

<b>Zeitschrift:</b>	Revue de théologie et de philosophie et compte rendu des principales publications scientifiques
<b>Herausgeber:</b>	Revue de Théologie et de Philosophie
<b>Band:</b>	13 (1880)
<b>Artikel:</b>	L'herméneutique biblique de J.C.K. von Hofmann
<b>Autor:</b>	Hofmann, J.C.K. von / Vuilleumier, H.
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-379270">https://doi.org/10.5169/seals-379270</a>

### Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 03.02.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

# L'HERMÉNEUTIQUE BIBLIQUE

DE

J. C. K. VON HOFMANN

ci-devant professeur à Erlangen<sup>1</sup>.

---

Depuis que le professeur Hofmann d'Erlangen a quitté ce monde, chaque année nouvelle a vu paraître, par les soins de ses collègues et de ses disciples, un nouveau témoin de sa féconde activité scientifique. On a recueilli d'abord, dans un ordre plus ou moins systématique, ses *Vermischte Aufsätze*, articles divers, dissertations, compte rendus critiques, etc., publiés en divers temps, la plupart dans la *Zeitschrift für Protestantismus und Kirche*, qui fut pendant bien des années l'organe périodique de l'école d'Erlangen. Puis ce fut le tour de son *Ethique théologique*, reproduction d'un cours professé en 1874. Ensuite est venue une *Encyclopédie de la théologie*, éditée d'après les leçons académiques et les manuscrits du défunt, et qui, conformément à sa façon de concevoir cette discipline, expose sous une forme condensée le système complet de sa théologie. Voici maintenant son cours d'*Herméneutique biblique* rédigé par un de ses anciens auditeurs, M. le professeur Volck, de Dorpat.

<sup>1</sup> *Biblische Hermeneutik*, von J. Ch. K. von Hofmann, weiland Professor der Theologie in Erlangen. Nach Manuskripten und Vorlesungen herausgegeben von W. Volck, Doktor der Philosophie und Theologie, der letzteren ordentlichem Professor an der Universität Dorpat. — Nördlingen, Verlag der C. H. Beck'schen Buchhandlung, 1880. x et 267 pages.

Ces diverses œuvres posthumes ne peuvent que confirmer ceux qui prendront la peine de les lire dans la haute idée que les précédents ouvrages de Hofmann, *Weissagung und Erfüllung*, le *Schriftbeweis*, le volumineux *Commentaire* (encore inachevé) sur le *Nouveau Testament*, ont dû leur faire concevoir de l'originalité de son point de vue théologique, de sa sagacité d'esprit, de la profondeur et de la vigueur de sa pensée.

On sait que l'illustre chef de l'école théologique d'Erlangen unissait à un cordial attachement à la confession de foi de l'Eglise luthérienne une grande indépendance quant à la méthode et à la manière de formuler ses convictions évangéliques. La théologie chrétienne, telle qu'il la concevait, devait être avant tout la fidèle expression d'une forte conviction individuelle, acquise par une étude directe et approfondie des documents de la révélation et une expérience personnelle du salut qui est en Jésus-Christ. S'il était luthérien, et il se faisait gloire de l'être et n'entendait pas que personne lui contestât le droit de se dire tel, il ne l'était que parce que ses convictions personnelles, acquises, pensait-il, d'une manière absolument indépendante, s'étaient trouvées d'accord avec ce qui fait la substance de la confession luthérienne. Vis-à-vis de ceux qui lui faisaient un grief de ses déviations dogmatiques, par exemple en ce qui concerne l'œuvre rédemptrice de Christ, il ne craignait pas d'affirmer que, pour être un fils spirituel de Luther, il n'était pas un esclave de la lettre des confessions de foi qui se réclament de son nom. Il ne se considérait pas comme lié par la forme *dogmatique* particulière sous laquelle le contenu de la *foi* évangélique avait été défini dans ces vénérables documents. Libre à lui, comme à chacun, de tenter « une nouvelle manière d'enseigner une vieille vérité. »

Le grand mérite de Hofmann c'est d'avoir pris fait et cause, contre l'intellectualisme de l'orthodoxie traditionnelle, pour le caractère *historique* de la révélation, c'est d'avoir enseigné à ses auditeurs et à ses lecteurs à envisager tout le contenu de la Bible sous le point de vue d'une « histoire du salut. » On peut avoir d'importantes réserves à faire sur mainte conséquence qu'il a tirée de ce principe, en particulier sur le rap-

port qu'il établit entre la révélation *réale* et la révélation *verbale*. On peut lui reprocher la trop fréquente subtilité de son exégèse et un emploi abusif du procédé typologique. On peut trouver à redire à son ultraconservatisme en matière de critique biblique. Il est permis de pousser plus loin qu'il ne l'a fait lui-même l'application du point de vue historique à l'étude de l'Ancien et du Nouveau Testament. Tout cela ne saurait empêcher de reconnaître ce qu'il y a de grandiose dans sa manière de concevoir les choses divines et humaines, combien est vivante et féconde sa manière d'envisager la révélation rédemptrice à la fois dans son unité et dans sa diversité. Tout cela ne doit pas faire oublier le service éminent qu'il a rendu à la théologie évangélique en faisant énergiquement front contre les errements d'un dogmatisme renouvelé du XVII<sup>e</sup> siècle, tout en maintenant contre le rationalisme l'origine surnaturelle de la religion du salut.

Ce qui nous engage à consacrer ces quelques pages à un résumé de l'*Herméneutique biblique* du célèbre théologien bavarois, c'est que, comme le remarque avec beaucoup de raison l'éditeur, elle est tout particulièrement propre à initier à sa manière d'envisager l'Ecriture, à cette *heilsgeschichtliche Auffassung der Schrift* qu'il s'était donné pour mission de faire prévaloir dans la théologie évangélique contemporaine. On se convaincra d'ailleurs que, abstraction faite de tout intérêt personnel pour la pensée de l'auteur, ce petit volume mérite de fixer l'attention. Il le mérite déjà par la façon originale de comprendre le rôle de l'herméneutique biblique et par le soin tout particulier que l'auteur met à déterminer les aptitudes intellectuelles et surtout les conditions morales ou religieuses à remplir par l'interprète pour être en mesure d'arriver à la pleine intelligence des livres saints. Ce qui fait au fond le sujet du livre c'est ce qu'on appelle communément l'interprétation *théologique* de la Bible.

Il ne sera pas inutile d'ajouter que la lecture de ces pages est relativement facile. Le langage en est plus simple, le style plus clair, le fil des idées moins laborieux à suivre que ce n'est trop souvent le cas dans les ouvrages publiés par Hofmann de

son vivant, notamment dans sa grande dogmatique biblique, le *Schriftbeweis*. Cette différence provient en partie de ce que les matériaux laissés par le défunt ont passé par une rédaction de seconde main. Mais elle tient sans doute aussi au fait que ce volume est la reproduction d'un cours professé à la faculté d'Erlangen, et que Hofmann s'exprimait avec plus d'aisance de vive voix qu'il ne savait le faire la plume à la main.

## I

Hofmann exclut dès l'abord de son cadre l'herméneutique *générale*. L'herméneutique biblique, dit-il, n'a pas à exposer les règles générales auxquelles doit se conformer toute interprétation quelconque. Ces règles, qui s'appliquent à l'Ecriture sainte non moins qu'à toute autre œuvre littéraire, l'herméneute biblique les suppose connues, il suppose comme allant de soi qu'on s'en souviendra toutes les fois qu'on voudra expliquer le texte de la Bible. L'objet de l'herméneutique *biblique* est uniquement de rechercher ce qui doit s'ajouter à ces lois générales pour qu'il en soit fait un emploi conforme au caractère particulier des livres qu'il s'agit d'interpréter.

L'histoire de l'interprétation biblique, — l'auteur la résume magistralement dans une vingtaine de pages, — cette histoire renferme un enseignement des plus instructifs : à savoir que toutes les fois que l'interprétation s'est écartée en quelque manière des voies tracées par les lois de l'herméneutique générale, cet écart avait pour cause, non point une méconnaissance de ces lois, mais plutôt une conception erronée de l'Ecriture sainte et une fausse idée touchant la position de l'interprète à son égard. C'est sous l'empire de cette erreur relative à l'Ecriture qu'on s'imaginait ne pas pouvoir ou ne pas devoir rester dans la voie légale de l'interprétation.

Ces positions fausses vis-à-vis de l'Ecriture, il s'en est produit de bien des sortes. On peut les ramener à quatre chefs principaux.

1. Tantôt la faute provient d'une manière erronée, toute abstraite, purement logique, de comprendre le fait que l'Ecri-

ture sainte est une œuvre du Saint-Esprit, en un mot, le fait de l'*inspiration*. De là diverses conséquences, toutes également contraires à une saine interprétation . *a)* On a admis une prétendue emphase des mots, en vertu de laquelle la lettre du texte devait offrir plus qu'elle n'est capable de porter. *b)* On a voulu trouver dans le texte scripturaire des secrets, des sens cachés, et pour les découvrir ou les déchiffrer on a eu recours à des artifices incompatibles avec la nature du discours. *c)* On a cru devoir exclure à priori, comme indignes du Saint-Esprit, bien des choses qu'exprimait incontestablement le sens littéral du texte. *d)* On a exclu enfin d'avance et sans examen la possibilité qu'il y eût dans l'Ecriture des choses, même de détail, qui ne s'accordent pas entre elles. Toutes ces aberrations ont leur source dans une idée fictive de l'inspiration.

2. Tantôt la fausse position de l'interprète à l'égard de l'Ecriture consiste en ce qu'il la considère par erreur comme un tout *absolument homogène*, ce qui l'empêche de reconnaître son caractère éminemment historique. La conséquence, c'est qu'on attribue dès l'abord une égale valeur à tous les éléments dont l'Ecriture se compose, au lieu d'en apprécier l'importance relative d'après la place qu'ils occupent dans l'ensemble. Il en résulte alors qu'on pense devoir retrouver les mêmes enseignements, les mêmes intuitions dans n'importe quelle portion de l'Ecriture, sans s'inquiéter des différences créées par le nexe historique.

3. Ou bien la position anormale à l'égard de l'Ecriture est la conséquence d'une fausse position *vis-à-vis de l'Eglise*. C'est ce qui arrive lorsqu'on part du principe de ne trouver dans l'Ecriture rien qui soit en contradiction avec la doctrine confessionnelle ou la tradition de telle ou telle Eglise particulière.

4. Ou bien enfin ce qui fausse la position de l'interprète à l'égard de l'Ecriture, c'est qu'il n'est pas dans la position voulue à l'égard de la vérité salutaire documentée dans l'Ecriture. Ceci a lieu lorsque l'interprète est résolu d'avance à ne rien trouver dans le texte qui soit en conflit avec le développement naturel de l'espèce humaine, avec les lois ordinaires de l'histoire, avec la « raison, » etc.

