NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

71 N° 4 1949

Les harmonies des deux testaments. III. Les apports des sens seconds

Joseph COPPENS

p. 337 - 366

https://www.nrt.be/it/articoli/les-harmonies-des-deux-testaments-iii-les-apports-des-sens-seconds-2735

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LES HARMONIES DES DEUX TESTAMENTS

En étudiant les divers Sens des Ecritures

III

LES APPORTS DES SENS SECONDS

Nous avons étudié, jusqu'à présent, du point de vue des harmonies entre les deux Testaments, les sens premiers des Livres Saints : d'abord, le sens littéral immédiat, puis ce sens littéral plus éloigné auquel nous avons réservé le nom de sens plénier.

Mais, quand il s'agit des Saintes Ecritures, d'autres sens encore sont à envisager qui tous se situent au delà d'une interprétation strictement littérale. Exégètes et théologiens les énumèrent et les groupent sous le nom de sens seconds. Ils en distinguent habituellement quatre : les sens conséquent, typique, allégorique, accommodé ou accommodatice (1).

De ce dernier, nous ne traiterons point. Car, la remarque est de Dom Charlier, — il n'est pas, en rigueur de termes, un sens scripturaire. Il résulte uniquement de rapprochements plus ou moins fantaisistes entre la parole de Dieu et des thèmes de la doctrine chrétienne. Par conséquent, « il n'y a pas de sens accommodatice, car, par définition, l'accommodation est une utilisation des termes de la Bible... étrangère à leur contenu objectif et voulu par Dieu. Dans l'accommodation pure..., la Bible n'est plus une pensée, mais un langage » (2).

Nous pouvons également être bref en ce qui concerne le sens conséquent. Par contre, il faudra nous arrêter plus longuement au sens typique. Comme il est l'objet de préoccupations récentes et comme l'étude de sa vraie physionomie est trop souvent négligée, il importera de le définir avec précision.

---

(1) H. de Lubac, *Sur un vieux distique. La doctrine du quadruple sens,* dans *Mélanges offerts au R. P. Ferdinand Cavallera,* p. 347-366. Toulouse, 1948.

(2) C. Charlier, *La Lecture sapientielle de la Bible,* dans *La Maison-Dieu,* n° 12, 1947, p. 26-27.

Du sens typique s'approche l'allégorique, parfois jusqu'à se confondre avec lui. Ils ont en commun des frontières vagues et fluides qu'il faudra délimiter. Nous verrons s'il y a moyen de clarifier le problème de leurs relations.

A ces quatre sens, admis communément, des auteurs contemporains voudraient ajouter un cinquième, à savoir *le sens théologique des Livres Saints.* Mais ce n'est pas là un sens nouveau, à juxtaposer à ceux consacrés par une longue tradition ; en effet, ils visent tout simplement une matière scripturaire déterminée, ainsi que le goût et le talent de recueillir et de retenir de l'immense matière biblique, de préférence à toute autre, les éléments qui contiennent les valeurs religieuses les plus parfaites et, dès lors, les seules définitives et permanentes. Ainsi compris, le sens théologique est le fruit de la recherche des notions religieuses qui peuvent entrer, sans subir un travail complémentaire, — pierres parfaitement taillées, — dans l'édifice doctrinal chrétien. Dès lors, le sens théologique se dégage à l'aide de tous les sens que la tradition n'a pas cessé d'attribuer à l'Ecriture, tout particulièrement à l'aide du sens littéral. Pour l'interprétation théologique, l'exégète ne doit avoir recours à aucun procédé nouveau et spécial : il lui suffit de butiner, parmi les fleurs repérées dans les Livres Saints, sur celles spécialement riches en doctrine religieuse. Il lui suffit de construire des alvéoles et puis d'y déposer le miel théologico-scripturaire qu'il aura distillé : substance, reconnaissons-le, la plus précieuse de toutes celles que les Livres Saints contiennent, substance que les fidèles sont en droit de demander à ceux qui, par devoir pastoral, sont tenus de les nourrir spirituellement. Bien que, par conséquent il ne faille pas juxtaposer un sens théologique aux sens traditionnels, nous dirons cependant, à la fin de notre travail, un mot de l'exégèse théologique, vu l'actualité du problème et les espérances fondées sur elle.

D'où les divisions de cette troisième partie, consacrées respectivement aux sens conséquent, typique et allégorique.

A. LES SENS CONSEQUENTS

L'existence et la notion des sens conséquents (3) nous entraîne vers un domaine plus théologique que scripturaire. Nous pourrions, par conséquent, être tenté d'en faire abstraction. Toutefois, comme nous avons à traiter dans toute son ampleur le problème des sens bibliques, nous ne pouvons pas omettre d'y toucher. Veillons à

(3) A. Fernández, *Hermeneutica,* dans *Instit. Bibl. Schol. accommodatae.* I. *De S. Scriptura in universum,* 2e éd., Rome, 1927, p. 307-308. — P. Synave-P. Benoît, *Saint Thomas d'Aquin. Somme théologique. La Prophétie.* Traduction française, Paris, 1947, p. 359-360.

nous contenter de l'essentiel, laissant à des collègues, professeurs de théologie spéculative, la tâche d'éclaircir les autres aspects d'une question qui ne manque pas d'obscurité. La définition suivante peut, ce nous semble, suffire comme entrée en matière : « Le sens conséquent est celui que le théologien déduit des données scripturaires par la voie du raisonnement. »

Tout n'est pas dit après l'avoir ainsi délimité. En effet, philosophes et théologiens distinguent plusieurs catégories de raisonnements. En bon thomiste, le R. P. Réginald Garrigou-Lagrange oppose le raisonnement explicatif au raisonnement strictement illatif. A ses yeux, le premier consiste à faire entrevoir la partie dans le tout ou le singulier dans l'universel. Le second, au contraire, déduit des concepts nouveaux, en les dégageant de principes avec lesquels ils se trouvent en relation, tels l'effet avec la cause ou les propriétés avec l'essence (4). Dans le premier cas, la vérité déduite était contenue dans les affirmations de l'hagiographe, — suivons le langage de l'École, — *d'une manière formelle mais implicite* (5), ou, si l'on adopte la manière de parler des Salmanticenses, suivis par quelques modernes, tel le Père de Groot ,O.P., *d'une manière formelle mais confuse* (6). Dans le second cas, les textes inspirés contenaient les vérités qui en sont déduites, uniquement *d'une manière virtuelle*, car c'est seulement en vertu du raisonnement qu'elles font leur apparition. Quelques auteurs récusent, il est vrai, le terme « virtuel » pour le résultat du raisonnement théologique, chaque fois que celui-ci se compose de deux prémisses également révélées (7). Ils proposent de ramener ce cas à celui du « *révélé formel implicite* ». Bien à tort, semble-t-il. S'il fallait marquer de quelque manière une différence entre ces dernières conclusions théologiques et toutes les autres, nous proposerions plutôt d'appeler « *révélé virtuel explicite* » celui que l'on dégage par un raisonnement à deux prémisses révélées,

---

(4) R. Garrigou-Lagrange, *L'Assomption est-elle formellement révélée de façon implicite?* dans *Doctor Communis. Acta et Commentationes Pontificiae Academiae Romanae S. Thomae Aquinatis*, t. I, 1948, p. 29-30. — Lire aussi M.M. Tuyaerts, *L'Evolution du Dogme. Etude théologique*, Louvain, 1919, p. 71 : « Le raisonnement improprement dit se rencontre là où la conclusion est contenue dans les prémisses en raison de leur signification commune, c'est-à-dire lorsqu'elle y est contenue soit comme la partie dans le tout, soit comme le singulier dans l'universel, soit comme une expression dans une autre expression équivalente » (avec renvoi à Billuart, *Diss. prooem. de Theologia*, art. 7). Par contre, il y a raisonnement proprement dit (p. 72-73), « lorsque la conclusion est contenue dans les prémisses en raison d'une connexion nécessaire qu'elle a avec elles ; au concret, lorsqu'elle y est contenue soit comme la propriété dans l'essence, soit comme un effet nécessaire dans sa cause ou inversement ».

