

# Y a-t-il deux exégèses? (1929)

Autor(en): **Guisan, René**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **22 (1934)**

Heft 92: **René Guisan**

PDF erstellt am: **07.05.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-380260>

## **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.

## Y A-T-IL DEUX EXÉGÈSES ?

(1929)

---

Y a-t-il plusieurs manières d'interpréter la sainte Ecriture, y a-t-il deux exégèses ?

Cette question — qui pour beaucoup de nos contemporains peut paraître paradoxale ou inopportune — est à l'ordre du jour. Posée, d'abord avec discrétion, par quelques théologiens conservateurs, elle prend aujourd'hui une ampleur impressionnante. De divers points de l'horizon théologique des hommes se lèvent qui réclament une révision des principes de l'herméneutique biblique ; et l'on ne s'en tient pas aux programmes et aux manifestes, plusieurs se sont mis à l'œuvre et nous proposent des solutions : nouveautés d'hier et même de jadis, sans doute, mais aussi œuvres originales et suggestives. L'histoire de l'exégèse biblique va-t-elle recommencer ? Assistons-nous à un repliement général sur des positions que l'on était en droit de considérer comme abandonnées pour toujours — ou bien les hypothèses que l'on nous propose peuvent-elles jeter des clartés nouvelles sur la tâche qui incombe à la théologie et à l'Eglise ?

### I

Rappelons tout d'abord que la question qui se pose devant nous s'est posée dès l'origine et en permanence dans le protestantisme ; elle a été un de ses plus graves soucis, mais elle constitue aussi l'un de ses plus beaux titres de noblesse.

Partout, dès que l'on a sérieusement cherché à comprendre la Bible, elle s'est présentée devant la conscience du croyant.

D'une part en effet, le fidèle naît à la vie chrétienne le jour où, dans le livre saint, il a rencontré — et accepté — le message de la justification par la foi seule, message spirituel et libérateur s'il en fut. D'autre part ce livre, auquel il doit la connaissance de son salut, lui crée les plus grandes difficultés, dès qu'il cherche à le prendre dans son sens littéral.

Au reste, cette difficulté — et les angoisses qu'elle a provoquées — n'est pas le fait du seul protestantisme. Dès les origines de l'Eglise, lorsque les premiers apologistes s'appliquèrent à justifier devant leurs contemporains la foi dont ils étaient les témoins, la vraie interprétation des écrits apostoliques leur créa bien des difficultés ; et, recourant à une méthode qui avait déjà fait ses preuves dans l'antiquité païenne et dans les écoles rabbiniques, l'interprétation allégorique, ils s'en furent chercher derrière le sens simple un sens mystérieux, sacré dans la mesure même où il était caché.

La méthode que les premiers Pères avaient inaugurée avec quelque maladresse, et non sans hésitations, le plus grand docteur en sainte Ecriture de l'Eglise grecque, Origène, en fit un système achevé. Que cet incomparable savant ait agi en pleine connaissance de cause et par système, c'est ce que suffisent à prouver ses travaux exégétiques et linguistiques, ainsi que ses recherches sur le texte et les idiomes de la Bible. Ce n'est pas parce qu'il ignorait délibérément la lettre du livre saint qu'il a donné libre cours à l'interprétation spirituelle. Bien au contraire ! Cette Bible hébraïque et grecque, il l'avait lue et relue cent fois, il en avait établi le texte, restitué les leçons, comparé les versions ; seulement, s'étant avisé que certains passages interprétés selon leur sens littéral étaient en contradiction avec d'autres, il y vit comme un avertissement, une invitation à chercher un sens plus relevé, le sens spirituel. Et c'est ainsi qu'il élaborait la théorie célèbre selon laquelle l'Ecriture nous contraint à lui appliquer l'interprétation allégorique, laquelle dans le passage le plus simple dévoile des profondeurs insoupçonnées. Entre les mains d'Origène l'allégorie devint l'art de découvrir dans un texte une idée que l'auteur aurait eue, mais qui n'apparaît pas dans le sens littéral du texte, l'auteur l'ayant dissimulée sous des mots qui n'ont pas la signification que le commun leur attribue. Selon cette méthode, le sens littéral devient fort peu de chose ; Origène ne garde de l'histoire primitive que la charpente, « il réduit les faits bibliques à une sorte de squelette qu'il conserve parce qu'il ne pouvait faire autrement sans renier la tradi-

tion chrétienne »<sup>(1)</sup>. Que, sous prétexte de respecter son autorité, cette méthode rabaisse la Bible, c'est ce qui saute aux yeux. Le livre saint n'est plus ni l'inspirateur de la vie, ni la charte de la vérité, il sert à confirmer les idées du théologien philosophe. L'allégorie ne lui donne pas ses idées et ses doctrines, elle ne peut servir qu'à les garantir. En se servant de la Bible pour illustrer ses idées, Origène en fait « une sorte de recueil d'oracles divins » et, s'il la déclare divinement inspirée, c'est qu'« il lui faut une autorité dont il puisse dire qu'elle est la plus ancienne ».