Telle étant l'influence qu'exerce sur l'interprétation biblique la position que prend l'interprète vis-à-vis de l'Ecriture Sainte, on peut se demander si, pour l'interpréter comme l'exigent les lois de l'herméneutique générale, le meilleur parti ne serait pas de ne pas prendre position du tout? On l'a prétendu en effet, et plusieurs se vantent de pratiquer cette neutralité. C'est là une illusion complète. Pareille dépréoccupation n'est pas humainement possible. Il ne se peut faire, quoi qu'on en dise, qu'un interprète ne soit ni chrétien ni non-chrétien, ni homme religieux ni homme irréligieux, qu'il soit purement et simplement interprète. Une semblable *table rase*, sur laquelle l'Ecriture viendrait projeter d'elle-même son exacte image, est une pure abstraction. On peut sans doute être *indifférent* en matière de religion, de christianisme, on peut ne pas éprouver le besoin d'un salut ayant sa source ailleurs que dans le développement autonome de la nature humaine. Mais cela même constitue une préoccupation. Indifférence religieuse n'est pas neutralité, et pour être incroyant on n'en est pas plus impartial.

Il faut le reconnaître, cependant, l'incroyant, par le fait que l'histoire du salut, dont l'Ecriture est à la fois le document et le produit, n'est pas pour lui d'une importance majeure, sera moins exposé que ne l'est maint croyant à la tentation de se torturer l'esprit tout en faisant violence au sens grammatical et historique du texte. Il ne se laissera entraîner hors des voies prescrites par l'herméneutique générale ni par une idée abstraite de l'inspiration, ni par une conception inexacte de l'unité de l'Ecriture, ni par la tradition de l'Eglise, ni même par le désir de concilier le contenu de la Bible avec les données de la raison naturelle. Souvent, dans l'exégèse de détail, il lui arrivera de se rencontrer avec l'interprète croyant qui sait s'affranchir de ces préoccupations erronées. Leurs résultats exégétiques pourront même concorder sur bien des points d'une manière frappante. Il est des chrétiens qui s'en étonnent et même s'en scandalisent. Ils ont tort; d'autant plus que cet accord qui résulte de l'application à un même texte des mêmes lois de l'herméneutique générale ne dure qu'autant

qu'il s'agit de l'intelligence du détail. Dès qu'on s'élève aux vues générales, dès qu'il s'agit de mettre tel texte particulier en rapport avec l'ensemble, d'en apprécier l'importance et la signification comme partie intégrante de l'organisme scripturaire, la différence qui sépare les deux interprètes ne tarde pas à se manifester. L'interprète soi-disant impartial, ou pour mieux dire indifférent, manque de l'aptitude nécessaire pour saisir la vraie portée du texte en question, la manière dont il s'enchaîne à tout le reste, la place qui lui revient dans l'ensemble de l'histoire du salut. Vivant en dehors de la sphère de ce salut auquel l'Ecriture rend témoignage, ne le possédant pas en lui-même, comment pourrait-il en avoir l'intelligence ?

Ainsi donc, il faut prendre position. Le tout est de savoir quelle est pour l'interprète la vraie position, quelle est sa position normale en face de l'Ecriture, pour qu'il soit en mesure de la bien interpréter dans son ensemble non moins que dans les détails. Répondre à cette question est précisément la tâche qui incombe à l'herméneutique biblique.

## II

L'herméneutique biblique suit une marche différente de celle que doit observer l'herméneutique générale. Il est dans la nature des choses que cette dernière procède du simple au composé, du détail à l'ensemble, du mot pris isolément à la contexture entière du discours et ainsi de suite. L'herméneutique biblique, en revanche, qui presuppose les règles de l'herméneutique générale et doit montrer l'influence que la nature spéciale de l'objet à interpréter exerce sur l'application de ces règles générales, suit un ordre inverse.

Elle commence par envisager l'Ecriture telle qu'elle se présente à l'interprète, c'est-à-dire dans son ensemble, en tant qu'elle forme un tout, un corps d'écrits unique. C'est comme telle, en effet, c'est dans sa totalité, qu'elle constitue la Sainte Ecriture de la chrétienté. De là une première partie principale, traitant de *l'Ecriture comme unité*.

Cette unité se présente sous deux faces et demande à être

considérée à un double point de vue : 1<sup>o</sup> au point de vue de sa valeur *actuelle* pour l'Eglise, et 2<sup>o</sup> en tant qu'elle est formée d'une réunion d'écrits provenant du *passé*.

1. Les écrits bibliques sont autre chose encore qu'une portion de la littérature universelle. S'ils n'étaient que cela, une herméneutique biblique serait superflue. Ils sont *la propriété actuelle de la chrétienté*, qui fait profession de posséder en eux *son Ecriture Sainte* ou, en d'autres termes, le document normatif de la vérité qui sauve. Voilà le fondement de l'herméneutique biblique et sa raison d'être. Elle part de l'idée que l'Ecriture est effectivement ce qu'elle est pour la foi des chrétiens et elle présuppose cette foi chez l'interprète à qui elle se propose de tracer sa ligne de conduite.

C'est donc comme chrétien que l'interprète abordera l'Ecriture, c'est comme membre de l'Eglise ; non pas comme membre de telle ou telle communauté, de telle Eglise particulière plutôt que de telle autre, mais comme membre de l'Eglise du Seigneur, qui est toujours et partout la même. Il partage la foi de cette Eglise relativement à l'Ecriture. Non pas qu'il aborde celle-ci avec une doctrine de l'inspiration toute faite. Mais, avec l'Eglise, il voit dans l'Ecriture le document qu'elle a reçu pour lui servir de norme et qui, comme tel, est *Ecriture Sainte*, œuvre de Dieu par son esprit dans un sens unique, à un titre plus éminent que tout ce que la littérature chrétienne extrabiblique peut offrir de meilleur. Cette foi, il la partage, parce qu'il en est assuré par son expérience personnelle ; assurance qui découle pour lui de celle qui a pour objet son propre salut en Christ. Elle se rapporte, cette foi, à l'Ecriture dans sa totalité. Quant à la question de savoir si *tous* les éléments qui, à l'heure qu'il est, en font partie intégrante participent sans exception à ce caractère spécial que la foi reconnaît à l'ensemble, elle demeure réservée. C'est à la science biblique qu'il appartient de l'élucider. Mais par le fait que c'est là une question de science, la certitude acquise sur ce point n'est plus une certitude de foi. La certitude, fondée sur la foi chrétienne, qui a pour objet la nature de l'Ecriture dans son ensemble, en tant qu'Ecriture Sainte, précède toute recher-

che scientifique. C'est, ne craignons pas de trancher le mot, un préjugé. Et c'est avec ce préjugé que l'interprète chrétien aborde l'étude des livres bibliques, dans l'espoir que les résultats essentiels de cette étude scientifique ne démentiront pas sa foi préalable, mais qu'ils ne feront que l'y confirmer.

Or cette foi dans l'Ecriture en tant qu'elle est, dans son ensemble, la propriété particulière de la chrétienté, son Ecriture Sainte, quelle influence exercera-t-elle sur l'interprétation de ce document ? En d'autres termes, quelles sont les présuppositions, fondées sur sa foi, que l'interprète apporte avec lui en faisant des livres bibliques l'objet de son étude ? Ces présuppositions sont au nombre de trois.

Et d'abord *a)* l'Ecriture étant pour l'Eglise chrétienne le document normatif de la vérité du salut, il en résulte que, pas plus que le salut qu'elle atteste, pas plus que l'Eglise à laquelle elle sert de norme, elle ne saurait être un produit du développement de la vie commune et naturelle de l'homme. Elle est une œuvre de Dieu, qui l'a insérée et comme entretissée (*hineingewirkt*) dans la trame du développement naturel de l'humanité, afin que, envers et contre lui, elle serve à la réalisation de la volonté de Dieu à l'égard des hommes. Document direct de l'histoire du salut, faisant elle-même partie de cette histoire, l'Ecriture doit participer, par son contenu comme par son origine, au caractère *surnaturel* de cette même histoire. La disposition dans laquelle l'interprète qui veut comprendre l'Ecriture Sainte s'approchera d'elle ne sera donc pas celle du doute à l'endroit des éléments surnaturels qu'elle renferme. Il s'attendra au contraire dès l'abord à les y rencontrer, parce qu'il sait que l'Ecriture, conformément à sa nature et à sa destination, ne peut pas ne pas être un livre extraordinaire. Mais il sait aussi que ce qu'elle offre de miraculeux, dans ses récits comme dans ses oracles, il ne l'aura compris que lorsqu'il en aura saisi le rapport à l'ensemble de cette histoire qui a pour centre Christ, le miracle par excellence.

*b)* Une seconde propriété non moins inhérente à l'Ecriture que son caractère surnaturel, c'est son caractère *israélite*. Israélite par son origine, elle l'est aussi eu égard à son contenu, et

cela non seulement dans l'Ancien, mais jusque dans le Nouveau Testament. L'interprète doit le présupposer, puisque le Médiateur de la relation particulière entre Dieu et les hommes, qui fait l'essence du christianisme, a été israélite, que son Eglise est issue d'Israël, qu'Israël a été au milieu des nations le peuple prédestiné à servir de théâtre à l'histoire du salut. A la fois produit et document de cette histoire, il ne se peut pas faire que le corps d'écrits que la chrétienté reconnaît pour son Ecriture sainte ne porte d'un bout à l'autre, dans son langage et dans son contenu, l'empreinte du peuple à qui furent confiées les révélations de Dieu et qui a été, comme nation, l'Eglise de Dieu sur la terre. Ce caractère israélite, l'interprète n'a pas le droit de l'effacer, pas plus sous prétexte de « traduire le langage biblique de sémitique en japhétique » que dans un intérêt mal entendu de spiritualisation. Il ne manquerait pas, en le faisant, d'exténuer le sens des termes scripturaires, d'altérer la substance des notions religieuses, de dénaturer les faits historiques et moraux qui tiennent à l'essence même de la révélation rédemptrice.

c) Enfin, l'interprète chrétien aborde sa tâche avec la certitude que l'Ecriture dans son ensemble rend témoignage à ce même salut dont il est personnellement en possession comme croyant; qu'elle sert, dans son unité, à documenter le fait, disons mieux, la réalité de la relation établie entre Dieu et l'humanité par la médiation de Jésus-Christ. Il presuppose donc que *tout ce qui s'y trouve se rapporte de près ou de loin à cette vérité centrale*. Ceci exige quelques éclaircissements. Deux questions surtout doivent être prises en considération.

