NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

71 N° 1 1949

Les harmonies des deux testaments. II. Les apports du sens plénier

Joseph COPPENS

p. 3 - 38

https://www.nrt.be/it/articoli/les-harmonies-des-deux-testaments-ii-les-apports-du-sens-plenier-2714

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LES HARMONIES DES DEUX TESTAMENTS

EN ETUDIANT LES DIVERS SENS DES ECRITURES

II

LES APPORTS DU SENS PLENIER

A. *Le Problème de l'existence d'un Sens plénier*

La faveur dont la notion et surtout l'expression de « *sens plénier* » jouissent en ce moment est d'origine plutôt récente (1). Au siècle

(1) On nous saura gré, sans doute, de réunir, au début de cet article, la bibliographie principale, surtout récente, du sujet.

I. *Auteurs anciens.* — Voir C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge,* dans *Bibl. Thomiste,* t. XXVI, Paris, 1944 et L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche,* Iéna, 1869. — Plus en particulier : P. Batiffol, *Dix-huit homélies inédites attribuées à Origène,* dans *Revue Biblique,* 1896, t. V, p. 434-439 ; *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum,* Paris, 1900 (voir la recension de M. J. Lagrange, dans *Revue Biblique,* 1900, t. IX, p. 293-295). J. Lhermet. *Pascal et la Bible,* Paris, 1931 ; A. Dubarle, *Pascal et l'interprétation de l'Ecriture,* dans *Sc. Philos. Théol.,* 1941-1942, t. II, p. 346-379 ; J. Coppens, *L'argument des prophéties messianiques selon les Pensées de Pascal,* dans *Ephem. Theol. Lov.,* 1946, t. XXII, p. 337-361. — J. J. Duguet, *Règles pour l'intelligence des Saintes Ecritures,* dans J. P. Migne, *Scripturae Sacrae Cursus Completus,* t. XXVII, Paris, 1860, col. 15-130. — Augustin Calmet, *Dictionnaire historique, critique, chronologique, géographique et littéral de la Bible,* nouv. édit., *sub voce* : *Sens de l'Ecriture,* t. V, p. 192-193. Toulouse, 1783. — Bible Janséniste : *Figures de la Bible ou Bible de Royaumont,* Paris, 1674. — Lemaistre de Sacy, *Traduction de la Bible* : introduction au tome I. — Abbé du Contant de la Molette, *Nouvelle Méthode pour entrer dans le vrai sens de l'Ecriture sainte, dédiée au Roi,* 2 vol., Paris, 1777.

II. *Auteurs catholiques modernes et récents.* — Fr. X. Patrizi, *Institutio de interpretatione Bibliorum,* 3e éd., Rome, 1876. — C. Chauvin, *Leçons d'introduction générale théologique historique et critique aux Divines Ecritures,* Paris, s.d. (1898 et 1904), p. 441-481. — P. Heinisch, *Der Einfluss Philo's auf die älteste christliche Exegese,* Munster-en-W., 1908. — A. Vaccari, *La theoria nella scuola esegetica di Antiochia,* dans *Bibl.,* 1920, t. I, p. 1-36. — D. Gorce, *La Lectio Divina des Origines du Cénobitisme à Saint Benoît et Cassiodore.* I. *Saint Jérôme et la lecture sacrée dans le milieu ascétique romain,* p. 279-298 : La connaissance mystique ; p. 299-314 : Le sens mystique des lettres, des nombres et des noms bibliques ; p. 315-335 : Le style allégorique, Paris, 1925. — L. Mariès, *Etudes préliminaires à l'édition*

dernier, nous l'avons déjà noté, le Père Patrizi évite en quelque sorte le terme. Il préfère parler de « *sens spirituel* » ; de plus, la notion

---

de Diodore de Tarse sur les Psaumes, Paris, 1933. — P. Claudel, *Introduction au Livre de Ruth. Texte intégral de l'ouvrage de l'abbé Tardif de Moidrey*, Paris, 1938. — H. I. Marrou, *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, dans *Bibl. Ecoles franç. d'Athènes et de Rome*, fasc. CXLV, p. 478 : L'obscurité de l'Ecriture, sa nature, p. 478-484 ; elle entraîne notamment l'exégèse allégorique, p. 484-494 ; ce n'est qu'une application au cas de la Bible d'un état d'esprit qui se manifestait aussi dans la manière dont on comprenait la poésie d'Homère et de Virgile, p. 494-498, Paris, 1938. — *The Consequent Sense*, dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1940, t. II, p. 145-155. — S. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique. La Foi*, t. II, par R. Bernard, Paris, 1942. — P. Claudel, *Présence et Prophétie*, Fribourg-en-Br., s.d. (1942). — H. de Lubac, Introduction à L. Doutreleau. *Origène. Homélies sur la Genèse*, p. 5-62, dans *Sources chrétiennes*, n° 7, Paris, 1943. — D. Buzy, *Un problème d'herméneutique sacrée : sens plural, plénier et mystique*, dans *Année théol.*, 1944, p. 385-408. — Cl. Mondésert, *Clément d'Alexandrie. Introduction à l'étude de sa pensée religieuse à partir de l'Ecriture*, dans *Théologie*, n° 4, Lyon, 1944. — M. Pontet, *L'exégèse de S. Augustin prédicateur*, dans *Théologie*, n° 7, Lyon-Paris, s.d. (1945). — B. J. Alfrink, *Over typologische exegese van het Oude Testament*, Nimègue, 1945. — G. Perrella, *Il pensiero di S. Agostino e S. Tommaso circa il numero del senso letterale nella S. Scrittura*, dans *Bibl.*, 1945, t. XXVI, p. 277-302. — *Le Livre de Judith*, dans *Dieu vivant*, 1945, t. I, p. 83-92. — J. Daniélou, *Le symbolisme des rites baptismaux*, dans *Dieu vivant*, 1945, t. I, p. 17-43. — J. Daniélou, *Traversée de la Mer rouge et baptême aux premiers siècles*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1946, t. XXXVI, p. 402-430. — P. Claudel, *Art poétique. Connaissance du temps. Traité de la connaissance du monde et de soi-même. Développement de l'Eglise*, nouv. éd., Paris, s.d. (1946). — T. Camelot, *Clément d'Alexandrie et l'exégèse*, dans *Rev. Bibl.*, 1946, t. LIII, p. 242-248. — J. Gribomont, *Le Lien des deux Testaments selon la théologie de S. Thomas. Notes sur le sens spirituel et implicite des Saintes Ecritures*, dans *Eph. theol. Lov.*, 1946, t. XXII, p. 70-89. — L. Bouyer, *Liturgie et exégèse spirituelle*, dans *Maison-Dieu*, 1946, t. VII, p. 27-50. — R. Devreesse, *La méthode exégétique de Théodore de Mopsueste*, dans *Rev. Bibl.*, 1946, t. LIII, p. 207-241. — J. Daniélou, *Autour de l'exégèse spirituelle*, dans *Dieu vivant*, 1947, t. VIII, p. 123-126. — J. van der Ploeg, *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux*, dans *Rev. Bibl.*, 1947, t. LIII, p. 187-228. — H. de Lubac, *Typologie et allégorisme*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1947, t. XXXIV, p. 180-226. — A. M. Dubarle, *Le sens spirituel de l'Ecriture*, dans *Rev. Sc. Phil. Théol.*, 1947, t. XXXI, p. 41-72. — S. Thomas d'Aquin, *Somme théologique. La Prophétie*, trad. franç. par P. Synave et P. Benoît, Paris, 1947. — C. Charlier, *La lecture sapientielle de la Bible*, dans *La Maison-Dieu*, n° 12, 1947, p. 14-52. — H. de Lubac, *Interprétation de l'Ecriture*, dans *Catholicisme* (*Unam Sanctam*), 4e édit., p. 132-178, Paris, 1947 (1re éd., 1937). — J. Daniélou, *La typologie d'Isaac dans le christianisme primitif*, dans *Bibl.*, 1947, t. XXVIII, p. 363-406. — H. de Lubac, *Introduction*, dans P. Fortier, *Origène. Homélies sur l'Exode* (*Sources chrétiennes*, n° 16), p. 7-75, Paris, 1947. — J. P. Brison, *Hilaire de Poitiers. Traité des Mystères*, dans *Sources chrétiennes*, n° 19, Paris, 1947. — J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu ?*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1947, t. XXXIV, p. 257-302. — M. Hermaniuk, *La parabole chez Clément d'Alexandrie. Définition et source de la théorie*, dans *Eph. theol. Lov.*, 1945, t. XXI, p. 5-60 et dans *La parabole évangélique. Enquête exégétique et critique* (*Univ. Cath. Lov. Diss. ad grad. Mag.*, sér. II, t. XXXVIII), Bruges-Paris, 1947, p. 366-455. — R. Bierberg, *Does Sacred Scripture have a Sensus plenior ?* dans *Cath. Bibl. Quart.*, 1948, t. X, p. 181-195. — J. Daniélou, *L'unité des deux Testaments dans l'œuvre d'Origène*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1948, t. XXII, p. 27-56. — V. White, *St. Thomas' Conception of Revelation*, dans *Dominican Studies*, 1948, t. I, p. 3-34.

que cette dernière expression recouvre chez lui coïncide avec celle du « *sens typique* » et, par conséquent, ne correspond nullement au « *sens plénier* » que plusieurs auteurs récents voudraient voir s'introduire en exégèse et en théologie (2).

L'expression fait une apparition, assez timide encore, dans l'encyclique de Benoît XV (3). Vers la même époque, elle apparaît en

— P. Claudel, *L'Ecriture sainte. Allocution aux étudiants des sciences politiques,* dans *La Vie Intell.,* 1948, t. XVI, p. 6-14. — J. Steinmann, *Apologie du littéralisme,* dans *La Vie Intellectuelle,* 1948, t. XVI, p. 15-22. — H. I. Marrou, *Dans la plénitude de la foi,* dans *La Vie Intellectuelle,* 1948, t. XVI, p. 23-32. — J. Daniélou, *L'autorité de l'Ancien Testament d'après Hebert,* dans *Dieu vivant,* 1948, fasc. 11, p. 109-117. — C. Charlier, *Les thèmes convergents de la Bible,* dans *Esprit et Vie* (Maredsous), 1948, p. 43-55). — J. Daniélou, *Les Divers Sens de l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive,* dans *Eph. theol. Lov.,* 1948, t. XXIV, p. 119-126. — P. Samain, *Notes sur le sens spirituel des Ecritures,* dans *Rev. Dioc.* Tournai, 1948, t. III, p. 429-433. — J. Daniélou, *Origène,* dans *Le génie du christianisme,* n° 1, Paris, 1948, p. 137-198.

III. *Auteurs protestants.* — Voir *Les Harmonies des deux Testaments,* dans *Nouv. Rev. Théol.,* 1948, t. LXX, p. 797, note 9. — En outre, J. Chr. K. Hofmann, *Weissagung und Erfüllung,* t. I, 1841 ; t. II, 1844 (ouvrage capital, de l'avis concordant de M. Hartmann (1857) et W. Baumgartner (1941) ; l'auteur nous est présenté comme « der Begründer der Erlanger Schule »). — G. A. van den Bergh van Eysinga, *Allegorische Exegese,* Amsterdam, 1904. — A. Schlatter, *Das Alte Testament in der johann. Apocalypse,* Gutersloh, 1912. — E. von Dobschütz, *Von vierfachem Schriftsinn,* dans *Harnack-Ehrung,* Leipzig, 1921. — R. Frick, *Schriftgebrauch und Schriftverständnis in Augustins Confessionen,* dans *Jahrb. Theol. Schule Bethel,* t. III, 1932. — C. C. Berkouwer, *Het Probleem der Schriftkritiek,* Kampen, 1939. — J. L. Koole, *De Overname van het Oude Testament door de christelijke Kerk,* Hilversum, 1938. — L. Goppelt, *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen,* Gütersloh, 1939. — W. den Boer, *De Allegorese in het werk van Clemens Alexandrinus,* Leyde, 1940. — W. Baumgartner, *Die Auslegung des Alten Testaments im Streit der Gegenwart,* dans *Schweiz. Theol. Umschau,* 1941, t. XI, p. 17-38 (comme tous les autres articles de l'auteur, celui-ci est clair et informé). — P. Lestringant, *Essai sur l'unité de la révélation biblique,* Paris, 1942. — A. G. Hebert, *The Throne of David,* Londres, 1941. — A. G. Hebert, *The Authority of the Old Testament,* Londres, 1947. — C. K. Barrett, *The Old Testament in the Fourth Gospel,* dans *Journ. Theol. Stud.,* 1945. — M. L. W. Laistern, *Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Ages,* dans *Harv. Theol. Rev.,* 1947, t. XL, p. 19-32. — H. van der Loos, *Allegorische Exegese,* dans *Ned. Theol. Tijdschr.,* 1948, t. II, p. 129-137. — J. Klevinghaus, *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur Alttest. Offenbarung,* dans *Beitr. Förd. Christl. Theol.,* t. XLIV, n° 1, Gütersloh, 1948.

(2) Fr. X. Patrizi, *op. cit.,* p. 162 et suiv. ; par exemple, p. 164 : « Itaque, quod Scripturae hunc alterum sensum, spiritalem inquam, possint continere, hoc habent ab ipsa typorum significatione, quod vero illum re ipsa contineant, id non aliunde est, nisi e Spiritus Sancti consilio et voluntate » ; p. 165 : « Illa, e quibus spiritalis verborum seu Scripturarum ipsarum sensus emanat, *typos* communi nomine vocamus cum Paulo ».

(3) *Litterae Spiritus Paraclitus* (15 sept. 1920), ap. *Enchiridion Biblicum,* Rome, 1927, p. 151 : « ad plenum ex Sacris Libris sensum eruendum ». Toutefois, l'adjectif se rapporte ici, semble-t-il, au sens qui résulte, au terme de l'exégèse, de la recherche simultanée de tous les sens. D'un sens plénier, formellement distingué du sens littéral d'une part, du sens spirituel, — ici appelé *intérieur,* — de l'autre, il n'est pas encore question, du moins clairement,

toutes lettres, clairement dégagée, sous la plume du Père Fernandez (4). Ce dernier auteur la distingue nettement, par exemple, du « *sens conséquent* », avec lequel d'autres auteurs, même récents, continuent à la confondre (5).