(5) C'est la terminologie du R. P. Billot : cfr ap. M. M. Tuyaerts, *L'Evolution du Dogme. Etude théologique*, Louvain, 1919, p. 78.

(6) M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 78.

(7) M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 78.

tandis que le « *révélé virtuel implicite* » serait celui dans l'origine duquel interviendrait une prémisse purement naturelle (8).

De tous les sens conséquents, c'est évidemment la conclusion déduite par raisonnement simplement explicatif qui se rapproche le plus près du texte sacré. Elle s'en rapproche tellement que la plupart des auteurs refusent de la considérer comme un sens strictement conséquent (9). Son contenu ressortit suivant le R. P. Garrigou-Lagrange (10) au *formaliter implicite revelatum* et, dès lors, plutôt que de parler d'un sens conséquent, on devrait envisager un cas de sens plénier. C'était l'avis autrefois exprimé par le R. P. Merkelbach (11), bien que son texte soit légèrement équivoque : « non solum secundum sensum typicum, sed etiam secundum sensum litteralem, sed *pleniorem et consequentem* ». On doit, en effet, se demander si l'auteur groupe les deux derniers qualificatifs ou si, en l'occurrence, il distingue deux sens qui nous conduiraient, chacun de sa manière, au révélé implicite.

---

(8) Voici les principales dénominations juxtaposées :

	Billot
1. Attestation explicite :	formaliter explic. revelatum
2. Déduction par rais. explicatif :	formaliter implic. revelatum
3. Déduction par rais. illatif :	
a. Concl. théol., 2 prém. rév. :	virtualiter revelatum
b. Concl. théol., 1 prém. rév. + 1 prém. vérité natur. :	virtualiter revelatum

Salmant.	*Garrigou-Lagr.*	*Notre texte*
form. explic.	form. explic.	form. explic.
form. confuse	form. implic.	form. implic.
form. implic.	form. implic.	virt. explic.
virtualiter	virtualiter	virt. implic.

(9) A. Fernandez et P. Synave-P. Benoît restreignent le sens conséquent à la conclusion théologique, découlant d'un raisonnement à prémisse naturelle. Cfr A. Fernandez, *op. cit.*, 307 : « Sensus consequens dicitur, qui ex *verbis auctoris ratiocinando educitur*, quique proinde aequiparari potest conclusioni *theologicae*, quae fluit ex duabus praemissis, quarum altera *revelata* altera mere *rationalis.* » P. Synave-P. Benoît, *op. cit.*, p. 359 : « On désigne ainsi (*sens conséquents*) ... des applications nouvelles qui se laissent tirer du texte sacré... par déduction logique à l'aide d'une mineure de raison... » — Sur la conclusion théologique lire W. Goossens, *De notione conclusionis theologicae*, dans les *Coll. Gandavenses*, t. XIX, 1932, p. 185-192 (cfr t. XXVI, 1939, p. 115-134) et P. Wyser, *Theologie als Wissenschaft*, Salzbourg-Leipzig, 1938. — H. de Lubac, *Le problème du développement du dogme*, dans *Rech. Sc. Rel.*, t. XXXV, 1948, p. 130-160. — Ch. Boyer, *Sur un article des Rech. Sc. Rel.*, dans *Gregorianum*, t. XXIX, 1948, p. 152-154.

(10) *L'Assomption est-elle formellement révélée de façon implicite ?* dans *Doctor Communis. Acta et Commentationes Pont. Acad. Rom.*, 1948, t. I, p. 28-63.

(11) Cité ap. R. Garrigou-Lagrange, *art. cit.*, p. 50, note, avec renvoi à B. H. Merkelbach, *Mariologia*, Paris, 1939, p. 82.

Quelle qu'ait été l'opinion du savant dominicain, nous préférons distinguer du sens plénier toute vérité que l'on déduit du texte sacré, même par voie de raisonnement purement explicatif. C'est à nos yeux une position nette, qui nous a permis d'étudier le sens plénier en lui-même et qui, par ailleurs, n'offre aucun inconvénient. Rattachons donc au sens conséquent toutes les vérités déduites par raisonnement ; puis, efforçons-nous de résoudre séparément, pour chacune des catégories que l'on peut distinguer, la question de savoir dans quelle mesure elle peut être dite scripturaire, c'est-à-dire inspirée, et révélée.

En ce qui concerne, d'abord, le sens conséquent déduit par voie de raisonnement simplement explicatif, — le premier que nous avons à considérer, — son caractère scripturaire et inspiré dépendra de la mesure dans laquelle l'hagiographe en fut conscient lors de la composition du texte sacré. N'oublions pas, en effet, que, conformément à la notion d'inspiration actuellement admise, l'hagiographe collabore d'une manière active, libre, intelligente à la rédaction des livres saints, au point que, dans son expression, la parole divine est en quelque sorte circonscrite par la conscience de son instrument inspiré. Dès lors, il faudra, dans chaque cas particulier, examiner critiquement jusqu'où la conscience de l'hagiographe s'est étendue. Par contre, le caractère révélé ne peut être sujet à contestation. Puisque le texte sacré exprime la pensée et la parole divines et que, d'autre part, les déductions par voie de raisonnement simplement explicatif lui sont manifestement homogènes, celles-ci relèvent nécessairement du dépôt révélé, même si elles n'ont pas subi formellement l'influx de l'inspiration.

Quand nous passons aux vérités déduites par la voie du raisonnement illatif proprement dit, le problème devient beaucoup plus complexe. Personne n'affirmera, je suppose, que l'hagiographe ait fixé son attention directement sur ce genre de vérités et, par conséquent, qu'il les ait comprises dans ses jugements. Dès lors, elles ne tombent pas formellement sous l'inspiration et ne possèdent aucun titre à passer pour scripturaires au sens fort du mot. Cependant elles continuent à bénéficier des lumières de la révélation, et indirectement de l'inspiration, à la condition indispensablement requise de leur homogénéité avec le contenu explicite ou implicite-plénier de la Parole divine. La possèdent-elles vraiment, cette homogénéité ?

On est à peu près unanime à l'attribuer aux *conclusions qui résultent de deux prémisses révélées.* Par contre, une controverse, dont on n'entrevoit guère l'issue, divise les théologiens et les exégètes aussitôt qu'ils considèrent *la conclusion théologique au sens restreint du mot,* **c'est-à-dire celle où l'une des prémisses est une vérité non-**

révélée (12). Nous n'avons pas à trancher ces discussions, mais simplement à indiquer ce qu'il faut penser du caractère plus ou moins scripturaire des sens conséquents suivant les *quatre théories principales qui se disputent l'adhésion des théologiens.*

La première est celle des Salmanticenses et d'un groupe important de thomistes, parmi lesquels le R. P. Réginald Garrigou-Lagrange (13). Ils estiment pouvoir ramener sur le plan idéologique toute l'évolution du dogme à une analyse conceptuelle des vérités explicitement révélées (14). Par conséquent, ils nient que les conclusions théologiques puissent devenir la matière d'une définition de foi divine (15). Dans ces conditions, elles appartiennent uniquement au domaine de la théologie spéculative et, dès lors, elles ne peuvent prétendre à la qualité de sens scripturaires au sens propre de ce mot.

Suarez et de Lugo sont d'accord, semble-t-il, avec les Salmanticenses pour dégrader, si l'on peut dire, la conclusion théologique. Toutefois, après l'avoir dépréciée, ils la revalorisent par le recours à de nouvelles révélations (16), ou à l'assistance illimitée et transformante du Saint-Esprit (17). En d'autres termes, la conclusion théologique, remontant dans l'échelle des valeurs, devient l'objet de *la foi ecclésiastique.* De notre point de vue, il suffit de constater qu'également dans ce système, il n'est plus question d'un sens conséquent vraiment scripturaire.