La première est celle-ci : « Qu'en est-il des éléments scripturaires qui, par leur nature, ne sont pas objet de *foi*, mais rentrent dans le domaine du *savoir*, dans celui de la perception et de la connaissance naturelles de l'homme? L'Ecriture n'est pourtant pas un manuel infaillible de cosmologie, d'anthropologie, de psychologie, etc.? Et l'histoire biblique est autre chose qu'une découpage sans errata de l'histoire universelle? Impossible d'admettre que les choses de cet ordre soient comprises dans la « certitude » *a priori* qui découle pour l'interprète

de sa foi de chrétien. » — Rien n'est plus certain. L'Ecriture est mieux qu'un livre sans fautes, et les fautes qui s'y trouvent ne portent pas préjudice à ce par quoi elle se distingue de tout autre livre. Faire dépendre sa qualité de Parole de Dieu de la question de savoir si elle fait preuve d'infalibilité, de parfaite exactitude, dans les choses qui sont affaire d'érudition, d'investigation scientifique, d'étude rationnelle ou de mémoire, c'est mesurer mal à propos l'action du Saint-Esprit, dont elle est un produit, d'après la nature de Dieu en soi, au lieu de la mesurer d'après le but en vue duquel elle s'est exercée. Mais, d'un autre côté, il ne faudrait pas dire que l'Ecriture n'est pas la Parole de Dieu, qu'elle la renferme seulement, établissant ainsi une différence entre ce qui, en elle, est vérité religieuse et, par conséquent, Parole de Dieu, et ce qui n'est pas vérité religieuse et, par cela même, n'est pas non plus Parole de Dieu : séparation mécanique qui, au point de vue de l'inspiration, impliquerait une impossibilité psychologique. L'action de l'Esprit de Dieu n'a pas été partielle, fragmentaire. L'homme qui écrivait sous l'action de l'Esprit de Dieu était tout entier sous cette action. La question est donc plutôt de savoir dans quelle relation les choses qui sont objet de connaissance naturelle, et auxquelles ne s'étend pas la certitude immédiate fondée sur la foi au salut, sont avec cette vérité du salut à laquelle l'Ecriture est destinée à rendre témoignage. Ainsi, par exemple, ce que l'Ecriture dit de la création du monde n'a pas pour but de satisfaire la curiosité scientifique, mais a une signification purement religieuse. Ce qu'elle veut dire, c'est qu'il n'existe pas de monde éternel et que celui qui a été créé était voulu de Dieu tel qu'il est ; que l'homme n'est pas un simple anneau dans l'enchaînement des phénomènes de la nature, mais que le monde a été créé en vue de lui et qu'avec lui la création a atteint son terme ; qu'il n'y a pas un éternel devenir, mais que la création est un acte accompli auquel succède l'histoire qui se passe entre Dieu et le monde, condition *sine qua non* de cette histoire du salut qui a pour terme le Fils de Dieu et qui doit aboutir à un ordre de choses où tout lui sera soumis comme à son Chef. Le récit de la Genèse n'offre pas, par conséquent, ce

qui doit faire l'objet et le but des investigations des hommes de science; il sert d'expression à une vérité qui est objet de foi. Ainsi donc, s'il est certain que ce qui est pour nous (ou a été autrefois pour ceux dont parle l'écrivain biblique) objet de connaissance naturelle ne participe pas, comme tel, à la certitude que l'Ecriture a pour nous en tant que document de la vérité du salut, il n'en est pas moins vrai que les éléments en question prennent part à cette certitude pour autant que et dans la mesure où ils sont en relation avec la vérité que l'Ecriture sert à documenter. L'interprète laissera donc le protocole ouvert sur la question de savoir jusqu'à quel point ce que l'Ecriture rapporte sur ces sujets-là peut soutenir l'examen scientifique que doit subir tout ce qui est objet de connaissance naturelle. Mais en même temps il aura toujours l'œil ouvert sur la manière dont ces choses se rapportent et s'enchaînent à ce qui est pour lui vérité certaine en vertu de sa foi, et cela afin qu'il apprenne à les envisager sous leur vrai jour et qu'il les entende comme elles veulent être entendues.

Le second point à élucider est celui-ci : La vérité du salut documentée dans l'Ecriture est une. Or comment, avec cette unité présupposée, se conciliera la grande diversité que l'on constate dans la manière dont cette vérité y est attestée ? — On connaît le principe, posé par l'ancienne théologie, que l'Ecriture doit être interprétée « selon l'analogie de la foi. » Ce principe herméneutique est juste, pourvu qu'on l'applique d'une manière moins extérieure et moins artificielle qu'on ne le fait souvent. Il ne suffit pas, en effet, de comparer entre eux les passages analogues ou d'aplanir tant bien que mal les divergences entre passages non similaires. La diversité des témoignages ne doit pas être méconnue ou effacée, il s'agit de la comprendre et de l'expliquer. Aussi, tout en partant de la conviction que la vérité est une, que l'Ecriture dans son ensemble a Christ pour objectif (*Christum treibe*, comme s'exprime Luther), et que les différentes parties de l'Ecriture doivent être étudiées, appréciées et jugées à ce point de vue, l'interprète cherchera avant tout à se rendre compte des raisons d'être de cette diversité. Dans ce but, il ne s'en tiendra pas à

l'étude des textes isolés. Il envisagera ceux-ci à la lumière de leur contexte général et les replacera dans leur milieu historique. Ainsi, par exemple, quand nous lisons dans Lév. XVIII, 5, l'exhortation adressée à Israël de « garder les statuts et les ordonnances de Dieu, parce que l'homme qui les garde a la vie, » ou dans Deut. XXVII, 26, la « malédiction » prononcée contre celui « qui ne persévère pas dans les paroles de la loi pour les mettre en pratique, » il semble que ces passages tracent une voie du salut toute différente de celle qu'enseigne le Nouveau Testament, entre autres dans Rom. III, 28 : « L'homme est justifié par la foi sans les œuvres de la loi. » Mais, pour bien comprendre les passages cités, il faut se rappeler qu'en tête de la législation on lit ces mots : « Moi, Jéhovah, je suis ton Dieu, qui t'ai fait sortir du pays d'Egypte. » Les articles de loi en question supposent, par conséquent, que l'Israélite auquel ils s'adressent croit en Dieu tel qu'il s'est fait connaître, comme le seul vrai Dieu, par le fait rédempteur de la sortie d'Egypte. Or cette délivrance étant présentée et reconnue avec actions de grâce comme l'accomplissement des promesses faites aux pères, il en résulte que cette foi en Dieu impliquait la foi au divin décret du salut pour la réalisation duquel la vocation d'Israël avait eu lieu. La promesse de la vie concerne donc une observation de la *loi* qui n'est autre chose que la mise en œuvre, la manifestation de cette *foi*. Il est vrai que Paul, dans Gal. III, 12 et Rom. X, 5, fait de ces mêmes passages une application bien différente. Mais pourquoi ? Parce qu'il avait affaire à des gens qui détachaient le νόμος de sa connexion avec l'histoire du salut, à des gens qui le faisaient passer pour une exigence divine indépendante de la promesse et qui prétendaient qu'on devait y satisfaire, non pas pour mettre sa foi en pratique, mais indépendamment de la foi et, pour ainsi dire, concurremment avec elle. C'est de la loi ainsi entendue, c'est-à-dire abstraction faite de la place et du rôle qui lui appartiennent dans l'histoire du salut, qu'il est dit qu'elle « tue » (2 Cor. III, 6) et qu'elle « condamne. » Combien différent est le langage que tient l'auteur du psaume XIX<sup>e</sup> ! Pour lui, la *thorah* de Jéhovah est ce qui restaure l'âme, elle rend la vie, dit-il. Mais

aussi, ce qu'il entend par תּוֹרַת יְהוָה, c'est un « témoignage » de la volonté divine qui comprend en première ligne la divine promesse, l'élection d'Israël, ce fondement de l'histoire du salut, de sorte que la « loi » des ordonnances, elle aussi, se trouve éclairée pour le psalmiste de la douce lumière qui émane de ce témoignage de la bienveillance de Dieu. — En s'étudiant à mettre de la sorte les diverses déclarations scripturaires en relation avec tout leur contexte, et, de plus, en tenant compte du but particulier de chaque écrit, des circonstances où il a pris naissance, de l'influence que ce but et ces circonstances ont dû exercer sur son contenu, l'interprète n'aura pas trop de peine à ramener la diversité à l'unité, sans pourtant tomber dans l'arbitraire. Après cela, s'il se trouvait un texte qui décidément ne pût cadrer en aucune façon avec la vérité une et toujours la même dont l'Ecriture est le document et la norme, un texte qui se refusât à rentrer sous cette unité fondamentale, l'interprète serait sans doute en droit de se demander si la portion de l'Ecriture où ce texte se rencontrerait peut être considérée comme en faisant légitimement partie. C'est par une difficulté de ce genre que Luther fut amené à porter sur l'épître de Jacques le jugement qu'on sait.

On vient de voir quelles sont les présuppositions avec lesquelles l'interprète aborde l'Ecriture, lorsque, avec l'Eglise, il la considère dans sa totalité comme le document normatif de la vérité qui sauve : elle a un caractère surnaturel, elle porte une empreinte israélite, elle rend témoignage dans son ensemble à ce même salut que le chrétien possède en lui-même. A défaut de ces présuppositions fondées sur la foi, on pourra faire de l'Ecriture une exégèse qui aura le mérite d'être « grammaticale et historique. » Mais on ne sera pas apte à la comprendre comme elle demande à être comprise, pour que l'interprétation biblique réponde véritablement à son but. Ce qu'on attend d'elle, qu'est-ce, en effet, sinon qu'elle mette l'Eglise en état de faire de l'Ecriture un fructueux usage comme norme de sa vie dans la foi, comme parole de Dieu sans cesse présente et toujours actuelle ?

## III

Cette Ecriture, qui est actuellement en la possession de l'Eglise, et que l'Eglise considère comme son Ecriture sainte, n'est pas née d'aujourd'hui. Elle s'offre à l'interprète :

2<sup>o</sup> comme *un assemblage d'écrits datant de l'antiquité*, comme un recueil provenant du passé historique où l'Eglise actuelle plonge par ses racines. Il s'agit donc de savoir ce qui, de ce fait, est requis de l'interprète pour qu'il soit en mesure de la bien comprendre. Après avoir parlé de la disposition d'esprit dans laquelle il doit être en abordant sa tâche, il faut indiquer les connaissances que l'Ecriture présuppose chez lui, et l'influence que ces connaissances préalables exercent sur son travail.