En général, il est rare que la notion soit parfaitement précisée. Elle est plutôt en voie d'élaboration, et ces pages voudraient même contribuer à en circonscrire le contenu.

En dehors de l'Eglise, la notion et presque l'expression me paraissent avoir été entrevues assez distinctement par Newman anglican. Dans un article d'avant sa conversion, l'éminent penseur chrétien en parle longuement. Il y donne au sens plénier une importance tout à fait spéciale, jusqu'à faire de la théorie sur ce sens des Ecritures la pierre d'angle de l'Anglicanisme. A ses yeux, elle permet à l'Eglise d'Angleterre d'une part d'éviter le scepticisme rationaliste et libéral en matière d'exégèse, d'autre part le romanisme en rendant superflu le recours aux traditions. Newman catholique n'a pas répudié la théorie. Elle lui tenait à cœur, sans doute parce que, à ses yeux, elle a ses racines dans la littérature patristique. Peut-être a-t-il aussi entrevu après sa conversion que, même dans le système du catholicisme romain, la tradition ne suffit pas toujours à tout expliquer et qu'il importe de pouvoir recourir, à côté des traditions et de la lettre des Livres Saints, à l'esprit vivifiant qui les anime et qui contient, parfois seulement en germe, le futur développement doctrinal (6).

De nos jours, le terme est à la mode, mais il reste affecté de tout le vague que comporte toujours un vocable plus ou moins nouveau, utilisé dans un domaine où la controverse bat son plein.

A nous tenir à une description préliminaire et provisoire du sens en question, il s'agit d'une signification qui est « intentionnée » principalement par Dieu et non pas, ou tout au plus d'une manière fort imparfaite, par l'hagiographe, mais qui, par ailleurs, s'ap-

---

Observons que, tout comme le concept, l'expression « sens plénier » varie. On parle de « sensus plenus » ou « plenior ». Il serait intéressant de rechercher les origines du vocable. Nous rencontrons déjà chez Corn. de Hase, exégète protestant, l'expression : « sensu mystico, eoque pleniore et efficaciore ». Voir Cornelii de Hase, *De Prot-evangelio paradisiaco diatribe,* dans *Thesaurus theologico-philologicus sive Sylloge Dissertationum elegantiorum ad selectiora et illustriora Veteris et Novi Testamenti loca a theologis protestantibus in Germania separatim diversis temporibus conscriptorum,* Amsterdam, 1701, t. I, p. 75, § XXV.

(4) *Institutiones Biblicae Scholis Accommodatae.* I. *De Sacra Scriptura in Universum,* 2e éd., Rome, 1927, n° 79, p. 306-307.

(5) *Ibid.,* p. 307.

(6) J. H. Newman, *Holy Scripture in its Relation to the Catholic Creed* (1838), dans John Henry Cardinal Newman, *Essays and Sketches,* t. I. New edition by Charles Frederick Harrold, Londres, 1948, p. 216-230. Nous devons beaucoup, pour l'intelligence de la doctrine du Cardinal Newman, à la dissertation consacrée par notre élève, le R. P. Jacques Seynaeve, Père Blanc, à la doctrine scripturaire du grand écrivain.

puie sur la lettre des textes et, par conséquent, ne doit pas être acquise par la voie de l'allégorie. A la lumière de cette description, on est tenté de dire que le sens littéral est en quelque sorte renforcé, prolongé ou approfondi, augmenté et complété, — autant de nuances entre lesquelles il nous faudra choisir ou que peut-être il faudra savoir harmoniser, — sans que toutefois l'homogénéité et la continuité foncières avec la signification primordiale soient rompues.

Pour que le sens plénier puisse être convenablement saisi, il convient, selon d'aucuns, de faire appel « *aux yeux de la foi* », et cela dans une mesure beaucoup plus large que pour l'intelligence du sens littéral prophético-messianique. On se rappelle, en effet, que, déjà pour celui-ci, divers exégètes requièrent la lumière de la foi. Cependant tous les partisans du sens plénier ne sont pas également exigeants en la matière. Pour le Père Fernandez, le surcroît de lumière qui nous fait saisir le sens plénier ne dérive pas, à proprement parler, de la foi ; il résulte simplement du surcroît d'intelligence qui se dégage nécessairement, pour chacune des parties, du fait qu'on est apte, au terme du développement et grâce à l'accomplissement des prédictions, de voir l'ensemble et le terme final. « *Quemadmodum in imagine vel in templo, de integra singularium partium vi et pulchritudine iudicium ferri nequit nisi omnes simul partes, scilicet ipsa imago vel ipsum templum conspiciantur ; ita prae oculis habeatur oportet integra regni messianici imago ut plenus singulorum lineamentorum sensus percipiatur... Cum quis prophetiam videt adimpletam, multa, quae in illa erant obscura, longe clarius intelligit, et illius sensum plenius percipit* (7). » Principe déjà énoncé, on voudra se le rappeler, par Paul de Broglie pour l'intelligence littérale des prédictions messianiques (8).

1. — Un exemple nous permettra de comprendre davantage le mode suivant lequel le sens plénier viendrait s'insérer dans l'exégèse du Vieux Testament et nous aiderait à mieux réaliser la synthèse théologique des deux Alliances. Prenons le Protévangile. La méthode historico-critique, dira-t-on, est impuissante à démontrer la connexion de ce texte, assurément remarquable, avec les applications dogmatiques que le Magistère de l'Eglise en a faites. A quoi, en effet, aboutit-elle tout au plus ? N'est-ce pas à prouver que, selon l'hagiographe, le Seigneur, en punition de la séduction exercée par Satan, établira entre lui et l'humanité une lutte sans trêve et sans merci où, en fin de compte, l'ennemi du genre humain aura le dessous, puisqu'il sera blessé beaucoup plus gravement, à un organe proprement capital (9) ? Tout semble dit quand on a interprété ainsi la prophé-

(7) *Op. cit.*, p. 307.
(8) P. de Broglie, *Questions bibliques*, p. 349, 377. Cfr aussi p. 376.
(9) Nous avons essayé d'interpréter au « maximum » le protévangile dans J. Coppens-Soeurs de Vorselaer, *Histoire religieuse de l'Ancien Testament*, 2e éd., Bruges-Paris, Desclée De Brouwer, 1948, p. 73-76.

tie. Tout au plus pourrait-on encore songer à y ajouter que, selon toute vraisemblance, — car la pensée hébraïque est concrète ; elle ne se représente pas l'humanité comme une masse amorphe mais comme une multitude possédant à sa tête, au moment de la lutte suprême, un chef de file, — le combat final sera un combat singulier et s'engagera entre le Séducteur et un représentant qualifié du genre humain, son nouveau chef, un nouvel Adam. Mais de là à affirmer que l'hagiographe songe formellement à intégrer sa vision d'espérance au grand courant des espérances messianiques (10), puis à identifier l'antagoniste de Satan explicitement avec le Christ, voire à associer au Christ, dans le combat final, sa mère, la Vierge Marie, il y a, fait-on remarquer, un abîme que l'on ne franchira pas allègrement, même si l'on s'avance sur la corde qui le traverse, le balancier de la prudence et de la subtilité théologiques à la main. Le sens plénier ne pourrait-il pas, dans un pareil cas, venir à notre secours ? Si, dans la vision directe de l'hagiographe, le vainqueur et sa mère sont restés, au sens littéral, historico-critique, des personnages encore peu définis, qu'il n'a même pas rattachés à l'espoir commun d'Israël, tel que celui-ci, à partir d'une époque déjà fort ancienne, s'est concrétisé dans la dynastie davidique, il est clair qu'aux regards de Dieu ils étaient dès les débuts, dès la première rédaction de l'oracle, entièrement déterminés. Le vainqueur de Satan, c'était, devant Dieu, le Christ ; la femme lui associée dans la lutte et la victoire, Marie, sa mère bénie. Ni la philologie, ni l'histoire critique n'arrivent à trouver cela, d'accord. Mais pour les croyants, c'est une cause entendue. Dieu n'a suscité cette prophétie, aux contours encore vagues sans doute mais, par ailleurs, providentiellement adaptés à servir en quelque sorte de cadre à la réalité postérieure, chrétienne, de l'opposition entre Satan et Jésus-Marie, que pour amorcer celle-ci, la préparer, la suggérer peu à peu, en préformer les linéaments. Dans la suite, les nouvelles prophéties dispensées par la Providence ont pu tout naturellement se grouper autour d'elle, élargissant, approfondissant, prolongeant, en d'autres termes encore, majorant et augmentant, dans le sens de la première signification, la portée du message prophétique initial. Ce qui, aux yeux de la critique, restera seulement une accommodation devient aux yeux de la foi et même de la théologie, pour le moins aux regards de Celui qui est l'auteur à la fois de toute prophétie et de toute réalité, une vraie inclusion et une anticipation réelle, le fruit d'un sens plénier (11).

(10) On consultera sur les tentatives catholiques d'intégrer le protévangile dans l'ensemble des espérances messianiques : F. Ceuppens, *Quaestiones selectae ex historia primaeva*, 2e éd., Rome-Turin, 1948.

(11) Lire, à ce propos, l'essai de R. Garrigou-Lagrange, *L'Assomption est-elle formellement révélée de façon implicite ?* (dans *Doctor Communis. Acta et Comm. Pont. Acad. Romanae S. Thomae Aq.*, 1948, t. I, p. 49-50, n. 25). Nous ne songeons pas à souscrire à tous les raisonnements que

2. — Maintenant que cet exemple nous a permis de situer concrètement le problème et d'en comprendre la portée doctrinale, exposons et discutons systématiquement les raisons le plus communément alléguées à l'appui du sens plénier (12).

Ne nous attardons guère à une raison purement opportuniste. Les chrétiens de notre temps, prétend-on, doivent redécouvrir la Bible ; cette redécouverte, ajoute-t-on, ne s'accomplira pas et ne donnera pas ses fruits s'ils n'apprennent à la lire et à la savourer à la lumière d'une exégèse spirituelle qui aspire de nouveau à atteindre les valeurs religieuses profondes des Saintes Écritures et à mettre en relief la plénitude de son sens, la beauté et la fécondité d'un sens plénier. — Excellentes intentions apostoliques ! La question est de savoir si, à la suite des Réformés, on ne fonde pas de trop grands espoirs sur la lecture des livres de l'Ancien Testament. Qu'on se rappelle les illusions de Quesnel (13). Qu'on ne perde pas de vue que tout dans l'Ancien Testament n'a pas de valeur permanente, que plusieurs sections des Vieux Livres ont déjà atteint dans le passé la fin principale pour laquelle ils ont été composés. Tout ne peut pas être revalorisé à l'aide d'un prétendu sens plénier. La tâche première de l'exégète chrétien de l'Ancien Testament est d'y découvrir les valeurs permanentes (14). C'est à cette tâche difficile, ingrate, mais lucrative pour la foi et la piété, qu'il doit s'adonner. Il est des auteurs qui comparent le dur labeur de l'exégèse critique aux destructions de la teigne qui ronge une tapisserie. A supposer que cela fût vrai, faut-il imiter le coucou qui dépose ses œufs dans le nid d'autrui (15) ? Tous les fils dont se composent les tapisseries du Vieux Testament ne sont pas à utiliser tels quels dans la prédication chrétienne. L'exégèse critique ne ronge pas, comme l'insinue Claudel, les vieux textes ; elle les effiloche, puis travaille laborieuse-

---

l'auteur développe en vue d'établir ce qu'il appelle « le sens plénier littéral », « le sens littéral plénier », « le sens plein », ou encore « le sens spirituel des textes obscurs de la Sainte Ecriture » (p. 50).

(12) Faut-il avertir le lecteur qu'il ne trouvera sans doute nulle part toutes les raisons que nous rapportons, exposées ensemble, ni, à fortiori, dans l'ordre où elles se suivent ici ? Nous nous sommes efforcé de rassembler les meilleurs arguments et nous les développons suivant l'ordre qui nous a paru le meilleur.

(13) J. Coppens, *De Geschiedkundige Ontwikkelingsgang van de Oudtestamentische Exegese vanaf de Renaissance tot en met de Aufklärung*, dans *Med. Kon. Vl. Acad. Wet.*, t. V, n° 4, Bruxelles, Palais des Académies, 1943, p. 36. — C. Mirbt, *Quellen zur Geschichte des Papsttums und des Römischen Katholizismus*, 4e éd., Tubingue, 1924, p. 398-399.

(14) Lire l'ouvrage récent de H. Duesberg, *Les Valeurs chrétiennes de l'Ancien Testament*, Maredsous, 1948. — Voir, d'un point de vue juif, C. Montefiore, *The Old Testament and After*, Londres, 1923 ; *A Short Devotional Introduction to the Hebrew Bible for Jew and Jewesses*, Londres, 1936.

(15) J. Coppens, *L'allégorisme au XXe siècle*, dans *Eph. theol. Lovan.*, 1947, t. XXIII, p. 185.

ment à mettre sur le métier une synthèse, désormais en perspective chrétienne, de la pensée révélée.

Une première raison, que nous avons déjà effleurée, consiste dans l'usage des Saintes Ecritures pratiqué par le Christ, l'Eglise des Apôtres et les Pères. — Problème complexe qu'on ne peut résoudre en un tour de main. De Jésus aux Apôtres, des Apôtres aux anciens écrivains ecclésiastiques, les points de vue ne sont pas toujours les mêmes. Et puis, la réponse n'est-elle pas commandée par la question de savoir si le Christ, les Apôtres, les Pères se sont simplement accommodés à l'exégèse en usage en leur temps, sans se préoccuper d'énoncer eux-mêmes les règles d'une herméneutique sacrée, à valoir pour l'avenir comme un ensemble de normes invariables ? Et, parmi les anciens écrivains ecclésiastiques, quelle variété ! Va-t-on prôner le retour au pseudo-Barnabé ? On connaît l'appréciation sévère portée sur cet auteur friand de sens cachés. « L'auteur de l'épître de Barnabas trouve, en effet, dans l'Ancien Testament la vie de Jésus esquissée jusqu'en ses moindres détails... Vouloir ainsi découvrir à tout prix dans ce Livre le cadre historique unique de l'histoire tout entière du Christ incarné, c'est mal comprendre le témoignage rendu au Christ par l'Ancien Testament. Celui-ci devient alors un livre d'énigmes, et son contenu, en tant que révélation de l'histoire du salut orientée vers le Christ, perd toute valeur (16). »

En d'autres termes, chaque livre et chaque auteur constitue un cas d'espèce (17).