La troisième théorie s'oppose aux deux précédentes. La conclusion théologique est susceptible d'être définie de foi, voire elle domine et explique entièrement l'évolution du dogme. Telle est la thèse, assurément radicale, soutenue par M.M. Tuyaerts dans son ouvra-

---

(12) R. Garrigou-Lagrange, *La Synthèse thomiste*, dans *Bibl. Franç. de Philos.*, 3e sér., Paris, 1947, p. 103-104. L'auteur allègue l'avis concordant de R. M. Schultes, O.P., *Introductio in Historiam dogmatum*, Paris, 1922, mais récuse la théorie du P. Charlier, *Essai sur le Problème théologique*, 1938. Il reproche à ce dernier de diminuer outre mesure la valeur du raisonnement théologique, à l'intérieur même de la théologie.

Beaucoup de problèmes qui préoccupent de nouveau nos contemporains, ont déjà été entrevus jadis : cfr J. Coppens, *Notata de Traditione divina. Een onuitgegeven Leuvensch handschrift als bijdrage tot de geschiedenis van de Leuvensche theologische Faculteit*, dans *Med. Kon. Vl. Academie*, t. VII, n° 1, Bruxelles, 1945.

(13) Sur les *Salmanticenses*, voir F. Marín-Sola, *L'Evolution homogène du Dogme catholique*, 2 vol., 2e éd., Paris, 1924, t. I, p. 89.

(14) Voir R. Garrigou-Lagrange, *L'Assomption est-elle formellement révélée de façon implicite ?* dans *Doctor Communis*, 1948, t. I, p. 29-30.

(15) R. Garrigou-Lagrange, *La Synthèse thomiste*, p. 103-104, 113-114.

(16) Ce serait d'après F. Marín-Sola (*op. cit.*, t. I, p. 81) la théorie de Suarez. Mais la pensée du théologien n'est pas facile à saisir, et l'interprétation proposée est peut-être inexacte : *De fide*, Disp. 2a, sect. 6, n° 18, éd. Vivès (1858), t. XII, p. 31 et suiv. Soyons donc circonspect.

(17) Théorie du Cardinal de Lugo, d'après F. Marín-Sola, *op. cit.*, t. I, p. 86.

ge : *L'Evolution du Dogme. Etude théologique* (18). « La limite des conclusions théologiques est aussi la limite de l'évolution du dogme, et... cette évolution ne peut rien englober qui ne rentre pas dans le cadre de ces conclusions » (19). A accepter cette thèse, le sens conséquent appartient formellement au domaine révélé et dès lors il se rapproche de nouveau de près du domaine scripturaire.

A première vue, on peut être tenté d'annexer le Père Marín-Sola à l'opinion précédente (20). En réalité, sa position est plus nuancée ainsi qu'il appert de ses propres réflexions sur la théorie de son confrère (21). Le Père Marín-Sola admet, sans doute, la définibilité de la « vraie » conclusion théologique mais il restreint celle-ci aux raisonnements dont les mineures sont essentielles ou conceptuelles (22), en d'autres termes à ceux qui se basent non pas sur une virtualité physico-connexe, ou encore physico-accidentelle (23), mais sur une inclusion métaphysico-inclusive ou, si l'on veut, une connexion métaphysico-essentielle (24). Quand on lit les explications de l'auteur sur cette connexion ou mieux sur cette inclusion métaphysique, on a l'impression qu'il tend à rejoindre, du moins en grande partie, les vues du R. P. Garrigou-Lagrange sur le raisonnement purement explicatif. Toutefois, dans les exemples allégués à l'appui de sa thèse, le Père Marín-Sola nous paraît dépasser largement le type de raisonnement à inclusion métaphysique sur lequel il prétend baser tout le mécanisme de l'évolution dogmatique.

Et voici une quatrième et dernière position. Il est des auteurs qui soutiennent à la fois, d'un côté, que certains sens dérivés sont réellement, objectivement conséquents, et, de l'autre, qu'on ne peut ni exposer ni démontrer le lien qui les unit au dépôt révélé. Suivant le Père L. de Grandmaison (25), l'Eglise jouirait en la matière d'un don supérieur d'intuition, lui permettant de se passer de tous les raisonnements ou, pour le moins, de suppléer d'une façon mystérieuse à leur

---

(18) M. M. Tuyaerts, *L'Evolution du Dogme. Etude théologique*, Louvain, 1919. Le Père Tuyaerts a clairement vu la principale objection que l'on peut opposer à son système : « *Conclusio semper sequitur pejorem partem* ». Il s'efforce d'y répondre pour le mieux. Il affaiblit considérablement sa position en incluant dans les conclusions théologiques définissables celles que Marín-Sola appelle les conclusions à connexion physico-contingente.

(19) M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 192. Cfr p. 81, 193.

(20) F. Marín-Sola, *L'Evolution homogène du Dogme*, 2e éd., 2 vol., Paris, 1924. — D'après R. Garrigou-Lagrange, le Père Gardeil s'est rallié aux vues de cet ouvrage, modifiant ainsi ses premières positions.

(21) F. Marín-Sola, *op. cit.*, t. II, p. 278-280.

(22) *Op. cit.*, t. I, p. 35.

(23) *Op. cit.*, t. I, p. 105.

(24) *Op. cit.*, t. I, p. 134.

(25) L. de Grandmaison, *Le développement du dogme chrétien*, dans *Rev. Prat. d'Apologétique*, t. V, 1907-1908, p. 521-542. — Voir M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 168-174.

insuffisance (26) : théorie qui obtint un grand retentissement et de laquelle le Père Gardeil s'est rapproché dans la première édition de son brillant ouvrage sur *Le Donné Révélé* (27). Gardeil, en effet, y reprochait lui aussi à la conclusion théologique un défaut congénital, une débilité naturelle. Pour y remédier, il proposait de recourir, tout comme le Père de Grandmaison, à un complément externe : non pas précisément cette fois un don supérieur d'intuition appartenant en propre aux organes du Magistère, mais à la foi commune de l'Eglise, capable, estimait-il, de pénétrer de sa vertu le raisonnement, de suppléer à ses insuffisances et d'en transformer ainsi la valeur (28).

Nous ne pouvons songer à porter un jugement sur les systèmes des Pères de Grandmaison et Gardeil. Contentons-nous de faire deux observations. D'abord, puisque la foi commune de l'Eglise est extérieure aux conclusions dont il s'agit, on ne voit pas comment elle pourrait suppléer à une déficience qui leur serait intrinsèque (29). Ensuite, si le raisonnement aboutit tout au plus à ce qui est moins qu'une conclusion, comment l'intuition de l'Eglise, c'est-à-dire en premier lieu de ceux qui détiennent et exercent le magistère, pourrait-elle transcender ce « moins » et arriver à une vue claire explicitant le confus, sinon par une vision qui serait l'effet d'une vraie révélation nouvelle (30) ?

Mais peut-être y a-t-il moyen d'apporter aux hypothèses des Pères de Grandmaison et Gardeil une modification clarifiante, en supposant que le révélé confus dont ils nous entretiennent, et qui se situe en quelque sorte entre l'objet d'une analyse purement conceptuelle et celui de la conclusion théologique, coïncide en réalité avec le sens

(26) Voir le résumé de la théorie ap. M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 168-174.

(27) *Le Donné révélé et la théologie*, Paris, 1912. — Voir une discussion de la théorie ap. M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 175-187.

