

Translatio / Metaphora : LA METAPHORE DANS L'EXEGESE BIBLIQUE DE SAINT AUGUSTIN A LA *Clavis Scripturae* DE MATTHIAS FLACIUS ILLYRICUS (1567)

Nadia CERNOGORA

L'acte de naissance de la métaphore est scellé par deux champs de définition produits par la rhétorique antique : *metaphora* dans la rhétorique grecque (« la métaphore est le transport <*epiphora*> à une chose d'un nom qui en désigne une autre, transport ou du genre à l'espèce, ou de l'espèce au genre, ou de l'espèce à l'espèce, ou d'après les rapports d'analogie¹ »), et *translatio* dans la rhétorique romaine (« avec la métaphore, on transporte un nom ou un verbe d'un endroit où il est employé avec son sens propre dans un autre où manque le mot propre, ou bien où la métaphore vaut mieux »²). Sans détailler les enjeux de ces deux définitions fondatrices, deux points méritent d'être soulignés :

Il convient tout d'abord d'insister sur le dynamisme de cette notion de transport, de transfert sémantique. La métaphore est en effet pour Aristote un déplacement qui est producteur de sens, ainsi qu'un signe d'ingéniosité et de sagacité. Cette dimension sera ensuite peu à peu abandonnée avec le passage à une conception purement ornamentaliste de la *translatio* chez Cicéron et Quintilien : leur théorie substitutive prive en effet la métaphore de son statut d'outil philosophique. Elle devient alors un simple équivalent, plus élégant et plus expressif, du mot propre, toujours aisément restituable.

D'autre part, le changement de terminologie dans l'histoire de la rhétorique (passage du terme de *metaphora* à celui de *translatio*, conservé jusqu'au XVI^e siècle) a été source de confusion. En effet, les termes *verba translata*, *translatum*, *trahatum*, déjà dans le *De oratore* de Cicéron, dans l'*Institution Oratoire* de Quintilien, ou encore dans la *Rhétorique à Herennius* (traités qui constituent la source principale de toutes les rhétorique et les arts poétiques de la Renaissance) peuvent désigner tout aussi bien la métaphore que le trope en général, c'est-à-dire tout type de transfert de sens : en changeant de nom, la métaphore a donc aussi perdu un peu de sa spécificité, ce qui ne sera pas sans conséquence dans l'histoire de l'exégèse biblique.

Avec la naissance d'une rhétorique biblique (inaugurée par le traité *De schematibus ac tropis* de Bède le Vénérable, et le *De Doctrina Christiana* de saint Augustin), la question de la *translatio* se trouve remotivée sur un plan spirituel. L'exégèse biblique, armée des instruments d'analyse de la rhétorique antique (principalement romaine), s'interroge en effet de façon nouvelle sur l'origine, la nature et la fonction de ce déplacement linguistique et sémantique qu'est la *translatio* : pourquoi y a-t-il des métaphores dans la Bible ? Pourquoi Dieu a-t-il voulu s'adresser à nous par le biais de ces locutions « translataées », indirectes, figurées ? Quelle valeur leur accorder, et comment les interpréter (question cruciale pour l'exégèse) ?

Les théologiens, les commentateurs de la Bible ne considèrent plus seulement la *translatio* comme un déplacement du sens propre au sens figuré, du mot usuel (*kurion*) au mot « usurpé » (comme dans la rhétorique profane), mais comme un transfert de l'invisible au visible, du Créateur à la créature, de l'intelligible au sensible (*translatio ab naturalibus in divinis*), découlant du principe de l'*accommodatio* de Dieu à la parole humaine. Le terme *translatio* acquiert donc un sens théologique et exégétique plus vaste, qui est aussi l'un des présupposés de l'herméneutique : la

¹ Aristote, *Poétique*, 21, 1457 b (Trad. R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980).

² Quintilien, *Institution Oratoire*, VIII, 6, 5 (« Tranferendum ergo nomen aut verbum ex eo loco in quo proprium est in eum in quo aut proprium deest aut *trahatum* proprio melius est »). Voir aussi Cicéron, *De Oratore*, III, 155.

translatio, c'est ce qui rend possible à la fois un discours sur le divin, et notre connaissance du divin. La notion de *translatio* (ou transfert de sens), au sens large, permet en effet de penser le double mouvement qui unit message divin et langage humain : mouvement descendant de Dieu vers l'homme (le message divin, transcendant, est alors traduit, transposé, transféré dans un texte humain : on dira ainsi par exemple de Dieu qu'il est « juste » pour exprimer une qualité éminente de la divinité, puisqu'il s'agit d'un terme compris par l'homme) et mouvement ascendant par lequel l'homme tentera de trouver, dans le mot humain « juste », quelque chose de la réalité suréminente de Dieu.

Trope ou figure de sens pour les grammairiens, déplacement sémantique intervenant dans tout discours sur Dieu pour les théologiens, la notion de transfert sémantique (*translatio*) se trouve donc au carrefour des arts du langage et de la théologie. Ce qui est intéressant dans cette analyse théologique de la *translatio*, c'est que l'exégèse retrouve, par le biais du sacré, la voie d'une analyse plus « philosophique » de la métaphore (abandonnée dès Cicéron), en la considérant comme un instrument de signification radicalement singulier, intraduisible au sens propre, et porteur d'un « plus haut sens ».

Si l'on examine à présent le statut réservé à la *metaphora-translatio* dans l'exégèse à la Renaissance, il convient d'abord de noter que l'exégèse biblique s'achemine au XVI^e siècle, dans un courant humaniste et érasmien, vers une plus grande attention portée au sens littéral, et bénéficie de la redécouverte des grands traités de rhétorique antique (Érasme, dans son traité de prédication, l'*Ecclesiastes*, s'inspire aussi bien, sur le chapitre de la métaphore, de la Bible ou de saint Augustin, que de Quintilien et de la *Rhétorique à Herennius*). On assiste alors à l'émergence d'une nouvelle alliance entre rhétorique antique et exégèse biblique, qui profite incontestablement à l'analyse des tropes.

Nous avons choisi d'étudier ici la place de la métaphore dans la *Clavis Scripturae* (1567), grand ouvrage d'exégèse biblique du théologien luthérien Mathias Flacius Illyricus (1520-1575, également historien et exégète), car elle pose de manière saisissante la question de la spécificité de l'exégèse protestante au XVI^e siècle³. En effet, par l'attention minutieuse qu'il porte à la question de la métaphore, et donc du sens *littéral*, Flacius Illyricus se démarque de l'exégèse augustinienne qui assimilait *translatio* et sens mystique : il va réaffirmer avec force que la métaphore est dans les mots (*verba*), et non dans les choses (*res*), et fournir une analyse approfondie du mécanisme métaphorique et de ses enjeux dans un contexte spirituel. En utilisant de préférence dans son analyse le terme de *metaphora* plutôt que celui, polysémique, de *translatio* ou de *verba translata*, Illyricus revient à une analyse plus juste, plus fidèle des effets de ce trope, et détache la métaphore d'un symbolisme non linguistique (celui du *typus*, de l'allégorie *in factis*), avec lequel l'exégèse d'inspiration augustinienne tendait à le confondre.

