïque, se sert indifféremment de ὁ νόμος ou de νόμος. Le sens de certaines *conjonctions* s'élargit considérablement : le ὥστε consécutif passe au sens final, tandis qu'en revanche le ἵνα final prend le sens consécutif. D'autre part l'infinitif remplace fréquemment la proposition subordonnée introduite par ἵνα, ou vice versa celle-ci se substitue à l'infinitif. (Dans le Nouveau Testament ce cas est caractéristique du style de Jean.) Les nuances souvent très délicates que les auteurs classiques marquent par l'emploi des *négations* οὐ et μή s'effacent presque entièrement. Le sens propre des *prépositions* est loin d'être toujours soigneusement observé : περί et ὑπέρ deviennent presque synonymes ; de même ὑπέρ et ἀντί ; εἰς avec l'accusatif se dit facilement au lieu de ἐν avec le datif, et quelquefois, mais plus rarement, c'est l'inverse. On ne fait presque plus de différence entre le *comparatif* et le *superlatif*. Le *duel* est totalement délaissé. L'*optatif* tend à disparaître. Le *moyen* n'est plus toujours nettement distingué soit de l'*actif* soit du *passif*. Les règles d'*accord* des mots ou des phrases sont souvent négligées. Les *pronoms personnels* abondent, tandis que les *adjectifs possessifs* se font rares.

Enfin la *syntaxe* se simplifie : les constructions participiales dominant, la subordination cède le pas à la coordination ⁽¹⁾.

A la grammaire se rattache étroitement la *lexicologie*, qui non seulement note dans le grec du Nouveau Testament un certain nombre de *sémitismes* et de *latinismes*, mais encore y constate des changements caractéristiques dans la *signification* de beaucoup de mots. Ces changements consistent dans un approfondissement ou dans une spécialisation du sens, par l'application qui en est faite à un domaine nouveau (exemples : πατήρ, εἰρήνη, ἁμαρτία, — κόσμος, δαιμόνιον, εἶδωλον, — ψυχικός, διάκονος, ταπεινός, μετανοεῖν, — et surtout πίστις, δίκαιος avec ses composés, χάρις, εὐαγγέλιον, πνεῦμα, σωτήρ, ἐκκλησία, ἀπόστολος, ἀπολύτρωσις, παρουσία, σὰρξ, etc.) ⁽²⁾.

Pour exploiter ce vaste champ de la grammaire et de la lexicologie l'interprète du Nouveau Testament dispose aujourd'hui de plusieurs outils de choix, qui facilitent considérablement son travail. Je relève tout spécialement la grammaire de BLASS-DEBRUNNER ⁽³⁾, la *Grammaire du grec biblique* du Père ABEL (1927), le dictionnaire de Walter BAUER ⁽⁴⁾, et le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, édité par Gerhard KITTEL, qui a commencé à paraître ce printemps et qui, à en juger d'après les premières livraisons, sera bien près d'atteindre à la perfection.

2. *L'histoire* vient à son tour aider puissamment l'interprétation. Car il est évident que pour comprendre véritablement un auteur il est indispensable de connaître son époque et son milieu. Il s'agira donc, pour l'exégète du Nouveau Testament, de se familiariser aussi complètement que possible avec l'histoire politique, sociale, littéraire et artistique, religieuse et morale, non seulement de la Palestine, mais aussi de l'empire gréco-romain au premier siècle de l'ère chrétienne. Il devra en particulier se rendre compte de l'influence qu'ont exercée sur les écrivains néotestamentaires soit le judaïsme soit l'hellénisme, ainsi que de la combinaison plus ou moins intime de ces deux éléments dans toute la manière de voir et de penser de plusieurs d'entre eux. En ce qui concerne le judaïsme, il est à peine besoin de rappeler la place qu'occupe et le rôle que joue l'Ancien Testament dans les livres du Nouveau Testament et par conséquent la nécessité absolue

(1) Cf. TORM, p. 41-54. — (2) Cf. TORM, p. 56-90. — (3) *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch* ⁶, 1931. — (4) *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments*, 1928.

de le connaître et de pouvoir le consulter aussi bien sous la forme originale du texte hébreu que dans la traduction des LXX. Mais il convient de faire en outre une part à l'influence du rabbinisme, spécifiquement juif, et à celle de la littérature apocryphe et pseudépi-graphique juive, plus ou moins teintée d'hellénisme.

Les instruments de travail qui s'offrent à l'interprète du Nouveau Testament dans ce domaine sont, entre beaucoup d'autres : l'étude de P. WENDLAND sur *La civilisation hellénistique-romaine* (2 1912), l'insurpassable *Histoire du peuple juif au siècle de Jésus-Christ* de SCHÜRER (4 1901-11) (1), le commentaire de STRACK et BILLERBECK (1922-28) qui illustre les livres du Nouveau Testament par une multitude de passages tirés du Talmud et des Midrasch, la Bible de KAUTZSCH (2) avec son précieux supplément consacré aux *Apocryphes et Pseudépi-graphes de l'Ancien Testament* (1900, réimprimé en 1921).

3. L'interprétation du Nouveau Testament trouve encore un précieux auxiliaire dans la *critique*, tant externe qu'interne. Ainsi que je l'ai déjà noté plus haut, la critique externe ou verbale fournit à l'exégète le point de départ de tout son travail en lui donnant, aussi exact qu'il est possible de l'établir, le texte des écrits néotestamentaires. Les résultats des recherches aussi étendues que persévérantes qui ont été faites à cet égard sont consignés dans l'ouvrage monumental de VON SODEN (3), malheureusement très incommode à cause de la complication des sigles employés par l'auteur, et dans les éditions de NESTLE (4), dont les dernières, grâce à un appareil critique à la fois simple et ingénieux, condensent dans un espace restreint une quantité invraisemblable de renseignements variés et précis.

De son côté la critique interne ou réelle permet de résoudre les problèmes divers, étroitement connexes à l'interprétation, que j'ai également indiqués (questions d'auteur, de date, d'authenticité, etc.). Les livres les plus marquants qui ont été publiés sur cette matière depuis la magistrale *Einleitung in das Neue Testament* (3 1906-07) de ZAHN sont les cinq volumes parus jusqu'ici (1922-26) de l'*Introduction au Nouveau Testament* de M. Maurice GOGUEL, et le manuel classique de JÜLICHER, réédité l'année dernière par l'auteur lui-même avec la collaboration de FASCHER.