Ces connaissances sont de trois sortes. L'auteur entre sur ce sujet dans une abondance de développements où nous ne pouvons pas songer à le suivre. Nous n'indiquerons que les points principaux et ceux qui peuvent servir à caractériser les vues particulières de Hofmann.

a) L'interprète doit être renseigné sur l'état *originel du texte biblique*, soit en ce qui concerne l'étendue du canon, le nombre et l'intégrité des livres dont il se compose, soit en ce qui concerne *le texte lui-même*. Il doit savoir, et ne pas perdre de vue, qu'il n'existe pas, pour lui, de canon définitivement arrêté par l'autorité de tel ou tel symbole, non plus que de texte absolument normatif. A ces deux égards, il peut et doit user de toute liberté d'examen. Mais ses travaux exégétiques devront contribuer pour leur part à rétablir dans leur intégrité et leur pureté primitives ces textes transmis à travers les siècles.

b) L'interprète doit connaître les *langues originales* pour être capable d'expliquer le texte scripturaire selon les lois de l'idiome dans lequel il est conçu. Pour ce qui est de l'Ancien Testament, il doit avoir égard au fait que l'hébreu n'est qu'un rameau de la branche sémitique, mais en se gardant de recourir sans nécessité au dictionnaire des autres dialectes, — au fait que la langue hébraïque a eu une histoire pendant le temps même que cette littérature s'est formée, — au fait, enfin,

que d'autres langues, même non sémitiques, ont influé sur son lexique ou sa syntaxe. Quant au Nouveau Testament, qui n'est pas le produit d'une élaboration plusieurs fois séculaire, de même que pour les LXX, il faut être au courant de l'histoire par laquelle la langue grecque a passé à partir d'Alexandre le Grand, et avoir l'œil sur les différences entre l'idiome littéraire de la *κοινή* et le langage provincial et populaire des Juifs plus ou moins hellénisés. Tout cela peut influer grandement soit sur l'exégèse, soit sur les questions d'auteur, de date de la composition, d'authenticité, etc.

c) L'interprète doit enfin tenir grand compte de l'*origine historique des différents écrits*, de la question de savoir quand, par qui, pour qui, dans quelles circonstances et dans quel but tel morceau ou tel livre a été composé.

Il est, dans l'Ecriture, notamment dans l'Ancien Testament, des œuvres collectives dont les éléments proviennent d'époques très différentes. Tels le Psautier, le livre des Proverbes, tel aussi le grand ouvrage historique qui s'étend de la Genèse jusqu'à la fin du second livre des Rois, et qui ne peut avoir été achevé, tel que nous le connaissons, avant la fin de l'exil. Il s'agit de savoir jusqu'à quel point il est possible de faire le départ des matériaux divers qui sont entrés dans la structure d'une œuvre pareille, de quelle époque datent ces éléments, de quelle manière ils ont été réunis et agencés, et, dans le cas où la rédaction finale serait l'œuvre d'une seule main, si et dans quelle mesure le tout a été remanié par elle. Il importe d'avoir égard à tout cela pour se faire une juste idée du rapport qui existe entre les divers éléments, ainsi que de leur valeur respective. Le résultat du travail exégétique ne doit pas être de dissimuler cette hétérogénéité, mais d'en reproduire l'image en l'expliquant.

Il est des œuvres individuelles dont l'auteur est inconnu, ainsi le livre de Job. Dans ce cas, l'investigation ne peut porter que sur l'époque de la composition. Mais il serait possible que, dans un livre de ce genre, il y eût des adjonctions postérieures qu'il faudrait commencer par mettre à part pour retrouver l'idée primitive du livre. On a prétendu, par exemple, que le

prologue et l'épilogue de ce poème étaient des additions provenant d'une main étrangère, et plusieurs estiment que les discours d'Elihou ont été insérés après coup, pour compléter l'idée que l'auteur avait eu à cœur de développer. L'interprète devra se mettre au clair là-dessus, pour voir ensuite à quelle époque, dans quel milieu, telle idée a pu être traitée sous une telle forme et à l'aide de tels moyens. Si le livre date du temps de Salomon, certainement l'idée qui y est développée sera autre que s'il est né à l'époque des malheurs du peuple juif, dont, à en croire quelques-uns, le personnage de Job serait le type. Il en est de même des psaumes anonymes. Au psaume CXXXII, par exemple, la prière à Dieu de se souvenir des promesses faites à David a un accent sensiblement différent, selon qu'on le fait dater de l'époque de Salomon ou de celle de Zorobabel. La décision sur ce point doit se tirer du contenu.

La tradition indique certains noms d'auteurs dont l'exacititude peut être contestée. L'interprète ne saurait se dispenser d'examiner à ce point de vue les écrits ou morceaux en question. Il s'agit pour lui de s'assurer s'ils peuvent provenir de l'auteur indiqué. Ainsi en est-il des psaumes munis de suscriptions, la valeur de ces dernières étant sujette à caution. Le psaume LXXIV est attribué à Asaph, mais cette indication ne cadre guère avec les plaintes renfermées dans les vers. 7 et 8. De même, il se pourrait que tel livre prophétique ou telle épître d'un auteur connu renfermât des éléments qui n'en faisaient pas primitivement partie. Dans le livre d'Esaïe, par exemple, il faut voir si les chap. XIII et XIV se laissent comprendre du même point de vue prophétique que les éléments incontestablement ésaïaniques. Si les salutations qui se lisent dans Rom. XVI se trouvent n'être pas à leur place dans une lettre à l'adresse de l'Eglise de Rome, il faut bien que ce morceau se soit glissé par erreur dans cette épître paulinienne. Il ne serait même pas impossible qu'il y eût dans l'Ecriture des pièces portant un nom fictif. Les *dibré Qohéleth* peuvent fort bien n'avoir été que prêtés à Salomon. Et quant à la seconde de Pierre, il faut l'étudier de près pour voir si le point de vue sous lequel le contenu du deuxième chapitre est prédit, et la

manière dont il est parlé au chap. III de Paul et de ses épîtres sont concevables chez l'apôtre Pierre.

Mais, sans parler des cas de cette nature, il importe, pour l'intelligence des écrits du Nouveau Testament non moins que de ceux de l'Ancien, de vouer toute son attention à la date de leur composition. Chaque écrit doit être lu pour son compte, en vue d'en découvrir la date, et une fois cette date trouvée, il faut partir de là pour chercher à le comprendre dans son ensemble, comme pour en apprécier les détails. Il n'est pas indifférent, pour l'intelligence des développements sur la foi et les œuvres dans l'épître de Jacques, de savoir si cette épître est antérieure ou non à celles de Paul, peut-être même antérieure aux faits rapportés dans Gal. II. De même, on interprétera autrement bien des traits du discours prophétique conservé dans Math. XXIV ou dans Luc XXI, selon qu'on le supposera transmis par un écrivain ayant déjà derrière lui la guerre des Juifs, ou par un rapporteur pour qui ce jugement de Dieu est encore à venir.

Quand l'auteur d'un écrit est indubitablement connu, que son identité est dûment constatée, la première chose à faire est de fixer son attention sur la position qu'il occupait en son temps et de voir comment cette position personnelle a influé sur son œuvre. Par Esa. VI, nous connaissons la vocation particulière de ce prophète : nous savons qu'il ne pouvait se promettre aucun effet de ses prédications auprès de son peuple avant que celui-ci n'en fût venu à la dernière extrémité. Il ne faut pas perdre de vue cette révélation en lisant les oracles des chap. VII à XII. Envisagés sous ce jour-là, ces discours acquièrent une toute autre signification que si l'on se figure que le prophète les a prononcés, ou rédigés subséquemment, dans l'espoir de détourner par là le jugement dont son peuple était menacé. Autre était la position d'un Jacques, autre celle d'un Paul. Le premier était le chef de l'Eglise locale de Jérusalem ; c'est de Jérusalem qu'il porte ses regards sur la chrétienté de son temps. Ce qui est pour lui au premier plan, c'est la chrétienté israélite. Aussi, dans les plaies morales auxquelles il s'attaque dans son épître, reconnaissons-nous les défauts particuliers du peuple juif. Et pour ce qui est de Paul, autre était

sa position vis-à-vis de l'Eglise de Rome, autre vis-à-vis de celle de Corinthe. Celle-là s'était formée sans son concours, circonstance dont il faut tenir grand compte dans le jugement qu'on porte sur le contenu si caractéristique de l'épître aux Romains.

Il se peut aussi que le moment, la situation spéciale où telle portion de l'Ecriture a vu le jour soient connus, ou qu'il y ait moyen de les déterminer avec assez de certitude. L'interprète devra observer avec soin comment ce moment, cette situation de la vie de l'auteur se reflète dans le texte. Le psaume LX, par exemple, porte une suscription qui marque le moment unique par lequel il devienne intelligible : il est né après une victoire et avant de nouveaux combats qui devaient assujettir Moab, Edom et la Philistie à la suprématie de Jéhovah. Etant admis que le psaume XXII soit de David, retrouve-t-on dans l'histoire de la vie de David une situation dont ce psaume serait comme le monument ? Le poète se plaint de ce qu'il est « répandu comme de l'eau » et que « ses os sont disloqués, » et il prévoit (remarquer les futurs succédant à des prétérits) que ses adversaires vont le regarder d'un air malin et jeter le sort sur son vêtement. N'est-ce pas là ce que David devait éprouver, n'est-ce pas la perspective qu'il avait devant lui, lorsque, atteint par Saül, il semblait sur le point de tomber entre ses mains ? Le psaume, selon toute apparence, est donc issu de la situation décrite dans 1 Sam. XXIII, 26. S'agit-il de l'Apocalypse de Jean ? Il n'est pas sans intérêt pour nous d'apprendre que l'apôtre, au moment d'avoir ses visions, se trouvait dans l'île de Patmos. Il y était en exil. Aussi dit-il qu'il participe, avec ceux à qui il écrit, tant au règne de Dieu qu'à l'affliction. Il fallait qu'il sût, et qu'ils apprissent par lui, quelle serait la fin d'un temps où pareille θλῖψις était à endurer. Paul était captif à Rome quand il écrivit l'épître dite aux Ephésiens, celle aux Philippiens et la seconde à Timothée. Mais une étude attentive montrera que cette dernière lettre ne date pas de la même captivité que les deux premières. Quand l'apôtre écrivait à son disciple, il était détenu comme κακοῦργος, accusé d'un crime contre les lois et institutions de l'Etat païen, tandis que la pre-

mière fois il était prisonnier en suite de la dénonciation du grand conseil de son peuple. L'épître aux Philippiens, de son côté, date, il est vrai, de la même captivité que celle aux Ephésiens, mais l'apôtre l'écrivait à un moment où il prévoyait le terme de cette longue détention. Il est naturel que le langage de l'apôtre change avec le changement de la situation.

De ces écrits issus d'une situation historique déterminée, il faut distinguer ceux qui sont nés uniquement du besoin de revêtir d'une forme littéraire une matière donnée, un sujet qui s'imposait à l'esprit de l'auteur. Tels sont, dans l'Ancien Testament, Job, le Cantique, les Proverbes, l'Ecclésiaste, le livre de Jonas, les deux grandes œuvres historiographiques, celle qui s'étend de la Genèse au second livre des Rois, et celle qui comprend les Chroniques avec Esdras. La tâche de l'interprète sera ici de faire ressortir l'idée poétique ou morale ou historique que l'auteur s'est appliqué à développer, la tendance qui a déterminé le choix des matières ainsi que le ton et la couleur du discours. Il devra s'efforcer de se placer lui-même au point de vue, de se transporter dans l'état d'âme, dans la disposition d'esprit où étaient ceux qui ont composé ces monuments littéraires.

