

## Réflexion sur la constitution de l'herméneutique en discipline. Flacius, Hyperius et Augustin.

Dans sa monumentale histoire de l'exégèse en 5 volumes parue à partir de 1802, le théologien d'Altdorf Gottlob Wilhelm Meyer organisait sa matière selon une tripartition : exégèse au sens strict, critique et herméneutique. Son histoire s'inscrivait dans le sens d'une progression allant de l'exégèse à sa théorie, parachevée par l'herméneutique. Meyer considère que l'herméneutique apparaît avec la Réforme et que l'œuvre de Matthias Flacius Illyricus (1520-1575) – malgré ses imperfections – occupe une place décisive dans cette histoire<sup>1</sup>, une place due largement à sa réception dans l'herméneutique protestante ultérieure qui l'a longtemps tenue pour un *non plus ultra*, le 'modèle' et la 'mine' de tout ce qui suivit<sup>2</sup>. Dans sa présentation des avancées des Pères de l'Eglise, tant grecs que latins, Meyer précisait en outre à propos d'Augustin que ses 'règles' avaient été réunies par Flacius et étaient peu importantes ou peu utilisables<sup>3</sup>.

Pourtant, l'apport de la tradition exégétique patristique paraît n'être pas négligeable pour la *Clavis Scripturae sacrae*, comme en témoigne le traité II de la seconde partie *Sententiae ac regulae patrum*, en doublant le premier traité méthodique par sa confirmation patristique qui constitue un second *de ratione cognoscendi S. literas*<sup>4</sup>. Les indications que fournit Flacius sont connues d'Augustin qui offre lui-même une synthèse des savoirs de l'Antiquité sur le sujet, au point que l'on peut parfois se demander ce que Flacius a pu apporter de neuf sur le plan du contenu. La question se pose avec acuité dès lors que l'on considère que la Réforme a bien introduit quelque chose de radicalement nouveau dans les pratiques interprétatives et surtout dans leur conscience théorique. Flacius, qu'il fût ou non essentiellement un compilateur, demeure un point de repère décisif compte tenu de son souci d'articuler et d'organiser des savoirs disponibles pour la plupart, mais largement dispersés avant lui. Or ce souci était déjà, en son temps, celui d'Augustin dans sa *Doctrine chrétienne*. Une confrontation directe s'impose donc par delà les siècles, afin de commencer à clarifier cette permanence apparente.

---

<sup>1</sup> G. W. Meyer, *Geschichte der Schrifterklärung* 2, Göttingen, 1803, 162-172.

<sup>2</sup> P. 172.

<sup>3</sup> Meyer, *Geschichte der Schrifterklärung* 1, Göttingen, 1802, 134, 144 sq.

<sup>4</sup> M. Flacius Illyricus, *Clavis Scripturae sacrae, sive de sermone sacrarum literarum in duas partes divisas ; pars prima in qua singularum vocum atque locutionum S. Scripturae usus ac ratio Alphabetico ordine explicatur ; Clavis Scripturae sacrae, sive de sermone sacrarum literarum, plurimas generales Regulas continens Altera pars*, éd. J. Musaeus, 1674 puis 1719, Francfort sur le Main et Leipzig [éd. originale Bâle, 1567]. Le second traité *Sententiae ac regulae Patrum de ratione cognoscendi s. literas* occupe les colonnes 122-216 de l'édition Musaeus.

La question serait donc de situer le moment de l'innovation, et d'en énoncer les conditions : Comment est-on passé de l'exégèse à l'herméneutique ? N'y a-t-il pas dès l'Antiquité, fût-elle tardive, tous les ingrédients de ce que l'on appellera plus tard une 'herméneutique' ? En particulier, il faudrait pouvoir examiner si et dans quelle mesure le *De doctrina christiana* est déjà une « herméneutique », comme le veulent certains<sup>5</sup>. Il s'agit en effet d'une vaste synthèse, à l'ambition théorique clairement affichée, visant à présenter l'articulation intrinsèque entre la lecture des Ecritures, l'enseignement dogmatique et la proclamation pastorale, reprenant notamment en les reformulant les règles de Tyconius et présupposant tout un ensemble de discussions antiques et patristiques. Mais on a aussi pu souligner le caractère aléatoire et désordonné de cette synthèse qui semblait l'exclure de la « scientificité » revendiquée par l'herméneutique moderne selon Dilthey<sup>6</sup>. Or il se pourrait bien que la prétention de l'herméneutique à la scientificité soit un mythe historiographique, et particulièrement un mythe protestant. Comme Schleiermacher s'imaginait être le premier à produire une herméneutique rigoureuse, tranchant avec les amas de règles qui l'avaient

---

<sup>5</sup> Ainsi H. G. Gadamer, dans son article « Hermeneutik » du Ritter, *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Bâle, 1974 ; Jean Grondin a insisté sur l'inspiration augustinienne de *Wahrheit und Methode* dans *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, 1993. Sur le rapport entre Gadamer et Augustin, voir Graziano Ripanti, « I sentieri dell'ermeneutica », dans L. Alici, R. Piccolomini, A. Pieretti (éds.), *Verità e linguaggio. Agostino nella filosofia nel Novecento*, Rome 2002, p. 129-155. C'est aussi la suggestion de Karla Pollmann, qui évoque l'« herméneutique universelle » d'Augustin, notamment en postface de sa traduction du *De doctrina christiana*, Augustinus, *Die christliche Bildung*, Stuttgart, Reclam, 2002, p. 267sq., qui reconnaît que l'expression est relativisée par une tendance inverse, p. 288. Plus nettement dans K. Pollmann, *Doctrina christiana. Untersuchungen zu den Anfängen der christlichen Hermeneutik unter besonderer Berücksichtigung von Augustinus De Doctrina Christiana*, Fribourg, 1996; également „Augustine's Hermeneutics as a Universal Discipline!“, dans K. Pollmann et M. Vessey (éds.), *Augustine and the Disciplines*, Oxford, 2005, p. 206-231. En règle générale, les auteurs plus familiers du contexte allemand tendent plus facilement à parler d'herméneutique à propos d'Augustin, les auteurs anglophones étant plus réservés, voir Cornelius Meyer, *Die Zeichen in der geistigen Entwicklung und in der Theologie Augustins II*, Würzburg 1974, ch. 7 (Theorie der Hermeneutik) et 8 (Hermeneutik im Dienst der Apologetik), p. 279-450, et récemment « Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daran sich ergebende Probleme », qui écrit: „Il (=Augustin) ne voulait pas isoler l'herméneutique biblique, mais l'intégrer à une herméneutique fondamentale englobant toutes les disciplines », sur le site du *Zentrum für Augustinusforschung*, 2006 (consulté le 11.10.2006, [www.augustinus.de](http://www.augustinus.de), page 5 du texte). K. Pollmann, dans l'article cité, parle aussi de son herméneutique comme « a universal discipline », p. 231. Elle n'hésite pas à rapprocher le savoir déjà connu que vise l'herméneutique du « cercle herméneutique » et la compréhension augustinienne de la « fusion des horizons » gadamerienne (p. 211). Brian Stock est plus prudent, hésitant à parler d'une 'theory of reading' et n'évoquant que des avancées en direction d'une herméneutique, *Augustine the Reader. Meditation, Self Knowledge, and the Ethics of Interpretation*, Cambridge (Mass.) 1996, p. 205. L'auteur des pages consacrées à l'interprétation biblique dans le *Cambridge Companion to Augustine*, Thomas William, parle au plus d'une 'exegetical theory', dans E. Stump, N. Kretzmann (éds.), *The Cambridge Companion to Augustine*, Cambridge, 2001, p. 59-70.

<sup>6</sup> Il vaut la peine de rappeler le texte de Dilthey : « Ce n'est pas l'art de l'exégèse ni les tentatives de réflexion à son propos, mais bien la science herméneutique qui commence avec le protestantisme. Car si importants que soient les passages herméneutiques d'Origène et des antiochiens, les sept règles de Tyconius, même ce qu'Augustin, dans le troisième livre de sa *Doctrina chrétienne*, et Junilius, dans le deuxième de son célèbre écrit [NB : reproduit par Flacius intégralement dans son traité sur les règles des Pères, II, 158 sq.], ont entièrement développé pour l'histoire du canon et des dogmes, on ne peut pas donner à toutes ces propositions le plus souvent isolées, toujours amassées sans principe de liaison, le nom de travail scientifique. Dans leur forme se reflète le manque d'autonomie propre à l'exégèse catholique. », dans *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, traduit par F. Blaise, Paris, Cerf, 1999, p. 124-125 = Dilthey, *Gesammelte Schriften II*, 115.

précédé, Dilthey considérait volontiers la naissance de l'herméneutique comme la rencontre de la scientificité moderne et du protestantisme<sup>7</sup>. On a vu qu'un historien comme Meyer était plus réservé.

Pour interroger le lien de l'herméneutique naissante à la rhétorique, il ne suffit pas, même si c'est nécessaire, d'évoquer le rôle important de Melanchthon et de son inspiration rhétorique<sup>8</sup>. Il conviendrait plus généralement de reconstituer le débat entre les disciplines du langage et le donné de l'Écriture, et précisément nous interroger sur la concurrence entre la rhétorique et l'homilétique, seule cette seconde étant pensée en continuité avec la lecture d'après Augustin. Parmi les étapes importantes pour recomposer un tel parcours, il faudrait passer en revue les différentes reprises de thèmes augustiniens au travers du Moyen âge et notamment à partir de la Renaissance. L'enquête aurait à démêler les inspirations souvent concurrentes tirées de la tradition aristotélicienne et de celle venant d'Augustin, l'une fondant la grammaire et la logique sur la cohérence du discours, l'autre faisant une part à l'intention, à l'acte pourvoyeur de sens au-delà du sens obvie<sup>9</sup>. La question décisive alors pour enquêter sur la naissance de l'herméneutique serait de savoir si elle s'est accomplie plutôt d'après un modèle aristotélicien, sémiotique et rhétorique, orienté vers la communication des idées et vers l'effet exercé sur l'auditeur, ou plutôt d'après un modèle augustinien, sémantique et homilétique, reprenant la théorie des signes dans le cadre concret du déploiement du sens, de la compréhension et de l'effet de cette compréhension chez l'auditeur. Signe et substitution d'un côté, sens et intentionnalité de l'autre. L'inspiration aristotélicienne vient nourrir les débats sur le rapport des mots aux choses par les concepts (*res et verba*), alors qu'Augustin lègue, inspiré lui-même par sa pratique de lecteur et ses *Enarrationes*, le sens de l'*intentio* avec la *voluntas*

---

<sup>7</sup> Je me permets de renvoyer à la mise au point suivante, D. Thouard, « Wie Flacius zum ersten Hermeneutiker der Moderne wurde. Dilthey, Twisten, Schleiermacher und die Historiographie der Hermeneutik », dans J. Schönert/F. Vollhardt (éds.), *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, „Dokumente und Studien zur frühzeitlichen Hermeneutik“, 2005, p. 265-280. On consultera également avec profit Ada Neschke-Hentschke, André Laks (éds.), *La naissance du paradigme herméneutique*, 2<sup>ème</sup> Edition revue et augmentée, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2008.