³ Sur M. F. Illyricus et la Réforme luthérienne, voir B. Roussel, *Le Temps des Réformes et la Bible*, dir. G. Bedouelle et B. Roussel (*Bible de tous les temps*, t. 5), Paris, Beauchesne, 1989, pp. 258 et sq. ; B. Vogler, « Les Eglises luthériennes » dans *l'Histoire du christianisme*, t. 8, *Le temps des confessions (1530-1620/30)*, dir. J.-M. Mayeur, Ch. Pietri, A. Vauchez et M. Venard, Paris, Desclée, 1992, pp. 15 et sq. ; F. Laplanche, « Le mouvement intellectuel et les Eglises », *ibid.*, pp. 1079 et sq. Signalons également l'article d'Olivier K. Olson : « The *Clavis Scripturae* of Matthias Flacius Illyricus », dans *Théorie et pratique de l'exégèse*. Actes du 3^{ème} colloque international sur l'histoire de l'exégèse biblique au XVI^e siècle, textes réunis par I. Backus et F. Higman, Genève, Droz, 1990, pp. 167-175 ; du même auteur, *Matthias Flacius and the Survival of Luther's Reform*, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2002, centré autour du rôle joué par Flacius entre 1547 et 1557 au sein du luthéranisme allemand ; Günter Moldaenke, *Schriftverständnis und Schriftdeutung im Zeitalter der Reformation*, t. 1 : *M. F. Illyricus*, Stuttgart, Kohlhammer, 1936. Signalons enfin l'atelier organisé par Philippe Büttgen (Mission Historique Française en Allemagne) et Denis Thouard (CNRS, UMR 8163 Lille) à la Bayerische Staatsbibliothek de Munich le 18 juin 2007 dans le cadre du Programme International de Coopération Scientifique « L'interprétation entre logique et philologie » : « Interpretationsmodelle in der Frühen Neuzeit. Die *Clavis Scripturae Sacrae* (1567) des Matthias Flacius Illyricus ».

LA METAPHORA-TRANSLATIO DANS LA TRADITION DE L'EXEGESE BIBLIQUE : SAINT AUGUSTIN ET SAINT THOMAS.

L'exégèse de la Renaissance hérite de la doctrine médiévale du quadruple sens de l'Écriture (historique dans le récit des faits passés, allégorique dans l'exposition des vérités à croire, tropologique dans les prescriptions qui règlent les mœurs, anagogique dans la description des fins dernières et des biens à espérer), qui définit un régime de signification propre au texte sacré : celui-ci ne signifie pas seulement par les mots (*per verba*), mais aussi par les choses (*per res*)⁴. Au premier niveau, rien ne distingue les écritures mondaines des écritures sacrées. En revanche, le second niveau de signification, qui correspond au sens spirituel, est l'apanage de la seule Écriture sacrée, puisque les choses signifiées au premier degré deviennent à leur tour signes d'autres choses (ainsi la loi de l'Ancien Testament est la figure du Nouveau Testament). La métaphore relève du premier régime sémantique, c'est-à-dire du sens littéral, qui s'oppose au triple sens spirituel⁵. On distingue le sens littéral propre, que suggèrent directement les mots employés selon leur acception commune, et le sens littéral figuré, où l'objet naturellement désigné par le mot n'est plus destiné qu'à faire image⁶ (par le biais de synecdoques, de métonymies, de métaphores si le sens figuré n'affecte qu'un mot, ou de paraboles ou d'allégories⁷ si le sens littéral figuré s'étend à toute une phrase, à tout un passage, voire à tout un livre).

Si la distinction entre le sens littéral et le triple sens spirituel des Écritures semble claire en théorie, la tradition exégétique offre pourtant de nombreux exemples de confusions dues à la nature double du sens littéral (propre ou figurée), entraînant une confusion durable entre l'allégorie ou sens mystique et le sens métaphorique, que l'on assimile abusivement. Cette confusion viendrait de saint Paul lui-même, qui dans *l'Épître aux Galates*, confond le trope allégorie avec le type (c'est-à-dire l'allégorie *in verbis* avec l'allégorie *in factis*)⁸. Cette confusion terminologique traverse toute la tradition patristique, qui tend à réserver au sens propre le nom de « sens littéral », et donner au sens figuré le nom de « sens spirituel ». Ce phénomène est particulièrement flagrant chez saint Augustin, dont les écrits (notamment le *De Doctrina Christiana*) informent très largement l'exégèse occidentale, et dont l'influence reste décisive au XVI^e siècle. Saint Augustin confond en effet sous l'expression *verba translata* la *translatio* (au sens littéral) et le *typus* (au sens spirituel) ou encore l'*allegoria in factis* et l'*allegoria in dictis*. Dans l'exégèse augustinienne, les *verba translata* désignent tantôt le sens métaphorique ou la métaphore filée⁹,

⁴ « Il y a deux significations : l'une par les mots (*una est per voces*), l'autre par les choses que signifient les mots (*alia est per res quas voces significant*). C'est là quelque chose qui est propre à l'Écriture sacrée, et qui ne se trouve pas dans les autres. La raison en est que Dieu en est l'auteur, et qu'il est en son pouvoir de faire se prêter à la désignation non seulement les mots (ce que l'homme peut aussi bien faire), mais encore les choses elles-mêmes. » (Saint Thomas, *Commentaire de l'Épître aux Galates*, IV, VII, trad. Y. Delègue, *Les Machines du sens, Fragments d'une sémiologie médiévale*, Éd. des Cendres, 1987, p. 89).

⁵ Saint Thomas, *VII^e Quodlibet*, qu. 6, *Somme théologique*, I a, qu. 10, trad. Roguet Aimon-Marie, Paris, Cerf, 1994.

⁶ Ainsi lorsque saint Jean-Baptiste appelle le Christ « agneau de Dieu » (*Jn* 1, 29), ou lorsque le psalmiste compare sa vie à un « souffle », à une « ombre », pour suggérer sa précarité et sa vanité au regard de l'éternité divine (Ps. 39, 6-7).

⁷ Il s'agit alors d'une allégorie « in verbis » (au sens rhétorique de « métaphore continuée »), à ne pas confondre avec l'allégorie « in factis », qui correspond au sens spirituel (saint Augustin, *De Trinitate*, XV, ix, 15).

