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

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 33 (1900)

Artikel: Le principe protestant de l'autorité de la bible : est-il modifié par les résultats de la théologie biblique?

Autor: Narbel, H.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-379679

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: 13.07.2025

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

LE PRINCIPE PROTESTANT DE L'AUTORITÉ DE LA BIBLE

est-il modifié

par les résultats de la théologie biblique[1] ?

PAR

H. NARBEL

L'intérêt d'une séance comme celle que ce travail doit ouvrir réside avant tout dans la discussion. Il nous est donc interdit d'empiéter sur le discours du premier votant[2] et sur l'entretien qui suivra. D'autre part, il n'est pas facile en cinquante minutes de traiter un sujet comme celui-ci, où il faudrait justifier constamment les assertions avancées par des preuves à l'appui. En m'engageant formellement à ne pas dépasser le temps assigné, je prends la liberté de demander comme contre-partie qu'on veuille bien tenir compte de ce fait, et j'avertis, sans autre préambule, que je vais me borner à énoncer, dans leur enchaînement, un certain nombre de thèses et de constatations, historiques pour la plupart, en me bornant à les documenter de la manière strictement indispensable[3].

[1] Rapport présenté à la section vaudoise de la Société pastorale suisse.

[2] M. le pasteur Yersin.

[3] Cet avertissement est pour le lecteur, au moins autant que pour les auditeurs. En livrant ce travail à la direction de la *Revue de théologie*, sur sa demande, nous ne nous en sommes pas dissimulé les lacunes, mais nous ne nous sommes pas senti le droit de le refaire, fût-ce en le complétant sur les points où, comme on le verra suffisamment, la pensée n'avait pu être qu'indiquée. H. N.

La question proposée divise naturellement notre exposé en trois parties. Nous commencerons par définir historiquement le principe protestant de l'autorité de la Bible. Nous chercherons ensuite à déterminer les résultats de la théologie biblique, et, du rapprochement opéré, nous essayerons de déduire notre conclusion.

I

Il convient d'éclaircir un premier point par voie de définition. La thèse parle du principe protestant de l'autorité des Ecritures. Ces mots peuvent s'entendre de deux manières. Ou bien ils signifient que la reconnaissance de l'autorité des Ecritures constitue, en opposition avec l'enseignement romain, le principe protestant, ce qu'on a appelé le principe formel de la Réformation ; ou bien, ils peuvent être pris en un autre sens, qui nous paraît plus juste, plus fécond, et que nous adoptons. Ils veulent dire, pensons-nous, qu'il y a deux manières de concevoir l'autorité de la Bible, la manière romaine et la manière protestante. Nous aurions donc à définir la notion de l'autorité de l'Ecriture, telle que la Réformation l'a conçue à son origine, et à la distinguer de la notion catholique.

L'Eglise Romaine, en effet, maintient comme on sait le principe de l'autorité de la Bible. Elle le soutient si bien, que nous connaissons des personnes fort attachées à la Sainte Ecriture qui se sentent attirées vers le catholicisme, parce que, pensent-elles, il leur assurera mieux la possession de ce trésor spirituel. Nous verrons même tout à l'heure que le principe catholique, tel que nous allons l'exposer, n'est pas demeuré sans influence sur nos confessions de foi protestantes.

A l'époque de la Réformation, le point de vue qui avait graduellement prévalu au sein de l'Eglise catholique, quand les tâtonnements qui marquèrent la formation du Canon eurent pris fin, ce fut de rattacher l'autorité de l'Ecriture à celle même de l'Eglise. Comme le fait observer Harnack [1] « L'antiquité chrétienne n'a jamais rompu le lien qui unit l'Eglise à l'organisme matériel de celle-ci. L'Eglise, sa doctrine, ses

[1] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. II, p. 84.

institutions, sa constitution étaient considérées comme la source de la connaissance et l'autorité qui garantissait la Vérité. »

Ce principe a prévalu de bonne heure, puisque nous le trouvons déjà formulé, avec une rigueur très conséquente, dans la parole, en quelque sorte classique de Saint-Augustin : *Ego vero Evangelio non crederem nisi me catholicæ ecclesiæ commoveret auctoritas*[1].

Ce n'était pas là une simple boutade dogmatique comme des protestants l'ont quelquefois entendu, c'était bien la pensée raisonnée de Saint-Augustin, lequel ailleurs s'exprime ainsi : « Quæ unquam litteræ, utrum habebunt pondus auctoritatis, si litteræ quæ apostolorum tenet ecclesia.... utrum apostolorum sint incertum est[2]. »

C'est bien là en effet le point de vue qui n'a fait que s'affermir dans l'Eglise, celui que les Réformateurs ont trouvé devant eux, et que le Concile de Trente a expressément formulé : « Si quis autem libros integros, cum omnibus suis partibus, prout in Ecclesia catholica legi consuerunt, et in Vulgata latina editione habentur, pro sacris et canonicis non susceperit et praedictas traditiones sciens et prudens contempserit, anathema sit[3]. »

Le fondement de l'autorité de l'Ecriture, c'est donc son origine apostolique, selon la formule de Tertullien : *id verius quod prius, id prius quod ab initio, id ab initio quod ab apostolis*, et cette origine apostolique, à son tour, est garantie par l'Eglise ; l'autorité de l'Ecriture se confondant avec l'autorité de celle-ci, tendit donc de plus à devenir une et indivisible, abstraite en quelque sorte, implicite, suivant un mot cher à la terminologie catholique. Toutes les portions de l'Ecriture durent prendre une valeur absolument légale, sans distinction d'aucun genre. Le traducteur de deux gros volumes d'une *Einleitung* catholique, l'abbé de Valroger a pu écrire avec une parfaite conséquence : « Toutes les paroles de l'Ecriture méritent notre attention la plus religieuse, ses moindres syllabes doivent

[1] *Contra Epistolam Manichæi*, c. VI.

[2] *Contra Faustum*, XXXIII, 6.

