Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie

Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie

Band: 30 (1980)

Heft: 1

Artikel: La portée historique des théories de la lecture : réflexions à la lumière du De doctrina christiana

Autor: Schobinger, Jean-Pierre

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-381161

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: 07.01.2026

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

REVUE DE THÉOLOGIE ET DE PHILOSOPHIE, 112 (1980), P. 43-56

LA PORTÉE HISTORIQUE DES THÉORIES DE LA LECTURE

(Réflexions à la lumière du *De doctrina christiana* de saint Augustin)*

JEAN-PIERRE SCHOBINGER

On le sait: l'histoire de l'herméneutique est ramifiée et multiforme. Elle présente un ensemble complexe de textes fort variés. On a essayé d'y mettre de l'ordre en faisant valoir différents types d'herméneutique. Il s'agit de classifications aujourd'hui généralement reconnues, dont deux semblent être particulièrement pertinentes: celle par facultés, qui distingue entre autres les herméneutiques théologique, juridique, psychologique et même philosophique. Puis la classification méthodologique, qui comprend surtout une herméneutique philologique et une herméneutique historique[1]. Depuis quelque temps on s'efforce de retracer l'histoire de ces différentes branches en se concentrant — tout au moins dans les études de langue allemande — avec prédilection sur les textes groupés autour de la fameuse *Hermeneutik* de Schleiermacher[2]. Ces recherches historiques sont souvent menées dans l'espoir de trouver réponse à des questions d'ordre méthodologique qui se sont posées dans un champ herméneutique précis. Par contre, il est rare qu'elles s'accompagnent d'une réflexion sur le fait qu'elles sont elles-mêmes l'application d'une herméneutique particulière. A moins de ne trahir qu'une naïveté méthodologique, cette lacune ne doit pas s'expliquer nécessairement par des raisons d'économie; en effet, une justification lui est fournie par la revendication universelle de l'herméneutique, dont Hans-Georg Gadamer passe pour le principal représentant. Cette revendication culmine dans la thèse: *Sein, das verstanden werden kann, ist Sprache* (l'être susceptible d'être

* Ce texte est une version rédigée puis relue par Charles Gagnebin à partir d'une traduction de l'original allemand établie par Eva Bertram et correspond, à quelques modifications près, aux conférences tenues le 3 et le 5 mai 1978 devant les Groupes neuchâtelois et vaudois de la Société romande de philosophie et le 18 décembre à l'Université de Paris.

[1] Voir p. ex. EMILIO BETTI, *Allgemeine Auslegungslehre als Methodik der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1967 (édition originale: *Teoria generale della interpretazione*, Milano 1955).

[2] Fr. D. E. SCHLEIERMACHER, *Hermeneutik*, nach den Handschriften neu herausgegeben und eingeleitet von H. Kimmerle, Abh. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, 1952, 2. Abh., Heidelberg 1959.

compris est langage)[3]. Cette thèse, qui se rattache expressément à la pensée heideggérienne, ne nous intéresse ici qu'à titre de formule-clé du cercle herméneutique *(hermeneutischer Zirkel)*, de modèle mettant en rapport les notions d'« être », de « sujet pensant » et de « langage ». Ainsi, la revendication universelle de l'herméneutique prenant appui sur la liaison de ces trois concepts, il ne semble plus rester à la réflexion philosophique que deux expériences possibles: celle de sa circularité ou de la clôture herméneutique d'une part, celle d'autre part de l'exercice herméneutique spécifique, c'est-à-dire de la pratique d'un des genres herméneutiques évoqués.

Des conclusions de ce genre suscitent forcément des réactions de la part de tous les courants de pensée qui s'écartent de la position herméneutique. La seule étiquette de « point de vue non herméneutique » suffit d'ailleurs à réduire le terme d'herméneutique à un titre parmi d'autres qualifications de ce qui se fait passer aujourd'hui pour « philosophie ». L'argumentation à suivre dans ce débat par les porte-parole de la revendication universelle de l'herméneutique apparaît clairement: ils chercheront à montrer que ces réactions, loin d'isoler l'herméneutique à l'intérieur de la philosophie, participent elles-mêmes et malgré elles à l'herméneutique en tant qu'éléments constitutifs de son universalité. Il n'appartient cependant pas à mon projet d'entrer ici dans ce débat. Toutefois je le conçois comme une des manifestations de ce que je vais appeler la problématique d'appropriation de l'héritage spirituel et culturel *(Problematik der Traditionsaneignung)*, dont je vais proposer quelques aspects, adaptés aux exigences de schématisation d'un article de revue. Mes réflexions se rapportent donc à la thématique esquissée et, tout en adoptant provisoirement le point de vue de la revendication universelle de l'herméneutique, j'envisage de mettre en lumière le phénomène herméneutique dans son historicité pour en faire ressortir la question suivante: quelle est la nature du malaise philosophique à partir duquel a pu s'imposer la revendication universelle de l'herméneutique? En abordant cette analyse, je m'assigne l'une des deux tâches — du reste guère séparables — qui devraient solliciter l'attention du philosophe d'aujourd'hui — la fréquentation des questions canoniques mise à part. La première est de ramener à son objet la dispute actuelle entre les courants philosophiques[4], sans en privilégier aucun. L'autre consiste à interroger la crise ou l'abîme même dont témoigne d'une façon obscure chacune des positions philosophiques actuelles. En effet, chacune des positions adoptées dans cette dispute prétend apporter la meilleure des solutions possibles à un problème déterminé. Cependant, c'est précisément la contrainte où elles se

[3] HANS-GEORG GADAMER, *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, Tübingen 1965[2], 450.