⁸ C'est ce que rappelle Érasme dans son traité de *l'Ecclesiastes* : « [...] les rhéteurs ont défini l'allégorie (*allegoriam*) comme une métaphore ininterrompue (*perpetuam metaphoram*), mais, dans les saintes lettres et chez les docteurs ecclésiastiques, le mot est utilisé dans un sens plus large, quelquefois pour n'importe quel trope (*tropo*), parfois aussi pour désigner une figure symbolique (*pro typo*) : ainsi par exemple, l'apôtre Paul, au quatrième chapitre de *l'Épître aux Galates*, racontant ce que dit la *Genèse* de Sara et d'Agar, d'Isaac et d'Ismaël, l'appelle « allégorie » (*allegoria*). Il est pourtant évident qu'il n'y a aucun trope dans le récit : ce sont les actions accomplies qui sont elles-mêmes porteuses d'une signification profonde. », Érasme, *Ecclesiastes* (1034 C-D). éd. J. Chomarat, *Opera Omnia*, V, 5, North-Holland, Amsterdam, London, New York, Tokyo, 1994, III, pp. 219-220 (trad. A. Godin, dans *Érasme, lecteur d'Origène*, Genève, Droz, 1982, p. 323).

⁹ *De Doctrina Christiana*, II, 12, 17 (trad. M. Moreau, Paris, Bibliothèque Augustinienne, 1997).

tantôt le sens allégorique ou spirituel :

Or il y a deux causes à l'incompréhension d'un texte scripturaire, quand des signes ou ignorés ou ambigus en voilent le sens. Les signes sont ou propres ou figurés (*sunt autem signa vel propria vel translata*). On les dit propres quand ils sont employés pour désigner les objets pour lesquels ils ont été créés. Nous disons par exemple un bœuf quand nous pensons à l'animal. Ils sont figurés lorsque ce sont les objets mêmes que nous désignons par le mot propre qui sont utilisés pour désigner autre chose (*translata sunt, cum et ipsae res, quas propriis verbis significamus, ad aliquid aliud significandum usurpantur*).¹⁰

Et saint Augustin de remarquer qu'il s'agit de *verba translata* lorsque le bœuf est utilisé pour signifier l'évangéliste que l'Écriture, selon l'interprétation de l'Apôtre, a désigné en disant : « tu ne mettras pas de frein au bœuf qui foule le grain¹¹ ». Dès lors, la *translatio* (ou « sens transposé ») ne désigne plus seulement chez l'évêque d'Hippone un mot qui change de sens (comme chez Aristote), mais un mot qui désigne un objet, lequel, à son tour, est porteur d'un sens : symbolisme linguistique et symbolisme non linguistique se trouvent unis et confondus sous cette désignation commune de *verba translata*¹².

C'est à saint Thomas que l'on doit d'avoir restauré une définition plus rigoureuse du sens métaphorique, qui passe précisément par un changement terminologique, puisqu'il utilise non plus le terme latin de *translatio* (ni l'expression *verba translata*) mais le terme grec de *metaphora*. Il distingue clairement ce qui dans la Bible relève du seul langage (le sens littéral figuré, point commun avec les écritures profanes, notamment la poésie) et ce qui relève de la capacité divine à faire signifier des choses par d'autres choses (le sens mystique) : contrairement à saint Augustin, saint Thomas distingue très clairement symbolisme linguistique et non linguistique :

Mais dans le sens littéral, on peut signifier quelque chose de deux façons, à savoir selon le propre de l'expression, comme lorsque je dis : 'l'homme rit', soit selon la similitude ou la métaphore, comme lorsque je dis : 'le pré rit' [...]. C'est pourquoi dans le sens littéral est compris le sens parabolique ou métaphorique.¹³

LA TRANSLATIO DANS L'EXEGESE PROTESTANTE, OU LE RETOUR AU SENS LITTERAL FIGURE. L'EXEMPLE DE LA CLAVIS SCRIPTURAE DE FLACIUS ILLYRICUS (1567)

L'attention portée au sens littéral, propre et figuré, et donc indirectement à la métaphore, se trouve réactivée à la Renaissance par l'essor des recherches philologiques, qui mettent de nouveaux outils grammaticaux, rhétoriques, stylistiques au service de la lecture de la Bible, en réaction contre les excès de gloses et d'allégorisations du texte sacré, issus de l'utilisation systématique du quadruple sens de l'herméneutique médiévale. L'intense activité d'édition dans le domaine biblique (éditions sans cesse améliorées des versions courantes de la Bible, traductions, grammaires, lexiques destinés au déchiffrement des Écritures) témoigne à elle seule de ce nouvel « empressement » autour du sens littéral. Par le nouveau regard critique qu'ils portent sur le sens littéral des Écritures (recherche du *sensus germanus*, c'est-à-dire du sens authentique, originel), des

¹⁰ *De Doctr. Christ.*, II, 10, 15.

¹¹ *Deut.* 25, 4 ; 1 *Cor.* 9, 9 ; 1 *Tim.* 5, 18.

¹² La traduction du traité augustiniens par Guillaume Colletet (*La Doctrine chrestienne de saint Augustin, divisée en quatre livres...*, Paris, Jean Camusat, 1636) est révélatrice de cette confusion : là où la traduction moderne de *verba translata* opte pour « mots pris au sens figuré », celle de Colletet préfère « paroles métaphoriques » : « *ambiguitatem scripturae aut in verbis propriis esse aut in translatis* » (III, I, 1) est ainsi traduit par « l'ambiguïté de l'Écriture est, ou dans les mots propres, ou dans les *Metaphoriques* ».

¹³ « Per litteralem autem sensum potest aliquid significari dupliciter : secundum proprietatem locutionis [...] vel secundum similitudinem seu *metaphoram* [...]. Et ideo sub sensu litterali includitur parabolicus, seu *metaphoricus* » (Saint Thomas, *Com. Ép. Gal.*)

humanistes tels qu'Érasme¹⁴, ou le cardinal Cajétan, ouvrent ainsi la voie à la critique biblique moderne (représentée notamment par Richard Simon). Si nous avons choisi de nous intéresser ici à un exégète protestant, c'est que, comme le remarque F. Laplanche, « l'importance attribuée par la Réforme au devoir de traduire la Bible en langue vulgaire oblige de son côté à serrer de près le sens de l'original. C'est donc d'abord au sein de l'exégèse protestante qu'apparaissent toutes les conséquences de l'attention nouvelle portée au sens littéral. »¹⁵