[3] *Decretum de Canonicis scripturis*, sess. IV.

nous inspirer le même respect que les parcelles eucharistiques, puisqu'elles contiennent le Saint-Esprit[1]. »

Vous aurez remarqué, Messieurs, l'identité de ce point de vue avec la notion musulmane du Coran. Jamais en effet un musulman ne cite un mot de ce dernier comme une parole de Mahomet, mais toujours comme une déclaration immédiate d'Allah.

Le développement de l'Eglise romaine démontre merveilleusement cette loi de l'esprit humain que quand une chose tire à nos yeux sa valeur non d'elle-même, mais de l'autorité qui la garantit, cette valeur s'évanouit en quelque sorte dans celle de l'autorité qui garantit. Plus l'Eglise prit la Bible sous son patronage, plus le rôle de la Bible dans l'élaboration de la doctrine romaine devint insignifiant. La boutade de Voltaire : « Sacrés ils sont, car personne n'y touche, » est devenue presque la formule historiquement exacte du rôle de la Bible dans le catholicisme. Le respect dont elle était entourée n'empêcha pas la Vulgate de devenir, malgré ses erreurs de traduction, la Bible de l'Eglise, Pie IX de traiter les Sociétés bibliques d'inventions pestilentielles[2], et Léon XIII d'interdire aux simples fidèles l'usage non seulement des traductions en langue vulgaire, mais des éditions originales elles-mêmes[3].

* * *

Telle était la situation quand se produisit la Réformation.

Quand celle-ci secoua le joug de la tradition romaine et en appela de l'autorité de l'homme à celle de Dieu, c'est sur l'Ecriture qu'elle s'appuya. Consciemment ou non, par ce seul fait, on prononça le divorce des deux autorités. On rompit l'union ou la confusion que les siècles avaient consacrée. Comme on l'a très justement fait observer, les Bernois, en décidant,

[1] *Introduction historique et critique aux livres du Nouveau Testament*, par Reitmayr, traduite et annotée par H. de Valroger, prêtre de l'Oratoire de l'Immaculée Conception. Paris, Lecoffre, 1861. Préface, page VII.

[2] Syllabus. IV. Complément à l'art. XVIII.

[3] Communiqué papal du 8 février 1897, reproduit dans les *Bibelblätter*, numéro de décembre 1897.

lors de la dispute de Lausanne, que l'Ecriture trancherait le débat, que les seuls arguments de mise seraient des arguments scripturaires, préjugeaient d'avance l'issue de la dispute et mettaient hors de question ce qui précisément était en question : l'indépendance de l'Ecriture à l'égard de l'autorité de l'Eglise. Cependant les catholiques romains purent accepter la discussion sur ce terrain qu'ils n'admettraient plus aujourd'hui, puisqu'eux non plus ne songeaient pas à nier la souveraineté de la Bible, et ne prévoyaient pas de conflit entre deux autorités qui, à leurs yeux, se confondaient. Il fallut pour leur ouvrir les yeux qu'ils vissent l'autorité de l'Ecriture se dresser en face de l'autorité ébranlée de l'Eglise, au lieu de tomber avec elle, comme leur système le faisait logiquement prévoir. Comment le fait se produisit-il, et comment la notion *protestante* de l'autorité de la Bible se substitua-t-elle à la notion catholique ?

A vrai dire, on peut affirmer au nom de l'histoire que la substitution ne s'est jamais opérée d'une manière théorique et abstraite. La Réformation, qui fut un coup d'Etat spirituel, n'est pas née d'un raisonnement comme celui-ci : La Bible fait autorité, cette autorité prononce sur un point capital dans un autre sens que l'Eglise, donc l'Eglise a tort.

Je citerais, si le temps le permettait, et si cette citation était aussi indispensable qu'elle serait instructive, les pages où Dorner, dans son *Histoire de la théologie protestante*[1], démontre comment le principe matériel de la Réformation, la justification par la foi, s'est établi dans son indépendance relative du principe formel, celui de l'autorité de l'Ecriture. Nous aurons d'ailleurs l'occasion de le faire voir indirectement.

C'est au nom de la justification par la foi saisie comme l'*articulus stantis aut cadentis ecclesiæ* que l'autorité de l'Eglise s'est trouvée ébranlée. C'est parce que l'Ecriture enseignait, disons mieux, donnait ce que l'Eglise ne donnait plus qu'elle ne suivit pas l'autorité papale dans la ruine où celle-ci succomba, mais prit au contraire une autorité nouvelle.

[1] Voir dans l'ouvrage cité le chapitre intitulé : L'élément matériel du principe évangélique en soi, ou dans son indépendance relative. Traduction Paumier, p. 172 et suiv.

Ceci est capital pour le sujet qui nous occupe et ressort en particulier avec une parfaite clarté des écrits de Luther. Pour lui l'Ecriture tire son autorité de la vérité qu'elle renferme et non point inversement confère à son contenu le caractère de vérité en vertu d'une investiture externe. Sans doute cette indépendance des deux principes matériel et formel n'est pas absolue. La doctrine de la justification gratuite ne s'est pas présentée comme en l'air, reposant sur elle-même. L'Ecriture, historiquement, traditionnellement donnée, a été l'intermédiaire nécessaire, le moyen de « montrer Christ, » suivant une expression du Réformateur, mais c'est ce fait qui a servi à son tour à l'Ecriture de pierre de touche et de contrôle d'autorité. Nous allons donner la parole à Luther lui-même, sans essayer de le traduire, dans sa vigueur d'apparence paradoxale.

« Aus diesem allem kannst du nun recht urtheilen unter allen Büchern, und Unterschied nehmen welches die besten sind. Denn nämlich ist Joannis Evangelium und St. Pauli Episteln, sonderlich die zu den Römern, und St. Peters erste Epistel der rechte Kern und Mark unter allen Büchern, denn in diesen findest du nicht viel Werk und Wunderthaten Christi beschrieben, du findest aber gar meisterlich ausgestrichen wie der Glaube an Christum Sünd Tod und Hölle überwindet und das Leben, Gerechtigkeit und Seligkeit giebt, welches die rechte Art ist des Evangelii .... Summa : St. Joannis Evangelium und seine erste Epistel, St. Paulus Episteln, sonderlich die zu den Römern, Galatern und Ephesern, und St. Petrus erste Epistel, das sind die Bücher, die dir Christum zeigen und alles lehren das dir zu wissen noth, und selig ist, ob du schon kein ander Buch nummer sehest noch hörest [1]. »

On sait aussi comment Luther a fait bénéficier du même critère les portions de l'Ancien Testament, particulièrement les Psaumes, où il retrouvait le principe de la justification, s'inspirant d'ailleurs de l'exégèse paulinienne [2].