<sup>8</sup> A cet égard, les propositions de Martin Leiner sont précieuses en ce qu'elles posent la question des éléments et de leur combinaison qui ont peu à peu constitué l'exégèse en herméneutique, voir Martin Leiner, « Die Anfänge der protestantischen Hermeneutik bei Philipp Melanchthon. Ein Kapitel zum Verhältnis von Rhetorik und Hermeneutik », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94, 1997, p. 468-487, ainsi que les réflexions qu'il présente dans ce volume. Leiner ne propose pas tant, avec Melanchthon, un „candidat“ de plus au titre de premier herméneute, mais indique dans la synthèse mélanthonienne une réunion de conditions permettant de penser la nouveauté introduite par la constitution de l'herméneutique. Pour l'importance de Melanchthon, voir également Diebner, Bernd, J., « M. Flacius Illyricus. Zur Hermeneutik der Melanchthon-Schule », dans H. Scheible (éd.), *Melanchthon in seinen Schülern*, Wolfenbütteler-Studien 73, Wiesbaden, 1997, p. 157-181.

<sup>9</sup> Des réflexions décisives, pour le XIIe siècle, sont proposés par Irène Rosier, *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1994. Irène Rosier indique bien les tensions qui traversent la pensée médiévale du langage selon que l'on suit plutôt une inspiration aristotélicienne ou augustiniennne. Comment ce débat sans cesse renaissant serait-il évacué au moment où l'effort théorique pour produire un nouvel art de lire devient un enjeu central ?

*significandi* que le lecteur ou l'auditeur doit s'efforcer de capter, et privilégie la *sententia* sur les *verba*, le rapport à une intention de signification sur la fonction référentielle du langage<sup>10</sup>. Ou pour forcer encore la tendancielle opposition qui se dessine à partir de ces deux modèles, on aurait la communication des choses d'un côté, la compréhension de l'autre – extériorisation ici, appropriation là. Il s'agira alors de se demander comment ont pu jouer ensemble ces perspectives bien distinctes, et si l'empreinte de l'une peut être considérée comme marquante. La question ainsi posée permet de revenir sur le rôle de la rhétorique en cette affaire en précisant les choses. S'est-il agi effectivement, comme l'historiographie de Dilthey à Gadamer le suggère à partir d'un passage de Melanchthon<sup>11</sup>, de mettre à profit pédagogiquement la rhétorique antique pour lire les bons auteurs ? Il y aurait là en quelque sorte une intériorisation de la rhétorique qui passerait de la place publique au forum intérieur de la conscience lectrice. Ou bien, plus que pédagogique, cette reprise ne s'est-elle pas plutôt exercée en fonction des besoins de la prédication, telle que la Réforme en avait perçu la nécessaire transformation, c'est-à-dire en direction d'une homilétique renforcée ? Il ne s'agirait plus alors de la mutation de la technique oratoire en un art de la lecture, mais de la subordination de la lecture à la production d'un discours interprétatif. L'intériorisation du modèle rhétorique, dominant dans l'historiographie herméneutique, semble ignorer les conditions historiques de la lecture et la faible part de la lecture solitaire et méditative eu égard à la lecture commune, à l'occasion d'une assemblée religieuse dans la première modernité. Ce n'est guère qu'au fil du XVIIIe siècle, comme les histoires de la lecture l'ont

---

<sup>10</sup> C'est en particulier avec le *De mendacio* et le *Contra mendacium* (PL 40) qu'Augustin développe la dimension de l'intention de signifier, abordant le langage dans sa dimension intersubjective de rapport de visées, et non plus directement référentielle : *Mendacium est quippe falsa significatio cum voluntate fallendi. Non est autem falsa significatio, ubi etsi aliud ex alio significatur, verum est tamen quod significatur, si recte intellegatur* (*Contra mend XII*, 26). On notera que c'est, au XVIIe siècle, précisément la question de la calomnie comme intention fallacieusement prêtée à l'auteur d'un discours qui légitime pratiquement la fondation d'une herméneutique. Les controverses interconfessionnelles ayant trop souvent prêté à des procès d'intention, on recherche à établir un terrain neutre de la dispute en exhibant la signification des propositions acceptables par toutes les parties (en théorie au moins) ; voir notamment Dannhauer, *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*, Strasbourg, 1630. Flacius s'en prend lui aussi bien sûr aux papistes « calomnieurs » de l'Écriture sainte, Clavis, *De ratione cognoscendi sacras literas*, Des causes des difficultés, début. Sur la question du mensonge et de l'intention, on reviendra sur le chapitre 4 « L'intention » de Irène ROSIER, *La parole efficace*, 2004, p. 263-351 (sur le mensonge p. 295 et suivantes).

<sup>11</sup> Dilthey (op. cit., p. 129=GS II, p. 119) signale le passage d'une rhétorique de la parole à une rhétorique qui apprend à lire les bons auteurs chez Melanchthon, dès la rhétorique de 1519 : *Quare et nos ad hunc usum trademus Rhetoricen ut adolescentes adiuvent in bonis autoribus legendis, qui quidem sine hac via, nullo modo intellegi possunt. Quod cum ita sit, satis apparet, haec praecepta necessaria esse omnibus, Elementorum Rhetorices libri Duo*, CR XIII, 418.– Dilthey suggère que « le but premier, direct, de la rhétorique était pour Melanchthon la *compréhension des auteurs*, et [que] cette rhétorique était donc quasiment sur la voie de l'herméneutique », *ibid.* Tout tient en effet dans l'évaluation de ce 'quasiment' ! Gadamer suit docilement Dilthey sur ce point dans son article « Hermeneutik », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, col. 1063. Dès lors, le cadre est aristotélien plus qu'augustinien.

depuis établi, que la lecture solitaire vient occuper une place dominante<sup>12</sup>. Le frontispice de l'édition de 1595 de la *Clavis S. S.* indique clairement la situation pédagogique du séminaire<sup>13</sup>. Cette donnée, prise au sérieux, aurait pour conséquence le remplacement de la naissance de l'herméneutique au sein de pratiques ecclésiales, précisément en lien direct avec la formation des pasteurs. Une lecture attentive de la *Clavis*, mais aussi des premières grandes sommes protestantes qui l'ont suivi, tend à étayer cette hypothèse<sup>14</sup>. Si l'on pouvait tester plus avant le rôle du modèle de la transmission pastorale de la 'doctrine' pour l'émergence des premières herméneutiques, on serait en mesure de réviser l'idée établie des rôles respectifs de la rhétorique et de l'homilétique. Partant, on serait conduit à dégager, au moins dans la phase de sa constitution, l'incidence du modèle augustinien, intentionnel et intersubjectif (le signe étant pour *quelqu'un*), et la portée de l'abandon tendanciel du schéma référentialiste (le signe étant pour *quelque chose*, voire de quelque chose) qui paraît de nouveau s'imposer au XVIIIe siècle<sup>15</sup>

Une telle enquête excède bien sûr les possibilités d'un bref exposé. Il s'agira donc ici avant tout de regarder en détail le rapport à Augustin de deux auteurs décisifs pour la naissance de l'herméneutique, Andreas Hyperius et Matthias Flacius Illyricus. On cherchera par la suite du côté des œuvres de référence de Johann Gerhard et de Salomon Glassius des compléments aux hypothèses que nous serons amenés à formuler, ce qui nous permettra de prendre en compte des auteurs contemporains des premiers traités explicitement herméneutiques.

Pour commencer, on se demandera en quoi la *Doctrine chrétienne* se distinguerait d'une herméneutique et en quoi elle contiendrait déjà l'essentiel du programme herméneutique. Qu'est-ce que Flacius viendrait ajouter qui ne serait pas déjà chez Augustin (et donc dans la théorie antique et patristique) ? Pour saisir la spécificité de l'apport de Flacius, un examen du rôle souvent négligé de Hyperius dans la formation d'un corps de doctrine pour l'interprétation après Melanchthon sera entrepris brièvement. Enfin, on passera en revue les reprises d'Augustin et d'Hyperius dans la *Clavis* flacienne. Pour mesurer précisément les

---

<sup>12</sup> Cavallo, Guglielmo, Chartier, Roger (éds.), *Une histoire de la lecture en Occident*, Paris, Seuil, 1998 (original italien en 1995) ; Chartier, Roger (éd.), *Pratiques de la lecture*, Marseille, Rivages, 1985 (rééd. Payot 2003).

<sup>13</sup> *Clavis S. Scripturae*, Leipzig et Francfort sur le Main, 1595. Pour la lecture de la Bible, une étape importante en direction de la 'privatisation' de la lecture sera l'instauration de petits groupes de lecteurs par Spener dans le dernier tiers du XVIIe siècle. Mais là encore, la lecture reste commune.

<sup>14</sup> Voir Ph. Büttgen, « Doctrine et méthode. Le sujet pastoral de l'herméneutique luthérienne (vers 1570-vers 1630) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2009.

<sup>15</sup> Inspirée d'Augustin, la distinction des rapports accusatifs et datifs de la signification a été clairement posée par Roger Bacon, *De signis* : « Ce verbe 'je signifie' se rapporte essentiellement et principalement à ce qui acquiert quelque chose au moyen de la relation, à savoir à la chose signifiée par le datif, plutôt qu'à la chose signifiée par l'accusatif », dans la traduction proposée par I. Rosier, *La parole comme acte*, p. 322 (avec l'analyse de la sémiologie baconienne et de ses sources augustinienes p. 89-122). Au XVIIIe siècle, on retrouve avec Christian Wolff et surtout Georg Friedrich Meier, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757), éd. A. Bühler, L. Cataldi Madonna, Hambourg, F. Meiner, 1996.

déplacements en jeu dans l'invention de l'herméneutique, il sera là nécessaire d'entrer dans le détail des textes.

### **Le *De doctrina christiana* d'Augustin présente-t-il les éléments d'une herméneutique ?**

Dans le *De doctrina christiana*, Augustin s'intéresse au contenu des Ecritures qu'il s'agit de pouvoir connaître (Livres I-III) et restituer (Livre IV)<sup>16</sup>. Augustin insiste sur la nécessité de suivre certaines règles et sur le fait que ces Ecritures s'adressent à l'homme dans un langage humain par lequel il faut passer. Il indique d'emblée la problématique de la désignation et la tâche de viser le sens désigné et de ne pas en rester aux seules marques sensibles. La signification n'est pas réductible au langage, comme la Parole de Dieu transcende l'écriture<sup>17</sup>. Il exemplifie cet aperçu sur la signification par le doigt qui désigne au-delà de sa présence sensible<sup>18</sup>. Son approche est ainsi solidaire d'une théorie de la signification qui interroge la visée, la signification produite par des effets particuliers. Le langage ne part pas des choses, mais d'une visée qu'il s'agit de retrouver. Il est fondamentalement indirect, indexé sur des intentions à partager dans la compréhension. On va de l'esprit à l'esprit par le signe. Le langage n'est pas un simple instrument permettant de coder et de décoder des messages, mais, dans la mesure où l'on peut y supposer un sens, le support d'une intention qu'il convient de retrouver à partir des signes.

Conformément au primat de ce qui est à comprendre sur les signes permettant d'y parvenir, Augustin consacre son premier livre aux choses présupposées pour la compréhension par différence d'avec les signes. La différence essentielle entre *frui* et *uti* opère ici et commande la sémiotique augustinienne. Les choses peuvent être utilisées pour quelque fin distincte, ou bien goûtées (comme la sainte Trinité). L'objet de l'enseignement chrétien excède le langage qui doit le transmettre. On a quitté la logique aristotélicienne pour l'inverser en une relation

---

<sup>16</sup> Il n'est pas possible d'entrer dans le détail de la conception augustinienne du langage, telle qu'elle s'expose dans le *De Magistro*, le *De Dialectica*, mais aussi la fin du *De Trinitate* XV avec la théorie du langage mental. On se contentera ici d'une esquisse de la structure du *De doctrina christiana*, qui est surtout un rappel. Pour un repérage de la théorie du signe en ses différents textes, voir Stephan Meier-Oeser, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Berlin, New York, de Gruyter, 1997, p. 1-34. Une présentation vigoureuse également dans Martine Pécharman, „Port-Royal et l'analyse augustinienne du langage“, dans L. Devillairs (éd.), *Augustin au XVIIIe siècle*, Florence, Olschki, 2007, p. 101-134.