(1) Voir aussi : STAERK, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 1920 (Sammlung Göschen), et LAGRANGE, *Le judaïsme avant Jésus-Christ*, 1931. — (2) *Die Heilige Schrift des Alten Testaments*, 4 1923. — (3) *Die Schriften des Neuen Testaments...*, 1902-13. — (4) *Novum Testamentum græce*, 13 1927.

4. Mais il ne suffit pas, pour comprendre un auteur, d'avoir le texte authentique de ses ouvrages, puis de connaître sa langue, son époque, son milieu, ses lecteurs, les circonstances qui l'ont poussé à prendre la plume et le but qu'il visait en écrivant. Il faut encore arriver à le connaître lui-même, en scrutant son âme et en devinant ses sentiments, en étudiant son caractère et son tempérament, en pénétrant jusqu'au for intime de sa personnalité. A cet effet l'exégète aura recours à l'*analyse psychologique*. Celle-ci sera aussi sagace et pénétrante que possible, mais elle devra toujours rester d'autant plus prudente qu'elle sera plus limitée par le peu d'étendue de son objet. Elle devra, elle aussi, elle surtout, ne jamais cesser d'être uniquement et rigoureusement exégétique ; sinon elle risquerait de tirer de son objet ce qu'elle y aurait plus ou moins inconsciemment introduit, et de tomber ainsi dans l'aventure et la fantaisie. M. G. BERGUER, dans le volume d'ailleurs si intéressant et si richement documenté qu'il a publié en 1920 sous le titre *Quelques traits de la vie de Jésus au point de vue psychologique et psychanalytique*, me paraît n'avoir pas toujours échappé à ce danger. Cela tient sans doute, pour une bonne part, au fait qu'en vertu même de son sujet il fait porter son analyse non seulement sur la personne des évangélistes, mais aussi et surtout, à travers leurs récits très fragmentaires, sur la personnalité de celui qu'ils mettent en scène et qu'ils font parler⁽¹⁾, ce qui augmente beaucoup la difficulté du problème. Au reste l'étude de M. Berguer appartient au domaine de la « vie de Jésus » bien plus qu'à celui de l'interprétation proprement dite.

Parmi les commentaires relatifs aux épîtres de saint Paul, on peut en citer quelques-uns qui sont spécialement intéressants au point de vue d'une étude psychologique de la personnalité du grand apôtre : ce sont ceux, déjà un peu anciens, de BORNEMANN sur les deux lettres aux Thessaloniens (1894), et de HAUPT sur les épîtres de la captivité (1897, 7 1902), puis le volume tout récent dans lequel LOHMEYER a expliqué les épîtres aux Philippiens, aux Colossiens et à Philémon (1929).

5. Depuis une trentaine d'années, c'est dans l'*histoire des religions* qu'on a cherché un cinquième moyen d'éclairer et d'enrichir l'interprétation du Nouveau Testament. Mais quelque intéressantes que soient les nombreuses analogies qu'on a relevées en comparant le

(1) BERGUER, *Vie de Jésus*, p. cv s.

Nouveau Testament aux documents des autres religions, on a trop souvent perdu de vue que, selon la très juste remarque de TORM⁽¹⁾, si l'on veut comprendre un mouvement religieux, c'est avant tout dans le sol où il a poussé qu'il convient de chercher ses origines, et non pas dans des terrains plus ou moins éloignés. Or il est incontestable que le christianisme primitif est issu du judaïsme, et par conséquent c'est en partant de la religion juive qu'il faut essayer de le comprendre (tout en faisant, cela va sans dire, la part indispensable à l'élément nouveau qui lui donne son caractère spécifique et qu'il ne doit qu'à lui-même). C'est donc une erreur de méthode que de prétendre expliquer le Nouveau Testament avant tout au moyen d'analogies et de parallèles tirés de l'hellénisme, — pour ne rien dire de ceux qu'on est allé chercher jusque dans le bouddhisme et le parsisme. Une telle erreur est, par exemple, le *πρῶτον ψεῦδος* du livre fameux dans lequel BOUSSET⁽²⁾ s'efforce d'expliquer l'invocation que les chrétiens adressaient à Christ sous le nom de « Seigneur » par l'influence des nombreux cultes en l'honneur d'un *κύριος* qui se célébraient dans les milieux hellénistiques du premier siècle.

Il convient donc, dans l'usage des analogies qui peuvent être tirées de l'histoire des religions, d'être très prudent en ce qui concerne le *terrain* dans lequel on les prend. Mais il faut être tout aussi prudent quant à la *date* des documents qu'on emploie. Car ce serait une seconde faute de méthode que de vouloir rendre compte des termes ou des idées qu'on trouve dans les livres du Nouveau Testament au moyen de termes ou d'idées empruntés à des écrits d'une époque incontestablement postérieure, comme on l'a fait, par exemple, avec les produits de cette littérature mystique, à tendance gnostique et syncrétiste, connue sous le nom d'hermétisme, ou tout récemment avec les documents de cette étrange religion qu'on appelle le mandéisme. Les principaux ouvrages à consulter sur ces matières sont : la *Religionsgeschichtliche Erklärung des Neuen Testaments* (1909, ² 1924) de CLEMEN, puis les anthologies (recueils de textes traduits) de BERTHOLET (1908, ² 1926-32), LEHMANN (1912), GRESSMANN (² 1926) ; pour le mandéisme spécialement : la traduction des sources publiée par LIDZBARSKI (1915, 1920, 1925)⁽³⁾.

