NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

84 N° 6 1962

Les figures bibliques. Essai de définition et recherche d'un critère (à suivre)

Pierre GRELOT

p. 561 - 548

https://www.nrt.be/fr/articles/les-figures-bibliques-essai-de-definition-et-recherche-d-un-critere-a-suivre-1759

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les figures bibliques

ESSAI DE DÉFINITION ET RECHERCHE D'UN CRITÈRE

Toute étude théologique de l'Ancien Testament (je ne parle pas ici de l'exégèse de ses textes, mais de la réflexion sur ses institutions et son histoire effectuée à la lumière du Christ) doit accorder une place importante au problème des figures bibliques. D'un traité dogmatique *De Priore Testamento*[1], j'extrairai ici deux paragraphes qui abordent ce sujet. Cette précision sur l'origine de cet article est importante, pour expliquer (et justifier dans une certaine mesure) la méthode qu'on y verra employée. L'Ancien Testament étant étudié successivement comme Loi, comme histoire et comme promesse, la question des préfigurations se trouve abordée à deux reprises, au terme des chapitres consacrés à la Loi et à l'histoire. Je m'expose ainsi, je le sais, à certaines redites, plus sensibles encore quand les deux paragraphes en cause sont soustraits à leur contexte et rapprochés l'un de l'autre dans une esquisse de synthèse. De même, je passerai sans m'expliquer sur plusieurs points importants pour mon sujet, comme, par exemple, l'identité de la foi dans les deux Testaments; mais il s'agit là d'une thèse classique, pour laquelle la *Somme théologique* de saint Thomas fournit tout le matériel nécessaire. Mon exposé s'en tiendra à deux points bien délimités : la portée figurative des institutions de l'Ancien Testament, puis la portée figurative de son histoire[2]. Logiquement, le second paragraphe devrait plutôt précéder le premier. Mais on verra que l'ordre adopté permet de cerner en deux étapes, de plus en plus précises, la notion complexe de *figure* biblique.

---

1. *Sens chrétien de l'Ancien Testament, Esquisse d'un traité dogmatique,* à paraître en octobre 1962 chez Desclée et Cie, Tournai-Paris, dans la coll. Bibliothèque de Théologie, Série I, Théologie dogmatique.

2. Le thème des préfigurations occupe une place importante dans les sources patristiques et la théologie médiévale, depuis l'épître du Pseudo-Barnabé et saint Justin. Voir l'étude d'ensemble de J. Daniélou, *Sacramentum futuri, Etude sur les origines de la typologie biblique,* Paris, 1950. Quelques monographies consacrées à des auteurs importants : H. de Lubac, *Histoire et esprit,* Paris, 1950, chap. 4 à 6 (sur Origène). M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur,* Paris, 1945, notamment le chap 6. A. Kerrigan, *St. Cyril of Alexandria Interpreter of the Old Testament,* Rome, 1952, notamment le chap. 2. La doctrine est généralement présentée dans le cadre du problème des sens de l'Ecriture; cfr H. de Lubac, *Exégèse médiévale, Les quatre sens de l'Ecriture,* Ire Partie, Paris, 1959, surtout les chap. 5, 8-10. La raison d'être des préfigurations a été étudiée de très près par L. Thomassin, *De adventu Christi,* cap. 7-11 (avec un important florilège patristique). Sur la place de la typologie dans l'exégèse de Newman, voir J. Seynaeve, art. *Newman,* S.D.B., t. 6, col. 454-458. Pour une bibliographie plus complète arrêtée à la date de 1949, voir J. Coppens

I. LES INSTITUTIONS DE L'ANCIEN TESTAMENT ET LEUR SIGNIFICATION FIGURATIVE

Le culte de l'Ancien Testament, explique l'épître aux Hébreux, était « un symbole (*parabolè*) pour le temps actuel » (Heb 9, 9). Cette réflexion nous conduit à examiner le second rôle joué par la Loi dans le dessein de salut : préfigurer le mystère du Christ [3]. Ce n'est pas là le fait des commandements, dont le but est de régler les actes humains, mais celui des institutions, cadre concret en fonction duquel les lois juridiques et rituelles de l'Ancien Testament ont été énoncées. Ainsi la Torah trouve-t-elle sa justification *secundum rationem figurativam seu mysticam*, pour reprendre la langage de saint Thomas.

Mais que faut-il entendre exactement par préfiguration? Il est nécessaire de le préciser avant d'étudier les applications pratiques du principe. Comme la notion de « figure », telle que l'entend la théologie chrétienne, entre dans la catégorie plus générale des symboles religieux, c'est de cette dernière que nous partirons pour voir ce que les préfigurations bibliques ont d'original et de spécifique.

1. DU SYMBOLISME RELIGIEUX À LA PRÉFIGURATION

A. *Usage des symboles dans les religions anciennes*

Aucune religion ne peut se passer de symboles, soit pour exprimer en mots humains sa conception de Dieu et du monde surnaturel, soit pour assurer par des rites sensibles l'union de l'homme avec le divin [4]. Dans les deux cas, il lui faut nécessairement partir de l'expérience humaine commune pour en transfigurer les données.

a. *Symbolismes représentatifs.* — Comme le domaine divin ne tombe pas sous les sens, l'homme ne peut s'en donner une représentation mentale que par analogie, à partir du monde d'ici-bas. Non que le sentiment religieux ne comporte pas un élément spécifique, irréductible à toute autre sorte d'expérience; mais sa traduction en langage humain, voire même son existence consciente et formulée, ne sont pas possibles

---

Les harmonies des deux Testaments [2], Tournai-Paris, 1949. Le problème n'a pas été moins étudié du côté de la théologie protestante. On trouvera une bibliographie exhaustive dans l'ouvrage de S. Amsler, *L'Ancien Testament dans l'Eglise*, Neuchâtel-Paris, 1960, ou (pour les seules années 1950-1960) dans le recueil de C. Westermann, *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik*, München, 1960.

3. Son premier rôle est d'ordre « pédagogique », comme dit saint Paul (Ga 3, 24).

4. Sur la fonction des symboles dans le langage religieux et les rites, voir M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, Paris, 1949, p. 17-62; *Traité d'histoire des religions*, Paris, 1949, p. 315-331, 373-391; *Methodological Remarks on the Study of Religious Symbolism*, dans M. Eliade-J. M. Kitagawa, *The History of Religions, Essays in Methodology*, Chicago, 1959, p. 86-108. G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et ses manifestations*, Paris, 1955, p. 56-65 et *passim*. J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 127-137.

sans une référence à l'expérience du monde sensible, à laquelle notre mécanisme mental est spontanément adapté. La construction d'une telle synthèse d'images et de représentations, sans même qu'il soit besoin de l'élaborer philosophiquement, repose implicitement sur le principe suivant : que les divers objets qui constituent le champ de notre expérience (expérience du cosmos, expérience sociale, expérience intérieure) recèlent une signification par rapport à cet autre monde où nous n'avons pas directement accès, bien que notre expérience intérieure nous mette en contact avec lui ; que les choses de la terre sont, en quelque mesure, le reflet de ces choses célestes et qu'elles ont là un archétype dont elles sont les reproductions plus ou moins parfaites.