<sup>17</sup> Voir *De Magistro* XI, 36 : Hactenus uerba ualuerunt ; quibus ut plurimum tribuam, admonent tantum, ut quaeramus res, non exhibent ut norimus. X, 34 : (...) per ea signa quae uerba appellantur nos nihil discere ; potius enim, ut dixi, uim uerbi, id est significationem quae latet in sono, re ipsa quae significatur cognita discimus, quam illam tali significationes percipimus.

<sup>18</sup> DDC I.6 ; *De Magistro* X, 34.

enracinée dans une adhésion première, et qui doit cependant être dite et transmise pour être partagée. Augustin déploie les principes de la foi chrétienne comme fondement de l'intelligence des Ecritures. L'amour de Dieu et du prochain est la règle suprême gouvernant la compréhension<sup>19</sup>. Les principes de la doctrine nous donnent la première et décisive indication sur le sens à attendre du texte.

Les livres II et III touchent aux signes<sup>20</sup>, d'abord naturels, ce qui recoupe en fait toute la reconstitution des réalités et des savoirs nécessaires à la compréhension du texte biblique. Augustin encourage à l'étude des langues<sup>21</sup>, au recours à la grammaire, à la logique et dialectique<sup>22</sup>, à l'histoire et aux autres savoirs pour éclairer le texte. Le livre III contient une réflexion plus étroitement 'herméneutique' dans la mesure où il se donne pour tâche de surmonter les difficultés de compréhension que l'apport de connaissances extérieures ne parviendrait pas à lever. Sous la gouverne de l'analogie de la foi, l'interrogation du contexte, la comparaison avec des passages semblables, des traductions et surtout l'injonction à surmonter les ambiguïtés constituent les préceptes principaux d'Augustin qui, si ils sont peu développés, résument efficacement un savoir herméneutique bien reconnu, dont les potentialités critiques doivent être toutefois contrôlées. La théorie du sens figuré et les restrictions de son admission témoignent du caractère réfléchi et institutionnellement responsable du traité augustinien. Des passages littéralement inacceptables peuvent être élucidés soit par le recours au contexte historique, par la prise en compte de l'accommodation au public et aux circonstances historiques du discours sacré, soit par une interprétation figurée légitime, qui restitue leur portée théologique. En général, ce qui est obscur doit être expliqué à partir de ce qui est plus clair<sup>23</sup>. Les figures et tropes doivent être analysées. La visée de l'interprète est bien l'intention de l'auteur particulier, mais celle-ci dépend dans tous les cas de l'intention de l'esprit saint qui peut s'attester dans d'autres passages et garantit le primat de

---

<sup>19</sup> On a là, dans son idée générale, exprimé ici le principe de l'analogie de la foi.

<sup>20</sup> Ils constituent à maints égards une synthèse du savoir antique sur les signes, notamment par la doctrine stoïcienne des signes naturels. En même temps, l'accent mis sur la signification intersubjective ouvre la voie à un dépassement de cette sémiotique réaliste. Pour un ensemble d'études récent, on consultera José Kany-Turpin (éd.), *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Saint-Etienne, Presses Universitaires de St.-Etienne, 2005.

<sup>21</sup> DDC II, 11. 16. Contra ignota signa propria magnum remedium est linguarum cognitio. Et latinae quidem linguae homines, quos nunc instruendos suscepimus, duabus aliis ad Scripturarum divinarum cognitionem opus habent, hebraea scilicet et graeca, ut ad exemplaria praecedentia recurratur, si quam dubitationem attulerit latinorum interpretum infinita varietas.

<sup>22</sup> DDC II, 31. Sed disputationis disciplina ad omnia genera quaestionum quae in Litteris sanctis sunt penetranda et dissolvenda, plurimum valet.

<sup>23</sup> DDC II, 6.8 : Nihil enim fere de illis obscuritatibus eruitur, quod non planissime dictum alibi reperiatur. La règle est citée par Flacius : Nil fere de obscuritatibus sacrae Scripturae eruitur, quod non planissime dictum alibi reperiatur, Augustinus lib. 2 de *doctrina Christiana*, cap. 6, dans le second traité, col. 150, *Observatio XVI*.

la vérité révélée sur la découverte de la signification particulière, laquelle n'est toutefois nullement ignorée, mais seulement subordonnée (III, 27)<sup>24</sup>.

La présence d'un résumé du *Liber regularum* de Tyconius (Donatiste dissident) est intéressante, en particulier pour ce qu'elle témoigne d'un certain consensus herméneutique sur les principes entre des adversaires, signifiant par là à mon sens que la réflexion sur les modalités de l'interprétation est en elle-même un vecteur de rationalité, permettant de quitter le terrain brut du conflit des interprétations pour envisager en commun des règles et des procédures partageables et acceptables par les parties en conflit (DDC III, xxx). L'utilisation par le luthérien Flacius de la théorie du réformé Hyperius illustrera cette tendance de l'herméneutique à transgresser les oppositions confessionnelles. Au regard de la spécificité et de la prétention des règles de Tyconius, se donnant davantage comme une clé universelle que comme le dépôt d'une réflexion, Augustin est fondé à en signaler les limites, tout en reconnaissant leur attrait dans une perspective théologique. La sixième règle sur les répétitions (DDC III, xxxvi), par exemple, indique bien certains procédés de l'Écriture et les moyens de les interpréter (mais aussi sur l'esprit et la lettre DDC III, xxxiii.).

Le 4eme livre entend se distinguer de toute « rhétorique » pour se concentrer sur la transmission de la vraie foi<sup>25</sup>. En cela, il s'agit de *bona docere et mala dedocere*, Il me paraît important de faire d'emblée le partage entre une rhétorique universelle qui serait l'envers d'une herméneutique et une homilétique ou rhétorique du sermon qui reprend en partie les enseignements de la première mais dans la perspective de transmettre une vérité qui exige la faculté de recevoir, écouter et obéir plutôt que celle d'être convaincu. Il est possible que les commentateurs modernes aient négligé cette différence en situant dans la rhétorique en général la source de l'herméneutique. En ce cas Augustin est inutilisable. Mais si la dimension prédicative reste décisive pour l'invention d'une nouvelle théorie de « traitement de texte » avec la Réforme, il faut accorder plus d'attention à l'inspiration augustinienne.

---

<sup>24</sup> DDC III, 27. 38. Quando autem ex eisdem Scripturae verbis non unum aliquid, sed duo vel plura sentiuntur, etiam si latet quid senserit ille qui scripsit, nihil periculi est, si quodlibet eorum congruere veritati ex aliis locis sanctarum Scripturarum doceri potest; id tamen eo conante qui divina scrutatur eloquia, ut ad voluntatem perveniat auctoris per quem Scripturam illam Sanctus operatus est Spiritus; sive hoc assequatur, sive aliam sententiam de illis verbis quae fidei rectae non refragatur exsculpat, testimonium habens a quocumque alio loco divinorum eloquiorum. Ille quippe auctor in eisdem verbis quae intellegere volumus, et ipsam sententiam forsitan vidit et certe Dei Spiritus, qui per eum haec operatus est, etiam ipsam occurrentem lectori vel auditori sine dubitatione praevidit, immo ut occurreret, quia et ipsa est veritate subnixa, providit.

<sup>25</sup> DDC IV, 4. 6. Debet igitur divinarum Scripturarum tractator et doctor, defensor rectae fidei ac debellator erroris, et bona docere et mala dedocere atque in hoc opere sermonis conciliare aversos, remissos erigere, nescientibus quid agatur quid exspectare debeant intimare. Ubi autem benevolos, intentos, dociles aut invenerit aut ipse fecerit, cetera peragenda sunt, sicut postulat causa.

## Rhétorique ou homilétique ? La question de l'inspiration de la méthode de lecture au XVI<sup>e</sup> siècle

### Melanchthon

Chez Melanchthon, on rencontre bien une théorie de l'enseignement et de la transmission qui puise en partie à la rhétorique d'Aristote, en partie à la dialectique moderne et à la théorie des lieux communs reprise à Agricola et Erasme. La rhétorique, avec son inflexion didactique, semble opérer en effet, comme on l'a souvent noté, l'accompagnement du passage de l'assemblée orale à un monde de l'écrit et de la lecture. Melanchthon intègre les parties exégétiques (*enarratio*) à la rhétorique, puis les met au service de l'édification en introduisant l'enseignement au centre de la rhétorique avec le *genus didascalicum*. La rhétorique vire plus à la pédagogie qu'à l'homilétique. La spécification confessionnelle paraît se jouer ailleurs, dans la transformation des lieux.

L'inflexion décisive est que la théorie des lieux communs dialectiques est remplacée par une théorie théologique des lieux communs, inspirée largement du commentaire de *l'Épître aux Romains*, qui constitue le fondement de l'interprétation scripturaire<sup>26</sup>. Nonobstant l'ouverture de Melanchthon aux savoirs profanes et aux arts libéraux, ce n'est pas la rhétorique en général qui l'inspire, ce n'est pas même essentiellement la dialectique nouvelle de l'invention héritée de Valla et Agricola, mais bien la conversion théologique de celle-ci en un instrument d'enseignement et d'exégèse<sup>27</sup>. La topique de l'invention est liée à la visée théologique. L'héritage augustinien est aussi plus discret chez Melanchthon<sup>28</sup>, si bien que c'est en considérant un médiateur comme Hyperius que la question peut être posée à nouveaux frais.

---

<sup>26</sup> CR XX, 695 sq.

<sup>27</sup> « Conçus à l'intention des exégètes, catéchètes et prédicateurs protestants, ils [i.e. les lieux communs théologiques] proposent, avec les principes d'une théologie biblique destinés à guider l'exégèse, les sources principales de la parole ecclésiastique (...) », Olivier Millet sur les lieux communs théologiques de Melanchthon, « La Réforme protestante et la rhétorique (circa 1520-1550) », dans M. Fumaroli (éd.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*, Paris, PUF, 1999, p. 259-312, ici p. 281. Dans cette riche synthèse, on regardera en particulier la section « Les genres de l'enseignement chrétien : du genre didascalique à l'homilétique », p. 286-309.

<sup>28</sup> Voir le *Quonam iudicio legendi Autores* (CR XX, 705-708), où il applique le critère paulinien et luthérien de la distinction entre la Loi et l'Évangile pour isoler ce qui, dans le corpus augustinien, est utilisable (la doctrine de la grâce et les écrits contre les Pélagiens) de ce qui doit être pris avec circonspection (*reliqua cum iudicio lege*. Nam qui liber est infima parte, de libero arbitrio, non probamus ; et alicubi se torquet in quaestione quinta, *Utrum deus mala faciat*, *ibid.*, 705).

## Hyperius

Il est certainement éclairant pour notre propos de regarder de près les écrits fort diffusés d'Andreas Hyperius (1511-1564), au-delà de l'intérêt pour d'éventuels emprunts ou plagiat que Flacius en aurait fait<sup>29</sup>.