[4] Cette entreprise me semble être amorcée d'une façon générale dans les dernières méditations de L. WITTGENSTEIN, notamment dans les *Philosophischen Untersuchungen*.

trouvent d'affirmer ainsi leur positivité à l'intérieur de ce débat qui, pour la plupart d'entre elles, leur a fait oublier la perplexité, et l'hésitation fondamentale ressentie au moment du choix d'une position (si c'en est un).

C'est à ce second objectif que sont consacrées mes réflexions dans le présent exposé. La thèse suivante va leur servir de fil conducteur: *Les théories de la lecture sont les symptômes privilégiés des crises d'autorité.* Leur particularité consiste à exprimer les crises d'autorité dans les termes de crises d'*appropriation de l'héritage spirituel et culturel.*

Je commence par préciser quelques termes et par proposer quelques considérations liminaires qui légitimeront le caractère schématique de mes propos.

Théories de la lecture: J'emploierai cette expression relativement à *tout texte traitant de l'acte d'interprétation en tant que tel,* qu'il se propose pour objet soit un texte particulier (tel que la Bible), soit une catégorie déterminée de textes (tels que ceux qualifiés de scientifiques). Quant au mot «texte», j'en ferai un usage non critique.

Crise d'autorité: Il semble que toute innovation doive s'accompagner d'une crise d'autorité. Des valeurs traditionnelles sont mises en cause. Une réflexion transcendentale a lieu. Elle se réfère à une autorité qui, pour sa part, se soustrait à la réflexion transcendentale en cours. Ce modèle d'évolution dont je vais me servir malgré ses lourdes implications me paraît à la fois stimulant et facilement applicable — grâce peut-être même à son caractère grossier — à l'histoire des idées en Occident. Dans cette perspective, celle-ci apparaît comme une histoire de l'alternance des autorités. Voici, pour illustrer ce schéma, quelques étapes de la philosophie esquissées à grands traits:

Au départ, le discours philosophique se réclame du mythe, c'est-à-dire d'un texte irréductible, se présentant d'emblée comme originel. Par la suite, la quête du général coïncide avec la polémique contre les sophistes. Nous voyons ensuite la philosophie se mettre au service de la théologie et assurer le prestige de la parole divine. Suit l'époque où le discours philosophique s'appuie sur l'évidence de la subjectivité. C'est celle aussi où l'autorité se révèle et s'affermit dans le symbolisme du «tribunal de la raison», puis comme métaphore de l'esprit absolu pour se retrouver ensuite dans le vaste discours de la lutte des classes. Enfin, apparaît une tentative, à laquelle on n'a peut-être pas encore assez prêté attention, de saper, d'entrée de jeu, la tendance constitutive d'autorité de la réflexion transcendentale, en faisant valoir la liberté pour la mort; cette pensée finit par sombrer dans l'énigmatique évocation d'un langage-événement.

C'est sur le fond d'un tel panorama historique que se détachent des textes du genre de ceux que je propose d'appeler théories de la lecture. Il est remarquable qu'ils n'apparaissent que fort rarement. Quels sont donc leurs

signes distinctifs? Je les vois entre autres dans leurs discussions sur l'autorité des textes et dans tout ce qui accompagne ces débats. J'interpréterai donc ces débats comme des *symptômes de crises relatives à l'appropriation de l'héritage spirituel et culturel.* Pour m'expliquer je vais parcourir à nouveau l'aperçu historique esquissé, en me servant à titre opérationnel, de deux notions synthétiques: celle de rationalité et celle d'historicité.