6. Enfin, depuis une douzaine d'années, la *Formgeschichte*, c'est-à-dire l'étude du Nouveau Testament faite au point de vue de l'his-

(1) TORM, p. 187. — (2) *Kyrios Christos*, 3 1926. — (3) Cf. TORM, p. 196-201.

toire de la forme sous laquelle se présentent les écrits néotestamentaires, est venue ajouter ses lumières à celles que peut donner l'histoire des religions. Mais il y a lieu de faire ici une distinction importante. En effet, la *Formgeschichte* peut être appliquée soit au domaine de la critique soit à celui de l'interprétation. Dans le domaine de la critique on demande à la *Formgeschichte* le secret des origines de la tradition évangélique (car les recherches ont porté jusqu'ici essentiellement sur les évangiles et le livre des Actes), et on pense trouver ce secret d'une part dans une série de formes primitives de narration (paradigmes, nouvelles, parénèses, apophthegmes, etc.) jusqu'auxquelles on croit pouvoir remonter, et d'autre part dans ce qu'on a appelé le « Sitz im Leben », c'est-à-dire la situation concrète au sein et à partir de laquelle la tradition s'est développée. Je ne m'arrête pas à cette première application de la *Formgeschichte* qui ne rentre pas dans le cadre de mon travail et dont j'ai eu l'occasion de vous entretenir il y a quatre ans⁽¹⁾. Et j'en viens immédiatement à la seconde application, celle qui concerne l'interprétation.

A cet égard il importe de remarquer que la forme, tout en étant une création de l'esprit humain, réagit fortement sur celui-ci et le façonne à son tour en le soumettant à un certain nombre de lois, si bien que lorsqu'un écrivain veut formuler sa pensée, il ne saurait le faire entièrement à sa guise, mais il est lié par les règles du genre littéraire, du style, du formulaire à employer qui, bon gré mal gré, s'imposent à lui, sans exclure néanmoins tout élément d'originalité. C'est ainsi que saint Paul ne crée pas pour ses épîtres un schéma spécial, inédit ; il utilise celui qui lui est fourni par l'usage courant : l'adresse, avec ses trois termes (auteur, destinataires, salutation d'entrée), puis la tractation du ou des sujets à exposer, tractation faite quelquefois dans le style de la « diatribe » philosophique populaire, puis la conclusion épistolaire contenant divers renseignements personnels et des salutations. De même Jean, dans son Apocalypse, se conforme d'une manière générale aux règles du genre et du style apocalyptiques. — Cette attention donnée à la forme, non pas seulement en ce qui concerne la structure générale et les grandes lignes d'un ouvrage, mais aussi quant au détail des phrases, des expressions, des groupements de mots ou d'idées dont un auteur se sert, peut con-

(1) Par la lecture d'une étude intitulée : *Une nouvelle école de critique néotestamentaire*.

duire à des résultats aussi importants qu'imprévus. Un seul exemple : les triades que l'on rencontre dans les passages I Cor. XII, 4 et ss., II Cor XIII, 13 perdent singulièrement de leur force probante en faveur du dogme ecclésiastique de la Trinité quand on les compare aux triades analogues contenues dans I Cor. XIII, 13 et I Thess. I, 5 (1).

Cette question de la forme littéraire des livres du Nouveau Testament a été brillamment traitée par WENDLAND dans son étude *Die urchristlichen Literaturformen*, 2 1912 (dans le « Handbuch zum Neuen Testament » de LIETZMANN) (2). Et le commentaire de VON DOBSCHÜTZ sur les deux épîtres aux Thessaloniens (1909) lui fait une large place et en tire un parti fort intéressant.

L'étude exégétique, fondée sur les données de la grammaire et de la lexicologie, de l'histoire, de la critique, de la psychologie, de l'histoire des religions et de la *Formgeschichte*, tel est donc le moyen qui permet à l'interprète de comprendre les livres du Nouveau Testament en s'attachant au facteur *humain* qui s'y manifeste. Mais sa compréhension ne sera vraiment complète (pour autant qu'elle peut l'être) que si, parallèlement à ce premier moyen et en connexion étroite et constante avec lui, il utilise le second moyen que j'ai indiqué plus haut, celui par lequel on peut saisir le facteur *divin*, à savoir cette faculté de perception spirituelle qu'est le sens religieux.

b) Le *sens religieux*, voilà non pas ce qui vient s'ajouter après coup à l'exégèse scientifique pour la compléter et en sublimer les résultats, mais ce qui doit l'accompagner dès ses débuts et la pénétrer sans cesse, de manière à la vivifier et à la rendre féconde. Car, comme le disait déjà IMMER, professeur à l'université de Berne, mort en 1884, « le Nouveau Testament n'est compris que de celui qui possède le sens religieux, et plus exactement ce sens religieux qui connaît par expérience le sentiment du péché et le besoin du pardon et de la grâce » (3). *Le sentiment du péché et le besoin du pardon et de la grâce*, ces quelques mots du vieux théologien bernois valent leur pesant d'or ; ils marquent brièvement mais avec force la condition *sine qua non* d'une exégèse que j'appellerai non seulement religieuse et spirituelle, mais encore scientifique au plein sens du mot, parce qu'elle tien compte de tous les éléments du problème. Le sentiment du

(1) Cf. VON DOBSCHÜTZ, *Vom Auslegen des Neuen Testaments*, p. 33-47. —

(2) Voir aussi DIBELIUS, *Geschichte der urchristlichen Literatur*, 1926 (Sammlung Göschen) et A. PUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, tome I: Le Nouveau Testament, 1928. — (3) *Hermeneutik des Neuen Testaments*, 1873, p. 9.

péché et le besoin du pardon et de la grâce, n'est-ce pas là ce qui a fait de Luther l'interprète par excellence de saint Paul ? Et qui oserait se flatter de comprendre saint Jean ou saint Pierre en faisant abstraction de ce sentiment ou de ce besoin ?

Poser cette condition à l'exégète du Nouveau Testament, ce n'est pas lui imposer un *a priori*, un préjugé extérieur et étranger à son objet ; non, c'est simplement lui demander d'aborder les écrits néotestamentaires dans l'esprit et les dispositions de leurs auteurs. Il est indispensable que les vibrations spirituelles qui émanent de la parole biblique éveillent une résonance dans l'âme de l'exégète. Le πνεῦμα qui inspire l'Écriture demande impérieusement à se retrouver chez l'interprète. Et celui-ci ne pourra mieux se préparer à sa tâche et la poursuivre qu'en faisant toujours de nouveau monter vers le ciel l'admirable prière qui ouvre l'hymne de la Pentecôte :

Veni, creator spiritus,
Mentes tuorum visita,
Imple superna gratia
Quæ tu creasti pectora.