(28) Nous pouvons, semble-t-il, omettre l'hypothèse de L. Charlier, *Essai sur le problème théologique*, Thuillies, 1938, et celle, différente à beaucoup d'égards, de M. le professeur R. Draguet : *L'Evolution des dogmes*, dans M. Brillant-M. Nédoncelle, *Apologétique. Nos Raisons de croire*, 1e éd., Paris, 1937, p. 1166-1192 ; nouv. éd., Paris, 1948, p. 1097-1122. — Dans la matière qui nous occupe, ces deux auteurs préconisent surtout un acte de foi dans les lumières du magistère, en avouant que, dans plusieurs cas, il n'est pas possible de rattacher, idéologiquement ou historiquement, c'est-à-dire par les voies de la théologie spéculative ou de la théologie positive des sources, certains dogmes au dépôt révélé. Cette position fut déjà adoptée, en passant, par le Père Ch. De Smedt, S. J., *Principes de la Critique historique*, Liège-Paris, 1883, p. 171 : « Mais que la théologie prouve à l'évidence, et en s'appuyant uniquement sur l'Ecriture Sainte et sur les autres monuments de la tradition primitive, la vérité de chacun des dogmes catholiques, c'est ce qu'on ne peut exiger d'elle, et, pour dire toute notre pensée, ce qui semble ne pouvoir s'accorder avec les intentions du divin Instituteur de l'Eglise, qui a voulu que chez elle seule et dans la soumission à son autorité infaillible, on trouvât l'apaisement de ses doutes et le repos de l'âme dans la possession certaine de la vérité. » Dans pareilles conditions, on ne peut plus rien affirmer d'humainement certain au sujet du caractère scripturaire de ces mêmes vérités.

(29) M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 172, p. 177.

(30) M. M. Tuyaerts, *op. cit.*, p. 84.

plénier tel que nous avons essayé de le définir. Nous serions alors en présence de ce sens littéral plénier et conséquent dont nous avons rencontré la formule, l'expression, sinon la notion elle-même, sous la plume du Père Merkelbach (31). Pareil sens conséquent serait à la fois strictement scripturaire et révélé. Il formerait si l'on veut en quelque sorte la transition du sens plénier aux sens conséquents dont nous venons d'entretenir nos lecteurs.

B. LE SENS TYPIQUE

1. Si les manuels ne contiennent sur les sens conséquents que des notes plutôt parcimonieuses, ils deviennent plus prolixes quand ils abordent le sens typique. C'est naturel. De tout temps, l'exégèse typologique fut en honneur dans l'Eglise, depuis le Nouveau Testament jusqu'à nos jours. Il est d'autant plus étonnant que peu d'auteurs aient songé à l'approfondir. En règle générale, on se contente de répéter ce que saint Thomas a écrit sur le sujet, peut-être même sans se donner beaucoup de peine pour analyser de près les réflexions du Docteur angélique (32).

Il y eut des périodes au cours desquelles le sens typique fut particulièrement apprécié. Ce fut le cas au moyen âge, du moins dans beaucoup de milieux. Le Père Spicq estime cependant que les contemporains de S. Thomas se distinguent par leur désaffection à l'endroit des sens spirituels et que S. Thomas lui-même fait figure, sur ce point, de révolutionnaire (33). Pour le début de l'époque moderne et pour le milieu universitaire de Louvain, on peut, semble-t-il, s'instruire dans la préface par laquelle le Père Nicolas van Winghe présente au public sa version flamande de la Vulgate louvaniste (34).

(31) Cité ap. R. Garrigou-Lagrange, *art. laud.*, p. 50, note.

(32) Faisons tout de suite une exception pour J. Gribomont, *Le lien des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas. Notes sur le sens spirituel et implicite des Saintes Ecritures,* dans *Eph. Theol. Lov.*, t. XXII, 1946, p. 70-89.

(33) C. Spicq, *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge,* dans *Bibliothèque Thomiste,* t. XXVI, Paris, 1944, p. 288.

(34) Il faut consulter les premières éditions de cette version, dont nous aurions pu commémorer le 4e centenaire : Nicholaus van Winghe, *Den geheelen Bijbel inhoudende het Oude en Nieuwe Testament,* Louvain, Bartholomeüs van Grave, septembre 1548, introd. chap. X : *Hoe die Heilige Schriftuur een geestelijke tafel is verscheiden goede spijzen der ziel op haar hebbende, en een geestelijke hof of akker waar allerhande goede vruchten in wassen* : « Gelijk sommige spijs gekookt wordt omdat zij ongekookt niet goed is, andere spijs wordt gekookt opdat zij des te beter zou wezen, te weten te smakelijker en te gezonder, aldus worden sommige plaatsen der Schriftuur uitgelegd op een anderen geestelijken zin omdat zij naar de letter niet mogen verstaan worden, en sommige die goed is reeds naar de letter rauw verstaan wordt nog beter als ze door enigen leraar, dat is door enigen geestelijken kok, *nog geestelijker of ook breder* uitgelegd wordt en als er nog andere plaatsen der Schriftuur bij of toe gedaan worden die daar toe dienen, gelijk het kunstig koken van een luttel rauwe spijs veel lekkere en kostelijke gerechten maken kan door toedoen van andere substantiën en

Le Jansénisme, nous l'avons déjà dit, marqua une recrudescence de l'exégèse typologique : la Bible de Royaumont, l'apologétique de Pascal ,la préface de Lemaistre de Sacy, l'ouvrage de J. J. Duguet, en sont des témoins autorisés ([35]). Pascal surtout s'est plu à ce genre d'interprétation. « Il a besoin de clair-obscur ; il a besoin de trouver les contrariétés, de les faire jouer pour assouplir son libertin, plus qu'à moitié gagné déjà. L'argument des figuratifs servait beaucoup à ce dessein. Il humiliait, il éclairait, il conduisait vers la charité et c'est là tout Pascal » ([36]). Jansénius pratiqua lui aussi l'exégèse allégorique, mais d'une façon plus modérée qu'on ne serait tenté de le croire. Ses ouvrages, en particulier son *Pentateuchus sive Commentarius in quinque libros Moysis*, mériteraient d'être étudiés du point de vue qui nous occupe ([37]).

Cependant il ne manqua pas d'exégètes enclins à réagir contre l'excès des interprétations typiques et allégoriques. Les Pères de la Compagnie de Jésus, parmi lesquels Cornelius a Lapide, s'efforcent de réaliser un juste milieu ([38]). Petau fut, semble-t-il, plus radical. Aucun d'entre eux cependant, pas même Maldonat, n'égala la hardiesse de Richard Simon. « *Ce n'est pas que je blâme ceux qui publient des réflexions morales sur l'Ecriture : mais je souhaiterais qu'elles ne fussent pas si éloignées du sens des Auteurs sacrés. Autrement il arrive que, sous prétexte de réflexions morales ou de sens spirituels, on tombe souvent dans je ne sais quel jargon, auquel on donne le nom de spiritualité* » ([39]).

---

speciën. » L'Ecriture sainte est comparée à de la nourriture et son interprétation à l'art du cuisinier qui apprête les mets. Dans toute sa naïveté, l'image est instructive. Elle nous montre un auteur conscient des changements que l'exégèse spirituelle fait subir au texte et même des ingrédients qu'elle y introduit : *andere substantiën en speciën*.

(35) Voir surtout 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.

(36) C'est le jugement porté par Ch. Chesneau, *Le Père Yves de Paris et son temps (1590-1678)*. II. *L'apologétique*, dans *Bibl. Soc. Hist. Eccl. France*. Paris, 1946, p. 529. — Voir J. Coppens, *L'argument des prophéties messianiques selon les Pensées de Pascal*, dans *Eph. Theol. Lov.*, t. XXII, 1946, p. 337-361.

(37) C. Jansenii *Pentateuchus sive Commentarius in quinque libros Moysis*, 3e éd., Louvain, 1685. — L. Delporte (*Eph. Theol. Lov.*, t. III, 1926, p. 313) renvoie encore aux auteurs suivants : Léonard, *Traité du sens littéral et du sens mystique des saintes Ecritures*, Paris, 1727 ; Le Roy, *Examen du figurisme moderne*, 1736 ; Mignot, *Examen des règles du figurisme moderne*, 1737 ; A. J. Onymies, *De usu interpretationis allegoricae*, Bamberg, 1803. — L'abbé d'Etemare (p. 312) nous est signalé comme le représentant par excellence d'une typologie effrénée.

(38) V. Baroni, *La Contre-Réforme devant la Bible*, Lausanne, 1943, p. 353. — Sur l'exégèse de cette époque, cfr J. Coppens, *De Geschiedkundige Ontwikkelingsgang van de Oudtestamentische Exegese vanaf de Renaissance tot en met de Aufklärung*, dans *Med. Kon. Vl. Academie Wet., Lett., Sch. Kunsten*, t. V, fasc. 4, Bruxelles, Palais des Académies, 1943.

