NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

76 Nº 9 1954

La typologie du baptême d'après saint Thomas

Jean BOUTTIER

p. 897 - 916

https://www.nrt.be/en/articles/la-typologie-du-bapteme-d-apres-saint-thomas-2476

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La typologie du baptême d'après saint Thomas

Le renouveau biblique a réorienté la théologie vers l'étude systématique des réalités du Nouveau Testament par leurs types de l'Ancien. On a cherché à retrouver dans l'unité du plan de Dieu des analogies, mieux des préparations, signes déjà porteurs d'une vérité appelée à s'épanouir dans le Christ et l'Eglise. Cette étude permet de mieux dégager les différents plans sur lesquels se déroule et progresse notre salut et de mieux saisir, dans les signes et symboles actuels, la signification dont ils sont encore chargés pour l'avenir céleste.

De nombreux ouvrages récents montrent d'ailleurs combien cette méthode était chère aux premiers Pères de l'Eglise; jusque chez saint Paul, à la suite de l'Ancien Testament lui-même, nous en trouvons des traces très explicites comme procédé d'exposition et d'approfondissement théologique.

Qu'en était-il de cette théologie typologique au temps de saint Thomas, ou plus simplement, comment saint Thomas l'a-t-il comprise et utilisée? Tel est l'objet de cette étude qui se limitera d'ailleurs au Baptême, tout en essayant de dégager, pour une critique meilleure, les principes fondamentaux, si principes il y a, qui ont pu guider saint Thomas, et d'apprécier dans quelle mesure le Docteur angélique a pris conscience de la portée d'une telle théologie.

I. LES SENS DE L'ÉCRITURE

Très nets les principes d'exégèse de saint Thomas ne coïncident pourtant pas avec nos catégories modernes, ni même totalement, il faut bien le dire, avec notre manière de concevoir l'inspiration de la Bible. Une juste vue de leur ensemble permettra sans doute de percevoir la portée exacte des allusions ou développements typologiques dispersés à travers l'œuvre entière de saint Thomas.

Dans la Somme (I^a, q. 1, a. 10), saint Thomas distingue, de façon **générale, deux sens dans la Sainte Ecriture : le sens littéral et le sens**

spirituel, et c'est là, à la fin de sa vie, l'expression de sa pensée constante. Qu'entend-il par là?

Le sens littéral.

C'est le sens même des mots, leur sens premier, ce qu'ils veulent dire directement et en eux-mêmes, leur signification naturelle et obvie. Saint Thomas l'appelle souvent « sens historique » (*Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *in c.*; I^a, q. 1, a. 10 *in c.*).

Littéral ou historique il enferme logiquement tout ce qui est exprimé, raconté, annoncé par le texte même de l'Ecriture. Peu importe la forme exigée par le genre littéraire; images, symboles ou paraboles sont procédés d'auteurs pour exprimer pensées et faits : la chose ou la personne, désignée par l'allégorie, est à inclure dans le sens obvie du morceau [1]. Mais tout cela va de soi.

Le sens spirituel.

Le sens spirituel reste fondé sur les mots et leur signification, car note saint Thomas, il suppose le sens littéral, et ne peut être pure fantaisie, « omnes sensus fundantur super unum, scilicet litteralem », dit-il dans sa I^a, q. 1, a. 10, ad 1. Son caractère propre cependant est d'être la signification, non pas des mots, mais des choses exprimées par ces mots [2].

Cette signification des choses dans la pensée de saint Thomas n'est pas un simple rapport de similitude ou d'analogie. Le sens spirituel n'est pas un sens dégagé après coup, mais il se trouve comme une ordination positive dans les choses elles-mêmes [3], au moment de leur existence historique, « res suum cursum peragentes » dit saint Thomas (*Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *in c.*). Les choses ou les personnes « types » de l'A.T. ont ainsi une double réalité. Elles existent historiquement et ont leur propre raison d'être pour telle ou telle époque, mais elles revêtent en outre une existence en quelque sorte intentionnelle, une signification basée d'ailleurs sur leur réalité historique, comme le sens spirituel suppose toujours le sens littéral [4].

1. *Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *ad 1* : « hircus (rex graecorum in Dan. 8), vel alia huiusmodi, per quae aliae personae a Christo, in Scripturis designantur, non fuerunt res aliquae, sed similitudines imaginariae, ad hoc solum ostensae, ut illae personae significarentur; unde illa significatio qua per illas similitudines personae illae, aut regna designantur, non pertinet nisi ad sensum historicum ». (cfr *Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *in c.* — *Sent. Prol.*, q. 1, a. 5 *in c.*).

2. « accipitur vel consistit in hoc quod quaedam res per figuram aliarum rerum exprimuntur » (*Quodl.* VIII, q. 6, a. 15 *in c.*) — « ipsae res significatae per voces etiam significant aliquid » (I^a, q. 1, a. 10 *in c*; cfr *ad 1*; *Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *in c.*).

3. « *ordinantur* res in cursu suo ut ex eis talis sensus possit accipi » (*Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *in c.*, etc.).

4. C'est ce qu'affirme explicitement saint Thomas à propos notamment des cérémonies rituelles de l'A.T. : « Sic igitur rationes praeceptorum coeremonia-

L'homme certes subit les événements sans pouvoir les orienter, sans à plus forte raison préparer en eux d'autres événements futurs, en les rendant signes et inchoation de ceux-ci. Saint Thomas l'a bien vu, mais, nous dit-il, c'est le propre de la Providence divine de créer ces correspondances intimes dans les choses (*Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *in c.*). Dieu est maître des événements, il les emploie comme nous les mots pour transmettre ses messages, il les charge de signification pour en faire des prophéties (cfr *I^a*, q. 1, a. 10 *in c.*; *Quodl.* VII, q. 6, a. 14 *in c.*).

Ce sens spirituel est donc propre à l'Ecriture et suppose l'inspiration divine tant des événements dans leur matérialité et dans leur signification, que des textes qui nous les rapportent. Seul en effet Dieu peut déposer dans un événement une signification, et seul il peut nous la faire connaître.

A la suite de toute une longue tradition saint Thomas distingue plusieurs espèces de sens spirituels suivant la signification des « res » contenues dans la Bible [5].

Tout d'abord le sens « allégorique » ou « typique » par lequel d'une façon générale l'A.T. figure le Nouveau : les types de l'A.T. annoncent les réalités à venir dans le Christ ou son Eglise (« ea quae sunt viae » : *Sent. Prol.*, q. 1, a. 5). Ce sens allégorique n'a rien à voir avec l'allégorie littéraire et poétique rangée par saint Thomas lui-même dans le sens littéral et qu'il nomme souvent « similitudo naturalis » ou « imaginaria similitudo » (cfr *Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *ad 1*). Il s'agit ici au contraire d'un authentique sens spirituel qui suppose une relation intime dans les choses elles-mêmes (*Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *ad 1*).

Vient ensuite le sens « anagogique ». Au dire de saint Thomas, Hugues de Saint-Victor ne le distinguait pas du précédent (cfr *I^a*, q. 1, a. 10). Son objet pourtant semble justifier cette distinction : par lui les réalités de l'A.T. et du Nouveau annoncent et préfigurent celles du Ciel, de la Patrie céleste (il considère « ea quae sunt patriae ») [6].

---

lium veteris legis, dupliciter accipi possunt : ***uno modo*** ex ratione cultus divini, qui erat pro tempore illo observandus, et rationes illae sunt *litterales... Alio modo* possunt eorum rationes assignari secundum quod *ordinantur* ad figurandum Christum, et sic habent rationes *figurales et mysticas...* » (*I^a II^ae*, q. 102, a. 2 *in c.*).