Sur le fond des mythes et de la tragédie antique, tout comme des discussions autour de la sophistique, se profilent les *dialogues platoniciens*: en effet, tentative décisive pour la philosophie occidentale, ils sont les premiers à revendiquer pour et par eux-mêmes la responsabilité du discours philosophique. Par cette démarche, le discours platonicien pose le fondement de ce qu'on pourrait appeler la «textualité philosophique». *Le discours aristotélicien,* là-dessus, procède à la critique de la «logicité» ou de l'enchaînement logique de la dialectique platonicienne et dénonce le caractère rationaliste de son projet d'autojustification[5]. De plus, le discours aristotélicien tient compte du fait que le corpus platonicien, dans la mesure même où il se réclame de sa propre justification, n'en porte pas moins les marques de son conditionnement historique. Conditionnement et relativité historique d'une part, rationalité supra-historique de l'autre, représentent les pierres de touche auxquelles toute nouvelle autorité le moment venu se trouvera désormais confrontée dans son projet transcendental. Ceci vaut également pour la parole divine qui ne tarde pas à se faire entendre. Comme résultat de la confrontation, telle qu'elle nous est transmise par exemple dans les textes de saint Augustin, nous voyons la rationalité et l'historicité entrer dans la perspective de la théologie qui pour sa part ne va cesser de s'en trouver importunée. Finalement, la théologie en sera réduite à incorporer inlassablement l'autorité de la parole divine au moyen de l'appareil institutionnel. C'est, à ma connaissance, chez saint Augustin qu'on trouve le premier texte systématique digne du nom de théorie de la lecture, sous le titre de *De doctrina christiana.* Je montrerai plus loin que ce texte établit entre autres l'autorité devant servir d'appui à la compréhension d'un texte particulier, celui de la Bible. A la suite de saint Augustin, au cours d'une évolution longue et complexe, les normes de la rationalité et de l'historicité se soustrairont peu à peu à la prédominance théologique, d'abord séparément l'une de l'autre, pour assurer leur gouvernement dans des domaines propres à chacune: par exemple celui des mathématiques pour la rationalité; ceux de la renaissance des études grecques et des langues vulgaires pour l'historicité. Leur réunion par Descartes dans le *Discours de la méthode* va de pair avec le rejet de la tradition philosophique de la Renaissance et la revendication radicale d'un fondement ultime de la pensée. Le développement qui

[5] Ainsi, p. ex., le *Peri hermeneias* peut s'entendre comme analyse critique de la réflexion linguistique relative au *dialegesthein,* contenue dans le *Sophiste.*

s'ensuit consiste en une longue succession d'alternances diverses entre les deux normes, faisant prévaloir tantôt l'une tantôt l'autre. Cette diversité tient en grande partie à ce qu'on pourrait appeler la double doctrine des deux mondes qui, accompagnant l'acte du fondement de la philosophie en elle-même, apparaît chez Descartes sous forme de deux thématiques indépendantes: l'une opposant la nature à l'esprit, l'autre la théorie à la pratique. Ces deux thématiques interfèrent en quelque sorte, et c'est à l'intérieur de leur champ d'interférence que rivalisent les normes de l'historicité et de la rationalité. Peu après la révolution cartésienne, nous rencontrons de nouveau des théories de la lecture, tel que le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza. Porte-parole d'une époque assez bien connue aujourd'hui, ce texte prend aussi pour tâche de révéler le conditionnement historique de l'autorité biblique, proclamé dès le début de l'époque que, pour simplifier, on peut appeler théologique. En conséquence, il confronte l'autorité biblique aux manifestations de la norme rationaliste particulières au XVIIe siècle. Ce faisant, il établit à son tour un nouveau critère de lecture. Vers la fin du XVIIIe siècle enfin, le renouvellement des doctrines exégétiques des Réformateurs et des juristes (relatives donc à des textes canoniques), c'est-à-dire la tendance historico-rationaliste, séparée des sciences de la nature, suscite un intérêt de plus en plus marqué pour l'élaboration d'une doctrine exégétique générale dont la recherche aboutira de nos jours à la revendication universelle de l'herméneutique. Le moment semble venu de concentrer notre attention sur le désarroi philosophique et le phénomène de crise d'autorité à partir desquels cette revendication universelle s'articule et dont, selon mon idée directrice, elle serait symptomatique. Tâche assurément délicate et complexe à laquelle je ne ferai guère qu'apporter une certaine contribution à l'aide de quelques considérations historiques concernant le *De docrina christiana* de saint Augustin.

Le *De doctrina christiana* comprend quatre livres et un prologue. Les livres I à III ont été écrits en 397, le livre IV, ainsi que le prologue (probablement), en 427/428 (Augustin est mort en 430). Le prologue ouvre le débat sur la prétention à la légitimité exclusive de l'exégèse biblique charismatique. Selon celle-ci, la bonne intelligence de la Bible se passerait de préceptes exégétiques explicites. C'est pourquoi, avant toute herméneutique de la Bible, il faut relativiser cette prétention. En l'occurrence, tout en reconnaissant la légitimité de l'exégèse charismatique, cette critique entend aussi ménager la possibilité d'une exégèse dont la portée est transsubjective. Je n'examinerai pas ici le raisonnement qui a conduit à ce résultat. De fait, il est confirmé par l'institutionnalisation de l'autorité exégétique représentée par l'Eglise. Il n'en est pas moins remarquable qu'au début du premier livre, saint Augustin déclare expressément que sa doctrine exégétique est bénéficiaire de l'inspiration divine, ce par quoi il la situe lui-même dans la tradition charismatique. En voici les premières phrases:

« Il y a deux fondements sur lesquels s'appuie toute étude des Ecritures: la manière de découvrir ce qui y est à comprendre, et la manière d'exprimer ce qui en a été compris. Je traiterai d'abord de la découverte [thème des livres I-III], ensuite de l'expression [livre IV]. Tâche grande et ardue; et si elle est difficile à poursuivre, elle est, je le crains, téméraire à entreprendre. Et assurément elle le serait, si je présumais trop de mes propres forces. Mais comme, au contraire, j'ai mis mon espoir de mener à bout cet ouvrage en Celui qui, au cours de mes réflexions, m'a déjà donné beaucoup d'idées sur ce sujet, je n'ai pas à redouter qu'il cesse de m'en donner d'autres, à l'instant où je commence de mettre à profit ce dont il m'a gratifié. Toute chose, en effet, dont on ne se prive pas en la donnant, n'est pas encore possédée comme elle devait l'être, tant qu'on la possède sans la donner » (*I,1; 181*)[6].