Il en est autrement des écrits prophétiques de l'Ancien Testament. Ceux-là, — qu'il s'agisse d'oracles détachés, comme ceux d'Abdias, de Nahum, d'Habacuc, ou de recueils plus vastes, tels que ceux d'Esaïe, de Jérémie, d'Ezéchiel, peu importe, — ceux-là ont en vue les contemporains de leurs auteurs. Il faut, par conséquent, avoir égard soit à la situation historique, soit à l'état moral et religieux de la génération contemporaine. Sophonie, par exemple, n'a rien d'essentiellement nouveau à dire. Mais il a pour mission de redire ce qui a été précédemment annoncé, de le répéter à l'adresse de ceux qui, de son temps, osaient dire en parlant de Jéhovah : « Il ne fera ni bien ni mal. » Voilà pourquoi il commence par dénoncer un jugement qui emporte tout, hommes et bêtes, pour passer ensuite à la menace d'un châtiment devant emporter les impies du milieu de Juda : menace qu'il exhorte d'autant plus instamment ses auditeurs à prendre à cœur que Jéhovah visitera son

peuple pour le venger de ses ennemis et changer son opprobre en gloire.

Parmi les écrits du Nouveau Testament il n'en est aucun qui soit né du seul besoin, en quelque sorte littéraire, de revêtir une matière donnée de la forme qui lui est le plus appropriée. Ce sont des écrits de circonstance, visant à un but déterminé et immédiat.

Cela est évident pour la plupart des écrits épistolaires. Ils sont nés des relations existant (ou à établir) entre l'écrivain et un cercle déterminé de lecteurs. Pour les comprendre, il va de soi qu'il faut se représenter nettement le caractère, l'origine, la position sociale des destinataires, leur état moral, les dispositions dont ils sont animés à l'égard de celui qui écrit. Autrement on s'expose, non seulement à ne pas bien saisir ce qu'il leur écrit, la nature particulière des fautes ou des erreurs qu'il leur reproche, la raison d'être ou l'à-propos des enseignements et des exhortations qu'il leur adresse, mais encore à ne pas s'expliquer l'ordre, le plan qu'il suit dans sa lettre, le ton sur lequel il parle, l'impression qu'il cherche à produire. Ainsi, pour citer un seul exemple : à l'aide des deux épîtres aux Corinthiens prises dans leur ensemble, l'interprète cherchera d'abord à se faire une idée aussi exacte et vivante que possible de la situation intérieure de l'Eglise de Corinthe. En partant de ces prémisses, il comprendra pourquoi, dans la première des deux lettres, l'apôtre n'en vient qu'au chapitre VII<sup>e</sup> à répondre aux questions que la communauté lui avait soumises. Les partis qui divisaient la jeune Eglise, son penchant à surfaire ses progrès spirituels et à s'enorgueillir de ses avantages, engagent l'apôtre à l'humilier tout d'abord en lui mettant ces vices-là, et d'autres encore, sous les yeux. Il veut par là disposer ses lecteurs à recevoir comme il convient les réponses qu'il a à leur faire. De même pour la seconde épître, où la marche des idées n'est réglée que par le dessein qu'a l'apôtre de produire une impression déterminée. D'une manière générale, il est réjoui de l'accueil que l'Eglise de Corinthe a fait à sa première lettre. Néanmoins, elle en est toujours à ne pas comprendre comme elle le devrait la position et la conduite qui lui con-

viennent à l'égard de l'apôtre , elle subit encore plus qu'il ne faudrait des influences étrangères ; plusieurs s'obstinent à braver son autorité et continuent à choyer les péchés au sujet desquels il les avait réprimandés. Voilà pourquoi, après avoir débuté sur un ton amical , il en vient à s'étendre pareillement sur la nature de sa charge et sur sa manière de l'exercer. Au sujet de la collecte qu'il avait ordonnée , il s'exprime de manière à les humilier, sans doute, mais avec combien de prudence et de ménagements! Puis tout à coup, avec l'*ωτὸς ἐγώ* du chapitre X<sup>e</sup>, la note change. Faisant front contre ceux qui se constituaient sa partie adverse , l'apôtre le prend avec eux sur un ton des plus tranchants et il termine la lettre par des menaces.

Ce qui est vrai des épîtres l'est également des livres historiques du Nouveau Testament : les évangélistes ont en vue leurs contemporains, soit juifs ou chrétiens d'origine juive (Matthieu), soit chrétiens issus des gentils (Luc et Marc). Même pour l'évangile de Jean et la première épître du même auteur, la connaissance des premiers lecteurs n'est pas sans influence sur l'interprétation. Le choix des matériaux que l'évangéliste a fait entrer dans le cadre de son livre s'est fait certainement, du moins en partie, eu égard à certains courants d'idées, contraires à la vraie nature et au contenu essentiel de la foi chrétienne, qui s'étaient produits au sein de la chrétienté à l'époque et dans la contrée où cet évangile a vu le jour.

En tout état de cause , qu'un écrit soit né d'un mouvement spontané de son auteur, de ce qu'on pourrait appeler une impulsion littéraire, ou qu'il doive son origine à telle circonstance extérieure et à tel but particulier, toujours est-il qu'il faut le lire comme le faisaient ceux à qui il est d'abord parvenu ou à qui il était d'abord destiné.

Cela suppose naturellement qu'on possède les connaissances nécessaires en fait d'histoire et d'archéologie. Quand Jehovah dit au roi, au commencement du psaume CX : « Assieds-toi à ma droite, » il faut savoir quelle idée le lecteur de ce temps-là devait attacher à une pareille invitation. Et quand chez Marc on voit figurer les Hérodiens là où Matthieu parle de Saddu-

céens, il faut savoir quelle était l'attitude des Sadducéens en politique. C'est là un postulat élémentaire.

Une condition, en revanche, sur laquelle il importe d'insister toujours de nouveau, c'est que l'interprète doit s'identifier avec les premiers lecteurs au point de vue de leurs conceptions et de leurs croyances. Il faut qu'il sache quelles étaient les notions religieuses qu'un auteur appartenant à telle ou telle phase de l'histoire de la révélation devait avoir, et qu'il pouvait présupposer chez son public. Pour le savoir, l'interprète consultera la théologie biblique, en tant que cette discipline a pour objet la révélation et l'intelligence de la vérité du salut dans son développement historique. S'il néglige cette précaution capitale, il tiendra pour possibles bien des choses qui en réalité ne le sont pas, il s'imaginera pouvoir tirer d'un texte donné des choses qui n'ont pu être ni écrites par son auteur, ni entendues par ceux pour qui il écrivait.

Ainsi par exemple, dans Esa. IX, 5, parmi les noms du Sauveur promis, figurent ceux de אל גָּבָּר אַבִּי עַד. Des interprètes chrétiens ont pu être tentés de prendre *el ghibbor* comme nom de Dieu proprement dit et d'ententre *abi 'ad* dans le sens de « père de l'éternité, » au lieu que *el*, comme dans Esa. X, 21, doit être pris au sens appellatif, et que le second de ces noms signifie « celui qui est constamment un père pour son peuple. » Entendues de la sorte, ces deux dénominations s'accordent au mieux avec les deux autres : *el ghibbor* avec פֶּלְאָ יְהֹוָה, c'est-à-dire « un prodige de conseiller, » et *abi 'ad* avec שֵׁר שְׁלוֹם « prince de paix. » Ainsi encore dans Ps. XLV, 7 et 8, où l'on a pris à tort אל-הָיָם אֶל-הָיָם comme vocatif, alors qu'il ne saurait être question dans ce morceau des relations trinitaires. Au vers. 7, il faut construire : « Ton trône de Dieu » = ton divin trône, ton trône établi de Dieu, et au vers. 8 : « Dieu ton Dieu (pour : Jehovah ton Dieu) t'a oint, etc. » — Le Satan qui figure dans le prologue du livre de Job est-il un être dont l'auteur de ce livre pouvait présupposer la connaissance traditionnelle chez la généralité de ses lecteurs ? Ou bien cette conception n'a-t-elle commencé à pénétrer chez les Juifs que sous l'in-

fluence du parsisme? L'opinion de l'interprète sur ce point influera directement sur sa manière d'envisager le dit prologue et partant le poème tout entier. S'il était vrai que la figure d'un Satan n'a surgi que si tardivement dans le cercle d'idées et de croyances du peuple juif, il faudrait bien se résoudre à voir dans le prologue et (cela va de soi) dans l'épilogue des adjonctions postérieures. Si au contraire ces deux morceaux ont fait dès l'abord partie intégrante du poème, celui-ci doit avoir eu pour but de développer cette idée qu'il est dans la vie du juste des souffrances et des tentations qui, dans la pensée de Dieu, tendent à son bien, tandis que l'Ennemi espère les voir tourner à sa perte.

Dans le Nouveau Testament nous prendrons comme exemple les chap. III et IV de l'épître aux Romains, où il est parlé de la justification par la foi. Ces chapitres, nous les envisagerons évidemment d'un tout autre œil si nous partons de l'idée que Paul y expose une doctrine qui lui serait particulière, que si nous tenons pour certain que l'apôtre pouvait compter sur ce que ses lecteurs savaient déjà ce qui en est de la justification du pécheur devant Dieu et de la foi en Christ, et comme quoi celle-là s'opère par celle-ci. Dans le premier cas qu'arrivera-t-il ? De deux choses l'une : ou bien nous ne comprendrons pas que Paul ait pu passer si rapidement sur quelques-uns des points les plus importants de cette doctrine, ou bien nous serons tentés de presser, plus qu'il n'est permis, certains termes qui y ont rapport. Dans le second cas, au contraire, nous concevons qu'il s'agisse uniquement pour l'apôtre de confirmer une croyance qu'il sait partagée par ceux à qui il s'adresse, en la maintenant soit contre des négations parties d'ailleurs, soit contre les abus et les malentendus auxquels elle était exposée dans le cercle même de ses lecteurs.

L'erreur fondamentale qui, dans nombre de cas semblables, fait obstacle à une saine et exacte intelligence de l'Ecriture, c'est qu'on fait consister la révélation documentée par elle dans une certaine somme de dogmes qui auraient surgi peu à peu, ou auraient été communiqués et reçus les uns après les autres. Ce n'est pas ainsi que les choses se sont passées. Ce

qui faisait l'objet de l'enseignement, ce n'était pas des doctrines, c'étaient avant tout des faits, c'étaient des événements du passé, du présent et de l'avenir, formant entre eux une unité, un seul et grand enchaînement historique. Les doctrines étaient impliquées dans ces faits et en découlaient pour ainsi dire d'elles-mêmes. Tel fait connu, et appartenant à l'histoire du salut, trouvait dans une circonstance donnée, à propos d'un cas déterminé, telle ou telle expression doctrinale. On n'enseignait pas, par exemple, *ex professo*, à la façon d'un dogme, que Jésus est souverain sacrificeur. Ce n'était là qu'une forme, résultant de certaines circonstances de temps et de lieu, pour exprimer le fait que dans la personne de Jésus le péché du monde est expié. Les destinataires de l'épître aux Hébreux n'avaient sans doute jamais entendu parler d'un « souverain pontificat » de Jésus. Néanmoins, dans ce que leur en disait l'auteur de cette lettre, il n'y avait rien qui fût nouveau pour eux et qui dût les surprendre. Chrétiens d'origine juive, ils connaissaient les institutions légales ayant pour objet la réconciliation du peuple de Dieu avec son Dieu. D'autre part, ils étaient convaincus que l'Eglise de Jésus est le peuple de Dieu de la nouvelle alliance. C'était là pour eux un article de foi; seulement, il leur était venu des doutes et des scrupules en voyant que le fait d'appartenir à l'Eglise de Jésus avait pour conséquence de les priver de la participation à la vie religieuse et au culte traditionnel de leur peuple. Or, dans ces conditions-là, il n'était pas nécessaire qu'ils eussent entendu parler d'un « sacrifice de Christ, » non plus que de sa « souveraine sacrificature, » pour comprendre de suite dans quel sens et pour quelle raison l'auteur leur présentait Jésus, le souverain sacrificeur de la nouvelle alliance, comme ayant offert le vrai sacrifice de propitiation. Ils comprenaient bien que l'auteur (qui, selon Hofmann, n'était autre que Paul) voulait leur rappeler par là que dans la personne et l'histoire de Jésus il existait un antitype accompli des institutions propitiatoires de l'Ancien Testament.