Calvin, de son côté, en appelle à un critère plus subjectif, le témoignage du Saint-Esprit. Ce qui l'a guidé, c'est l'intérêt de

[1] *Vorrede auf das N. T.*, 1552.

[2] Köstlin : *Luthers Theologie*, t. II, p. 263.

la polémique contre Rome qui tendait déjà à se mieux dessiner et à porter sur le principe d'autorité. A aucun prix il ne pouvait admettre que la valeur religieuse du document sacré dépendît d'une autorité humaine et il montre très clairement où aboutit cette théorie. « Il y en a plusieurs en cette erreur pernicieuse que l'Ecriture n'a non plus d'importance que ce qui lui est donné par le consentement de l'Eglise, comme si la vérité de Dieu, éternelle et inviolable, était fondée sur le plaisir des hommes[1]. » — Derrière le soin inquiet d'étayer l'Ecriture par l'autorité de l'Eglise, il a vu poindre le chapeau de Basile. « En cette manière, ces blasphémateurs, voulant élever une tyrannie débordée sous la couverture de l'Eglise, ne se soucient de quelles absurdités ils s'enveloppent moyennant qu'ils puissent gagner ce point entre les simples que toutes choses sont loisibles à l'Eglise ..... Touchant ce qu'ils interrogent comment nous connaîtrons que l'Ecriture est sortie de Dieu, si nous n'avons recours au décret de l'Eglise, autant vaut comme si quelqu'un demandait d'où nous apprendrons à discerner la lumière des ténèbres, le blanc du noir, l'aigre du doux[2]. »

Il n'est donc pas difficile de ramener à l'unité le point de vue des deux principaux réformateurs, dont l'un insiste surtout sur ce qui constitue la valeur intrinsèque de l'Ecriture, l'autre sur la façon dont cette valeur se légitime et s'impose. Le fait capital est que pour les uns comme pour les autres cette autorité de l'Ecriture est interne, en d'autres termes, par opposition à la doctrine romaine, que l'Ecriture tire sa valeur de son contenu.

Dès lors il ne pouvait manquer que de nouveaux problèmes, naturellement étrangers à la conception catholique, ne se posassent. Tant que l'Ecriture valait ce que valait le témoignage de l'Eglise, il fallait la considérer comme une et indivisible. Du moment, au contraire, que la valeur de l'Ecriture tenait à la vérité fondamentale du principe qu'elle renfermait, comment fallait-il interpréter ce fait que ce principe ne ressortît pas partout avec une égale lumière, que quelquefois même il parût

[1] *Institution chrétienne*, liv. I, chap. 7.

[2] *Idem*.

expressément contredit? On sait avec quelle liberté Luther s'est exprimé sur ces questions. Il suffit de mentionner son jugement sur l'Ecclésiaste, encore qu'il l'ait commenté d'une manière édifiante, sur Esther qu'il enveloppait avec le quatrième livre des Machabées dans la même sentence tranchante : « Ich bin dem Buch und Esther so feind, dass ich wollte sie wären gar nicht vorhanden ; denn sie judenzen zu sehr und haben viel heidnische Unart[1], » sur saint Jaques, etc. On sait également que Zwingli à qui, dans la dispute de Berne, on objectait un passage de l'Apocalypse, s'en tira en répondant tout sèchement, comme dit Ruchat, « qu'il ne reconnaissait point l'autorité du livre de l'Apocalypse[2]. »

Plus conservateur, ou si l'on veut plus historien, puisqu'il n'appartenait plus d'une manière immédiate à la première génération, Calvin tout en acceptant le Canon comme un fait historiquement donné, n'en a pas moins manifesté une liberté dont il serait aisé de donner des exemples. Il est vrai que nous trouvons dans la théologie postérieure un retour très marqué vers l'opinion traditionnelle, mais il suffit de comparer son enseignement avec les citations données ci-dessus pour comprendre qu'il y a là une rupture avec la notion réformatrice primitive.

Remarquons que le point de vue que nous venons d'esquisser renfermait en germe toute notre théologie biblique conçue comme une discipline historique. Du moment que c'est sur le contenu biblique que l'attention se portait de préférence, et qu'il ne pouvait échapper à personne que ce contenu était fort divers, varié et inégal, l'idée d'un développement historique, déjà consenti pour expliquer la différence entre l'Ancien Testament et le Nouveau, se présentait comme la seule explication possible au sein du Nouveau Testament lui-même.

Il devenait nécessaire de tenir compte de la personnalité des divers auteurs, de l'action du milieu, de la transformation de la pensée sous l'empire du fait rédempteur qui faisait naître

[1] On trouvera un assez grand choix de ces citations dans Reuss : *Histoire du Canon des Saintes Ecritures dans l'Eglise chrétienne*, p. 349 suiv.

[2] *Histoire de la Réformation de la Suisse*, t. I, p. 451.

des problèmes entièrement nouveaux, dont le plus capital était l'association des gentils aux privilèges d'Israël et le rôle de la Loi mosaïque dans ces conditions nouvelles.

Ainsi, la théologie biblique, conçue comme une science historique, était en germe dans la notion même de l'Ecriture née de la Réforme, et si le principe fécond mis en évidence par les réformateurs ne fut point par eux-mêmes immédiatement élaboré, cela tient à ce fait que je n'ai signalé qu'en passant parce qu'il est, je crois, universellement admis, qu'à la période créatrice et vivante succéda bientôt une seconde époque, où la tradition reprit ses droits, et où dans la tractation de la Bibliologie un retour plus ou moins inconscient vers le principe romain se fit sentir, en vertu d'une loi historique qu'on peut, je crois, appeler inéluctable.