Saint Augustin distingue un « modus inveniendi quae intelligenda sunt » d'un « modus proferendi quae intellecta sunt ». Au premier correspond l'herméneutique, au second l'homilétique. Je me limite à la partie herméneutique.

En vertu de quoi l'auteur réalise-t-il sa saisie de ce *modus intelligendi* et de son expression adéquate? En vertu de l'inspiration divine! Sur quoi fonde-t-il sa confiance en l'aide de Dieu? En premier lieu sur l'expérience dont témoignent entre autres les *Confessions*, dans lesquelles le récit de sa conversion culmine avec le « tolle, lege ».

Quelle pourrait être la justification de la rédaction d'un guide de la bonne lecture de la Bible? C'est évidemment une parole divine, le verset 12 du chapitre XIII de Matthieu: « Qui habet, dabitur ei ». Cette parole justifie l'obligation de faire participer autrui à ce qu'on possède. Voici son commentaire: « Or le Seigneur a dit: « il sera donné à celui qui a ». Il donnera donc à ceux qui ont, c'est-à-dire accroîtra et multipliera ce qu'il a donné. Il y avait ici cinq pains et là sept avant qu'il en commençât la distribution aux affamés. Mais dès qu'elle eut commencé, les apôtres, après avoir rassasié tant de milliers d'hommes, remplirent corbeilles et paniers. De même donc que ce pain se multiplia, à mesure qu'on le rompait, de même les pensées que m'a déjà fournies le Seigneur en vue d'entreprendre cet ouvrage, se multiplieront sous son inspiration à mesure que je les distribuerai. Et ainsi, dans notre tâche présente, non seulement je ne souffrirai d'aucune pénurie, mais encore je me réjouirai d'une merveilleuse abondance » (*ibid.*).

En rédigeant le *De doctrina christiana* saint Augustin se situe explicitement dans la tradition apostolique. Plus exactement le *De doctrina christiana* se présente comme un texte qui tente de s'affirmer en tant que tel par rapport aux Ecritures. Ce geste d'auto-affirmation est si accompli qu'on n'a

[6] Le *De doctrina christiana* est cité d'après l'édition bilingue dans les *Œuvres* de saint Augustin, vol. 11, 149-541, Paris 1949.

pu que le répéter des siècles durant, c'est-à-dire aussi longtemps que son rapport constitutif aux Ecritures a déterminé la pensée humaine en Occident.

Le *De doctrina christiana* porte les marques d'un texte dû par excellence à un épigone, c'est-à-dire d'un texte épigonal: il se réfère tout entier à un pré-texte ou texte de référence, en l'occurrence l'Ecriture Sainte, et il traduit ce rapport sous forme de préceptes exégétiques. Par ce fait, il revendique pour soi — sans le dire explicitement — un statut exégétique différent de celui de son texte de référence. Ceci crée pour nous, ses lecteurs, un problème sur lequel j'aurai à revenir. Le type de la structure pour ainsi dire technique du *De doctrina christiana* atteste l'activité réflexive particulière à la lecture du texte de référence. Cette caractéristique qualifie tout écrit épigonal désireux d'éviter la fixité de la simple répétition et capable d'affirmer sa position autonome d'épigone, voire de l'incarner, et en particulier toute théorie de la lecture telle que le *De doctrina christiana.* Ce texte se situe donc explicitement dans la tradition biblique. Il parvient à maintenir sa propre position d'épigone en la soumettant à la critique: elle est toujours au service du ferme propos d'assurer l'accès au texte de référence. N'est-ce pas justement l'intelligence du texte de référence qui prête au texte épigonal sa vitalité et par là son autonomie? Il lui incombera donc la tâche d'énoncer les conditions nécessaires à une intelligence permanente du texte de référence, et aussi d'en formuler le principe. On verra que ces deux objectifs sont intimement liés l'un à l'autre.

La volonté de présenter un texte qui s'inscrit dans le sillage d'une écriture révélant la norme divine peut paraître monstrueuse. Saint Augustin en convient d'ailleurs lui-même: « Tâche ... téméraire à entreprendre ». Et seule la certitude de son intime relation à Dieu garantit ce droit de succession. Tandis que le *De doctrina christiana* ne fait que se réclamer de cette certitude, il y a d'autres textes augustiniens qui envisagent de l'expliquer; par exemple ceux qui traitent de la grâce ou de l'illumination.

Ainsi donc, c'est dans la certitude de participer à l'inspiration divine que se fonde la résolution de rédiger ce guide de la bonne lecture des Ecritures. Aussi bien, en se chargeant de cette tâche herméneutique, saint Augustin prétend remplir une mission biblique. Ce à quoi il conclut en s'appuyant sur un passage des Evangiles. Il y compare les Evangiles aux quelques pains distribués aux 5000 et en tire la conclusion qu'il faut les propager de façon analogue.