C'est en application d'un tel principe que, par exemple, à partir de son expérience quotidienne de la vie sociale, l'homme païen se représente la société de ses dieux. De là, dans le moyen-orient ancien, des conceptions très répandues, comme celles de la royauté divine [5], de la cour hiérarchisée qui entoure le dieu suprême, des palais célestes, etc. Bien entendu, toutes ces conceptions sont ouvertes aux risques de la mythologie ; dans le cadre du paganisme, rien ne permet encore au sens religieux de critiquer ses propres constructions et d'interpréter sans erreur cette floraison de symboles sacrés qui foisonne dans les choses et au milieu de laquelle se meut l'imagination humaine. Quant à l'opération mentale par laquelle l'homme discerne ces symboles et les organise en système, elle offre des affinités évidentes avec la théorie platonicienne des Idées [6]. C'est que Platon, tributaire de traditions religieuses bien antérieures à lui, n'a fait sur ce point qu'en élaborer philosophiquement les données.

b. *Symbolismes cultuels.* — Cette représentation symbolique du monde divin est en rapport intrinsèque avec les symbolismes cultuels. L'homme a besoin de rencontrer ses dieux ; le culte est le domaine privilégié où s'opère la rencontre. Les dieux y sont *présents* parce que *représentés* sous des signes qui traduisent de façon sensible les réalités de là-haut [7]. Telle est la raison d'être des institutions cultuelles — sacerdoce, temple, sacrifice, etc. : au cœur du monde profane, et pour sacraliser ce monde profane, elles assurent l'existence de lieux, de per-

5. Cfr les notices rassemblées dans le volume du VIIIe congrès d'histoire des religions : *La regalità sacra*, Leiden, 1959. S. H. Hooke (éd.), *Myth, Ritual and Kingship*, Oxford, 1958 (chap. 2-5). Il est vrai que ces études portent avant tout sur la sacralisation de la royauté humaine dans les civilisations anciennes ; mais la royauté divine est toujours à l'arrière-plan de cette conception qui, sans elle, n'aurait pas de sens. Voir encore H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, Paris, 1951, p. 65-84, 201 ss, 310-315, 359-379. — J. Bottéro, *La religion babylonienne*, Paris, 1952, p. 54-81.

6. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 63 s. — En dehors de toute référence aux cultes orientaux, le fait était déjà noté par T. Gomperz, *Les penseurs de la Grèce*, tr. fr., t. 2, Paris, 1905, p. 414 s.

7. Cfr l'étude générale du phénomène dans G. van der Leeuw, *La religion dans son essence et dans ses manifestations*, tr. fr., Paris, 1955, p. 332-449.

sonnes, de rites, etc., qui rendent présent le monde des dieux et permettent à l'homme de s'y sentir introduit. Aussi tendent-elles à modeler sur lui leurs éléments essentiels, quelle qu'en soit l'origine première; entre les symbolismes représentatifs et les symbolismes cultuels, il y a ainsi une coordination étroite. Un temple n'est pas simplement une maison comme les autres, spécialisée dans une fonction à part; il vise à reproduire ici-bas les traits de la demeure céleste où réside la divinité, et, par là, il s'identifie mythiquement à elle [8]. Y entrer, c'est trouver *ipso facto* la présence divine. Et ainsi de suite.

c. *Symbolisme exemplariste.* — On pourrait résumer de la façon suivante ce symbolisme à double étage. D'une part, les choses d'ici-bas (du cosmos à la société humaine), imparfaites, instables, engagées dans la vie fluente du temps, ont là-haut leur divin exemplaire, parfait, immuable, situé hors du temps et au-dessus de lui. D'autre part, les choses du culte sont les reproductions intentionnelles de cet exemplaire céleste, à la nature duquel elles participent. L'appellation de *symbolisme exemplariste* est celle qui convient le mieux pour définir un tel système d'analogies, qui fournit à la fois une théologie, un culte et une conception du monde. L'exemplarisme alexandrin n'en sera qu'un rejeton philosophique tardif, en dépendance de Platon.

B. *Usage des symboles dans la révélation biblique*

a. *Dans l'Ancien Testament.* — L'Ancien Testament rectifie les applications du symbolisme exemplariste dans la mesure où elles déviaient, soit vers le polythéisme idolâtre, soit vers des conceptions cultuelles indignes du vrai Dieu et étrangères à la doctrine de l'alliance. Quant au principe lui-même, il lui serait bien impossible de s'en passer : même dans le cadre de la révélation, toute idée que l'homme se fait de Dieu, tout geste ou toute formule par lesquels il tente de traduire ses rapports avec lui, empruntent nécessairement à l'expérience sensible tout un matériel de symboles; la révélation elle-même doit user du procédé de l'analogie pour s'adapter aux besoins de l'esprit humain. Aussi retrouvera-t-on dans les textes bibliques cette représentation idéale du palais céleste de Dieu, de la cour divine formée par les anges, etc., qu'on remarquait dans les paganismes environnants [9]; les symboles sont seulement rectifiés, à partir du moment où le Dieu unique s'affirme dans sa transcendance absolue. De même, dans le culte, le temple est conçu comme la réplique terrestre du palais de Dieu, ainsi que le disent explicitement le code sacerdotal (Ex 25, 40) et le livre alexandrin de la Sagesse (Sg 9, 8).

Ainsi, d'une part, le langage religieux de l'Ancien Testament reconnaît toujours l'existence d'une analogie entre le monde divin et les

8. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 315 ss.
9. O. Procksch, *Theologie des A.T.s*, p. 481-487.

institutions humaines, et c'est ce qui permet de parler de Dieu : « Dieu est roi », dit-on [10], et l'expérience de l'institution monarchique dans les sociétés orientales donne à l'expression un contenu concret accessible à tous. D'autre part, les institutions cultuelles, malgré la complexité de leurs éléments constitutifs, visent dans leur ensemble à imiter cet exemplaire céleste qui est la source de leur sacralité; aussi la liturgie effectuée dans le temple est-elle conçue comme un service du Dieu-Roi, à l'image de la liturgie angélique [11] (cfr Is 6, 1-4).

b. *Dans le Nouveau Testament.* — Avec le Nouveau Testament, le problème change complètement d'aspect, car un fait nouveau vient en bouleverser la perspective : le Fils de Dieu s'est fait homme, si bien qu'en lui le ciel et la terre se trouvent *effectivement* conjoints. Il en découle deux conséquences. En premier lieu, le contact historique des hommes avec le Verbe fait chair (cfr 1 Jn 1, 1) fournit maintenant une base nouvelle à la connaissance de Dieu; les vieux symboles fondés sur des analogies humaines et déjà rectifiés par l'Ancien Testament, pour exacts et suggestifs qu'ils puissent être, sont à réinterpréter en fonction d'elle. En second lieu, l'union des hommes avec Dieu, but de toute l'activité cultuelle, se trouve effectivement réalisée, non plus à travers des rites symboliques, mais dans la personne même de Jésus, Verbe fait chair, et par la religion dont il donne au Père les preuves manifestes; le mystère de la croix, de la résurrection et de l'ascension, qui constitue son suprême sacrifice, atteint en effet la fin que poursuivaient en vain les sacrifices anciens : tandis que ceux-ci ne parvenaient pas à rien « rendre parfait » (He 10, 1), « le Christ, par une oblation unique, rend parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie » (He 10, 14) [12].