Fondée par un maître aussi puissant, la tradition exégétique de l'Eglise — au travers de bien des vicissitudes et en dépit de réactions individuelles locales et temporaires — ne devait plus abandonner ce qu'elle considérait comme son meilleur trésor. Et c'est ainsi qu'à la veille de la Réformation l'Eglise et l'Ecole enseignaient que la Bible avait un quadruple sens : littéral, allégorique, tropologique ou moral et anagogique ou spirituel.

Luther mit toute sa foi, toute sa science, toute son énergie à lutter contre une tradition dont il avait senti tout le poids.

Quoi de plus clair et quoi de plus manifeste que l'offre, faite par Dieu à l'homme, du salut en Jésus-Christ, aimait-il à déclarer. Et de cette thèse religieuse et dogmatique il tirait la conséquence — très importante au point de vue biblique — que Dieu a parlé aux hommes en termes compréhensibles. En conséquence, dit-il, la Bible n'a qu'un sens, le sens « grammatical ». Et dès lors la formule luthérienne de *l'unicus sensus literalis* devint comme le mot d'ordre de l'exégèse protestante : tout texte biblique doit être interprété littéralement, ainsi que l'a voulu le Saint-Esprit (exception faite pour les passages imagés et pour les textes paraboliques, où l'expression symbolique est évidente).

Les conquêtes de l'esprit, nous le savons, ne sont jamais définitives, c'est leur loi; elles doivent être assurées à nouveau pour chaque génération, pour chaque homme même, et rien, sinon l'affirmation même de l'esprit, ne saurait leur assurer une permanence quelconque. C'est dire que la méthode exégétique de Luther a connu des temps d'oubli et que nombreux ont été ceux qui ne lui furent pas fidèles, au sein même de sa propre Eglise en tout premier lieu.

Cependant on peut dire que les principes posés par le réformateur

(1) E. DE FAYE, *Origène*, I, p. 81.

saxon n'ont plus été contestés d'une manière durable et générale et qu'ils ont reçu dans les temps modernes une confirmation éclatante.

Le XIX<sup>e</sup> siècle a élaboré les principes directeurs d'une science précise, l'herméneutique, principes assez généraux pour satisfaire aux exigences des documents littéraires les plus variés, et c'est la théologie qui a donné à l'herméneutique son théoricien le plus éminent, Schleiermacher, et quelques-unes de ses règles les plus importantes. Pour parvenir à la pleine intelligence d'un texte, l'exégète se laissera déterminer par les seules exigences de l'objet de son étude ; il s'efforcera de rendre justice à son contenu jusque dans ses dernières nuances. Dans un esprit de patiente exactitude et d'impartial examen, son unique préoccupation sera « d'expliquer son auteur ». « Le replacer dans son milieu, fixer la date de ses écrits, faire converger sur le texte toutes les lumières dont on dispose, voilà sa tâche. Nous ne lui demandons qu'une explication du texte rigoureusement historique. Nous n'admettons pas qu'il se propose de nous édifier, encore moins de se servir de son auteur pour démontrer une thèse dogmatique. » Ainsi parle un de nos contemporains, historien éminent du dogme grec et authentique interprète de ses pairs. Après des errements séculaires, quelle satisfaction de voir l'exégèse en possession de principes aussi clairs !

## II

« Une question de principes se pose à la théologie contemporaine, une question de principes herméneutiques ; car c'est sur ce terrain-là que doivent se livrer les combats décisifs : il faut que l'herméneutique abandonne l'axiome dont elle se pare depuis l'époque de l'*Aufklärung* comme de sa plus belle conquête — de celles dont on ne se laisse pas dépouiller — et qui consiste à dire que la littérature biblique doit être placée en principe sur le même niveau que toutes les autres littératures (1). »

Ainsi s'exprime, dans un ouvrage de dogmatique paru il y a exactement deux ans, l'un des maîtres de la jeune génération théologique.

S'il ne s'agissait que d'une voix isolée, nous pourrions nous dire que nous avons affaire à un de ces esprits paradoxaux, comme il y en a à toutes les époques, qui se plaisent à contester les vérités les plus évidentes et à mettre en question les traditions lentement acquises.

(1) BRUNNER, *Der Miitler*, 1927, p. 137.

