Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 17 (1929)

Heft: 71

Artikel: Introduction d'un cours sur les diverses interprétations de Saint Paul au seizième siècle : et les résultats de l'exégèse contemporaine

Autor: Baruzi, Jean

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-380158

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: 11.07.2025

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

INTRODUCTION D'UN COURS

SUR

LES DIVERSES INTERPRÉTATIONS DE SAINT PAUL

AU SEIZIÈME SIÈCLE

ET LES RÉSULTATS DE L'EXÉGÈSE CONTEMPORAINE

Mesdames, Messieurs, [1]

Voici la troisième fois que j'ai l'honneur de suppléer le grand savant dont la vie et l'œuvre nous donnent le haut et rare exemple d'un travail ininterrompu et d'une activité créatrice sans défaillance. Que nos pensées aillent vers M. Alfred Loisy, vers le Maître à qui tout historien des religions, quel que soit le pays auquel il appartienne, à quelque tradition qu'il se rattache, doit, pour une grande part, l'orientation de ses recherches et la rigueur même de sa méthode.

*
* *

Le thème que nous nous proposons d'aborder cette année est issu, par une sorte de nécessité intérieure, de nos études de l'an dernier et aussi de celles de l'année précédente. Rejoignant, en quelque mesure, une partie du vaste programme que M. Alfred Loisy avait tracé en sa leçon d'ouverture du 24 avril 1909 [2], nous avions choisi,

(1) Leçon d'ouverture professée au Collège de France, le 7 janvier 1929, au seuil d'une troisième année de suppléance de M. Alfred Loisy en sa chaire d'histoire des religions. — (2) Cf. Alfred Loisy, *Leçon d'ouverture du cours d'histoire des religions au Collège de France*, 24 avril 1909, p. 39-40.

parmi les notions religieuses, celles qui, à quelque stade de développement qu'on les surprenne, dessinent le fait religieux selon son aspect d'intériorité. Le salut, la conversion, la foi peuvent être suivis, à de bien inégaux degrés de pureté, selon la religion considérée et — dans une religion déterminée — selon la qualité de la source examinée. Puisque nous nous limitions en ce moment au christianisme, nous avions à hésiter, avant tout, entre deux objets de recherches : ou bien la phase des origines, ou bien, à travers le devenir chrétien lui-même, le moment où, avec la plus nette conscience d'une démarche spirituelle, la pureté originelle est en quelque sorte exigée, soit, selon le point de vue catholique, en tâchant de faire se rejoindre la clarté des sources et la plus limpide tradition de l'Eglise à travers le temps, soit, selon le point de vue protestant, en aspirant à ressaisir la féconde vérité de l'Institution divine. Si nous convenons d'appeler « Réforme » l'urgence sentie de ce retour, avec tout un apport de réflexion et de critique s'ajoutant à l'irrésistibilité de l'élan initial, il sera très malaisé de décider où, par qui, à partir de quelle date le fait dont il s'agit se constitue. Inversement, il sera impossible de voir dans la Contre-Réforme catholique une simple réponse à l'affirmation protestante. Ici et là, il y aurait à distinguer entre ce qui est seulement attaque partielle ou refonte limitée, et ce qui est ébranlement foncier ou reconstitution intégrale. Ce qui est, aux XVIe et XVIIe siècles, historiquement premier, c'est, aussi bien chez les catholiques que chez les protestants, un immense mouvement qui, à être étudié avec soin, nous livre peu à peu un christianisme nouveau. Quelle est la valeur de ce christianisme nouveau, quelle est sa relation au christianisme primitif, jusqu'à quel point résiste-t-il au double regard critique que l'historien y projette ?

Dans une première année, nous avons essayé, en nous aidant de la réflexion rigoureuse de Leibniz, de ressaisir, après l'épuisante période des controverses, l'effort de synthèse qui aboutit à préciser la notion de salut, à l'épurer de tout ce qui n'est pas elle, à l'arracher aux luttes confessionnelles, à lui donner une sorte de perfection essentielle qui, à l'intérieur du christianisme, ne concerne pas seulement le christianisme. Il se peut qu'un chrétien ne se reconnaisse guère dans les constructions leibniziennes. Leibniz n'en a pas moins été témoin, en même temps qu'inventeur, dans la somme qu'il a tentée de la dogmatique chrétienne. Et c'est le christianisme catho-

lico-protestant qui s'exprime en son œuvre. Nous avons essayé ensuite, dans une deuxième année d'études, de retrouver ce christianisme nouveau, ne disons pas en sa source car ce serait simplifier abusivement l'histoire, mais en l'une de ses sources. Et il nous a paru qu'en le surprenant dans le travail d'exégèse de Luther avant la rupture, dans ce Commentaire de l'Epître aux Romains, enseigné en 1515-1516 par un Luther encore catholique et encore moine, nous avions chance de découvrir l'une des plus authentiques, l'une des plus lointaines aussi, parmi les origines de la Réforme (1).

Ici, des précisions d'ordre chronologique sont indispensables. J'avais cité l'an dernier, dans ma leçon d'ouverture, ces paroles du R. P. Lagrange : « Le commentaire de l'Epître aux Romains par Luther, en 1515-1516, est vraiment le point de départ de la Réforme »(2). Dans une savante communication intitulée : *Les origines françaises du protestantisme français*, présentée au congrès d'Oslo le 17 août 1928 et publiée dans le Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français, M. le pasteur Jacques Pannier veut bien me faire observer que cette affirmation du R. P. Lagrange doit être complétée, qu'il faut dire, non pas : « est vraiment le point de départ de la Réforme », mais le point de départ de la Réforme « en Allemagne », et que l'exégèse de Lefèvre d'Etaples, appliquée au même texte de l'Epître aux Romains, trois ans avant Luther, en 1512, « est vraiment le point de départ de la Réforme *en France* » (3). Que la Réforme ait sa préhistoire dans divers pays d'Europe, et que les synchronismes soient souvent difficiles à établir, cela n'est pas douteux. Mais que les sources premières de ce que, historiquement, on a appelé la Réforme, avec son intrépidité et son irrésistibilité, soient à chercher avant tout dans la démarche spirituelle de Luther, quelles qu'aient été l'originalité et peut-être l'indépendance d'une Réforme telle que la Réforme française, cela n'est pas douteux non plus.

Quoi qu'il en soit de ces problèmes historiques, en eux-mêmes si graves, ce n'est pas avant tout de l'origine de la Réforme ou des Réformes que nous nous occupions ici. Nous nous posions moins une question concernant l'histoire des faits qu'une question concernant

(1) Cf. Jean BARUZI, *Introduction d'un cours sur Luther interprète de saint Paul*, ap. Revue de théologie et de philosophie, 1928, p. 1 à 29. — (2) Cf. ID., *ibid.*, p. 11. — (3) Jacques PANNIER, *Les origines françaises du protestantisme français*, ap. Bulletin de la Société de l'histoire du protestantisme français, juillet-septembre 1928, p. 221.

l'histoire des notions. Certes, les deux plans se rejoignent. Mais, ce qui nous importait, c'était de discerner, à l'intérieur d'un esprit créateur chez qui les influences subies et le reflet des ambiances sont pourtant moins dominateurs que le déploiement des énergies autonomes, un travail secret et profond. Travail que nous saisissions chez Luther s'accomplissant au contact d'un texte que d'autres, vers la même époque, interrogeaient également, face à un être où les plus hauts parmi les spirituels du XVIe siècle cherchaient avidement le christianisme essentiel. Et c'est l'ampleur unanime de cette recherche qui nous a conduits, sans nul artifice, de nos analyses de l'an passé à celles de cette année.