Ainsi, *au plan de la connaissance religieuse comme au plan de l'efficacité sanctifiante et salutaire, le mystère du Christ se substitue aux représentations symboliques et aux rites religieux de l'Ancien Testament.* Désormais, Dieu n'a plus à être conçu analogiquement à partir d'images lointaines et déficientes; son Fils, « resplendissement de sa

10. Voir sur ce point les *Théologies de l'Ancien Testament* : P. Van Imschoot, t. I, p. 22-24; W. Eichrodt, t. I, p. 122-126. V. Maag, *Malkût JHWH, V.T.*, Supplement 7 (Congrès d'Oxford), Leiden, 1960, p. 123-153. J. Gray, *The Kingship of God in the Prophets and Psalms, V.T.*, 1961, p. 1-29. W. Schmidt, *Königtum Gottes in Ugarit und in Israel*, Beihefte z. Z.A.W., 80, Berlin, 1961.

11. Le lien de la royauté de Yahveh avec la liturgie a été souligné — non sans quelques excès — par les exégètes de l'école scandinave depuis les *Psalmenstudien II* de S. Mowinckel (1922). Il serait abusif de supposer que l'Ancien Testament a repris dans sa liturgie un schème cultuel commun à tout l'ancien Orient : fête du Nouvel-An avec intronisation divine, célébration de la mort et de la résurrection de Dieu, etc. Mais on reconnaît sans peine dans les textes bibliques plus d'un thème emprunté au milieu ambiant, décanté, réinterprété, replacé dans une nouvelle perspective, voire complètement démythisé. Cfr H. J. Kraus, *Die Königsherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tubingue, 1951.

12. C. Spicq, *Epître aux Hébreux*, t. I, p. 301-310.

Gloire et effigie de sa substance » (He 1, 3), est entré dans le champ de notre expérience pour nous le révéler (cfr Jn 1, 18). Le contact avec Dieu n'a plus à être cherché dans des rites qui imiteraient vainement un archétype céleste auquel ils ne parviennent pas à nous unir ; désormais, ayant consommé son sacrifice rédempteur, Jésus a instauré ici-bas des institutions nouvelles (l'Eglise et son économie sacramentelle) grâce auxquelles nous sommes effectivement reliés à Dieu et sanctifiés. Sans doute notre langage religieux a-t-il encore besoin de symboles représentatifs pour parler de Dieu et des choses divines ; mais c'est maintenant le Verbe fait chair qui confère toute sa portée à ce langage symbolique, soit par l'emploi qu'il en a fait lui-même, soit par le contenu nouveau qu'il permet de verser dans les vieilles analogies. De même, nous avons encore besoin de rites [13] ; mais la réalité qu'ils renferment et représentent n'est autre que le mystère même du Christ, consommé une fois pour toutes dans un événement de l'histoire.

Aux symboles religieux créés spontanément par l'homme, Dieu avait d'abord substitué un système de signes dont sa révélation garantissait la valeur : ceux de l'Ancien Testament, liés aux institutions légales ; mais ce n'était encore là qu'une « ombre des biens célestes » (He 8, 5). Maintenant, à cette « ombre des biens à venir », il substitue la réalité même, qu'une « image » (εἰκών) pleine de sens représente efficacement ici-bas (He 10, 1) [14].

C. *Qu'est-ce que la préfiguration?*

En possession de ces données, nous pouvons donner une première définition de la préfiguration. C'est le rapport d'analogie qui existe, à l'intérieur du dessein de salut, entre deux ordres de choses : d'une part, les « ombres » d'autrefois, c'est-à-dire les institutions civiles et cultuelles d'Israël ; d'autre part, les « réalités célestes » (He 9, 23), manifestées visiblement dans la vie et le sacrifice du Christ (cfr He 9, 11), rendues présentes sous les signes de l'Eglise et de ses institutions sacramentelles, appelées à nous être dévoilées en plénitude quand, à notre tour, nous entrerons dans la vie éternelle.

La préfiguration n'est donc pas un symbolisme quelconque. Elle bouleverse la conception de l'exemplarisme commune à toutes les religions antiques. « Voici donc que le « corps » est futur par rapport à son

13. Sur cette nécessité des gestes sensibles dans le culte, voir *S.c.G.*, 3, 119.

14. On reconnait là les trois états du culte distingués par saint Thomas. 1) Celui où la béatitude céleste et les moyens qui y conduisent étaient également futurs, quoique des signes imparfaits (des *ombres*) les représentassent ici-bas : l'Ancien Testament. 2) Celui où la béatitude céleste est encore à venir, tandis que les moyens qui y conduisent sont déjà présents dans le mystère du Christ et représentés sous des signes sacramentels : le Nouveau Tesament. 3) Celui où la béatitude céleste sera une réalité présente, qu'aucun signe n'aura plus à représenter : le ciel. Cfr I^{a} II^{ae}, q. 101, art. 2, *in corp.* ; q. 103, art. 3, *in corp.* ; L. Thomassin, *De Adventu Christi*, 9, 13-14.

« ombre », et l'exemplaire à son « type » : τύπος τοῦ μελλόντος, σκιὰ τῶν μελλόντων. L'ébauche prépare l'archétype, l'imitation (μίμημα) précède le modèle : L'aube est un reflet du jour qu'elle annonce! Voici que la Vérité est à venir et qu'un jour elle doit se lever de la terre : *futura Veritas, secutura Veritas — Veritas de terra orta est.* Paradoxe inouï : la Vérité n'est-elle pas antérieure à tout âge, n'est-elle pas ce divin Logos dont Philon disait qu'il est le plus ancien des Fils de Dieu? « Jamais, dira encore Tertullien, l'ombre n'existe avant le corps, ni la copie ne précède l'original ». Or telle est l'originalité déconcertante du fait chrétien : il est la substance et le modèle, il est la Vérité dont l'ombre et le reflet se trouve dans le fait juif antérieur. *Umbra Evangelii et Ecclesiae congregationis in Lege.* C'est que le fait chrétien se résume dans le Christ, le Christ qui, en tant que Messie, était à venir — ὁ Μέλλων — et devait être historiquement préparé, comme le chef-d'œuvre est précédé d'une série d'ébauches, mais qui, en tant qu'« Image du Dieu invisible » et « Premier-Né de toute la création », est l'exemplaire universel » [15].

L'originalité de la préfiguration par rapport à l'exemplarisme lui vient donc de ce qu'elle est liée à la perspective *historique* du dessein de salut et aux étapes successives de la révélation divine. Avant l'ancienne Alliance, Dieu se manifestait à travers les signes dont sa création est pleine; les hommes les interprétaient comme ils pouvaient, souvent peu correctement, pour en tirer les symbolismes nécessaires à leur langage religieux et à leur culte [16]. Durant l'Ancien Testament, Dieu a rectifié ces anciens jeux de symboles grâce aux données fondamentales de sa révélation; il les a aussi complétés par des signes privilégiés, sanctionnés dans une loi positive : les institutions civiles et cultuelles de la Torah mosaïque. Imitant de façon imparfaite mais réelle les « choses célestes » qui devaient être révélées « aux derniers temps », ces institutions préparaient les hommes à les accueillir et à les comprendre, dans la mesure même où elles en renfermaient par avance une image, — autrement dit, dans la mesure où elles les pré-figuraient. Avec le Nouveau Testament, les « choses célestes » sont advenues parmi nous dans un fait d'histoire; leur présence et leur efficacité sont désormais assurées ici-bas par des signes adéquats, en attendant que chacun de nous puisse les voir face à face quand il passera, comme le Christ, de ce monde au Père (Jn 13, 1).