La prière d'un cœur pieux précédant et accompagnant le travail de l'exégèse, et en réponse à cette prière l'Esprit divin illuminant de ses clartés les profondeurs de l'Écriture, voilà le secret de la vraie compréhension du Nouveau Testament, voilà le moyen d'en saisir non seulement la lettre, mais aussi l'esprit (1).

B. Moyen de faire comprendre.

Toutefois, pour interpréter les livres du Nouveau Testament, il ne suffit pas de les avoir compris, il faut encore les faire comprendre. J'ai déjà dit que pour s'acquitter de cette seconde moitié de sa tâche l'interprète dispose des moyens d'exposition qui sont le *commentaire* et la *traduction*, lesquels se combinent quelquefois dans la *paraphrase*.

Pendant longtemps le *commentaire* a existé sous la forme essentiellement analytique des *gloses* et des *scolies*, ou bien il s'est déroulé dans les longues *catènes* du moyen âge et dans celles qui remplissent

(1) Cf. BEHM, *Pneumatische Exegese* ?, p. 29 s. — Athénagore, au ch. VII de son *Apologie*, dit qu'il faut « apprendre de Dieu à connaître Dieu », παρὰ θεοῦ περὶ θεοῦ... μαθεῖν (Cité par A. RUECH, *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, II, 201). Et l'auteur de la lettre attribuée à Barnabas invite ses lecteurs à se laisser instruire par Dieu : Γίνεσθε δὲ θεοδίδακτοι (ch. XXI, 6).

encore des pages du vieux « Meyer ». Aujourd'hui il revêt en général une forme plus synthétique, tout en continuant à reposer sur une analyse minutieuse et complète. Et il s'accompagne volontiers d'*excursus* consacrés à élucider les questions importantes et les sujets particulièrement difficiles ou controversés. Il convient qu'il ne soit ni trop long ni trop bref, et qu'il s'efforce d'être toujours clair, aussi bien dans sa disposition générale que dans le détail de ses explications. A cet égard les commentaires de ZAHN⁽¹⁾, substantiels et pleins d'érudition, mais péniblement lourds et compacts, laissent beaucoup à désirer. Le modèle du genre me semble être donné par les dernières éditions du *Kritisch-exegetischer Kommentar* de MEYER, telles que les ont rédigées : BOUSSET pour l'Apocalypse (1906), VON DOBSCHÜTZ pour les épîtres aux Thessaloniens (1909), Joh. WEISS pour I Corinthiens (1910), KNOPF pour les épîtres de Jude et de Pierre (1912), WENDT pour le livre des Actes (1913), et plus récemment DIBELIUS pour Jacques (1921), WINDISCH pour II Corinthiens (1924), et LOHMEYER pour Philippiens, Colossiens, Philémon (1929).

En français, les commentaires de celui qui fut notre maître à tous par son enseignement ou par ses écrits, F. GODET⁽²⁾, vous sont trop connus pour que j'aie besoin de relever ici leurs qualités éminentes, en particulier le souffle profondément religieux qui les anime. Ceux du Père LAGRANGE⁽³⁾, empreints eux aussi d'une réelle piété et d'un grand respect pour l'Écriture, sont admirablement informés de tout ce qui a été dit d'important sur les sujets qu'ils traitent ; mais l'auteur, bridé par l'opinion de l'Église, est souvent obligé d'exprimer sa pensée avec tant de prudence ou de subtilité qu'il n'est pas toujours facile de la saisir. Dans la même série, qui porte le titre général d'*Études bibliques*, l'Apocalypse a été commentée par le Père ALLO, de Fribourg (1921), le livre des Actes par JACQUIER (1926) et l'épître de Jacques par CHAINE (1927). La position de ces trois exégètes est la même que celle de leur chef de file, et leur érudition n'est pas moindre que la sienne, mais ils s'expriment en général avec plus de clarté et de simplicité que lui. Depuis 1907 LOISY a commenté coup sur coup : les évangiles synoptiques (1907-08), l'évangile selon Marc (1912), l'épître aux Galates (1916), les Actes des Apôtres

(1) *Kommentar zum Neuen Testament*, avec la collaboration de WOHLBERG, EWALD, BACHMANN, RIGGENBACH, HAUCK, BEHM. — (2) Jean (1863-65, 4 1901-03) ; Luc (1871, 3 1888-89) ; Romains (1879-80, 2 1883-90) ; I Corinthiens (1886-87). — (3) Marc (1911) ; Romains (1916) ; Galates (1918) ; Luc (1921) ; Matthieu (1923) ; Jean (1924) ; — avec plusieurs rééditions.

(1920), le quatrième évangile (² 1921), l'Apocalypse (1923) et l'évangile selon Luc (1924). Cet exégète est aux antipodes de ceux que je viens de nommer ; le parti pris hypercritique et le manque presque complet de sens chrétien qui caractérisent ses ouvrages sont les deux grands défauts de son exégèse, d'ailleurs si savante et si ingénieuse.

Tout commentaire aboutit logiquement à une *traduction*, qui le couronne en le résumant. Mais il arrive fréquemment que la traduction soit publiée sans commentaire ou qu'elle soit accompagnée seulement d'une introduction et de brèves notes explicatives. En tout cas la tâche du traducteur ne laisse pas d'être fort délicate. Elle peut être comprise de deux manières principales très différentes, que SCHLEIERMACHER a caractérisées comme suit : ou bien le traducteur laisse l'écrivain aussi tranquille que possible, et il s'efforce de conduire le lecteur jusqu'à lui ; ou bien il dérange le moins possible le lecteur, et il s'applique à amener l'écrivain jusqu'à sa portée⁽¹⁾. Chacun de ces deux procédés a ses avantages et ses inconvénients. Le premier permet de faire sentir au lecteur toute la distance qui sépare sa mentalité de celle de l'écrivain, à mesure que celle-ci lui est présentée dans toute son originalité, sans atténuation ni accommodation. Mais, le plus souvent, cela n'est possible qu'à la condition fâcheuse de maltraiter la langue traductrice sans arriver pourtant à donner une impression adéquate de la langue traduite. Le second procédé, au contraire, a pour effet de réduire au minimum l'impression d'éloignement de l'original que tout lecteur d'une traduction éprouve forcément plus ou moins, mais il risque en revanche de faire tort à la personnalité de l'auteur traduit et de donner une trop grande place à celle du traducteur. Il s'agit donc d'échapper d'une part à un littéralisme excessif, dont l'exemple typique en français est la *version dite de Lausanne* (Nouveau Testament, 1839), et d'autre part à une trop grande liberté, comme celle qui caractérise la traduction de STAFFER (1889), du moins dans certaines de ses parties. C'est à éviter ces deux écueils que se sont appliqués, sans y réussir toujours pleinement, les traducteurs français les plus récents, à savoir : CRAMPON (1904), LOISY (1922), les auteurs de la *Version synodale* (1910) et ceux de la *Bible du centenaire*, dans laquelle la traduction du Nouveau Testament a fini de paraître en 1928, après avoir été publiée presque tout entière dans la *Bible de la jeunesse et de la famille* (1925).