5. Pour ces distinctions cfr *I^a*, q. 1, a. 10; *Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *in c.* — *Sent. Prol.*, q. 1, a. 5.

6. On peut se demander à ce sujet si les types de l'A.T. préfigurent directement les réalités célestes, ou si plutôt le Christ et le N.T. ne sont pas une étape intermédiaire, nécessaire et toujours supposée. Pour saint Thomas, le Christ et ses sacrements tiennent une telle place comme aboutissement et centre de toute la typologie qu'il semble difficile d'accomplir le passage A.T.-Patrie céleste sans suivre la ligne croissante de l'évolution dont le Christ et l'Eglise sont des chaînons essentiels : saint Thomas s'en explique clairement par exemple au sujet des cérémonies de l'ancienne Loi (*I^a II^ae*, q. 101, a. 2 *in c*). Le Christ et l'Eglise

Ces deux sens, allégorique et anagogique, sont orientés dans la même direction : ils ont en commun d'être des prophéties en action, de se placer sous l'angle du développement historique et de suivre d'étape en étape la route suivant laquelle Dieu développe son salut. Mais ils diffèrent en ce qu'ils préfigurent deux stades ou deux états successifs de la réalisation de ce salut : l'ébauche, encore « in enigmate », la pleine perfection « in visione ».

Dans une orientation nouvelle saint Thomas nomme encore le « sens moral ou tropologique ». Dans la Nouvelle Loi « ce qui s'est fait dans le chef, est signe de ce que nous devons accomplir nous-mêmes » et l'A.T. est apte, lui aussi, à recevoir une telle interprétation (*Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *ad 5*). Pour saint Thomas, qui s'en sert souvent, le sens moral n'est pas un sens fantaisiste, mais comme tout sens spirituel, il se fonde sur la signification des choses ou des actions passées pour éduquer les consciences et guider les mœurs (*ibid.*, ad 3). Comme tout sens scripturaire authentique il est soumis à des règles qu'il nous reste à étudier maintenant.

Principes et critères d'une interprétation spirituelle.

Comment tout d'abord le même texte de l'Ecriture peut-il avoir valablement plusieurs sens? On fait en effet remarquer les risques d'erreur qui s'ensuivent et l'on estime incompatible avec la véracité divine de s'exprimer de façon si ambiguë (*Quodl.* VII, q. 6, a. 14 *ad 3*). Que répond saint Thomas? Il donne à travers son œuvre une double réponse à cette difficulté.

Il replace, en premier lieu, la question dans son cadre général. Peut-être tel ou tel détail d'interprétation peut-il être sujet à discussion ou même à erreur. Mais c'est tout l'A.T. pris dans son ensemble qu'il faut considérer comme la figure du Nouveau. Reprenant souvent et dans des contextes typologiques très variés le texte de saint Paul : « Omnia in figura contingebant illis » (*I Cor.*, X, 11), saint Thomas élargit la signification typologique de l'Exode à tout l'A.T., comme l'avaient fait tant de Pères avant lui. C'est là selon lui un principe fondamental [7] : L'A.T. est « le temps des figures ».

Ensuite et plus directement saint Thomas nous explique que tout compte fait « il n'est pas incroyable que Dieu ait donné à Moïse et aux autres auteurs des Saintes Ecritures de percevoir eux-mêmes les

---

sont une première et indispensable initiation à la réalité que l'A.T. ne peut qu'annoncer sans la donner. (Cfr I[a], q. 1, a. 10 : ce sont le Christ et les figures du Christ qui signifient « ea quae sunt in aeterna gloria ». Donc, semble-t-il, l'A.T. mais en référence au Christ et aux réalités chrétiennes, cfr *Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *in c.* : « Vetus *simul* et novum... novum *simul* et vetus significant Ecclesiam triumphantem »).

7. Cfr *Comm. in I Cor.*, X, 11; *I[a] II[ae]*, q. 102, a. 2, *sed c.*; *Quodl.* III, q. 14, a. 30 *in c.*

différentes vérités que les hommes peuvent y découvrir et de les exprimer en une seule et même phrase, de sorte que toutes soient « sensus auctoris » (*De Pot.*, 4, a. 1 *in c.*).

Il va même plus loin : si l'auteur humain et instrumental écrit quelque chose qui peut être interprété en un sens qu'il n'a pas vu et qu'il n'y a donc pas mis, l'auteur principal, l'Esprit Saint, sans aucun doute l'aura perçu et cela suffit (*De Pot, ibid.*, cfr aussi *Qodl.* VII, q. 6, a. 14 *ad 5*).

Ainsi et au moins en ce sens, toute *vérité* (et le mot est important) [8], découverte par l'esprit humain dans l'Écriture, peut et doit être dite « sensus auctoris », donc sens authentique de l'Ecriture, même si elle déborde le sens strictement littéral.

Quels sont dès lors les critères qui permettront de distinguer ces véritables « sensus auctoris », les sens spirituels authentiques?

Ils sont, semble-t-il, au nombre de trois :

— la première condition, saint Thomas la pose sous forme d'incise, mais elle découle de toute sa conception du sens spirituel : « omnis veritas, salva litterae circumstantia ». Il faut au moins que l'interprétation spirituelle se rattache au sens littéral et ne le déforme pas (*De Pot.*, q. 4, a. 1 *in c.*; cfr I^a, q. 1, a. 10 *ad 1*).

— Ensuite et de façon non moins péremptoire, on ne peut trouver dans l'Ecriture que la *vérité*, affirme-t-il. Tout ce qui scientifiquement ou théologiquement est certainement faux ne peut donc s'y trouver (*De Pot., ibid.*).

— Enfin rien ne peut être contenu sous le sens spirituel qui, dans une autre partie de l'Ecriture, ne le soit littéralement : « Quod Scriptura per litteralem sensum alicubi manifeste non tradat » (I^a, q. 1, a. 10 *ad 1*).

Comment enfin utiliser ces sens spirituels une fois qu'ils ont été dégagés suivant les règles données ci-dessus?

Saint Thomas commence par émettre un principe très ferme, puis il semble nous ouvrir une voie fort intéressante :

Le principe est le suivant : On ne peut argumenter théologiquement que du sens littéral. Principe valable autant pour la défense d'une thèse (I^a, q. 1, a. 10 *ad 1*), que pour la réfutation des erreurs (*Sent.*

8. *De Pot.*, q. 4, a. 1 *in c.* : « ...Aliud est, ne aliquis ita Scripturam ad unum sensum cogere velit, quod alios sensus qui in se *veritatem* continent, et possunt, salva circumstantia litterae scripturae aptari, penitus excludantur. Hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, et unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire *veritatem* quam mente conceperit... » Saint Thomas souligne un peu plus haut dans le même texte : « Scripturae enim divinae, a Spiritu Sancto traditae, *non potest falsum subesse*, sicut nec fidei quae per eam docetur. » Il conclut enfin le corps de son article, après avoir indiqué que le Saint-Esprit au moins avait eu connaissance de ces divers sens de l'Ecriture : « Unde *omnis veritas*, quae, salva litterae circumstantia, potest divinae Scripturae aptari, *est eius sensus* ».

***Prol.*, q. 1, a. 5). Saint Thomas conclut en effet à la suite de Denys** « quod symbolica theologia non est argumentativa » (*Sent., ibid.*).

Ce même article du Prologue des Sentences nous ouvre en outre la voie d'une magnifique utilisation de la pluralité des sens de la Bible : « ad contemplationem veritatis », dit saint Thomas en une phrase admirablement synthétique. Et chaque « sens » de l'Ecriture reçoit sa place en cette synthèse : quand le sens littéral nous a livré « la vérité de Foi elle-même », base de toute contemplation, les sens spirituels nous aident à pousser plus profondément notre saisie de la vérité. Tandis que le sens moral nous éclaire sur la manière de conduire notre vie, le sens allégorique et le sens anagogique nous élèvent à la contemplation soit des réalités qui sont déjà sur cette terre de passage (eorum quae sunt viae), soit de celles du Ciel (eorum quae sunt patriae) (cfr *Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *in c.*).