En résumé, c'est le principe même de la Réformation qui a donné naissance à la discipline qu'on appelle théologie biblique. Elle ne pouvait naître que sur ce terrain, mais nécessairement elle devait y naître. Et ceci nous permet d'avancer dès maintenant une conclusion provisoire.

Non, il n'y a pas incompatibilité entre la notion de la Bible que se sont faite les premiers Réformateurs et la méthode de la théologie biblique, puisque c'est l'une qui a donné naissance à l'autre. Seulement, il arrive quelquefois que la fille tue la mère. Fut-ce le cas? En d'autres termes, devons nous considérer le développement qu'a pris la théologie biblique comme de nature à compromettre le principe même qui lui a donné naissance, et la notion protestante de l'autorité de l'Ecriture comme devant logiquement aboutir à la négation même de l'autorité de celle-ci, à une sorte de suicide, ainsi que le prétend d'ailleurs le catholicisme? C'est ce que nous avons à examiner.

II

Ici se pose une nouvelle question, et non la moins embarrassante. Dans quelle mesure pouvons-nous parler des résultats de la théologie biblique et, s'il y en a d'acquis, comment les résumer? Le plus simple, sinon le plus court, serait sans doute de faire la critique des données mises en évidence par cette

science d'origine relativement moderne, et qui a pris un si grand développement par la connaissance comparative des écrits bibliques avec le milieu historique leur contemporain. Mais le temps dont nous disposons n'y suffirait point. D'ailleurs il s'agit de *résultats*, c'est-à-dire de points généralement convenus. Au risque donc de me faire accuser d'induement simplifier ma tâche, je dois me borner ici à dresser une sorte d'inventaire du fonds commun à toutes les écoles qui ne veulent pas se tenir systématiquement à l'écart du mouvement scientifique, tout en demeurant sur le terrain protestant. Et ici, permettez-moi une réserve qui ne me fera pas, j'espère, taxer de scepticisme.

Pour peu qu'on ait eu le bonheur de voir fonctionner, ne fût-ce que de loin, le merveilleux mécanisme des méthodes inductives dans le domaine des sciences physiques et naturelles, on sent vivement à cet égard la supériorité des sciences de la nature sur celles de l'esprit, supériorité qu'elles compensent d'ailleurs par une infériorité d'un autre ordre. Les sciences de l'esprit paient un bien plus large tribut à la subjectivité. N'oublions pas que nous sommes ici sur le terrain de l'histoire, c'est-à-dire dans le propre domaine de l'incertitude et du perpétuel devenir. Il se peut qu'un siècle nouveau revienne à de tout autres méthodes et par là à de tout autres résultats que ceux qui semblent le mieux s'imposer à nous. Mais d'autre part, il faut convenir que nous ne sommes pas absolument libres de penser avec d'autres organes que ceux que nous a faits le milieu où nous vivons. Nul de nous, s'il est doué de probité intellectuelle, ne peut se refuser à envisager la matière qui nous occupe avec l'esprit d'un homme de son temps. Tous, nous sommes plus ou moins condamnés à nous tromper un peu en compagnie de nos contemporains. Il se peut qu'on refasse un jour la géométrie, mais pour le moment, il ne serait pas loyal de se refuser à convenir que notre esprit est fait provisoirement de façon à ne concevoir dans l'espace que trois dimensions.

C'est dans ces limites que je vais essayer d'apprécier les résultats auxquels sont arrivés les théologiens unis par un commun respect des méthodes que nous ne pouvons nous

refuser à employer, et qui, d'autre part, n'éprouvent pas le besoin d'identifier les résultats variables de la science avec les postulats immuables de la foi. Je vais essayer de dresser l'inventaire de ce fond commun de résultats généraux reconnus, à l'heure présente et très fugitive de l'histoire où nous nous rencontrons.

Reprenons les problèmes nouveaux qui se posent à la théologie biblique dans l'ordre où plus haut je les ai rapidement esquissés.

A. Le Canon.

En vertu même du principe protestant, la notion du canon est devenue pour la théologie biblique une notion purement historique, par où on entend qu'il s'est formé par la voie historique d'un certain consensus non de l'Eglise, mais des églises, à mesure que les réclamations ou les antipathies de certains partis religieux cessaient de se faire entendre (question des antilégomènes). Le Canon ne s'est pas formé par voie de décret, ni non plus à la suite d'une enquête remontant aux sources, et qui aurait abouti à la désignation de certains auteurs par voie d'attribution. Le Canon est pour la théologie moderne, je le répète, un fait historique, comme peut l'être le fait de la numérotation de nos années, quelle que soit l'incertitude de la date réelle de la naissance du Seigneur. Il faut bien avouer qu'une revision générale du Canon, telle que le vénéré M. Gaussen mettait la critique contemporaine au défi de l'opérer [1], aurait aussi peu de chance de succès et serait aussi impratique qu'une revision de la date en question, ou que celle de la nomenclature si défectueuse de certaines espèces dans l'histoire naturelle. On ne revise pas un point de fait parce qu'un fait n'est pas le résultat d'une action juridique, et nul ne proposerait de faire entrer les cantiques de Paul Gerhardt dans le canon des Ecrits sacrés, sous prétexte qu'ils renferment plus de substance évangélique que l'épître de saint Jude.

En d'autres termes, la canonicité d'un écrit n'est plus néces-

[1] *Le Canon des Saintes Ecritures au double point de vue de la science et de la foi*, t. II, p. 130.

sairement pour nous la mesure de sa valeur. Ce n'est pas ainsi qu'en jugeait la doctrine catholique, ni même les anciennes confessions de foi protestantes, influencées comme nous l'avons vu par la tradition. A ce point de vue, s'il avait plu, par exemple, au Concile de Trente, ou à tel concile antérieur, d'exclure du Canon l'une ou l'autre des épîtres de Pierre et de la remplacer par celle de Clément ou de Barnabas, ce serait cette dernière qui ferait autorité, et ce qui aujourd'hui est vérité apostolique dans la bouche de Pierre, n'aurait plus que la valeur d'une opinion personnelle, l'auteur pseudonyme de l'épître en question n'étant plus, suivant la formule parlementaire, qu'une individualité sans mandat. Nous n'en jugeons plus ainsi.