J'avais songé d'abord à donner comme titre à nos enquêtes de cette année : *Le paulinisme au XVIe siècle*. Et, en effet, dans les divers milieux spirituels du XVIe siècle, et même, si l'on veut remonter jusqu'aux origines, dans certains milieux spirituels de la fin du XVe siècle, par exemple le milieu de Marsile Ficin, l'on peut apercevoir un véritable paulinisme, en donnant à ce mot valeur de définition, en résumant par là une tendance chrétienne fondamentale qui s'oppose, avec une violence toute théorique mais d'autant plus redoutable, au christianisme tel qu'il est, en fait, vécu par la plupart. Pourtant, n'y avait-il pas ainsi danger de réalisme historique? N'était-ce pas donner trop de consistance à des attitudes mentales qui certes ne sont pas voisines par hasard, qui même parfois convergent, mais qui ne doivent pas être séparées des êtres en qui elles s'incarnent ? Si bien que tout en ne mutilant en rien l'importance en quelque sorte collective du mouvement qu'il s'agirait d'atteindre, nous avions plus de chance de ne le sous-estimer ni de ne le surfaire en nous conformant à la stricte apparence historique et en disant simplement, selon le texte que j'ai finalement adopté : *Les diverses interprétations de saint Paul au XVIe siècle.*

La seconde partie de notre texte est en étroite relation avec ce que nous venons de dire de la première. Si l'on peut, jusqu'à un certain point, parler d'un paulinisme au XVIe siècle, il est normal que nous nous demandions quelle est, en face de saint Paul, la signification de ce paulinisme même. Dès lors, la confrontation des diverses exégèses du XVIe siècle et de nos exégèses contemporaines apparaît comme une méthode pour s'approcher d'un objet peut-être inaccessible, et qui est saint Paul lui-même.

Il se peut que nos recherches contemporaines aient précisé bien des points de l'expérience et de la doctrine pauliniennes. Devrait-on pourtant changer radicalement le jugement sévère que M. Albert Schweitzer formulait naguère, et qui concluait à l'insuffisance théorique de la critique paulinienne du XIXe siècle ? (1) Le grand obstacle des âges dogmatiques est de vouloir retrouver dans une époque lointaine les exactes préoccupations, dont ils sont contemporains. Inversement, le grand obstacle des âges critiques est de croire qu'il est possible, après savante et minutieuse enquête, de restituer spirituellement tel qu'il fut un être qui a vécu. Et, quand il s'agit d'un homme tel que saint Paul, dont l'attitude fondamentale en face du Christ son Maître demeure mystérieuse, semblable ambition est particulièrement vaine. L'on est ainsi amené à donner un sens beaucoup plus modeste au mot « compréhension ». Entendre un écrivain voudra dire discerner des lignes de pensée dont on peut en quelque sorte vérifier l'existence par l'analyse. Mais l'on renoncera à la prétention de recréer pour ainsi dire l'écrivain, plus encore à celle de restituer entièrement son milieu spirituel, et par-dessus tout à l'illusion de croire mieux s'approcher de lui en adoptant un langage ou des modes de pensée que l'on suppose avoir été les siens. Adhérer, par les diverses possibilités de l'analyse, à l'objet étudié, mais rester soi en face de lui, telle est la meilleure chance de ne pas trop s'écarter de ce qui est à connaître.

S'il en est ainsi, la confrontation, en ce qui concerne saint Paul, des interprétations du XVIe siècle et de quelques-uns des résultats de l'exégèse contemporaine n'est nullement artificielle. D'une part il se peut qu'il y ait, en de nombreuses remarques des spirituels du XVIe siècle, beaucoup plus de vérité qu'on ne l'imagine d'ordinaire ; et, d'autre part, il se pourrait que nous eussions encore bien à faire avant de ressaisir dans les épîtres de Paul ce que j'appelais tout à

(1) Cf. Albert SCHWEITZER, *Geschichte der paulinischen Forschung* (1911), p. 185 : « Die paulinische Forschung stellt nicht eben eine Glanzleistung der Wissenschaft dar. Gelehrsamkeit wurde reichlich aufgewandt ; aber es fehlte am Denken und Ueberlegen. Man ging mit einer fast unbegreiflichen Planlosigkeit vor und wollte Lœsungen bieten, ehe man sich über das Problem klar geworden war... » — M. Maurice GOGUEL (Cf. *Introduction au Nouveau Testament*, t. IV, Première partie : *Les épîtres pauliniennes*, Première partie (1925), p. 33), fait les plus justes réserves sur ces remarques d'Albert Schweitzer.

l'heure ces « lignes de pensée » dont l'existenee est en quelque sorte objective.

De cette manière notre sujet, même dans la mesure où il exigera de minutieuses enquêtes concernant les attitudes exégétiques du passé, sera en étroit accord avec la discipline à laquelle nous nous vouons ici, et qui est l'histoire des religions. Il implique en effet que nous ne considérions pas l'objet à étudier comme étant totalement intelligible en dehors des représentations que les hommes en ont eues. Méthode comparable à celle qui, en ce qui concerne la philosophie, estime que les problèmes ne peuvent être posés en toute leur ampleur que s'ils se réfléchissent à travers la philosophie qui, en fait, s'est réalisée dans l'histoire (1). Et cette réalisation concrète devient un problème à son tour. Mais la considération du passé, ici, a encore une autre signification. Ce que nous cherchons dans l'exégèse paulinienne du XVIe siècle ne sera pas fourni seulement par des textes, si grande qu'en puisse être la valeur. Cette exégèse a eu une signification supra-individuelle ; elle a donné naissance à une ferveur anonyme et obscure ; elle existe dès lors pour nous à la manière d'un *fait religieux* qu'il s'agit de circonscrire et qui, en tant que tel, appartient à l'histoire du christianisme au même titre qu'un mouvement de l'Eglise primitive. Si bien que nos analyses, en même temps qu'elles nous feront discerner quelque chose du problème paulinien lui-même, nous amèneront à découvrir, à l'intérieur du XVIe siècle, une sorte de création religieuse dont saint Paul est le thème, et qu'il n'est peut-être pas impossible de décrire.

I

Lorsque l'on met l'accent sur les divers mouvements pauliniens au XVIe siècle, l'on ne songe pas à prétendre que l'ardeur qui s'y exprime n'ait pas été liée à une découverte plus générale, et qui concerne le judéo-christianisme tout entier, soudain entrevu non seulement en ses sources, mais en la pureté de sa traduction verbale. Humanisme chrétien qui ne se sépare pas de l'autre et qui, lorsqu'il s'affirme, dès la fin du XVe siècle, avec Marsile Ficin et Pic de la Mirandole, se tend à la fois vers la philosophie grecque et vers les textes de l'Ecriture. Mais c'est bien par saint Paul que le nouvel

(1) Tel est aujourd'hui, par exemple, le point de vue de M. Léon Brunschvicg.

enthousiasme se précise et s'affine. A Florence, de 1493 à 1496, Marsile Ficin commente les épîtres de saint Paul. Parmi ses auditeurs est John Colet, celui qui, un an plus tard, en 1497, à Oxford, entreprendra à son tour une explication des épîtres pauliniennes, et selon une méthode neuve. A Florence encore, Lefèvre d'Etaples vient subir, en 1491-1492, l'influence de Marsile Ficin et surtout de Pic de la Mirandole. Et le commentaire des épîtres de saint Paul, qu'il publie en 1512, prolonge ce premier rêve paulinien, accru de toutes les richesses qu'y découvre une âme admirable.