On peut retenir d'Hyperius son traité d'homilétique, *De formandis concionibus sacris seu De interpretatione scripturarum populari* (Marbourg, 1562), qui contient aussi une forme d'herméneutique, sa *Topica theologica* (Zurich, 1564), qui réunit aux lieux « communs » ceux tirés d'Agricola, et surtout son *De theologo seu de ratione studii theologici* (Strasbourg, 1556)<sup>30</sup>. Le traité d'homilétique insiste sur la différence de la rhétorique pastorale qui vise au salut (avec renvoi à *De doct. Chr.* IV) pour l'Eglise de Dieu et de la rhétorique qui s'adresse au forum, et est toute entière orientée vers la praxis<sup>31</sup>. C'est un genre populaire et non scolaire, plus proche de la rhétorique que de la dialectique, mais sa rhétorique est spécifique. Hyperius distingue 5 genres du sermon<sup>32</sup>, soit plus que Melanchthon qui avait compliqué les genres d'Aristote du genre didascalique : le genre doctrinal (didascalique)<sup>33</sup>, réfutatif (élenctique), pédagogique, correctif (épanorthotique ou émendatif) et consolatoire (paraclétique), qui peuvent connaître des formes mixtes<sup>34</sup>. Les genres démonstratif, délibératif et judiciaire sont donc transformés complètement. Hyperius distingue 7 parties du sermon : une *lectio* des Ecritures, une invocation, un exorde, une proposition ou division de l'argument central, une confirmation, une réfutation et une conclusion<sup>35</sup>.

Le *De theologo* introduit à l'étude des Ecritures en préconisant l'alliance de la piété et du savoir (*eruditio*), recommandant ainsi l'usage des arts libéraux pour analyser et transmettre le

---

<sup>29</sup> Andreas Hyperius, *De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari libri II* (1553), Marbourg, 1562 (je cite cette dernière édition); *De theologo seu de ratione studii theologici libri IV*, Strasbourg, 1556 (j'utilise cette édition); *De Sacrae Scripturae lectione ac meditatione quotidiana lib. II*, Bâle, 1561 ; *Topica theologica*, Zurich, 1564 ; *Methodo theologiae libri III*, Bâle, 1567.

<sup>30</sup> Sur Hyperius, voir Gerhard Krause, *Andreas Gerhard Hyperius, Leben, Bilder, Schriften*, Tübingen: Mohr 1977 ainsi que la bibliographie G. Krause, « Andreas Hyperius in der Forschung seit 1900 », *Theologische Rundschau* 34, 1969, p. 262-341; Martin Schian, *Welches ist die Bedeutung des Andreas Hyperius für die Wissenschaft der Homiletik und inwiefern haben seine homiletischen Lehren bleibenden Wert für die evangelische Predigt?* (Diss. theol. Breslau 1896), *Zeitschrift für praktische Theologie* 1896-1897.

<sup>31</sup> *De formandis*, p. 32.

<sup>32</sup> Il s'inspire pour cela de 2 Tim 3, 16 et de Rom 15, 4.

<sup>33</sup> C'est lui qui expose les lieux communs théologiques et assume donc la fonction essentielle de la prédication.

<sup>34</sup> Ibid. On retrouve ces genres dans les *Methodi theologiae libri tres*, section De verbi Dei seu sacrae Scripturae utilitate, p. 34-38. Le genre didascalique y est ainsi défini (p. 34-35) : *Doctrina seu διδασκαλία*, significat & comprehendit omnia illa quae aliàs Dogmata appellantur, quaeque praecipuè de rebus divinis, Deique erga nos voluntate credenda ac fide intelligenda proponuntur. Quare doctrinae adnumerantur omnes articuli Fidei, omniaque Religionis nostrae capita: ut, quòd unus est Deus, idemque omnipotens, iustus, misericors, &c. (...) breviter, omnia illa quae in Scripturis propriè ut credenda exponuntur, quaeque ex Philosophia humana, aut sapientia terrena percipi numquam possunt, ea propriè ad caput de Doctrina referri debent, atque ex solis Scripturis hauriri & perdisci.

<sup>35</sup> *De formandis*, p. 36.

contenu des livres saints. Il s'agit de former les futurs pasteurs en transmettant les rudiments indispensables. Ce manuel reprend l'ampleur du traité d'Augustin sur lequel il s'appuie régulièrement quand il énonce ses règles, mais repose sur la dialectique de l'invention des modernes qui a une fonction premièrement pédagogique, car il s'agit de bien isoler les thèmes traités et leurs possibles utilisations. Hyperius recommande le recours aux arts libéraux en employant la comparaison de l'Encyclopédique Agar docilement soumise à la théologienne Sara<sup>36</sup>. Pour les figures rhétoriques, il renvoie par exemple à Bède le Vénérable<sup>37</sup>. La seconde partie du *De theologo* affronte directement le problème de la connaissance des Ecritures.

La lecture doit s'efforcer d'apporter de l'ordre dans une matière multiple et variée et d'en rendre l'usage plus facile. Elle doit être attentive et intégrer progressivement les thèmes des Ecritures dans la mémoire en considérant que la Genèse fournit le cadre d'ensemble et la condition de ce qui suit, à savoir le péché et la promesse de sa rémission. Les livres suivants de Moïse et des prophètes doivent être résumés à leurs arguments, réduits en tableaux et accrochés aux murs afin de les avoir toujours sous les yeux et qu'ils s'impriment ainsi parfaitement en l'âme en de fréquentes méditations, « *contrahi in tabulas ut ad parietem suspensa omni tempore oculis observentur atque ita frequenti meditatione penitus animo imprimantur* »<sup>38</sup>. C'est le moyen d'avoir *ad manum*, sous la main, le contenu des Ecritures. De là on peut progresser vers les aspects les plus difficiles.

Quand on entre dans le texte, on est encouragé à commencer par les choses les plus accessibles, les parties narratives. Partout, il faut s'efforcer de trouver des *simplices et planas sententias*, en cas de doute s'appuyer sur les commentaires pieux. L'attention au sens premier du texte est la première règle de l'herméneutique hypérienne : « *Satis tibi sit, simplicem necessariam et nativam verborum sententiam eruere* »<sup>39</sup> – et cela, en évitant les commentaires hardis ou allégoriques, qui se comportent comme des « Icares poétiques », s'éloignant trop du plancher des vaches.

La visée de toute l'intelligence des Ecritures est immédiatement pratique : « *Quae intellexeris, scopus sit ad spiritualem fructum convertere* »<sup>40</sup>.

Mais tout n'est pas toujours si simple ni si facile. En ce cas, Hyperius nous enjoint de répéter l'effort (*observatio* 5) et de ne pas se désespérer : la grâce de Dieu nous illumine et il suffit de l'attendre<sup>41</sup>. Si celle-ci ne se manifeste pas rapidement et que le texte résiste encore, il faut

---

<sup>36</sup> En suivant Philon, *De cherubim*, cité dans le *De theologo*, p. 48 (Flacius reprendra cette comparaison).

<sup>37</sup> Ibid., p. 50.

<sup>38</sup> Ibid., p. 88.

<sup>39</sup> *Observatio* 2, p. 93.

<sup>40</sup> *Observatio* 3, p. 94.

<sup>41</sup> *Observatio* 7, p. 97.

passer par un ensemble de procédures herméneutiques que Hyperius met en ordre en s'inspirant du modèle augustinien. Les choses qui obscurcissent les livres sacrés sont comparées à des pathologies nécessitant le recours d'un médecin qui interrogera la cause des maladies et les moyens de les guérir<sup>42</sup>. Cette compréhension du rôle de l'interprète ne se rencontre pas chez Flacius, qui ne recourt au modèle du corps que dans l'énoncé de ses préceptes, bien après avoir passé en revue les difficultés, mais plus tard par exemple chez Dannhauer<sup>43</sup>. L'analyse des maladies conduira, par l'emploi de certaines règles, à la lecture réussie : « Cognita obscuritatis causa, inveniri facilius ratio poterit, qua tollit illa atque cognitionis lux inseri queat »<sup>44</sup> ; « Placet igitur imitari hac in parte medicos. Solent namque hi in suis libris quibus complectuntur therapeutikes singulos morbos qui a capite ad calcem infestant humanum corpus, recensere, expositis subinde eorundem causis : mox vero idonea, eaque varia adjicere medicamenta »<sup>45</sup>.

Les causes d'obscurité relevées par Hyperius sont dues : à l'ignorance du sujet ; à un défaut du texte (*mendum scripturae*) ; à une distinction qui n'a pas été faite à temps et qui introduit de l'ambiguïté ; à une prononciation inhabituelle ; à l'ignorance de la signification d'un mot soit propre soit figurée ; à la multiplicité des désignations ou expressions (synonymes et homonymes)<sup>46</sup> ; à la constitution de l'ensemble de la phrase, difficile en raison soit de la présence de figures<sup>47</sup>, de l'ignorance du sujet ou de l'ignorance des habitudes des auteurs.

Pour affronter ces difficultés, Hyperius expose des règles qu'il commente. Il préconise, outre l'attention au sens littéral, la prise en compte de la visé de l'auteur et de son sujet. La juste compréhension doit se fonder soit sur la « règle de foi » soit sur le « contexte du discours » qui convoque les antécédents et les conséquents<sup>48</sup>. L'analyse du discours figuré vise à sa réduction à un discours simple, cette opération recourant au besoin à la collation d'autres passages pour rendre manifeste ce qui paraissait tout d'abord abstrus<sup>49</sup>. Ces principes sont développés en renvoyant fréquemment au *De doctrina christina* II et III, mais aussi à l'occasion aux *Enarrationes in Psalmos*. Hyperius insiste sur le fait que l'attention au sens simple doit être orientée à la reconstitution de l'intention de l'auteur : le comprendre, c'est saisir le but qu'il se propose. La cohérence supposée du discours fait que l'après peut éclairer

<sup>42</sup> Ibid., p. 98-100.

<sup>43</sup> J.C. Dannhauer (1606-1666), *Idea boni disputatoris et malitiosi sophistae*, Strasbourg, 1629. Voir aussi Lutz Danneberg, *Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers. Das Lesen im Liber naturalis und supernaturalis, Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit* Bd. 3, Berlin, New York, 2003.

<sup>44</sup> *De theologo*, p. 98.

<sup>45</sup> Ibid., p. 100.

<sup>46</sup> Cf. ibid., p. 112.

<sup>47</sup> Cf. p. 137.

<sup>48</sup> ici, Hyperius fait sans doute appel à une idée logique du contexte renvoyant à des lieux dialectiques, voir sa *Topica theologica*.

<sup>49</sup> *De theologo*, p. 144.

l'avant et vice versa, et en général que toutes les circonstances (*omnes circumstantiae*) du discours sont à considérer, à savoir : la personne, le temps, le mode, la cause ou la visée, le lieu, l'instrument, selon une liste inspirée de la rhétorique judiciaire (notamment Quintilien<sup>50</sup>) que l'on retrouve dans la plupart des traités herméneutiques, comme dans Gerhard, qui utilise du reste Hyperius lui aussi<sup>51</sup>. Enfin, Hyperius résume son propos dans les deux formules cardinales de la nouvelle herméneutique : « Loci obscuri conferantur cum aliis apertioribus », ce qui consiste en une explication de l'Écriture par elle-même, « scripturam per scripturas exponere »<sup>52</sup>. L'insertion de l'interprétation dans la dynamique d'une restitution de la parole indique le sens concret de l'apparente circularité du *sola scriptura*<sup>53</sup>.