Il s'ensuit pour l'exégèse biblique qu'elle est assumée dans et par la communauté des fidèles, qui, à son tour, se constitue en vertu de l'exégèse.

La mission de communiquer l'Evangile a pour effet l'institution de la communauté des fidèles, celle-ci devant alors servir de correctif permanent au travail exégétique. Ainsi, l'herméneutique biblique prend la fonction d'un lien normatif pour la communauté: elle est une *doctrina christiana.* Il

va de soi qu'à part l'herméneutique cette doctrine comprend une homilétique.

Nous avons vu, d'autre part, que le guide de la bonne lecture de la Bible se légitime par l'exégèse d'un passage particulier de la Bible. Ceci n'est possible que si la Bible contient elle-même le principe de son exégèse et est sa propre autorité herméneutique. Néanmoins, il a fallu préalablement lui reconnaître le droit à cette prétention, sans quoi le principe herméneutique qu'elle formule n'aurait pu être ni découvert, ni actualisé. Or l'exégète inspiré par Dieu remplit cette condition fondamentale de s'incliner devant l'autorité de la Bible en vue de son exégèse. De plus, il n'a pas seulement la certitude de bien lire mais encore, herméneute inspiré, celle de présenter de façon adéquate les principes exégétiques tirés de la Bible.

Comment exprime-t-elle ses principes de lecture? Evidemment pas explicitement, sinon l'assistance de Dieu ne serait pas indispensable. La tâche de l'herméneute de la Bible consiste donc à discerner les effets herméneutiques de l'autorité biblique, puis à les présenter sous forme d'exposé compréhensible, c'est-à-dire de *scientia*. Il s'agit donc d'établir un lien cohérent entre le principe herméneutique et l'autorité du texte biblique. Voilà précisément la tâche qu'assume le *De doctrina christiana*.

Quelles sont les caractéristiques d'autorité du texte biblique? La notion d'autorité, telle que je l'entends ici, implique la reconnaissance de cette autorité; d'où la disponibilité à l'obédience de la part de qui la reconnaît. Cette disponibilité, que j'appellerai «passive», correspond chez saint Augustin au premier des sept degrés dans la *peregrinatio* vers la *fruitio Dei* (jouissance de Dieu). Elle porte le nom de *timor (Dei)*. Au départ de la voie qui mène à la *fruitio Dei*, c'est-à-dire à la liberté la plus haute et la plus intime, il y a donc la crainte de Dieu. Elle provient de l'expérience de la présence divine et de celle de la condition humaine. On ne saurait y être contraint par une puissance étrangère.

A cette disponibilité «passive» à l'égard de l'autorité s'ajoute une disponibilité de tendance «active»: ce qui veut être reconnu doit être accessible. Cette disponibilité-ci, deuxième degré qui rapproche de la jouissance de Dieu, s'appelle *pietas*. *Pietas*, c'est d'une part la déférence primordiale face à un texte encore muet ou énigmatique; c'est ensuite le rejet de l'esprit de critique, c'est-à-dire le renoncement à toute réaction de refus par rapport au texte; c'est enfin l'aptitude à l'abandon, donc à l'accueil de Dieu, à la confiance en Dieu.

Dès que *timor* et *pietas* font défaut au lecteur, le texte biblique perd pour lui son autorité spécifique et se transforme en un récit profane parmi d'autres.

En quoi consiste le caractère spécifique de l'autorité du texte biblique? Avant de répondre à cette question je rappellerai les faits sur lesquels s'appuie l'affirmation de cette autorité:

1. Le texte de la Bible est l'expression par excellence de la *voluntas Dei.* Il est la prolongation de la *divina auctoritas Dei.* Dieu est son véritable auteur.

2. Les narrateurs à qui nous devons le témoignage textuel de la volonté de Dieu n'en sont que les instruments. Leur insuffisance due à leur condition humaine ne concerne que leur rôle pour ainsi dire instrumental et ne compromet en rien le texte transmis lui-même. La composante humaine de la parole divine consiste uniquement en ce que la volonté divine s'est exprimée dans un langage humain — ceci est évidemment le fait crucial de l'exégèse biblique.

3. La Bible est une *narratio praeteritorum*: elle raconte une histoire. Elle est aussi une *praenuntiatio futurorum*: elle contient une promesse. Et troisièmement elle est une *demonstratio praesentium:* elle représente Dieu sous l'apparence des lois morales et des articles de foi.

L'autorité de la Bible se fonde donc dans son origine divine. *Timor* et *pietas* sont les conditions spécifiques requises pour reconnaître cette origine. En tant que telles, nous allons le voir, ces notions sont intégrées au texte biblique. Son autorité ne prétend pourtant pas faire de la Bible le seul représentant possible de la volonté de Dieu. Unique en son genre, certes, la connaissance des Ecritures n'est pourtant pas une étape indispensable vers la *fruitio Dei,* fin essentielle de la vie humaine.

Quelles sont les caractéristiques textuelles de l'autorité biblique?