Nous aurons à nous demander quelle est la signification de ce texte essentiel. Texte que l'on a généralement mal compris, et qui, écrit par un être méditatif et rêveur, ami des conciliations (1), et même épris de synthèse profonde (2), présente à l'analyse aussi bien des éléments de ce qui sera la synthèse luthérienne (3) que des éléments d'une synthèse catholique non encore pleinement accomplie (4). Que Luther ait lu Lefèvre d'Etaples, les faits suffisent à l'attester : annotations du *Quincuplex psalterium* (5), références au commentaire fabrisien des épîtres pauliniennes dans les gloses et les scholies du

(1) Lefèvre d'Etaples, *Beati Pauli Epistolæ XIV*, Paris, 1512, F° 75r : « Et fide justificamur quemadmodum ex operibus : ex his remotius, ex illa vicinius, hæc minus, illa magis necessaria. Nam ex operibus sine fide nunquam quis justificatur. At contra ex fide sine operibus justificatur quis... » Et cet aboutissement mystique : « Neque fides, neque opera justificant ; sed præparant ad justificationem ... Opera igitur sunt ut præparantia et purgantia viam : fides autem ut terminus et aditus quidam divini ingressus ... Non igitur lex operum destruitur per fidem ; sed ea lex statuitur cujus fides summitas est. » — (2) Cf., par exemple, F^os 82 sq., le curieux passage concernant les êtres « christiformes ». — (3) Cf. F° 118v (à propos du chapitre VIII de la Ie Epître aux Corinthiens) : « ... Dicimus apud Paulum qui gratiæ Dei tribuit omnia : ferme prophanum esse loqui de merito operum, maxime erga Deum. Nam proprie meritum : non gratiam requirere videtur sed debitum... Ergo meritum operum nostrorum, quod vel perexiguum est, aut potius nullum taceamus, et gratiam Dei quæ totum est, magnificemus. Qui meritum defendit, hominem respicit, qui gratiam respicit, Deum. » — Les divergences seraient surtout à marquer en ce qui concerne la doctrine du péché. Cf. F° 79v : « ...Confugiamus igitur ad gratiam Christi potentissimam ad salvandum et in infinitum potentiorem ad salvandum quam Adæ peccatum et quam nostrum possit ad damnandum ». Cf. ce texte de Luther lui-même, à propos de Rom. v, 14, ap. *Vorlesung über den Rœmerbrief*, éd. Ficker, 3e éd., Leipzig, 1925, t. II, 148 13 : « Stapulensis autem aliter hic sentit et contradictionem illam « in quo omnes peccaverunt » et « qui non peccaverunt » aliter conciliat. Sed dubito, immo timeo, ne male conciliet. » — (4) Cf. un intéressant essai d'interprétation de Lefèvre d'Etaples « réformiste », et non pas « réformé », par M. l'abbé Amann, au t. IX, colonnes 132 sq., du *Dictionnaire de théologie catholique* (Paris 1926). — (5) Cf. W. A., t. IV.

commentaire de Luther à l'Epître aux Romains. Mais il serait bien malaisé de décider jusqu'à quel point il y a eu, au sens strict du mot, influence (1).

C'est bien à Oxford qu'il faut chercher les sources de ce que l'on pourrait appeler l'érasmisme paulinien. A Oxford, et quelques années plus tard, à Saint-Omer, lorsqu'il rencontre un Franciscain qui lui paraît presque aussi grand que John Colet, le Frère Mineur Jean Vitrier (2), Erasme apprend à percevoir en saint Paul celui qui libère les hommes de l'extériorité religieuse. Il relit avec lui les Epîtres (3). Il participe à cette ferveur qui émane de saint Paul mais qui, à d'autres égards, fait choisir Paul parmi les héros inspirateurs. Ce qui attire et exalte alors les hommes qui cherchent dans les épîtres pauliniennes le principe d'une réforme intérieure, c'est la personne même de Paul, telle qu'ils la devinent, c'est la toute-puissance de sa conversion. Des humanistes chrétiens, tels que Lefèvre d'Etaples ou Charles de Bovelles, nourris de platonisme et d'aristotélisme, attentifs lecteurs de Nicolas de Cusa, sont imprégnés de pensée mys-

(1) Ce sera l'objet de quelques-unes des leçons qui suivront ces pages d'introduction de discerner comment se pose exactement la question. Il est à présumer que, en beaucoup de cas, des modèles communs seraient à chercher. Cf. N. WEISS, *Réforme et Préréforme. Jacques Lefèvre d'Etaples*, ap. *Etudes sur la Réforme*, Revue de métaphysique et de morale, septembre-décembre 1918, p. 649 : « Cette doctrine » [le pressentiment de la justification par la foi] « que Lefèvre n'a d'ailleurs nullement inventée, ni découverte, mais qu'il expose en interprète respectueux du texte apostolique, est, en effet, la doctrine fondamentale de la Réforme, celle dont, dans ses cours sur les mêmes épîtres pauliniennes, Luther partira, en 1516, pour attaquer la doctrine traditionnelle du mérite des œuvres, clef de voûte de l'enseignement de l'Eglise. Mais... en l'exposant, Lefèvre cherche à la concilier avec ce dernier : « Si tu as la sagesse de l'esprit, ne mets ta confiance ni dans la foi, ni dans les œuvres, mais en Dieu, et, pour obtenir de Dieu le salut, l'essentiel est que tu te tiennes à la foi de Paul et y ajoutes les œuvres de Jacques, car elles sont le signe d'une foi vive et féconde ; quand les œuvres font défaut, c'est le signe d'une foi oisive et morte ». Tendance à l'éclectisme peut-être, ajouterais-je à ces lignes de N. Weiss. Mais, aussi, absence de contour et, malgré tant de qualités chez Lefèvre, rien de ce qui donne à une doctrine l'individualité puissante. « Quels furent donc », écrit M. l'abbé HUMBERT dans son remarquable livre : *Les origines de la théologie moderne* (1911), p. 164, « les résultats positifs de ce mouvement » [l'exégèse et l'enseignement de Lefèvre] « pour le développement ultérieur de la théologie ? Il faut bien dire qu'il n'apportait, comme élément nouveau, qu'un sentiment. De doctrine précise et de méthode définie, il serait difficile de trouver trace chez Lefèvre ou chez Clichtoue. » — (2) Cf. la très belle lettre d'Erasme à Jonas, 13 juin 1521, ALLEN, IV, 507 à 527. — (3) Cf. RENAUDET, *Préréforme et humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie* (1916), p. 427.

tique et même d'illuminisme. Lefèvre d'Etaples édite des œuvres de Richard de Saint-Victor et de Raymond Lulle (1). Quant à Charles de Bovelles, mathématicien et logicien, il est si bien, d'autre part, un illuminé, confiant en la valeur créatrice du prophétisme, que nous retrouvons ses traces en Espagne, dans les anciennes archives d'Alcalá de Henares (2), en de bien curieuses lettres, encore inédites, et adressées au Cardinal Ximénez, où l'on relate un voyage de Bovelles en Espagne, et l'annonce illuminée d'un monde nouveau, qui est venue bouleverser certains couvents espagnols (3).