(1) *Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens*, cité par TORM, p. 91.

Quant à la *paraphrase*, son principal avantage réside dans sa brièveté, mais elle ne saurait tenir lieu d'un commentaire. Elle résume sous une forme rapidement saisissable les résultats de l'exégèse, dont elle donne la substance. En français, elle a été employée au XVII^e siècle par AMYRAUT pour expliquer le livre des Actes (1653). Au XIX^e siècle on peut citer, également en français, une paraphrase de l'épître aux Romains par Jules WALTHER (1871), et celles que Ernest MONOD a publiées, « conformément aux conclusions des commentaires de F. Godet », de I Corinthiens, Jean et Luc (1907), puis de l'épître aux Romains (1911).

En résumé, la méthode que l'interprète doit suivre pour arriver à comprendre les livres du Nouveau Testament n'est ni dogmatique, ni allégorique, mais purement exégétique. Elle comporte une étude grammaticale, historique, critique, psychologique, et tenant compte en outre de l'histoire des religions et de la *Formgeschichte*. Cette étude doit être entreprise et poursuivie avec congénialité et avec prière, afin d'être éclairée et vivifiée par l'Esprit divin. Et les moyens qui permettent à l'interprète du Nouveau Testament de faire comprendre aux autres, en leur transmettant les résultats de son étude, ce qu'il a compris lui-même, sont le commentaire, la traduction et éventuellement la paraphrase.

IV. LES DIFFICULTÉS DE L'INTERPRÉTATION DU NOUVEAU TESTAMENT.

Il pourrait sembler que, bien renseigné sur sa tâche et pourvu d'une bonne méthode, l'interprète ne saurait manquer d'atteindre son but ; autrement dit, on pourrait penser qu'il est permis à l'exégète « conscient et organisé » de caresser les plus brillants espoirs. Hélas ! les programmes scientifiques, comme les programmes politiques, ne tiennent pas toutes leurs promesses, et la réalité reste souvent bien au-dessous de l'idéal. C'est que d'ordinaire cette réalité apporte avec elle de sérieux obstacles qu'elle oppose durement aux efforts les mieux intentionnés et les plus persévérants et dont ceux-ci ne triomphent que très imparfaitement — quand ils en triomphent. Et il en est tout spécialement ainsi dans le domaine de l'interprétation du

Nouveau Testament, où l'exégète se heurte à deux séries de difficultés qui proviennent soit de l'*objet* à comprendre, soit du *sujet* qui s'applique à le comprendre et à le faire comprendre.

A. L'objet à comprendre.

L'objet à comprendre, ce sont les livres du Nouveau Testament, et j'ai rappelé dans mon chapitre premier que chacun d'eux est le produit simultané et combiné d'un facteur humain et d'un facteur divin.

a) Le facteur *humain* réside dans la personnalité de l'auteur, avec sa mentalité spéciale, son mode d'expression particulier, sa façon de raisonner, souvent bien différente de la nôtre, puis dans les circonstances qui l'ont poussé à écrire, enfin dans la forme sous laquelle le texte de sa rédaction nous est parvenu. Or, sur chacun de ces points l'exégète peut rencontrer des *difficultés* qui sont parfois insurmontables.

1. C'est tout d'abord la *personnalité* des écrivains du Nouveau Testament qui place l'interprète devant des problèmes souvent insolubles.

En effet, même lorsqu'il s'agit de nos contemporains, de nos concitoyens, de nos amis, de nos parents, — même lorsque nous avons affaire à des âmes candides et peu compliquées, à des esprits simples et d'un niveau moyen, nous ne saurions nous flatter de les comprendre entièrement. Ni l'intuition ni la réflexion ne nous permettent d'arriver jusqu'au tréfonds d'une personnalité ; la connaissance que nous avons d'autrui est toujours incomplète et approximative. Car, dans la vie personnelle de tout homme, si fruste, si peu développé qu'il soit, il y a toujours un élément mystérieux et insaisissable, un résidu irrationnel et impénétrable qui constitue le secret de son individualité. En un mot, l'individu humain est inexplicable. *Individuum est ineffabile.* (1)

Or, s'il en est ainsi à l'égard d'hommes d'aujourd'hui, et d'hommes connus ou tout ordinaires, à combien plus forte raison la difficulté surgira-t-elle et grandira-t-elle à propos de personnalités d'autrefois, aussi inconnues ou aussi extraordinaires que le sont plusieurs des auteurs du Nouveau Testament. Et cela d'autant plus que ce sont des personnalités religieuses et que, pour la plupart, elles ne nous apparaissent qu'à travers de rares et brefs documents. Mais

(1) TORM, p. 2.

même dans le cas où nous disposons d'un matériel plus étendu — comme pour saint Paul — maintes obscurités subsistent : malgré les treize lettres que nous avons du grand apôtre, sa personnalité reste pour nous, à bien des égards, une énigme indéchiffrable.