1. L'origine divine garantit la *vérité intégrale* du contenu de la Bible.

2. Cette véracité totale engendre la *consistance du texte* biblique. Les diverses parties de la Bible n'entrent pas en conflit l'une avec l'autre, ni même l'Ancien avec le Nouveau Testament.

3. De même, Dieu étant la source de toute vérité, la Bible *ne peut entrer en contradiction* avec aucune autre vérité, quelle qu'elle soit; cela vaut aussi pour le domaine des sciences naturelles, pour peu qu'elles contiennent des vérités.

4. La Bible est *complète:* elle contient tout ce que Dieu a voulu dire par elle et en elle.

5. Bien que la Bible ait été rédigée en hébreu et en grec, son contenu n'en est pas moins *indifférent à la diversité des langues particulières* et doit se retrouver dans toute autre langue.

6. Le contenu de la Bible est *atemporel,* l'actualité de sa communication immuable. C'est ce qu'attestent aussi les trois caractéristiques de la communication biblique nommées plus haut: *narratio praeteritorum, praenuntiatio futurorum, demonstratio praesentium.*

7. La Bible mène à la jouissance de Dieu et contient les facteurs capables de disposer l'homme à cette ultime destination: il s'agit des lois morales et des articles de foi. L'obéissance aux lois morales fortifie l'amour, la *caritas.* L'approfondissement des articles de foi se confirme dans la foi, la

fides. Dans les deux cas, il faut à l'âme un motif pour son effort: c'est la *spes,* l'espérance, un mouvement de l'âme *(motus animi)* qui se nourrit de la *fides* et de la *caritas.*

De quelle façon les caractéristiques textuelles de l'autorité biblique vont-elles déterminer la théorie herméneutique des Ecritures? Avant de répondre, je vais donner deux raisons complémentaires qui autorisent une herméneutique de la Bible.

La première tient compte de ce que, pour saint Augustin, l'ensemble des moyens d'expression ne recouvre souvent pas l'étendue des connaissances. Il existe quelque chose comme une « connaissance extralinguistique », qui ne peut se rendre de façon adéquate par le langage. Cette affirmation, fort controversée de nos jours — je rappelle en l'occurrence la phrase de Gadamer citée au début —, représente un fait acquis dans la pensée de saint Augustin. Témoin, ses réflexions sur le temps ou sur le mot « Dieu ». Le mot « Dieu », peut-on lire, déclenche chez celui qui pratique la langue à laquelle il appartient, une association cognitive distincte, tout un mouvement de la pensée et de l'âme. Mais qui serait en mesure d'exprimer exhaustivement la résonance de ce mot? De la même façon, la volonté divine ne peut apparaître dans la Bible que sous une forme partielle incomplète, faisant nécessairement appel à une exégèse et à des préceptes exégétiques correspondants.

La deuxième raison appartient au domaine de la théorie des signes. Il y a des signes (des mots) qui désignent directement le signifié: ce sont les *signa propria.* Il en est d'autres dont la signification, à son tour, renvoie à autre chose: ces *signa translata* offrent la possibilité de surmonter, dans une certaine mesure, la déficience de l'expression. Je ne puis traiter ici du degré d'efficacité de cette compensation.

Pour déchiffrer les *signa translata,* pour révéler ce à quoi ils renvoient indirectement, il faut recourir à une théorie. Il s'agit de la théorie de l'exégèse allégorique. Elle constitue le noyau de l'exégèse biblique augustinienne. Par la suite elle s'est fixée en une théorie des quatre sens de l'Ecriture.

La théorie de l'exégèse allégorique implique la possibilité de distinguer entre les *signa propria* et les *signa translata.* De plus, il faut pouvoir prévenir les difficultés courantes dans le domaine des *signa propria.* Cette théorie sera donc précisée en cours de route par trois thèmes principaux:

— Instructions relatives à la distinction entre les *signa propria* et les *signa translata*;

— Instructions concernant les *signa propria*;

— Instructions concernant les *signa translata.*

Je passe maintenant aux conséquences qu'entraînent pour une théorie herméneutique les caractéristiques textuelles de l'autorité biblique que j'ai énumérées.

La Bible se propose de mener à la *fruitio Dei.* En tant que moyen d'y parvenir, elle occupe une place déterminée dans la voie qui conduit à Dieu. Elle en constitue le troisième degré, celui de la *scientia.* De cette position déterminée procède la règle générale de l'herméneutique augustinienne. Qualifions-la de principe matériel de cette herméneutique: C'est la *regula fidei,* le double commandement d'amour: «... aimer Dieu pour Dieu et le prochain pour Dieu...» (*II,7,10; 249*). Aucune exégèse biblique ne doit déroger à ce principe. Toute intellection partielle de la Bible en accord avec la *regula fidei* sera authentique. Il n'y a pas de passage de la Bible qui ne la serve. Mais une intelligence authentique n'en est pas, pour autant, nécessairement bonne. Pour arriver à la bonne intelligence, il faut recourir aux instructions particulières relatives aux *signa propria* et aux *signa translata.*

De nouveau, c'est la *regula fidei* qui va servir de critère de distinction, cette fois prise dans l'acception plus restreinte de la loi morale et de l'article de foi: chaque passage qui n'exprime pas directement une loi morale ou un article de foi doit être pris au sens figuré et interprété comme allégorie.