Les origines de l'érasmisme paulinien sont complexes. Il importe de les ressaisir, car elles concernent non seulement quelques-uns des traits les plus originaux d'un grand esprit, mais un admirable mouvement, encore insuffisamment connu, du XVIe siècle. Erasme jeune homme, attentif aux leçons de John Colet et à l'ardeur persuasive de Jean Vitrier, concentrant en lui une exaltation paulinienne qui se cherche et demeure encore indéfinie, puis donnant figure à tout cela, c'est une précieuse minute à faire revivre. « J'ai écrit l'*Enchiridion* », dira-t-il à John Colet en 1505, « non en une ostentation... d'éloquence, mais seulement pour remédier à l'erreur vulgaire de ceux qui font consister la religion dans les cérémonies, les observances de choses corporelles, observances presque plus que judaïques, et qui négligent étrangement les choses qui concernent la piété. » (4) Et il attend de Paul le message libérateur. « Avant tout, rendez-vous saint Paul familier, lisez-le nuit et jour, apprenez-le par cœur. » (5) L'admirable Règle V de l'*Enchiridion* et, parallèlement, telles pages enflammées de l'*Eloge de la folie* (6), nous conduisent bien loin de l'emphase verbale. Il y a, dans la notion d'esprit telle que la Règle V de l'*Enchiridion*

(1) Renaudet (*Erasme, sa pensée religieuse et son action, d'après sa correspondance (1518-1521)*, p. 37, note 55) estime avec raison qu'une étude attentive de lettres inédites de Lefèvre d'Etaples, Bibl. Nat., ms. fr., 11 495, permettrait de préciser sa « mystique ». — (2) Maintenant transportées à l'Université de Madrid. — (3) Le voyage de Bovelles en Espagne n'a pas, semble-t-il, été signalé par les historiens. C'est à M. Marcel Bataillon que j'ai dû, lors de recherches entreprises en Espagne en 1920-1921, la connaissance des lettres en question. — (4) Erasme, éd. Allen, I, 405 : « Enchiridion non ad ostentationem ingenii aut eloquentiæ conscripsi, verum ad hoc solum, ut mederer errori vulgo religionem constituentium in ceremoniis et obseruationibus pene plusquam Iudaicis rerum corporalium, earum quæ ad pietatem pertinent mire negligentium ». — (5) Cité par Renaudet, *Préréforme et humanisme*, p. 433. — (6) Cf. paragraphes LIII à LIV, LVII à LX. — Cf. Allen, II, 93 : « Nec aliud agitur in Moria sub specie lusus quam actum est in Enchiridio ». (Lettre à Dorpius, 1515).

nous la propose dès 1504, je ne sais quoi de lyrique : hymne qui soulève celui qui voudrait se rendre docile à la victoire qu'il s'agit d'arracher à la lettre. « Liberté » bien différente de celle que chantera Luther dans le *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, aussi fondée dans l'élan humain que l'autre le sera dans la grâce divine mais qui, de même que pour Luther, vibre au rythme de l'allégresse paulinienne. Il n'y a de piété qu'intérieure. Erasme rappelle l'enseignement de l'Epître aux Galates : « Demeurez fermes ; gardez-vous de retomber sous le joug de la servitude » (1). Et cette servitude voulait dire : non seulement la lourdeur de la chair, mais la misère du littéralisme, les cadres figés de la quadruple interprétation traditionnelle ; la liberté était l'annonce du recours à l'analyse directe fraîche, simple, du texte.

Il existe un pays en Europe où l'érasmisme paulinien est recueilli avec d'autant plus de ferveur qu'il s'oppose plus violemment à la religion qui existe en fait : c'est l'Espagne. Et lorsque Maldonado écrit de Burgos à Erasme en 1526 que la péninsule trouve une vie nouvelle dans la pensée religieuse érasmiennne (2), il exagère à peine. Le paulinisme, ainsi entendu, sera la substance idéologique de l'illuminisme espagnol ; c'est lui qui fera qu'un humaniste tel que Juan de Vergara sera à la fois faussement et exactement accusé d'illuminisme par l'Inquisition espagnole ; c'est lui qui donnera son élan à la spiritualité de Juan de Valdés, cette spiritualité valdésienne que l'on ne savait comment définir lorsque l'on ignorait, à travers l'Espagne, et sourdement, en dépit des attaques et des condamnations, ce paulinisme et cet érasmisme qui, durant la première partie du XVIe siècle ont, à bien des égards, soutenu et animé une mystique en devenir.

On verrait encore les choses trop sommairement si l'on parlait d'un humanisme chrétien et, plus particulièrement, d'un paulinisme qui, nés plus ou moins clairement à Florence, puis à Oxford, dans les dernières années du XVe siècle et dans les premières années du XVIe, s'épanouissent chez Erasme lui-même et chez tous ceux qu'atteignent sa correspondance et son action européennes. A l'intérieur de cet humanisme chrétien, à l'intérieur de ce paulinisme, il faut

(1) *Enchiridion*, *Canon V* : « ...cum clamet Paulus ad Galatas : state et nolite iterum jugo servitutis contineri ». Cf. Gal. v, 1. — (2) ALLEN, VI, 393.

chercher les secrètes différences. Travail déjà entrepris avec une très grande précision par M. Augustin Renaudet dans son livre : *Préréforme et Humanisme à Paris pendant les premières guerres d'Italie (1494-1517)* (1), et par M. Marcel Bataillon dans l'introduction et les notes de son édition phototypique du *Diálogo de Doctrina Christiana* de Juan de Valdés (2). Travail qu'il nous faudra poursuivre à notre tour à l'occasion du problème circonscrit des diverses exégèses pauliniennes au XVIe siècle. Par exemple, Lefèvre d'Etaples, de même qu'Erasme, aspirent à démêler le sens d'un texte en sa fraîcheur. Mais Erasme, lorsqu'une page de l'Ecriture résistera à l'interprétation qu'en peut donner la critique, cherchera, loin de toute convention d'école, une exégèse d'ordre symbolique ; Lefèvre aspirera à une précision plus religieuse, et qui adhère davantage à l'objet : un sens qu'il appelle littéral, mais qui coïncide avec l'esprit — « et hunc litteralem appello sed qui cum spiritu coïncidit ». — « Ni pour le prophète », aujoute-t-il, « ni pour ceux qui voient, la lettre n'en présente d'autre. » (3) Et Luther, dès 1517, bien avant d'avoir rompu avec Erasme, disait sa crainte qu'Erasme ne mît pas suffisamment en avant le Christ, et la grâce de Dieu, « la Grâce de Dieu en laquelle il est », ajoutait-il, « bien plus ignorant que Lefèvre d'Etaples » (4).