Mais il n'en est rien. Nous pourrions multiplier les déclarations et aligner des témoignages faisant écho à celui que nous venons de citer : nous sommes en présence d'un mouvement puissant, pourvu de chefs remarquables, que suit une jeunesse enthousiaste ; mouvement qui déborde les frontières des partis théologiques et qui recrute ses théoriciens dans la droite luthérienne, dans la gauche calviniste et dans le centre libéral, un peu partout. Les commodités de la polémique et les négligences d'une information journalistique toujours plus superficielle attribuent le seul honneur de ces manifestations à notre compatriote, M. Karl Barth, et nous comprenons pourquoi, à bien des égards : la puissance spirituelle, les visions prophétiques, la langue hardie et colorée (et souvent bien difficile à comprendre pour des compatriotes de Vinet), le courage apostolique et une admirable fécondité littéraire assurent à l'auteur du *Römerbrief* une place qui ne saurait lui être contestée parmi les hommes qui agissent le plus profondément sur le protestantisme contemporain de langue allemande. Mais, encore une fois, le mouvement dont nous nous occupons ici ne se limite pas aux disciples d'un seul homme, ni même aux représentants d'une école théologique ou philosophique.

Quelle est l'inspiration centrale de ce mouvement, et comment expliquer qu'il fasse porter tout son effort de rénovation — et de critique — sur les problèmes relatifs à l'Écriture sainte ? Répondre à cette question, c'est entrer dans le vif de notre sujet.

Notons tout d'abord qu'une fois de plus la pensée théologique — pourquoi ne pas dire la pensée humaine tout court — procède par violente réaction. L'époque à laquelle la guerre a mis un terme avait rêvé de constituer, enfin, le *novum organum* des sciences humaines. Sans méconnaître la méthode particulière de chacune d'entre elles, il s'agissait de mettre en lumière les caractères communs qui les apparentaient et de procéder à une analyse rigoureuse des lois qui président à l'activité de l'esprit, créateur de tous les systèmes et auteur des vastes synthèses. Consciente de sa parenté avec les sciences historiques et avec les sciences de l'esprit en général, la théologie avait profité de l'essor extraordinaire de ces sciences, dans lesquelles elle saluait des auxiliaires — parfois même des inspiratrices — ; et désireuse de reconnaître sa parenté et la communauté d'aspirations qu'elle découvrait dans leur contact, elle s'était humanisée, laïcisée,

adaptée, sécularisée. Un noble souci — celui de jeter des ponts sur les anciens fossés qui avaient séparé l'Eglise du monde, le christianisme du paganisme — inspirait des programmes d'universelle apologétique. Tous les espoirs, et toute la foi, allaient vers la synthèse. Un nom résume pour nous toutes ces ambitions intellectuelles : celui d'Ernst Tröeltsch.

Résolument, nos contemporains ont fait volte-face et les théologiens ont pris la tête du mouvement protestataire.

Nos devanciers ont fait fausse route, disent-ils ; ils étaient en train de passer à l'ennemi ; car l'Évangile a des ennemis, parmi ceux mêmes qui semblaient obéir aux mêmes inspirations que lui : cet idéalisme entre autres et ce mysticisme en qui il a cru discerner des frères. A vouloir se justifier et se défendre, on passe, qu'on le veuille ou non, sur le terrain de ses adversaires et l'on sacrifie ce que l'on a de plus précieux, cela même dont le monde moderne, empoisonné par le relativisme scientifique, a le plus besoin : l'absolu des exigences spirituelles et intellectuelles de l'Évangile. Aussi bien cet Évangile n'a-t-il rien à gagner à des rapprochements qui le compromettent. Qu'il s'affirme dans son intransigeance, qu'il s'oppose, afin de mieux marquer ce qu'il est et ce qu'il veut. Et que surtout, en présence des philosophies de l'esprit et des — très humaines — sciences des mœurs, il proclame très haut qu'il procède d'une révélation : don royal de la grâce divine à des hommes qui n'ont mérité que la condamnation et la mort. Défendre sa foi, ce n'est pas la justifier intellectuellement (entreprise inutile et dangereuse, encore une fois), c'est la montrer, l'affirmer, l'attester dans son opposition avec la pensée humaine. Que la théologie chrétienne reste sur son terrain spécifique, celui de la révélation et de la foi ; une telle concentration, avec tous les risques qu'elle entraîne, est pour elle la condition même de son existence comme de la vie de l'Eglise.

Aux vastes rêves de la synthèse s'oppose l'intransigeance — nous irions jusqu'à dire : le renoncement (au sens évangélique s'entend) — de la *diastase*.