Dans les sciences humaines on procède logiquement par induction ou déduction, à partir d'éléments semblables rapprochés. Dans l'étude de la Bible la méthode est toute différente : on procède d'une signification à une autre, pour ainsi dire analogiquement : mais par une analogie fondée dans le réel. Les mots expriment une chose qui contient en elle-même un appel à une autre et en porte comme la signification, s'en fait le signe, et nous invite, par son « intention », à passer de sa propre connaissance à celle de l'autre [9].

L'Ecriture, dans son ensemble, apparaît donc dans la pensée de S. Thomas comme un grand corps complexe. L'interprétation que les exégètes et les théologiens peuvent en faire se place sur des plans divers et complémentaires, et obéit à des règles fixes pour rester valable. On entrevoit même que cette multitude de sens est le moyen de saisir les textes dans leur profondeur, le moyen légitime et nécessaire pour atteindre la vérité dans sa plénitude.

Mais diront certains, n'est-ce pas là infériorité? N'y a-t-il pas danger d'erreur, et ne serait-il pas plus convenable à l'Ecriture d'éviter cette ambiguïté et de livrer son message dans l'univocité? Et saint Thomas de répondre avec Grégoire le Grand qu'il cite (*Moralia*, XII) : « Sacra Scriptura, omnes scientias atque doctrinas, ipso etiam locutionis more transcendit, quia uno eodemque sermone dum narrat gestum, prodit mysterium » (*Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *sed c.*). « Mystère » que saint Thomas, notamment en ce qui concerne la typologie, a le souci constant de scruter en union avec la Tradition vivante de

9. Cfr *Quodl. VIII*, q. 6, a. 16 ad 1 — Roguet, « La notion de signe chez saint Thomas », dans la *Somme Théologique*, ed. *Revue des Jeunes, Les Sacrements*, App. II, p. 278 et sq.

Il faut noter en outre que cette connaissance par la signification des choses, se fait dans le seul sens de la progression historique des réalités religieuses. La typologie pour saint Thomas comme pour les Pères, est à sens unique, elle est irréversible, allant de l'A.T. au Nouveau, des deux à la Patrie céleste (*Quodl. VII*, q. 6, a. 15 ad 5).

l'Eglise, avec les Pères auxquels il se réfère sans cesse, à travers surtout sa *Catena Aurea*.

II. LA TYPOLOGIE DU BAPTÊME

Dans le contexte général des sens spirituels l'étude de la typologie du Baptême dans l'œuvre de saint Thomas prendra ses justes perspectives et par contre-coup nous permettra de saisir sur le vif, dans le concret, l'expression pratique des principes exposés ci-dessus.

Etudiant le Baptême, saint Thomas se demande dans la Somme (*III*ª, q. 66, a. 11) s'il est juste de dire qu'il y a trois baptêmes (d'eau, de sang, de feu). On lui objecte en effet (ad 3) un texte de Jean Damascène qui en énumère davantage [10], texte que saint Thomas résume lui-même dans son Commentaire de *I Cor.*, X, 10 : il y distingue neuf baptêmes : le Déluge, la Mer Rouge, les eaux d'expiation, le baptême de Jean, le baptême que reçut le Christ, le baptême du Saint-Esprit à la Pentecôte, le baptême de pénitence et de contrition, le baptême de sang, le baptême enfin, dans l'eau et l'Esprit.

La réponse de saint Thomas projette une vive lumière sur sa pensée : parmi tous ces baptêmes il distingue trois groupes : les quatre premiers sont des figures, les trois derniers sont, comme il l'explique dans le corps de son article, la juste et triple expression du Baptême chrétien, les deux qui restent enfin, le baptême reçu par le Christ et la Pentecôte, il n'en parle pas ; sans doute sont-ils pour lui davantage les sources que les figures du Baptême chrétien [11].

Ainsi pouvons-nous affirmer, chez saint Thomas, l'existence d'une typologie baptismale claire et précise. La liste donnée ici des figures du Baptême n'est d'ailleurs pas exhaustive, occasionnée qu'elle est par le texte de Jean Damascène. Les œuvres de saint Thomas dans leur ensemble nous invitent à y joindre la Circoncision, à un titre assez particulier cependant et qu'il nous faudra préciser.

Etudions-les successivement.

Le Déluge.

Le texte de la *III*ª, q. 66, a. 11 *ad 3* semble être un des seuls textes, peut-être même le seul où le Déluge soit donné par saint Thomas comme figure du Baptême. Ceci n'enlève d'ailleurs rien à la force de sa prise de position. Sa typologie n'est pas en effet un corps étroitement constitué et ordonné, elle est purement occasionnelle, exposée au hasard des textes qu'il commente et des objections qu'on lui fait. Ici du moins range-t-il nettement le Déluge parmi les baptêmes figuratifs.

10. *De Fide Orth.*, l. IV, c. 9 : « de Fide et baptismo » ; *P.G.*, XCIV, 1123-24.
11. Pour le Baptême du Christ, cfr notamment *III*ª, q. 39, a. 1.
Pour la Pentecôte on peut noter le lien étroit que souligne saint Thomas (*III*ª, q. 66, a. 10 *ad 1*) entre le Baptême et la Résurrection d'une part (la Passion étant la source des sacrements), le Baptême et la Pentecôte d'autre part.

Il est même fort intéressant de noter la modification que saint Thomas fait subir au texte de Jean Damascène qui lui sert de base [12]. Jean Damascène faisait du Déluge le type du Baptême en ce qu'il eut pour but d'ôter le péché du monde. Saint Thomas reprend à son compte l'exemple typologique, mais lui applique l'autre ligne d'interprétation traditionnelle avec le souci explicite de la fonder dans l'Ecriture : « Le Déluge fut le signe de notre Baptême, dit-il, sous le rapport du salut des fidèles dans l'Eglise, selon le texte de la *I Pet.*, III, 20 : quelques vies seulement furent sauvées dans l'Arche ». Je ne crois pas en effet que l'interprétation de Jean Damascène se trouve dans l'Ecriture au sujet de la typologie du Baptême, bien qu'elle s'impose en soi avec non moins d'évidence, à moins que la destruction du péché ne soit également sous-entendue dans ce même texte de la *I^a Petri* [13].

Le passage de la Mer Rouge.

Dans sa réponse saint Thomas place ce type après le Déluge. Comme pour celui-ci saint Thomas nous donne le thème typologique qu'il lui attribue : le Passage de la Mer Rouge signifie notre Baptême « sous l'angle de la *libération* du péché » (*III^a*, q. 66, a. 11 *ad 3*). Dans la *III^a*, q. 39, a. 4 *ad 1* il insiste même sur ce point opposant passage de la Mer Rouge et passage du Jourdain : le caractère propre de l'épisode de la Mer Rouge consiste en ce qu'il figure le Baptême « comme effaçant les péchés ».

Là encore il tient à établir le lien entre la figure et son explicitation littérale dans le N.T. citant *I Cor.*, X, 2 : « omnes baptizati sunt in nube et in mari ». Ce qui le fait conclure que déjà « dans l'ancienne Loi » le passage de la Mer Rouge fut « une sorte de régénération spirituelle », bien « qu'imparfaite et en figure » : en effet, dit-il, « in figura baptismum acceperunt » (*Comm. in Jo.*, c. 3, lect. 1). La portée de l'expression reste à préciser, mais qu'il nous suffise ici de relever la valeur de figure de ce grand fait de l'histoire d'Israël dans la pensée de saint Thomas.