C'est en bonne partie la faute de la méthode généralement en usage parmi nous dans l'enseignement religieux, méthode

beaucoup trop formelle et systématique et pas assez historique, si nous avons tant de peine à concevoir comment les apôtres pouvaient présupposer tant de choses chez leurs lecteurs. On s'est demandé, par exemple, comment il était possible que l'apôtre Paul, dans l'instruction élémentaire qu'il avait donnée aux chrétiens de Thessalonique, en fût venu à leur parler de sujets tels que ceux dont il est question dans 2 Thes. II, 2-6. Assurément, si Paul, lors de la fondation de l'Eglise de Thessalonique, et pendant le peu de semaines qu'il passa dans cette ville, avait dû enseigner la religion en suivant à peu près l'ordre des dogmes traditionnel, il serait permis de se demander comment il s'y était pris pour arriver en si peu de temps jusqu'au chapitre des « choses finales. » Mais il procédait par une toute autre voie. Il convertissait les païens en leur annonçant le Seigneur Jésus que Dieu a ressuscité des morts. Cela étant, quoi de plus naturel que de leur parler aussi de la nouvelle manifestation de ce roi actuellement caché, et de la gloire dans laquelle il devait recevoir ses fidèles transfigurés ? N'avaient-ils pas, d'ailleurs, ces nouveau-convertis, les saintes Ecritures entre leurs mains ? Et, par ce moyen, ne connaissaient-ils pas, même ceux d'entre eux qui sortaient de la gentilité, l'histoire sainte, cette préparation, cet acheminement à la venue de Jésus ? Ne s'étaient-ils pas familiarisés, grâce à elles, avec la prophétie relative à la fin des choses ? cette prophétie qui par la venue de Jésus et son élévation dans la gloire, n'avait fait que s'éclairer d'un nouveau jour et se revêtir d'une forme nouvelle.

Ce que nous venons de dire suffira pour donner une idée de l'importance qu'a pour l'interprète l'origine historique des écrits bibliques, et de l'influence que la connaissance de cette origine exerce ou plutôt devrait exercer sur l'œuvre de l'interprétation.

#### IV

Il a été question jusqu'ici de l'Ecriture dans son ensemble, de l'Ecriture envisagée comme formant un seul tout, et comme servant, *dans son unité*, à documenter la vérité du salut et à

régler la foi et la vie de l'Eglise. Mais dans ce grand tout il est *des parties distinctes*, et la différence qui existe entre ces éléments constitutifs a pour effet de différencier aussi la tâche de l'interprète biblique.

Il y a, à cet égard, une double distinction à faire. Une première différence est celle qui se rapporte à la réalité même du salut : c'est la différence *entre l'Ancien et le Nouveau Testament*. A côté de cette différence, qui sépare l'Ecriture en deux grandes moitiés successives, il en est une autre qui s'étend et se poursuit au travers des deux moitiés : c'est celle qui est relative à la manière dont le salut y est attesté, *selon que ce témoignage se rapporte au passé, au présent ou à l'avenir*.

C'est de ces *différences*, qui existent au sein de l'Ecriture *une*, et de leur importance pour l'œuvre de l'interprétation biblique, que Hofmann s'occupe en détail dans la seconde partie principale de son cours d'herméneutique. Ici surtout il faudrait l'entendre et le lire lui-même pour bien saisir sa pensée et apprendre à se placer à son point de vue. Car c'est ici peut-être la partie la plus originale de son ouvrage, celle qui lui est le plus personnelle. Mais, c'est ici aussi, qu'à côté des principes les plus sains et les plus justes au point de vue chrétien, à côté des vues théologiques les plus intéressantes et les plus fécondes, se rencontrent parfois les déductions les plus sujettes à contestation, et des interprétations dont nous ne nous chargerions pas de soutenir l'exactitude. Nous essayerons d'indiquer tout au moins la marche suivie par l'auteur et les règles formulées par lui, en nous arrêtant chemin faisant à telle ou telle page particulièrement importante ou caractéristique.

1. *La différence entre l'Ancien et le Nouveau Testament* entraîne pour l'interprète chrétien une différence de position à l'égard de l'un et de l'autre. Dans l'Ecriture du Nouveau Testament, en effet, il trouve le salut attesté tel qui lui-même, par la foi, le possède en propre, c'est-à-dire *comme s'étant réalisé* dans la personne de Jésus, et cette attestation, tout en étant d'origine israélite, *émane de l'Eglise de Jésus*. Dans l'Ecriture de l'Ancien Testament, en revanche, il ne le voit encore que *s'avancant au devant de sa réalisation*, et l'ensemble des té-

moignages qui s'y rapportent est émané de la nation israélite, en tant, il est vrai, que cette nation constituait le peuple-Eglise du même Dieu qui a envoyé Jésus. L'interprétation ne saurait être exactement la même dans les deux cas.

a) Dans l'*Ancien Testament* nous retrouvons la même relation entre Dieu et l'homme, le même salut que celui dont nous sommes personnellement en possession en tant que chrétiens. Mais si nous l'y reconnaissons le même quant à son essence, la manière dont il s'y présente à nous, les formes sous lesquelles nous l'y trouvons attesté ne sont pas les mêmes. Pour bien interpréter l'Ecriture de l'Ancien Testament, qui nous montre le salut aspirant à sa pleine réalisation, le théologien chrétien devra unir à une conception vraiment *historique* une intelligence *spirituelle* de son contenu. L'aptitude qui lui est nécessaire pour la comprendre spirituellement lui viendra de l'Esprit qui l'anime, si tant est qu'il soit *chrétien*, de cet Esprit de Dieu et de Christ qui agit et opère dans l'Eglise, et sous l'action duquel il reconnaît que cette Ecriture a été autrefois composée. Mais à cette aptitude religieuse il doit joindre une aptitude scientifique. Il possède cette dernière, en sa qualité de *théologien*, grâce aux deux disciplines auxiliaires de l'histoire biblique et de la théologie biblique. L'Ancien Testament, en effet, offre d'une part une suite continue d'*événements* dans lesquels se déroule une histoire qui s'est passée entre Dieu et l'humanité, et qui tendait à l'apparition de Jésus et à la formation de son Eglise; d'autre part, une série de *déclarations* relatives au salut tel qu'il se réalisait dans ces événements, tout en allant au-devant de sa réalisation définitive; une série de témoignages d'une connaissance et d'une conscience du salut qui s'achève dans le témoignage rendu par le Nouveau Testament au salut pleinement réalisé. De là ces deux disciplines distinctes de l'histoire et de la théologie de l'Ancien Testament, dont la première reproduit l'enchaînement de la révélation de Dieu en fait, la seconde l'enchaînement, également historique, de sa révélation en paroles.

Ces principes posés, l'auteur explique plus au long ce qu'il entend par cette « intelligence spirituelle, mais historique » de

l'Ancien Testament. Il le fait en passant rapidement en revue, d'abord l'histoire de l'ancienne alliance, depuis la chute jusqu'à la restauration de la maison de l'Eternel après l'exil, et en second lieu toute la suite des révélations verbales, à partir du protévangile jusqu'à Malachie.

Tout le cours de l'*histoire de l'Ancien Testament* est déterminé par son terme final. Il est donc à présumer qu'à tous les moments importants de la marche progressive de cette histoire, ce terme final se trouvera préfiguré. Ce sont comme autant d'articulations de la tige qui aura pour fleur et pour fruit le salut finalement réalisé en Jésus et dans son Eglise. Il en résulte que pour saisir la vraie signification de tel fait particulier, il faudra toujours : 1<sup>o</sup> se rappeler que l'histoire de l'Ancien Testament est l'histoire préliminaire du salut pleinement réalisé dans le Nouveau et aspirant à ce terme final de sa réalisation ; 2<sup>o</sup> connaître le cours entier et l'enchaînement de cette histoire ; 3<sup>o</sup> observer avec soin la place que le fait particulier occupe dans l'ensemble du développement historique ; et 4<sup>o</sup> mesurer d'après cela la portée figurative de ce fait particulier, son rapport typique au salut réalisé dans le Nouveau Testament. Observer ces règles est le seul moyen d'échapper à l'arbitraire qui a fait tomber la typologie en discrédit. En effet, le grand tort de l'ancienne interprétation typologique était de s'attacher à des faits isolés, distraits de leur place historique, séparés de leur nexe avec l'ensemble de l'Ancien Testament. En les traitant de préfiguratifs elle les défigurait trop souvent. C'est de l'ensemble qu'il faut partir, c'est l'histoire entière qu'il faut embrasser du regard pour voir comment, dans quel sens, sous quel rapport, elle a, dans ses traits fondamentaux et essentiels, un caractère typique. Il en est de cela comme de l'interprétation d'une parabole, où l'on tombe presque à coup sûr dans le faux en voulant interpréter tel trait de détail sans tenir compte de son rapport à l'ensemble, et avant d'avoir reconnu la signification symbolique ou typique de la parabole dans son entier.

Voici, à titre d'exemples, comment Hofmann comprend et interprète le premier et le dernier acte de l'histoire biblique de l'Ancien Testament.