Ce précepte suppose la connaissance précise de la *regula fidei,* en l'occurrence de ses deux aspects pratiques, la loi morale *(uti)* et l'article de foi *(frui).* Cette exigence nous fait toucher au principe de base de l'herméneutique augustinienne: le critère de l'intelligence authentique de la Bible est livré par le contenu même que le texte révèle. La *regula fidei* est cette révélation même de la Bible. Or, celui qui, animé par l'inspiration divine ou par *timor* et *pietas,* se dispose à la lecture des Ecritures, y trouvera la *regula fidei* exprimée de façon claire, c'est-à-dire en termes de *signa propria.*

En outre, puisque la *regula fidei* constitue la substance de la Bible, les passages obscurs ne sauraient receler d'éléments fondamentalement nouveaux, d'énoncés que n'auraient déjà révélés les passages plus transparents. Pourquoi, néanmoins, ces opacités de signification sont-elles si fréquentes? — C'est qu'elles répondent à l'intention de Dieu d'étouffer l'orgueil et de combattre l'ennui.

Pourquoi faut-il surmonter ces deux passions de l'âme? La réponse à cette question s'oriente également d'après le principe matériel. Le champ de signification complexe de la notion de *caritas* contient entre autres le sens d'*actio* en tant qu'instigation à l'activité. L'amour de Dieu et du prochain sont en effet des activités qui, apparemment, ne vont pas de soi: il est nécessaire de s'exercer à cette activité. Dieu et le prochain demandent à être reconnus en tant qu'objets d'amour. De même, il faut s'ouvrir à la perception des articles de foi et des lois morales: autant de conditions nécessaires à la réalisation du commandement d'amour. Mais en chacune de ces exigences, l'aspect du commandement est premier par rapport à celui de condition. Et puis, tout devoir moral implique une volition, à laquelle peut s'opposer un refus ou une dérobade. C'est pourquoi il faut combattre et surmonter aussi bien l'orgueil, motif et symptôme de refus, que l'ennui, qui

signale la tentative de se soustraire au commandement de Dieu. Or, les passages obscurs de la Bible contribuent à cet effet éducatif et donnent ainsi l'impulsion nécessaire pour approfondir la *regula fidei.* Cette approfondissement s'effectue dans deux sens: celui d'abord de l'extension de la connaissance des articles de foi et des lois morales, celui ensuite de l'*imitatio Christi,* qui consiste à réduire la résistance de la volonté à l'accomplissement pratique du double commandement d'amour.

C'est à ce double commandement d'amour qu'obéit aussi le *De doctrina christiana* dans la mesure où il s'assigne la tâche d'assurer l'accès aux Ecritures, texte d'amour par excellence. Mais l'accessibilité de la Bible ne va plus guère de soi au IVe siècle. Témoin, les interprétations dites «hérétiques», les communautés religieuses qui, tout en s'autorisant des mêmes Ecritures, sont entrées en concurrence exégétique l'une avec l'autre. Dans cette situation le *De doctrina christiana* entreprend d'établir l'autorité exclusive de sa propre position d'épigone: ainsi seules seront authentiques ces exégèses, et par suite ces prétentions à la succession qui ne se contenteront pas de reconnaître dans le texte de référence le double commandement d'amour, mais qui appliqueront encore ce commandement à leur propre textualité et qui se placeront sous son signe. L'herméneutique augustinienne s'entend donc comme la *scientia.* Pour celle-ci la Bible est de l'ordre du temporel, qui a pour but de ramener les hommes de l'extériorité (du *foris*) à l'intériorité (*intus*) et à l'éternité, c'est-à-dire d'un pôle à l'autre de cette *peregrinatio.* De ce vaste programme de la *scientia,* seul le rapport de l'herméneutique au prétexte nous intéresse ici. Forte de l'assistance divine, elle déclare ne donner que l'explication de ce qui distingue déjà le texte des Ecritures lui-même: son aptitude à se faire entendre en vertu de soi-même. Cette herméneutique incorpore le texte du commentateur ou de l'épigone au texte de référence et, réciproquement, intègre le texte de référence à son propre commentaire, et en vient à s'effacer en faveur de l'actualisation permanente du pré-texte. Cette actualisation me semble tout à fait réussie puisque — comme j'ai tâché de le reconstruire dans cette brève esquisse — l'herméneutique augustinienne a su révéler le rapport intime qui existe entre l'autorité du texte et les principes exégétiques.