Deuxième raison, plus importante : l'usage dogmatique que l'Eglise fait de l'Ancien Testament ainsi que nous l'avons expliqué plus haut ; puis, en étroite connexion avec ce fait, l'utilité, voire la nécessité d'un recours à un sens plénier, caché, profond des Livres Saints pour expliquer, à sa lumière, le développement de certains dogmes ou croyances de la foi chrétienne d'aujourd'hui. On songera au dogme de l'Immaculée Conception, et, à fortiori, à la croyance en l'As-

(16) O. Cullmann, *op. cit.*, p. 94.

(17) J. Klevinghaus veut le montrer pour les Pères Apostoliques dans un livre qui sort de presse : *Die theologische Stellung der Apostolischen Väter zur Alttestamentlichen Offenbarung*, Gütersloh, 1948. Je remercie le Rév. Père H. Renckens, professeur au Scolasticat S. J. de Maastricht, de m'avoir fait connaître cet ouvrage.

Signalons qu'en étudiant tout récemment l'exégèse de l'Ancien Testament pratiquée par l'*Epître aux Hébreux*, le Père Van der Ploeg pense pouvoir y discerner une forme d'exégèse qui se rapproche remarquablement de la recherche d'un sens *plenior* ou *profundior*. Il définit ce dernier sens en ces termes : « (L'auteur de l'épître) reconnaît l'existence de types et, par conséquent, de l'exégèse typologique, mais ce qu'il explique, c'est avant tout le sens de *textes*, et non pas de personnes. C'est le *sensus plenior, profundior* qui l'intéresse le plus, un sens qui se confond parfois avec le sens typologique... L'existence de ce *sensus plenior* a pour base l'harmonie, voulue par Dieu, des deux Testaments, qui se rapportent l'un à l'autre comme l'imparfait au parfait » (*L'exégèse de l'A.T. dans l'épître aux Hébreux*, dans *Rev. Bibl.*, 1947, t. LIV, p. 228).

somption, que l'Église encourage et patronne depuis des siècles sans toutefois se prononcer sur son origine apostolique (18).

Renvoyons aux vues de Newman anglican en la matière. Puis concédons que de fait, à première vue, le sens plénier ouvre certaines perspectives. Mais faisons observer tout de suite que l'argument n'est pas très probant. L'évolution du dogme est un problème en soi, encore très obscur par certains aspects. Le sens plénier souffre lui aussi d'un manque de clarté. Allons-nous expliquer *obscurum per obscurius* ? Pour le moins, disons que le développement du dogme et l'autorité du magistère ne postulent pas nécessairement l'existence du sens plénier (19).

La troisième raison nous introduit en plein dans le débat : c'est le principe de la cohésion, de l'unité de la révélation et de l'inspiration bibliques. L'Ancien et le Nouveau Testament sont les deux volets complémentaires d'un triptyque, dont l'enseignement du Christ forme le panneau central. De plus, à l'intérieur de chaque Testament les livres se complètent et s'emboîtent, car Dieu poursuit un dessein et un plan uniques qui s'accomplissent sans écarts et sans gauchissements, sans fléchissements et sans détours. Si, à des regards superficiels, la continuité apparaît parfois rompue, il n'en est pas ainsi dans la réalité, car Dieu « écrit toujours droit, même à travers des lignes tortueuses ».

D'une manière plus précise, les auteurs qui exploitent à fond cette pensée féconde la développent surtout en quatre directions. Ils commencent par observer que, dans une unité aussi parfaite, les diverses sections représentent des parties qui doivent se rejoindre et s'additionner. D'être réunies, chacune d'elles gagne en clarté, dégage sa vraie portée, son vrai sens, son « sens plénier », qui surgit ainsi, sans la moindre addition extérieure, de la simple vision de l'image totale (20). A cette notion statique, d'autres auteurs ajoutent celle plus dynamique d'une unité en croissance : il n'y a pas seulement le rapport de deux ou de plusieurs parties complémentaires, il y a encore celui du vivant pleinement constitué et organisé, au germe, à la semence qui lui ont donné naissance (21). Parfois on soulignera aussi

(18) On se reportera à l'article du R. P. R. Garrigou-Lagrange, cité plus haut.

(19) Déjà vers la fin du XVIII[e] siècle on entrevoyait les aspects les plus difficiles du problème : J. Coppens, *Notata de Traditione Divina. Een onuitgegeven Leuvensch Handschrift als bijdrage tot de geschiedenis van de Leuvensche theologische Faculteit*, dans *Med. Kon. Vl. Acad. Wet.*, t. VII, n° 1, Bruxelles, Palais des Académies, 1945.

(20) C. Charlier, *art. cit.*, p. 24 : « portée profonde et objective d'un texte à la lumière de l'économie *entière* du salut » ; p. 30 : « portée fonctionnelle (d'un) texte dans l'économie de la révélation entière » ; p. 32 : « l'*entière* portée *divine* du sens littéral » ; p. 31 : (l'unité organique) « seule justification du sens spirituel ».

(21) C. Charlier, *art. cit.*, p. 31 : « pleine réalisation du germe initial ».

qu'à chaque échelon de l'évolution les complexes révélés présentent toujours les mêmes linéaments substantiels. Le même schème, les mêmes thèmes religieux, sotériologiques, ne cessent d'être repris par le Saint-Esprit, tantôt en filigranes, tantôt en lettres imprimées en clair. Sur la même trame, l'Esprit de Dieu brode les mêmes dessins suivant des formes de plus en plus parfaites jusqu'à ce que, après maintes épures, l'image idéale du Sauveur et l'expression adéquate de sa doctrine se trouvent constituées (22). Enfin, reprenant à leur compte l'adage philosophique que le début et la fin coïncident, se laissant au surplus impressionner par certains thèmes de l'histoire comparée des religions, qui expriment la même conviction, divers auteurs sont tentés de retrouver les mêmes traits homologues, plus distinctement burinés, au commencement et au terme du développement historique (23).

On sait qu'en ces dernières années le grand poète catholique français, Paul Claudel, s'est lui aussi autorisé radicalement du principe de l'unité pour faire les rapprochements parfois les plus extravagants et en induire des vues personnelles sur le dogme. La méthode ne peut surprendre aucun lecteur de *L'art poétique* du grand écrivain (18e éd., Paris, Mercure de France, 1946). Déjà dans cet opuscule, dont la rédaction remonte au début de ce siècle, le brillant auteur expose une grammaire de la connaissance qui veut dépasser la logique ordinaire et rationnelle. Il n'en fait pas encore une application continue à l'Ecriture, mais elle est déjà par endroits amorcée. A tout le moins, Claudel reste fidèle à lui-même quand plus tard il prétend élaborer un système d'interprétation scripturaire.

Voici quelques-uns de ses aphorismes. Toute chose, — tout texte aussi par conséquent, — fait partie d'un ensemble homogène ; à ce titre, n'importe quel trait est commandé par tous les autres et évoque, de toutes parts, ce sans quoi il n'aurait pu devenir. Pour toute chose créée, il y a donc nécessité, d'abord d'être partie, de trouver hors de soi sa mesure, sa fonction, sa définition, à la suite des connexions multiples qu'elle possède et des réactions diverses qu'elle provoque ou subit. En outre, tout être créé travaille à devenir d'une manière plus complète, à réaliser l'idée qui sommeille en lui, à s'inscrire dans une forme plus générale, à s'agréger à un ensemble, à s'agencer en tableau. Bref, tout est partie et mouvement.

Vu dans cette perspective, l'Ancien Testament lui aussi peut être comparé à un dessin mobile, à un rythme et un frémissement continuels au contact et sous le souffle de l'Esprit. Car, affirme Claudel,

---

(22) M. Hartmann (*op. cit.*, p. 28-29) signale cette pensée chez Hermann Olshausen, *Ein Wort über tieferen Schriftsinn*, Königsberg, 1824.

(23) Voir R. Stier, *70 Psalmen*, chez M. Hartmann, *op. cit.*, p. 36. — On se rappellera aussi le thème de l'*Endzeit* = *Urzeit*, exploité par H. Gunkel-H. Gressmann et leurs disciples.

tout texte vibre sous le mouvement de la forme prisonnière qui l'anime. Mouvement de vibration d'abord, mouvement d'efférence ensuite ; essor externe et interne de dilatation, d'éploiement, de développement. De plus, le mouvement obéit à une finalité ; il tend vers une fin dont il est, d'avance, rendu, du moins partiellement, participant. Enfin, en vertu de l'impulsion initiale, le mouvement possède une inclination à retourner à ses origines, surtout quand il procède d'une impulsion non pas simplement extérieure mais immanente et divine. Qu'est-ce donc un développement, sinon une forme inscrite dans la durée, une semence continuellement opérante ?

Que conclure ? Qu'il importe, pour comprendre, de renoncer à tout morcellement ; qu'il faut donc, également en matière biblique, se représenter les textes comme des germes qui se développent sans cesse, qui tendent continuellement vers des formes ultérieures, plus parfaites, inscrites en eux d'avance, dès le point de départ, par une intention et une finalité divines. On ne saurait comprendre les parties sans le tout, on ne saurait s'arrêter au cours du développement à rien comme à un terme. Il faut constater les contours et les limites, mais tout autant les contacts et les séquences, les mouvements et les ensembles, posséder une vue synthétique des impressions contrastantes et simultanées, contraires ou homologues.

Beaucoup de textes claudéliens seraient à aligner. Nous y renonçons, car il faut lire dans leur vigueur originale les réflexions et les impressions du poète. Ce que nous avons emprunté au petit traité suffit à faire comprendre le système, à voir comment, sous l'abondance des images et le choc des néologismes, se présentent à nous quelques idées en réalité plutôt simples et non dénuées de fondement.

Sommes-nous toutefois autorisé à déduire maintenant de toutes ces considérations, claudéliennes et autres, quelques données plus ou moins certaines qui puissent servir à justifier le sens plénier à la recherche duquel nous sommes parti ? Peut-être. Mais, au préalable, il convient de dissiper un certain nombre de malentendus et d'équivoques.

M. Claudel s'occupe surtout d'étudier la nature et l'évolution vitale qui s'y manifeste. Transposer les lois de ce que nous nommerons le rythme ou mouvement de la vie naturelle au développement de la pensée, cela ne va pas sans plus. Sans doute, ici également, rien ne se perd ni ne se crée, mais y retrouve-t-on l'unité foncière, continue qui règne dans le développement cosmique ? Dans l'histoire de la pensée et des civilisations humaines, des divisions sont à reconnaître, des cloisons et compartiments à introduire. A fortiori est-il admissible de juxtaposer, sans discrimination, livres et auteurs divers et distants pour les plonger tous dans un même rythme vital où ils s'expliqueraient et se compléteraient mutuellement ?

D'accord, nous répondra-t-on, mais les Livres Saints forment une exception à la règle. Ici l'unité est garantie positivement par la présence et l'influence d'un seul auteur principal, Dieu, par son intention unique et son dessein providentiel également indivisible. Ce qui, en d'autres domaines, serait une gageure, un non-sens, est ici une nécessité inéluctable à laquelle on ne saurait se dérober. La Genèse est complémentaire de l'Apocalypse et vice versa ; Dieu lui-même en est garant.

Raisonnement apparemment juste, en réalité sophisme dangereux. Sans doute, l'unité d'auteur divin confère à la Bible une unité minima de dessein général et de finalité : elle tend tout entière à instaurer le royaume de Dieu, à propager la foi monothéiste, la loi du décalogue, l'espérance messianique. Mais cette inspiration et cette trame générales laissent intacte la physionomie de chaque livre. L'exégèse critique distinguera pour chaque ouvrage et, très souvent, à l'intérieur même de chaque volume, des situations et intentions concrètes qui varient indéfiniment et qui, dès lors, ne permettent pas de rapprocher sans plus les divers livres, ni même tous les chapitres et versets d'une même composition littéraire.

Toutefois la théologie retiendra que Dieu, du fait qu'il a prévu et voulu le rassemblement des livres inspirés et leur juxtaposition dans un seul canon normatif, autorise, dans une certaine mesure, l'éclairage des uns par les autres. Puisque les Saints Livres ont été destinés dès les origines à accompagner d'abord le peuple d'Israël, puis l'Église, au cours de leur pérégrination vers l'éternité, à servir de fils conducteurs permanents à la révélation jusqu'à la fin des temps, il est naturel que leur Auteur principal les ait enrichis de germes et de semences, susceptibles de contenir un sens dont la plénitude ne devait apparaître que plus tard, dont la richesse, par conséquent, devait échapper nécessairement aux hagiographes. Ceux-ci n'en ont entrevu qu'un aspect limité. Leurs regards étaient circonscrits par le cadre historique et la mentalité de leur époque. Aussitôt que les mêmes paroles ont été replacées dans le contexte des événements qui les ont vues s'accomplir, leur sens profond, intentionné par Dieu, éclata dans toute sa splendeur. Bref, serait-il défendu de penser que le développement tout entier de l'histoire, y compris la phase chrétienne, est le seul contexte adéquat à l'intelligence des Livres Saints, le seul vraiment proportionné au sens divin, total, plénier, qui y fut déposé dès les origines (24) ?