MATHIAS FLACIUS ILLYRICUS

Le croate Mathias Flacius Illyricus (de son vrai nom Matthias Vlacic), est né en 1520, à Albona, en Istrie, dans l'Illyrie vénitienne. Il quitte sa patrie en 1539 pour poursuivre ses études au sein du protestantisme germanique. Installé d'abord à Bâle, puis à Tübingen, il se perfectionne dans la connaissance du grec et de l'hébreu. Il se rend à Wittenberg, où Luther et Mélanchthon l'acceptent rapidement parmi leurs intimes, et est nommé professeur d'hébreu à 24 ans (1544) ; il est alors totalement engagé dans la Réforme, et toute son activité est dominée par des problèmes théologiques. La mort de Luther est suivie d'un schisme parmi ses disciples : à partir de 1548 s'opposent les « philippistes », plus accommodants vis-à-vis des traditions catholiques, plus humanistes (représentés notamment par Mélanchthon), et les « gnésio-luthériens », plus intransigeants, dont F. Illyricus est le représentant le plus acharné. Entre 1550-1570, Illyricus se trouve ainsi au cœur de nombreux conflits au sein même du protestantisme luthérien : polémiste radical, il s'oppose ainsi très violemment à Mélanchthon, son ancien protecteur et ami. A partir de 1549, Flacius rompt avec Wittenberg, et s'installe à Magdebourg. De 1559 à 1557, il enseigne à Magdebourg, puis, de 1557 à 1561, à Iéna, période féconde pour son activité de polémiste et d'historien. A partir de 1562, la violence de Flacius lui vaut une opposition de plus en plus dure de la part des théologiens et des pouvoirs publics, qui cherchent à l'écartier d'Allemagne : il mène alors une vie errante, entre Bâle, Berlin, et Francfort, et meurt dans le dénuement, sous le coup d'un ordre d'expulsion.

L'importante bibliographie d'Illyricus est composée majoritairement de pamphlets. Sa production dogmatique recouvre des ouvrages de controverses, de polémique doctrinales contre le Pape et l'Église catholique, mais aussi contre les communautés non luthériennes, ou encore au sein du luthéranisme. Sa production historique contient de multiples libelles et pamphlets historiques, sur l'histoire de la papauté et de la liturgie ; Illyricus participe également à la rédaction des *Centuries de Magdebourg* (1559-1574), vaste encyclopédie historique, rédigée en collaboration, qui est une histoire de l'Église revue du point de vue protestant, et qui devint le répertoire favori de toutes les polémiques contre l'Église catholique. Enfin, sa production exégétique (à laquelle le conduisent sa connaissance de l'hébreu et de l'Écriture sainte, ainsi que la conviction qu'il faut doter le protestantisme d'un commentaire de l'Écriture) comprend deux gros volumes : la *Clavis Scripturae* (1567, œuvre monumentale qui eut une grande influence après la Réforme, et domina l'herméneutique biblique au XVII^e siècle), et une *Glossa compendiarum in Novum Testamentum* (1570), exégèse du Nouveau Testament.

¹⁴ « Il faut sincèrement prendre garde à ce que notre interprétation soit le moins possible violente et artificielle. Or cela ne peut pas se produire si le sens historique ou grammatical qui sert de substructure à l'allégorie a été exactement compris et considéré. Car s'il y a une erreur dans les fondations rien de ce qu'on édifiera par-dessus ne pourra être d'aplomb. » (« [...] bona fide cavendum est quod interpretamur quam minime sit violentum ac detortum. Id autem fieri nequaquam potest, nisi sensus historicus sive grammaticus, cui superstruitur allegoria, fuerit exacte perceptus ac perpensus. Etenim si in fundamento fuerit erratum, non potest quadrare quicquid superstruxeris. »). Érasme, *Ecclesiastes*, III, éd. citée, p. 208.

¹⁵ François Laplanche, « Le mouvement intellectuel et les Églises », dans *Histoire du christianisme*, t. 8, *Le temps des confessions (1530-1620)*, Paris, Desclée, 1992, p. 1079.

LA CLAVIS SCRIPTURAE¹⁶

La *Clavis Scripturae* est constituée de deux parties : la première s'ouvre sur un répertoire alphabétique de mots et d'expressions bibliques qui appellent des explications. Suivent un dictionnaire de noms hébreux et trois index (mots, phrases, versets), qui constituent un véritable dictionnaire de la « langue sainte ». La seconde partie énonce, en plusieurs traités, des règles générales d'interprétation de l'Écriture : c'est une étude minutieuse et prolixe des règles de l'exégèse, à l'usage des commentateurs. L'attention à la langue y est la première des exigences, l'hébreu offrant pour les occidentaux plus de difficultés que le grec et le latin¹⁷.

Certes, la recherche menée par Flacius n'est pas nouvelle : il emprunte en effet un certain nombre d'analyses au *De Doctrina Christiana* de saint Augustin, ainsi que de nombreux exemples au traité de Bède le Vénérable, et l'on retrouve la plupart de ses entrées de chapitres dans les introductions à l'étude de la Bible, catholiques ou protestantes, qui fleurissent à la Renaissance. Sa démarche est néanmoins singulière et novatrice, pour deux raisons : d'une part, par le caractère systématique et exhaustif de ses analyses, témoigne d'une volonté d'établir une série de règles très précises pour lire et interpréter correctement l'Écriture Sainte ; d'autre part, la *Clavis Scripturae* innove par la finesse de ces remarques sur les caractéristiques du style de l'Écriture, et notamment de la poésie hébraïque. L'ouvrage d'exégèse de Flacius a ainsi marqué un tournant à la fois dans l'histoire de l'herméneutique et dans l'histoire littéraire, puisque ses livres IV et V constituent la première appréciation stylistique et esthétique de la Bible, ouvrant la voie aux analyses du style sublime.

C'est donc sous ce double signe de l'exhaustivité et de la précision d'analyse que se place le très long chapitre qu'il consacre à l'analyse de la métaphore dans la Bible (livre IV). En cela, sa démarche apparaît assez singulière dans le paysage exégétique de cette seconde moitié du XVI^e siècle : alors que la plupart des traités d'exégèse passent de façon très rapide sur la question des tropes, Flacius Illyricus va au contraire très loin dans l'analyse théologique, linguistique et stylistique de l'utilisation de la métaphore dans la Bible, en élaborant un arsenal extrêmement complet de règles d'interprétation du sens littéral figuré¹⁸.

ILLYRICUS ET LA TRANSLATIO-METAPHORA

La section du livre IV de la *Clavis Scripturae*, intitulée « De tropis et schematibus sacrarum Literarum », est l'une des plus longues de la *Clavis*, et, au sein de cette section, le chapitre « De metaphoris » est d'une longueur impressionnante. Illyricus s'attache d'abord au phénomène du changement de sens : il observe que souvent dans la Bible, les mots n'ont pas leur signification habituelle, et qu'aucune locution, aucun mot, aucune expression n'est figée au point de n'être

¹⁶ *Clavis Scripturae Sanctae, seu De Sermone sacrarum literarum, authore Matthia Flacio Illyrico. Pars prima, in qua singulatim vocum atque locutionum S. Scripturae usus ac ratio alphabetico ordine explicatur; Altera Pars Clavis Scripturae, seu De Sermone sacrarum literarum plurimas generales regulas continens*, Bâle, J. Oporin, 1567 (éd. consultée : Bâle, Sebastian Henricpetri, 1617).