### **La *Clavis Scripturae Sacrae* de Matthias Flacius Illyricus développe-t-elle l'inspiration homilétique du *De Doctrina christiana* et prolonge-t-elle l'inflexion pratique indiquée par Hyperius ?**

Dans quelle mesure Flacius est-il redevable de ces prédécesseurs ? En quoi sa tentative est-elle originale ?<sup>54</sup>

Chez Augustin comme chez Hyperius, la visée est manifestement la formation de futurs docteurs et pasteurs de la foi. L'étude du texte est appelée par l'usage pratique que l'on est amené à en faire, souligné par la présence de ces deux aspects dans le même ouvrage chez le Père latin, par les renvois et la cohérence interne des deux chez Hyperius. Or il semble bien manifeste que Flacius ne se propose fondamentalement pas autre chose que de rassembler la totalité d'une encyclopédie exégétique pour faciliter la formation des futurs pasteurs<sup>55</sup>. Mais

<sup>50</sup> IO V, x, 94: Ergo, ut breuiter contraham summam, ducuntur argumenta a personis, causis, locis, tempore (cuius tres partes diximus: praecedens, coniuictum, insequens), facultatibus (quibus instrumentum subieciimus), modo (id est, ut quidque sit factum), finitione, genere, specie, differentibus, propriis, remotione, diuisione, initio, incremento, summa, similibus, dissimilibus, pugnantibus, consequentibus, efficientibus, effectis, euentis, iugatis, comparatione (quae in pluris diducitur species).

<sup>51</sup> Johann Gerhard, *Tractatus de legitima Scripturae Sacrae interpretatione*, Iéna, 1610, p. 142. C'est la doctrine de la *Ratio circumstantiarum* qui apparaît comme une reformulation herméneutique de la doctrine des lieux.

<sup>52</sup> De theologo, p. 167.

<sup>53</sup> O. Millet souligne ainsi le rôle de Hyperius : « Le lien entre l'exégèse rhétorique de la Bible, la topique de la théologie biblique protestante et l'invention particulière au prédicateur 'populaire' trouve ainsi sous sa plume une formule d'une précision à laquelle aucun rhétoricien précédent n'avait su atteindre », art. cit., p. 309.

<sup>54</sup> Je cite d'après l'édition microfilmée à Wolfenbüttel, Flacius, *Clavis scripturae sacrae*, Francfort et Leipzig, 1719 (il s'agit de la dernière réimpression de l'édition de J. Musaeus, M. Flacius, Illyricus, *Clavis Scripturae seu de sermone sacrarum literarum, plurimas generales Regulas continentis, altera pars*, Francoforti & Lipsiae, 1719).

<sup>55</sup> C'est un aspect que nous avons souligné, Philippe Büttgen et moi-même, dans notre séminaire flacien à l'EPHE en 2000-2003 et repris en introduction à la traduction française, voir Ph. Büttgen et D. Thouard, introduction à M. Flacius Illyricus, *La clé des Écritures*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2009, p. 11-63.

le format in quarto et le volume physique de l'ensemble en fait plutôt un outil de consultation, un usuel à partager qu'un livre de poche que chacun peut conserver par devers soi. A cet égard, la distance d'avec les productions d'Hyperius est, si l'on ose dire, de poids.

Voyons brièvement le statut de la référence augustinienne dans la *Clavis* avant de considérer l'usage qui y est fait d'Hyperius.

### **Augustin dans Flacius<sup>56</sup>**

Augustin apparaît dans le résumé doxographique des positions sur le sens multiple présenté dans la section *De multiplici sacrarum literarum sensu* du premier traité après une brève évocation d'Origène et avant les raisons tirées de la rhétorique de Melanchthon et les arguments d'Hyperius puis de nouveau après celui-ci dans un développement qui inclut aussi d'autres Pères. Ces appuis et passages se retrouvent plus longuement argumentés dans les autres traités, notamment pour les citations des Pères dans le second traité : *Sententia ac regulae Patrum de ratione cognoscendi S. literas*. Celui-ci redouble en quelque sorte le propos du premier traité, qui s'appuyait sur les Ecritures et la réflexion, en introduisant la rationalité intermédiaire des Pères. Ici Flacius procède à la façon des relevés de « sentences » courants au Moyen âge, tout en les orientant légèrement. Ainsi, il attribue à Grégoire de Nysse le slogan de la *sola scriptura* (Gregorius Nyssenus affirmans, quod sola scriptura debeat esse norma dijudicandarum controversarum) là où Grégoire écrivait dans la citation de Flacius : « Igitur divino spiritu prodita Scriptura, arbitra, controversarum inter nos dirimat » (traité II, col. 125), où l'on ne lit point le décisif « sola ». Selon la fiabilité des Pères invoqués, les « sentences » sont plus ou moins fragmentaires. Il cite abondamment le *De doctrina christiana* (II, xi col. 127-128), dont un résumé d'ensemble, rappelant jusqu'aux règles de Tyconius, peut se lire curieusement sous l'annonce de citations du chancelier Gerson, col. 135-138. Outre d'autres indications plus théologiques que proprement exégétiques tirées du *De Trinitate* et d'autres écrits (col. 141-142), Augustin est très présent dans l'énumération des règles tirées des Pères, *Aliae regulae intelligendi Sacram Scripturam promiscue ex S. Patribus collecta* (col. 145 et suivantes). Sur les 216 règles citées (col. 145-215)<sup>57</sup>, pas moins de 92 sont explicitement référées à Augustin, le plus souvent cité seul, et majoritairement

---

<sup>56</sup> On se limitera ici au problème traité. Pour un aperçu d'ensemble de l'inspiration augustinienne chez Flacius, revendique notamment à l'occasion des vigoureuses controverses théologiques que celui-ci mena, voir Philippe Büttgen, article « Matthias Flacius Illyricus » dans Karla Pollmann, Willemine Otten (dir.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford, Clarendon Press (à paraître).

<sup>57</sup> La dernière partie du second traité est occupée par la réimpression du traité *De partibus sacrarum literarum* qui correspond aux *Instituta regularia Divinae Legis* de Julinius Africanus, une introduction aux études bibliques du Vie siècle, accompagnées d'un commentaire de Flacius, col. 205-228.

tirées du *De doctrina christiana*<sup>58</sup>. Ce qui signifie que l'ensemble de la théorie exégétique de Flacius peut se traduire en termes augustinien, et s'appuyer, à défaut de s'en inspirer directement ou exclusivement, sur ce grand modèle.

La différence éclatante est dans l'apport des disciplines et du savoir humaniste que Flacius possède, notamment pour la philologie grecque et hébraïque, mais aussi dans l'instrument logique, cette nouvelle dialectique de l'invention, qui rend compte des efforts d'organisation de la matière, subordonnée de toute évidence à la visée pratique, la transmission de la Parole et l'entretien de la foi seule par l'Écriture seule.

### **Hyperius dans Flacius**

Le traité d'Hyperius, qui fut pour Flacius et tant d'autres, à côté de Melanchthon, une médiation utile, témoigne lui aussi d'une présence marquée dans la *Clavis*. Si Flacius le trouve *accuratius* que Melanchthon (col. 70), s'il en reprend les passages sur l'élimination des sens allégoriques (L. II, ch. XXXV, p. 351), il ne se livre cependant pas au recopiage servile que suggère Fatio<sup>59</sup>. Il emprunte, mais au sein d'une réorganisation de la matière qui maintient l'originalité de son propos. Il intègre en effet l'herméneutique homilétique à une herméneutique d'ambition théorique, laquelle est replacée comme un moment particulier, relativement autonome, dans la perspective plus vaste de la formation des pasteurs. Regardons attentivement ses emprunts : sa typologie des genres bibliques dans le *De singulis sacrarum literarum libris* (col. 83-84) reprend effectivement des passages du chapitre XII du second livre du *De theologo*, p. 83, où Hyperius présente la *consuetudo* ou *ratio docendi Scripturarum* comme spécifique (*quasi iure suo*, p. 182) : livres historiques, poétiques, philosophiques et oratoires. Le *De prophetia*, col. 93, reprend la liste des prophètes du *De theologo* II, ch. XXIX, p. 271-272, et plus loin aux col. 95-96 Flacius s'inspire des pages 278-279 d'Hyperius. Pour les livres historiques, Flacius s'appuie également sur la chronologie sacrée d'Hyperius, les col. 87-91 étant inspirées des pages 289-300 d'Hyperius. Le *De psalmis* col 97-98 reprend avec des modifications et des coupes le chapitre XXX p. 306 sq. Le *De libris sententiarum* col. 99-101 reprend de la même façon le chapitre XXXI, p. 312-316.

---

<sup>58</sup> Ou 217 car le règle 107 col. 177 est dédoublée. Le second auteur le plus cité est Jérôme, puis Grégoire, Chrysostome, Damascène, Origène, Basile, Bède, Rupert Abbas etc. Flacius cite abondamment le *De genesi ad literam*, mais aussi le *De civitate dei* et les *Enarrationes in psalmis*. Concernant le DDC, outre le résumé de l'ensemble des col. 135-137, Flacius cite DDC II, 11 ; II, 15 ; II, 13 ; III, 2-3 ; II, 6 ; III, 5, 10-11 ; IV, 6-7 ; III, 35 ; III, 25 ; III, 26 ; III, 2 ; II, 9 ; III, 28 ; II, 31.

<sup>59</sup> Olivier Fatio, « Hyperius plagié par Flacius. La destinée d'une méthode exégétique », dans O. Fatio et P. Fraenkel (éds.), *Histoire de l'exégèse au XVIe siècle*, Genève, Droz, 1978, 362-381 : « Le dernier tiers du livre est presque entièrement sorti de la plume d'Hyperius ! », p. 378.

En revanche le *De legendis libris Evangelistarum* ne trouve pas son pendant chez Flacius, qui a sa propre conception de la connexion syllogistique des Evangiles à l'Ancien testament. Flacius considère que la structure profonde des Evangiles est une démonstration liant l'arrivée du Messie à son annonce :

« Dixi vero prius, qualem Syllogismus texant Evangelistae, in tota sua narratione. Observandum igitur est : quod quoties quidem Prophetarum dicta vaticiniaque de Christo recensent, Majorem illius Syllogismi recenseant : nempe, Qui erit talis ac talis persona, ut a Prophetu depingitur, ut erit Meschias. Cum vero suas narrationes, ad illas eorum praedictiones accommodant ; & ostendunt, in hoc aut illo facto JESU, hanc aut illam prophetiam de Meschia impletam esse : Minorem sui illius principals argumenti attexunt. Unde porro sponte sequitur conclusio, Hunc ipsum JESUM, & nullum alium hominem, esse verum Meschiam » (col. 103).

De même, il est significatif que Flacius rappelle des règles interprétatives données ailleurs par Hyperius par la présentation de Paul, pour des raisons qui semblent être indissolublement de méthode et de doctrine. Il est instructif de s'y arrêter un peu (col. 104-107), d'autant plus que sa présentation est immédiatement suivie chez Flacius (col. 107-113) de la reprise, pour le coup mot à mot, d'une section entière d'Hyperius, à savoir le chapitre XXXIII *Quomodo ex iis scripturarum locis, quos assequeris, multiplicem doctrinam atque fructum spiritualem decerpas*, p. 337-351. Les Evangiles sont bien le centre névralgique des Ecritures puisque tout converge en direction de Jesus comme *primarius scopus totius Scripturae* (col. 101). Paul est celui qui apporte au monde la doctrine de Jesus – son premier et décisif herméneute. Or ces lettres pauliniennes sont elles-mêmes difficiles. Reprenant Cicéron (*De amicitia* 21, 79), Flacius écrit : *Difficilia sunt, quae pulchra*. Il convient de commencer par le plus simple et de se saisir de la doctrine exposée. Il faut tenir compte en cela aussi de la nature épistolaire de ces écrits, liés aux circonstances, à des publics différents, à des intentions dépendant du rapport à la qualité de l'auditoire etc. Pour ne pas s'égarer, Flacius recommande d'observer six règles principales.