Telle est la conception des préfigurations qui fournit à l'épître aux Hébreux sa terminologie particulière pour désigner les étapes successi-

15. H. de Lubac, *Catholicisme,* p. 125. Cette transformation de l'exemplarisme platonicien, grâce à une eschatologie qui confère à l'anagogie une nouvelle dimension, est signalé dans la pensée d'Origène par H. de Lubac, *Histoire et esprit,* p. 285-288. Toute la tradition médiévale marche sur ce point à la suite d'Origène : *Exégèse médiévale,* 1re Partie, p. 621-633.

16. J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire,* p. 127-134.

ves du dessein de salut [17]. A l'Ancien Testament sont affectés les mots παραβολή, σκιά, ἀντίτυπος, ὑπόδειγμα. Le mystère du Christ, réalité tout à la fois céleste et historique, c'est ὁ τύπος, τὰ ἐπουράνια, τὰ ἀληθινά ; par rapport aux choses de jadis : ὁ μέλλων ; par rapport à nous : τὰ γενομένα. L'économie ecclésiale en est l'εἰκών. C'est là encore, d'une certaine façon, un symbolisme exemplariste. Seulement, l'archétype céleste est entré avec le Christ dans le domaine de l'histoire et de l'expérience humaine, « au terme des temps ». Son « imitation » dans l'A.T. était donc, en fait, une image anticipée de sa manifestation future. Quant à sa reproduction dans l'Eglise, elle déborde le simple exemplarisme pour devenir « sacrement », car elle nous fait « goûter au don céleste » et « savourer les forces du monde à venir » (He 6, 4-5).

Il faut remarquer toutefois que cette façon d'entendre les figures bibliques, malgré son lien général à l'histoire du dessein de salut, laisse de côté l'histoire intérieure de l'A.T. lui-même : seul est envisagé son aspect statique et institutionnel. Or il y a quelque artifice à séparer ainsi les préfigurations dans l'ordre des institutions des préfigurations dans l'ordre des événements. C'est une nécessité méthodologique pour exposer clairement tout ce qui concerne le problème de la Loi ; mais la notion de figure qui en résulte n'en demeure pas moins incomplète. Aussi devrons-nous y revenir plus loin, à propos de l'histoire.

2. LE CRITÈRE DES PRÉFIGURATIONS AUTHENTIQUES

Nous en avons cependant dit assez pour aborder une question délicate : à quel critère peut-on reconnaître les préfigurations authentiques? Faute d'un tel critère, la tentation serait grande de superposer à tous les détails des institutions civiles et cultuelles d'Israël des symbolismes artificiels. Les commentateurs patristiques et médiévaux, entraînés par les orientations spontanées de leur culture et mal armés pour l'interprétation littérale de la Bible, n'y ont que trop souvent cédé. En réaction contre cet allégorisme intempérant, certains modernes ont tendance à sous-estimer l'importance des préfigurations bibliques. Pour échapper à ce faux dilemme, il importe d'élaborer une méthode rigoureuse d'où soit exclue toute fantaisie ; le problème du critère est donc capital. Or, à première vue, il n'est pas facile à résoudre. Saint Thomas ne fournit sur ce point aucune indication précise [18]. S'il distingue avec clarté le « sens des choses », qui est du ressort de la théologie (et qu'il appelle « sens spirituel, typique ou mystique »), du « sens des textes », domaine propre de l'exégèse (qu'il appelle « sens littéral »), il n'établit guère le départ entre les figures, au sens fort où nous l'en-

17. Sur ce vocabulaire technique, dans ses rapports avec le vocabulaire philonien, voir C. Spicq, *Epître aux Hébreux*, t. I, p. 72-75, 346 s.

18. *In Galatas*, cap. 4, lect. 7. — I[a], q. 1, art. 10. — *Quodlibet* 7, q. 6, art. 14-16.

tendons ici, et l'allégorie généralisée, telle qu'on la pratiquait de son temps en étendant à tous les détails de l'Ecriture le principe de Ga 4, 24 [19]. Les traités modernes d'herméneutique sont aussi décevants. Un exemple topique est fourni par celui de Patrizi [20]. L'auteur admettrait volontiers que tout, dans l'Ancien Testament, était figuratif [21]. Mais, quand il en vient aux règles pratiques pour l'interprétation spirituelle de l'Ecriture, il prend une attitude fort réservée : il renvoie à l'autorité du Nouveau Testament, de la liturgie et des Pères, et il termine par une mise en garde contre l'allégorisme exagéré [22]. Tout cela est assez vague, et le problème du critère reste sans solution nette. Mgr Coppens [23], qui se réfère explicitement à Patrizi, tourne finalement dans le même cercle : « la typologie nouvelle s'arrêtera de préférence aux types où la similitude avec la réalité préfigurée est la plus simple, la plus obvie, la plus naturelle, ainsi qu'aux types pour lesquels on peut relever une tradition constante, prenant sa source dans le Nouveau Testament, voire déjà dans l'Ancien [24]... » Principe excellent en théorie, mais qui laisse place à bien des appréciations subjectives.

Pour débrouiller l'écheveau, il est indispensable d'examiner les préfigurations sous un autre angle que celui des abstractions livresques. Qu'il s'agisse des « choses figurantes » ou des « choses figurées » (pour emprunter le langage de Pascal), elles ont pris place dans une psychologie religieuse accessible à la fois, quoique à des degrés divers, à la critique biblique et à la théologie. Nous poserons donc la question suivante : quel rôle ont-elles joué dans l'expérience de foi à laquelle elles étaient liées?

A. *L'expérience de foi dans les deux Testaments*

L'expérience de foi, dans l'Ancien Testament, constitue une totalité concrète où croyances et institutions se conditionnent mutuellement. Comparée à l'expérience de foi chrétienne, elle lui apparaît identique au point de vue de la structure psychologique. Quant à l'objet de l'une et de l'autre, c'est aussi le même mystère de salut, mais saisi à deux niveaux différents de sa réalisation historique. Dans l'Ancien Testament, ce mystère n'est encore réalisé qu'en germe et révélé qu'incom-

19. On notera toutefois que, dans le commentaire de Ga 4, 25 ss, saint Thomas se montre très attentif à écarter certaines allégorisations arbitraires, comme celle que lui offre la *Glose ordinaire* sur les mots « Sina est mons in Arabia » ; en cherchant des motifs solides à la signification « mystique » du Sinaï et de la Jérusalem ancienne, il se sépare des symbolistes du siècle précédent pour élaborer, dans la mesure de ses moyens, une théologie des figures bibliques.

20. F. X. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum iterum edita*, Rome, 1876. La plupart des exposés postérieurs, jusqu'à 1940, dépendant pratiquement de cet ouvrage.

21. *Ibid.*, p. 194-199.

22. *Ibid.*, p. 261-264.

23. J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments*, p. 82-94.

24. *Ibid.*, p. 94.

plètement; son accomplissement total est attendu dans l'avenir, et c'est à ce titre qu'il est objet de foi et d'espérance. Dans le Nouveau Testament, son accomplissement historique appartient déjà au passé et sa révélation est achevée; sa présence permanente s'actualise dans les institutions et les sacrements de l'Eglise; seule sa consommation céleste est encore objet d'espérance. Il s'agit donc dans les deux cas de la *même* foi. Mais, au plan de la connaissance *notionnelle*, son objet demeure partiellement implicite dans l'Ancien Testament, et, au plan de l'efficacité sanctifiante, son action y reste incomplète. En cela, l'expérience de foi de l'Ancien Testament est donc imparfaite par rapport à celle du Nouveau [25].