A ce symbolisme il attribue deux fondements très différents : le premier est la libération, libération des Hébreux de la main des Egyptiens, qui préfigure celle des baptisés libérés du péché et de l'ignorance par la Foi et le Baptême [14]; le second part d'un principe

12. *Loc. cit.* dans la note 10.

13. J. Daniélou, *Bible et Liturgie*, pp. 105-7.

14. « Et omnes in Moyse, id est in ducatu Moysis, baptizati sunt in nube et in mari, id est per visa signa illa purgati sunt ab ignorantia, vel a vitiis per fidem, scilicet submersis Egyptiis, timuit populus Dominum et crediderunt Domino et servo suo Moysi » (*Comm. in 1 Cor.*, X, 2; cfr le texte de Bède repris dans la *Catena Aurea*, Lc, III, p. 174-5; les citations de la *Cat. Aur.* sont toujours citées d'après l'édit. Vivès 1854).

tout différent : le couple Nuée-Mer Rouge évoque naturellement à saint Thomas, à la suite de nombreux Pères, le parallélisme Eau-Esprit caractéristique du Baptême chrétien (*Comm. in I Cor.*, X, 2). La Nuée est en effet dans tout l'A.T. le signe sensible de la présence divine. Ce type de la Mer Rouge prend dès lors à ses yeux une grande valeur figurative « quantum ad exteriora » (cfr *III*^{a}, q. 70, a. 1 *ad 2*).

Les ablutions juives.

Elles préfiguraient le Baptême sous un aspect proche du précédent mais cependant différent, nous dit saint Thomas, toujours après saint Jean Damascène, dans sa q. 66, a. 11 : « Quantum ad purgationem peccatorum ». Il les appelle ailleurs « baptême des Juifs » et souligne qu'il était « seulement en figure » (*III*^{a}, q. 39, a. 2 *ad 2*).

Toutefois saint Thomas n'apporte ici aucun texte scripturaire pour fonder sa typologie et il semble qu'il s'appuie sur la seule ressemblance extérieure : baptême d'eau, purification ; à moins qu'il n'ait en vue le rapport général qu'il exploite souvent après l'épître aux Hébreux entre le culte de l'A.T. et celui du N.T. (cfr *I*^{a} *II*^{ae}, q. 102, a. 1-2-3. *Comm. in Rom.*, IV, 11). La purification des péchés était en effet, selon lui, l'effet premier du Baptême chrétien.

Le baptême de Jean-Baptiste.

La question du baptême de Jean comme figure du Baptême chrétien se présente chez saint Thomas de façon beaucoup plus complexe. Il se trouve être en effet à la fois « figure » et comme dit saint Thomas « préparation » à la réalité (*III*^{a}, q. 66, a. 11 *ad 3*). En outre à son sujet se croisent différents thèmes typologiques importants : celui du Jourdain avec le symbolisme des eaux et du fleuve, et celui de la colombe.

En premier lieu donc, pour saint Thomas, le baptême de Jean est *figure* de celui des chrétiens. Mais il faut reconnaître qu'à part le catalogue de la q. 66, a. 11 où le baptême de Jean est classé parmi les « baptismata figuralia », nulle part saint Thomas ne lui donne ce caractère. Là pourtant il est très explicite.

Cette affirmation n'a d'ailleurs rien d'insolite. Elle répond parfaitement à la pensée de Chrysostome que cite saint Thomas dans sa *Catena Aurea*. Jean Chrysostome y présente en effet le baptême de Jean comme l'ombre et l'image de celui des chrétiens [15]. S'il est vrai par conséquent que le baptême de Jean est préparation comme nous allons le voir, c'est à la manière d'une image conduisant à son objet.

Cette constatation nous introduit au caractère propre de ce baptême : figure, il l'est à un titre spécial que souligne fortement saint

15. S. J. Chrys., *Hom. 15 in Jo.*, cité dans *Cat. Aur.*, Jo. I (pp. 98-9) ; cfr Beda, *in gloss. Cat. Aur.*, Jo. III (p. 197).

Thomas. Il est l'ultime figure, la dernière « *préparation* » au Baptême du Christ. Et cela semble-t-il de deux manières : d'une part il prépare les juifs à recevoir le Christ, d'autre part il est orienté vers le Christ et son Baptême comme vers son unique perfection et son aboutissement nécessaire.

Jean-Baptiste se présente aux yeux de saint Thomas comme le Maître en catéchuménat des Juifs. Il serait même, nous dit-il, à l'origine de cette institution : le baptême de Jean, accompagné de sa prédication, introduisait au Baptême futur du Christ et « marquait » pour le recevoir ceux qui s'en rendaient dignes (*Comm. in Mt.*, III). Ce baptême était ainsi « préparation », mais préparation seulement, et pour trois raisons qui tenaient à sa nature même :

La première est tout extérieure : par son rite baptismal Jean accoutumait les esprits au rite chrétien de peur que le Christ ne les scandalisât en introduisant un rite nouveau (*Comm. in Mt., III*; cfr *III*ª, q. 38, a. 1 *in c.*; a. 3 *in c.*). Il avait en effet même matière, et en quelque sorte même forme puisqu'il était donné « au nom de celui qui devait venir » (*IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 *in c.*).

Ensuite contrairement aux ablutions juives, pures figures, le baptême de Jean était « aliqualiter realis », en tant qu'il conduisait les hommes à s'abstenir du péché (*III*ª, q. 39, a. 2 ad 2), à faire pénitence (*III*ª, q. 38, a. 1 *in c.*; a. 3 ad 1). Il était vraiment dès lors « comme un sacramental » disposant au Baptême du Christ (*III*ª, q. 38, a. 1 ad 1) [16]. Jean promettait la rémission des péchés, aussi faisait-il entrer dans l'eau celui qui déposait ses intentions mauvaises (*Comm. in Mt.*, III). C'est l'apport positif de la préparation johannique, ce qui la situe dans l'ordre du salut. Selon le mot de saint Jérôme (cfr *Cat. Aur.*, Mc, I, p. 24) « Jean préparait la voie du Seigneur par la Foi, le Baptême et la Pénitence ». Cet éloignement du péché qu'il exigeait conférait à son baptême sa supériorité sur toutes les purifications des Juifs (cfr Chrys., dans *Cat. Aur.*, Lc, III, p. 174).

Mais cette préparation avait en elle-même ses limites : le baptême de Jean se faisait dans l'eau seule et ne lavait que le corps, comme il est naturel à l'eau. Telle était sa différence essentielle d'avec le Baptême chrétien : il se contentait de guider vers la pénitence mais ne donnait pas la grâce et n'imprimait aucun caractère, tandis que le Baptême du Christ a le pouvoir de purifier des péchés et de donner la grâce [17].

Or selon la remarque d'Ambroise relevée par saint Thomas, « c'est l'ouvrage de l'homme de faire pénitence, le rôle de Dieu d'accomplir la grâce du mystère » (cfr *Cat. Aur.*, Lc, III, p. 166). Ainsi le Bap-

16. Causalité dispositive, semble-t-il, dans la pensée de saint Thomas. Cfr *III*ª, q. 38, a. 1 ad 1; *IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 *in c.*

17. *III*ª, q. 38, a. 2 ad 1; a. 6 *in c.*; q. 39, a. 2 ad 2; *Comm. in Jo.*, c. I, lect. 13-14.

tême johannique n'est-il qu'une œuvre humaine, et prend-il le nom de celui qui l'administre (baptême de Jean !), alors que le Baptême donné par Pierre, par exemple, ne sera jamais dit « Baptême de Pierre », mais « Baptême du Christ » (*Comm. in Mt.*, XXI, 2; cfr *Cat. Aur.*, Mt., XXI, Aug., *sup. Jo. tract. 5*, p. 29) [18].