Or une théologie de la révélation et de la grâce est une théologie de la Parole. Dieu a parlé et ses paroles sont contenues dans le Livre que l'Eglise vénère depuis des siècles comme la source de toute connaissance et de toute vie et comme le témoignage sans lequel elle n'aurait jamais connu le salut qui lui est offert. Mais si Dieu a parlé par et dans la Bible, ce livre peut-il être assimilé aux autres livres de

l'humanité, même aux plus sublimes et aux plus inspirés ? Et si la divine Parole est contenue dans ce livre, Dieu n'a-t-il pas pris soin de le mettre à l'abri des infirmités des livres humains ? Pouvons-nous le lire comme nous lisons d'autres livres et le mesurer à l'aune à laquelle nous les mesurons, si « scientifique », si « objective », si « impartiale », si « respectueuse » que soit notre méthode ?

On le voit, sous une forme nouvelle, dans des circonstances différentes et avec une intensité pathétique qui révèle à quel point ces débats théologiques portent sur des questions de vie ou de mort, sur le salut de l'humanité et la raison d'être de l'Eglise, ce sont d'anciens problèmes qui sont redevenus le problème du jour.

Si vous avez bien voulu nous suivre jusqu'ici, vous aurez rejoint, Mesdames et Messieurs, la question que nous posions en commençant et vous comprendrez pourquoi les principes de l'herméneutique et la méthode de l'exégèse biblique — qui nous sont apparues essentiellement comme des questions techniques, réservées pour votre bonheur aux seuls spécialistes — sont au centre même d'un débat d'une portée vitale.

### III

Quittant maintenant les remarques générales, sans lesquelles l'exposé qui va suivre eût été difficile à comprendre, nous allons choisir trois types d'exégèse « nouvelle » si l'on veut (nous parlons ainsi pour simplifier les choses), trois méthodes qui ne sont pas sans analogie, mais dont chacune présente l'un des aspects de la question.

\*[C'est tout d'abord l'*exégèse pneumatique* de Karl Girgensohn et de son école, exégèse portant sur l'Ancien et le Nouveau Testament. Partant de l'idée que l'Écriture est à la fois divine et humaine, esprit et corps, Girgensohn postule une double explication, l'une profane, l'autre pneumatique, qui tient compte de ces deux aspects de l'Écriture.

L'exégèse profane, littérale, est conditionnée par l'époque contemporaine et les exigences de la méthode historico-critique. Cette méthode a pour effet d'accentuer la distance entre les documents et l'observateur et de subordonner la matière historique au jugement scientifique de l'historien. « En tant que sujet scientifique, je me fais

\* Fragment reconstitué d'après des notes jusqu'à « Tout en employant la même formule que Bultmann... »

le juge de ce qui, dans l'Écriture, vaut ou ne vaut pas... *Der kritisch denkende Mensch wird das Maas aller Dinge* »<sup>(1)</sup>.

L'exégèse pneumatique intervient du moment où dans un passage de l'Écriture je ne perçois plus seulement une parole humaine sur Dieu, mais bien la voix du Dieu vivant. C'est une exégèse profonde, normative, qui ne tenant pas compte des conditions du temps et de l'espace est libérée de toute attache avec l'histoire. Dans cette manière de comprendre l'exégèse il y a un écho manifeste des conceptions d'Elias Schrenk.

C'est ensuite l'*exégèse de l'école dialectique*. Pour Karl Barth la sainte Écriture a un double caractère et voici pourquoi : du fait que la révélation enfante le témoignage de l'Écriture, celle-ci devient Parole de Dieu ; l'Écriture n'en reste pas moins, au point de vue strictement historique, la parole des prophètes et des apôtres et comme telle elle participe au relatif et à la *Zweideutigkeit* qui constituent les caractères de tout document historique<sup>(2)</sup>.

Cela étant, dit Barth, je ne puis comme exégète me borner à reproduire simplement la pensée de l'Écriture, c'est-à-dire penser avec elle (*nachdenken*), la repenser moi-même ; mais je dois penser toutes ces démarches comme étant la vérité<sup>(3)</sup>, c'est-à-dire que l'exégèse est *Aneignung*.

Ce que la parole humaine de la Bible<sup>(4)</sup> (c'est-à-dire la Bible telle qu'elle est) nous offre, ce ne sont jamais des déclarations de Dieu, ce ne sont que les indications d'une main qui dirige nos regards sur notre Créateur et Rédempteur, sur le commencement et la fin, sur l'origine et la limite de l'existence, sur Dieu qui est toujours lointain, non perceptible (*unanschaulich*), qui reste incognito. Le témoignage que saint Paul, si profond et si riche qu'il soit, apporte sur Dieu ne fait qu'orienter notre regard sur l'Invisible, sur l'Éternel, sur celui qui est « totalement autre » que toute chose ou être fini<sup>(5)</sup>.