On peut donc résumer cette transformation de l'idée du Canon en disant que pour nous cette notion s'est transformée en celle d'un fait accompli résultant de longs tâtonnements de la synagogue en ce qui concerne l'Ancien Testament, et de l'Eglise pour le Nouveau.

Convenons maintenant qu'en parlant de résultats acquis, nous ne pouvons guère aller plus loin; au delà, nous rencontrons immédiatement un fait dont il faut tenir compte. Tandis que certains historiens sont surtout frappés de l'inégale valeur des écrits qui ont fini par former le Canon, d'autres, et dans le nombre des théologiens de premier ordre, sont surtout impressionnés par la sûreté de l'esprit religieux qui a présidé à ce travail historique, qui nous a donné le Canon tel que nous le possédons; en d'autres termes, de la supériorité manifeste des écrits canoniques sur ceux qui sont restés dehors, au point d'attribuer sans hésiter à une direction spéciale de l'Esprit de Dieu, la composition du recueil sacré. Une telle diversité entre des hommes d'accord sur le principe protestant, et également accessibles aux considérations scientifiques, semble nous interdire d'étendre davantage sur cette première question, le cercle des résultats proclamés acquis.

B. L'Authenticité.

Ceci nous conduit tout droit à la question de la provenance, soit de l'*authenticité* des écrits respectifs. Et ici il va de soi qu'obligé de me limiter, je m'en tiendrai à l'essentiel, c'est-à-dire au Nouveau Testament, d'autant plus que la question de l'Ancien, traitée, il est vrai, à un point de vue un peu différent, a fait ici même l'objet d'un rapport des plus intéressants il y a quelques années.

Et à ce propos, messieurs, permettez-moi de saisir une occasion qui s'offre si naturellement, de rendre hommage à un livre sur cette matière que son absence totale de pédantisme et sa lucidité d'exposition rendent accessible à tout esprit cultivé. Je veux parler de la *Bible* de Reuss. On m'a dit que quelques pasteurs parmi nous essayaient de se défaire à bon prix de cette encyclopédie. Ce serait vraiment dommage pour eux. Je ne connais pas de manuel d'introduction où les résultats de la critique historique soient exposés avec une plus haute impartialité, et une plus sage défiance de toute conclusion hâtive. Au temps de sa verdeur, le professeur de Strasbourg a pu, grâce à une verve peu commune, se faire accuser d'un peu de persiflage. Sa *Bible* fut l'œuvre mûrie de sa vieillesse. Le maître vénéré que j'ai vu, dans les dernières années de sa vie, douloureusement inquiet des travaux de ses vulgarisateurs français, et qui me disait : « Si ces gens-là croient me faire plaisir en dénigrant la Bible, ils se trompent très fort, » a poussé à l'extrême, dans ses introductions spéciales, l'horreur des prononcés prématurés. Des paroles comme celles que je vais citer, à propos d'une épître aujourd'hui assez contestée, justifieront cette assertion : « Le résultat de cet examen a été au moins tel que la tradition semble pouvoir se soutenir encore, et contrebalancer avec quelque chance de succès les arguments d'une critique moins facile à contenter, mais qu'on ne réfute pas en se contentant de la qualifier de téméraire. Malgré cela, nous ne pouvons cacher qu'il nous reste à nous aussi des doutes très sérieux, que nous ne voulons pas faire valoir comme décisifs, mais que nous soumettons à l'attention des juges com-

pétents, persuadé que nous sommes, que ce n'est pas à un moment donné, mais après de longues études contradictoires, que des questions de ce genre mûrissent pour une solution plus généralement acceptable[1]. »

Des paroles comme celles-là, ajouterons-nous, sont pour le jeune théologien une école salutaire de bon scepticisme. Il est devenu nécessaire qu'on fît la critique de la critique, et l'on peut dire que depuis un quart de siècle, nous traversons encore la période de la réaction contre les procédés tranchants de l'Ecole de Tubingue. Ce n'est pas que je veuille contester les services que celle-ci a rendus, j'aurai tout à l'heure l'occasion de les reconnaître, mais ces services sont ailleurs, et il n'est personne aujourd'hui qui hésite à taxer d'arbitraire une critique qui allait jusqu'à contester à saint Paul l'épître aux Philippiens sous le prétexte, comme le faisait Baur, que l'antithèse du paulinisme et des Douze ne permettait pas d'admettre que l'apôtre se fût réjoui de voir l'évangile annoncé προφάσει[2]. Il y a dans une telle méthode critique un véritable joug, que beaucoup n'ont secoué que lentement, et qui a pesé sur un plus grand nombre encore, à leur insu. Mais il est certain, d'autre part, qu'en traversant cette atmosphère nous avons senti les questions d'authenticité perdre beaucoup de leur importance, et partant, de leur acuité. Ceux qui se souviennent, en se reportant aux premières années de notre société de théologie, combien fut ardent le débat sur l'authenticité du quatrième évangile, qui occupa plusieurs séances[3], se plairont peut-être aujourd'hui à entendre une critique qui ne pèche point par timidité, laisser la question de l'authenticité ouverte, en proclamant par la bouche de Harnack que l'origine du quatrième évangile est l'un des problèmes les plus intéressants, mais les plus insolubles du premier siècle[4].

[1] N. T. Cinquième partie. *Les Epîtres catholiques*, p. 166.

[2] Hilgenfeld (qui d'ailleurs se sépare ici de Baur), *Historisch-Kritische Einleitung in das Neue Testament*, p. 335.

[3] Et dont on retrouvera les traces dans les travaux contradictoires de M. le professeur F. Rambert et de M. le pasteur Van Goens, publiés par la *Revue de théologie*, années 1876 (p. 481), 1877 (p. 88 et 161), 1878 (p. 36, 58 et 267) et 1879 (p. 577).