Comment le baptême de Jean tend à la plénitude du mystère, à son couronnement dans le Christ, c'est ce que nous allons étudier maintenant.

Le baptême de Jean est de sa nature orienté vers le Christ et son Baptême comme vers sa propre perfection.

Vers son Baptême tout d'abord : il y est ordonné comme à sa fin (*III^a*, q. 39, a. 3 ad 4), n'étant pas par lui-même un sacrement complet. Le Baptême complet doit laver le corps mais aussi l'âme. Or seul l'Esprit agit sur l'âme, et le baptême de Jean ne donne pas l'Esprit (*Comm. in Jo.*, c. 1, lect. 13; cfr *IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 *ad 3*). Un autre viendra qui baptisera parfaitement, et Jean l'attend comme celui qui achèvera cela même qu'il a commencé. En attendant il baptise « au nom de celui qui doit venir », car dans le Christ seulement son baptême trouvera la plénitude de son effet (*III^a*, q. 38, a. 6 *ad 5*). Il se contente d'exhorter, de conduire à la pénitence, pour que ses disciples, le jour venu, « puissent plus facilement demander le pardon en croyant au Christ » (*Cat. Aur.*, Lc, III, Chrys., *sup. Mt., hom. 10*, p. 150).

En lui-même le baptême johannique n'est qu'attente et préparation. Mais sa valeur propre lui vient justement de ce qu'il est orienté de façon toute particulière et toute proche vers la réception du Christ, vers la réalité qu'annonçaient toutes les autres figures. Telle est sa seule raison d'être.

Au delà du Baptême chrétien c'est d'ailleurs vers la personne même du Christ que tend le Baptême de Jean, comme vers son accomplissement suprême. Il est en quelque sorte fait pour lui : « il fallait, nous dit saint Thomas, que le Christ fût baptisé par Jean pour qu'il consacrât le Baptême » (*III^a*, q. 38, a. 1 *in c.*), comme s'il y avait un lien spécial et de nature entre le baptême de Jean et l'institution du baptême chrétien par le Christ. C'est en effet en entrant dans les eaux et en recevant ce baptême que Jésus institua le Baptême chrétien (*III^a*, q. 39, a. 6 *in c.*; q. 66, a. 2 *in c.*; q. 38, a. 1 *in c.*; q. 39, a. 1 *in c.*).

18. De tout ce paragraphe sur la préparation des Juifs au Christ par le baptême de Jean, un texte des Sentences nous donne un parfait résumé : « Baptismus Joannis gratiam non conferebat, quia per ipsum non fiebat aliquid quod non esset ab homine tantum a quo gratia dari non potest. Erat enim ablutio per quam ipse Joannes assuefaciebat homines ad ritum Baptismi Christi (à la fois psychologiquement et moralement comme nous l'avons vu), ideoque non erat completum sacramentum sed dispositio quaedam ad sacramentum Christi » (*IV Sent.*, d. 2, q. 1, a. 3 *ad 3*).

Or d'après saint Thomas Jésus qui était la « vérité » annoncée ne pouvait recevoir un baptême « in sola figura », il ne pouvait non plus recevoir le Baptême chrétien puisqu'il venait l'instituer. Rien ne lui convenait mieux que ce baptême « intermédiaire », le baptême de Jean (*III*ª, q. 39, a. 2 ad 2; cfr *IV Sent.*, d. 2, q. 1 a. 3 *in c.*).

Imparfait en lui-même le baptême de Jean, en tant que figure, annonce donc le baptême chrétien, en tant que préparation il y dispose les âmes, il est enfin la pierre d'attente sur laquelle le Christ lui-même s'appuiera pour fonder le Baptême du N.T.

L'étude du baptême johannique chez saint Thomas entraîne enfin nécessairement celle de *trois thèmes* typologiques importants : le thème du Jourdain, celui des eaux et celui de la colombe.

En continuité avec la tradition la plus pure saint Thomas trouve une convenance toute spéciale à ce que Jean-Baptiste baptise dans le *Jourdain* et plus spécialement à ce que le Christ lui-même y reçoive le baptême et fasse de lui comme la source du Baptême chrétien. Il développe cette idée sur une double ligne théologique.

D'une part le Baptême est le chemin pour entrer dans le Royaume, et saint Thomas de rappeler le rôle joué typologiquement par le Jourdain dans l'histoire d'Israël : le passage du Jourdain ouvrit à Israël la porte de la Terre promise (*III*ª, q. 39, a. 4 *in c.*; cfr *Cat. Aur.*, Mt., III, Remig. p. 161), de même Elie traversa le Jourdain avec Elisée avant d'être enlevé au Ciel (*III*ª, q. 39, a. 4 *in c.*; cfr *Comm. in Mt.*, c. III) [19]. Il rapporte explicitement ces deux faits au rôle du Baptême : c'est lui qui nous ouvre le Ciel.

D'autre part le Baptême est purification, le Jourdain le fut aussi. La *Catena Aurea* surtout s'est attachée à ce thème, mais d'autres œuvres y font également allusion. Type de la purification du Baptême, le Jourdain le fut d'abord en ce sens que pour le traverser les Hébreux conduits par Josué, puis Elie et Elisée, durent « séparer » les eaux, comme le baptisé doit se séparer du péché (*Cat. Aur.*, Mt., III, Aug., p. 178), ensuite, et de façon plus intéressante par la purification de Naaman (*Comm. in Mt.*, c. III). Ce dernier souvenir, développé dans la *Catena Aurea* (Lc, IV : Orig., p. 217), y est enrichi d'une valeur universaliste : Naaman n'était pas juif [20].

19. Dans cette même ligne saint Thomas interprète de façon très intéressante la question des juifs à Jean-Baptiste : « Quid ergo baptizas si tu non es Christus, neque Elias, neque Propheta? » la faisant suivre de la glose suivante : « ...si non es Elias, sive Propheta, idest Elisaeus qui sicco vestigio Jordanem transiverunt, quomodo audes baptizare? » On sent combien le lien typologique aurait donné de force à Jean-Baptiste dans la pensée de saint Thomas, pour défendre la légitimité de son baptême.

20. L'idée de la « séparation » est un jeu de mot. C'est la pente dangereuse de la typologie dès que l'on quitte les plus strictes des règles fixées par saint Thomas lui-même. D'autres développements typologiques de cet ordre se retrouvent dans l'œuvre de saint Thomas : par exemple, le Jourdain assimilé au

Il reste pourtant que l'idée de l'entrée en Terre promise, la plus solide typologiquement, demeure pour saint Thomas la ligne essentielle de cette typologie du Jourdain. A ceux qui, inférant du principe thomiste selon lequel la purification des péchés est l'effet premier du Baptême, lui objectent que le Christ aurait dû être baptisé dans la Mer Rouge et non dans le Jourdain, il répond, non pas en amenant la seconde ligne typologique qu'il donne çà ou là au Jourdain, mais en insistant sur la première : c'est l'effet « principalior » du Baptême de faire entrer dans le Royaume céleste. Il convient donc mieux à Jésus d'avoir reçu le Baptême dans le Jourdain que dans la Mer Rouge (*III*[a], q. 39, a. 4 *ad 1*). Le passage accompli par le Christ lors de son Baptême comme chef de l'Eglise prend, certes, ainsi une très grande richesse de signification : il est le premier à entrer dans la véritable Terre Promise, et bien que saint Thomas n'en dise rien, il n'est pas interdit de penser que le sens de la scène n'a pas échappé au Christ et peut-être à Jean-Baptiste.