¹⁷ Voici la table des matières de cette seconde partie : 1- Introduction à la lecture des Écritures / 2- Avis des Pères / 3- Les parties du discours / 4- Les figures et les formes d'argumentation (chapitre consacré notamment à la *metaphora*) / 5- Le style biblique / 6- Questions bibliques diverses / 7- Critères et règles d'une approche de la vérité céleste.

¹⁸ L'analyse de Flacius, théologien protestant, est guidée par l'idée que l'Écriture, pleinement efficace, ne comporte aucun ambiguïté, et qu'elle est donc totalement suffisante pour la foi et le salut (*sola scriptura*). Illyricus récuse en effet la conception catholique d'une obscurité inhérente au texte biblique, qui légitime et nécessite la présence d'un intermédiaire pour comprendre les Écritures Saintes. En bon protestant, il se méfie de l'allégorie, et préconise de n'y recourir que lorsque le sens propre est absurde ou contraire à la foi et à l'honnêteté des mœurs. Cette démarche ne va pas sans contradictions, puisque tout en affirmant que l'Écriture est claire par-elle-même, Illyricus est bien obligé de reconnaître qu'elle offre des obscurités, et qu'il faut des règles pour les éclaircir (ce reproche constitue d'ailleurs un *topos* fréquemment utilisé dans l'argumentaire catholique contre les protestants).

jamais ambiguë. Ces mutations sémantiques étant fréquentes, il est nécessaire d'établir une frontière nette entre discours propre et discours figuré, afin de se prémunir de tout rapport superstitieux à la lettre de la Bible, et de ne pas forcer les *verba* vers des *res* qui leur sont étrangères. Pour cela, la connaissance de ces « schèmes » et tropes est d'une absolue nécessité, notamment pour interpréter correctement les expressions hébraïques. Dans la préface, Illyricus remarque ainsi qu' « il est bien connu que les tropes et les figures dans toutes les langues présentent beaucoup d'obscurités aux non-initiés ; ce qui se produit d'autant plus dans cette langue <l'hébreu> si difficile¹⁹ ». Il propose alors d'établir une méthode, « modo agnoscendi ubi sit tropus aut non : ac ubi voces proprie aut figurate intelligi debeant ». Faisant preuve d'une étonnante intuition linguistique, Illyricus remarque que le trope repose sur un dérèglement ou une anomalie survenue dans le processus de la signification, d'un détournement de l'usage simple de la langue, qui doit être résumé en règles, et pouvoir être utilisé en amont de tout processus d'interprétation.

C'est dans ce cadre que s'inscrit le chapitre « De metaphoris », où, fait significatif, Flacius emploie très rarement le terme de *translatio* ou encore le syntagme *verba translata* (trop susceptibles d'induire, comme dans l'exégèse d'inspiration augustinienne, une confusion entre sens littéral figuré et sens mystique), préférant le mot *metaphora*. Ce retour au terme grec pour désigner la métaphore semble lié de façon intrinsèque à une promotion du sens littéral, corrélée à une opposition à l'allégorèse, puisqu'il s'agit pour Illyricus de dégager le sens littéral figuré des interprétations allégoriques, typiques et mystiques : l'exégète protestant rappelle que la métaphore est d'abord quelque chose qui arrive aux mots (*verba*), et non aux choses (*res*), qu'elle est dans la chair du texte. Par ailleurs, les multiples règles d'interprétation des métaphores bibliques qu'il propose (qui sont au nombre de dix-neuf, ramifiées en de multiples sous-catégories) reposent sur la conviction, propre à la théologie protestante, que l'on peut comprendre et interpréter soi-même le texte saint, en appliquant une série de règles, en se fiant aux règles de grammaire et de rhétorique, à sa capacité de réflexion et au contexte, plutôt qu'à la Tradition et aux interprétations des Pères.

Afin de cerner la spécificité de l'analyse d'Illyricus, nous envisagerons tour à tour trois aspects de ce traitement si singulier de la métaphore : théologique, herméneutique, et enfin linguistique et stylistique.

La théorie de la métaphore rejoint chez Illyricus la théorie de la *translatio* dans son sens théologique le plus large : par un mouvement de *translation*, l'homme est obligé de *transférer* ses catégories humaines, naturelles, pour parler de la divinité, et inversement, Dieu est obligé de « revêtir » notre langage pour s'adresser à nous. L'analyse des métaphores bibliques convoque ainsi la traditionnelle question des anthropomorphismes bibliques (question bien connue de la théologie médiévale, à l'instar de celle des noms divins) :

On peut à bon droit classer dans la catégorie des métaphores tous les mots qui sont transférés des hommes ou des choses humaines à Dieu. J'appelle ces métaphores prises des choses humaines ce que l'on appelle encore Anthropopathies. <Exemples de métaphores empruntées> aux choses humaines ou aux bêtes : « protège-moi à l'ombre de tes ailes » [...]. De cette façon, Dieu est appelé notre rocher, et notre forteresse.²⁰

¹⁹ « Tropos ac figuras in omnibus linguis plurimum obscuritatis objicere imperitioribus, notissimum est : quod multo magis in hac tam peregrina lingua necessario accidit. » (*Clavis...*, IV, éd. citée, pp. 271-272).

²⁰ « Ad Metaphoras rectissimè referre possis omnes eas voces, quae ab hominibus, aut alioqui à rebus humanis, ad Deum translatae sunt. Ab hominibus translatae dico eas, quas *Anthropopathias* vocant. A rebus porro humanis aut à brutis. Psal. 17, 8 : *Sub umbra alarum tuarum protege me*. Joel 3, 16 et Amos I, 2 : *Dominus de Sion rugiet*. Ab inanimatis : Amos, 2, 13 : *Ecce, ego stridam super vos, sicut stridet plaustrum onustum*. Sic vocatur Deus petra, et arx nostra » (*Clavis*, Règle 18, pp. 338-339).