La méditation d'un texte de Luther tel que celui-là, et de tant d'autres du même type que nous avons étudiés l'année dernière, permettrait peut-être de préciser la différence qui sépare, au XVIe siècle, les diverses exégèses pauliniennes des humanistes et le paulinisme de Luther lui-même. La découverte de Paul par Luther est, comme il le déclare lui-même, celle du Christ (5), mais c'est une théologie qui la soutient. Théologie vivante, brûlante, qui s'édifie à travers les angoisses et les tortures, mais théologie. La découverte de Paul par les humanistes est celle d'un christianisme intérieur et d'une simplicité de source qui se substituent aux complications jugées inutiles. « Erasme déclarait clairement avec la liberté qu'il avait avec moi en

(1) *Op cit.* — (2) Cf. JUAN DE VALDÉS, *Dialogo de Doctrina Christiana. Reproduction en fac-simile de l'exemplaire de la Bibliothèque Nationale de Lisbonne (Edition d'Alcalá de Henares, 1529).* Avec une Introduction et des Notes, par Marcel BATAILLON, Coïmbra, 1925. — (3) LEFÈVRE D'ETAPLES, *Quincuplex psalterium*, 1509. Epître dédicatoire à Guillaume Briçonnet : «...neque prophetæ neque videntibus alium littera pretendit». — (4) ENDERS, I, 88. Lettre à Jean Lang, 1er mars 1517 : «...sed timeo, ne Christum et gratiam Dei non satis promoveat, in qua multo est quam Stapulensis ignorantior». — (5) W. A., II, 414^28.

son langage », écrit en 1544 l'humaniste polonais Laski, « qu'il ne parvenait pas à avoir une doctrine solide. » (1) Une synthèse harmonieuse s'élaborait pourtant en lui, et qui était celle de la *Philosophia Christi*. Critique perdu dans un âge dogmatique, Erasme n'est sans doute pas tant l'être dénué d'héroïsme dont a parlé Wieland (2), qu'un esprit avide de nuances et qui, en bien des cas, se refuse à conclure.

Peut-être est-ce avant tout cette hésitation qui le sépare de Luther. Luther est, à sa manière, imprégné d'humanisme ; et, d'autre part, pendant longtemps, ses amis, de même que ses adversaires, n'ont pas douté qu'Erasme ne fût, au fond, d'accord avec lui. En 1521, lors de l'emprisonnement de Luther à la Wartburg, la nouvelle de sa mort soudaine s'est répandue ; ses disciples cherchent anxieusement qui les pourra conduire. Et Dürer, dans son Journal de voyage, implore ainsi Erasme : « O Gott, ist Luther todt, wer wird uns hinfür das heylig Evangelium so clar fürtragen ?... O Dieu, si Luther est mort, qui nous expliquera désormais aussi clairement le saint Evangile ?... O Erasme de Rotterdam, quel parti prendras-tu ?... O Erasme, mets-toi en avant, afin que Dieu se loue de toi, comme il est écrit de David, car tu le peux... » (3)

II

On lit, dans l'*Histoire des principaux commentateurs du Nouveau Testament* de Richard Simon : « Bien que Luther ait beaucoup écrit, nous n'avons presque rien de luy sur le Nouveau Testament. Ce qu'il a même publié là-dessus, si l'on en excepte ses gloses, est si peu de chose, qu'il ne merite pas d'être mis au rang des Commentateurs. Il témoigne neanmoins, dans la Preface qui est à la tête de ses ouvrages, qu'il a fait des leçons publiques sur les Epîtres que Saint Paul a écrites aux Romains, aux Galates et aux Ebreux. Mais

(1) Cité par André Meyer, *Etude critique sur les relations d'Erasme et de Luther* (1909), p. 55. — (2) Cf. Id., *ibid.* — (3) « ... O Erasme Roterodame, wowiltu bleiben ?... O Erasme, halt dich hin, dasz sich Gott dein rühme, wie von David geschrieben steht, denn du magsts tun... » Je cite ici d'après André Meyer, *op. cit.*, p. 66 et note 2. Cf. *A. Dürers niederlændische Reise*, T. I. *Urkunden*, p. 80-82, 17 mai 1521, Ed. Veth et Müller. Je donne ces références d'après Lucien Febvre, *Un destin, Martin Luther* (1928), p. 198, n. 1.

il n'a rien donné d'entier qu'un Commentaire sur l'Epître aux Galates, qu'il a retouché deux fois » (1).

Il faut toujours être prudent dans les affirmations concernant un problème historique dont on ne connaît pas toutes les données, et Richard Simon, à qui l'on ne peut reprocher d'avoir ignoré ce que nous ne savons que depuis vingt ans, aurait pu cependant être moins tranchant en ce qui n'est, en définitive, qu'une série d'erreurs. Nos études de l'an dernier ont été presque tout entières consacrées à l'examen d'un texte fondamental, qui est le commentaire de Luther à l'Epître aux Romains. Nous avons abordé dans nos dernières leçons le commentaire de l'Epître aux Galates. Il nous manquait, disions-nous, le commentaire de l'Epître aux Hébreux et nous nous attristions de ne pouvoir rien établir de sûr en ce qui concerne ce dernier texte.

Deux voyages d'études que j'ai pu faire en Allemagne, en septembre et octobre, puis en décembre 1928, m'ont permis de recueillir à cet égard les renseignements qui sont aujourd'hui accessibles et m'ont amené d'autre part à préciser certains points concernant Luther en général. Puisque tout enseignement au Collège de France a essentiellement pour objet d'édifier peu à peu, en chaque problème étudié, des données plus strictes, il ne sera pas inutile de marquer ici ce que ces deux voyages me semblent pouvoir apporter, et à nos recherches entreprises en commun, et au livre qui, je l'espère, les prolongera.

Fidèle, d'abord, à une méthode qui estime que même lorsque l'effort tenté n'est pas d'ordre biographique, rien ne saurait être plus fécond que la méditation des lieux où a vécu l'homme dont on voudrait retrouver la pensée, j'ai interrogé les paysages qui ont imprégné la rêverie de Luther et, parmi eux, avant tout Erfurt, Eisenach et la Wartburg, Wittenberg, et la petite ville où il est né, puis où il est venu mourir : Eisleben. Méditation qui n'est pas superflue, car Luther est de ceux, bien des textes le prouvent, qui ont regardé hors d'eux-mêmes (2).

Il n'est pas impossible de restituer à leurs traits permanents ces lieux que tant d'images interposées nous dissimulent ! Qu'importent, à la Wartburg, les laideurs néo-classiques, si rien ne voile l'ampleur

(1) Rotterdam, 1693, chapitre XLVI, p. 684. — (2) Cf. Johannes FICKER, *Heimatkundliches in Luthers letzter Vorlesung* (Zeitschrift des Vereins für Kirchengeschichte der Provinz Sachsen, 1928).

des mouvements du sol, si rien n'atténue les vents violents et purs qui nous arrivent d'un immense horizon ! A Erfurt, l'obstacle même devient une aide puissante. Il semble d'abord que rien ne subsiste, par delà la ville moderne, intense mais singulièrement étrangère à son passé, de cet Erfurt d'autrefois avec ses églises, son Université, ses couvents, le couvent des Dominicains où se trouva Meister Eckhart, le couvent des Augustins où se trouva Luther. Et pourtant, non seulement la cathédrale et l'église Saint-Sever, puissamment accolées, dominant de leur stature d'églises-forteresses une place immense, nous attirent et nous retiennent ; mais, sans qu'il y ait artifice à tenter l'itinéraire, nous retrouvons aisément, de la cathédrale au couvent des Augustins, le chemin du temps de Luther. Chemin que les moines augustins eux-mêmes prenaient bien souvent puisque les plus grands prédicateurs de la fin du XVe siècle et du commencement du XVIe semblent bien avoir été, à Erfurt, les Augustins, et que leurs sermons étaient prononcés, non seulement en leur couvent, mais en d'autres églises conventuelles, et dans la cathédrale elle-même (1). Et, en quelques minutes, nous voici devant l'ancienne Université, de lignes si fines, puis, au milieu des arbres et des canaux, et le long des ruelles authentiques, jusqu'à la petite porte où il est écrit que Luther entra ici le 17 juillet 1505 lorsqu'il choisit de se faire moine augustin.