L'histoire débute au moment où les protoplastes, par leur péché, se sont privés de la vie en vue de laquelle ils avaient été créés, et par là se sont mis dans le cas d'avoir besoin du pardon de leur péché. Ce pardon leur fut accordé en suite de ce qu'Adam reçut avec foi la parole divine qui, tout en prononçant leur sentence, impliquait la promesse de la propagation de leur race et de sa victoire sur le tentateur. Il leur fut accordé par le fait que Dieu leur donna de quoi couvrir leur nudité, laquelle, par suite de leur péché, était devenue la cause de la honte qu'ils éprouvaient en présence l'un de l'autre. Par là leur était donné cela même qui, dans le Nouveau Testament, est le pardon du péché pour l'amour de Jésus-Christ. En effet, ce qui était devenu pour eux un sujet de honte se trouvait maintenant couvert, de sorte qu'il était comme n'étant pas. Mais cette preuve de pardon était en rapport avec l'état primitif des hommes, tout comme leur péché avait consisté dans un acte conforme à ce degré rudimentaire, savoir dans l'acte de manger d'une chose qui ne leur était pas donnée dans le but d'alimenter la vie pour laquelle ils avaient été créés, mais au sujet de laquelle ils avaient été au contraire avertis qu'elle leur causerait la perte de cette vie. La conscience de leur péché avait trouvé son expression corporelle dans la honte ou la pudeur, cette conscience du corps. Aussi le fait que Dieu leur donna de quoi couvrir leur nudité servit-il à apaiser leur conscience, parce que c'était Dieu qui le leur donnait, lui contre qui ils avaient péché. De la mort de l'animal, dont la peau servit à couvrir la nudité qui leur faisait honte, à la mort du Fils de Dieu, dont la justice couvre notre péché, il y a loin assurément. Mais ce fait-là est à ce fait-ci ce que le point de départ est au point d'arrivée, ce que l'entrée d'un chemin est à son terme final.

L'histoire typique de l'Ancien Testament se termine par la restauration du peuple de Dieu et la réédification du temple après l'exil. Zorobabel, de la maison de David, le reconstruisit, Josué, de la race d'Aaron, en fut le grand-prêtre, et c'était la parole prophétique d'Aggée et de Zacharie qui avait inspiré le courage nécessaire pour terminer l'entreprise. Dans ce fait l'œuvre de Jésus se trouve préfigurée en tant qu'œuvre de res-

tauration. Il est le Zorobabel à qui Aggée rattache de nouveau les promesses faites à David; le *Cémach* (germe), dont Zacharie contemple le type dans Josué; le prophète, l'organe de l'Esprit de Dieu, dont il est dit que par lui l'œuvre sera menée à bonne fin. Il a bâti le temple de Dieu, dont il est le prêtre, et il a accompli la promesse d'Aggée que la gloire de cette maison surpasserait celle du temple salomonique. Ainsi il a restauré d'une manière plus glorieuse ce qu'avaient créé les David et les Salomon.

De même que l'*histoire* biblique de l'Ancien Testament, les *déclarations* parallèles de ce même Testament relativement au salut doivent être comprises à la fois spirituellement et historiquement. Elles veulent être entendues comme des témoignages rendus au même salut qui fait l'objet des déclarations du Nouveau Testament, mais chacune selon la place qu'elle occupe dans l'enchaînement historique; de sorte que pour les bien comprendre il faut avoir acquis préalablement la connaissance et l'intelligence spirituelle, mais historique, de l'*histoire* de l'Ancien Testament. Les mêmes règles qui s'appliquent à l'interprétation des faits sont valables aussi *mutatis mutandis* pour celle des témoignages verbaux. En suivant ces règles, on ne tombera pas dans les travers de ceux qui, sous prétexte d'interprétation spirituelle, isolent de leur nexe historique telles ou telles déclarations de l'Ancien Testament pour les transplanter sans autre dans le terrain du Nouveau. Les traiter de la sorte, ce n'est pas les interpréter. C'est pour ainsi dire les traduire dans la langue du Nouveau Testament à la façon d'une version interlinéaire, au lieu que cette traduction devrait ressembler plutôt au travail par lequel on fait passer un texte du domaine d'une langue dans celui d'une autre en tenant compte du génie particulier de chacune d'elles. L'interprétation spirituelle cesse d'être légitime dès qu'elle oublie ou qu'elle exclut le sens qui est propre à un texte en raison de l'époque d'où il provient.

On est généralement revenu aujourd'hui, en ce qui concerne les faits et les personnages de l'*histoire* biblique, de ces interprétations fantaisistes où s'est complue trop longtemps la théo-

logie chrétienne. Personne, sans doute, ne songe plus sérieusement à voir dans Melchisédek, à cause d'un passage mal compris de l'épître aux Hébreux, une apparition du Logos ou bien l'Ange de l'Eternel. Encore moins ira-t-on interpréter, avec Hippolyte, le récit de la fraude commise par Jacob aux dépens de son frère Esaü, dans ce sens que Isaak représenterait Dieu le Père ; Rebekka, le Saint-Esprit ; Jacob, Christ ; Esaü, le peuple juif; la vieillesse d'Isaac, l'accomplissement des temps ; sa cécité, les ténèbres spirituelles où était plongé le monde; les chevreaux, des pécheurs convertis, etc. Mais si l'on a appris à être plus sobre à l'égard des faits de l'histoire, il est encore de nos jours des interprètes qui tombent dans une erreur analogue quand il s'agit de textes se rattachant à la révélation verbale. Ainsi pour le Cantique des cantiques. Le roi Salomon, on le transformera sans façon , avec Hengstenberg, en Salomon céleste, et Sulamith en l'Eglise de Jésus-Christ. Le teint hâlé de Sulamith signifie la pauvre apparence de l'Eglise exposée au feu des tribulations. Quand il est dit que les fils de sa mère sont irrités contre elle, cela se rapporte à l'inimitié des peuples contre l'Eglise. Les gardes qui font la ronde dans la ville de Jérusalem sont les anges, de même que les soixante vaillants hommes qui entourent la litière de Salomon. Les soixante reines désignent les principales nations chrétiennes ; les quatre-vingts concubines, les nations d'un ordre inférieur ; les jeunes filles sans nombre , les peuples encore inconvertis.

— En interprétant le psaume VIII<sup>e</sup> on ne se demandera plus, il est vrai, ce qui peut bien être désigné par les animaux qui sont soumis à la domination de l'homme ; si, peut-être, par les oiseaux du ciel il ne faut pas entendre les bienheureux, par les poissons de la mer les âmes en purgatoire. Cependant Stier, entre autres, ne croit pas pouvoir se contenter de ce qu'offre le sens littéral du psaume. Il y voit décrite la seigneurie de Christ et, partant de là, il découvre que toutes les puissances, tous les êtres et les corps qui peuplent les campagnes célestes sont représentés, à titre de troupeau du souverain Pasteur, dans l'énumération des animaux par laquelle le psaume se termine.

Citons ici la manière dont Hofmann lui-même comprend ce psaume VIII<sup>e</sup>. Quand, dit-il, nous lisons ces mots : « Tu as mis toutes choses sous ses pieds, » il pourrait sembler que ce qui excite la joie de David c'est que l'homme soit si grand et occupe parmi les êtres une place si élevée. Mais pareille joie serait sans valeur morale, alors même qu'elle reconnaîtrait en Dieu celui qui a assigné à l'homme cette position dominante. Il en est déjà autrement si nous considérons que cette exclamation se lie à ce qui précède : « Qu'est-ce que l'homme que tu te souviennes de lui ? etc. » Car alors cette joie apparaît positivement comme un hommage rendu à la grâce divine qui, malgré la petitesse de l'homme, malgré son apparence si chétive en comparaison des brillants corps célestes, l'a cependant si richement doté et lui a assigné une position si éminente. Mais ce psaume acquiert une valeur morale plus grande encore, si nous remontons aux paroles par lesquelles il débute. Le psalmiste y célèbre Dieu se glorifiant lui-même par le fait qu'au moyen des nourrissons et des petits enfants qu'il fait naître et grandir, il se prépare une puissance capable de réduire à l'inaction ce qui lui est contraire. C'est à la pensée de cette destination de l'homme que nous voyons David se réjouir de ce que Dieu l'a pareillement doué et élevé à une dignité si haute. Mais, dira-t-on, ceci est-il donc en relation avec ce qui forme le contenu essentiel de l'Ecriture ? avec ce salut qui fait la joie et la consolation du chrétien ? A cette question nous sommes en mesure et en droit de répondre affirmativement, si nous reconnaissons que celui qui parle ainsi d'un « adversaire » de Dieu, que l'homme est destiné à « réduire à néant, » était un personnage connaissant la promesse primordiale de Dieu, à savoir que la semence de la femme écraserait la tête du serpent. Par là, en effet, la destination attribuée à l'homme dans notre psaume est mise en relation avec la grâce salutaire, elle entre en connexion avec la grande histoire qui, commençant par le péché du premier homme, trouve son dénouement dans la victoire de Celui qui anéantit l'adversaire par lequel l'homme a été induit au péché. Nous ne prétendons pas que par l'ennemi et l'adversaire il faille entendre purement et sim-

plement Satan. Mais puisqu'il est question d'une puissance contraire à Dieu, il faut l'envisager à la lumière de ce fait primordial. Autrement, tel païen aurait pu dire la même chose de son Dieu à lui; un Parse, par exemple, pourrait dire tout aussi bien que le dieu bon qui a créé l'homme l'a destiné à anéantir son ennemi. Mais le Dieu Jehovah, qui est reconnu et célébré dans ce psaume comme se glorifiant sur la terre dans et par l'homme, est le Dieu de la promesse, qui fera ce que dès l'origine il a promis de faire dans sa grâce miséricordieuse. C'est donc, en définitive, dans la perspective d'une victoire de l'homme, telle que Jésus l'a remportée et la poursuivra jusqu'au bout, que les dons et la position accordés à l'homme sont pour le poète le sujet d'une pareille joie. En Jésus cette vérité, que Dieu a destiné l'homme à réduire à néant ce qui Lui est contraire, est devenue pleine réalité. Ainsi le psaume VIII<sup>e</sup>, bien compris, ne renferme pas simplement une vérité de ce qu'on appelle la religion naturelle, une conception qui serait possible ailleurs encore qu'en Israël. Son contenu rentre dans le grand nexe de l'histoire du salut. Cet exemple, mieux que bien d'autres, servira, pensons-nous, à caractériser ce que Hofmann entend par une interprétation vraiment théologique, c'est-à-dire à la fois spirituelle et historique, des déclarations de l'Ancien Testament. Il fera saisir du même coup le fort et le faible de sa conception scripturaire.

b) Dans le *Nouveau Testament*, le salut étant attesté tel que le chrétien le connaît et tel qu'il le possède en vertu de son expérience personnelle, et cela par des témoins appartenant à l'Eglise même de Jésus-Christ, des directions spéciales ne seraient pas nécessaires à l'interprète chrétien, n'était la liaison étroite qui existe entre cette Ecriture du Nouveau Testament et celle de l'Ancien. Par suite de cette liaison, les faits que le Nouveau Testament rapporte ont un caractère *antitypique*, et les témoignages relatifs au salut qui y sont renfermés ont une expression qui leur vient de l'*Ancien Testament*. Celui qui ne saisit pas cela, celui qui n'en a pas le sens ou l'intelligence, ne sera guère à même d'apprécier le Nouveau Testament à sa juste valeur au point de vue de l'histoire du salut. De deux

choses l'une : Ou bien le caractère antitypique des faits sera pour lui chose fortuite, et l'expression empruntée à l'Ancien Testament qui est propre aux témoignages apostoliques passera à ses yeux pour indifférente ; dans ce cas, il méconnaîtra tout au moins la signification et l'importance du rapport qui existe entre le contenu du Nouveau Testament et celui de l'Ancien. Ou bien, ce caractère antitypique sera pour lui la preuve que les faits ne sont pas historiques, qu'ils sont inventés ou arrangés à dessein, et cette expression provenant de l'Ancien Testament lui apparaîtra comme la conséquence d'une étroitesse d'esprit judaïque ; et alors les récits et les témoignages du Nouveau Testament auront pour lui d'autant moins de valeur qu'ils se rapporteront plus directement à des faits ou à des déclarations de l'Ancien.