Or ce rapport des deux expériences de foi est intimement lié à un autre problème : celui des coordonnées concrètes qui fournissent à chacune d'elles un support et un moyen d'expression. Dans le Nouveau Testament, la foi a deux coordonnées, également indispensables : d'une part, le *fait* d'histoire où le mystère du salut s'est accompli, c'est-à-dire la vie du Christ; d'autre part, les *institutions* hiérarchiques et sacramentelles de l'Eglise, où le mystère s'actualise tant que sa consommation éternelle n'est pas advenue. Dans l'Ancien Testament, les coordonnées concrètes de la foi sont aussi de deux ordres : d'une part, les *événements* de l'histoire sainte, sur lesquels nous reviendrons par la suite : d'autre part, les *institutions* civiles et cultuelles d'Israël, peuple de Dieu. Puisqu'en vertu de l'alliance sinaïtique le peuple de Dieu trouve alors dans la communauté d'Israël un support temporel indispensable, sa vie de foi reste nécessairement liée à l'expérience humaine de cette communauté. C'est pourquoi, s'il est vrai qu'elle anticipe sur la foi chrétienne, tant comme connaissance religieuse que comme expérience de la grâce rédemptrice, elle ne peut encore se traduire que dans un cadre provisoire dont les institutions d'Israël déterminent les formes. Ces institutions demeurent son support et sa condition d'existence.

Il y a donc, entre les deux phases successives par lesquelles passe l'unique foi à l'unique mystère de salut, des analogies essentielles. Celles-ci portent moins sur la foi elle-même que sur les éléments qui, de part et d'autre, en conditionnent l'exercice, soit quand elle prend conscience de son objet, soit quand elle se traduit en paroles et en actes. Dans l'Ancien Testament, les institutions civiles et cultuelles occupaient à ce titre une place, jouaient temporairement un rôle qui, dans l'état parfait du peuple de Dieu, seront dévolus aux divers aspects de la vie céleste, et, actuellement, sont tenus par les divers aspects du mystère du Christ et de l'Eglise.

25. Cfr II^{a} II^{ae}, q. 1, art. 7 (passage de la foi implicite à la foi explicite).

B. *Méthode d'étude pour les figures bibliques*

Telle est l'analogie, étroitement liée à la double expérience de foi israélite et chrétienne, qui définit les préfigurations authentiques. Pour faire apparaître celles-ci, deux conditions sont donc nécessaires et suffisantes. 1) Il faut montrer tout d'abord quel rôle les institutions en cause ont joué dans la foi d'Israël; cela suppose qu'on en découvre objectivement la signification religieuse dans les perspectives propres de l'Ancien Testament, étudié *ad litteram*. 2) Il faut chercher ensuite quels éléments jouent un rôle homologue dans la foi chrétienne. On peut établir par ce moyen qu'il y a, entre les « choses » des deux Testaments, des parallélismes profonds qui ne sont pas dus à des rapprochements superficiels, et qui seuls peuvent rendre compte de la continuité de la foi à travers le changement de régime religieux apporté par la venue du Christ. On voit comment l'étude scientifique de l'Ancien Testament, menée par les ressources de la critique, de la psychologie religieuse, de l'histoire comparée des religions, etc., vient ici en aide à la théologie elle-même : elle fournit une base indispensable à la recherche systématique des préfigurations authentiques. Point de typologie sérieuse sans exégèse littérale préalable [26].

Pour les applications concrètes du principe, c'est au Nouveau Testament lui-même qu'il faut demander en premier lieu des normes positives et des directions de recherche [27]. Ceux qui, les premiers, firent l'expérience de la foi chrétienne avaient fait jusque là l'expérience de la foi juive. Aussi ont-ils spontanément pensé leur foi au mystère du Christ dans des cadres intellectuels forgés par l'Ancien Testament et conditionnés par ses institutions provisoires; ils ont exprimé la nature et le rôle des « choses » du Nouveau Testament à partir des «choses » de l'Ancien qui les avaient préfigurées. Le langage qu'ils ont employé pour annoncer l'Evangile et pour élaborer la théologie du mystère du salut est ainsi par lui-même significatif : les préfigurations bibliques en constituent nécessairement l'arrière-plan.

Il faut cependant faire ici deux remarques. 1) Les auteurs du Nou-

---

26. Le principe était déjà correctement posé par Hugues de Saint-Victor, à la suite de toute la tradition antécédente (H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 425 ss). Seule manquait l'élaboration méthodologique. Sur ce dernier point, les précisions apportées par la critique moderne à la notion de *sens littéral* donne aux théologiens des possibilités que le moyen âge ne possédait pas encore.

27. Ce principe est admis par tout le monde (cfr J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments*, p. 90-94). Mais la perspective où les auteurs se placent — surtout quand ils sont théologiens et non exégètes de profession — reste celle des anciens scolastiques: à l'appui de la thèse, on cite des *auctoritates*, en tête desquelles l'Ecriture a une place privilégiée. Malheureusement, pour interpréter les données fournies par ces *auctoritates*, il manque un principe de discernement critique : on accumule les figures bibliques, sans assez apprécier objectivement leur valeur. Le recours au critère des analogies entre les deux expériences de foi nous fournit le principe de discernement désiré, en même temps qu'il comble le fossé entre l'exégèse littérale et la théologie des préfigurations.

veau Testament, dans leurs écrits de circonstance, n'ont pas cherché à exprimer de façon exhaustive toutes les préfigurations qui pouvaient exister sous l'ancienne alliance ; la liste qu'on peut tirer de leurs écrits n'est donc pas limitative, et il est permis de pousser les recherches dans des directions qu'ils ont indiquées de façon sommaire. 2) Les auteurs du Nouveau Testament ne se sont pas interdit de déborder jamais les bornes des préfigurations proprement dites, ni de superposer aux choses de l'Ancien Testament des symbolismes plus artificiels, si cela pouvait être utile à leurs développements oratoires ou doctrinaux. Les procédés courants de l'exégèse rabbinique ou de l'allégorisme grec étaient admis dans leur milieu, et rien ne les empêchait d'en user. Ils ne s'en sont pas privés. Pour ne prendre qu'un exemple, saint Paul déclare expressément en Ga 4, 24 qu'il *allégorise* l'histoire des deux femmes et des deux fils d'Abraham [28]. Sans doute le rapport théologique des deux alliances, tel qu'il l'envisage, n'a-t-il rien à voir avec la dialectique exemplariste sous-jacente à l'allégorisme des alexandrins ; mais le procédé d'allégorisation qu'il utilise n'en comporte pas moins une grande liberté d'allure, qu'on aurait tort de lui reprocher. Aussi le rapport symbolique qu'il établit entre Israël, le mont Sinaï et la Jérusalem ancienne ne peut-il guère être regardé comme définissant une préfiguration proprement dite [29]. L'autorité des auteurs sacrés n'empêche donc pas que l'on doive soumettre leurs indications à une critique méthodologique, si l'on veut utiliser correctement leur témoignage sans risque de confusion.