2. Une seconde difficulté gît dans le *mode d'expression* et le *mode d'exposition* qu'emploient les écrivains néotestamentaires. Leur style est parfois obscurci par des *anacoluthes*, des *brachylogies*, des *aposiopèses*, ou alourdi par des *parenthèses*. Il présente en outre un certain nombre de figures de rhétorique qui ne sont pas toujours immédiatement transparentes. Ce sont tout d'abord des *métonymies* : « la circoncision » pour les circoncis (Phil. III, 3), « l'élection » pour les élus (Rom. XI, 7), ou des *synecdoches* : « l'âme » pour l'homme (Rom. XIII, 1), « le pain » pour la nourriture (Matth. VI, 11). Et puis c'est l'*ironie* : « quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentance » (Luc XV, 7), — qui peut même être redoublée : « Vous êtes déjà rassasiés, vous êtes déjà enrichis ; sans nous vous avez commencé à régner, et que ne réglez-vous, en effet, afin que nous aussi nous régnerions avec vous ! » (I Cor. IV, 8). C'est encore le *paradoxe* : l'œil à arracher, la main ou le pied à couper (Matth. V, 29-30), tendre la joue gauche à celui qui nous a frappé sur la droite, etc. (v. 39 et ss). Ce sont enfin la *métaphore* : « Sois guérie de ton fouet ! » (Marc V, 24), et sa forme développée l'*allégorie* : la vigne et les vigneron, le propriétaire et son fils, les messagers (Marc XII, 1-9), puis la *comparaison* : « Soyez prudents comme des serpents et simples comme des colombes » (Matth. X, 16), qui se développe souvent en *parabole*. Le cas des paraboles est tout spécialement délicat ; en effet, outre qu'il n'est pas toujours facile de dégager le *tertium comparationis* qui se trouve à la base de chacune d'elles, l'allégorie vient quelquefois s'ajouter et se mêler à la parabole dans une proportion plus ou moins forte et plus ou moins difficile à déterminer ⁽¹⁾.

Indépendamment de ces figures de style, les auteurs du Nouveau Testament emploient encore certains termes dont le sens nous reste caché ou en tout cas voilé ; par exemple le *κατέχων* ou *κατέχων* de II Thess. II, 6.7 ; les *στοιχεία τοῦ κόσμου* de Gal. IV, 3.9 et de Col. II, 8 ; les *παρθέναι* de I Cor. VII, 25 et ss ; le chiffre 666 de Apoc. XIII, 18.

Ou bien il arrive que, le sens de chacun des mots d'une phrase étant clair, celui de la phrase demeure obscur, comme dans le passage

(1) Cf. TORM, p. 105-127.

fameux Gal. III, 19.20 où l'apôtre, après avoir dit que la loi a été « promulguée par des anges, par l'organe d'un médiateur », ajoute : « Or le médiateur ne l'est pas d'un seul, tandis que Dieu est seul ». Ce texte, qui a donné lieu à plus de trois cents explications, est sans doute le plus controversé du Nouveau Testament, et sa signification exacte demeure incertaine.

Au mode d'expression se rattache étroitement le *mode d'exposition*, qui, lui non plus, n'est pas toujours parfaitement limpide. Quand on lit, par exemple, le chapitre III de l'évangile de saint Jean, on a l'impression que, des résumés qu'il donne de l'entretien de Jésus avec Nicodème et du discours de Jean-Baptiste à ses disciples l'auteur passe peu à peu à l'exposé de ses propres idées. Mais la ligne de soudure est imperceptible, et le départ exact des deux éléments nous est impossible. Et si l'on cherche à comprendre l'Apocalypse, c'est le sens général du livre qui prête à discussion, tellement qu'on a pu trouver dans cet ouvrage soit une série d'allégories, soit une histoire anticipée de l'Eglise ou du monde, histoire qui serait actuellement réalisée en grande partie, soit une prophétie eschatologique qui, même aujourd'hui, attend encore presque tout son accomplissement, soit un livre à expliquer avant tout par l'histoire de l'époque contemporaine de l'auteur, ou encore par l'histoire des religions et par les traditions populaires.

Enfin je n'ai garde d'oublier les différences très embarrassantes que présentent entre elles certaines narrations relatives aux mêmes événements, comme les récits des apparitions du Ressuscité contenus dans les quatre évangiles et dans I Cor. xv, ou ceux du concile de Jérusalem fournis par Gal. II et Act. xv.

3. Une troisième chose qui met à l'épreuve la sagacité de l'exégète, c'est la *façon de raisonner* des auteurs du Nouveau Testament. Leur logique, en effet, est loin de correspondre toujours à la nôtre, et leurs procédés de démonstration nous laissent souvent perplexes. On sait le rôle que joue l'argument scripturaire dans les livres du Nouveau Testament et la place qu'y occupent les citations de l'Ancien Testament. Or celles-ci sont faites en général sans aucune préoccupation exégétique ou critique, sans aucun souci du sens historique du texte, mais en tenant compte uniquement de la signification des mots cités, détachés de leur contexte et pris pour eux-mêmes. Ou bien, si l'auteur sacré fait de l'exégèse, il la fait selon une méthode qui nous étonne et même nous déconcerte. Qu'il me suffise de rappé-

ler, à titre d'exemples, les développements exégétiques de saint Paul dans Gal. iv, 21-31 (Agar et Sara) et dans Rom. x, 4-13 (le langage de la loi mosaïque et le langage de la justice par la foi), et ceux de l'auteur de l'épître aux Hébreux dans iv, 1-11 (le repos du premier sabbat et le repos du peuple de Dieu).

4. Dans un certain nombre de cas l'embarras de l'exégète résulte de la difficulté qu'il éprouve à déterminer exactement les *circonstances* ou la *situation* supposée par tel passage ou par tel livre. Que faut-il entendre par la « lettre écrite du sein d'une grande affliction et d'une angoisse de cœur, avec beaucoup de larmes » dont saint Paul parle dans II Cor. ii, 4 ? Est-ce la lettre que nous appelons I Corinthiens, ou bien ne serait-ce pas plutôt une lettre intermédiaire, perdue pour nous ? A qui doit-on appliquer les expressions ἀδικησας et ἀδικηθείς de II Cor. vii, 12 ? A l'incestueux mentionné I Cor. v et à son père, ou bien à un adversaire de Paul et à Paul lui-même ? Quelle est la situation de l'apôtre qui convient le mieux à la rédaction des lettres aux Colossiens et à Philémon : est-ce sa captivité de Césarée ou celle de Rome ? L'épître aux Philippiens a-t-elle été écrite à Césarée, à Rome, ou bien à Ephèse, comme il est à la mode de l'admettre aujourd'hui ? Quels sont les destinataires de l'épître aux Ephésiens ? Cette lettre s'adresse-t-elle à une Eglise particulière, ou bien est-elle une espèce de circulaire qui devait être lue successivement dans plusieurs communautés ? Quelles sont les circonstances qui ont provoqué la composition des épîtres pastorales ? Ces trois lettres obligent-elles à admettre une libération de l'apôtre à la suite de la captivité romaine mentionnée Act. xxviii, et une seconde captivité à Rome ? — On pourrait multiplier les questions de ce genre, mais je dois me hâter, et je passe à un dernier point.