[4] *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, t. I, p. 85.

Ce n'est pas un fait dont on puisse se débarrasser que pour nos quatre évangiles les deux premiers soient purement anonymes, et qu'on ne parvienne pour les deux derniers à déterminer la personne qui s'en dit l'auteur, qu'au moyen de rapprochements qui n'équivalent pas à une signature. La question dite de la pseudépigraphie ne se traite plus à la façon d'une cour de justice ayant à statuer sur un faux en écriture. Il nous devient de plus en plus difficile, en nous plaçant au point de vue scientifique, de nous approprier les raisonnements par lesquels M. Godet insiste sur l'extrême importance de dénier au quatrième évangile le caractère d'une œuvre théologique, pour conserver plus sûrement à l'auteur son autorité de témoin. Et d'autre part, si la question de la composition des synoptiques et de leur dépendance réciproque n'est point encore arrivée à une solution définitive, c'est assez pour que les témoignages historiques et internes aboutissent à la constatation d'une antiquité suffisante pour faire justice des présuppositions de la critique straussienne.

D'où vient que ces questions de dates précises et de noms propres, chères à l'isagogique comme on la concevait quand nos vieillards étaient jeunes, ont abouti à une sorte de solution moyenne et apaisée? J'anticiperais peut-être sur mes conclusions de tout à l'heure, si je disais que cela tient à ce que nous sommes redevenus plus protestants, c'est-à-dire infiniment plus sensibles à la valeur propre d'un livre qu'à la nécessité de savoir qui l'a écrit, idée peu nouvelle d'ailleurs, puisque Luther l'a formulée avec sa coutumière franchise : « Was Christum nicht lehret, das ist nicht apostolisch, wenngleich S. Petrus oder Paulus es lehrete, wiederum was Christum prediget, das wäre apostolisch, wennsgleich Judas, Hannas, Pilatus und Herodes thät[1]. »

En un mot, le contenu évangélique d'un livre a pour nous une tout autre importance, que le simple fait de sa provenance historique. Pour préciser notre pensée par un unique exemple, il nous est relativement indifférent de savoir si l'Apocalypse et

[1] Préface à l'*Explication de l'Epître de saint Jaques.*

le quatrième Evangile proviennent ou non du même auteur, du moment qu'une étude comparative nous atteste qu'ils ne sont pas du même homme, en ce sens que l'auteur, à le supposer identique, aurait passé par une transformation théologique, et que ses idées sur la loi et sur l'eschatologie, ne paraissent pas en ces deux écrits coïncider dans toute leur étendue.

C. Les Types doctrinaux.

Cette dernière pensée même, que je crois pouvoir produire, sans l'étayer d'une démonstration, nous amène, ou plutôt nous a déjà amenés à considérer un troisième élément dans la discipline qui nous occupe, le plus considérable au fond, et qui à lui seul, pour être apprécié en détail, demanderait plus de temps que tout celui qui nous est accordé. Il m'est même arrivé de me demander si j'ai suffisamment compris la question posée. A lire le compte rendu de la séance de la section de Genève, j'ai cru voir que là on avait défini, avec toute raison d'ailleurs, la théologie biblique « l'étude historique et critique des divers types de doctrine et de piété représentés dans les livres de l'Ancien et du Nouveau Testament. » En m'en tenant exclusivement au Nouveau, et en étendant mon esquisse aux questions relatives au canon et à l'authenticité, j'ai à la fois rétréci et élargi le sujet. Peut-être après tout, cette variété n'a-t-elle pas un inconvénient majeur dans un simple rapport de section.

La théologie biblique s'occupe surtout de la *diversité des types doctrinaux* qui se présentent entre les écrits du Nouveau Testament. Ce fait n'a pas échappé à l'antiquité chrétienne elle-même. Il a joué un rôle appréciable dans la constitution du canon et dans les hésitations qui ont présidé à l'admission de plus d'un livre. Il a moins échappé encore aux Réformateurs, comme en témoigne l'emploi prédominant des épîtres pauliniennes dans le corps de doctrine des Eglises protestantes. Mais ce qui constitue un fait nouveau dans le concept et la tractation de la théologie biblique, c'est que celle-ci est devenue une discipline historique. On ne se borne plus à constater que le contenu de nos livres diffère, on se demande le com-

ment et le pourquoi de ces différences, en s'attachant à retracer les transformations diverses de la pensée des auteurs, en les éclairant par le milieu qu'ils ont traversé, en analysant les influences diverses qu'ils ont subies, en déterminant celles de ses influences qu'ils ont acceptées, celles avec lesquelles ils ont rompu, aux cours des expériences faites, et sous l'action des événements historiques, au rang desquels figure surtout l'hostilité de la synagogue, puis la destruction de Jérusalem ; on suit avec une précision d'autant plus remarquable que le nombre des documents est plus restreint, les points où telle tendance se différencie de telle autre et où l'antithèse s'affirme. Les diversités de points de vue ne sont pas seulement des aspects divers de la même vérité ou du même fait qui peuvent à la rigueur s'harmoniser en un tout congruent, à la faveur de certains procédés exégétiques, aboutissant à briser les angles les uns contre les autres comme le fait tout spécialement l'exégèse catholique qui, dans son enseignement sur la justification, a en quelque sorte neutralisé le point de vue de Paul par celui de Jacques. Non, les apôtres ne sont pas, — permettez-moi cette comparaison trop moderne en un pareil sujet, mais qui permet de rendre en une image ce qui a été l'enseignement de plusieurs siècles, — les apôtres ne sont pas des épreuves photographiques vues sous différents angles, et qui reproduites chacune à leur tour représentent au cinématographe l'objet lui-même en mouvement, ce sont des hommes qui ont pensé, vécu, conçu chacun pour leur compte, à leur heure, assurément la même pensée, assurément reproduit la même image, mais qui l'ont reproduite dans le libre jeu de leur activité vivante, pensant, parlant par le Saint-Esprit, dans la liberté de leur individualité, et avec des réceptivités diverses soit quant à l'éducation du passé, soit quant aux enseignements du présent. De là aussi pour la théologie biblique une tâche nouvelle, dont l'étude minutieuse du premier siècle et de l'âge qui a précédé lui a fourni les éléments, celle d'ajouter à l'exégèse des textes canoniques, l'investigation des sources extra-canoniques, qui éclairent la pensée et parfois expliquent les tâtonnements des hommes du premier siècle.