Cette conclusion nous conduit, on l'aura déjà remarqué, à la dernière raison, la principale, que l'on invoque à l'appui du sens plénier : la volonté et la puissance divines d'inclure dans les Livres Saints, dès le premier instant de leur composition, un sens caché que

(24) Voir J. Levie, *Sous les yeux de l'incroyant*, dans *Mus. Less. Section théol.*, n° 40, Bruxelles, 1944, p. 171-172 et p. 172, note 1.

seul l'avenir était appelé à dévoiler. Dieu est aux origines de tous les textes inspirés. Dans sa sagesse éternelle, il dépasse à l'infini l'intelligence et la puissance de vision de ses instruments. Il contemple d'une seule vue éternelle toute son œuvre et il entreprend déjà de la réaliser tout entière dès le premier moment de son activité, créatrice ou révélatrice, par la finalité qu'il inclut dans chacune de ses créatures. Mais si les intentions divines y sont impliquées, tout entières, il faut aussi qu'y soient contenus le plan divin et les virtualités appelées à se déployer et à se manifester au cours des temps. De quel droit donc refuser à Dieu le pouvoir d'enfermer dans un texte révélé, à l'état virtuel et latent, un sens plus approfondi que seuls les siècles postérieurs seraient appelés à comprendre ? Et si l'on ne peut refuser à Dieu ce pouvoir, de quel droit lui interdire d'en user ? Ne devrait-on pas plutôt, par manière de parler, lui en faire un devoir ? Bref, Dieu prévoyant dans le présent immuable de son éternité toutes les virtualités cachées dans les termes et les concepts, ainsi que leur évolution réelle, a porté sur elles son attention et son vouloir. Dès lors, il les a voulues et, par conséquent, incluses dans l'énoncé objectif de l'hagiographe et dans les connotations, réelles et virtuelles, logiques ou peut-être même accidentelles de celui-ci, et cela largement, peut-être même entièrement à l'insu de son instrument. Il a laissé à l'avenir : *à de nouvelles révélations, aux yeux de fidèles spécialement éclairés, aux regards d'exégètes pénétrants illuminés des analogies de la foi, aux interventions du magistère infaillible,* de creuser le texte en profondeur jusqu'à cette nappe d'eau vive souterraine d'où jailliront des sources d'eau vive que les Philistins essaieront en vain de tarir ([25]).

On voudra remarquer comment ces considérations rejoignent par plus d'un biais celles sur l'unité de la révélation biblique. La triple vision, en effet, qui, à résumer notre exposé, mettrait le croyant en contact avec le sens divin, profond, plénier et caché des Ecritures, est, pour une large part, conditionnée par la présence et l'intelligence de cette unité. En premier lieu, il s'agirait donc de ce que nous pourrions appeler une vision de la totalité, embrassant à la fois l'ensemble et chacune des parties ; en deuxième lieu, il y aurait comme une vision stéréoscopique, juxtaposant et combinant la vue des prophéties et celle de leur accomplissement, conférant ainsi leur vrai relief aux anticipations prophétiques ; en dernier lieu, à prolonger notre manière imagée de parler, il y aurait encore ce que nous pourrions appeler en quelque sorte une pénétration microscopique du

(25) Cette manière de voir, qui présuppose un « sens littéral plus profond mais obscur », est rejetée par Fr. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 213-214, n° 361 et par R. Bierberg, *art. cit.*, p. 185 : « No single word or sentence of Sacred Scripture considered as inspired has an objective sensus plenior » ; p. 189 : « It would seem that no single word or sentence of strict revelation **contained in Sacred Scripture has, per se, an objective sensus plenior** ».

donné révélé à l'aide de la foi, dont les lentilles agrandissent l'objet des prédictions sans le fausser et nous feraient entrevoir des traits jusqu'alors nullement aperçus. Sans doute, la dernière vision introduit un élément en partie subjectif, mais on remarquera, ajoute-t-on, comment les deux premières sont intégralement objectives (26). La révélation divine étant une et indivisible, tout son déroulement est le seul contexte suffisamment large pour comprendre n'importe quelle parcelle de l'Écriture. Chaque fois que la comparaison révèle des ressemblances, l'unité biblique nous amènera à conclure qu'il s'agit d'harmonies préétablies, voulues par Dieu, inspirées et réglées par lui, susceptibles par conséquent de manifester le sens plénier qu'il a caché dans le texte et de fournir à la spéculation dogmatique, ou développement doctrinal, de nouveaux arguments. Quant à la lumière subjective de la foi, si l'on comprend que les rationalistes la récusent, on voudrait du moins qu'ils se rendent compte qu'elle est tout à fait en place : si l'Écriture est l'œuvre de l'Esprit, il en résulte que seules les intelligences qui baignent dans la lumière de l'Esprit arrivent à saisir toute la plénitude y comprise. *Animalis homo non percipit ea quae sunt Dei.* Pour comprendre à fond les mystères divins cachés dans l'Écriture, la sagesse éternelle de Dieu, toute distincte de la sagesse de ce monde, ne faudrait-il pas en somme posséder le logos chrétien et surnaturel de la sagesse, le *logos sophias,* auquel S. Paul fait allusion dans *I Cor.,* XII, 8, et qu'il classe résolument parmi les charismes impartis par l'Esprit aux premières communautés chrétiennes (27) ?

Le problème, on le voit, est traité de très haut. Pour ma part, je crois qu'on ne peut refuser toute valeur aux considérations versées au débat, à condition de préciser encore davantage le rôle de l'hagiographe, en nous tenant dans les limites prudentes déjà tracées par S. Thomas : « *Sciendum quod, quia mens prophetae est instrumentum deficiens, etiam veri prophetae non omnia cognoverunt quae*

---

(26) On ne prétend pas nier le caractère objectif de la foi, mais on distingue en elle un aspect propre à la personne qui en est gratifiée, à savoir la lumière surnaturelle dont elle est éclairée, moyennant laquelle elle peut pénétrer plus profondément dans la « compréhension » et l'« extension » des données révélées.

(27) *I Cor.,* XII, 8 : διὰ τοῦ πνεύματος δίδοται λόγος σοφίας. — C'est à ce don que d'aucuns cherchent à rattacher le « don d'intelligence » et « celui de sagesse ». Cfr R. Garrigou-Lagrange, *art. cit.,* p. 50 : « Pour saisir le sens littéral plénier ou encore le sens spirituel des textes obscurs de la Sainte Écriture, il ne suffit pas de bien connaître les langues orientales, la psychologie, l'histoire, les documents de la tradition chrétienne, il faut avoir une foi vive éclairée par le don d'intelligence, qui donne la pénétration, et par celui de la sagesse, qui donne le goût de la parole de Dieu. » L'auteur ne nous dit pas si ces deux dons suffisent sans la connaissance des langues orientales. Sur « l'Esprit », fondement de l'unité des deux Testaments et de la compréhension de cette unité, lire H. de Lubac, *Introduction à Origène. Homélies sur l'Exode,* p. 52-70.

in eorum visis aut factis Spiritus Sanctus intendit » IIª IIæ, q. 173, a. 4.) Essayons de l'expliquer.

3. — En effet une difficulté se présente tout de suite à l'esprit, relativement à la position de l'hagiographe vis-à-vis du sens plénier. Peut-on admettre que Dieu ait imparti aux Ecritures un sens si important, si capital, tout en laissant l'hagiographe dans l'ignorance ? Pareille exclusion de l'écrivain inspiré n'est-elle pas contraire à la notion classique de l'inspiration, spécialement à la notion thomiste ? En outre, ne va-t-elle pas également à l'encontre du strict minimum requis philologiquement pour qu'un sens puisse être dit attaché à un concept ou à un mot ? Peut-on vraiment affirmer qu'un sens est inclus dans un texte quand son auteur n'y a d'aucune manière participé ? Sans doute, on peut concevoir des additions externes, moyennant, par exemple, des significations complémentaires attribuées par Dieu, à travers les âges, aux choses signifiées par le texte. Mais, dans ces conditions, il n'est plus question d'une évolution intrinsèque mais d'un développement extérieur. Tout au plus pourrait-on parler d'un enrichissement par greffe. Le tronc original a fourni le support externe et continue à envoyer, même après l'opération, la sève nourricière ; toutefois les fruits appartiennent désormais, en ordre principal, à la bouture dont le jardinier céleste a enrichi l'œuvre originale.

L'objection est sérieuse. Elle vaut la peine qu'on s'y arrête quelques instants.

A mon avis, il faut distinguer entre la conscience de l'hagiographe comme tel et celle de prophète, qu'il peut cumuler avec la première. En tant qu'hagiographe, l'auteur sacré doit participer nécessairement, semble-t-il, suivant la notion thomiste d'une œuvre unique faite en collaboration, au sens que Dieu, cause principale, a voulu communiquer. Instrument intelligent et libre, Dieu ne le meut que par l'intermédiaire des facultés supérieures, celles qui sont d'ailleurs directement appropriées à une besogne telle que la rédaction d'un livre. Ce que l'auteur sacré a pensé et voulu, a exprimé ou insinué, sous-entendu ou suggéré, voilà ce à quoi également la pensée divine s'est arrêtée. Mais l'hagiographe n'est pas toujours que cela ; il peut aussi, à l'occasion, devenir prophète et, dans ces conditions, le texte important de S. Thomas s'applique entièrement à lui. Il n'est pas requis, il est même exclu qu'il ait tout compris. Dans ces conditions, d'ailleurs, l'intention première de l'hagiographe a été de rapporter fidèlement ce que fut la parole de Dieu, et non pas d'en restreindre le sens à ce que lui-même peut en avoir compris. Cela arrive nécessairement toutes les fois que l'hagiographe allègue des paroles ou des visions qu'il qualifie explicitement de visions, de sentences, de messages, d'oracles divins. Cela arrive aussi quand le contexte indique suffisamment que l'hagiographe a conscience

d'être l'instrument de Dieu, source non seulement d'inspiration mais encore de révélation (28).

Evidemment, dans cet ordre d'idées, une place hors ligne revient au Christ et aux paroles qui ont été conservées et mises par écrit de lui. Il est clair que la conscience du Christ, homme-Dieu, a dépassé infiniment celle des évangélistes ; ses paroles, du fait d'avoir été consignées par les hagiographes, n'ont pas perdu leur compréhension et extension primitives. C'est la raison évidente pour laquelle le Père Levie n'a pas tort de parler de la transcendance de la *pensée* et des *formules* de Jésus. Le Sauveur éclaira et dépassa à la fois ses auditeurs ; les paroles dont il s'est servi ne livrèrent pas d'emblée leur infinie richesse ; cette richesse, incluse dans le texte, se dégage de celui-ci au fur et à mesure qu'il se situe dans son contexte total : la vie et la doctrine de l'Eglise se développant jusqu'à la fin des temps (29).

Voilà donc déjà un abondant matériel biblique où l'on peut admettre éventuellement la présence d'une pensée divine dont l'hagiographe n'a pas été rendu conscient.

Mais, même à nous limiter aux péricopes bibliques où l'élément prophétique n'est pas ou guère apparent, serait-il défendu de se représenter la conscience des hagiographes comme étant parfois plus large que les limites assignées aux significations des vocables dont ils se sont servis, dans nos dictionnaires, instruments d'ailleurs toujours imparfaits, surtout pour des langues anciennes, presque totalement disparues ? Evidemment, la réponse serait péremptoire si l'on pouvait suivre Origène dans ses spéculations sur la conscience des hagiographes (30). Rencontrant en quelque sorte d'avance l'objection des auteurs modernes : *Nemo dat quod non habet ; comment les hagiographes pourraient-ils nous transmettre un sens dont ils n'ont jamais eu connaissance, comment leurs écrits pourraient-ils le contenir alors qu'il n'a jamais effleuré leur esprit* ?, le subtil alexandrin, — à lire certains de ses interprètes modernes, — aurait attribué la conscience d'un sens plénier, resté caché pour la masse, aux ha-

---

(28) P. Synave-P. Benoit, *op. cit.*, p. 319 : « Les missions, et par conséquent les charismes, du Prophète et de l'Ecrivain sacré sont donc nettement distincts. » C'est à partir de cette distinction que R. Bierberg paraît en fin de compte, résigné à accepter en certains cas la possibilité d'un *sensus plenior*, à attribuer non pas à l'inspiration mais à la révélation (*art. cit.*, p. 192).

(29) J. Levie, *op. cit.*, p. 172, note 1. — Même L. Laberthonnière (*Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, 5e éd., Paris, s.d. [1904]) ne mettait pas en doute cette donnée : « On comprend qu'un prophète ou un apôtre ne connaisse que d'une manière incomplète ou encore enveloppée la vérité qu'il annonce ou prêche. Mais le Christ est plus qu'un prophète et plus qu'un apôtre, puisqu'il est justement l'objet sur lequel porte le témoignage des prophètes et des apôtres. »

(30) J. Guillet, *art. cit.*, p. 287-290. — H. de Lubac, *Introduction à Origène, Homélies sur l'Exode*, p. 38-39.

giographes, — organes privilégiés de la parole et de l'esprit divins, — moyennant une expérience mystique dont eux seuls auraient été rendus participants (31). Origène ne recule pas devant l'hypothèse qui se représente les prophètes et les hagiographes, — en tout premier lieu Moïse, — déjà sanctifiés par l'Esprit, comme immergés en quelque sorte tout entiers dans les profondeurs spirituelles de la Nouvelle Alliance. D'avance, ils en auraient été constitués les témoins grâce à une intuition mystique, don de l'Esprit divin qui transcende le temps. A ce titre, leur être et leurs regards plongeaient dans les réalités de l'avenir, pénétraient jusque dans le Saint des Saints de la Nouvelle Economie. Devenus par cette illumination les contemporains du Christ, rendus participants mystiquement des réalités de l'avenir, ils ont dès lors pu exprimer dans leurs écrits, par anticipation, la plénitude des temps et ses richesses débordantes. En d'autres mots, les difficultés de tantôt porteraient à faux, entièrement.

Mais comment se fait-il, objectera-t-on, que dans cette hypothèse la lumière radieuse qui a illuminé les vieux auteurs, transparaît si peu dans leurs textes ?

Origène nous aurait peut-être répondu comme suit : parce que les saintes Ecritures participent au mystère de l'Incarnation. Or, qui dit incarnation, affirme « prise de voile ». Le spirituel s'y revêt du sensible et, par conséquent, la révélation, si lumineuse soit-elle, se présente nécessairement, — affirmation paradoxale, — sous des traits voilés (32). Pour lever le voile, il fallait à son tour être doté de l'Esprit. Ce qui, sous l'Ancienne Loi, fut refusé à la masse, mais est devenu, sous la Nouvelle, l'apanage de tous les baptisés (33).

Pour rendre la pensée de l'Alexandrin plus plausible, on pourrait encore noter que, selon lui, ainsi qu'il fut déjà dit, les hagiographes ont participé à la vision des réalités de l'avenir beaucoup moins en prophètes qu'en mystiques. C'est précisément la raison pour laquelle Moïse, et non pas David, est pour Origène le type par excellence du visionnaire (34). Or, le mystique n'a pas le souci de prédire, mais de saisir ; il se défie d'un langage clair mais se complaît dans un vocabulaire symbolique, et il porte ses regards moins sur les sym-

---

(31) J. Guillet, *art. cit.*, p. 287-290.