Signifié, le Baptême du Christ dans le Jourdain signifie à son tour. Passage pour la Terre Promise, passage du Christ au nom de tous les baptisés, il est figure de ce dernier passage par lequel au jour du Baptême de feu et du Jugement nous entrerons définitivement au Ciel (*Cat. Aur.*, Lc, III : Orig., *hom. 24*, p. 168-9). C'est un exemple de signification anagogique de l'A.T. par l'intermédiaire du Christ et du N.T.

Ainsi trouve-t-on chez saint Thomas une typologie du Jourdain assez complète, développée sur plusieurs plans et donnant à l'évocation du fleuve dans ses œuvres une plénitude de sens qu'il se plaît à souligner.

Au thème du Jourdain se trouve lié celui des *eaux*. Pourquoi l'eau est-elle employée comme matière du Baptême? Saint Thomas répond par plusieurs raisons de convenance tirées de la nature de l'eau, de celle de l'homme, du caractère corporel du Verbe incarné, de la signification « ensevelissement » avec le Christ, et il ajoute : « Ce mystère fut également signifié dans la première création (*Gen.*, I) quand l'Esprit du Seigneur planait sur les eaux qui produisirent alors des reptiles, âmes vivantes ». Mais par son contact la chair très pure du Christ a conféré aux eaux un pouvoir plus grand encore : depuis le baptême du Christ dans le Jourdain, l'eau « rend les âmes spirituelles » (*Comm. in Jo.*, c. III, lect. 1, n° 4; cfr *Cat. Aur.*, Jo. III : Chrys., *hom. 25 in Jo.*, p. 175).

Reste le thème de la *Colombe*. Il occupe une grande place dans l'œuvre de saint Thomas, ne serait-ce que par le nombre de pages qui lui sont consacrées.

Christ lui-même, dans lequel se trouve le salut (*Cat. Aur.*, Jo., I, Orig., *Tract. in Jo.*, p. 101), ou l'étymologie : « Jordanis interpretatur descensus et significat humilitatem » (*Comm. in Mt.*, III; cfr *III*[a], q. 39, a. 4 *ad 2*; *Cat. Aur.*, Mt., III : Rab., p. 161; Remig., p. 178; Lc, III : Orig. hom. 2, p. 150, etc.).

Du point de vue strictement typologique auquel nous nous limiterons ici, la colombe du baptême du Christ « répond, nous dit-il, à la figure de l'A.T. », à la colombe de Noé après le Déluge. Elle est, comme la première, le signe de la clémence divine et de la réconciliation des hommes avec Dieu, nouvel aspect du Baptême livré par la typologie après notamment la purification des péchés et l'entrée en Terre Promise [21].

De ces figures et préparations nous ne pouvons pas séparer la Circoncision, vu la place très spéciale qu'elle tient dans l'ordre du salut d'après saint Thomas.

La Circoncision.

Elle est, elle aussi, « préparatoire au baptême et sa figure » (*III*^{a}, q. 70, a. 1 *in c.*).

Elle est figure, et cependant, à première vue, elle ne semble avoir aucun rapport figuratif avec le Baptême. Il est certain, reconnaît saint Thomas, qu'il n'y a pas similitude matérielle, le rapport est d'ordre spirituel (*Ibid.*, ad 1) : il y a figure par l'identité des effets, même si ces effets, comme nous le verrons, ne sont pas obtenus de la même manière. Elle est même figure éminemment : la Mer Rouge l'était davantage « quantum ad exteriora », le baptême de Jésus le fut plus directement « quantum ad exercitium actus ». Mais dans sa relation au Baptême, et au delà des apparences, la Circoncision les dépasse tous deux (*Ibid.*, ad 2 et 3), car elle est non seulement figure et préparation, mais déjà, pour saint Thomas, sacrement au sens propre, dans la ligne précisément du Baptême.

A la différence du Baptême de Jean et en commun avec les autres figures du Baptême, elle fait, à proprement parler, partie de l'A.T. Elle a une double valeur : une valeur propre au temps où elle fut instituée (« propter cultum divinum »), une valeur figurative du Christ et du Baptême. Elle est donc, en un sens plus exactement que le Baptême de Jean, une figure, c'est-à-dire une réalité ayant historiquement une raison propre, mais en même temps une signification par rapport aux réalités à venir (cfr *Comm. in Ro.*, IV, 11).

Ce qui par contre la rapproche du baptême johannique c'est sa valeur de préparation au Baptême chrétien. Toutefois le Baptême de Jean n'était *que* préparation, la Circoncision est en outre inchoation réelle, elle donne, dès l'A.T., l'essentiel des effets du Baptême, mais suivant un mode d'efficacité à préciser (*III*^{a}, q. 38, a. 3 ad 3).

Quels sont ces effets? Quel est cet « effectum spiritualem » (*III*^{a}, q. 70, a. 1 *ad 1*) qui fonde sa ressemblance avec le baptême?

21. *Comm. in Jo.*, c. I, lect. 14; *III*^{a}, q. 39, a. 6 *ad 4*, où saint Thomas reprend *Cat. Aur.*, Mt., III : Chrys., *hom. 12*, p. 186; Lc, III : Ambr., p. 176.

Essentiellement la Justification par la profession de Foi. Comme le Baptême, la Circoncision est « signaculum Fidei » (*III*ª, q. 68, a. 1 *ad 1*), « sacramentum Fidei » (*III*ª, q. 70, a. 1 *in c.*), elle prépare directement au Baptême chrétien « quantum ad professionem Fidei quae requiritur in Baptismo » et la même raison fait d'elle un véritable sacrement (*Ibid.*, ad 3 et 2). Notre Foi est en effet la même que celle de nos pères, ajoute-t-il en se référant à S. Paul (*II Cor.*, IV, 13).

Selon saint Thomas c'est en effet dans l'incorporation au Christ par la Foi que de tout temps les hommes reçurent le salut. Avant Abraham aucun signe ne fut déterminé pour manifester cette Foi, ce signe était librement choisi par les hommes, ce furent notamment des sacrifices. Mais vint un temps où Dieu, voulant préparer plus directement la venue du Christ et se constituer un peuple, dut le déterminer, ce qui n'empêchait pas l'incorporation de se faire toujours « per Fidem ». La Circoncision fut choisie, mais comme signe de la Foi et de l'obéissance d'Abraham et de ses descendants. La Circoncision donnée à Abraham, était donc signe de la justification déjà obtenue par sa Foi (*III*ª, q. 68, a. 1 *ad 1*; q. 70, a. 2 *ad 1*; *Comm. in Ro.*, IV, 11).

La pensée de saint Thomas a cependant évolué au sujet des rapports et de l'efficacité de la Circoncision et de la Foi. Il a toujours nié que la Circoncision enleva le péché sans donner la grâce, que la grâce ne fut donnée que « solo beneplacito divino », que soient seulement réparés les effets privatifs du péché (cfr *IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4; *III*ª, q. 62, a. 6 *ad 3*; q. 70, a. 4 *in c.*; *Comm. in Ro.*, IV, 11, circa 2). Par contre positivement il adopte deux solutions successives :

Dans les Sentences il admet comme effets positifs de la grâce donnée par la Circoncision le pouvoir d'atteindre la vie éternelle, l'ordre rétabli dans l'âme, et l'apprêt des puissances à l'agir, bien que, dit-il, la grâce baptismale fasse tout cela beaucoup plus parfaitement. Mais il nie que la grâce de la Circoncision suffise à réprimer la concupiscence (*IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 4 *in c.*). Baptême et Circoncision sont ainsi fortement rapprochés, leur différence ne réside que dans le degré, non dans le mode de leur efficacité, car il semble bien qu'ici il s'agisse pour la Circoncision d'efficacité quasi « ex opere operato ».