Celui qui veut saisir Luther plongeant dans le passé médiéval, et dans le monachisme catholique, doit longuement chercher à Erfurt même, et faire revivre, par l'analyse et la méditation, la ville où Luther a vécu. A Wittenberg, l'enseignement des choses est tout autre. Devant l'austère façade de l'ancien couvent des Augustins, à l'intérieur du riche musée des souvenirs concernant Luther, au cœur des deux églises évangéliques, malgré la persistance des cloîtres, et de la salle même où furent enseignés les commentaires des épîtres pauliniennes (2), ce qui nous atteint, c'est, par delà les cadres intacts, le monde nouveau qui se crée. Monde nouveau qui, tantôt à Wittenberg, tantôt, bien loin de là, à Weimar, se traduit plastiquement en deux tableaux des Cranach et de leur école : à Weimar (3), Luther,

(1) Cf. Th. Kolde, *Das religiœse Leben in Erfurt beim Ausgange des Mittelalters. Ein Beitrag zur Vorgeschichte der Reformation* (1898), p. 34. — (2) Cf. Ficker, *Luther als Professor* (1928), p. 9, et les précieuses notes, p. 34. — (3) Dans la Peter-Pauls Kirche. Il s'agit d'un tableau que l'on considère aujourd'hui comme étant surtout l'œuvre de Cranach le Jeune.

debout en avant de la Croix, et montrant, sur la Bible ouverte, le texte qui lui est plus que le regard jeté sur le drame lui-même ; à Wittenberg [1], émergeant de la petite chaire où il prêche, Luther en face de ses disciples, tandis qu'au plus profond du tableau, plus loin que maître et disciples, et les réunissant tous spirituellement, se dresse le Christ crucifié. Et pourtant, à Wittenberg encore, il faut savoir ressaisir l'ambiance catholique qui fut celle de Luther moine augustin, et jusqu'à des impressions de la conscience naïve : autour de la Stadtkirche, par exemple, où les belles pierres médiévales surabondent, ce Christ Juge dont la bouche serre le glaive immense et qui, d'après une tradition qui s'autorise d'un propos de table de Luther, l'aurait, dans sa jeunesse, vivement effrayé. Vrai ou faux, le récit rejoint bien des traits comparables. On comprendrait mal Luther, et c'est bien là l'opinion de l'un de ceux qui le connaissent le plus profondément, Rudolf Otto, si l'on ne tentait de retrouver ce qu'il y eut en lui d'originel, de farouchement autochtone, en marquant par là je ne sais quel accord — qui n'exclut pas les jugements sévères et l'extrême dureté — je ne sais quel accord avec le fatalisme rude de l'âme rurale allemande du XVIe siècle [2].

Lorsqu'on s'efforce de ne jamais abandonner, dans les études concernant un grand esprit, un regard en quelque sorte central, les recherches d'érudition deviennent de plus en plus proches du centre, à mesure même qu'elles se font plus minutieuses et limitées. Je n'avais rien, semblait-il, à attendre du manuscrit découvert par M. Ficker, et dont nous avons dit la valeur unique en nos leçons de l'an dernier, puisque l'édition qu'en a donnée M. Ficker lui-même est un modèle de précision et de rigueur. Et pourtant, Luther m'apparaît plus clairement depuis que j'ai examiné à la Bibliothèque Nationale de Berlin les précieux feuillets, d'une si ferme et limpide écriture, depuis que j'ai vu les gloses marginales et interlinéaires, puis les scholies aux pages graphiquement si denses et que ne brisent presque jamais les ratures. Magnifique manuscrit, et dont l'aspect est bien en harmonie avec la fondamentale importance du texte.

Y a-t-il chance de découvrir un manuscrit d'analogue signification en ce qui concerne le commentaire de l'Epître aux Hébreux ? Il fallait,

(1) Tableau de l'école de Cranach. — (2) Je résume ici librement de très beaux entretiens de M. Rudolf Otto, lors d'un séjour que j'eus le bonheur de faire chez lui à Marburg en 1928.

pour m'en assurer, interroger M. Ficker lui-même, de qui l'on annonce, depuis bien des années, l'édition du commentaire en question. Des entretiens que M. Ficker a bien voulu avoir avec moi à Halle il résulte que l'existence d'un manuscrit autographe est ici peu vraisemblable. Nous avons seulement, à la Bibliothèque vaticane et à la Bibliothèque de Dessau, des notes prises par deux étudiants, notes analogues à celles qui ont été publiées, en 1918, à Heidelberg, pour le commentaire de l'Epître aux Galates (1), et qui ne peuvent faire espérer un texte comparable à celui du commentaire de l'Epître aux Romains.

Pourtant, il faut attendre beaucoup de la publication, qui sera très prochaine, du commentaire de l'Epître aux Hébreux. Par une générosité d'une délicatesse extrême, M. Ficker a bien voulu, lors de mon séjour à Halle, non seulement mettre à ma disposition les trésors de sa bibliothèque et sa considérable information concernant Luther, mais dans son cabinet de travail où il me laissait seul, le manuscrit encore inédit, du commentaire des Hébreux.

Nous connaissions déjà, de ce manuscrit, quelques extraits fort significatifs que nous devions à Ficker lui-même dans son travail : *Luther 1517* (2). Nous savions l'importance de cette date 1517, qui est celle du commentaire des Hébreux, dans le développement de la pensée de Luther : une maîtrise qui s'affirme et une activité qui s'agrandit, une culture qui s'étend, qui s'imprègne davantage d'hellénisme (3) et de science hébraïque (4). Au lieu d'une assurance du salut qui se cherche, une assurance du salut qui se trouve. Le Christ, et sans rien qui s'y ajoute, devenu le contenu de la doctrine (5). Le néant de l'homme, et son mal radical : « il n'est rien dans l'homme », lisons-nous dans le manuscrit, « qui ne soit vanité et mensonge » (6). « Il est impossible à l'homme de se relever d'un péché quelconque. » (7)

Ces textes, et d'autres encore, que nous faisait connaître Ficker dans son étude *Luther 1517*, suffisaient à nous orienter. En étudiant le manuscrit lui-même à Halle, j'étais frappé, malgré les déficiences

(1) *Luthers Vorlesung über den Galaterbrief 1516-17*, herausgegeben von Hans von Schubert. — (2) Ficker, *Luther 1517*, ap. *Schriften des Vereins für Reformationsgeschichte*, 36e année (1918). — (3) *Ibid.*, p. 9 et 32. — (4) Cf., dans le ms. Fos 87a, 87b, 88a, 91b, etc. — (5) Ficker, *Luther 1517*, p. 14. — (6) Fo 129b : « Nihil est in homine quod non sit vanitas et mendacium». Ficker, *Luther 1517*, p. 14-15 et 35. — (7) Fo 104b : « Impossibile homini de quocumque peccato surgere ». Ficker, *Luther 1517*, p. 35.