Ainsi qu'il l'avait déjà fait pour l'Ancien Testament, notre auteur passe successivement en revue 1<sup>o</sup> *les faits* essentiels du Nouveau Testament, depuis la naissance de Jean Baptiste jusqu'à la fondation de l'Eglise et à son extension au delà des frontières d'Israël, 2<sup>o</sup> quelques-uns des principaux *témoignages* touchant le salut, à commencer par le cantique de Zacharie.

Le but de ces développements est de montrer comment il faut lire et interpréter les récits du Nouveau Testament quand on part de la conviction que ces faits constituent le terme antitypique d'une histoire préliminaire et l'accomplissement d'une prophétie. L'important, dit-il, est de considérer dans chaque cas, d'un côté, sous quelle forme, par suite de son nexe avec l'histoire préparatoire et la parole prophétique, tel événement s'est produit, et d'un autre côté, quelle forme a pris l'accomplissement de l'histoire typique et de la prophétie, par suite de ce que le fait dans lequel elles se sont accomplies présentait de particulier, de nouveau, d'inattendu. Un exemple : Le Christ est né à Bethléhem. Par Matthieu II, 5, nous voyons que les scribes ne s'attendaient pas à autre chose. Leur attente se fondait sur Michée V, 1. Cette prophétie exprime la même pensée qu'Esaïe XI, 1, où le Messie est comparé à un rameau sortant du tronc coupé d'Isaï. Ce n'est pas, voilà l'idée, ce n'est pas de Sion que viendra le Dominateur en qui Israël espère,

c'est de Bethléhem, trop chétive pour compter parmi les milliers de Juda. Quand il paraîtra, la maison de David sera retombée dans le bas état et l'obscurité qui étaient ceux de la maison d'Isaï avant que David en eût été tiré pour prendre possession de la royauté. Il ne s'agissait pas, dans la prophétie en question, de nommer le lieu de la naissance, mais de marquer les circonstances dans lesquelles cette naissance aurait lieu. Cependant le Sauveur est réellement né à Bethléhem. Ce qui, dans la pensée de Michée, n'était qu'une expression servant à marquer le pauvre état où serait réduite la maison de David à l'époque de l'apparition du Sauveur, s'est traduit en fait, a pris pour ainsi dire corps dans un événement historique par lequel il appert qu'il est bien fils de David, mais de la maison dégradée de David. N'est-ce pas, en effet, l'édit de recensement, promulgué par le maître du monde d'alors, qui obligea le davidide Joseph à se rendre avec Marie à Bethléhem ? Et Jérusalem, la ville du grand Roi, n'avait-elle pas, sous la suzeraineté romaine, pour prince un Iduméen ! Il suffit de relire tout le récit de Luc pour voir que le roi d'Israël promis naquit dans des conditions on ne peut plus propres à mettre dans tout son jour l'abaissement de son peuple et de sa maison.

Pareillement, pour saisir la valeur des déclarations verbales du Nouveau Testament qui ont le salut pour objet, il faut s'être mis en état de bien comprendre l'expression qui leur est propre, et qui provient plus ou moins directement de l'Ancien Testament. Il s'agit de se rendre compte à la fois de deux choses : d'abord, de quelle signification, de quelle portée est pour ces déclarations le fait qu'elles sont comme enchâssées dans une expression de cette provenance-là, et ensuite, quel sens cette expression elle-même acquiert par le fait qu'elle sert ainsi d'enchâssure à une déclaration du Nouveau Testament. Nous ne mettrons pas simplement de côté l'expression issue de l'Ancien Testament, mais nous entendrons, ce qui est exprimé sous cette forme, dans le sens du Nouveau Testament. Par exemple : Jésus atteste de lui-même qu'il est ὁ νιὸς. Ce que sont tous les hommes en tant que, comme membres de cette humanité qui fait remonter sa vie à Dieu, et à la différence du

monde extra-humain, ils ont Dieu pour père ; ce qu'était Israël comme unité nationale vis-à-vis des autres nations, et les individus en Israël comme membres du peuple de Dieu ; ce qu'était David par opposition aux princes de la gentilité, lui, Jésus, l'est par excellence, ὁ νιὸς τοῦ Θεοῦ comme il est ὁ νιὸς τοῦ ἀνθρώπου. Mais cela implique qu'il est venu de Dieu dans le monde, qu'il a été avec Dieu avant de venir au monde, qu'il était avec lui avant le monde. C'est là ce qu'il y a de nouveau dans sa νιότης, d'inconnu à la conception du Messie dans l'Ancien Testament, ce par quoi elle est unique en son genre. Il est *fils de Dieu* en un sens exclusif. — A ses disciples Jésus promet dans Math. XIX, 28 qu'un jour ils seraient « assis sur douze trônes, κρίνοντες les douze tribus d'Israël, » κρίνοντες dans le sens de **שָׁפֵטִים**, gouvernant, administrant. Cette promesse rappelle la fin du Psaume XLV, où il est dit du roi qui y est célébré qu'il « établira ses fils comme princes dans tout le pays. » Mais Jésus dit que ce qu'il promet ici se réalisera « ἐν τῇ παλιγγενεσίᾳ, quand le Fils de l'homme s'assiéra sur le trône de sa gloire, » et la manière de trôner de ses disciples sera de même nature que la sienne propre. Il reviendra dans ce monde après l'avoir quitté pour aller au Père. Le « trône de sa gloire » consistera alors en ce qu'il exercera visiblement dans le monde le pouvoir qui lui appartient comme Fils de Dieu, et c'est à ce pouvoir qu'auront part les fondateurs de son Eglise. Quant aux « douze tribus d'Israël » elles ne peuvent signifier que ce qui constituera alors le 'הַקְהֻלָּה, l'assemblée de Dieu, c'est-à-dire l'Eglise qui reconnaît et confesse le Sauveur sorti d'Israël. (Conf. Jacq. I, 1.)

Dans la suite de ce paragraphe, Hofmann est amené à s'expliquer sur les *citations* de l'Ancien Testament dans le Nouveau. (Pag. 210-225.) Le suivre sur ce terrain nous entraînerait trop loin. Il montre, par différentes classes d'exemples, combien peu les écrivains du Nouveau Testament s'attachent dans leurs citations à la lettre de l'Ancien ; comme quoi ils font usage des LXX lorsque le texte de cette version se prêtait mieux au but en vue duquel ils citent tel passage, et cela même dans des cas où la version s'écarte du texte original ;

comment enfin ils se permettent de paraphraser librement tant l'original que la version, à l'effet de donner à la pensée le tour le plus approprié à leur but. Mais en même temps, il cherche à démontrer que, malgré ces libertés dans la manière d'alléguer les textes, l'idée-mère du passage original est toujours sauvegardée.

## V

Après avoir exposé les devoirs qui naissent pour l'exégèse biblique de la différence entre l'Ancien Testament et le Nouveau, l'auteur, dans son dernier chapitre, examine

2<sup>e</sup> l'influence qu'exerce sur la besogne de l'interprète la différence qui provient de ce que le témoignage que les deux Testaments rendent au salut *se rapporte en partie au passé, en partie au présent, en partie à l'avenir*. Cette seconde différence remplace, dans le système de notre herméneute, la distinction ordinaire des *livres* bibliques en livres historiques, poétiques et prophétiques. En effet, dit-il avec beaucoup de raison, cette distinction habituelle est tout à fait insuffisante quand il est question d'herméneutique : la différence entre écrits poétiques et prophétiques d'une part, entre écrits prophétiques et historiques d'autre part, est souvent flottante et indécise ; un livre historique peut renfermer des morceaux poétiques et prophétiques, un livre prophétique des parties historiques. Ce n'est pas par le caractère général ou dominant de l'un ou de l'autre de ces livres que se différencie la tâche de l'interprète, mais d'après la nature des éléments qui entrent dans la composition de chacun d'eux. Comment, d'ailleurs, peut-on songer à mettre la poésie sur la même ligne que la prophétie et l'histoire, comme si c'étaient là des genres coordonnés ? Il est bien plus rationnel de fonder la distinction sur la nature même des déclarations ou des témoignages relatifs au salut. Or ceux-ci diffèrent entre eux selon que le salut est, pour leurs auteurs, présent ou à venir, selon qu'ils le voient réalisé ou se réalisant dans des faits historiques ou qu'ils en parlent comme d'un bien actuel.

Il y aurait dans ce chapitre final bien des choses importantes

ou ingénieuses à relever. Ainsi, dès le premier paragraphe, qui a pour objet les témoignages concernant des événements qui appartiennent au passé, nous aurions à signaler les remarques pleines de sens contre le littéralisme de ceux qui prétendent retrouver, dans chaque discours inséré dans les récits bibliques, les *ipsissima verba* des personnages en jeu, au lieu de considérer que l'historiographie de la Bible, comme l'historiographie de l'antiquité en général, est bien plus rapprochée de la liberté épique que ne l'est notre manière moderne de comprendre l'histoire. Ainsi encore, ce que l'auteur dit de cette critique qui, dans les récits de l'Ancien ou du Nouveau Testament, flaire partout, pour les moindres différences de détail ou de point de vue, des contradictions irréductibles, et de cette harmonistique, aussi, qui veut à tout prix tout concilier. Ou bien enfin, les règles à observer dans l'interprétation des prédictions concernant l'avenir, prédictions dans lesquelles, par la nature même de leur objet, l'idée ou l'intuition se revêt d'une forme plus ou moins inadéquate, d'autant plus inadéquate que la pensée s'élance au devant d'un état des choses qui dépasse davantage l'ordre de choses actuel.

Mais il est temps de nous arrêter. Ceux de nos lecteurs qui auront eu la patience de nous tenir compagnie jusqu'au bout, reconnaîtront qu'il doit y avoir dans ce volume beaucoup de choses bonnes à retenir. Ils y verront avec nous un effort remarquable et, à bien des égards, heureux, pour atteindre à une conception de l'Ecriture qui réponde à la fois aux besoins de la conscience chrétienne et aux postulats légitimes de la conscience scientifique. L'épigraphie que Hofmann avait placée sur l'enveloppe de ses notes manuscrites, et que l'éditeur a reproduite sur le titre du livre : *Nil nisi quod prodest carum est*, montre qu'il s'était inspiré avant tout, en élaborant ce cours, du désir d'être utile, et qu'il avait le sentiment que ses leçons pourraient rendre service à l'Eglise. En cela il ne s'est pas trompé, et M. Volck a droit à notre reconnaissance pour avoir rendu cet enseignement accessible à ceux qui n'ont pas été en position de le recevoir de la bouche même du maître.

---

H. VUILLEUMIER.