En premier lieu il s'agit de considérer à *qui* sont adressées ces lettres et de prendre en compte la géographie et les mœurs de ce public. Puis il faut retrouver *l'occasion* qui les a suscitées, *pourquoi* elles ont été écrites. En troisième lieu il faut considérer leur *contenu* et leur *articulation* en parties. Quatrièmement on s'efforcera de rassembler de toute la lettre la matière d'une *disputatio* nouvelle en exhibant son *status* ou sa proposition générale. Par

exemple dans l'Épître aux Romains, le *status disputationis* est : l'homme est justifié par la foi en Christ et non par les œuvres de la loi. Cinquièmement il convient de repérer le *genre de la cause* en question ou du discours théologique pour pouvoir les y reconduire. Car si les lettres pauliniennes sont didascaliques (didactiques), ce genre lui-même se découpe à son tour en plusieurs sous-genres : genre apologétique ; genre judiciaire ou correctif ; genre exhortatif ; genre de la recommandation ; genre délibératif. Ces genres ne recourent pas les genres hyperiens, alors même qu'il s'apprête à recopier la typologie hyperienne des genres homilétiques dans la section suivante. Enfin, sixièmement, il importe de distinguer les *lieux communs théologiques* ou principaux chapitres de la doctrine chrétienne. Flacius les compare au magasin ou cellier d'où l'on peut aller chercher la matière théologique requise. Ainsi Flacius peut-il caractériser les lettres pauliniennes comme se répartissant d'ordinaire en deux parties principales, l'une doctrinale, qui énonce les fondements de la foi ou *dogmata fidei* tels que : la Loi, le péché, la grâce, la justification, la vocation des païens à l'Évangile, de l'abdication des juifs, de la résurrection des morts etc., l'autre pratique (*ad institutionem h. e. praecepta morum & vitae in vera sanctimonia conformationem*), quand il s'agit par exemple d'obéir aux magistrats, de l'amour et de la fidélité conjugale, de l'hospitalité etc. Flacius indique que cette articulation s'adosse sur l'opposition fondamentale de la foi aux œuvres. Paul expose comment l'homme est justifié, puis comment l'homme justifié doit vivre. Il traite d'abord de l'homme intérieur, puis de l'homme extérieur. Cette fidélité à la lecture luthérienne de Romains est caractéristique de Flacius et détermine certainement les grands traits de son herméneutique.

Après l'exposé des genres emprunté à Hyperius, on lit chez celui-ci quelques développements contre l'allégorie dont Flacius avait partiellement utilisé la matière dans son exposé sur les sens multiples de l'Écriture (Lib. II, ch. XXXV), une défense et illustration du primat du sens littéral dit encore historique ou grammatical (p. 357) et une réflexion sur les passages complexes (ch. XXXVI). Après ces considérations herméneutiques, Hyperius se tourne vers l'application en soulignant la nécessité, après la lecture pour soi, d'écouter les interprètes publics de la parole sacrée : les pasteurs (ch. XXXVII), dont il détaille les différentes méthodes d'exposition dans un chapitre que Flacius reprend largement et qui résume la propre théorie homilétique d'Hyperius telle qu'elle est exposée dans le *De formandis concionibus sacris* (ch. XXXVIII, p. 398-414 ; chez Flacius, col. 113-120).

Flacius conclut ainsi son premier traité par deux emprunts cette fois en bloc d'Hyperius (col. 107-113 et 113-120). Ce sont deux exposés qui résument en fait dans le *De theologo* le *De formandis concionibus*, le premier énumérant les genres du sermon dont une des spécificités

est la visée du salut et qui s'ouvre à la consolation (col. 108), le second distinguant les deux approches populaires et scolaires pour rappeler les principaux points de l'exposition et de l'intelligence d'un discours. Il compile ainsi une *ratio tractandi* et une *ratio explicandi* qui constitue à son tour une micro-herméneutique (col. 116-117).

Si le *De theologo* rassemble un programme d'enseignement, un *De ratione studii*, Flacius semble donc s'intéresser à travers lui à son homilétique, laquelle enveloppe nécessairement une herméneutique réduite. La présence de ces éléments dans les deux dernières sections *Comment en suivant ces passages des Ecritures on retirera de multiples enseignements et un bénéfice spirituel* et *Ce qu'il faut observer et dans quel ordre lors de l'exposition des Lettres sacrées*, mérite qu'on s'y attarde un peu. Si les genres consolateur et admoniteur sont mis en avant dans la pratique du sermon, le fond de l'affaire demeure bien évidemment le genre didascalique qui dispense la doctrine à partir d'une somme des articles de foi distribués en lieux communs théologiques et disponibles sous cette forme en toute occasion. La réfutation et la correction morale dépendent en fait de celle-ci. Une proposition doctrinale comme : *Melius esse injuriam pati quam inferre*, peut être reconduite au genre consolateur (*De formandis*, p. 35). Il est intéressant de noter que Flacius, après avoir rappelé l'articulation de la doctrine à la pratique, termine par une reprise de la méthode interprétative de Hyperius empruntée à son chapitre XXXVIII *Quanta diligentia explorandum, qua utantur interpretes docendi methodo* (p. 398 et suivantes). Si la distinction des registres populaire et savant rappelle le commencement du *De formandis*, il n'en introduit pas moins une forme d'herméneutique lâche appropriée au public du sermon, appuyée sur des propositions simples portant sur des lieux centraux et soutenue par de fréquents exemples tirés des actions quotidiennes plutôt que des rhéteurs et dialecticiens et encore moins des philosophes. En résumé :

« Siquidem hic ejus scopus est; huc universus tendit labor, ut omnes ad agnitionem peccatorum, ad fidem, ad puram invocationem Dei, ad vitae emendationem, pertrahat, & si fieri possit, in novos prorsus homine transformet ». (col. 114).

Mais le recours au traitement scolaire, plus précis et plus sûr, n'est pas à mépriser, du moment qu'il est dissimulé et qu'il s'adapte à un discours agréable et varié, qui ne risque pas d'ennuyer l'auditoire. Pour cela, Hyperius annonce qu'il confectionne *quandam Methodi formam* compilée auprès de divers auteurs tant anciens que récents (et il évoque les maîtres qu'il a pu entendre en France, en Allemagne et en Grande Bretagne, à savoir à Lille et Paris, à

Wittenberg et à Oxford). Cette *ratio docendi* fournit donc une micro-herméneutique savante simplifiée. Il est significatif que Flacius ait jugé bon de la faire figurer en fin de sa *Ratio cognoscendi* : elle est en effet largement concordante avec sa propre méthode pour lire les Evangiles résumée plus haut.

En premier lieu, une fois qu'on a le livre à expliquer en mains, il convient de se demander par qui et pour qui ou à cause de qui il a été écrit. En général, les Prophètes et l'Apôtre l'annoncent en commençant. A cela on peut ajouter des renseignements sur le caractère et la vie de l'auteur, sa doctrine, son style, et sur ceux pour lesquels le livre est conçu. Pour l'Épître aux Galates, expliquer ainsi au début qui sont les Galates, dans Isaïe expliquer qui furent les Egyptiens, les Moabites, les Edomites. En second lieu, il faut retracer l'occasion de tout écrit; puis troisièmement le statut ou la proposition ou le contenu ; quatrièmement l'organisation des parties de chaque ouvrage le cas échéant et leur nature (récit, discours, dispute etc.) ; cinquièmement la disposition du texte (exorde, proposition, confirmation, réfutation etc. suivant la rhétorique classique) ; sixièmement de s'appuyer sur les lieux pour montrer l'utilité ecclésiastique et privée de l'écrit, que l'on peut, depuis les lieux, redistribuer en différents genres de discours. Hyperius résume tous ces préceptes en disant qu'il suffit au moins de repérer l'occasion de l'écriture, la visée de l'auteur ainsi que d'en établir une somme permettant de se remémorer facilement son utilité.

De façon particulière, Hyperius met l'étude des sujets traités avant celle des mots qui le traitent. Il convient de s'appuyer sur des traductions fidèles et pratiques. S'attacher à ce qui est dit (*quid dicatur*). La recherche des causes et des circonstances s'inspire des techniques des dialecticiens et des rhétoriciens (cause matérielle, formelle, finale, efficiente ; circonstances : qui ? quoi ? où ? combien de fois ? comment ? quand ? l'antécédent et le conséquent). On recherche le fil conducteur de l'argumentation, on en analyse les différentes parties, on recourt à des questions ou à des similitudes pour éclairer des passages obscurs par d'autres plus clairs. Par là on peut exhiber l'esprit de l'auteur, *rationem explicandi auctoris mentem* à partir du sens propre de ses écrits.

Ces règles ainsi que les autres qu'il énumère sont glanées dans la tradition et courantes déjà dans l'enseignement doctoral et scolastique reçu par Hyperius. Leur conformité avec sa propre exposition des questions herméneutiques comme avec les règles et préceptes de Flacius lui-même rendent oiseuse la question d'une véritable originalité du contenu. Certainement, l'analyse rhétorique, mais aussi grammaticale et dialectique des propositions a fourni le fonds commun qui se trouve réutilisé quand il s'agit de présenter le cas très spécifique du discours adossé à un texte qu'est le sermon – le medium encore largement

dominant de diffusion des vérités, de l'Antiquité au XVI<sup>e</sup> siècle. Augustin et Bède, comme Aristote, Cicéron et Quintilien sont en arrière-plan de ces considérations, sans oublier la synthèse dialectique issue d'Agricola et de Mélanchthon.

Or Flacius, coupant le déroulement de cet exposé, conclut l'ensemble du traité I en le qualifiant à nouveau de *De ratione cognoscendi Sacras literas* (col. 120). Le prolongement homilétique de l'herméneutique est inspiré et effectivement souvent littéralement recopié d'Hyperius pour la raison toute simple que ce dernier a innové en proposant une théorie du sermon, non sans se référer lui-même au livre IV du *De doctrina christiana (De formandis concionibus)*, p. 40-42). Il ne s'agit donc pas à mon sens d'un plagiat portant sur un tiers du premier traité, car la proportion est plus basse (un cinquième peut-être), mais d'une reprise dont les raisons apparaissent clairement. Il y a en effet une répartition des rôles : Hyperius invente une nouvelle classification du discours sacré et livre « La première homilétique protestante »<sup>60</sup> ; Flacius s'attache au texte biblique dans sa structure propre et avec les instruments, bien plus nombreux, qu'il aura su rassembler, de la logique à la philologie.

Comme les développements des Règles l'ont montré, Flacius se soucie que la lecture de la Bible se traduise dans une pratique, qui démultiplie la conception qu'Aristote pouvait se faire de la praxis dans son *Ethique*. Flacius termine le traité sur la « connaissance des Ecritures » en insistant sur la pratique et la vie non seulement parce qu'il vise sans doute un public de futurs pasteurs, mais plus fondamentalement parce que la théologie est praxis, *praxis vero theologiae est*, comme il le répète au moment de conclure ce premier traité.

La visée des ouvrages est donc bien différente, si des points communs sont incontestables. Flacius compile certainement, mais dans la vision d'un usuel d'utilité universelle, plus exigeant que celui de Hyperius qui s'adresse aux « candidats » en théologie. La répartition des matières est claire et les principes communs reçoivent une portée différente dans un cadre plus ambitieux. L'organisateur scientifique que savait être Flacius montre son savoir faire dans une division des aspects qui permet de mieux dégager la partie de réflexion sur les règles et leurs principes des savoirs auxiliaires convoqués par le déchiffrement. Après lui, l'effort de systématisation et de condensation aboutira à des formats différents, mais non étrangers à l'entreprise flacienne.

## **Johann Gerhard et Salomon Glassius**

---

<sup>60</sup> D'après le titre de la thèse de Graham Allan David Scott, *La première homilétique protestante* (Strasbourg II, 1971), qui livre une traduction de l'édition de 1562 du *De formandis* (je n'ai malheureusement pas pu consulter ce travail pour le moment).