(32) R. Thibaut, *Le sens des paroles du Christ*, dans *Museum Lessianum. Sect. théol.*, n° 36, Bruxelles, 1940 ; *Le sens de l'Homme-Dieu, ibid.*, n° 37, Bruxelles, 1942.

(33) H. de Lubac, *op. cit.*, p. 63. — Cfr R. Garrigou-Lagrange, *art. cit.*, p. 50 ; voir *supra*, note 27.

(34) J. Guillet, *art. cit.*, p. 288 : « La plus grande figure de l'Ancien Testament pour Théodore était David, qui avait vécu d'avance toute l'histoire de son peuple ; pour Origène, c'est Moïse, l'homme qui a vu la gloire de Dieu. »

boles d'une réalité temporelle, fût-elle de l'avenir, que sur ceux de l'éternel divin. C'est donc, avant tout, sous des symboles se référant à l'être divin, immuable, que les réalités de l'avenir auraient été par eux appréhendées et exprimées.

Mais pourquoi nous attarder à l'hypothèse de l'exégète alexandrin puisqu'elle est sans fondement suffisant ? En particulier, il faut protester contre la tendance à se représenter les prophètes et les hagiographes de l'Ancien Testament en tout premier lieu sous les espèces de mystiques, doués de visions situées hors du temps. Certes, il n'y a pas qu'Origène à avoir tenté cette explication. Beaucoup de modernes, y compris des rationalistes, l'ont essayé, défigurant largement les vrais caractères de l'inspiration prophétique. Celle-ci, ne l'oublions jamais, est située dans le temporel ; elle est tournée vers un avenir, placé de même sur la ligne d'un développement historique qui est celui du temps ([35]).

Au reste, il n'est pas nécessaire de recourir aux spéculations subtiles de l'Alexandrin pour rendre plausible que l'Esprit ait imparti aux hagiographes une certaine prise de conscience du sens plénier. Quelques auteurs récents ouvrent ici des voies nouvelles, plus psychologiques.

C'est d'abord le cas du Père Gribomont dans un petit article qui fut remarqué et apprécié favorablement ([36]). En effet, dans des pages neuves, finement pensées et exprimées, le moine de Clervaux attire notre attention sur quelques modes imparfaits de connaissance et d'intuition, notamment sur la connaissance implicite d'une réalité ultérieure à travers l'analogie d'un signe représentatif, étant entendu qu'il s'agit d'une vision directe, non réflexe, et d'images ou signes naturels. Le Père Gribomont éclaire cette psychologie, d'une part, par le recours aux rapides intuitions intellectuelles que nous pouvons tous expérimenter à certaines heures, d'autre part par le renvoi, comme à un cas d'espèce supérieur, aux expériences mystiques. Il sous-tend son argumentation entière par le principe de S. Thomas : *Idem est motus in imaginem in quantum est imago et in rem cuius est imago.* Il s'efforce aussi de montrer comment sa théorie n'est pas nouvelle ; comment, tout en tenant compte des vues critiques modernes les plus pénétrantes sur le prophétisme, celles de Touzard, de Tobac, de Desnoyers, elle s'assimile ce qui a été pensé de mieux sur le sujet, chez les Grecs et les Latins, par les Pères et par les Scolastiques, et notamment par l'Ange de l'École.

On retrouve aussi sous la plume du Père Gribomont un renvoi

(35) C'est le mérite d'O. Cullmann de l'avoir rappelé, — on n'aurait jamais dû l'oublier, — dans son *Christ et le Temps*, Neuchâtel, 1947.

(36) J. Gribomont, *art. cit.*, p. 71-72, 84-87.

aux spéculations des Antiochiens sur le sens prophétique des Ecritures ainsi qu'à l'article bien connu du Révérend Père Albert Vaccari où celui-ci ne se limite pas à faire connaître la doctrine antiochienne mais, de plus, s'efforce de la compléter jusqu'à en faire une justification moderne d'un sens prophétique, à la fois littéral et plénier (37). Les hypothèses des Pères Gribomont et Vaccari ne se recouvrent pas entièrement. Le Père Gribomont se contente du « moins » sans nier « le plus », la « plus-value » prophétique qui, suivant les vues des Antiochiens, se réalise, à maintes reprises, dans les textes inspirés du Vieux Testament qui se rapportent à l'avenir.

Nous sommes ainsi conduit à considérer de plus près la doctrine antiochienne de la *theôria*. Nous pouvons, en effet, la considérer comme l'essai le plus réussi qui ait été proposé pour rendre plausible une certaine participation des hagiographes aux mystères des textes inspirés qui jouiraient d'un sens plénier. Déjà il existe une littérature nombreuse sur le sujet (38). Un lecteur qui désire une information rapide se rapportera aux pages du Père Gribomont et surtout à l'article récent du Père Guillet, qui résume le système des Antiochiens, le confronte avec la théorie rivale, alexandrine, et s'efforce, au surplus, de dégager de la comparaison d'utiles leçons pour le présent.

Observons, au préalable, qu'il faut renoncer à attribuer à tous les Antiochiens un même système, nullement différencié. A suivre le Père Guillet, Théodore de Mopsueste et Diodore de Tarse sont les plus sobres ; Théodoret de Cyr, par contre, Isidore de Péluse, S. Jérôme, Julien d'Eclane, S. Jean Chrysostome seraient allé plus loin dans leurs affirmations touchant la vision du Nouveau Testament par les prophètes de l'Ancien. Théodore paraît restreindre le privilège de la *theôria* au seul David et il n'aime pas les prétendus « éclairs d'illumination », « les échappées brusques sur les réalités néo-testamentaires » que les partisans du second groupe auraient admis (39). Quant au Père Vaccari, il résume l'interprétation de l'école et ses propres positions en ces quatre points qui brillent par la clarté : « *Huiusmodi theoriae quattuor sunt proprietates : 1. ut sensum litteralem sive historicum semper necessario supponat ; 2. ut praeterea*

(37) A. Vaccari, *La Θεωρία nella scuola esegetica di Antiochia*, dans *Biblica*, 1920, t. I, p. 3-36.

(38) Voir supra, A. Vaccari, J. Guillet, R. Devreesse, L. Mariès.

(39) J. Guillet, *art. cit.*, p. 266 (le rôle de David) et p. 263 (protestation contre la répartition des textes en séries entrecroisées). Cependant Théodore admet que les hagiographes « mêlent les deux langages » (p. 265). — Sur les « échappées », cfr p. 268, note 36 et le principe de S. Jean Chrysostome cité par M. Hartmann, *op. cit.*, p. 7 : Καὶ γὰρ τοῦτο προφητείας εἶδος μεταξὺ διακόπτειν καὶ ἱστορίαν τινα ἐμβάλλειν, καὶ μετὰ τὸ ταῦτα διεξελθεῖν πάλιν ἐπὶ τὰ πρότερα ἐπανιέναι.

obiectum aliud menti sistat ; 3. ut primum obiectum quod sensui historico subest ad alterum referatur tum ut mediocre ad magnum, tum ut imago ad rem imagine repraesentatam ; 4. ut utrumque simul attingatur, quamquam diverso modo (40). » En d'autres termes, si je ne m'abuse, le Père Vaccari place, à l'intérieur même de la conscience prophétique, la présence et la vision d'un sens figuratif ou typique qui accompagnerait le sens littéral. Dès lors, il attribue aux écrivains inspirés, par anticipation et d'une manière analogue à la connaissance chrétienne des deux économies, l'intuition simultanée de l'ombre et de la substance. Il ne s'agit donc pas précisément d'une vision seulement directe de l'image, comme dans l'hypothèse du Père Gribomont, mais d'une connaissance réflexe et, par conséquent, d'un certain contact direct, bien qu'imparfait, avec la réalité future. Jusqu'où ce contact a pu atteindre, est un problème secondaire. Le maximum certes n'est pas affirmé. On doit même dire qu'il est exclu, à se rapporter à ce que nous avons exposé, dans la première partie de cette étude, touchant les accords historico-critiques des deux Testaments.

*
* *

Voilà donc comment se résout de la manière la plus satisfaisante le problème de la participation de la conscience hagiographique à la connaissance d'un sens plénier, que seul l'avenir était appelé à dévoiler clairement (41). Il reste encore à montrer comment objectivement les textes eux-mêmes sont susceptibles d'un certain accroissement de sens sans qu'il faille qualifier l'évolution sémantique qui s'est produite, d'abus de langage, d'amphibologie ou de métasémie (42).

C'est là une entreprise beaucoup plus difficile. Cependant, en tout premier lieu, on peut rappeler que les mots ne traduisent jamais parfaitement les pensées de leurs auteurs. L'*adaequatio verbi et intellectus* ne peut se réaliser et ne se réalise que très rarement. Dès lors, dans toute écriture se perdent fatalement pour qui n'est pas son auteur une foule de nuances et de connotations (43). Aucun dictionnaire, souvent même aucune tradition ne peut nous les faire con-

(40) Cité par J. Gribomont, *art. cit.*, p. 84-85.

(41) Nous nous écartons donc, dans une certaine mesure, de Patrizi. Telle affirmation de Bierberg, la moins mise en relief, s'approche des nôtres.

(42) A. Carnoy, *La Science du Mot. Traité de sémantique*, Louvain, 1927, p. 83 et suiv.

(43) Lire p. ex. P. Peeters, *Les Humanités anciennes*, dans *Le Flambeau*, 1948, t. XXXI, p. 210 : « Le langage ne reflète pas tout le contenu objectif de la pensée ; il se borne à l'éveiller dans l'esprit par des indications toujours sommaires. Par là il nécessite chez celui qui l'écoute, ce que Joubert aurait nommé une continuelle circulation *d'imperceptibles* raisonnements. »

naître. L'assistance divine éclairant l'esprit du lecteur, guidant surtout l'exégèse du Magistère, ne pourrait-elle pas les faire à nouveau surgir du texte ?

Et puis ne pourrait-on pas admettre également que les termes et les concepts possèdent une certaine élasticité, sont susceptibles d'acquérir, dans la ligne d'une évolution interne, univoque, une plus grande extension et compréhension, une plus-value homogène ?

N'oublions pas que dans tout langage, chez toute personne qui parle ou écrit, les mots et les concepts qu'ils recouvrent, possèdent toujours une zone de fluide et d'indétermination, une frange de connotations qui varieront d'individu à individu suivant l'opulence plus ou moins grande de leurs expériences, de leurs lectures, de leurs relations, bref de leur culture et, dans un même individu, suivant l'acuité de son attention, la vivacité et la fraîcheur de ses souvenirs et de ses émotions. En d'autres termes, les mots et les concepts dont un écrivain se sert sont beaucoup plus riches en signification objective que l'aspect particulier auquel il s'est arrêté formellement et qu'il a mis en évidence. De plus, une fois extériorisés et couchés par écrit, ils acquièrent en quelque sorte une vie indépendante de leur auteur et ne manquent pas de susciter, autour d'un noyau substantiellement conservé, une multitude de nuances et d'échos nouveaux, adaptés à la mentalité de chaque nouvelle période de l'histoire, de chaque individu et de chacun des états psychologiques qu'il traverse. Bref, il n'a pu être question pour Dieu de couler la révélation dans des termes et notions de toute façon circonscrits *ne varietur*. Cela fut d'autant moins possible que l'esprit hébreu, contrairement à l'esprit grec, n'a jamais cultivé la tendance à définir les notions. Son mode de penser est dynamique ; il se sert des termes et des concepts beaucoup plus pour dire qu'il les dépasse que pour signifier qu'il s'y arrête ; tous les éléments du vocabulaire obéissent en quelque sorte à la tendance à devenir symboles et à acquérir, de ce fait, une plus-value. Ces réflexions ne sont pas propres à la théologie catholique ; elles viennent d'être émises tout récemment en grande partie par un exégète protestant (44).

Pour le répéter en bref, les mots, reflets de la pensée, contiennent souvent dans l'esprit de ceux qui les emploient des connotations qu'ils n'expriment pas ou à peine ; ils en possèdent d'autres, objectives, provenant de la tradition, de l'usage, du milieu qui s'en sert et qui les imprègne de sa mentalité, — qu'on songe par exemple à ce qu'une expression telle que « persévérance finale » suggère à une mentalité catholique, — connotations auxquelles l'écrivain ou l'orateur n'ont

(44) J. de Zwaan, *Hermeneutical Plus-Value*, dans *Coniectanea Neotestamentica in honorem Antonii Fridrichsen sexagenarii*, n° XI, Lund-Copenhague, 1947, p. 242-250.

peut-être pas songé, mais qu'ils n'auraient cependant pas désavouées si elles avaient émergé dans leur conscience ; enfin, en rapport étroit avec les pensées qu'ils sont appelés à exprimer, les mots souffrent d'insuffisances qui sont autant d'exigences de compléments univoques et homogènes. C'est donc dans ce triple domaine qu'il y aurait lieu d'envisager la possibilité de la présence virtuelle d'un sens plénier.

Or, Dieu n'a pas pu faire abstraction des conditions du langage humain, à cause surtout du fait primordial que les mots, tel le bronze de nos cloches, possèdent ce qu'on pourrait appeler de nombreuses harmoniques (45). Dès lors, comme le Seigneur n'est pas un *Deus otiosus*, il doit les avoir voulues, voire organisées en fonction de la communication de sa pensée. C'est dire que les virtualités linguistiques offrent des possibilités, une marge réelle, pour une évolution objective, homogène du sens original vers un sens plénier (46). Il ne peut évidemment pas être question de verser dans l'arbitraire. Il faut que la continuité du sens apparaisse et que des critères soient à notre portée pour écarter ce qui serait la contrefaçon d'un vrai développement. Mais avant d'en parler et de voir comment on peut se représenter concrètement le sens plénier, il nous faut répondre à une deuxième et dernière objection. *A accepter, même prudemment, l'existence de ce sens, n'allons-nous pas réintroduire en exégèse la multiplicité du sens littéral, hypothèse répudiée par les meilleurs interprètes des Ecritures, caressée, au contraire, par tous ceux qui, dans l'histoire de l'herméneutique, sont responsables des pires déviations ?*

Nous condamnons, faut-il le souligner, les vues jadis fort répandues sur la multiplicité du sens littéral (47). Les accepter, ce serait introduire et sanctionner le règne de l'amphibologie, de l'équivoque. Toutefois cela ne signifie pas que, dans les confins de l'homogénéité, une certaine variation et variété de sens soit totalement prohibée. Ainsi, ayant à exposer des faits ou des doctrines, on peut se contenter d'en exprimer en clair seulement le contenu abstrait et essentiel, tout en connotant et en visant implicitement des situations con-

(45) Lire l'article du P. Peeters, cité *supra*, note 43.