(39) Cité ap. V. Baroni, *op. cit.*, p. 353. — Sur R. Simon, lire J. Cop-

Nous ne pouvons pas suivre dans le détail le développement de la pensée catholique. En réalité, il s'agit plutôt d'un cours monotone où bien peu de progrès sont à signaler. Aussi ne croyons-nous pas nous tromper en affirmant qu'il faut descendre jusqu'au milieu du XIX[e] siècle pour rencontrer la première monographie catholique approfondie sur la question, à savoir l'ouvrage déjà maintes fois allégué du Père Patrizi, professeur à l'Université grégorienne ([40]).

Il serait, je pense, plus intéressant de suivre en la matière l'évolution de la pensée protestante. Ici, un des ouvrages qui paraissent avoir exercé une influence profonde et durable, est celui de Salomon Glassius, professeur à l'Université d'Iéna († 1656) : *Philologia sacra* ([41]).

Glassius trouva des disciples un peu partout, mais la pensée réformée, toujours fluide et avide de nouveautés, ne put s'arrêter à un seul système, érigé en norme absolue. D'autres théories s'élaborèrent, telles les spéculations du hollandais Coccejus ([42]). Puis il y eut le Piétisme qui apprit à certains de ses partisans à cheminer par des voies plus modérées ([43]), tandis que d'autres se livrèrent à une typo-

---

pens, *De geschiedkundige Ontwikkelingsgang,* et Jacques Denis, ***Critique et Controverse ou Richard Simon et Bossuet,*** Caen, 1870.

(40) Fr. X. Patrizi, *Institutio de Interpretatione Librorum Bibliorum iterum edita,* Rome, 1876. Suivant la préface, la première rédaction date de 1844. — Signalons encore parmi les patrons de la typologie Mgr Meignan, *Prophéties messianiques. Les prophéties contenues dans les deux premiers livres des Rois avec une introduction sur les types ou figures de la Bible,* Paris-Bruxelles, 1878. Il invoque comme autorités protestantes Bengel, Snabel (*Amoenitates typicorum emblematicae,* 1727), puis « les mystiques de Wurtemberg », tel Hiller (*Les types du Christ dans l'Ancien Testament,* 1758 ; 1858), puis encore Crusius (*Hypomnemata theologiae propheticae,* 1864), Dopke (*Les écrivains du Nouveau Testament,* 1829). Il se réclame enfin fièrement, au terme de son exposé historique, d'un texte de M. L. de Wette (p.L).

(41) 2[e] éd., Augsbourg, 1659. — Cfr L. Diestel, *Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche,* Iéna, 1869, p. 375. Il fut suivi entre autres par Rambach, *Institutiones hermeneuticae sacrae,* Iéna, 1723. Cfr L. Diestel, *op. cit.,* p. 477, note 5 ; p. 480-481, 481-482. F. X. Patrizi (*op. cit.,* p. 174) renvoie encore à D. Michaelis : *Entwurf der typischen Theologie,* 2[e] éd., Brême, 1763, à Blasche : *Neue Aufklärung der mosaischen Typologie,* Iéna, 1799.

(42) Les avis sur Coccejus (1603-1669) varient suivant que l'on tient compte de ses intentions modérées ou de la mise en pratique de ses directives. D'origine allemande, il devint professeur en Hollande, où il termina sa carrière à Leyde. Il fut combattu par Voet. Les réformés conservateurs d'aujourd'hui estiment que son influence fut plutôt néfaste. D'une part, il introduisit en exégèse, par sa théorie sur les alliances, le principe de l'évolution historique ; d'autre part, il chercha à établir les harmonies entre les deux Testaments surtout dans le domaine de la typologie. De ces deux façons, il aurait frayé la voie, sans doute sans le vouloir, au libéralisme. On connaît le dicton : *Grotius nusquam in literis sacris invenit Christum, Coccejus ubique* (L. Diestel, *op. cit.,* p. 429).

(43) Voir par exemple les appréciations de L. Diestel (*op. cit.,* p. 415, 419) sur A. H. Francke et J. Lange. — En Hollande, H. Witsius s'efforça de réaliser une position moyenne dans ses *Miscellaneorum Sacrorum libri IV,* 2[e] éd., 2 vol., Leyde, 1736, t. I, p. 535-540. Cfr p. 535 : « Semper viris cordatis in Ecclesia displicuit nimium allegoriae studium. »

logie échevelée (44), dépassant, de loin, les allégories fausses contre lesquelles l'érudit du Contant de la Molette croyait devoir prémunir ses collègues catholiques (45).

La réaction fut parfois violente. Elle fut menée par Poiret (46), Turretin (47), Werenfels (48), Bauer (49). L'exégèse typologique toutefois ne se sentit pas pour autant battue. Au début du XIX^e siècle, elle donna lieu à un nouveau système, celui de Karl Bähr, qui fut sans lendemain ; puis et surtout, elle fut l'objet de subtiles discussions dans les nombreuses publications sur les prophéties messianiques sur lesquelles nous renseigne M. Hartmann (50). De tous les travaux, c'est à ceux de J. Chr. K. von Hofmann qu'il faudrait, de l'avis de W. Baumgartner, attribuer le plus de mérite. C'est lui qui exerça sur l'exégèse allemande conservatrice du XIX^e siècle le plus d'influence et c'est de lui que dérive en particulier la théorie bien connue, et assurément originale pour l'époque, de la *Geschichtstypologie.*

Disons, pour conclure, cette brève introduction historique, que l'exégèse typologique répond surtout à trois préoccupations. Elle tend à écarter des Ecritures saintes le blâme qui pourrait rejaillir sur elles du sens littéral de certains épisodes, surtout de l'Ancienne Loi. Elle aspire aussi à conserver ou à attribuer indistinctement à toutes les sections et à tous les passages de l'Ancien Testament une valeur permanente, même à ceux que le Nouveau Testament a dépassés quant au sens littéral. Enfin elle s'efforce de multiplier et de renforcer entre les deux Testaments les harmonies établies par la Providence, celles fondées sur le sens littéral étant jugées à la fois trop peu nombreuses et trop peu évidentes (51).

---

(44) Sur J. Lange cfr L. Diestel, *op. cit.*, p. 419 et p. 477. — J. C. Schwarz prétendit découvrir jusque cinquante points de contact entre le Christ et l'agneau pascal.

(45) Abbé du Contant de la Molette, *Nouvelle méthode pour entrer dans le vrai sens de l'Ecriture Sainte,* 2 vol., Paris, 1777.

(46) L. Diestel, *op. cit.*, p. 478.

(47) L. Diestel, *op. cit.*, p. 384. — Werenfels se moque des « allegorialas, allusiunculas, quae ad phantasiae titillationem potius spectant quam ad scripturam serio interpretandam. »

(48) L. Diestel, *op. cit.*, p. 384-385.

(49) Sur Georg Lorenz Bauer, cfr L. Diestel, *op. cit.*, p. 625 : « Sensus ille mysticus quem dispulsis barbariei et ignorantiae tenebris tandem ex exègèsei sacra ejecimus et exterminavimus. » — F. X. Patrizi (*op. cit.*, p. 174) cite G. Rau, *Untersuchung über die Typologie,* Erlangen, 1784. Mgr Meignan (*op. cit.*, p. XII) allègue Henkel et surtout Semler.

(50) K. Bähr, *Symbolik des mosaischen Kultus,* 2 vol., Heidelberg, 1837-1839. — M. Hartmann, *Les prophéties messianiques et leurs principaux interprètes modernes,* dans *Univ. France. Fac. Théol. Prot. Strasbourg,* Strasbourg, 1857. In-8, 90 p.

(51) Sur la *Geschichtstypologie,* cfr J. Chr. K. von Hofmann, *Weissagung und Erfüllung,* 1841-1844. — Cfr W. Baumgartner, *Die Auslegung des Alten Testaments im Streit der Gegenwart,* p. 32.