Quant aux données de la tradition, elles doivent être utilisées avec plus de précaution encore. Non que l'allégorisme des Pères ou des écrivains médiévaux soit une simple adaptation de la méthode en honneur chez les rhéteurs païens qui « allégorisaient » les vieux mythes ou les récits d'Homère : allégorie chrétienne et allégorie païenne sont foncièrement différentes, parce qu'elles se développent dans deux optiques très éloignées l'une de l'autre. Ce point a été démontré surabondamment par le P. de Lubac [30]. L'absence de distinction entre typologie et allégorisme à l'époque ancienne en est à elle seule une garantie [31].

28. L'expression de saint Paul montre qu'il a conscience de recourir à un procédé d'exposition familier aux hommes de culture grecque. Cfr F. Büchsel, art. Ἀλληγορία, *T.W.N.T.*, t. I, p. 260-264 ; R. M. Grant, *The Letter and the Spirit*, Londres, 1957, p. 121-123 ; H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 373-377. Mais il se peut que l'apôtre allégorise ailleurs sans le dire. Selon Allo, ce serait le cas en 1 Co 5, 8 (E. B. Allo, *Première Epître aux Corinthiens*, p. 125-127).

29. Il importe donc de bien distinguer chez saint Paul l'*esprit* (opposé à la lettre), les *figures* (qui sont dans les événements ou les institutions), l'*allégorisation* (qui est un procédé d'exploitation des textes). Le langage scolastique a malheureusement confondu sens spirituel, sens figuratif et sens allégorique.

30. H. de Lubac, *A propos de l'allégorie chrétienne*, *R.S.R.*, 1959, p. 5-43 ; *Exégèse médiévale*, Ire Partie, p. 373-396.

31. H. de Lubac, *Typologie et allégorisme*, *R.S.R.*, 1947, p. 180-226. On

Mais cette garantie même est inquiétante, au point de vue où nous nous plaçons ici. En effet, l'allégorie pouvait s'accommoder de procédés pratiques beaucoup plus libres que ne le permet la recherche des préfigurations, au sens rigoureux où nous l'entendons; sans compter que les Pères alexandrins n'ont pas manqué de faire appel, à l'occasion, à certains matériaux d'emprunt qu'ils tenaient de Philon [82]. Dans le détail, leur exégèse figurative comporte donc des éléments de valeurs très diverses, qu'il faut passer au crible de la critique pour recueillir le grain en laissant tomber la paille. Les intuitions de leur foi ont souvent vu juste; les habitudes de leur culture ont interféré avec elles d'une façon que nous n'avons pas à imiter.

Pour éviter toute équivoque dans l'application du principe, il faut donc tenir fermement à deux points essentiels. 1) Si l'on veut mettre en évidence la portée figurative d'une institution légale, on devra l'étudier *comme un tout,* puisque cette portée figurative ne fait que prolonger, au plan de la révélation chrétienne, la visée intentionnelle qui définissait déjà le sens de l'institution considérée dans le cadre du régime provisoire. Aucun détail d'aucune institution n'a de signification réelle en dehors de l'ensemble organique auquel il appartient. 2) D'autre part, l'objet préfiguré par *toutes* les institutions de l'Ancien Testament est fondamentalement le même : c'est *le mystère du Christ,* dans son unité profonde et la diversité de ses aspects; en ce point vers lequel toutes convergent, les institutions de l'Ancien Testament trouvent leur unité. En conséquence, si l'on se mettait à comparer de façon analytique et sans aucun recul les détails des institutions anciennes aux détails de la vie du Christ ou des institutions chrétiennes, on s'engagerait dans une voie qui conduirait très vite aux applications les plus arbitraires. Si la prédication s'en accommode à la rigueur, la théologie fait montre de plus d'exigences. C'est pour n'avoir pas agi de la sorte que l'exégèse patristique et médiévale, dans ses applications allégoriques de l'Ecriture, donne si souvent l'impression de gratuité.

3. LE RÔLE DES PRÉFIGURATIONS DANS L'ÉCONOMIE DE LA RÉVÉLATION

A. *Les préfigurations et le mystère du Christ*

La doctrine des préfigurations mérite cette soumission à une méthode rigoureuse, car elle est d'une grande importance. Elle seule, en

notera qu'à l'époque patristique la notion du sens *spirituel* se confond déjà avec l'*allégorie* et avec l'intelligence des *figures* bibliques. Ce langage suppose une systématisation où les termes pauliniens sont détournés de leur perspective originelle.

32. J. Daniélou, *Origène,* Paris, 1948, p. 179-180. H. de Lubac, *Histoire et esprit,* p. 150-166. Indépendamment même de Philon, les Pères utilisent dans leur exégèse un élément culturel qui influe sur sa technique : « Comme un Grégoire de Nysse utilisera les techniques de la seconde sophistique, ou comme un Augustin brillera dans l'art des rhéteurs de la décadence romaine, Origène met en œuvre les ressources de la culture alexandrine » (*Ibid.,* p. 178).

effet, permet de comprendre *comment* le Christ était présent dans l'Ancien Testament, ou plutôt *quels signes* y manifestaient sa présence, tant comme objet de foi que comme principe de justification.

a. *Présence du Christ en tant qu'objet de foi.* — Si l'on peut, sans aller au rebours des vraisemblances, dire que la foi de l'Ancien Testament avait pour objet le mystère du Christ, c'est parce que ce mystère, dans toute la mesure où il n'était pas encore révélé explicitement, était alors représenté par des signes préfiguratifs, au nombre desquels les institutions légales figurent en bonne place.

C'est vrai d'abord, quoique de façon indirecte, pour les institutions civiles d'Israël. Celles-ci conditionnent l'expérience de foi; elles imposent aux israélites des catégories de pensée où se coule nécessairement leur représentation des rapports entre les hommes et Dieu. La nation, sa constitution politique, son enracinement géographique, sont donc autant de signes auxquels la foi s'accroche, en attendant que son objet total se découvre clairement dans un événement de l'histoire; ainsi, derrière la patrie et la Jérusalem terrestre, c'est la patrie et la Jérusalem de là-haut que vise réellement la foi; à travers le peuple aux douze tribus que gouverne un roi, oint de Yahveh, elle adhère au peuple à venir dont le Christ est le chef. L'objet de foi qui s'esquisse de la sorte au plan de l'expérience temporelle s'en détachera finalement quand le Christ en révélera la vraie nature. Cependant, même alors, il faudra encore se référer à la première expérience pour comprendre les divers aspects de son mystère à partir des figures passées.

Quant aux institutions cultuelles, leur signification figurative apparaît beaucoup plus directe. Ayant pour fonction essentielle de traduire le rapport religieux entre les hommes et Dieu, elles impliquent par elles-mêmes dès le principe, et par conséquent elles expriment, une certaine connaissance voilée du mystère du Christ, hors duquel un tel rapport ne saurait même pas exister. *Cette relation des préfigurations à la connaissance de foi fournit,* comme nous l'avons vu, *le seul critère décisif qui permette de discerner objectivement les figures authentiques.* Or ce point est une donnée théologique traditionnelle, dont on a seulement oublié de tirer toutes les conséquences. Ecoutons déjà saint Augustin :

« Les symboles (*sacramenta*) ont changé, non la foi. Les signes (*signa*) ont changé qui signifiaient autre chose, non cette chose qu'ils signifiaient. Le bélier tenait la place du Christ, et aussi l'agneau, et le veau, et le bouc; tout cela c'était le Christ... Tout cela fut voilé jusqu'à ce que le jour parût et que les ombres fussent enlevées. C'est donc au même Christ Seigneur, non seulement en tant que Verbe, mais encore en tant que médiateur de Dieu et des hommes, lui l'homme Jésus-Christ, qu'ont cru nos Pères d'autrefois, et c'est la même foi qu'ils nous ont transmise par leurs proclamations et leurs prophéties [33]. »

33. Saint Augustin, *Sermon* 19, 3 (*P.L.*, 38, 133-134), cité dans une autre traduction par H. Urs von Balthasar, *Le visage de l'Eglise selon saint Augustin,* p. 57 s.