...les métaphores que l'on transpose de l'homme et de ses membres, parties, sentiments, actions, à Dieu, sont innombrables. Ce trope est appelé Anthropopathie par les théologiens. On peut considérer ce trait comme caractéristique des Écritures saintes...²¹

Partant du constat que les écrivains sacrés attribuent à Dieu, par anthropomorphisme ou « anthropopathie » un corps, mais aussi des actions et des sentiments humains, Illyricus énumère avec un grand souci d'exhaustivité les exemples bibliques de métaphores de ce type : c'est *par métaphore* que bras, œil, main, doigts, sont attribués à Dieu ; tout comme la joie, la douleur, le repentir, la vengeance, la jalousie ; ou encore l'action de monter, de descendre, de s'éloigner... La *translatio*-métaphore est donc indissolublement liée à la théorie de l'*accommodatio* (ou « condescendance ») de Dieu à notre nature sensible :

Les œuvres et les actions de Dieu sont incompréhensibles : et nous ne pouvons rien comprendre de celles-ci, excepté si les saintes Écritures emploient, pour parler de Dieu, ces formules qui sont proches des choses humaines. C'est pourquoi il plaît à l'Esprit saint, auteur des Écritures, à cause de la faiblesse de nos capacités, de balbutier à notre manière²², et d'agir avec nous par des signes et des mots, de manière plus attrayante et plus humble qu'il ne convient à une telle majesté.²³

Dans la perspective exégétique qui est celle d'Illyricus, la question de l'interprétation des métaphores est cruciale, puisque le danger n'est pas seulement le contre-sens, mais également l'hérésie. Illyricus rappelle à cet effet deux consignes pour l'interprétation des métaphores bibliques : il ne faut pas les prendre au pied de la lettre ; il ne faut pas se contenter du sens le plus évident, en étudiant pour cela attentivement le fondement des similitudes ou des analogies mises en jeu.

Grâce à ces règles d'analyse du sens métaphorique, Illyricus entend en effet combattre le spectre de l'hérésie anthropomorphite, qui consiste à interpréter au sens propre toutes les anthropomorphismes bibliques attribués métaphoriquement à Dieu²⁴. Si, rappelle Illyricus, notre nature nous oblige à nous servir d'un langage impropre en parlant de Dieu, si on ne se représente la divinité que sous forme sensible, ces locutions métaphoriques sont néanmoins justes et vraies, pourvu que nous ayons bien soin de ne pas appliquer à Dieu ce qui est matériel et imparfait : quand la Bible parle de « l'œil » de Dieu, ou dit qu'il « voit » tout, ces métaphores nous donnent une idée, ébauchent une esquisse de sa divine providence²⁵. Reprenant un argument augustinien²⁶ (propre également à la théologie dyonisienne), Illyricus justifie ainsi l'existence de métaphores « absurdes » au sens littéral, qui dénoncent ainsi leur nature métaphorique :

On lit dans le Ps. 17, 8 : *cache moi à l'ombre de tes ailes* : par les ailes est signifié l'amour de Dieu ; cette

²¹ « Porro ab homine ejusque membris, partibus, affectibus et actionibus innumerae planè Metaphorae ad Deum transsumuntur : qui tropus solet à Theologis *Anthropopathia* vocari. Posset autem videri esse proprium sacrarum Literarum... » (Règle 19, p. 339).

²² Souvenir d'Érasme : « sic autem visum est divinae sapientiae nobiscum vulgatissimo more quodam modo balbutire » (*Ecclesiastes*, éd. citée, p. 176).

²³ « Incomprehensibilia namque sunt Dei opera et actiones : neque nos assequi aliquid de iis possemus, nisi sacra Scriptura iis uteretur loquendi di Deo formulis, quae rebus humanis propincae sunt. Itaque Spiritui sancto Scripturarum auctori placet propter captus nostri imbecillitatem nostro more balbutire et blandius, humilisque, quam majestati tantae convenit, nobiscum per signa et verba agere. » (Règle 19, § 2).

²⁴ « ...Anthropomorphitae, qui putabant Deum esse corporeum humana specie, quod legerent hominem esse factum as imaginem Dei, praesertim quum Scriptura passim Deo tribuat humana membra, faciem, os, oculos, aures, manus, brachia, pedes. Simili errore crediderunt Deum moveri ac mutari affectibus humanis, quia legunt illum iratum et placari, furere et flecti ad misericordiam, facere aliquid et facti poenitere, nescire et resciscere, denique odisse et amare, quum in Deo nulla cadat mutatio. » (*Ecclesiastes*, III, éd. citée, p. 228).

²⁵ « *Oculi* tribuuntur Deo, quod omnia videat ac circumlustret, quamobrem pulchrè delineant nobis divinam providentiam : ut ubicunque oculorum Dei fit mentio, ibi animus noster in Dei providentiam, qua omnia prospicit, ordinat, moderatur, servat, intentus est. Hebr. 4, 13 : *Omnia nuda et resupinata sunt oculis ejus*. Psal. 34, 16 : *Oculi Domini ad justos*. » (Règle 19, § 5).

²⁶ Saint Augustin, *Epist. CXLVIII, ad Fortunatianum*, c. IV, XIII, XIX.

similitude est empruntée aux oiseaux, par la manière qu'ils ont de réchauffer leurs petits. Il serait donc absurde de considérer à partir de cette expression que Dieu a la forme et les membres d'un oiseau ; pour la même raison, il est absurde, à partir des expressions exposées ci-dessus, de déduire que Dieu est pourvu de la forme du corps humain.²⁷

Afin d'éviter de se méprendre sur le sens d'une métaphore biblique, Illyricus rappelle également qu'il ne faut pas se contenter du sens le plus évident : il convient au contraire d'observer méticuleusement la *ratio* des similitudes, et d'étudier précisément le contexte dans lequel elle s'inscrit. L'analyse d'Illyricus est guidée par la conviction que l'on peut connaître les domaines d'emprunt et les modalités de transfert qui régissent la métaphore²⁸, et qu'il est impératif de mettre à jour le *tertium comparationis* (ou sème commun au métaphorisant et au métaphorisé) qui demeure implicite dans la métaphore :

... si tu veux comprendre pourquoi le Christ, ou Satan, est appelé « lion », il te faut examiner par quelle propriété le lion convient au Christ, ou à Satan. Il a en commun avec le Christ le courage, la magnanimité, et la victoire ; avec Satan, la sauvagerie, la cruauté, et (l'aptitude au) meurtre.²⁹

En bon exégète protestant, Illyricus affirme qu'il faut s'appuyer sur l'étude du contexte pour élucider le sens d'une *metaphora*, et non sur des interprétations externes, symboliques ou typologiques, reçues par la Tradition et les Pères. Le lecteur doit observer les diverses qualités du « métaphorisant », et rechercher le sens d'une métaphore « en considérant » attentivement « dans <le> passage de la Bible le début, la fin, et le milieu »³⁰. La métaphore est donc considérée dans sa littéralité, et Illyricus cherche avant tout à donner au lecteur les outils nécessaires pour comprendre seul la « raison » des métaphores.