de ce qui n'est qu'un écho de Luther, par une rigueur de définition qui semble, depuis le commentaire des Romains, s'être encore accrue. Par exemple, Luther commentant le texte des Hébreux, II, 3 : « Comment échapperons-nous si nous négligeons pareil salut...? », atteint, dans sa distinction entre la Loi et l'Evangile, à une clarté essentielle : dans la Loi, il y a de très nombreuses œuvres, mais extérieures toutes ; dans l'Evangile, il n'est besoin que d'une seule chose, mais intérieure, et qui est la Foi ; dès lors, les œuvres constituent la justice externe, et la Foi provoque la justice cachée en Dieu (1), ce qui n'empêche pas Luther de rappeler, dans le même manuscrit, que le mot Loi est pris dans deux acceptions différentes : une acception inférieure et cérémonielle, laquelle s'affine de l'Ancien Testament au Nouveau, si bien que la cérémonie se fait elle-même intérieure ; — les sacrifices de la Nouvelle Loi ne sont plus des victimes, mais les cœurs et les âmes — ; puis, une acception supérieure, qui est celle à laquelle il faut songer lorsqu'il est dit que le Christ est venu accomplir la Loi (2). Condensation de toute la doctrine dans le Christ, et de toute la vie du cœur dans la foi (3), intériorisation et, dans la mesure où cette intériorisation s'accomplit, certitude. Aboutissement, dès lors, à une foi-adhésion qui divinise le fidèle. « Car la foi du Christ », dit le manuscrit, « est toute vertu, et l'incrédulité, tout vice... C'est pourquoi, par la foi, l'homme est fait semblable au Verbe de Dieu ; mais le Verbe est Fils de Dieu, si bien qu'il résulte qu'est Fils de Dieu quiconque croit en Lui, et par suite, sans aucun péché, et plein de toute vertu... » (4) Nous retrouvons ici le chant de triomphe qui s'épanouira dans la *Von der Freiheit eines Christenmenschen*, et qui est l'accompagnement de la certitude du salut.

(1) Ms. inédit, F° 77a. — (2) *Id.*, F°s 108-109. — (3) *Id.*, F° 77a. Cf. Hans Michaël MÜLLER, *Der Glaube an Gott den Schœpfer als Glaube an Christus bei Luther*, Theol. Blætter, 1928, p. 37 s. — (4) Ms. inédit, F° 92a : « ... quia fides Christi est omnis virtus et incredulitas omne vitium... quia per fidem fit homo similis verbo Dei, verbum autem est filius Dei, ita efficitur ut sit filius Dei omnis qui credit in eum, Joan. I, ac per hoc sine omni peccato, plenusque omni virtute... » Cp. Glose de Hébr. III, 12, citée ap. FICKER, *Luther 1517*, p. 35 : « Sola incredulitas separat a Deo, sicut sola fides conjungit. » Cf. Rom. III, 22-26, Gal. III, 14, 26, et deux belles pages de Ernst LOHMEYER, *Grundlagen paulinischer Theologie*, p. 121-122, où, à propos de Paul lui-même, se trouve profondément expliqué le mot « Christusglaube ».

III

Nous avons essayé, en esquissant le mouvement de pensée qui part de Marsile Ficin et de John Colet pour aboutir à Lefèvre d'Etaples et à Erasme, de marquer l'un des plus féconds parmi les thèmes que nous nous proposons cette année. Nous avons indiqué ensuite selon quelles enquêtes minutieuses nous chercherons à préciser le problème immense que nous avions abordé l'an dernier, et qui est le problème de *Luther interprète de saint Paul.* Il serait trop simple, et d'une outrance grossière, de dire que nous avons ainsi fait deviner deux types de pensée : un type de pensée humaniste, un type de pensée théologique. Les oppositions élémentaires et fausses ne servent qu'à obscurcir les questions. Mais, si nous disons que nous avons laissé deviner ainsi, en notre propre recherche, deux directions, nous aurons, avec exactitude, figuré en quelques-uns de ses aspects notre effort de cette année. Il y a, au XVIe siècle — que ce soit à l'intérieur de l'Eglise catholique, que ce soit à l'intérieur de ce qui, dans la conscience protestante, émane, non plus de Luther, mais de Calvin — bien d'autres exégèses pauliniennes. Et il y en a, loin de tout cadre prévu, bien d'autres encore. Mais c'est l'objet de ces leçons de les découvrir, et par une méthode prudemment inductive, non par ces vagues géographies préalables qui ne peuvent guère que rappeler ce qui déjà est connu. Je dirai seulement que notre dessein est de critique, et non d'érudition. Nous ne songeons pas à nous perdre dans la surabondance des commentaires. Les exégètes du XVIe siècle nous intéressent, dans la mesure où ils nous aident à préciser certaines erreurs, certaines vérités aussi, du problème vivant du paulinisme. Et nous sommes conduits ainsi à nous demander si cette dernière partie de notre programme, qui est celle à laquelle la première est suspendue, a chance de prolonger normalement celle-ci.

IV

M. Maurice Goguel, dans les premières pages de son étude concernant les épîtres pauliniennes, insiste avec raison sur la nécessité de distinguer nettement deux problèmes pourtant connexes, et qui sont le problème de l'authenticité des épîtres, de leur composition, des interpolations et mutilations à l'intérieur de textes dans l'ensemble assurés ; puis, le problème des sources de la pensée paulinienne dans

sa relation au judaïsme, à l'enseignement de Jésus, et aux diverses modalités de la période hellénistique [1]. De ces deux masses de problèmes l'exégèse du XVIe siècle n'ignore pas la première catégorie. Non seulement Erasme qui, par exemple à propos de l'Epître aux Hébreux, déclare qu'il ne peut se résigner à ne pas douter de son authenticité, mais Luther qui, dans son Nouveau Testament, estime que l'Epître aux Hébreux est certainement d'un disciple des apôtres, et le cardinal Cajetan qui, par delà des précautions de langage bien naturelles, montre qu'il n'en juge guère autrement [2], ne sont pas totalement étrangers au problème critique. On ne peut même dire qu'ils se fondent toujours sur des arguments d'ordre extérieur — par exemple une tradition d'attribution peu sûre — puisque l'un d'eux, et qui ne peut être considéré comme l'un des meilleurs témoins de la science naissante, Luther, allègue, dans son Nouveau Testament, un verset de l'épître aux Hébreux, le verset 3 du chapitre II, dont il dit qu'il ne peut être de saint Paul [3].

Humble pressentiment d'une critique textuelle ! Pourtant, même ici, l'analogie serait toute en surface. Choisissons, par exemple, parmi les plus récentes expressions de la critique textuelle, la subtile étude de M. Ernst Lohmeyer : *Kyrios Jesus. Eine Untersuchung zu Phil. 2, 5-11*, parue à Heidelberg en 1928. Analyse syntaxique et lexicologique de six versets de l'Epître aux Philippiens ; détermination d'un ensemble strophique, d'un « Carmen Christi » au sens strict du mot, mais d'un Carmen Christi composé par un poète distinct de Paul ; « Choral » de christianisme primitif, psaume de forme poétique sémitique écrit en langue grecque, morceau d'une tradition que Paul n'a pas créée, mais qu'il a insérée et poussée plus avant [4]. Et, dès lors, la philologie ne se suffit pas à elle-même. C'est elle, et la plus délicate, qui pose les problèmes. Mais l'histoire des religions les accueille à son tour. Et ces pages de critique stylistique, qui se maintiennent telles pendant tout l'essai, entreprennent une analyse des tours et des mots qui cache les plus complexes difficultés de l'histoire des rites, des symboles et des notions. Cette interdépendance, encore peu claire à beaucoup d'entre nous qu'effleure à peine

(1) Maurice GOGUEL, *op. cit.*, p. 14-15. — (2) Cf. Alfred LOISY, *Histoire du canon du Nouveau Testament*, p. 228, 230 s.. — (3) *Ibid.*, p. 238, n. 1. — (4) Ap. *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse*, Jahrgang 1927-28, 4e Abhandlung. Cp. Ernst LOHMEYER, *Der Brief an die Philipper* (1928).

l'idée d'une critique formelle d'autant plus riche en problèmes historiques qu'elle s'abîme dans les profondeurs de l'édifice verbal, était, du moins avec les prolongements que nous y découvrons, inintelligible aux hommes du XVIe siècle. Rien, dès lors, à attendre, chez eux, d'un effort pour déterminer un Paul en sa vérité concrète, pour dissocier ce qui, en lui, est authentiquement juif et ce qui s'y retrouve d'éléments hellénistiques, et même helléniques, assimilés [1]. Notre confrontation ne risque-t-elle ainsi d'être une juxtaposition ? Ni les questions posées, ni le langage en lequel elles s'expriment, ne peuvent ici et là, se rejoindre.