Dès l'Ancien Testament, *la foi du peuple de Dieu atteignait ainsi le Christ à travers les signes qui la soutenaient.*

S. Thomas souligne la même chose à propos des sacrifices anciens :

« Après le péché, l'on a cru au mystère de l'incarnation du Christ, non seulement quant à l'incarnation elle-même, mais aussi quant à la passion et à la résurrection par lesquelles le genre humain est libéré du péché et de la mort; autrement, l'on n'eût point préfiguré la passion du Christ par des sacrifices, tant avant la Loi que sous la Loi. L'objet signifié par ces sacrifices, les *maiores* le connaissaient explicitement, les *minores,* sous le voile de ces sacrifices mêmes; car, croyant que ceux-ci étaient disposés par Dieu en fonction du Christ à venir, ils en avaient en quelque sorte une connaissance voilée [34]. »

Il ne faudrait pas forcer le degré d'explicitation que possédait, chez les *maiores*, la connaissance du Christ à venir; il suffisait d'ailleurs que Dieu, qui ordonnait tout en vue de son dessein de salut, sût où il voulait en venir. Mais un point essentiel est à retenir : sous le voile des sacrifices figuratifs, les hommes de l'Ancien Testament atteignaient le sacrifice du Christ dont ces rites étaient les obscurs présages. C'est par ce moyen que leur foi était substantiellement identique à la nôtre [35].

b. *Présence du mystère du Christ comme principe de justification.* — Grâce à cette même foi, les croyants d'autrefois pouvaient obtenir la justification et le salut. Nous n'avons pas à établir ici ce principe [36]. Mais nous devons souligner le rôle des préfigurations dans cette participation anticipée à la grâce du Christ. Certes, sacrifices et sacrements de l'Ancien Testament ne réalisaient point par eux-mêmes la sanctification des hommes et leur union avec Dieu. Cependant, comme ces signes sacrés donnaient à la foi un soutien sensible pour qu'elle puisse atteindre à travers eux le mystère qu'ils figuraient, ils jouaient un rôle essentiel dans la justification des hommes [37]. Ce point est encore souligné par saint Thomas. A propos des sacrifices tout d'abord :

34. II^a II^{ae}, art. 7, *in corp.* : « ... minores autem sub velamine illorum sacrificiorum credentes ea divinitus esse disposita de Christo futuro quodammodo habebant velatam cognitionem ».

35. « Non intelligebant ea signa, et tamen iam prope erant; quia rem ipsam et veritatem pronius amplexebantur, quam in signo sui iam osculari assuerant, quam in signo latere, etsi non videbant, obscure tamen subodorabantur... Ergo et in mosaica gente sacramentorum vis valebat plurimum, et carnalium mentes Deo conciliabat, et Christo palam universis, clam singulis adventanti, in plenitudine temporum, id est, in iuventae limine, post profligata pueritiae primordia, coaptabat », Thomassin, *De adventu Christi*, 8, 7 (les paragraphes suivants, 8-17, constituent un florilège patristique sur la connaissance du Christ à travers ses figures dans l'Ancien Testament).

36. Le don de la grâce du Christ aux justes de l'Ancien Testament et leur appartenance au Corps mystique sont des thèses classiques de la théologie chrétienne : « Etsi pro temporis dispensatione Veteris Testamenti ministrabant figuris, ad Novum Testamentum, quamvis nondum revelatum, per gratiam Dei pertinebant » (Saint Augustin, *Contra adversarium Legis et Prophetarum*, 2, 8, 31; *P.L.*, 42, 656). Cfr I^a II^{ae}, q. 106, art. 1, ad 3; III^a, q. 8, art. 3, ad 3.

37. D'où le sous-titre de Thomassin, *op. cit.*, 8, 8 : « Itaque per utilitatem sacramentorum mosaicorum Christus humano generi iam medebatur, iam qua fas erat adveniebat ».

« Dès le temps de la Loi, l'esprit des fidèles pouvait s'attacher au Christ dans son incarnation et sa passion, et ils étaient ainsi justifiés en vertu de cette foi au Christ. Or l'observation des cérémonies cultuelles était une attestation de cette foi, en tant qu'elles étaient une figure du Christ. C'est pour cela que, dans l'ancienne Loi, on offrait des sacrifices pour les péchés; non que ces sacrifices purifiassent du péché, mais ils étaient une attestation de la foi qui purifiait du péché [38]. »

De même, à propos des sacrements :

« C'est par la foi à la passion que nos Pères d'autrefois étaient justifiés comme nous. Or les sacrements de l'ancienne Loi étaient des attestations de cette foi, en tant qu'ils signifiaient la passion du Christ et ses effets. Ainsi donc, il est évident que les sacrements de l'ancienne Loi n'avaient en eux-mêmes aucun pouvoir de conférer la grâce par leur vertu propre; mais ils signifiaient seulement la foi par laquelle les hommes étaient justifiés [39]. »

Tout cela est fort clair. Ce que nous avons dit du rapport entre l'expérience de foi et les préfigurations était donc déjà reconnu par saint Thomas, quoiqu'il n'en ait pas tiré toutes les conséquences pratiques pour assigner à celles-ci un critère précis. Il regardait la foi de l'Ancien Testament comme animée d'un dynamisme interne qui la tournait, par delà son objet apparent, vers le mystère du Christ à venir, par delà les images et les ombres où elle se fixait temporairement, vers la réalité dont elles étaient l'esquisse prophétique :

« Les saints Pères ne s'arrêtaient pas aux sacrements de la Loi comme à des réalités, mais comme à des images et des ombres de l'avenir. Or, dit le philosophe, le mouvement est le même qui porte vers une image en tant qu'elle est image, et vers la chose qu'elle représente. C'est pourquoi nos Pères d'autrefois, en observant les sacrements de la Loi, étaient portés vers le Christ par cette même foi et cette même charité par lesquelles nous sommes nous-mêmes portés vers lui; et ainsi nos Pères d'autrefois appartenaient au même corps de l'Eglise auquel nous appartenons aussi [40]. »

B. *Les préfigurations et la pédagogie divine*

Si les institutions de l'Ancien Testament occupaient une telle place dans la vie de foi des israélites, ne devons-nous pas leur attribuer sur ce point un rôle dans la pédagogie divine qui a conduit les hommes vers le Christ? Non certes au même titre que les lois. Celles-ci avaient pour fin l'éducation morale d'un peuple imparfait, que Dieu prenait au niveau relativement médiocre de ses voisins pour le conduire au seuil de l'Evangile. Mais il est une autre éducation que l'Ancien Testament

38. I^{a} II^{ae}, q. 103, art. 2, *in corp.*

39. III^{a}, q. 62, art. 6, *in corp.* — Ce point est encore longuement développé par Thomassin, *De adventu Christi*, 9, 8-11. On trouve au point de départ le texte de 1 Co 10, 1-4, tel que le commente saint Augustin. La suite montre que la foi et la charité du Christ étaient sous-jacentes aux sacrements (c'est-à-dire aux signes sacrés en général) de l'ancienne Loi, si bien que celle-ci appartenait déjà à la religion du Christ.