Si l'on s'attache maintenant aux représentants de la génération suivante, on constate que l'entreprise de codification avance, mais que l'objet demeure essentiellement l'enseignement de la parole, non la lecture isolée. Pour éprouver cette hypothèse, on regardera attentivement dans ce qui suit deux des textes essentiels pour le développement et la formation de cette discipline : le *Tractatus de legitima Scripturae Sacrae Interpretatione* (1610) de Johann Gerhard (1582-1637) et la *Philologia sacra* (1623-1636) de Salomon Glassius (1593-1656). Le traité de Johann Gerhard utilise Flacius, Hyperius, et bien sûr Augustin, tout en resserrant le tout dans un format plus restreint, 229 § répartis sur 178 pages dans l'édition de 1610. Son épigraphe pose le principe de l'analogie de la foi en citant Rom 12, 6. La préface fait sienne le principe augustinien que les énoncés manifestes ne peuvent être faux et que tout ce qui est obscur doit être compris de la même façon que ce qui est manifeste<sup>61</sup>. D'emblée Gerhard rappelle que la charge ecclésiastique (*Ministerium ecclesiasticum*) a été instituée pour interpréter les Ecritures (*Scripturas interpretari*), ce qu'il précise aussitôt au paragraphe suivant en rappelant Eph 4, 2, « non solum dedit [Deus] olim Prophetas, Apostolos et Evangelistas, sed et hodie dat Pastores et Doctores »<sup>62</sup>. Non seulement bien sûr ces interprètes n'ont qu'à suivre la dictée du saint Esprit et accomplir l'auto-interprétation de l'Écriture par son Auteur, mais ils ont, par analogie avec les prophètes, mais surtout les apôtres et évangélistes, la fonction de « pasteurs et docteurs », une fonction didactique et homilétique qui s'appuie sur l'herméneutique (un terme que Gerhard n'emploie pas), mais qui est ordonnée à cette fin pratique de propagation, dans le cadre de l'institution ecclésiale dont ils sont les « ministres ». Ordonnée à l'écoute d'une parole, l'interprétation vise à saisir la volonté de Dieu à partir des écrits saints, « ex ipsorum libris percipere possumus quae Dei sit voluntas, quae Spiritus sancti mens et sententia » (§ 26). *Voluntas, mens, sententia* renvoient au sens en contexte, visé par un auteur, que l'interprète doit retrouver à partir du texte, soit une autre priorité que dans la conception aristotélicienne dont Gerhard rappelle au même endroit, par contraste, la définition canonique qui introduit le *Peri Hermeneias*. Pour la suite, s'il y a des variations dans les adversaires avec lesquels Gerhard polémise, il s'accorde pour l'essentiel avec Flacius afin de recueillir, en suivant la *regula fidei*, une « summa quaedam coelestis doctrinae ex apertissimis Scripture locis » (§ 61). Cette « somme » se répartira en

---

<sup>61</sup> D'après le *De octo Dulcitii quaestionibus* 1, 11. Sed quia haec apostolica manifestissima et apertissima testimonia falsa esse non possunt, illud quod obscure dictum est de his qui superaedificant super fundamentum, quod est Christus, non aurum, argentum, lapides pretiosos, sed ligna, fenum, stipulam (de his enim dictum est quod per ignem salvi erunt, quoniam fundamenti merito non peribunt), sic est intellegendum, ut his manifestis non inveniatur esse contrarium.

<sup>62</sup> *De Legitima interpretatione*, § 4-5.

règles de foi (symbole apostolique) et règles de charité (Décalogue, 2 Tim 1, 13), elle sera condensée dans un « compendium » qui guidera toute l'interprétation (§ 71). Il se réfère lui aussi aux *sana verba* (§ 62) et voit dans la conciliation des différents passages eu égard à leur « contextes » et rapportés à l'analogie de la foi les « remèdes » aux obscurités du texte (§ 64). L'orientation aux passages catéchétiques sûrs et clairs, comme le lait pour les enfants (1 Cor 3, 2 et Hebr 5, 12) est aussi conforme à la *Clavis*. S'il ne parle pas de fil d'Ariane, mais, comme après lui Glassius, de la petite ourse (*cynosura*, § 71), il accorde une place comme lui aux arts libéraux, et renvoie tout bonnement à lui pour l'étude des *partes orationis* (*Clavis* II, 3), des figures de rhétorique (*Clavis* II, 4) et du style des Ecritures (*Clavis* II, 5)<sup>63</sup>.

Une dernière méthode mérite d'être évoquée, car elle est significative de l'incorporation de la topique dans l'herméneutique : la *ratio circumstantiarum* (§ 183-188)<sup>64</sup>. La nécessité en provient de la réduction opérée en vue d'asseoir la cohérence doctrinale des Ecritures, notamment à travers la *collatio* qui permet de référer les passages les uns aux autres (§ 71). D'un côté on doit être attentif à l'ordre, ce qui renvoie à une analyse logique (dialectique) de la visée de l'ensemble et de la disposition des parties (*scopus et membra*). De l'autre, il faut prendre en charge la contingence des contextes variables où apparaissent les énoncés, dont on cherchera donc à réduire le foisonnement par une analyse selon les têtes de chapitre suivants : *Persona*, *Occasio* (qui implique la cause autant que l'intention), *Tempus*, *Locus*, *Modus*, lesquels peuvent à leur tour ouvrir sur des subdivisions, comme, s'agissant de la personne, de considérer qui parle, à qui, de quoi, en présence de quoi etc. La différenciation des aspects et des aspérités de la surface du texte est facilitée par le recours aux lieux rhétoriques, comme la construction de la règle de lecture de l'ensemble s'appuyait sur les lieux théologiques, assurant au niveau des propositions fondamentales de l'Écriture comme au niveau de ses expressions particulières une forte cohérence. A un niveau comme à l'autre, la tâche de l'interprétation n'est pas isolable d'un ensemble de croyance fondamentales et de la visée de leur assurer la plus grande résonance.

Treize ans après le traité de Gerhard, c'est sous un format autrement imposant que Salomon Glassius, son élève puis successeur à Iéna, faisait paraître sa *Philologia sacra*, comprenant des *Generalia de S. S. stylo et sensu* (t. 1) et une *Grammatica et Rhetorica sacra* (t. 2), alors qu'une brève *Logica sacra* fut ajoutée posthument en 1705. Plus compacte que la *Clavis* flacienne, la *Philologia sacra*, avec son format in-4 et ses pages à double colonnes bien tassées, entendait pourtant en reprendre la matière tout en l'organisant de façon plus

---

<sup>63</sup> Ibid., respectivement aux § 197, 198 et 213.

<sup>64</sup> Voir le passage de Quintilien IO V, x, 94, cite plus haut à la note 50.

praticable<sup>65</sup>. Les règles herméneutiques sont présentées de façon plus concentrée encore que chez Flacius, en treize pages<sup>66</sup>. Il rappelle la nécessité de réunir toutes les aides pour être en mesure de bien comprendre la langue : dictionnaires et concordances, comme la *Clavis I*, grammaires, lexiques, paraphrases, traductions, commentaires. En même temps, il indique le procédé à suivre en cas de difficulté due au sujet lui-même : intensifier la lecture et opérer des mises en relation (*collatio*) entre passages, soit proches, soit éloignés, une opération placée sous le contrôle du respect de l'analogie de la foi. Pour l'orientation, il est donc recommandé de constituer une « *summa quaedam coelestis doctrinae ex apertissimis Scripturae locis* »<sup>67</sup>. La *ratio genuinae interpretationis* promise dans le sous-titre consiste donc en une réunion des moyens (savoir) et des règles (méthode) susceptibles d'être mobilisés dans un contexte encore fortement marqué par les controverses pour asseoir et diffuser la vraie doctrine. Dans cette tradition dont on aura rapidement évoqué quelques étapes depuis Mélanchthon et Hyperius, la rhétorique dont il s'agit est celle dont peuvent avoir usage les pasteurs et les docteurs dans leur explicitation de la parole, le plus souvent dans un contexte homilétique. Dès lors, ce n'est plus tant la référence plus ou moins explicite à Augustin ou aux Pères de l'Eglise qui importe que l'inscription de l'effort de formalisation et de réduction de la *ratio cognoscendi* ou *ratio interpretandi* dans une dynamique d'usage et de partage de la Parole, inséparable donc d'une *ratio docendi*. C'est en cela que l'invention de l'herméneutique sacrée a plus à voir avec les conditions de l'homilétique qu'avec l'inversion de la rhétorique transformée en art de lire. C'est en cela qu'elle prolonge dans la première modernité la relation établie par Augustin dans le *De doctrina christiana*, dont elle diffère davantage par l'ampleur des connaissances mobilisées, la plus grande rigueur des procédés dialectique de réduction et un souci constant de lisibilité et d'organisation, que par une rupture complète de la position du problème herméneutique. Dans le même temps, il est patent que la constitution de manuels et de

<sup>65</sup> C'est le jugement de Johann Friedrich Buddeus dans sa préface du 13 avril 1713 à une des nombreuses rééditions de l'ouvrage : *Viam equidem ei aliisque monstravit Matthias Flacius, vie ingenio et doctrina praestantissimus, in altera Clavis S. parte. Quod ut grato quoque animo ipsemet Glassius agnovit, ita hunc et ordine et methodo, et ipsa tractandi ratione, et observationum praestantia, ipso Flacio longe superiorem esse, nemo diffitebitur*, cité d'après S. Glassius, *Philologia Sacra libris quinque*, Leipzig, J. Fr. Gleditsch, 1743, préface n. p.

<sup>66</sup> Ibid., p. 493-506.

<sup>67</sup> Ibid., p. 498. On voit qu'il reprend pour le fond Flacius et pour la forme, ici littéralement, Gerhard (§ 61). Le caractère cumulatif et compilateur de ce genre d'écrits trouve ici sa confirmation, ce qui rend a contrario peut pertinente la question de savoir dans quelle mesure Flacius aurait pour sa part « plagié » Hyperius. On travaille de part et d'autre à une élaboration méthodologique (sinon toujours doctrinale) commune, que seule la percée de la critique historique et l'émancipation de la philologie viendra, surtout au cours du XVIIIe siècle, ébranler (et quand l'herméneutique sacrée sera reversée dans l'herméneutique générale, comme G. L. Bauer l'entreprendra à partir de Glassius lui-même). C'est pourquoi la tentative de Werner Alexander d'isoler des types de l'herméneutique générale, bien qu'il cède parfois à la tentation de voir plus d'homogénéité qu'il n'en fut, correspond bien à un aspect de cette production, voir Werner Alexander, *Hermeneutica generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehenslehre im 17. Und 18. Jahrhundert*, Stuttgart, M&P, 1993.

méthodes tend à relativiser la dimension directement pastorale de la lecture, où l'interprète se voyait assumer la fonction apostolique<sup>68</sup>. Mais la constitution même du genre de la « philologie sacrée » posait une distance d'avec la philologie humaniste et ses implications critiques, de même que l'herméneutique sacrée ne désignait pas seulement un objet particulier, à savoir l'un et l'autre Testament, mais bien un mode spécifique d'entrer dans la relation herméneutique, mode qui répugnait aux contraintes rationnelles de l'herméneutique « générale ». La dissociation des méthodes vouait l'une à l'analogie de la foi, l'autre à l'analogie verbale et la collecte terre à terre des « passages parallèles » – une dissociation que l'architecture de la philologie sacrée entendait ignorer.