Nous suivons le judéo-christianisme des Douze, déjà élargi par les expériences faites, et par les nécessités de la prédication aux gentils, se transformant graduellement, aboutissant, sous l'influence du paulinisme, à une théologie qu'on a appelée « de transition, » et que semble reproduire la première épître de Pierre, où la plus grande partie des notions préliminaires sont utilisées, sans l'accompagnement de leur élément mystique ; le paulinisme lui-même des quatre grandes épîtres se dépouille de son élément polémique dans les lettres de la captivité, et la sotériologie s'appuye de préférence sur une christologie faisant pressentir le johannisme qui viendra. Les luttes entre le particularisme et les revendications universalistes de Paul aboutissent à un irénisme théologique représenté par le quatrième évangile qui vient à son heure, une fois que la rupture avec la synagogue est consommée et que la lutte a perdu son acuité et jusqu'à sa raison d'être, par la disparition momentanée de Jérusalem de la scène de l'histoire. C'est bien ici que l'école de Tubingue a laissé dans la science qui nous occupe une trace ineffaçable. Ce n'est plus au nom seulement de raisons exégétiques, c'est grâce à une conception historique que nous arrivons à comprendre cette marche de la pensée, et à en documenter les diverses étapes.

Tel est le long travail dont j'aurais dû peut-être reproduire les divers éléments, au lieu de l'esquisser en quelques lignes. J'ai moins reculé faute de temps devant l'exposition de cette étude si captivante, que je m'y suis volontairement refusé, pour n'avoir pas à exposer des conclusions de détail, sur lesquelles on est loin d'être d'accord. Ce qui est consenti, c'est bien plutôt la méthode même que les résultats spéciaux. Je ne serais même pas surpris que plus d'un auditeur trouvât que nous sommes déjà sortis du cercle du consensus général, et que nous avons présenté comme accordées des thèses contre lesquelles il proteste.

III

Et maintenant, revenons à la question qu'il nous reste à traiter. La transformation, sur les trois points que j'ai indiqués, et

qui constitue assurément une autre manière d'envisager la Bible que celle de la dogmatique du dix-septième siècle, ou si l'on veut que la dogmatique traditionnelle, compromet-elle le principe évangélique de l'autorité de la Bible ?

Pour répondre, il nous faut revenir à notre point de départ.

Un fait, Messieurs, ne vous aura pas échappé, c'est que jusqu'ici nous n'avons défini en quelque sorte que négativement la notion protestante de l'autorité de la Bible, c'est-à-dire dans son antithèse à la conception romaine. Mais, à vrai dire, une définition positive résulte de cet énoncé, qui n'est négatif et limitatif qu'en apparence : l'Ecriture ne vaut pas par aucune garantie extérieure, pas plus celle de l'Eglise qu'aucune autre. Elle ne vaut que par son contenu, mais elle vaut ce que vaut ce contenu. L'Evangile n'est pas vrai parce que la Bible l'annonce, la Bible est vraie, sainte et bonne parce qu'elle contient l'Evangile, la bonne nouvelle que le Fils de l'homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu. Elle est le canal par lequel cette bonne nouvelle nous arrive, et elle est le seul canal par lequel elle pût nous arriver ; elle est le Livre, c'est-à-dire le seul moyen qui existe au monde d'assurer aux générations successives la communication des grandes choses qui se sont faites. Je ne sais comment les choses se passeraient sur une autre planète, mais avec la constitution de la nature humaine, le Livre est le seul moyen d'assurer la transmission d'un grand fait ; sans le livre, sans la Parole écrite, ce véhicule merveilleux de la pensée et de l'œuvre divines, les paroles des apôtres, les actes mêmes du Christ seraient pour nous ce que sont les hauts faits des héros inconnus dont nous parle le poète antique :

> ... sed omnes illacrymabiles
> Urgentur, ignoti que, longâ
> Nocte, carent quia Vate sacro[1].

Voilà ce qui fait la valeur de la Bible. Elle ne saurait se séparer de l'œuvre du salut. Serait-ce un paradoxe que de dire

[1] Horace, Ode IV, IX.

que cette valeur, loin de diminuer, s'accroît à mesure que le cours de l'histoire nous transporte loin des évènements, et qu'à mesure que nous nous transformons, que notre pensée s'émancipe, que les problèmes intellectuels se multiplient dans le monde religieux, il devient toujours plus nécessaire et plus bienfaisant que notre vie morale, notre vie religieuse soit constamment ramenée par un moyen approprié vers ce point central, éternellement immuable, le salut en Christ, qui a fixé pour jamais les destinées religieuses de l'humanité?

C'est là le propre sens de la définition de Luther : l'Ecriture montre Christ. Ne vous étonnez pas, Messieurs, si c'est Luther que j'ai constamment cité de préférence. Nous avons cherché à dégager le principe protestant dans son origine première, au moment où il jaillit spontané de sa source, dans sa simplicité native et naïve, étranger aux objections, aux malentendus, aux effrois suscités par son apparent radicalisme, contre lesquels il devait de bonne heure chercher un refuge dans quelques accommodements avec la tradition, comme on le vit dans la dogmatique subséquente. Luther, qui fut très loin, on le sait, d'être le plus radical des Réformateurs, se montre ici, nous dirons non point le plus téméraire, mais le plus conséquent de ses contemporains. Dans la question du Canon, ce n'est pas lui, c'est, chose curieuse, Carlstadt, qui aime à en appeler à l'autorité de l'Eglise[1]. Ce qui fait de la Réformation un fait unique, et non pas un simple épisode de l'histoire de l'Eglise, c'est qu'elle est revenue au fait initial : l'Evangile n'est ni un code, ni une législation, ni un système, ni une dogmatique. L'Evangile est un fait, et un fait salutaire, et ce qui fait l'autorité de la Bible, c'est qu'elle nous donne l'Evangile. Sans doute, cette pensée féconde, entrevue dans toutes ses conséquences seulement dans quelques heures fugitives qui sont pour l'âme humaine, emportée dans le tourbillon rapide de l'histoire, ce qu'est pour l'individu le bonheur parfait ici-bas, un éclair, a été souvent méconnue, mais ce n'en est pas moins le fond authentique de la Réformation, et voilà pourquoi nous nous sommes arrêtés à la mettre en lumière.