Parmi les raisons qui recommandent le sens typique, A. M. Dubarle si-

2. A lire les auteurs, principalement les auteurs catholiques, voici une définition minima du sens typique, par laquelle nous pouvons débuter : c'est l'ensemble de significations relatives à l'histoire du salut chrétien, sous sa double phase : temporelle ou messianique, éternelle ou eschatologique, qui se dégagent des personnes et des gestes de l'histoire biblique, surtout de l'Ancien Testament, en tant qu'elles ont été façonnées, groupées et dirigées par la Providence pour préfigurer d'avance l'avenir. Cette définition rejoint de près celle de l'encyclique *Divino afflante Spiritu*, un des premiers documents pontificaux qui se donne la peine de définir le sens typique, dont le nom cependant est évité : « *Quae enim in Vetere Testamento dicta vel facta sunt, ita a Deo sapientissime sunt ordinata atque disposita, ut praeterita spirituali modo ea praesignificarent, quae in novo gratiae foedere essent futura* » (52). L'encyclique évoque certains éléments de la définition du Père Patrizi : « *Sunt itaque typi eae sive personae, sive res, sive actiones, iique eventus, eaque gesta, quae peculiari quodam Dei consilio atque instituto ad id conformabantur, ac dirigebantur, ut vel futura quaedam praesignificarent ad ipsam divini foederis* oikonomiam, *praesertim vero ad Christum eiusque Ecclesiam pertinentia, vel sublimiora quaedam, spiritalia videlicet, coelestia, atque divina, rudioribus quibusdam quasi lineamentis exprimerent, atque referrent, vel normas denique ac regulae essent, ad quam mores nostros exigeremus, ac fingeremus* » (53). Ailleurs, le Père Patrizi emploie le terme « *ordinari* », dont se sert également l'encyclique (54).

Toutefois *Divino afflante Spiritu* ne copie pas le Père Patrizi. La lettre se contente de souligner les harmonies « prophétiques », « prophético-historiques », des deux Testaments, sans reprendre explicitement à son compte les aspects anagogique et tropologique de la typologie. En outre, la lettre distingue les *dicta* et les *facta*. Elle tend donc à introduire dans une seule et même définition le *sensus spiritualis rerum* et le *sensus spiritualis verborum*. Toutefois le terme dont se sert la lettre : *dicta*, manque de précision. Si l'encyclique vi-

---

gnale surtout les deux suivantes : 1) la typologie fait abstraction de la conscience des hagiographes ; ce qui nous libère d'un difficile problème d'herméneutique et prévient toute métasémie ; en effet, le second sens ne dérive pas des mots, mais des réalités telles qu'elles furent façonnées et ordonnées par Dieu ; 2) du fait que le sens typique s'appuie sur les réalités, on ne sera pas tenté d'attribuer une portée figurative aux moindres détails (*art. cit.*, p. 53). La première raison est évidente ; la deuxième l'est beaucoup moins. Dans la pratique, la typologie rejoint souvent l'allégorie dans l'examen minutieux des correspondances.

(52) *Encyclique sur les études bibliques*, dans la *Nouv. Rev. Théol.*, 1946, p. 706-707.

(53) Fr. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 165.

(54) Fr. X. Patrizi, op. cit., p. 177, ligne 2.

sait réellement le texte sacré, elle aurait dû s'exprimer avec plus de netteté, par exemple comme suit : « *Quae enim in Vetere Testamento divinitus scripta vel facta sunt.* »

A la différence de la définition minima préliminaire, on constate que l'encyclique n'envisage, du côté des types, que les seules données de l'Ancien Testament, du côté des réalités (anti- ou métatypes), uniquement les réalités du Nouveau. La phase eschatologique ne paraît pas impliquée. Mais ces deux précisions n'excluent pas une plus grande extension de la typologie telle que beaucoup la conçoivent, y incluant explicitement l'eschatologie.

Pour une analyse plus détaillée de la notion, l'ouvrage du Père Patrizi reste donc ,comme nous l'avons déjà dit, un instrument de travail des plus utiles. S'efforçant de définir la notion de type d'une façon rigoureuse, le savant jésuite y distingue successivement les éléments suivants. Le type, dit-il, appartient au genre des symboles : *typus enim quivis symbolum est* (55), mais à une classe spéciale, propre à la seule révélation. Ce sont des symboles qui concernent l'avenir, qui l'expriment sans l'anticiper, qui ne possèdent avec lui qu'une connexion généralement artificielle, résultant pour ainsi dire entièrement des intentions et de l'action divine, au point que la seule exégèse littérale ne peut découvrir la présence de la valeur figurative : « *latebat itaque in illis sensus spiritalis* ».

Mais tâchons d'arriver nous-même à une définition plus complète du sens typique et, à cette fin, d'indiquer les propriétés par lesquelles le sens typique se distingue des autres sens scripturaires (56).

3. De l'aveu unanime de presque tous les auteurs, *la première propriété du sens typique* consiste en ce qu'il se fonde, directement et immédiatement, sur les personnes, choses, institutions, événements

(55) Fr. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 171.

(56) Voir B. J. Alfrink, *Over Typologische Exegese van het Oude Testament*, Nimègue, 1945. — A. M. Dubarle, *Le sens spirituel de l'Ecriture*, dans *Rev. Sc. Phil. Théol.*, t. XXXI, 1947, p. 41-72. — J. Guillet, *Les Exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou Malentendu*, dans *Rech. Sc. Rel.*, t. XXXIV, 1947, p. 297-302. — L'opuscule de J. B. Huysman, *Het Geheim van het Oude Boek. Gedachten over het lezen van de Schrift* (Heemstede, 1941) est sans prétention scientifique, par contre l'article de L. Delporte, *Les principes de la typologie biblique*, dans *Eph. Theol. Lov.*, t. III, 1926, p. 307-327, est suggestif et important. Delporte préfère parler d'analogie plutôt que de ressemblance pour désigner les rapports typologiques. Sur la notion d'analogie, très délicate, cfr A. de Witte, *Analogie*, dans *Wijsgeerige grondbegrippen*, n° 16, Ruremonde, s.d. — G. M. Perrella, *Introduzione Generale alla Sacra Bibbia*, dans *La Sacra Bibbia*, Turin, 1948, p. 276-285 : *Senso tipico*. L'auteur parle aussi du « sens plénier » et lui juxtapose même un « sensus eminentior » (p. 252-253), mais, en cette manière, il n'approfondit guère la question : il se contente de renvoyer à P. De Ambroggi, *Il senso letterale pieno nelle divine Scritture*, dans *Scuola Catt.*, 1932, t. II, p. 296-312 ; *Il senso pieno del Protevangelo* (*Gen.* 3, 15), *ibid.*, 1932, t. I, p. 193-205, 277-288 ; G. M. Perrella, *Sulla terminologia circa il senso mar. dell' Ap. 12*, dans *Div. Thom.* (Piaz.), 1942, p. 96-103.

de l'Ancienne Loi. Il n'est donc pas directement scripturaire ; il ne le devient que du fait que toutes ces données viennent à notre connaissance par l'intermédiaire des Livres Saints qui en ont conservé le souvenir. Formellement c'est Dieu opérant dans l'histoire, qui établit, en dehors de la conscience des hagiographes, des harmonies, aussi mystérieuses que réelles, entre l'Ancien et le Nouveau Testament. Beaucoup d'auteurs déduisent de cette donnée une règle qui ne souffrirait pas d'exception (57). En réalité, le fait est plus compliqué. Comme Patrizi le fait remarquer, le sens typique déborde les personnes et institutions pour se répandre jusque dans le texte sacré lui-même (58). C'est naturel ; seul est étonnant le fait que beaucoup d'auteurs ne s'en rendent pas compte. On peut même se demander si les textes sacrés ne peuvent pas devenir à l'occasion *directement* l'objet d'une exégèse typologique. Patrizi le nie (59), mais la raison qu'il invoque, est faible (60). Nous aurons plus loin l'occasion de revenir sur ce problème.