40. III^{a}, q. 8, art. 3, ad 5.

devait réaliser aussi pour préparer les cœurs à accueillir le Christ ; c'est celle des vertus théologales. Or précisément, le lien des préfigurations avec l'expérience de foi montre qu'elles ont rempli ce rôle. Elles ont permis à la foi de se représenter son objet de façon inchoative, à partir des données concrètes qu'elles lui fournissaient soit en conditionnant son exercice, soit en lui donnant des moyens d'expression. Action éducatrice judicieuse, qui prenait son point de départ dans les choses sensibles pour élever progressivement les esprits vers des réalités spirituelles impossibles à concevoir sans référence aux choses d'ici-bas [41].

Cette fonction leur est équivalemment reconnue par les Pères et les théologiens quand ils arrêtent leur pensée sur ce fait fondamental : la Loi, par ses cérémonies figuratives, a attesté le Christ à venir ; elle a parlé à l'avance de sa grâce [42]. Ainsi saint Cyrille d'Alexandrie : « La Loi donne une instruction élémentaire ; elle conduit aux premiers rudiments des oracles de Dieu, semant en nous en quelque sorte au moyen d'énigmes et d'ombres la connaissance du mystère du Christ [43]. » Une fois de plus, le langage de l'épître aux Hébreux (les « ombres », les « premiers rudiments ») interfère ici avec celui de saint Paul (l'« instruction ») ; on est donc loin de l'allégorisme grec, même s'il arrive que Cyrille recoure aux procédés pratiques de la culture alexandrine pour mettre en œuvre le principe qu'il vient de poser. Le but de ses interprétations allégoriques est d'ailleurs en consonance avec le caractère pédagogique des textes qu'il commente : si, par ses ombres et ses figures, l'Ancien Testament a conduit Israël vers le Christ, ne conserve-t-il pas le même rôle à notre endroit ? C'est en effet du mystère du Christ qu'il nous parle toujours à sa manière, en un langage voilé [44]. Mais l'ombre ne peut être séparée de la réalité qu'elle esquisse, ni les institutions figuratives du mystère qu'elles préfigurent : les

41. Cfr les textes cités par Thomassin, *De adventu Christi*, 7, 6-12. Tout le chapitre a pour titre : « Insuefacienda erat primum gens humana per figuras et umbras, postea per corpus proprium contrectare Deum et contueri ». Le chapitre suivant compare cette première initiation à celle que l'on donne aux enfants pour les préparer à l'âge adulte ; voir le texte cité à la note 35.

42. « Omnia quae secundum legem, sive in circumcisione, sive in diversitatibus hostiarum, sive in sabbati observantia praecesserunt, Christum testificata, Christi sunt gratiam praelocuta » (Saint Léon, *Sermon* 63, 5).

43. Saint Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate*, 2, 78 (*P.G.*, 68, 260 A).

44. « La Loi remplit donc (pour nous aussi) l'office d'un Pédagogue, et elle (nous) conduit excellemment au mystère du Christ. Ce qui fut jadis intimé par Moïse aux anciens constitue, disons-nous, les premiers rudiments des oracles de Dieu (He 5, 12). Si donc nous repoussons ce Pédagogue, qui nous amènera jusqu'au mystère du Christ ? Et si nous refusons d'apprendre ces premiers rudiments des oracles de Dieu, comment ensuite et par où donc parviendrons-nous au but ? En effet, selon les Ecritures, le Christ n'est-il pas la plénitude de la Loi et des prophètes ? » (Saint Cyrille d'Alexandrie, *De adoratione in spiritu et veritate*, 1, 5 ; *P.G.*, 68, 140 A).

deux viennent du même Dieu [45]. S'il a plié Israël à ces institutions, ce n'était pas seulement pour le former aux vertus morales; c'était pour l'accoutumer à vivre dans le mystère qui ne devait se révéler totalement que plus tard, c'était pour lui en graver par avance les formes dans l'esprit et dans le cœur : pourquoi cette fonction providentielle de la Loi serait-elle terminée? Si l'Ancien Testament, non content de hausser les mœurs du peuple de Dieu jusqu'à la loi naturelle retrouvée et d'ouvrir les âmes à la grâce en leur faisant sentir la nécessité de la rédemption, a su aussi faire apercevoir aux hommes quelque chose du salut futur au moyen des institutions même où ils étaient quotidiennement plongés, comment n'y trouverions-nous pas à notre tour la même richesse de signification, dans une clarté plus grande encore?

Ainsi les institutions figuratives continuent de nous transmettre un message divin. C'est seulement au plan de l'obligation légale qu'une fois le Christ advenu, elles ont perdu leur raison d'être. En abolissant les lois imparfaites destinées au régime provisoire de son peuple, Dieu a aboli en même temps les structures imparfaites qu'elles réglaient. Ou plutôt, ces signes imparfaits sont devenus inutiles parce qu'ils étaient « accomplis » dans une réalité plus haute [46] : la présence terrestre du mystère de grâce et sa traduction sacramentelle dans les institutions de l'Eglise, en attendant que les derniers voiles se lèvent et que l'union des hommes avec Dieu se consomme dans la vision face à face [47].

(à suivre)

*Paris, VIe* P. GRELOT.
21 rue d'Assas.

45. « Ergo et umbra eius, cuius et corpus, id est et lex eius, cuius et Christus, Segrega alii Deo legem et alii Deo Christum, si potes aliquam umbram ab eo corpore, cuius umbra est, separare. Manifeste legis est Christus, si corpus est umbrae », Tertullien, *Adversus Marcionem*, 5, 19, 9. L'argumentation est dirigée contre le dualisme de Marcion, mais elle conserve sa valeur dans le problème qui nous occupe ici. Cfr le mot de Clément d'Alexandrie : « Par l'intermédiaire de Moïse, le Seigneur était déjà le Pédagogue du peuple ancien; il l'a été face à face, personnellement, comme chef du peuple nouveau » (*P.G.*, 8, 320).

46. « Prima sacramenta, quae observabantur et celebrabantur ex lege, praenuntiativa erant Christi venturi; quae, cum suo adventu Christus implevisset, ablata sunt, et *ideo ablata quia impleta*; non enim venit legem solvere sed adimplere; et alia sunt instituta virtute maiora, utilitate meliora, actu faciliora, numero pauciora, tanquam iustitia fidei revelata et in libertatem vocatis filiis Dei iugo servitutis ablato, quod duro et carni dedito populo congruebat » (Saint Augustin, *Contra Faustum*, 19, 13). Ce qui est abrogé dans la Loi correspond donc à ce qui, dans les institutions, était figuratif. Saint Augustin revient à plusieurs reprises sur ce principe fondamental dans le même ouvrage (cfr livres 6; 18; 19; 32, 9).

47. Voir les textes cités par Thomassin, *De adventu Christi*, 9, 13-15, sous les titres : « Christus, sub lege umbra, nunc imago, in patria veritas; ita et semper adest, et semper venit Christus »; « Christi, hoc est veritatis et charitatis, umbra tantum in umbris praeceptis et timore; imago locupletior in Evangelii charitate et perfectione vegetiori; veritas in patriae charitatis et iustitiae plenitudine ». Cette distinction entre *umbra* et *imago* provient de l'épître aux Hébreux (10, 1).