Outre ces analyses de la métaphore d'essence théologique, la *Clavis Scripturae* livre également une analyse étonnamment moderne du fonctionnement linguistique de la métaphore, que rend possible le retour au sens littéral figuré *stricto sensu* tel que l'a défini saint Thomas. Il fournit ainsi une véritable définition grammaticale de la métaphore, dans laquelle, à partir d'exemples bibliques, il établit une distinction entre métaphores *in absentia* et *in praesentia*, entre métaphores nominales, adjectivales, verbales :

Les métaphores sont attribuées soit au sujet ou au substantif, comme lorsque l'on dit : *il a remporté la victoire, le lion de la tribu de Juda* ; soit à l'épithète ou au prédicat, comme dans « le Christ est un lion » ; *un cœur de pierre, de fer, ou d'acier, ou de chair*, ou ; soit au verbe, comme dans *de Sion, le Seigneur rugit*.³¹

Il s'attache également à décrire les domaines d'emprunt potentiels, ainsi que les modalités de transfert du métaphorisant (ou « phore ») au métaphorisé (ou « thème »), soulignant la polysémie de certaines métaphores :

²⁷ « Legitur autem Psal. 17, 8 : *Sub umbra alarum tuarum absconde me* : ac notatur per alas diligentia Dei in piis fovendis, conservandisque : sumpta similitudine ab avibus, eum in modum suos foventibus pullos. Sic autem absurdum foret existimare ob eam locutionem Deum habere imaginem et membra avis : ita per aequae absurdum est, propter locutiones ante expositas suspicari, Deum humani corporis figura esse indutum. » (Règle 19, § 17, p. 341).

²⁸ « ... tum a quibus fit translatio, tum et ad quas fit, diligentissimè pernoscamus, et quam similitudinem ac convenientiam earum rerum, et quatenus vox fit ab alia re ad alia translata, expendamus ac animadvertamus » (Règle 2, p. 334).

²⁹ « Ut si intelligere vis, cur vel Christus vel satan Leo dicatur : oportet te animadvertere in quanà proprietate Leo cum Christo aut cum satana conveniat. Commune aut est ei cum Christo fortitudo, magnanimitas et victoria : cum satana vero feritas crudelitas, et caedes hominum » (*ibidem*).

³⁰ « ... secundum vocabularum vires atque originem, attendat ejusdem rei proprietates, condiciones, qualitates et actiones. Et ex illis secundum similitudinem aliquam inventam, quaerat propositae scripturae sensum, considerans in eodem Scripturae loco priora, extrema et media. » (Règle 3, p. 334).

³¹ « Tribuuntur autem Metaphorae tum subjecto aut substantivo, ut si dicas : *Leo de tribu Juda vicit* (Apoc. 5, 5) : tum ejus epitheto aut praedicato : ut, *Christus est Leo. Cor est lapideum, ferreum, aut adamantinum vel carneum, aut denique spirituale* : tum etiam verbo : ut, *Deus rugiet de Sion* (Amos. I, 2) » (Règle 8, p. 336).

Il est habituel que plusieurs métaphores soient formées à partir d'un seul mot ou d'une seule chose, et qu'elles soient appliquées à la signification de choses différentes : comme le mot lion, qui peut être appliqué au Christ, au peuple d'Israël, à la tribu de Juda, au Dieu en colère et menaçant, au Christ et à Satan.³²

En soulignant ainsi qu'un seul métaphorisant peut désigner plusieurs métaphorisés (et inversement qu'un métaphorisé peut recevoir plusieurs métaphorisants), Illyricus corrobore l'idée très moderne qu'une métaphore seule ne veut rien dire, qu'elle n'est pas uniquement dans le mot, mais dans l'énoncé, et qu'elle ne fait sens que dans un contexte³³. L'analyse d'Illyricus atteint un degré de précision inégalé dans l'histoire de l'exégèse biblique, ainsi que dans l'histoire de la rhétorique profane, les poétiques de la Renaissance se contentant généralement de gloser Cicéron et Quintilien : la matière biblique permet ici de dépasser les codes, les préceptes, ainsi les éternels exemples topiques des rhétoriques, en un renouvellement singulier.

En effet, la grande nouveauté de la *Clavis* est également de prouver que la métaphore est une caractéristique de la langue et de la poésie hébraïques, et qu'elle échappe en cela aux canons de la rhétorique gréco-romaine. Tous les traités de rhétorique antique (glosés à la Renaissance) mettent en garde contre les défauts que peuvent présenter certains métaphores : enflure, incohérence, excès, défaut, obscénité. Aristote, Démétrius de Phalère, Cicéron, Quintilien, la *Rhétorique à Herennius*, ne cessent de rappeler que la *translatio* est un *virtus orationis* (ornement) qui peut à tout moment tomber dans le vice (*vitium*)³⁴. La théorie de la *translatio* dans la rhétorique antique est donc cadrée par une série de préceptes normatifs qui régissent et limitent son usage (elle ne doit pas être tirée de trop loin, ne doit pas lier des isotopies hétérogènes, c'est-à-dire être « mal filée », elle ne doit pas déroger à l'*aptum*, faire appel à des termes bas...). Reprenant point par point les préceptes cicéroniens, le théologien luthérien va s'appliquer à démontrer que ces derniers ne sont pas opératoires pour rendre compte de la spécificité des métaphores bibliques.

Ainsi, bien que l'emploi des métaphores « s'observe dans toutes les langues », Illyricus souligne que « dans la langue hébraïque, elles y sont plus nombreuses que dans toute autre, et elles y sont plus longues, plus *hardies*, et plus libres », comme en attestent les expressions bibliques « roi de vérité », ou « roi de gloire ». Alors que la tradition rhétorique loue les « translationes mollissimae »³⁵, Illyricus loue au contraire la qualité esthétique des « *metaphorae durae* » (*hardies*), abruptes et rudes, propres au style hébraïque³⁶.

Illyricus remarque également que les Hébreux n'obéissent pas au principe édicté par Quintilien, qui suppose que l'on utilise une seule isotopie pour préserver la cohérence d'une métaphore filée. Les Hébreux au contraire « mélangent ou conjuguent des métaphores empruntées à des choses différentes, parfois sur plusieurs mots, parfois sur peu de mots ». Ainsi, dans ce verset de *Jérémie* (31, 4-5) : « De nouveau je veux te bâtir, et tu seras bâtie, vierge Israël [...] De nouveau tu planteras des vergers sur les monts de Samarie », Illyricus remarque que « trois métaphores empruntées à des domaines divers (*bâtir, planter, vierge*) sont reliées entre elles. ». De la même manière, dans cette métaphore audacieuse de *l'Épître aux Colossiens* (3, 12) : « Soyez-donc revestus des entrailles de miséricorde » (selon la traduction de la Bible de Genève),

³² « Solent vero et ab una voce aut re plures Metaphorae formari, et ad diversas res significandas traducti : ut à Leone ad Christum, ad populum Israeliticum, ad Tribum Juda, ad Deum irascentem et minantem, ad Christum et ad satanam » (Règles 6 et 7, p. 336).