## **Bilan**

Les ingrédients étant connus ainsi que les impératifs de la situation culturelle, il faudra s'attacher davantage à la dimension de la mise en forme afin de repérer à la fois la continuité profonde entre Augustin et les premières herméneutiques et les innovations dans l'organisation et la présentation du savoir qui donnent à celle-ci un aspect inédit. Pour le dire par hypothèse, on aurait une herméneutique quand la forme scientifique inspirée d'Aristote aura structuré l'enseignement exégétique au point d'opérer la rencontre entre l'herméneutique et la logique dans les premiers manuels qui en portent le titre, chez Dannhauer ou Clauberg. Mais quelles furent les implications de la mise en forme des règles patristiques, et particulièrement de la logicisation de l'art de comprendre ? En un sens, il résulte de la nécessité de sortir des conflits d'interprétation confessionnels en recourant à la rationalité propre au champ. C'est cette nécessité interne qui explique les multiples emprunts méthodologiques, alors que l'on entend ne rien céder sur le fond doctrinal.

Cependant le mouvement d'une rationalisation des procédés de la 'connaissance' des textes allait au-devant de sa propre exténuation. Devenue une partie de la logique, l'herméneutique n'apparaissait que pour disparaître devant d'autres modalités cognitives. La dépréciation de la connaissance *ex datis* ne pouvait que réduire considérablement l'intérêt pris à l'interprétation. La rencontre de l'analyse des propositions fournie par la logique péripatéticienne et de l'analyse des textes de tradition exégétique qui semble avoir présidé à la naissance de 'l'herméneutique' aurait ainsi contribué à sa dissolution.

---

<sup>68</sup> Voir les remarques finales de Ph. Büttgen, « Doctrine et méthode », art. cit., in fine.

A côté de l'attrait des méthodes et des arts de réduire propre à la première modernité, on manquerait sans doute la composante essentielle du processus en négligeant l'enjeu nouveau assumé par la lecture depuis la Réforme, qui confère à l'art de lire un nouveau statut, sanctionné par l'avènement de l'herméneutique comme discipline. La géographie confessionnelle des lieux de 'l'herméneutique' parle d'elle-même. La spécificité de cette lecture est qu'elle est le partage public d'une parole de vérité crue et attestée en commun. Elle est, dans son principe, indissociable de la prédication, à savoir d'une parole faisant fond sur l'Écriture interprétée mais s'effaçant dans le même temps devant celle-ci. La propagation de la parole n'est pas une pédagogie ordinaire, car elle s'appuie sur une foi partagée qu'il ne peut s'agir que de susciter toujours à nouveau, tout en rappelant à l'occasion les doctrines fondamentales. Cette structure circulaire rendait le modèle de la rhétorique forensique inadéquat, au-delà de l'emprunt de certaines techniques d'analyse.

L'inspiration augustinienne, portée par l'attention aux textes, au jeu des significations et de l'intention, semble avoir été non seulement une référence obligée pour aborder les questions de la théorie de l'exégèse, mais un moment indispensable de l'élaboration d'un art de lire méthodique. En effet, le modèle de la rhétorique antique ne pouvait fournir qu'un cadre trop large pour aborder les questions textuelles. Le retour à une inspiration plus directement aristotélicienne apportait avant tout des outils intellectuels pour organiser une matière. Mais la visée du sens ne pouvait être héritée que de la synthèse augustinienne, de sa conception du rapport intentionnel du signe et du sens, de son expérience exégétique et de son souci d'orienter la lecture vers sa reduplication prédicante.

La « nouveauté » de l'herméneutique tiendrait alors davantage à son caractère profondément appliqué qu'à l'invention d'une « méthode ». Et pourtant, même subordonnée à des enjeux théologiques seuls à même de rendre compte de l'énorme investissement fourni alors en traités, commentaires, manuels et catéchismes, la séduction des arts de réduire modernes, des tableaux et méthodes faciles à manier, l'a profondément conditionnée, au point de rendre possible un développement purement cognitif de l'interprétation des traces intentionnelles, qui s'annonce dès le programme d'un *de ratione cognoscendi*. La rationalisation logique de l'herméneutique peut alors repartir de Melanchthon et de son usage de la rhétorique : elle n'indique qu'une des voies, peut être marginale au regard de l'inspiration augustinienne et du privilège dévolu en elle à l'intention.

**Denis Thouard (CNRS, Berlin)**

## Bibliographie

- ALEXANDER, Werner, *Hermeneutica generalis. Zur Konzeption und Entwicklung der allgemeinen Verstehelehre im 17. Und 18. Jahrhundert*, Stuttgart, M&P, 1993.
- AUGUSTINUS, *Die christliche Bildung*, Stuttgart, Reclam, 2002
- BACON, Roger, *De signis* traduit dans Rosier, Irène, *La parole comme acte*.
- BÜTTGEN, Philippe, « Doctrine et méthode. Le sujet pastoral de l'herméneutique luthérienne (vers 1570-vers 1630) », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2009.
- BÜTTGEN, Philippe, « Matthias Flacius Illyricus » dans Karla Pollmann, Willemiene Otten (dir.), *The Oxford Guide to the Historical Reception of Augustine*, Oxford, Clarendon Press (à paraître).
- CAVALLO, Guglielmo, CHARTIER, Roger (éds.), *Une histoire de la lecture en Occident*, Paris, Seuil, 1998 (original italien en 1995) ;
- CHARTIER, Roger (éd.), *Pratiques de la lecture*, Marseille, Rivages, 1985 (réed. Payot 2003).
- DANNEBERG, Lutz, *Die Anatomie des Text-Körpers und Natur-Körpers. Das Lesen im Liber naturalis und supernaturalis, Säkularisierung in den Wissenschaften seit der Frühen Neuzeit Bd. 3*, Berlin, New York, 2003.
- DANNHAUER (1606-1666), *Idea boni disputatoris et malitiosi sophistae*, Strasbourg, 1629.
- DANNHAUER, Johann Conrad, *Idea boni interpretis et malitiosi calumniatoris*, Strasbourg, 1630.
- DIEBNER, Bernd, J., « M. Flacius Illyricus. Zur Hermeneutik der Melanchthon-Schule », dans H. Scheible (éd.), *Melanchthon in seinen Schülern*, Wolfenbütteler-Studien 73, Wiesbaden, 1997, p. 157-181.
- DILTHEY, Wilhelm, *Conception du monde et analyse de l'homme depuis la Renaissance et la Réforme*, traduit par F. Blaise, Paris, Cerf, 1999 = Dilthey, *Gesammelte Schriften* II, 115.
- FATIO, Olivier, « Hyperius plagié par Flacius. La destinée d'une méthode exégétique », dans O. Fatio et P. Fraenkel (éds.), *Histoire de l'exégèse au XVIIe siècle*, Genève, Droz, 1978, 362-381
- FLACIUS ILLYRICUS, *Clavis Scripturae sacrae, sive de sermone sacrarum literarum in duas partes divisas ; pars prima in qua singularum vocum atque locutionum S. Scripturae usus ac ratio Alphabetico ordine explicatur ; Clavis Scripturae sacrae, sive de sermone sacrarum literarum, plurimas generales Regulas continens Altera pars*, éd. J. Musaeus, 1674 puis 1719, Francfort sur le Main et Leipzig [éd. originale Bâle, 1567]
- FLACIUS ILLYRICUS, *La clé des Ecritures*, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, traduit et commenté par Ph. Büttgen et D. Thouard, 2009.
- FLACIUS, *Clavis scripturae sacrae*, Francfort et Leipzig, 1719 (il s'agit de la dernière réimpression de l'édition de J. Musaeus, M. Flacius, Illyricus, *Clavis Scripturae seu de sermone sacrarum literarum, plurimas generales Regulas continentis, altera pars*, Francoforti & Lipsiae, 1719).
- GADAMER « Hermeneutik », *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, col. 1063.
- Gadamer, article « Hermeneutik » du Ritter ;
- GERHARD, Johann, *Tractatus de legitima Scripturae Sacrae interpretatione*, Iéna, 1610
- GRONDIN, Jean, *L'universalité de l'herméneutique*, Paris, Vrin, 1993.
- HYPERIUS, Andreas, *De formandis concionibus sacris seu de interpretatione scripturarum populari libri II* (1553), Marbourg, 1562 (je cite cette dernière édition); *De theologo seu de ratione studii theologici libri IV*, Bâle, 1556 (j'utilise cette édition); *De Sacrae Scripturae lectione ac meditatione quotidiana lib. II*, Bâle, 1561 ; *Topica theologica*, Zurich, 1564 ; *Methodo theologiae libri III*, Bâle, 1567.
- KANY-TURPIN, José (éd.), *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Saint-Etienne, Presses Universitaires de St.-Etienne, 2005.
- KRAUSE, Gerhard, « Andreas Hyperius in der Forschung seit 1900 », *Theologische Rundschau* 34, 1969, p. 262-341.
- KRAUSE, Gerhard, *Andreas Gerhard Hyperius, Leben, Bilder, Schriften*, Tübingen: Mohr 1977
- LEINER, Martin, « Die Anfänge der protestantischen Hermeneutik bei Philipp Melanchthon. Ein Kapitel zum Verhältnis von Rhetorik und Hermeneutik », *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 94, 1997, p. 468-487,
- MEIER, Georg Friedrich, *Versuch einer allgemeinen Auslegungskunst* (1757), éd. A. Bühler, L. Cataldi Madonna, Hambourg, F. Meiner, 1996.
- MEIER-OESER, Stephan, *Die Spur des Zeichens. Das Zeichen und seine Funktion in der Philosophie des Mittelalters und der Frühen Neuzeit*, Berlin, New York, de Gruyter, 1997, p. 1-34.
- MELANCHTHON, Philipp, *Elementorum Rhetorices libri Duo*, CR XIII, 418.-
- MEYER, Cornelius, « Prinzipien der Hermeneutik Augustins und daran sich ergebende Probleme », *Zentrum für Augustinusforschung*, 2006
- MEYER, Gottlob Wilhelm, *Geschichte der Schrifteklärung*, 5 vol., Göttingen, 1802.
- MILLET, Olivier, « La Réforme protestante et la rhétorique (circa 1520-1550) », dans M. Fumaroli (éd.), *Histoire de la rhétorique dans l'Europe moderne*, Paris, PUF, 1999, p. 259-312,
- NESCHKE-HENTSCHEKE, Ada/ LAKS, André (éds.), *La naissance du paradigme herméneutique*, 2<sup>ème</sup> Edition revue et augmentée, Lille, Presses Universitaires du Septentrion, 2008.

PÉCHARMAN, Martine, « Port-Royal et l'analyse augustinienne du langage », dans L. Devillairs (éd.), *Augustin au XVIIe siècle*, Florence, Olschki, 2007, p. 101-134.

POLLMANN, Karla, *Doctrina christiana*, Fribourg, 1996.

ROSIER, Irène, *La parole comme acte. Sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Paris, Vrin, 1994.

SCHIAN, Martin, *Welches ist die Bedeutung des Andreas Hyperius für die Wissenschaft der Homiletik und inwiefern haben seine homiletischen Lehren bleibenden Wert für die evangelische Predigt?* (Diss. theol. Breslau 1896), *Zeitschrift für praktische Theologie* 1896-1897.

THOUARD, Denis, « Wie Flacius zum ersten Hermeneutiker der Moderne wurde. Dilthey, Twisten, Schleiermacher und die Historiographie der Hermeneutik », dans J. Schönert/F. Vollhardt (éds.), *Geschichte der Hermeneutik und die Methodik der textinterpretierenden Disziplinen*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, „Dokumente und Studien zur frühzeitlichen Hermeneutik“, 2005, p. 265-280.