(46) Evidemment, dans la mesure où il y a une plus-value réelle, il n'y a pas eu de conscience, à moins d'avoir recours à l'hypothèse de la *theôria*. Mais il peut s'agir de la re-découverte d'une nuance, d'une connotation qui s'était perdue ou d'un accroissement objectif, mais homogène, sous l'influence d'hagiographes qui ont conservé les textes de leurs prédécesseurs tout en les enrichissant.

(47) P. Synave-P. Benoit, *op. cit.*, p. 360. — Une pluralité de sens littéral se concevrait, notent ces deux auteurs, si l'on pouvait admettre que l'auteur inspiré a connu d'avance, par révélation, toutes les interprétations qu'on donnerait à ses paroles et, ajoutons-nous, les aurait voulues et sanctionnées. **Mais poser ainsi le problème, c'est en même temps, tellement** l'hypothèse est grotesque, le résoudre négativement.

crètes que, pour des raisons de prudence ou de charité, on ne désire pas mentionner.

Les Pères Synave et Benoît ont donc, ce nous semble, raison d'affirmer que *les sens seconds, parmi lesquels ils comptent le sens plénier, ne s'opposent pas à l'unité du sens littéral* (48). Qu'on condamne la pluralité de sens disparates, indépendants les uns des autres, qui portent l'équivoque à la racine même du texte ; mais on laissera à l'Esprit divin le droit de dépasser la pensée explicite de l'hagiographe, son instrument, à condition que ce soit dans la ligne de cette pensée. Qu'on laisse à l'Esprit la faculté d'inclure dans les paroles inspirées des résonances et des accords qui, loin de brouiller la pensée initiale, tendent à l'approfondir, à l'élargir et à la préciser (49). Il ne s'agit donc pas de multiplier les significations scripturaires, mais d'enrichir l'unique sens littéral, de traduire en clair ce qu'il comportait de nuances indiquées seulement d'une manière obscure. Prétendre s'opposer à pareil élargissement, ce serait, en fait, vouloir limiter le réel, en l'occurrence le réel de la pensée divine, à ce que nous en connaissons, à notre propre petite mesure, et nier ce qui n'y entre pas. S'ouvrir au contraire à cet approfondissement de sens, c'est tout simplement confesser que nos idées n'épuisent pas le réel et que, dès lors, il convient de les dépasser sans interruption en les agrandissant et en les complétant. Ce faisant, nous nous conformerons d'ailleurs, — coïncidence, croyons-le, providentielle, — à la mentalité hébraïco-prophétique dont l'élan intérieur a toujours tendu à aller au delà des concepts et des images clairement exprimés. C'est pourquoi le Père Laberthonnière allait jusqu'à dire que le développement religieux de la révélation judéo-chrétienne devait être conçu non pas précisément comme un passage de l'implicite à l'explicite, — procédé, à ses yeux, insuffisant, parce que procédé de raisonnement logique, — mais plutôt comme une action vitale, intérieure et profonde, faisant en quelque sorte sortir la vérité d'elle-même pour se dépasser.

B. *Applications, critères et usage du sens plénier*

Il nous faut maintenant descendre de ce que nous appellerons le plan des spéculations et voir si, d'une manière concrète, l'exégèse catholique réussit à discerner dans la pratique un sens plénier qui résiste à la critique, qui possède des critères suffisamment établis, qui offre de sérieuses garanties contre l'arbitraire. Nous écarterons d'abord quelques descriptions à notre avis inexactes du sens plé-

(48) *Op. cit.*, p. 356-359.

(49) *Op. cit.*, p. 386, *sub voce* : Sens de l'Ecriture : « Les sens seconds, « plénier » et « spirituel », sont des sens vraiment scripturaires, encore que l'auteur humain ne les ait pas perçus. »

nier, puis nous essaierons de fixer nous-même quelques règles pour mieux reconnaître et dégager sa vraie physionomie, enfin nous terminerons par quelques réflexions sur son bon usage et son utilité dogmatique.

1. *A écarter tout d'abord la manière que, suivant le Père de Lubac* (50), *Origène propose, du moins en certains passages de ses écrits, pour établir le sens plénier, spirituel, dont les Ecritures seraient remplies depuis la venue du Christ.* Aux yeux du théologien alexandrin, il ne s'agit pas d'un sens qui permette d'accorder les deux Testaments. Non, il est question d'un sens nouveau, apporté par le Christ, en vertu duquel les vieilles Ecritures n'ont pas été précisément accomplies, mais plutôt intérieurement transformées, recréées et, de cette façon, mises au diapason de l'Evangile. Le Christ ne serait donc pas venu exactement pour montrer le sens profond du Vieux Testament à la façon d'un maître qui en aurait approfondi le sens ; il serait venu en Seigneur des Ecritures pour leur attribuer une valeur nouvelle par un acte de sa toute-puissance, rejoignant, il est vrai, celle que les hagiographes avaient déjà entrevue dans leurs transports mystiques (51). La découverte du sens plénier n'est donc pas une vision intellectuelle qui « ouvre » l'Ancien Testament : c'est l'appréhension de la transformation radicale qu'ont subie les Ecritures, transformation grâce à laquelle l'Ancien Testament fut assimilé au Nouveau (52).

Continuant à expliquer la pensée d'Origène, le commentateur français lui attribue cependant ailleurs une autre théorie, moins ahurissante peut-être, néanmoins, elle aussi, révolutionnaire. L'Ancien Tes-

(50) H. de Lubac, *Introduction à Origène, Homélies sur l'Exode*, p. 40-52 ; p. ex. p. 42 : « A vrai dire, le Christ ne vient donc pas *montrer* le sens profond des Ecritures, à la façon d'un maître ; il vient, proprement, le *créer*, par un acte de sa toute-puissance » ; p. 43 : « Ce n'est donc pas *une explication intellectuelle* qui « ouvre » l'Ancien Testament : c'est un *accomplissement*, et cet accomplissement a pour résultat *de l'assimiler au* Nouveau » ; p. 44 : « La prophétie *« surgit »* en quelque sorte de son accomplissement » ; p. 46 : « Disons donc que le Christ n'explique pas tant l'Ancien Testament qu'il ne le transforme » ; p. 47 : « (cette exégèse) est un effort pour saisir l'esprit dans l'histoire, ou pour assurer le passage de l'histoire à l'esprit » ; p. 44-45 : « La merveilleuse *symphonie* que les deux Testaments font entendre *aux oreilles de la foi* n'est pas, si l'on se place au point de vue de l'histoire empirique, *une harmonie préétablie* ».

(51) H. de Lubac, *op. cit.*, p. 46 : « Disons donc que le Christ n'explique pas tant l'Ancien Testament qu'il ne le transforme. Ou plutôt, il ne l'explique qu'après l'avoir transformé » ; p. 50 : « Ce n'est aucunement méconnaître le rôle de l'histoire — celui de l'histoire réelle, au premier des deux sens que ce mot d'histoire possède en français, — que de ne pas chercher, une fois qu'elle a joué son rôle, à se réintroduire dans son cours pour le revivre en pensée, plutôt que d'assimiler l'esprit dont elle était porteuse et de se nourrir du fruit qu'elle a mûri ». Voir aussi les textes de la note précédente et *op. cit.*, p. 57-58.

(52) Cfr *supra*, note 50.

tament aurait en quelque sorte perdu de lui-même son sens littéral. Ayant épuisé toute sa vitalité, il n'avait qu'à disparaître ou à ressusciter, chrysalide, sous une forme nouvelle. La dernière hypothèse s'est vérifiée. C'est pourquoi le symbolisme a surgi en quelque sorte spontanément en lui, à la suite de son accomplissement ([53]). Bref, le sens plénier serait alors le sens transfiguré, métamorphosé des Vieux Livres.

Est-il besoin de dire que pareil sens ne possède plus rien de « plénier » ? Il s'agit, au contraire, d'un sens tout nouveau et, dès lors, il ne peut nous aider à démontrer la thèse des correspondances prophétiques des deux Testaments. Tout au plus pourrait-il encore servir à démontrer le caractère prophétique des dires de Jésus. Celui-ci serait en effet venu attribuer un sens nouveau aux Vieux Livres et, puis, il aurait accompli, par sa vie et par sa mort, la signification qu'il leur aurait infusée. On aboutirait donc à un argument de prédictions prophétiques, plus restreintes, à savoir, entre la vie, l'œuvre, l'Eglise du Christ d'une part et, de l'autre, les textes tels que Jésus les aurait refondus. Et puis il y aurait encore à signaler le prodige lui-même de cette nouvelle création du texte sacré. Refondre le sens de l'Ancien Testament, comme Jésus l'aurait fait, avec le double résultat, vraiment unique dans l'histoire : d'abord, de faire tomber comme une écorce le sens ancien, ensuite d'accomplir et de faire accomplir par ses disciples le sens nouveau, serait une œuvre tellement extraordinaire qu'elle défierait toute explication humaine. Aucun exégète n'a réussi pareille révolution ni obtenu pareille fécondité. Il y aurait lieu de s'écrier : *Digitus Dei hic !* Mais, encore une fois, faut-il souligner qu'à raisonner ainsi on obtient peut-être une transfiguration de l'Ancien Testament qui n'est pas sans grandeur mais qu'on renonce *ipso facto* à la valeur traditionnelle de l'Ancienne Alliance, au rôle providentiel d'économie préparatoire qu'elle a joué dans les desseins de Dieu ?

2. — *Ecartons non moins résolument le sens plénier qu'on nous dit résulter du fait que beaucoup de livres de l'Ancien Testament ont été retravaillés et rédigés plus d'une fois. Le sens plénier d'un texte serait donc celui qu'il aurait acquis, au delà de son sens original, à la suite des diverses rédactions qu'il aurait subies.*

Ces considérations sont parfaites ; nous n'avons rien à leur redire. Il est clair par exemple que du fait que le récit de *Gen.*, II-III, a été enchâssé dans toute une suite d'épisodes presque préhistoriques, puis repris, avec cet ensemble, dans une synthèse plus vaste encore, l'actuel livre de la Genèse, voire le Pentateuque, le texte peut avoir reçu

(53) *Op. cit.*, p. 43 : « Depuis le Christ, l'Ecriture a perdu en quelque sorte son sens littéral. »

des connotations que, primitivement, il ne possédait pas. Mais ce n'est pas là un sens plénier ; c'est tout simplement le sens littéral du livre, car le sens d'un ouvrage est bien celui que son dernier rédacteur lui a attribué. C'est pourquoi Rosenzweig proposait un jour à juste titre d'interpréter à l'avenir le sigle R des hypothèses critiques, non plus *le* ou *les Rédacteurs,* mais *Rabbenu,* c'est-à-dire *nos Maîtres.* C'est, en effet, par ces rédacteurs le plus souvent anonymes, à côté desquels on passe trop légèrement, que l'inspiration divine nous a dit son dernier mot. Ce seraient donc eux, s'il faut les admettre, nos grands et derniers instructeurs. Il n'est pas étonnant qu'en ce sens des critiques même libéraux, tel W. Baumgartner (54), n'hésitent pas à accepter un sens plénier. En réalité, il s'agit, nous l'avons déjà dit, du sens littéral définitif tel que la dernière rédaction l'a arrêté.

3. — *Nous écartons encore une troisième forme de prétendu sens plénier, à savoir le supplément de lumière qui peut survenir à un texte du fait qu'il est replacé dans un cadre historique plus complet : comparatif, littéraire ou archéologique.* Mis en rapport avec les traditions des peuples orientaux, le serpent du Paradis prend une importance et une signification nouvelles (55). Evidemment le sens s'est approfondi par rapport à l'exégèse médiévale qui a ignoré cette documentation. S'agit-il pour autant d'un cas de sens plénier ? Aucunement ; c'est encore une fois le sens littéral tel que, pour la première fois, un plus large contexte historique et archéologique a pu l'établir avec succès.

4. — *Mais voici que la perspective devient différente.* Le sens, cette fois, s'approfondit du fait qu'une parcelle de texte, qu'une section plus ou moins longue ou même un livre tout entier apparaissent comme la partie d'un tout. On ne comprend pleinement un détail qu'après avoir regardé l'ensemble ; on ne comprend une image ou un portrait, — et l'Ancien Testament n'est qu'une suite d'images par rapport au Nouveau, — qu'après s'être, au préalable, rassasié les yeux de la vue de la réalité (56). Toute vraie connaissance est donc une *recognitio,* une re-connaissance, une confrontation du portrait

(54) W. Baumgartner, *Die Auslegung des Alten Testaments im Streit der Gegenwart,* dans *Schweiz. Theol. Umschau,* 1941, t. XI, p. 17-38, surtout p. 29-30.

(55) C'est ce que nous avons essayé de démontrer dans la plaquette : *La Connaissance du Bien et du Mal et le Péché du Paradis,* Gembloux, Duculot ; Louvain, Nauwelaerts, 1948.