³³ C'est notamment le point de vue défendu par Paul Ricoeur dans *La métaphore vive*, Paris, Seuil, 1972.

³⁴ Voir par exemple Cicéron, *De Or.*, III, 162-164 ; Quintilien, *Inst. Or.*, VIII, 6, 14-17.

³⁵ « Les métaphores les moins hardies », Cicéron, *De Or.* 85.

³⁶ « Porro etsi hoc in omnibus linguis observandum est : tamen multo magis in Hebraea lingua quam alibi, ubi et longius et violentius ac quasi liberius Metaphorae petuntur ac usurpantur, quam in ullo alio sermone. *Durarum Metaphorarum* exempla sunt haec : *Rex veritatis* : id est, autor et promotor veritatis. Talem se Christus coram Pilato profitetur *Dux vitae* (Act. 3. V. 15) : id est, autor et dator. *Princeps pacis* : id est, causa et dator. (Isa. 9, 6). *Rex gloriae* (Ps. 24.V.7)... » (Règle 5, pp. 335-336).

Illyricus note que « les termes *revêtir* et *viscères* s'adaptent trop peu l'un à l'autre³⁷ ».

Le théologien luthérien remarque enfin que la clarté, revendiquée par tous les rhéteurs antiques pour apprécier la qualité d'une métaphore, n'est plus un critère pertinent appliqué au texte biblique. Volontiers obscures et énigmatiques, les « *metaphorae durae* » des Écritures apparaissent comme le signe de la présence de l'Esprit divin, qui mêle dans un même souffle les catégories et les sensations les plus hétérogènes : concret et abstrait, sublime et trivial, odorat, goût et toucher.

Hebraei crebro conjungunt voces multum à se mutuo diversas. Quod genus sermonis videtur esse durius³⁸ aliquando, ut [...] Psalm. 39, 13 : Auribus percipe lachrymas meas³⁹. Psalm. 37, 17 : excindere brachium⁴⁰ [...] Aliquando ab aliis sensibus ad alios traducunt Metaphoras. Gen, 27, 27 : Vide odorem filii mei ; est sicut odor agri pleni⁴¹. [...] Psal. 34, 9 : Gustate et videte qui suavis est Dominus^{42, 43}.

La « poésie » du texte hébraïque permet ici à Flacius, à la fois hébraïsant et protestant (donc doublement attentif à la *lettre* de la métaphore hébraïque), de dépasser les catégories de la rhétorique antique pour légitimer un nouveau type de beauté littéraire, par le biais de la métaphore : Illyricus prend acte de l'existence de métaphores vétéro-testamentaires qui peuvent être considérées comme dures ou hardies (*metaphora dura*) au regard de la *doxa* cicéronienne, et qui pourtant renferment une forme de beauté (*pulchra metaphora*). Dans le cinquième traité, Illyricus approfondit cette lecture stylistique et esthétique de la métaphore, puisque le terme *metaphora* revient sous différentes rubriques (elle est décrite comme un facteur d'*evidentia*, de *brevitas*). L'application de critères rhétoriques (ici empruntés à Cicéron) au texte biblique se fait alors dans une perspective radicalement nouvelle.

Ainsi, dans la *Clavis Scripturae*, la conjonction de deux orientations, confessionnelle (l'orientation protestante induisant une attention plus grande portée au sens littéral figuré) et littéraire (proposition d'une lecture stylistique de la Bible), aboutit à une théorie très moderne de la métaphore-*translatio*. Illyricus se montre en effet très attentif au fonctionnement linguistique, stylistique, et sémantique de ce trope permettant de relier par transfert de sens l'humain et le divin, le concret et l'abstrait, le matériel et le spirituel. Car Illyricus propose bien une véritable théorie de l'interprétation des métaphores, en envisageant tour à tour la question de l'encodage et du décodage de ce trope, de la découverte des sèmes communs à l'oeuvre dans une métaphore... La question de terminologie (utilisation du terme *metaphora* et non de *verba translata*) est donc loin d'être anodine.

Au-delà de son intérêt théologique, la *Clavis Scripturae* ouvre également la voie à une nouvelle appréciation des tropes, en proposant une rhétorique renouvelée au contact du texte

³⁷ « Idem incommodum accidit saepe ex eo, quod Metaphoras à diversissimis rebus sumptas, inter se et conjungunt et miscent, aliquando pluribus verbis [...] aliquando paucioribus. Non servant igitur praeceptum Quintiliani, qui vult, ut ex quo genere translationis coeperimus, in eodem desinamus. Jeremiae 31, 4-5, *Adhuc aedificabo te, et aedificaberis virgo Israel : ad huc plantabis vineas in montibus Samariae. Hic tres metaphorae, aedificare, plantare, et virgo, a diversissimis rebus sumptae connectuntur [...] Col. 3, 12 Induere viscera misericordiae : Induere et viscera parum inter se conveniunt* » (Règle 12, pp. 336-337).

³⁸ On retrouve l'adjectif *durus*, employé dans la rhétorique romaine pour qualifier les mauvaises métaphores, hardies, mal conduites, forcées (*Rhét. ad Her.*, 4, 16 : « *duriter verba translata* » : métaphores peu naturelles), par opposition à *mollis* (Cic., *De Or.* 85). Illyricus reprend donc ici la terminologie de la rhétorique profane (elle-même métaphorique) pour mieux la subvertir.

³⁹ « Prête l'oreille à mes larmes » (Ps. 39, 13).

⁴⁰ « Car les bras des impies casseront » (Ps. 37, 17).

⁴¹ « Oh ! l'odeur de mon fils est comme l'odeur d'un champ que le Seigneur a béni » (*Gn*, 27, 27).

⁴² « Voyez et appréciez <goûtez> combien le Seigneur est bon » (Ps. 34, 9) (Bible de Genève : « Savourez et voyez que l'Éternel est bon », *La Bible qui est toute la sainte Écriture du Vieil et du Nouveau Testament, le tout revu et conféré sur les textes hébreux et grecs par les Pasteurs et professeurs de l'Église de Genève*, Genève, P. et J. Chouër, 1622 [Genève, 1588]).

⁴³ *Clavis*, Règles 13 et 14, p. 337.

biblique, qui met à mal les critères rhétoriques traditionnels, pour donner ses lettres de noblesse à une esthétique littéraire appelée à une longue postérité : le sublime.