Si le sens typique se fonde directement sur les réalités de l'Ancien Testament dans la mesure où la Providence les façonne comme symboles de l'avenir, il en résulte une *deuxième caractéristique*, à savoir que les hagiographes ne concourent pas à l'élaborer (61). Il est indépendant de la conscience des auteurs inspirés. On comprend tout de suite les avantages pratiques que cette donnée confère au sens typique sur le sens plénier. Pour celui-ci, en effet, il convient d'établir le plus possible une participation des auteurs sacrés à son « élaboration » ; dans le cas du sens typique, au contraire, il ne faut pas s'en préoccuper, et personne ne pourra s'appuyer sur le fait que littérairement il ne peut pas être établi, pour le nier. Car, par défi-

---

(57) A. M. Dubarle, *art. cit.*, p. 46, 52, 53. Cependant, p. 65-66, le sens typologique paraît déborder les réalités et affecter aussi le texte.

(58) Fr. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 204-222. — B. J. Alfrink (*op. cit.*, p. 7) inclut lui aussi les termes (*Schriftwoorden*), mais ne s'exprime peut-être pas d'une manière suffisamment claire quand il poursuit : « Wel ligt deze voorzeggende kracht niet in de woorden van het Oude Testament opgesloten. » — L. Delporte (*art. cit.*, p. 314) admet une typologie fondée sur les « *réalités présentées par les mots* » : l'expression est judicieuse. A. Gelin (*L'allégorie des pasteurs dans Zacharie*, p. 78, dans *Etudes de critique et d'histoire religieuse*, Lyon, 1948) parle de « *typi verbales* », « semés par Dieu, souverain artiste, au long de l'ancienne Écriture ».

(59) Fr. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 213-214.

(60) Fr. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 214.

(61) A. M. Dubarle, *art. cit.*, p. 44, 45, 46, 64, 69. Cependant, p. 45, l'auteur attribue à l'hagiographe une certaine participation à l'élaboration du sens typique. Distingue-t-on suffisamment le sens strictement typique, le sens plénier ou le sens remanié (p. 58-59, 68), et le sens théologique (p. 67 ; 45, note 1) ?

P. Synave-P. Benoît (*op. cit.*, p. 158) admettent un sens plénier et un sens spirituel, fondent le premier sur les *paroles* (p. 357) en tant que commentées, approfondies, fécondées par Dieu (p. 358), le second sur les *choses* ; l'un et l'autre seraient restés, en principe, ignorés de l'auteur humain (p. 358), bien que *directement* voulus et exprimés dans *le texte sacré* par son Auteur **divin. Sur ce dernier point, il y a opposition formelle au Père Patrizi.**

nition, il transcende à la fois la lettre du texte sacré et la conscience des hagiographes.

Une troisième caractéristique est maintes fois à peine soulignée, alors que, selon nous, elle est essentielle, c'est à savoir que la typologie implique une transposition de sens affectant le discours tout entier (62). Alors que dans une métaphore ou une allégorie ordinaire, le sujet auquel elles se rapportent est généralement connu au sens propre, dans les correspondances et les harmonies typologiques rien de pareil : le type et l'antitype, ou métatype, sont totalement distincts ; ce qui s'affirme de l'un ne peut, en règle générale, être dit de l'autre que dans un sens largement transposé. Il faut donc, pour connaître en même temps le type et la réalité qui y correspond, posséder, ainsi que Pascal s'exprime, la clef de l'énigme. La connaissance simultanée du type et de l'antitype est exclusivement l'apanage de Dieu et de ceux auxquels il a communiqué sa science, y compris le cas exceptionnel de ces prophètes qui ont peut-être entrevu à travers certains symboles les réalités de la nouvelle économie. Il s'agit alors non plus d'un sens typologique ordinaire mais de ce sens prophético-typologique, fondé sur la *theôria,* dans lequel nous avons reconnu un cas de sens plénier (63).

Peut-on attribuer au sens typologique comme *une quatrième propriété* le fait qu'il se rapporte exclusivement au Christ ? « *Es gibt keine Typologie an Christus vorbei ; er ist der Antityp des Alten Testaments schlechthin* » (64). Cette affirmation de Goppelt est reprise, de nos jours, par le Père Daniélou, qui soutient en même temps qu'elle correspond à la théologie d'Origène. Le sens typique, telle est sa thèse, possède nécessairement le Christ comme objet ; il est essentiellement christologique (65).

---

(62) Cfr *Divino afflante Spiritu* : « translatas rerum significationes », « translata verborum ratione », *Nouv. Rev. Théol.*, 1946, p. 707.

(63) Voir plus haut notre exposé de la théorie antiochienne et B. J. Alfrink, *op. cit.*, p. 21, note 14. Alfrink renvoie à Basilius Ponce de Léon (1570-1629), *Quaestiones expositivae.* I. *Utrum sacri vates, cum de aliqua re agunt, quae typus est, ad eam digrediantur cujus est typus, eodem orationis filo,* ap. Menochius, Supplém. éd. Tournemine, Paris, 1719 ; Gand, 1829, t. XIII, p. 5-30. — J. J. Duguet (*op. cit.*, col. 19) allait jusqu'à admettre pour certains textes, même indépendamment de toute typologie, un double sens littéral, l'un immédiat, temporel ; l'autre prophétique, spirituel : « J'appelle le premier sens (qui ne regarde pas directement le Christ) immédiat et le second prophétique. L'un et l'autre, s'ils sont vrais et conformes à la pensée des écrivains canoniques, sont fondés dans la lettre ; et le second est presque toujours plus littéral que le premier, parce que c'est celui que le prophète a eu principalement en vue, et par rapport auquel il a mesuré et concerté toutes ses expressions, afin qu'elles y conduisissent, en paraissant le cacher... Les objets de l'un et de l'autre sont différents, mais avec de grands rapports. »

(64) *Typos. Die typologische Deutung des Alten Testaments im Neuen,* p. 139.

(65) Pour un exposé succinct et synthétique, voir : *Les divers sens de*

Pour rendre la thèse plus acceptable et, au surplus, pour la conformer autant que possible à l'exégèse des Pères, en particulier à celle d'Origène, le Christ est à comprendre, selon le Père Daniélou, au sens le plus large : il n'inclut pas seulement le Christ historique, mais aussi, — deuxième perspective, — le Christ dans ses mystères : dans sa vie intime, sa puissance, sa vie prolongée dans les sacrements et dans l'Eglise, puis encore, — troisième perspective, — le Christ dans son dernier avènement, sa venue eschatologique, sa parousie, son royaume éternel (66). Seuls les aspects purement matériels de la vie historique du Christ ne rentreraient pas dans les cadres de la grande et profonde typologie, bien que plusieurs auteurs, surtout anciens : S. Matthieu, S. Jean, S. Justin, S. Hippolyte de Rome, l'aient pratiquée (67).

On pourrait même, pense l'auteur cité, ramener à la typologie christologique les trois sens communément distingués par les anciens: *l'allégorique* (celui qui est relatif aux mystères de la foi : aux mystères du Christ, aux sacrements, à l'Eglise), *le tropologique* ou *moral, l'anagogique* ou *eschatologique* (68). On pourrait encore de cette façon, continue l'auteur, présenter la typologie comme une méthode d'exégèse spécifiquement chrétienne ,à distinguer de toute autre, même de la philonienne. Enfin, Origène serait de cette typologie, propre aux commentateurs chrétiens de l'Ancien Testament, un authentique représentant. Sans doute, le docteur alexandrin a-t-il emprunté à Philon une autre division des sens bibliques, *une division à trois termes* : *le sens somatique, le psychique, le pneumatique,* destinés à être proposés à trois degrés de lecteurs progressivement initiés aux mystères de la foi (69), mais il ne s'y arrête pas. Il n'en fait mention qu'en passant et il ne s'adonne à une exégèse de style philonien que dans une mesure réduite (70). Ce qu'il doit encore à Philon, même dans les

---

l'Ecriture dans la tradition chrétienne primitive, dans *Eph. Theol. Lov.,* t. XXIV, 1948, p. 119-126.