Quant à nous, nous ne parvenons tout au plus qu'à retracer la démarche et le schéma de cette réussite. Car, qui de nos jours oserait de bonne foi prétendre à une participation vécue ou même à une identification à ses implications? La seule possibilité de calquer le tracé de cette démarche herméneutique au moyen d'une opération historicisante suffit d'avance à démystifier une telle prétention. Le *De doctrina christiana* ne peut plus guère solliciter notre attention que par l'intérêt qu'éveille la possibilité d'une reconstruction de sa position d'épigone privilégiée — et ce n'est sans doute pas peu. Son caractère exceptionnel consiste à expliciter l'intention d'actualiser

le texte qui fait autorité pour elle, ce qui revient en même temps à l'affirmation de sa position propre et singulière d'épigone: celle de successeur des Ecritures. Ainsi, nous avons beau savoir décrire l'intention de ce texte, il ne nous reste pas moins nécessairement étranger par sa revendication d'authenticité même. Ceci apparaît déjà dans l'acte de classification qui fait du *De doctrina christiana* la première herméneutique appartenant à la tradition de la latinité chrétienne. Elle est devenue pour nous un fait historique, un texte parmi d'autres, dont la perspective historique a atténué irrévocablement la singularité.

Et pourtant le *De doctrina christiana* nous suggère une remarque que je retiendrai sous forme de question: n'est-il pas vraisemblable que tout texte articulant une théorie de la lecture soit motivé par le besoin fondamental de poursuivre l'œuvre d'un texte de référence, pour le conserver et pour l'actualiser? De quelle nature serait, dans ce cas, le malaise capable d'engendrer un tel besoin? — Il s'agit, à mon avis, d'une mise en cause du patrimoine spirituel et culturel. Les textes herméneutiques surgiraient donc à des époques de crise de succession aiguë, c'est-à-dire, chaque fois que l'appropriation du patrimoine spirituel et culturel ne parvient plus à se faire «spontanément», et se heurte à sa propre tâche — d'où le besoin de réfléchir et de se donner les moyens intrinsèques de cette appropriation.

C'est du moins ce qui me semble valable pour l'époque augustinienne, époque qui lutte pour l'affirmation de la spiritualité chrétienne, à l'intérieur de la tradition gréco-païenne. Le corpus augustinien, en particulier les *Confessions,* abonde en signes de cette lutte. Dans cette situation, le *De doctrina christiana* se propose de formuler les normes d'une épigonalité nouvelle, c'est-à-dire chrétienne, ancrée dans le texte même de la Bible, et de créer le canon d'une tradition nouvelle.

On pourrait montrer maintenant qu'à la fin de cette période de tradition chrétienne s'intercale derechef une phase herméneutique. Comme par exemple le *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza les met en relief, deux éléments novateurs la déterminent: elle établit le canon d'une tradition nouvelle à tendance — disons — rationaliste et historiciste; et elle incorpore le texte biblique à cette tradition, ce par quoi ce texte, d'une part, se voit privé d'une singularité dont seul le pouvoir institutionnel l'assurait encore; et, de l'autre, recouvre une valeur actualisée.

Pour terminer, je me risquerai à la conclusion suivante: De façon analogue aux exemples allégués dans cet exposé, la revendication universelle de l'herméneutique actuelle dévoile l'aliénation de la tradition historico-rationaliste. Un des symptômes apparents de cette aliénation consisterait dans le fait mis en évidence à propos du *De doctrina christiana:* qu'à de rares exceptions près, nous ne prenons plus connaissance aujourd'hui des textes qui nous parviennent que dans une perspective philologique historicisante, qui ôte d'emblée à ces textes leur singularité épigonale. Or, j'oserai

soutenir que l'herméneutique contemporaine atteste l'usure de la vitalité novatrice et l'épuisement herméneutique de ces lectures historicisantes.

En esquissant une lecture historicisante de la fonction historique des théories de la lecture, cette conférence n'a pas quitté elle-même le champ de ses propres considérations. Il semble donc qu'elle ne puisse pas échapper non plus à ses propres conclusions. En effet, en tant que lecture historicisante, elle n'est pas elle-même exempte de cette aliénation « philologique » qu'elle présente comme un symptôme de la fin de la tradition « historico-rationaliste » — si l'on veut bien accepter le sens un peu vague donné ici à ces termes. La description de cette fin offre donc toujours une construction comparable à la reconstruction de l'épigonalité du *De doctrina christiana*. D'autre part, cette lecture ne fait — par ce geste même de reconstruction — que confirmer cette fin, comme tout geste qui se consume dans un acte tendant à l'autoreproduction. Car il y a des fins qui n'arrivent pas à mourir. Ainsi, il ne semble pas possible de démontrer par des raisonnements historicisants l'épuisement de cette forme d'appropriation de la tradition; quoiqu'on puisse faire voir, certes, et même réfléchir (au double sens du terme) sa représentation *(Darstellung)*. Mais de quel point de vue cela est-il encore possible? Voilà la question! Car qui pourrait aujourd'hui affirmer de bonne foi connaître ce point de vue, comme le faisait Friedrich Schlegel au début de cette fin que nous semble être notre époque, par exemple. Vers 1800, il termine une série de fragments intitulés « Idées » par la remarque suivante: « J'ai exprimé quelques idées qui font signe vers le centre, j'ai salué l'aurore à ma façon, de mon point de vue. Que celui qui connaît le chemin fasse de même, à sa façon, de son point de vue » (G.W. II, 272; trad. Lacoue-Labarthe, Nancy[7]).

[7] PH. LACOUE-LABARTHE/J.-L. NANCY, *L'absolu littéraire*, Paris 1978, 222.