Dans la Somme, il repousse explicitement sa première prise de position, toute grâce si faible soit-elle étant dès lors, selon lui, capable de combattre plus ou moins la concupiscence (*III*ª, q. 62, 6 *ad 3*; q. 70, a. 4 *in c.*). Dans la question 62 il rapproche alors la Circoncision des autres figures de l'A.T., et lui ôte tout pouvoir de conférer par elle-même la grâce : elle est seulement « signe de la Foi justifiante » (cfr aussi *Comm. in Ro.*, IV, 11). Dans la question 70, il expose la même solution mais par rapport au Baptême chrétien, de façon par conséquent complémentaire : la différence entre les deux ne réside plus

comme dans les Sentences dans le degré de la grâce conférée, les deux signes donnent en effet la même grâce, mais ici, alors que le Baptême la confère « ex virtute ipsius », la Circoncision n'est plus que « signe de la Foi à la Passion future du Christ » qui opère directement : « Iustitia ex fide erat significata, non ex circumcisione significante ».

La Circoncision n'est plus ainsi un Baptême imparfait comme dans les Sentences. Elle s'éloigne du Baptême et se rapproche des figures de l'A.T. par son mode d'opérer, mais en même temps par la plénitude de son effet, elle devient véritablement identique au Baptême. La justification est la même dans les deux Testaments mais dans l'Ancien la Circoncision n'opère qu'en figure, ce que le Baptême du Nouveau fera « ex opere operato » [22].

Ce premier rapport entre Circoncision et Foi (signe de la Foi justifiante) en fonde deux autres : la purification des péchés, l'incorporation à la communauté.

La purification était, on le sait, pour saint Thomas l'effet premier du Baptême. Il cherchera à en retrouver l'annonce dans la Circoncision. Comme le prépuce, le péché était enlevé par la Circoncision (*Comm. in Col.*, II, 13; *in Ro.*, IV, 11, circa 1-1°b), notamment le péché originel (*III*ª, q. 38, a. 3 *ad 3*; q. 37, a. 1 *ad 1 et 3*; *Comm. in Ro.*,, IV, 11 circa 2). C'est là pour saint Thomas une évidence même si l'on n'admet pas que la grâce soit en même temps pleinement conférée.

Dans les Sentences il précisait déjà que la Circoncision avait été « expressa signatio ablationis originalis » : il en donne quatre raisons dont les deux principales sont la transmission du péché originel par la génération humaine, et la plus grande violence de la concupiscence dans le membre de la génération (*IV Sent.*, d. 1, q. 2, a. 3 *in c.*). Enfin, ajoute-t-il, elle signifie cette circoncision spirituelle qu'elle devait déjà, avant le Baptême, opérer dans le cœur des hommes en les détachant de tout péché et de toute concupiscence (*Comm. in Ro.*, IV, 11, circa 1-2).

Comme le Baptême la Circoncision est, en dernier lieu, agrégation au peuple de Dieu. En opposition au troupeau du Diable, Dieu s'est de tout temps constitué un troupeau. Comme les bergers il a voulu marquer ses brebis de son signe : signe corporel (Circoncision) tant que le peuple fut un peuple charnel et temporel, signe spirituel quand il eut un troupeau spirituel (*Comm. in Eph.*, I, 13). De toute façon,

---

22. Les sacrements du N.T. ont une efficacité instrumentale, ils ne sont pas seulement « signes », sinon précise saint Thomas « nihil habebunt prae sacramentis veteris legis; nisi forte quis dicat quod sacramenta novae legis sunt signa gratiae simul cum eis datae, sacramenta vero veteris legis gratiae promissae. Sed hoc magis pertinet *ad conditionem temporis quam ad dignitatem sacramentorum*... ». Là par conséquent ne réside pas leur différence essentielle : ils se distinguent avant tout par leur efficacité propre (*De Ver.*, q. 27, a. 4; cfr *III*ª, q. 62, a. 1 et a. 6, etc.).

la Foi fut toujours le fondement de cette séparation et de cette élection divine, et sous ce rapport, conclut saint Thomas, « la Circoncision fut manifestement préparation au Baptême et sa figure » (*III*^{a}, q. 70, a. 1 *in c.*).

III. ESSAI DE CRITIQUE ET DE SYNTHÈSE

A l'issue de cette étude s'impose, je crois, la constatation de la place importante, bien que secondaire, occupée par la typologie du Baptême dans l'œuvre de saint Thomas. Reste à en dégager les données essentielles. Une double analyse nous y aidera : celle de la figure et celle de la préparation dans la pensée de saint Thomas.

La figure est illustration, présentation par avance de la vérité. Les quelques notations suivantes, après ce que nous en avons déjà dit, suffiront à souligner l'importance du rôle des figures dans la manifestation de la Révélation à travers la Bible et l'histoire.

La Bible veut avant tout, du moins dans la pensée de saint Thomas, nous dévoiler une vérité, celle de Dieu et de son plan de salut. Le sens littéral le fait par les mots eux-mêmes, le sens spirituel par la signification des réalités historiques. Dans le *Quodl.* VII, q. 6, a. 15 par exemple, l'importance des mots « manifestatio, manifestare, significare, exprimere », dans la *III*^{a}, q. 66, a. 11, ad 3, celle des termes « signum, significare, praefigurare », insistent sur le rôle cognitif réservé par saint Thomas aux figures. Rappelons-nous la fonction de « contemplation de la vérité » attribuée par saint Thomas aux sens spirituels.

Certains textes soulignent concrètement ce progrès par les figures dans la connaissance des choses spirituelles. Voyez par exemple le *Comm. in Jo.*, c. III, lect. 1. Il s'agit du Baptême et saint Thomas parle de la régénération spirituelle. Il y a trois stades : la Mer Rouge, pure figure : les Hébreux *voient* les mystères du Royaume de Dieu mais « figuraliter tantum » ; le second, imparfait également, est le N.T. : « nous *voyons* le Royaume de Dieu et ses mystères, mais imparfaitement » (cfr *I Cor.*, XIII, 12) ; il y aura enfin la régénération parfaite et totale du Ciel où « nous *verrons* parfaitement ». En attendant cette vision parfaite, l'Ancien et le N.T. ont un rôle d'introduction par la connaissance : dans l'A.T. il n'y a même que cette connaissance, dans le Nouveau il y a rénovation intérieure, la réalité définitive est présente, mais elle est encore perçue et en partie annoncée par des signes, les sacrements.

C'est la vue, la connaissance qui est le but premier de la figure, elle n'est pas voile, mais approche proportionnée du mystère (*I*^{a} *II*^{ae}, q. 101, a. 2 *in c.* ; elle est signe, et, constate saint Thomas, « signa ad instructionem pertinent » (*De Ver.*, q. 27, a. 4 *in c.*).

Les figures sont aussi des préparations. Préparation par la connaissance, nous venons de le voir, préparation morale aussi dans le cas du Baptême de Jean. Mais y a-t-il davantage? Pouvons-nous parler d'une sorte de préparation ontologique du salut à venir, d'une inchoation des réalités futures, et s'il existe, cet aspect est-il essentiel dans la pensée de saint Thomas. On peut à ce sujet noter les quatre points suivants :

— Tout d'abord il y a de toute évidence une certaine homogénéité comme nous avons déjà pu le remarquer (cfr *Comm. I Cor.*, X, 10; *III*ª, q. 66, a. 11 *ad 3*, et aussi le texte commenté à l'instant où c'est du même Royaume et des mêmes mystères que peu à peu nous prenons davantage conscience par les figures : *Comm. in Jo.*, c. III, lect. 1) : les figures du Baptême sont déjà « large » des Baptêmes, les réalités de l'A.T. sont au N.T., comme l'ombre à la vérité (*Quodl.* VII, q. 6, a. 15 *ad 1*).