Ce que nous pouvons donc faire, c'est, dans les dispositions spirituelles indiquées ci-dessus à l'égard de Dieu, nous mettre aux côtés de Paul et à sa suite plonger notre regard dans la révélation, en étudiant l'épître aux Romains, jusqu'au point où nous ne nous trouverons plus en présence de l'énigme du document, mais en face du mystère, de l'énigme de la chose même (*die Sache*), de la réalité, jus-

(1) *Inspiration*, p. 7. — (2) *Dogmatik* (1<sup>re</sup> éd. 1927), p. 45, cf. p. 334 s., 365 s., 393 s. — (3) *Ibidem*, p. 396. — (4) Les considérations qui suivent, relatives à Barth, s'inspirent pour une large part de БЕИМ, *Pneumatische Exegese ?* — (5) *Menschenwort*, p. 76 s.

qu'au point où nous en venons même à oublier que nous ne sommes pas l'auteur de l'épître, où nous avons si bien compris ce dernier que nous pouvons le laisser parler en notre nom et parler nous-même en son nom.

L'exégèse théologique est donc selon Barth *eine prinzipiell nachdenkende und selbst-denkende Exegese* (1).

D'après Brunner, la foi chrétienne affirme que l'œil de l'homme est malade (parce que *humanus*) ; elle déclare donc qu'il n'est pas en mesure de saisir la réalité tout entière, mais seulement sa surface. Car les profondeurs de cette réalité, à savoir le mystère de Dieu, nous sont inaccessibles, puisque nous sommes des *humani*. Le mystère de Dieu ne peut être connu que par la révélation et celle-ci ne peut être perçue par l'homme, même si ce dernier dispose d'un sens vivace pour tout ce qui est véritablement grand ; elle n'est perçue que par l'œil qu'illumine le Saint-Esprit.

De ce principe il résulte qu'il existe une catégorie *sui generis* d'explication historique, celle-là même qui est nécessaire pour expliquer l'histoire de la révélation ; car la signification de cette histoire dans laquelle le Christ s'est révélé ne se manifeste qu'à la foi. Les documents littéraires de cette histoire ne sont eux-mêmes bien compris que par le croyant (quand bien même le travail préparatoire de l'historien « humain » ne doit être ni abandonné, ni déprécié) ; car c'est l'œil humain illuminé par l'Esprit qui doit voir cette histoire (2).

Quant à Bultmann, il part de l'insuffisance de l'explication linguistique et historique ; mais il s'oppose à la méthode additive qui se borne à ajouter l'exégèse théologique à l'exégèse historique(3). Sa conception positive, c'est qu'il n'y a pas d'exégèse neutre ; il n'est pas possible de se borner à expliquer seulement « ce qui est là [écrit] » ; car toujours l'exégèse du texte est accompagnée d'une *Selbstausslegung* de l'exégète ; *verstehen* comporte toujours un *Entschluss*. Je ne puis en effet, déclare Bultmann, aborder le texte que je veux interpréter historiquement autrement qu'avec certaines idées sur la possibilité et les conditions de ma propre existence et parce que je sais que dans l'*Entscheidung* devant laquelle me place le texte à expliquer m'est donné « *ein neues Selbstverständnis* »(4).]

Tout en employant la même formule que Bultmann : *exégèse théologique*, un auteur contemporain, le professeur Windisch de

(1) *Die Auferstehung der Toten*, p. VI. — (2) *Mittler*, p. 136 s. — (3) *Zwischen den Zeiten*, 1925, p. 334 s. — (4) *Theol. Blätter*, 1928, 3, p. 63 s.

Leyde, actuellement à Kiel, a préconisé une troisième méthode, à laquelle nous ne nous arrêterons pas longtemps, mais qui mérite de trouver sa place dans notre exposé, parce qu'elle procède de préoccupations assez différentes des précédentes et qu'elle prouve que la recherche d'une méthode qui soit en rapports plus étroits avec la vie profonde du croyant n'est pas le fait seulement des théologiens conservateurs ou de l'école « dialectique ».

L'exégèse théologique, écrit M. Windisch, a pour tâche de dégager le contenu d'un texte, afin de le rendre si intelligible aux hommes du temps présent qu'il puisse s'adresser à leur cœur comme une Parole que Dieu leur destinerait.