[1] Reuss, l. c., p. 357.

* * *

Assurément, il faut convenir que la méthode que nous venons de caractériser, et même si vous voulez, de revendiquer pour la théologie biblique entre en conflit avec la dogmatique traditionnelle, qu'on pourrait plutôt appeler paléonouvelle, puisqu'elle est à la fois une nouveauté par rapport à la primitive idée de la Réformation, et un retour à la formule catholique. Celle-ci n'a jamais su s'accommoder d'une variété de conception chez les auteurs sacrés, laquelle lui paraissait incompatible avec sa notion de l'Ecriture, une et indivisible, constituant un corps fermé. Mais si, comme je crois l'avoir sinon démontré, du moins indiqué, cette notion de l'Ecriture est d'origine catholique, nécessairement consécutive à celle d'une garantie externe, nous n'avons pas, je crois, à nous préoccuper de ce que pourrait devenir, en cas de conflit, une conception de la Bible qui n'est pas la notion authentique et primitive de la Réformation.

Placez au contraire le point de vue de cette dernière, ou si vous préférez, pour abréger, le point de vue de Luther en face du drame de pensée et d'action que la théologie biblique s'efforce de reconstituer, et vous serez certainement frappés du fait qu'il n'est pas un des allégués, cités plus haut, du Réformateur qui ne renferme en germe, et qui parfois ne dépasse en hardiesse les conclusions de la science qui est en cause. L'un et l'autre sont d'accord pour proclamer que le fait salutaire a été saisi à des points de vue divers et avec une inégale clarté par les divers représentants de l'âge apostolique dont les écrits nous ont été transmis.

Nous disions un peu plus haut que la théologie biblique contemporaine était la fille de la Réforme, et nous pouvons ajouter maintenant qu'elle n'en est pas la fille révoltée, la fille qui tue sa mère. Elle a marché dans une voie que lui a ouverte celui des Réformateurs, qui, à notre sens, a vu le plus profond et le plus loin, parce qu'il a fait dériver l'autorité de l'Ecriture du fait central du salut par grâce, et que ce faisant, il a évité le double écueil de la déduire, soit d'une autre autorité, exté-

rieure à elle-même, soit d'autre part, d'un critère subjectif.

C'est bien ici ce qui différencie profondément l'esprit de la Réformation de celui de la libre pensée à tous les degrés. Je n'ai pas, je pense, messieurs, à développer cette idée devant des chrétiens évangéliques ; et c'est, je pense, votre honneur à tous qu'il doive me suffire de l'indiquer. Qu'il me suffise également d'ajouter que c'est de ce même principe : acceptation du fait du salut en Jésus-Christ, comme fait central et permanent, que la théologie biblique doit à son tour s'inspirer, si elle veut marcher dans une voie vraiment féconde. Mieux elle sondera l'Ecriture, plus elle se pénètrera que l'âme même de celle-ci, c'est le salut par grâce, opéré en Jésus-Christ par l'amour rédempteur, plus aussi elle se sentira fortement saisie de l'unité fondamentale des auteurs, unis au sein de leur diversité dans un commun témoignage. En faisant droit au principe de leur variété, elle sera gardée de l'exagérer au point de créer des antithèses là où l'histoire nous montre des diversités assurément, des inégalités tant qu'on voudra, mais avant tout une unité spirituelle, infiniment plus précieuse aux yeux de la science, comme aux regards de la foi, qu'une fastidieuse uniformité, que Rome a pu rêver, mais que le Royaume de Dieu n'a jamais connue. C'est sans doute pour avoir méconnu cette condition souveraine de toute étude féconde de la Sainte Parole que l'Ecole de Tubingue a été entraînée dans ce domaine à des exagérations dont le temps a fait justice, et peut-être la meilleure explication de la rupture relative de Ritschl avec cette école, se trouve-t-elle dans l'énergie avec laquelle ce dernier a fait ressortir le principe de la justification par la foi.

Un dernier mot, qui probablement est superflu, puisque vous aurez senti que je me suis efforcé de travailler en dehors de toute préoccupation de parti théologique, ayant toujours tenu l'esprit de parti pour le fléau des discussions dans le genre de celle qui va s'engager dans un instant. Si quelqu'un me faisait l'objection qu'en définissant la notion de l'Ecriture comme je l'ai fait, ou plutôt qu'en la laissant se définir toute seule historiquement, je l'ai réduite à une simple autorité morale et religieuse, je m'avouerais incapable de comprendre l'objection en

tant qu'objection. Réduire à cela, comme disent quelques uns, l'autorité de la Bible, ce n'est pas, à mon sens, la réduire, c'est la magnifier. Que la Bible soit pour nous la source d'une multitude infinie de connaissances dans tous les ordres, que Schelling ait prononcé une de ses grandes paroles en disant : « La Bible contient l'universalité des choses, » que Haman ait eu raison dans cette parole profonde : « La Bible est par un miracle différente de tous les autres livres, » c'est à mon sens la vérité même. Mais c'est que la connaissance du Dieu d'amour est dynamiquement la source de toutes les autres. Si l'autorité de la Bible est à l'abri des entreprises de toutes les philosophies et même de toutes les théologies, c'est précisément parce que la Bible n'est ni l'une ni l'autre, et qu'elle est et restera le Livre du Salut.