La séparation est d'ordre historique ; elle n'est pas d'ordre psychologique. Quand nous aborderons, par exemple, l'étude de ce que nous apportent, pour l'intelligence du paulinisme, les vues sur les religions de mystères d'un Reitzenstein ou d'un Loisy, nous n'aurons nul profit à ne pas les considérer franchement en elles-mêmes, et comme l'une des plus significatives expressions de la recherche moderne. Mais les conséquences d'ordre psychologique que dégage un Loisy de l'entrée de Paul dans une religion de mystères, de ce Paul qui, dit M. Loisy, « prétend avoir été mis d'un seul coup en dehors de toute tradition » [2], comment seraient-elles sans lien secret avec la pensée de ceux qui, à un moment quelconque du passé, ont scruté les profondeurs de l'âme paulinienne ? Lisons, je suppose, ces lignes de M. Loisy, remarquables et vraiment fondamentales : « La vocation au sens de Paul s'entend tout autrement que l'appel à la pénitence dans l'Evangile. Jésus pouvait dire : «Beaucoup d'appelés, peu d'élus » (Mat., xx, 16 ; xxii, 14.). Pour Paul, il y a juste autant d'élus que d'appelés, et l'on n'est pas appelé avant d'être élu, mais élu d'abord, prédestiné, pour être ensuite appelé, justifié et glorifié. C'est que la pensée de Jésus reste orientée dans le sens du moralisme juif, tandis que celle de Paul est orientée dans le sens de la mystique païenne» [3]. Certes, la discussion technique de telles propositions implique des enquêtes d'ordre historique dont un homme du XVIe siècle n'avait pas la moindre idée. Mais la détermination de ce qu'il y a de spécifique dans la vocation et dans l'élection pauliniennes n'est pas un problème qu'il ignore, si dogmatique que soit sa méthode.

On pourrait renverser l'hypothèse, et non seulement chercher dans

(1) Cf. H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, II, 3. — (2) Cf. Alfred Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien* (1919), p. 235. — (3) *Ibid.*, p. 236 n. 1.

la pensée des spirituels du XVIe siècle quelques éléments de réponse à certains problèmes théoriques que pose l'exégèse moderne, mais discerner, dans quelques-unes des plus importantes contributions d'aujourd'hui, le volontaire retour à une méthode que d'autres considèrent comme n'ayant plus qu'un intérêt historique. Un Karl Barth se met en face de Paul avec le même espoir d'entendre le son de sa doctrine qui animait un Luther écrivant le commentaire des Romains (1). Qu'est-ce qu'a dit, qu'est-ce qu'a pensé, toute sa vie, l'Apôtre ? Arriverons-nous à découvrir ce message unique et profond ? (2) Et, si nous y parvenons, qu'importe tout ce qui n'est pas ce message même ? Comment faire pour dépasser le « psychologique » et l'« historique » ? Comment faire pour entendre le son du transcendant, ce qui est *tout à fait autre*, « das ganz Andere » ? Nous n'y réussirons jamais par nous-mêmes (3). Mais s'il existe des textes qui nous disent le chemin de Dieu à l'homme, nous les devons scruter, et nous installer, non en nous, mais en Dieu, par la Foi. Analyse de plus en plus stricte du « rapport » de Dieu et de l'homme. Certes, les adversaires de Karl Barth diront que sa théologie, si puissante qu'elle soit, est une construction, non une explication. Ceux qui, sans la suivre, considèrent avec curiosité cette métaphysique théocentrique à base paulinienne et nourrie de la pensée du XVIe siècle chez un homme dont tels disciples nous apparaissent comme soumis à la plus rigoureuse et la plus objective exégèse, en concluront que la confrontation à laquelle nous songeons et que nous voulons tenter décrira non seulement un mouvement qui irait du XVIe siècle au XXe, mais un autre mouvement qui, à bien des égards, remonterait du XXe siècle au XVIe.

Que d'ailleurs ce mot confrontation ne nous arrête pas en notre

(1) Cf. Karl BARTH, *Der Rœmerbrief*, éd. de 1926, préface de la 2e éd., p. XI : « Eigentliches VERSTEHEN und ERKLÆREN nenne ich diejenige Tætigkeit, die Luther in seinen Auslegungen mit intuitiver Sicherheit geübt, die sich Calvin sichtlich systematisch zum Ziel seiner Exegese gesetzt, die von den Neueren besonders Hofmann, J. T. Beck, Godet und Schlatter wenigstens deutlich angestrebt haben. » — (2) *Ibid.*, même préface, p. XIV : « ... Setze ich nun vorlæufig voraus, Paulus habe im Rœmerbrief wirklich von Jesus Christus geredet und nicht von irgend etwas anderem, so ist das zunæchst eine Annahme so gut oder so schlecht wie irgend eine von den vorlæufigen Annahmen der Historiker... » — (3) *Ibid.*, éd. citée, p. 4 : « ... Also keine religiœse Botschaft, keine Nachrichten und Anweisungen über die Gœttlichkeit oder Vergœttlichung des Menschen, sondern Botschaft von einem Gott, der ganz anders ist, von dem der Mensch als Mensch nie etwas wissen noch haben wird und von dem ihm eben darum das Heil kommt. »

effort ! La confrontation, ici, sera un moyen, non une fin. Ce qui nous importe, c'est de démêler, par delà les investigations de détail, sur quelques points précis, où en est notre connaissance, et sur quels fondements fermes elle s'appuie. Si bien que, pour les données contemporaines, de même que pour les données du XVIe siècle, nous ne voulons pas nous heurter à de multiples points de vue qui s'interposent. Ils sont devant nous. Mais ce que nous voulons discerner à notre tour, c'est *l'objet* qu'ils nous aident peu à peu à circonscrire.

Telle est, Messieurs, la ligne de recherches que je propose à nos entretiens de cette année. Nous nous appliquerons, dès lundi prochain, à déterminer la méthode qui nous permettra de choisir, parmi ces difficiles questions, celles qui nous peuvent conduire, au sens précis du mot, à des résultats. Mais, auparavant, il nous faudra samedi prochain, au seuil d'une troisième année consacrée à l'analyse des faits mystiques et s'attachant cette fois à l'analyse d'une mystique déterminée, la mystique de Tauler [1], nous demander où en sont, semble-t-il, les études concernant la mystique, et de quelle manière on pourrait les pousser plus avant.

JEAN BARUZI.

[1] Allusion à une série de leçons sur *La mystique de Tauler et son influence.*