Respectueuse — sans réticence — des résultats de l'étude historique de la Bible, l'exégèse théologique utilisera les pensées du texte au service d'une conception théologique qui pourra être très étrangère à ce texte même et qui obéira ouvertement à certaines préoccupations confessionnelles, philosophiques ou critiques, personnelles à l'exégète, qui estime pouvoir en user à son gré, dût-il détourner le texte de son sens originel.

Grâce à la liberté qu'elle aura ainsi acquise, l'exégèse théologique est en mesure, dit M. Windisch, de montrer que la Bible — comme le Nouveau Testament — en dépit de son caractère historique si accentué, est un livre capable de faire naître la foi et de témoigner en faveur de celle-ci. (1)

#### IV

Des systèmes aussi complexes ne se résument pas facilement ; et puis, vous l'aurez remarqué, nous sommes (avec l'école « dialectique » tout au moins) constamment sur la frontière de l'âme, si j'ose ainsi parler, sur le terrain de l'expérience directe, de l'objet, de la *Sache*, de la *Gegenständlichkeit*, comme on dit.

Comment apprécier, comment juger ces exposés qui, sur certains points, restent à l'état de programmes ?

\*[ Remarquons d'abord que le mot et la chose ne constituent pas une nouveauté ; car le terme « pneumatique » a été employé par les premiers chrétiens et à leur suite par Luther, puis par J.-T. Beck.

Laissant de côté Windisch chez lequel nous trouvons l'influence d'Overbeck et de K.-A. Bernoulli, nous devons noter la divergence

(1) H. WINDISCH, *Der Sinn der Bergpredigt*, 1929, p. 113 s.

\* Fragment reconstitué d'après des notes jusqu'à la division V.

d'attitude à l'endroit de l'étude historique du Nouveau Testament. Tandis que Girgensohn ignore ou tout au moins écarte cette dernière et au fond s'en méfie, les « dialecticiens » témoignent au contraire à son égard d'une extraordinaire compréhension. On ne réclame d'elle qu'un minimum de faits historiquement assurés. Mais quel est-il ? Est-ce affaire de degré ? Cela reste bien mystérieux. Bultmann lui-même, comment procède-t-il comme historien ? Et que penser de l'exégèse de Barth !<sup>(1)</sup>

Mais ce qui suscite le plus d'objections, c'est l'arbitraire en face des documents, des faits mêmes de l'Incarnation. C'est aussi la distinction absolue, irréalisable, des deux exégèses réclamée par Girgensohn. C'est enfin et surtout, chez les « dialecticiens », en particulier chez Brunner, le souci évident, quoique non clairement exprimé — en élaborant cette théorie de l'exégèse, en répudiant l'égalité philologique et littérale —, de fixer Dieu quelque part, de le voir à l'œuvre ici-bas, sur un point précis tout au moins (même souci du reste dans la dogmatique de Barth, touchant la naissance miraculeuse de Jésus), donc de *contraindre* l'homme à saisir Dieu là, sur ce point.

Procéder de cette manière, c'est méconnaître (voir Heim, Th. Siegfried, Althaus) le caractère historique, humain, de la révélation et cette belle idée exprimée par plus d'un dogmaticien contemporain : que comme le Christ l'Écriture a pris les caractères de l'esclave<sup>(2)</sup> et que dès lors, en permanence, le chrétien, le théologien, est engagé dans un conflit intérieur qui fait partie de sa condition de chrétien et de théologien, à savoir le conflit entre les constatations de l'histoire et les affirmations de la foi.

Comme le dit très justement R. Seeberg<sup>(3)</sup>, l'exégèse spéciale pneumatique compromet le caractère scientifique de tout effort vers la connaissance, par des préoccupations d'édification et de dogmatique ; elle accentue la séparation entre l'exégèse historique et l'application ; elle condamne la première à être toujours plus exclusive, elle la chasse en fait hors de la théologie vers la philologie pure ; elle provoque à la contradiction l'exégèse édifiante qui s'affirmera adversaire toujours plus irréductible de la recherche sérieuse.

(1) Voir J. BEHM, *Pneumatische Exegese* ? p. 16 et s. Barth substitue au procédé empirico-logique une vision divinatoire de l'Essence, une interprétation créatrice qui ressemble (pour quiconque n'est pas lui ou comme lui) à une révélation expressionniste ! — (2) *Quoniam Verbi Dei perpetua comes est crux*, 1526, Syn. Homberg. — (3) *Zeitschr. für systemat. Theol.*, III, 1926, 57.

Nous pouvons donc conclure : la distinction entre deux exégèses est arbitraire, impossible (car il n'y a qu'un homme, un exégète ; il ne saurait se dédoubler), dangereuse enfin.