(56) P. de Broglie, *Questions bibliques,* p. 349, 377-378. — Pour Origène, voir H. de Lubac, *op. cit.,* p. 58 : « L'intention de l'Esprit étant une, totale, globale, le sens spirituel qui résulte de cette intention est parfaitement un » ; p. 58 : « Tout dans la Bible est inspiré, mais toujours dans le Tout » ; p. 61 : « L'Esprit prête à l'Esprit. Tout provient du même trésor ».

avec le personnage représenté, de l'image avec le réel (57). Paul de Broglie, rappelons-le une nouvelle fois, avait déjà noté ces deux aspects du problème (58). A condition de nous cantonner dans un milieu strictement homogène, Claudel n'a pas entièrement tort (59). L'étendue de la vision et la puissance de pénétration s'accroissent en raison directe des éléments rassemblés. Des traits épars s'agencent en tableaux ; en raison de la visibilité et de la pénétration visuelle accrues, d'autres, imprimés seulement en filigranes, apparaissent pour la première fois. *Ce sens complémentaire qui vient de se manifester ainsi, ne serait-il pas une première forme de sens plénier* (60) *? Si l'on ne recule pas devant un terme technique, au surplus un néologisme, nous le baptiserons le sens périchorétique des Ecritures, en tant que basé sur la compénétration mutuelle des divers éléments qui concourent à le constituer.*

Nous venons toutefois d'ajouter une restriction importante : à condition de rester dans l'homogène. C'est pourquoi, en règle générale, on ne se contentera pas de signaler les ressemblances, externes ou internes, verbales ou notionelles, qui peuvent être purement fortuites, pour les considérer tout de suite comme complémentaires et crier au miracle d'harmonies préétablies, nous autorisant à conclure, pour les termes ainsi comparés, à un sens approfondi ou plénier. Pour que la méthode de recherche soit plus sûre, puisse être soumise à un contrôle critique et inspirer de la confiance, il s'agira d'établir en même temps qu'entre les harmonies signalées il existe une continuité historique. A Dom Charlier revient le mérite d'avoir compris cette tâche, d'en avoir montré la nécessité dans un article tout récent (61). Alors seulement, — telle me paraît l'opinion de cet auteur, — le problème d'un sens plénier se pose quand on a réussi à prouver qu'il existe entre deux textes, l'un de l'Ancien, l'autre du Nouveau Testament, des rapports étroits et objectifs qui leur assurent une continuité manifeste. D'une manière précise, il importerait de distinguer deux espèces de rapports. Tout d'abord, il faudrait souligner les rapports de ressemblance ou de proportionnalité : entre les deux termes que l'on compare, existent des analogies, des relations qui les unissent comme le prototype, la figure, le symbole, à la

(57) La terminologie est de Claudel.

(58) P. de Broglie, *Questions bibliques*, p. 349, 377.

(59) P. de Broglie, *Questions bibliques*, p. 377-378.

(60) R. Garrigou-Lagrange (*art. cit.*, p. 59, note 41) se sert de l'image suivante : « Considérer les textes scripturaires... à la lumière de la Tradition et d'une façon non pas seulement abstraite ou schématique, mais dans leur réalité concrète et vécue par la foi vive de l'Eglise. Autrement ces textes sont comme un vitrail vu du dehors, et non pas du dedans sous sa vraie lumière. »

(61) C. Charlier, *La lecture sapientielle de la Bible*, dans *La Maison-Dieu*, n° 12, 1947, p. 14-52.

pleine réalité ou, comme certains auteurs s'expriment, au métatype. Puis, il importerait de relever entre les deux termes des rapports d'efficience ou de causalité. Il conviendrait de démontrer que, grâce à un développement continu, moyennant un réseau de « ramifications profondes », de « lignes de force vitales », d'« orientations internes », le ou les symboles ou prototypes en question ont efficacement préparé et causé l'éclosion de la réalité, le développement et la maturation du germe initial (62). Si nous suivons donc la pensée de l'auteur, nous aurions deux critères, deux instruments de contrôle, à notre disposition pour repérer le sens plénier. Désormais le symbolisme, habituellement concomitant de ce sens, n'apparaît plus comme fondé sur des ressemblances purement externes et casuelles, mais comme l'anticipation de la réalité. Il est lié à elle par une voie objective, irrécusable, celle d'une continuité historique plus ou moins évidente. Voir le sens plénier consistera donc à percevoir un texte de l'Ancien Testament dans son aspect de réalité inchoative du Nouveau, dans sa valeur de type, de figure, de symbole historico-réel, à la lumière de deux perspectives, l'une récapitulative ou exemplaire, l'autre efficiente ou évolutive, qui se recoupent. *Dès lors, ne pourrions-nous pas appeler ce sens qui est basé sur une évolution historique, le sens plénier historico-typique, désignant ainsi les deux éléments qui concourent à l'établir ?*

Et voici une troisième forme de sens plénier, la plus parfaite. Dans les deux cas précédents, il ne semble pas que l'hagiographe s'en soit rendu compte : de par sa nature, la plénitude n'a pu être saisie qu'au terme, quand le tout fut accompli. Mais il est arrivé sans doute qu'à la lumière de l'inspiration prophétique, — dépassant celle requise communément pour la simple composition des Livres saints (63), — les auteurs sacrés aient d'avance entrevu, d'une certaine manière, le terme final de la doctrine, en pleine évolution, dont ils n'exprimaient directement qu'un jalon, qu'une étape. *C'est le sens plénier, on l'aura déjà reconnu, à la manière de la « théorie » antiochienne. Nous le distinguerons du précédent en l'appelant prophético-typique.* De cette façon, tous les éléments sont de nouveau clairement désignés : la plénitude résulte d'un rapport et d'une signification typiques, non seulement dégagées *post factum* comme dans le cas précédent, à la suite

(62) Déjà P. de Broglie (*Questions bibliques*, p. 363, 378 ; voir aussi p. 359) avait entrevu l'hypothèse d'une évolution organique, tout en y apportant de précieuses nuances. Même M. Baumgartner (*art. cit.*, p. 37) n'est pas tout à fait opposé à cette manière de voir : « Auch die Tatsache, dass wir im Alten Testament etwas *keimhaft* vorfinden, was erst später zur vollen Entfaltung kommt, wie den Sündenfall von Gen. 3, möchte ich hier einreihen. »

(63) La nécessité de distinguer « l'inspiration prophétique » de « l'inspiration scripturaire » est soulignée par P. Synave-P. Benoit, *op. cit.*, p. 316-321.

d'une longue évolution historique, mais connues d'avance, antérieurement aux événements, par une prise de conscience prophétique.

On aura remarqué la présence, dans les deux appellations proposées par nous, du terme « typique ». Nous l'avons introduit, faut-il le dire, non pas pour le plaisir de les allonger ou de les alourdir, mais parce que la réalité nous y obligeait. Dans les deux cas, en effet, le sens plénier se greffe sur un rapport symbolique. C'est par l'intermédiaire du symbole que la plus-value se réalise surtout. Dans le premier cas de sens plénier, par contre, le terme ne devait pas être ajouté, parce que là il s'agissait de saisir moins des rapports de ressemblance que des dispositions complémentaires mutuelles. Concédons toutefois que même celles-ci s'imposeront d'autant mieux à l'attention et à la conviction qu'on pourra les intégrer à leur tour dans l'une des deux grandes catégories de connexions, historico-typiques ou prophético-typiques, que nous avons appris à connaître.

Mais cet emploi du terme « typique », quand il s'agit du sens « plénier », n'est-il pas fâcheux ? N'est-il pas de nature à créer certaines confusions ? Ne risque-t-il pas d'amener maint lecteur à ne plus distinguer, comme il faut, le sens plénier du sens typique ?

Nous ne le croyons pas. Entre les deux sens, comme nous le verrons encore mieux plus loin, la distance est grande. Pour prévenir toute confusion, il suffit de remarquer que le typisme dont il est question ici, est naturel et qu'il n'implique, d'aucune façon, la transposition de sens, propre à l'exégèse typologique. Mais n'anticipons pas des explications qui viendront en leur temps.

5. Au cours des pages précédentes, nous avons déjà indiqué, pour le moins indirectement, un certain nombre de critères qui peuvent nous aider à détecter la présence du sens plénier, indépendamment de toute vision avec les yeux de la foi. Les voici repris systématiquement et éventuellement complétés.

En ce qui concerne le sens plénier que nous avons appelé historico-typique, il conviendra d'avoir recours principalement à deux critères : d'abord, les ressemblances verbales et idéologiques ; *puis et surtout,* la continuité ininterrompue d'un développement historique homogène. C'est ici qu'on rappellera avec le plus d'à-propos et d'efficacité que l'Ancien Testament forme une unité, que le morcellement poussé à l'extrême est funeste parce qu'anticritique, que les textes prophétiques constituent une tradition vivante, que ces mêmes documents n'ont jamais cessé d'être repris, repensés, commentés et enrichis. Dès lors, suivant les lois mêmes du développement historique, il n'est pas interdit de lire les textes anciens dans la perspective des plus récents qui les ont fécondés et approfondis. C'est de cet ensemble de compléments organiques, aboutissant à créer un développement authentique, réalisant une explicitation continue, que résulte le plus efficacement la perception du sens plénier. Ce qu'une inter-

prétation purement verbale et philologique n'arrive pas à comprendre, une exégèse plus historique et comparative, lisant les textes avec les yeux de la tradition, arrivera parfois à le saisir.

Disons encore que la saisie sera d'autant plus facile et parfaite que les yeux pourront également se repaître de la vision des réalités accomplies. Celle-ci sera vraiment une vision de re-connaissance, une *re-cognitio,* conformément à la théorie de l'abbé de Broglie et au vocabulaire de Claudel.

Ajoutons enfin que le premier critère, celui des ressemblances et des analogies, est particulièrement convaincant chaque fois que, déjà, au cours du développement historique, les prophètes et les hagiographes se sont eux-mêmes rendu compte de la valeur figurative que les faits et vérités révélés assumaient. Que cela s'est parfois vérifié, les textes de l'Ancien Testament nous en instruisent. Quelques prophètes, tel le deutéro-Isaïe, énoncent en toutes lettres la portée historico-typique de certains aspects de la doctrine sacrée ou de l'histoire sainte et fondent ainsi eux-mêmes explicitement le sens plénier.

Quant aux critères à utiliser pour reconnaître le sens plénier prophético-typique, — celui que nous avons appris à distinguer conformément à l'enseignement des Antiochiens, — il convient, *en premier lieu,* de reprendre et de perfectionner les normes que l'école d'Antioche elle-même a déjà indiquées. On les connaît. Ce sont d'abord les critères de tout à l'heure ; ils constituent une première série de règles qui nous aident à dépister la présence d'une conscience prophétique, introduisent un sens plénier dans les textes sacrés. *Puis,* comme critères plus spéciaux, les exégètes d'Antioche signalaient : 1. les étrangetés et discontinuités qui, à l'occasion, brisent d'une manière tout inattendue la suite des idées d'une péricope inspirée ; au lieu d'y voir les indices d'un certain désordre, ils y appréhendaient volontiers les traces de brusques échappées visionnaires, de subites interventions spéciales de l'Esprit, détournant les yeux de l'hagiographe du présent pour les diriger vers l'avenir ; 2. les hyperboles qui donnent au langage une portée tellement transcendante que manifestement l'hagiographe a voulu dépasser les circonstances historiques et orienter les regards de ses lecteurs ou auditeurs vers des personnes ou des événements se situant, à la lumière du Saint-Esprit, dans une perspective messianique et eschatologique (64). Sans doute, tous les indices relevés et recueillis par les Antiochiens ne nous donnent plus satisfaction. L'hypothèse, par exemple, de brusques échappées prophétiques, d'éclairs traversant des péricopes où, par ailleurs, il n'y a rien de spécial ou de transcendant à souligner, a déjà été soumise à la critique par quel-

(64) Sur ces critères, lire J. Guillet, *art. cit.,* p. 299-302.

ques-uns des Antiochiens eux-mêmes (65). Puis un certain nombre des hyperboles que l'école d'Antioche a énumérées, ne sont plus à nos yeux aussi extraordinaires depuis que nous avons appris à connaître les genres littéraires des Anciens, leur langage imagé, leur style de cour, leur vocabulaire protocolaire. Mais les principes que l'école a formulés, ne sont pas si mauvais. Il nous faut toutefois les dégager de mieux en mieux et en contrôler l'usage d'une manière sévèrement critique.

Retenons en tout cas que l'idée fondamentale de l'école antiochienne telle que le Père Vaccari et d'autres parmi nos contemporains l'ont reprise et complétée, est sans l'ombre d'un doute excellente : c'est à savoir, celle d'une compénétration mutuelle de l'histoire et de l'eschatologie, réalisée au cours d'un acte de vision qui subordonnait la première à la seconde, tel le symbole à la pleine réalité.

Enfin, si les yeux de la foi venaient déjà à point pour nous procurer une vision confirmant les meilleures preuves historico-critiques, à fortiori seront-ils bienvenus maintenant qu'il s'agit de considérer dans leur ensemble et d'apprécier une série d'indices accumulés à la lumière de principes dont plusieurs supposent déjà admise la foi surnaturelle en l'Ancien Testament. C'est précisément en tenant compte des yeux de la foi que l'on est autorisé à comparer le sens plénier à un sens imprimé dans les Livres Saints comme un filigrane. Il faut tenir les feuilles sacrées contre la lumière qui se dégage de la foi pour discerner l'image totale. Et cette autre image, reprise au Père Garrigou-Lagrange, est également suggestive. Les textes bibliques seraient comme les vitraux de nos cathédrales, dont l'imagerie et les couleurs prennent un éclat tout différent suivant qu'on les contemple du dehors ou du dedans du bâtiment. Cependant il ne s'agit là que de comparaisons qu'on aurait tort de prendre trop à la lettre. Quel que soit notre attachement aux images, nous ne pouvons pas oublier que les textes sacrés ne sont pas précisément des vitraux ; ils ne sont même pas des documents imprimés sur papier spécial à l'aide d'une forme divine qui les eût dotés de filigranes.

6. — Pouvons-nous croire, au terme de ces considérations de valeur inégale, que le sens plénier apparaît désormais mieux fondé ? A nos lecteurs de le juger. Sans doute, la démonstration n'est pas encore d'une évidence et d'une rigueur parfaites et l'application des critères reste, elle aussi, une opération très délicate. A peine pense-t-on être parvenu à déceler quelque part la présence d'un sens plénier que l'on se met de nouveau à hésiter, inquiété par la zone d'incertitude, la marge d'inadéquation qui subsistent.

(65) J. Guillet, *op. cit.*, p. 263. — J. B. Duguet (*op. cit.*, col. 20) n'aimait pas non plus mêler dans un même passage ce qu'il appelait le *sens littéral-historique* et le *sens spirituel-prophétique*.

Concluons qu'il s'agit donc d'une connaissance obscure et déficiente qui ne peut nous apaiser entièrement, à moins de poser en thèse que la vision de foi en fait partie de plein droit ou d'alléguer des modes et facultés de connaissance qui se situeraient entre la raison et la foi et combleraient le déficit de nos raisons littéraires, psychologiques et historiques.