5. *La conservation du texte.* Plusieurs passages du Nouveau Testament nous restent obscurs moins par la faute des écrivains néotestamentaires eux-mêmes que par celle des copistes qui nous ont conservé leurs ouvrages, ou à la suite de quelque malheureux hasard.

Au chapitre ii de l'épître aux Romains (v. 14-15), pour établir que les païens, tout comme les Juifs, possèdent une loi, saint Paul déclare : « Lorsqu'il arrive que les païens, qui n'ont pas de loi, font naturellement les choses de la loi, ces gens, bien que n'ayant pas de loi, sont loi pour eux-mêmes : ils démontrent que l'œuvre de la loi est écrite dans leur cœur, ce à quoi rend également témoignage leur propre conscience, ainsi que, dans leurs rapports mutuels (à eux,

païens), leurs pensées qui accusent ou aussi défendent ». A cela le v. 16 ajoute abruptement : « au jour où, selon mon Evangile, Dieu jugera par Jésus-Christ les actions secrètes des hommes ». Il y a évidemment un *hiatus* entre les versets 14-15 et le v. 16, car le jugement dont parle le v. 16 ne peut être autre chose que le jugement final, encore à venir, tandis que les choses mentionnées aux versets 14-15 (pratique naturelle du bien, témoignage de la conscience et des pensées) ont lieu actuellement. Je ne saurais exposer ici, même en abrégé, les diverses explications auxquelles les commentateurs ont eu recours pour résoudre cette difficulté. A mon humble avis elles sont toutes des expédients, et la seule solution satisfaisante consiste à admettre une corruption du texte, peut-être par le retranchement accidentel, antérieur aux plus anciens documents, d'une pensée intermédiaire analogue à celle que plusieurs traductions (parmi lesquelles la *Version synodale*) introduisent sans avertissement, à savoir : « c'est ce qui apparaîtra », ou : « comme cela sera clairement manifesté ».

C'est également une corruption du texte primitif qu'il y a peut-être lieu d'admettre dans le passage I Cor. iv, 6 : « Or cela, frères, je l'ai appliqué à moi et à Apollos à cause de vous, pour que vous appreniez par nous le « pas au delà de ce qui est écrit » (τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται), afin que vous ne vous enfliez pas... » — Selon la très ingénieuse conjecture de Baljon, les mots τὸ μὴ ὑπὲρ ἃ γέγραπται (dont la Bible du centenaire dit qu'il faut désespérer de les comprendre) seraient dus à l'inintelligence d'un copiste qui aurait incorporé au texte apostolique une remarque inscrite dans la marge par un copiste précédent et relative à la position de la lettre α du mot ἵνα dans le modèle copié par ce dernier. Toutefois ce mystérieux « pas au delà de ce qui est écrit » pourrait aussi avoir été une formule familière à Paul et aux Corinthiens ; il renfermerait une allusion qui nous échappe, mais qui devait être transparente pour les destinataires de l'épître. La difficulté proviendrait alors non des copistes, mais du mode d'expression de l'apôtre, mode donné par ses relations avec les chrétiens de Corinthe.

Le prologue du quatrième évangile se termine par la déclaration bien connue : « Personne ne vit jamais Dieu ; c'est le Fils unique qui est dans le sein du Père qui nous l'a fait connaître » (Jean 1, 18). Mais dans quelques-uns des plus anciens manuscrits⁽¹⁾ et chez certains pères⁽²⁾ on trouve, au lieu de ὁ μονογενῆς υἱός, la variante

(1) N B C L. etc. — (2) Irénée, Clément d'Alexandrie, Origène, Epiphane.

μονογενῆς θεός. La leçon primitive est-elle υἱός ou θεός ? La substitution d'un mot à l'autre provient-elle d'un simple *lapsus*, ou est-elle due à des raisons dogmatiques ? Il est malaisé de le dire avec certitude.

On sait que l'épître intitulée « aux Hébreux » n'a pas d'adresse. Cette lacune est extrêmement fâcheuse, car elle nous empêche de déterminer sûrement tant le nom de l'écrivain que celui des destinataires. Est-elle due à la perte accidentelle des premières lignes du livre ? Ou bien est-elle le fait de l'auteur, qui aurait jugé inutile ou imprudent d'écrire une adresse en tête de sa lettre ? Ici encore la réponse est très difficile à donner.

Et que dire de l'intercalation de l'épisode de la femme adultère (Jean VII, 53 à VIII, 11) au milieu d'une série d'entretiens de Jésus avec les Pharisiens, que cette intercalation interrompt manifestement ? Ou que penser de la disparition de la fin authentique de l'évangile de Marc et de son remplacement par la fin devenue canonique, ou par une autre, sensiblement plus courte, que donnent quelques manuscrits ?

b) Au facteur humain, duquel procèdent les difficultés que je viens d'énumérer, s'unit étroitement, dans la genèse des écrits néotestamentaires, le facteur *divin*, et celui-ci pose à l'exégète le gros problème de l'*inspiration* et de la *révélation*. Il est incontestable que certains hommes sont, dans une mesure toute spéciale, animés par l'Esprit de Dieu qui éclaire leur intelligence et dirige leur activité. Mais quel est le processus de cette inspiration ? De quelle manière l'esprit divin pénètre-t-il jusqu'au centre de la personnalité humaine et s'empare-t-il d'elle au point d'en faire son docile instrument, tout en respectant sa liberté ? Et pour ce qui concerne plus particulièrement la révélation, par laquelle Dieu fait connaître à ces hommes privilégiés sa personne, sa pensée, sa volonté, comment s'accomplit-elle ? Quel en est le mode psychologique ? Et puis quel en est le critère ? Quelles en sont les limites ? — Autant de questions auxquelles il est bien difficile de donner une réponse satisfaisante, parce qu'elles touchent au domaine, mystérieux entre tous, du divin qui nous dépasse infiniment tout en nous effleurant.