Il n'y a qu'une exégèse. Mais quelle est-elle ?]

## V

Il est impossible de prendre connaissance des systèmes herméneutiques que nous venons d'analyser sans être frappé des vérités qu'ils contiennent.

Outranciers dans le fond comme dans l'expression de la pensée, leurs auteurs ont souvent vu juste et l'on ne saurait contester que la passion qui les anime et qui hausse leur voix est une passion sainte.

Ils réagissent avec excès ; mais la science biblique à laquelle ils s'en prennent si impitoyablement n'a-t-elle pas mérité plus d'une de leurs critiques, parfois même leur dédain ?

Peut-on sérieusement contester que la méthode historique ait souvent couvert de son pavillon des entreprises d'une valeur douteuse et d'une portée très contestable ?

Nous pensons en particulier à cette manie des comparaisons, des parallélismes et des coïncidences historiques qui, s'emparant de rencontres et d'analogies souvent très superficielles, a exercé sur l'exégèse biblique une influence déformante.

Nous pensons ensuite à la lente profanation subie par la science biblique, depuis qu'elle est tombée entre les mains d'historiens sans tradition et sans âme, sûrs d'eux-mêmes et prompts à juger.

Enfin, à force de s'attacher au particulier, aux détails, l'exégèse en est arrivée à perdre le sens des ensembles ; elle a oublié qu'une loi intérieure, un esprit présidait au groupement de ces écrits qui, nés les uns après les autres, n'en témoignent pas moins d'une unité fondamentale qu'on ne saurait négliger, si l'on veut comprendre non seulement les écrits bibliques individuellement, mais le recueil canonique auquel nous devons de les posséder réunis.

Ainsi les systèmes dont nous avons brièvement exposé la teneur commandent le respect par la hauteur de leur inspiration, par la conséquence avec laquelle ils vont au bout de leurs principes, par le courage avec lequel ils dénoncent certaines modes intellectuelles dont notre temps a été victime.

Mais il y a plus :

La jeune école exégétique plaide très opportunément en faveur de quelques-uns des principes qui ont fait la force et la gloire de l'exégèse des réformateurs.

C'est d'abord la règle de l'analogie de la foi : *Scriptura sacra sui ipsius interpres*, disait Luther. Ce précepte est une sérieuse mise en garde contre les fantaisies comparatistes et donne un programme positif d'une admirable richesse.

C'est ensuite l'idée si profonde d'une rencontre personnelle et spirituelle entre le lecteur de la Bible et le texte sacré. Il vaut la peine de s'arrêter sur ce point.

Comme l'a rappelé M. Frick <sup>(1)</sup> la relation du lecteur au document qu'il étudie n'est ni un asservissement mécanique à une autorité qui ne se discute pas, ni la liberté arbitraire. Plus profonde et plus intime est l'expérience du lecteur, plus haute est l'autorité intérieure que le texte a sur lui. La contre-partie de ce rapport est vraie aussi : plus je m'abandonne à la parole écrite, plus je deviens capable de faire à son contact de profondes expériences. Il y a ainsi un rapport intime et réciproque entre l'attention obéissante de celui qui se donne et la libre indépendance de celui que cette obéissance a enrichi et fait majeur.

Ce n'est pas tout. Il est des livres (et on peut dire cela de la Bible d'une façon unique) qui ouvrent aux générations successives et aux individus les plus divers l'accès à des expériences toujours renouvelées, toujours enrichissantes et qui donnent à la vie un sens nouveau, d'époque en époque.

D'autre part, les réalités spirituelles dont la conscience humaine a été enrichie au cours des âges et qui ont été pour elle autant de révélations qu'elle doit à la grâce divine ne se perdent pas : elles restent comme attachées aux documents sacrés qui nous les ont fait connaître.

Aussi bien n'avons-nous pas reçu des générations qui nous ont transmis le livre saint une lettre toujours semblable à elle-même, un document mort. Ce livre apportait avec lui le courant large et profond des expériences de tous ceux qui se sont attachés à l'interpréter et qui ont fait écho à l'appel de la voix divine. C'est ainsi qu'on peut dire que l'histoire de l'exégèse biblique est un élément consti-

(1) H. FRICK, *Wissenschaftliches und pneumatisches Verständnis der Bibel*, Tübingen, 1927, p. 23 s.

tutif de notre exégèse à nous, les après-venants ; elle ne sert pas seulement à enrichir nos connaissances et à orner notre mémoire ; elle est un instrument de prix qui est mis entre nos mains pour nous permettre d'acquérir le sens véritable du livre sacré.