— Il y a même, en quelque sorte, une ordination positive des choses dans leur être même, vers leur plénitude ontologique et sotériologique (*Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *in c.*).

— Cette connaturalité, dynamique, si je puis dire, est fondée sur l'ordination divine des choses vers leur plénitude à venir (*Quodl.* VII, q. 6, a. 16 *in c.*).

— Enfin il y a une insistance de saint Thomas à nous dire que la Circoncision et le Baptême de Jean sont des préparations, plus encore que des figures du Baptême.

Il y a donc une très forte dualité d'aspect : la figure d'une part, la réalité sans cesse plus présente dans le signe lui-même, d'autre part. L'aspect figure et l'aspect réalité, existant en chaque cas en des proportions fort diverses, vont d'un extrême à l'autre, de la pure figure, sans aucune présence de la réalité signifiée, à la pleine vérité sans aucune figuration (le Ciel). Entre ces deux extrêmes, nombre de préparations, en même temps figures et réalités : ainsi de la Mer Rouge, qui libérant par leur Foi, les Hébreux, du péché et de l'ignorance, leur apporta « une sorte de régénération spirituelle » (*Comm. in I Cor.*, X, 2; *in Jo.*, c. III, lect. 1), ainsi plus tard également du Baptême de Jean « sacrement incomplet », car ne donnant pas la réalité mais y disposant positivement, de la Circoncision, seul véritable sacrement de l'A.T. pour saint Thomas, car précisément son caractère figuratif essentiel est d'être « signe de la Foi » comme nous l'avons vu, de cette Foi qui justifie. Elle ne donne pas encore la justification, mais cette justification, présente dans le sujet, lui fournit tout le contenu de sa signification. Signification et effet coïncident en quelque sorte. A ces préparations de l'A.T. doivent s'ajouter les sacrements du Nouveau : en eux aussi la signification recouvre adéquatement la réalité présente, mieux même que dans la Circoncision, **les sacrements du N.T. sont en effet porteurs *en eux-mêmes* de la**

réalité qu'ils manifestent de façon voilée et dont ils annoncent par signe la plénitude future (*III^a*, q. 62, a. 1-3; signification eschatologique : *III^a*, q. 60, a. 3).

Mais pour bien comprendre l'étendue intempestive que prend parfois la typologie chez saint Thomas, comme chez nombre de Pères, il est important, je crois, de noter qu'il nomme « figure » le seul élément représentatif, et qu'à ce compte tout ce qui peut illustrer son propos lui semble à juste titre figure. Et cela d'autant plus aisément qu'il considère Dieu comme auteur de toute *vérité* découverte par quelque esprit dans la Bible.

Ainsi peut s'expliquer qu'en typologie il ait été à la fois trop loin et pas assez.

Trop loin.

L'étude des sens de l'Ecriture nous a montré combien pour lui était étendu le rôle des figures dans l'A.T. : celui-ci jusque dans ses détails est figuratif. Les interprétations peuvent légitimement être des plus variées, et nous devons avouer que nous n'en voyons pas toujours très bien les limites : tout ce qui est vrai, et ne s'oppose pas de façon absolue au sens littéral, peut être tenu pour inspiré de Dieu et voulu par Lui.

Nous avons noté, il est vrai, que, dans la *III^a*, q. 66, a. 11 notamment, saint Thomas avait le souci très net de rattacher ses interprétations typologiques à celles données par l'Ecriture elle-même, le N.T. surtout. D'autre part nous avons pu remarquer combien en fait les thèmes typologiques, groupés autour des grandes figures étudiées ci-dessus, étaient dominés par une ou au plus quelques lignes essentielles bien déterminées et assez logiquement harmonisées. Nous ne pouvons cependant pas perdre de vue que trop souvent le lien, plus ou moins artificiellement créé avec le N.T., n'est qu'un moyen, peut-être le meilleur, mais cependant du même ordre que beaucoup d'autres, pour justifier une interprétation (cfr par exemple *I^a II^ae*, q. 102, a. 5 *ad 5*). Ni qu'enfin saint Thomas, à la suite de saint Augustin et des Pères de sa *Catena Aurea*, s'embarque souvent, au nom de ce même caractère figuratif, dans des développements spirituels quelque peu fantaisistes, bien conformes, du moins en partie, aux principes d'exégèse exposés par lui, mais qui nous semblent plutôt de simples allégories que des explications proprement typologiques. Peu importe au fond à la valeur de *figure* d'un fait ou d'une chose qu'il se trouve sur la ligne de préparation d'une réalité : *en tant que figure* il suffit qu'il en illustre tel ou tel aspect de façon intéressante.

En tout cela il marche avec d'autant plus d'assurance qu'il sent derrière lui la pensée divine, comme il nous l'a expliqué, et celle des Pères, comme le montre son souci de revenir sans cesse à ses études positives de la *Catena Aurea*.

Pas assez loin.

C'est la conséquence de l'extension trop grande tout d'abord constatée : la profondeur en a pâti. Le peu de fondement ou le fondement trop large de ses sens spirituels, et parmi eux du sens typologique, l'a obligé à nier de façon trop absolue leur valeur d'argument théologique. Il ne leur laisse ainsi que l'intérêt d'un procédé imagé et particulièrement efficace d'exposition, ce qui, semble-t-il, réduit quelque peu la pensée des Pères, au moins de ceux des premiers siècles.

Faire du sens typologique un sens spirituel au sens très large où l'entend saint Thomas est en détruire toute la portée propre. Ne pourrait-on pas dire en effet que, dans la pensée des Pères, de certains au moins, il appartiendrait plutôt au sens littéral? N'est-il pas un élément constitutif de l'histoire du salut, et non seulement un procédé d'exposition commode et instructif? Il faudrait, au minimum, distinguer entre les sens spirituels.

Si en effet Dieu seul peut établir des « *types* », comme nous l'a expliqué saint Thomas, si seul il peut nous les faire connaître et si de fait il nous les révèle par l'Ecriture Sainte, dans le Nouveau Testament notamment, pourquoi ne pas leur conserver leur valeur transcendante, dut-on s'en tenir à quelques types fortement attestés comme la plupart de ceux que nous avons étudiés au sujet du Baptême?

Cette confusion du sens typologique et du sens spirituel, du moins en un sens trop éthéré, semble la pente glissante que saint Thomas n'a pas évitée en cette matière. Sans doute n'a-t-il pas perçu toute la valeur profonde du « type » dans l'Ecriture et dans la Tradition, sans doute n'a-t-il pas saisi toute l'unité réelle, au moins sous forme de finalité et de tension vers une réalisation future, qui existe entre la figure et la réalité signifiée, sous l'angle de la préparation. De là la dissociation trop absolue qu'il introduit entre l'aspect figure, qui devient purement figuratif et s'étale en perdant de sa profondeur, et l'aspect préparation. Ainsi cantonné dans le domaine de l'illustration, et sans critère suffisant d'appréciation, le caractère figuratif des types perd de sa portée proprement théologique.

Ceci explique sans doute, qu'à partir d'une idée de la figure comme manifestation de la connaissance, idée très juste, mais trop superficielle, saint Thomas ait fait de la typologie quelque chose fourmillant de traits intéressants, mais nous laissant sans cesse en suspens sur sa valeur véritable.

Laval. Abbé Jean BOUTTIER.