L'une et l'autre solution ont été essayées. Pour le Père Laberthonnière, dans le brillant opuscule qu'il publia au début de ce siècle : *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec* (Paris, 1904), nous nous trouvons ici dans un domaine où on ne peut réclamer une évidence historique parfaite, où l'histoire est insuffisante à donner la preuve, où les « yeux de la foi » interviennent de plein droit. Puisque l'objet de la révélation tant de l'Ancien que du Nouveau Testament est essentiellement surnaturel : le transcendant, le divin, la vie, les mystères et les desseins de Dieu, il en résulterait que ni la logique ni l'histoire ne l'atteignent suffisamment. Les yeux de la foi sont dès lors indispensables et, pour l'exégèse des Livres Saints, s'impose une méthode d'interprétation où la pensée logique et philologique ne peut plus prétendre se suffire à elle-même.

Il y a chez Laberthonnière, à côté de vues justes et de formules prenantes, d'évidentes exagérations. La foi a son rôle à jouer ; nous l'avons déjà affirmé nous-même. Mais n'oublions pas que, par définition, par la position du problème, nous nous trouvons en ce moment largement dans les préambules de la foi.

D'autres sont tentés de faire appel au supplément de connaissance que pourrait nous fournir en l'occurrence une certaine connaissance poétique, à la manière de celle que nous avons appris à connaître dans l'opuscule de Claudel. N'insistons pas et ne cédons pas à cet envoûtement.

Par contre, il vaut la peine de nous arrêter aux vues développées, plutôt discrètement il est vrai, par un certain nombre de théologiens, tel Scheeben, en dépendance de quelques textes de S. Thomas sur la foi et les dons connexes (66). S'inspirant des spéculations du docteur angélique sur les dons du Saint-Esprit, ils proposent de greffer sur nos facultés, en tant qu'enrichies par eux, une puissance de pénétration intuitive des vérités de la foi qu'ils proposent d'appeler « connaissance par connaturalité » (67). C'est elle qui interviendrait

(66) M. J. Scheeben, *Handbuch des katholischen Dogmatik*, t. I, Fribourg-en-Br., 1873, p. 413. L'exposé de l'auteur, clair à première vue, est loin d'apaiser le lecteur. Il renvoie à S. Thomas, *In III Sent.*, d. 35, q. 2, a. 2, q[a] 1 sqq. ; d. 35, q. 35, a. 1 ; *II[a] II[ae]*, q. 8 ; *II[a] II[ae]*, q. 45. L'auteur attribuant la connaissance « per connaturalitatem » au « donum sapientiae », tend à en faire une connaissance mystique (p. 412) ; mais, par ailleurs, il continue à la subordonner à la foi.

(67) R. Garrigou-Lagrange, *art. cit.*, p. 60, note : « Le sens littéral plénier de ces textes apparaît à la lumière de la foi infuse, qui elle-même est

à point nommé pour compléter les déficiences des raisons qui militent pour le sens plénier, ou, plus exactement, pour nous rendre capables de triompher du clair-obscur et d'étreindre en quelque sorte directement, par un procédé d'intuition, les profondeurs cachées des Ecritures et de la Tradition.

Mais qui ne voit que pareille connaissance, même à l'admettre telle que plusieurs théologiens se la représentent, ne nous est en l'occurrence d'aucun secours ? De quoi peut-il s'agir en effet ? D'une perception qui relève déjà de la foi ? Mais alors elle est personnelle, inacceptable pour autrui sinon par voie de témoignage, nullement susceptible, en toute hypothèse, de fournir le supplément de *preuve* dont nous avons besoin. D'une connaissance intuitive naturelle, surnaturelle seulement quant à ses origines, à la suite de la lumière accordée à l'intelligence de l'exégète croyant ? Dans ce cas, la difficulté de tantôt subsiste presque entièrement. De par sa forme intuitive, pareille connaissance reste elle aussi personnelle, n'est pas comptable de preuves, est soustraite au contrôle, n'est pas de nature à se prêter à discussion, vaudrait tout au plus pour un cercle d'initiés, pour un petit nombre d'élus doués exactement des mêmes charismes. Enfin s'agirait-il peut-être d'une aide divine consistant uniquement à renforcer, à ajuster nos facultés naturelles de connaître et la science déjà y accumulée par le travail rationnel ? Mais alors cette connaissance de connaturalité se meut entièrement sur le plan naturel *quoad rem,* elle se développe dans les limites de ce qu'une science naturelle peut, si tout va bien, atteindre. Dans ces conditions, il est tout à fait invraisemblable qu'elle puisse enregistrer des résultats spéciaux, — car Dieu n'a pas l'habitude de suppléer par des dons infus ce qui normalement doit revenir à notre labeur scientifique, — à tout le moins des résultats qu'après coup notre science ne serait pas à même de contrôler et n'arriverait pas à son tour à établir.

7. — Ces réserves étant faites, on peut conclure que, *pour être pleinement saisi et d'une manière qui apaise l'esprit,* le sens plénier a besoin de cette lumière surnaturelle que la foi confère aux yeux des croyants. En d'autres termes, le sens plénier ne se réalisera entièrement que sur le domaine de la foi. Et, dès lors, la conclusion s'impose : seul le magistère de l'Eglise est à même de le dégager

---

normalement éclairée dans le juste par les dons de science, d'intelligence et de sagesse. Cfr S. Thomas, *I^a II^ae,* q. 68 ; *II^a II^ae,* q. 8, 9, 45. » On exige donc, semble-t-il, les yeux de la foi, et de plus on postule une lumière indirecte : *celle des dons* éclairant la foi. — On songe à Origène (H. de Lubac, *op. cit.,* p. 62) postulant en quelque sorte « une double inspiration » : « la première, pour (les) rédacteurs humains (de l'Ecriture) ; la seconde, pour ses lecteurs et interprètes » ; p. 61 : « L'homme qui lit la Bible n'est pas en face d'un livre purement humain : ce ne sont pas des procédés humains qui peuvent lui en ouvrir l'intelligence. »

avec certitude, de s'en servir à bon escient, de l'imposer aux fidèles.

Est-ce à dire toutefois que même pour le Magistère le sens plénier ne soulève pas un certain nombre de difficultés ? Pour notre part, nous sommes tenté de le croire, mais nous préférons, en la matière, ne pas insister pour ne pas avoir l'air de vouloir, même de très loin, faire la leçon au Magistère, encore qu'on ne puisse reprocher à la théologie son désir d'éclairer la voie. Limitons-nous donc strictement au domaine de la recherche théologique et avouons que nous comprendrions fort mal, puisque le sens plénier est si difficile et si délicat à dégager, comment les théologiens seraient spécialement tentés d'avoir recours à lui pour promouvoir l'évolution doctrinale de la doctrine catholique et par conséquent s'en prévaloir principalement ou même uniquement pour préparer la définition de nouveaux dogmes.

Sans doute, il est des théologiens qui sont épris du désir d'accroître de plus en plus le domaine de la foi définie et d'anticiper en quelque sorte dès ici-bas l'objet entier de la vision béatifique. D'autres estiment que le domaine de la foi est délicat, hérissé de difficultés pour l'intelligence, qui, par sa nature, aspire à savoir par voie de raison et d'intuition ; qu'il ne faut pas tendre à en amplifier les limites au delà du nécessaire, au delà du témoignage suffisamment clair et explicite des Livres Saints et des Traditions apostoliques. En notre siècle où la formation et le mode de penser scientifiques dominent, serait-il opportun de paraître ramener la méthode théologique à ce que nous pourrions appeler une espèce de positivisme surnaturel ? Bref, sans prétendre trancher la question, tout en protestant du désir de m'instruire et de me rallier à des vues mieux établies, j'estime pour ma part que la théologie ne peut faire appel qu'avec circonspection à l'usage du sens plénier ([68]). Si en des cas exceptionnels, elle pense pouvoir s'y appuyer, qu'elle se préoccupe alors de le situer dans de larges complexes où, à la suite d'un développement historique continu, il apparaîtra particulièrement vraisemblable. Continuons donc à affirmer que l'utilité du sens plénier vaut surtout pour le croyant, ainsi que pour celui qui a déjà entrevu, sur la base d'une exégèse critique, l'accord des deux Testaments. Une fois cette adhésion donnée, la raison sera heureuse de pouvoir confirmer cet accord et de le faire rayonner sur des espaces de plus en plus étendus.

8. — Revenons à notre exemple initial et demandons-nous, au terme de notre exposé, ce que le sens plénier pourrait lui infuser de clarté.

L'exégèse philologico-critique aboutissait, on voudra se le rappeler, à l'hypothèse suivant laquelle l'hagiographe s'est arrêté, dans

(68) C'est le cas, croyons-nous, de l'Assomption de la Vierge.

Gen., II-III, à la vision d'une lutte continue entre l'humanité et l'esprit du mal, incarné dans la figure symbolique du serpent. Déjà l'exégèse comparative parvient à préciser davantage l'enjeu de la lutte en identifiant mieux la figure du serpent. Puis survient l'exégèse selon le sens plénier : elle pose le droit d'interpréter le récit en fonction de la Genèse, voire de tout l'Hexateuque, cadre dans lequel le rédacteur final a intégré la narration ; peut-être même en fonction de la Bible entière si l'on suppose qu'un compilateur inspiré a groupé les Livres Saints en une seule unité spirituelle, intentionnée et voulue par Dieu. Elle s'appuiera donc sur le sens rédactionnel ultime dont nous avons parlé ([69]), puis projettera sur le texte les faisceaux lumineux qui se dégagent des croyances parallèles attestées ailleurs dans la Bible en matière d'espérance sotériologique. Du coup, la lutte prend de plus en plus clairement l'aspect d'un combat eschatologique ; l'antagoniste du mal tend à rejoindre la figure idéale du Sauveur attestée ailleurs. Il tend dès lors à apparaître comme une personne concrète bien déterminée et, de ce fait même, la femme qui lui est associée prend elle aussi un relief spécial. Il n'est pas encore dit laquelle des deux femmes est visée : Ève ou la mère du grand Combattant, inconnu d'abord, maintenant de plus en plus identifié. Mais la couleur eschatologique, que le sens plénier fait ressortir, nous invite pour le moins à songer, à côté d'Ève, surtout à la mère du Messie. En ce moment, la pensée sera frappée de l'analogie qui règne dans la situation, d'une part dans le drame initial, et, de l'autre dans celui du Christ. L'homologie des contrastes et des ressemblances simultanées entre en jeu. Rien n'est prouvé apodictiquement, mais on incline à croire qu'il s'agit d'une harmonie préétablie par la Providence. Et voici que, — dernière étape, — les yeux de la foi s'ouvrent et se complaisent dans ces rapprochements qui ne manquent ni de grandeur ni d'extraordinaire. Si l'on se refuse encore à croire que l'on peut établir le sens plénier dès les origines, on sera désormais tenté d'affirmer que, pour le moins à partir d'une certaine époque, à coup sûr ancienne, grâce à un travail rédactionnel, anonyme mais inspiré ([70]), le vieux texte a été immergé dans un bain de croyances et d'espérances messianiques qui lui ont conféré le sens plénier dont il s'agit.

On en arrivera ainsi à pouvoir l'utiliser pour une synthèse du messianisme dans le sens historico-typique tel qu'il fut défini plus haut ; peut-être même dans le sens prophético-typique. Toutefois l'opération qui a conduit à ces résultats, fut tellement délicate qu'il

(69) Voir même W. Baumgartner, *art. cit.*, p. 29, 30-31, 37.

(70) La voix des derniers rédacteurs sera sans doute parfois difficile à surprendre. Cfr W. Baumgartner, *art. cit.*, p. 30 : « Wie weit lässt sich die Meinung des Redactors erkennen, wo sie nicht in Zusätzen ausgedrückt ist ? Und hat er überhaupt überall und bis ins einzelste eine feste Meinung gehabt ? »

ne faudrait pas en abuser. C'est pourquoi je ne puis suivre ces auteurs qui, après avoir rattaché formellement l'Immaculée Conception à *Gen.*, II-III, voudraient encore aller plus loin et y inclure jusque l'Assomption de la Vierge, inclusion pour laquelle aucune tradition continue et ancienne ne peut être invoquée et pour laquelle ne joue aucune des théories que nous avons retenues pour discerner la présence d'un sens caché ([71]).

Si nous avons réussi à éclairer un tant soit peu un problème difficile, où les publications sont plus nombreuses que claires, il semble que l'on puisse définir le sens plénier comme suit : *l'ensemble des relations virtuelles qui rattachent un texte de l'Ancien Testament à la foi chrétienne et qui se dégagent des rapports qu'il possède avec la doctrine chrétienne ainsi que de sa participation au développement doctrinal et historique qui a conduit l'Ancien Testament au Nouveau.* Il ne consiste donc pas à retrouver tels quels les traits et les enseignements du Nouveau Testament dans l'Ancien : ce qui évacuerait celui-ci, suivant la remarque pertinente de Monsieur O. Cullmann ([72]), mais à percevoir les relations de l'Ancien au Nouveau, les préfigurations et les anticipations inchoatives. Si l'on nous permet d'évoquer encore une fois certaines images devenues presque classiques, nous dirons que c'est la mise en valeur, parfois inattendue, d'une veine spirituelle, continue, souterraine, grâce à la perception des constantes doctrinales ([73]) ; c'est la découverte de l'entière portée divine du sens littéral ; c'est un filigrane rendu à la lumière par l'éclairage de l'ensemble et par la vision des réalités accomplies.

Tel est donc le bilan de notre enquête en ce qui concerne le sens plénier. Il nous reste maintenant à passer brièvement à l'examen des autres sens seconds et, en particulier, à celui du sens typique. Nous verrons si parmi eux il s'en rencontre encore qui nous soient de quelque utilité dans une démonstration, qu'on souhaiterait scientifique, des harmonies des deux Testaments.

Université de Louvain. Joseph COPPENS.

(71) J. Coppens, *La définibilité de l'Assomption*, dans *Ephem. theol. Lov.*, 1947, t. XXIII, p. 5-35.

(72) O. Cullmann, *op. cit.*, p. 94-95.

(73) L'expression est de J. Guillet, *art. cit.*, p. 279.