Ces relations étroites, dans lesquelles le texte et le lecteur sont alternativement sujet et objet, jouent un rôle capital dans la méthode de Luther ; c'est ce que Karl Holl a appelé le *circulus*, le cercle normal et méthodique de l'exégèse du réformateur : il faut avoir reçu le don de l'Esprit pour comprendre la Parole ; mais d'autre part, c'est la Parole seule qui peut transmettre l'Esprit. C'est par la Parole et par la seule Parole que je puis avoir accès à la réalité (*Sache*) qu'elle exprime ; mais, inversement, si je ne suis pas entré en relation avec cette réalité qui est Dieu et qui est le Christ, je suis incapable de comprendre le sens de la Parole. Cet échange, où je reçois à condition que je donne et où j'ai donné parce que j'avais reçu, c'est le secret de toute exégèse, comme aussi de toute intelligence spirituelle ; c'est le secret même qui préside aux quotidiennes relations des hommes entre eux.

« Expliquer un texte n'est jamais autre chose qu'un passage constant de mon moi au moi étranger auquel je me suis attaché, de la Parole à la réalité et de la réalité à la Parole, un mouvement ininterrompu entre les explications que je dois à mon passé et celles par lesquelles l'avenir s'éclaire pour moi, entre les impressions que je reçois et devant lesquelles je me courbe et les affirmations que j'exprime. » (1)

C'est ce que l'ancienne dogmatique protestante exprimait lorsqu'elle réclamait l'union étroite entre la *Scriptura sacra* et le *testimonium Spiritus sancti internum*.

Par la foi, disait Calvin, le Saint-Esprit nous amène à la clarté de l'Évangile. « La Parole ne profite de rien sans l'illumination de l'Esprit. »

« Il faut (ici c'est Luther qui parle) que le contenu de la Parole devienne vivant en l'homme. »

Si cela est vrai de tout lecteur sérieux et attentif de la Bible, à combien plus forte raison cela doit-il être la loi du théologien.

Nous ne serons pas les premiers — ni les derniers sans doute — à le remarquer : si le programme d'une exégèse pneumatique nous a paru faux et irréalisable, il a fait passer devant nos yeux l'idéal de

(1) HOLL, *Luther*, p. 567 et s.

l'exégète *pneumaticus*, rempli de l'Esprit, formé à l'école de la Parole divine et généreux administrateur des richesses que l'Esprit lui a permis d'y puiser.

C'est cet exégète-là que nous avons l'ambition de voir grandir en vous, Messieurs les étudiants ; mais ce ne saurait être l'œuvre d'un jour.

Deux jours avant sa mort, Luther écrivait à l'un de ses correspondants : « Quiconque n'a pas été agriculteur pendant cinq ans est incapable de comprendre Virgile, ses idylles pastorales et ses poèmes champêtres ; et quiconque n'a pas été associé pendant vingt ans à l'administration d'un grand état est incapable de comprendre parfaitement les lettres de Cicéron. De même, que personne ne s'imagine qu'il peut comprendre la sainte Écriture qui n'a pendant cent ans gouverné les Eglises avec les prophètes comme Elie et Elisée, avec Jean-Baptiste, avec le Christ et les apôtres. Ne touche donc pas à cette divine Enéide ; mais adore humblement ses traces ». (1)

L'Écriture n'a qu'un sens et il n'y a qu'un seul moyen de le saisir dans sa plénitude, c'est d'interpréter les textes sacrés selon les règles de la grammaire et de l'histoire lentement élaborées au cours de ces derniers siècles, et c'est d'écouter la voix du Dieu saint qui nous y parle.

Il n'y a pas deux exégèses, l'une littérale, l'autre « spirituelle », distincte de la précédente : il n'y en a qu'une. Mais ce qu'il faut, c'est que l'exégète, lui, soit « spirituel » ; car, sans l'illumination de l'Esprit, la lettre sur laquelle il se penche pour l'étudier lui restera étrangère et lui refusera son secret.

C'est ce qu'avait exprimé, dans son latin ferme et concis, l'un des plus sûrement inspirés d'entre les exégètes des temps modernes, le pieux et savant Albrecht Bengel. Il écrivait dans la préface de son commentaire au Nouveau Testament : « *Te totum applica ad textum ; rem totam applica ad te* ».

« Applique-toi tout entier à ton texte », voilà, Messieurs les étudiants, le programme de nos études communes.

« Applique-toi à toi-même toute la substance de ton texte », c'est le mot d'ordre de la vie cachée de tout théologien, en particulier de l'exégète *pneumaticus*.

Dieu nous fasse la grâce, au cours de l'année qui commence, d'être persévéramment fidèles à l'un et à l'autre.

(1) ENDERS, XVII, 60.