Et ce problème est d'autant plus grave qu'il n'est pas purement théorique, mais qu'il a une importance pratique et une portée immédiate relativement à l'interprétation du Nouveau Testament. On peut se demander, en effet, dans quelle mesure telles déclarations

de saint Paul — parmi les plus importantes qu'il ait faites — doivent être regardées comme l'écho direct et absolument fidèle d'une révélation divine, et si elles ne contiendraient pas une part attribuable à des idées ou à des traditions humaines. Je pense, entre autres, aux textes dans lesquels l'apôtre esquisse sa théorie de la rédemption (Gal. III, 13 ; II Cor. v, 19 ss ; Rom. III, 24 s ; v, 6-10), ou à ceux qu'il consacre à des sujets eschatologiques (I Thess. IV, 13-18 ; II Thess. II, 1-12 ; I Cor. xv, 51 ss ; II Cor. v, 1-5 ; Rom. XI, 25). Et je ne dis rien de Jésus lui-même, à l'égard duquel la question se complique encore par le fait que ses paroles ne nous sont parvenues qu'à travers le tissu plus ou moins coloré et colorant de la tradition évangélique.

B. *Le sujet qui comprend.*

Après avoir parlé longuement des difficultés que l'interprète rencontre dans l'objet à comprendre, il me reste à dire quelques mots de celles qu'il trouve dans *le sujet qui comprend*, c'est-à-dire chez lui-même. Tout comme les écrivains qu'il étudie et qu'il essaie d'expliquer, l'interprète du Nouveau Testament est une personnalité déterminée. C'est dire qu'il a son caractère propre, avec ses qualités distinctives et ses dons particuliers. Il peut posséder un esprit clair et une vaste érudition, mais manquer de sens religieux et d'une vie chrétienne intime et profonde, ou vice versa il peut être un chrétien véritable, adonné à la prière et riche d'expérience, mais ne pas avoir acquis des connaissances suffisantes et être dépourvu d'esprit scientifique et de sens exégétique. Dans un cas comme dans l'autre il sera privé d'un secours indispensable à l'accomplissement de sa tâche, et il ne pourra s'acquitter de celle-ci que d'une manière imparfaite.

Au reste, à supposer même qu'il réunisse toutes les conditions requises de science et de piété, il sera, en raison du type spécial de son individualité, plus apte à saisir et à s'assimiler la pensée de tel écrivain du Nouveau Testament que celle de tel autre ; il aura son auteur préféré, auquel il s'attachera spécialement et qui deviendra pour ainsi dire son *alter ego*, tandis que les autres lui demeureront plus ou moins étrangers. Ainsi que le remarque von Dobschütz⁽¹⁾, Luther était plus congénial à saint Paul qu'Érasme, et

(1) *Vom Auslegen des Neuen Testaments*, 1927, p. 51.

Frédéric Godet plus capable que Meyer de comprendre saint Jean.

Et malgré tout, même dans le cas le plus favorable, un *hiatus* peut subsister entre la personnalité de l'écrivain et celle de l'exégète, en vertu de la distance qui sépare inévitablement les âmes les plus rapprochées et les esprits les plus semblables. « Personne », a dit Gœthe, « ne comprend autrui; personne, avec les mêmes mots, ne pense exactement ce qu'un autre pense. »⁽¹⁾ Et déjà au V^e siècle avant notre ère, le sophiste Gorgias constatait que « nul n'a la même compréhension qu'un autre », οὐδὲὶς ἕτερος ἑτέρῳ ταὐτὸ ἐννοεῖ⁽²⁾. En un mot, l'exégète trouve souvent en lui-même un sérieux obstacle à la compréhension parfaite des auteurs du Nouveau Testament.

Je pourrais signaler une troisième source des difficultés de l'interprétation du Nouveau Testament en ajoutant que l'exégète ne rencontre pas toujours, chez ceux auxquels il essaie de faire comprendre ce qu'il croit avoir compris lui-même, soit l'intérêt nécessaire soit la préparation indispensable. Mais j'aurais l'air de parler *pro domo mea* et d'adresser un reproche voilé aux étudiants que l'exégèse ennueie ou aux pasteurs qui relèguent les commentaires sur les rayons les moins accessibles de leur bibliothèque.

D'ailleurs il est temps pour moi de conclure. Et je pense ne pouvoir mieux le faire qu'en rappelant l'aphorisme de saint Paul : ἐκ μέρους γινώσκομεν, « Nous ne connaissons qu'en partie » (I Cor. XIII, 9). J'estime, en effet, que l'interprète du Nouveau Testament, sans aller jusqu'à déclarer avec Gœthe « que nous ne pouvons rien savoir »⁽³⁾, doit être assez modeste et assez courageux pour avouer, le cas échéant, qu'il ne comprend pas et qu'il renonce à expliquer. Aussi longtemps que nous sommes sur la terre et que nous y sommes ce que nous sommes, il est des cas où l'*ars interpretandi* doit faire place à l'*ars nesciendi*, et où l'exégète le plus savant et le plus pieux ne peut que prononcer un *non liquet*. Mais s'il nous faut savoir, à l'occasion, dire ici-bas : *Ignoramus*, si même il est peut-être sage que nous ajoutions à cet *Ignoramus* le fameux *Ignorabimus* du grand physiologiste DuBois-Reymond, nous ne sommes pas condamnés à répéter éternellement cette sombre devise. Car nous attendons, avec un ferme et joyeux espoir, le jour où le suprême exégète, celui dont parlent les

(1) *Dichtung und Wahrheit*, IV, 16, cité par TORM, p. 2, note 1. — (2) Cité par TORM, p. 2, note 1. — (3) Cité par VON DOBSCHÜTZ, *Vom Auslegen des Neuen Testaments*, 1927, p. 30, note 67.

derniers mots du prologue de l'évangile de saint Jean, nous expliquera toutes choses et dissipera toutes nos obscurités.

Dans une strophe de l'admirable cantique où il paraphrase l'hymne de I Cor. XIII, Racine a écrit :

Nos clartés ici-bas ne sont qu'énigmes sombres,
Mais Dieu sans voiles et sans ombres
Nous éclairera dans les cieux ;
Et ce soleil inaccessible,
Comme à ses yeux je suis visible,
Se rendra visible à mes yeux.

Paul COMTESSE.