(66) J. Daniélou, *Les sens divers,* p. 120 : « Donc le sens typologique n'a pour objet que le Christ. Mais il a pour objet tout le Christ. »

(67) J. Daniélou, *Les sens divers,* p. 121-123. A cette typologie, l'auteur oppose celle d'Origène, celle de la tradition orientale, qu'il vante en ces termes : « Ici nous sommes au plus profond de la typologie, là où elle constitue vraiment la théologie biblique, c'est-à-dire où elle nous fournit les catégories selon lesquelles nous devons *penser* le *fait* du Christ. »

(68) Dans l'article : *Les sens divers* (p. 124-125), l'auteur distingue surtout quatre typologies : l'historique, la sacramentaire, la spirituelle au sens propre du mot : la vie du Christ dans l'âme individuelle, et l'eschatologique.

(69) H. de Lubac, *Introduction à Origène. Homélies sur l'Exode,* p. 13. — Sur l'influence de Philon, lire aussi Grégoire de Nysse, *Contemplation sur la Vie de Moïse. Introduction et traduction* par J. Daniélou, dans *Sources chrétiennes,* n° 1, Paris, 1941, p. 19, 21, 22.

(70) A savoir chaque fois qu'il voit dans les réalités de l'Ancien Testament des symboles des réalités spirituelles, sans aucune référence au Christ : on arrive alors à un itinéraire spirituel qui n'est plus biblique et christologique, mais platonicien. Cfr J. Daniélou, *Les divers sens,* p. 125.

parties les plus nombreuses de son œuvre où il élabore une typologie vraiment chrétienne, c'est l'inclination exagérée à tout vouloir allégoriser. Cette réserve faite, il y a lieu de reconnaître dans l'œuvre d'Origène une exégèse spécifiquement chrétienne. Et le R. P. Guillet d'ajouter que la méthode d'Origène rentre si bien dans le grand courant chrétien qu'elle est beaucoup plus proche de l'interprétation prophético-typique des Antiochiens qu'on ne le pense ordinairement (71).

Nous ne sommes pas qualifié pour apprécier comme il le faudrait toutes ces conclusions, dont quelques-unes ont une portée notable. Pour autant que nous pouvons les juger sur la base des pièces versées au débat, nous avons l'impression que le R. P. Daniélou exagère, au moins légèrement. Que la typologie d'Origène ne soit pas celle de Philon, qui songerait à le contester, puisqu'entre les deux il y eut le fait chrétien ? Mais la question reste entière de savoir si la méthode comme telle ne procède pas, de part et d'autre, d'une même préoccupation et n'obéit pas à des règles semblables : substituer au sens littéral, qui apparaissait dépassé à la suite de l'évolution doctrinale, un sens nouveau, conforme au progrès de la pensée, moyennant le recours au symbolisme. Si, suivant le savant auteur, la méthode n'est pas foncièrement la même puisque, de part et d'autre, les fruits sont différents, nous répondrons qu'il ne pouvait en être autrement. Le penseur juif se proposait d'intégrer au texte biblique une philosophie d'inspiration grecque, tandis que l'exégète alexandrin tendait à y incorporer un fait historique d'une portée incommensurable, celui du Christ et de son Eglise.

Au reste, pour ramener les trois sens spirituels classiques communément distingués à trois formes simplement différenciées d'une même interprétation fondamentalement christologique, il est besoin de trop de considérations subtiles. Qu'on parle d'exégèse christologique quand le docte alexandrin envisage le Christ dans ses mystères personnels et dans son retour glorieux, nous n'en disconviendrons pas. Mais le fait que le Christ intervient activement dans la vie morale des chrétiens, dans l'éclosion de leurs vertus morales, ou que la sainteté du chrétien n'est qu'un effet et un reflet de celle du Christ, est-il une raison suffisante d'affirmer qu'ici également le Christ soit le point de vue formel de la typologie ? En cette matière, l'essai du R. P. Daniélou a plus de valeur spéculative qu'historique ; il peut valoir comme une directive pour les explications typologiques de l'avenir ; il convient moins pour classer objectivement celles du passé.

Hésitons donc à identifier les points de vue christologique et typologique. Admettons, si l'on veut, que, parmi les applications typologiques, celles qui se rapportent au Christ obtiennent et méritent la

(71) J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu*, p. 297-302.

place d'honneur. Admettons aussi, pour ceux qui sont épris de systématisation, que l'on introduise, au sein même de la typologie christologique, une série de sous-divisions suivant qu'elle se réfère au Christ dans sa vie, ses mystères, ses sacrements, son Eglise, son retour et son règne glorieux. Acceptons même que l'on rapproche plus étroitement l'allégorie et l'anagogie dans lesquelles l'élément christologique est prépondérant. Mais que l'on classe à part la typologie tropologique où domine une doctrine morale, ascétique, mystique, d'où l'aspect formellement christologique est le plus souvent absent. Sous le bénéfice de cette réserve nous concéderons que la vraie typologie est de préférence christologique tandis que la tropologie non-christologique ressortit surtout à l'allégorie dont nous traiterons plus loin. Terminons en disant que toujours la typologie sera « *chrétienne* », sinon spécifiquement christologique, puisque depuis la Nouvelle Loi, — selon la parole de Pascal, — seul le Christ est la clef et le chiffre de l'Ancien Testament.

D'aucuns attribuent au sens typique *une cinquième propriété*, à savoir sa connexion nécessaire avec l'Ancien Testament. C'était l'avis du Père Patrizi, qui nie formellement la présence de types et d'un sens vraiment spirituel dans les livres de la Nouvelle Alliance, du moins dans les textes, faits et gestes postérieurs à la mort du Christ ou, tout au plus tard, à la descente du Saint-Esprit ([72]). Les raisons invoquées par celui que nous avons appris à connaître comme le théoricien par excellence du sens typologique, sont subtiles, déduites logiquement de sa notion ferme et précise du « type biblique ». Requérant pour le type qu'il soit de nature et de qualité inférieures à son correspondant et qu'il ait été façonné spécialement par la Providence pour le préfigurer, il se demande ce qui, dans l'ordre du salut, pourrait dépasser en valeur le Christ, les mystères de sa passion, de sa résurrection et de son ascension.

A cette considération d'aucuns ajoutent aujourd'hui le danger d'une théorie qui introduirait la typologie dans l'exégèse du Nouveau Testament. Ne serait-ce pas ouvrir la porte toute grande au symbolisme, et celui-ci ne nous conduirait-il pas fatalement à une interprétation de la révélation néotestamentaire toute empreinte de relativisme, telle que le modernisme l'eût rêvée ? Le spectre du péril moderniste continue à hanter quelques cerveaux et d'aucuns soupçonnent facilement dans la moindre nouveauté un retour dangereux aux erreurs condamnées par Pie X au début de ce siècle.

Enfin, on fait encore valoir que ni le Nouveau Testament ni même, en règle générale, les Pères n'ont songé à introduire la typologie dans les gestes ou les textes de la Nouvelle Alliance, postérieurs à la descente de l'Esprit. Le cas d'Origène lui-même n'est pas clair : Patrizi

(72) Fr. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 203, 225.

le classe parmi les patrons de son opinion tandis que, pour les auteurs récents, il n'aurait pas reculé à englober le Nouveau Testament dans son système d'interprétation typologico-allégorique (73).

A nos yeux, la vérité est dans une opinion moyenne. Reconnaissons avec le Père Patrizi que le Nouveau Testament, en d'autres termes la période du salut au cours de laquelle se réalise l'*umbram fugat veritas*, ne se prête guère à la présence de beaucoup de types. Concédons d'autre part à certains critiques contemporains que le danger d'un symbolisme exagéré, véhicule de relativisme, n'est pas totalement illusoire. Mais oserait-on prétendre que toutes les données de la révélation nouvelle ont déjà atteint leur plénitude ? Ce serait oublier, d'une part, la théorie de l'analogie à laquelle la théologie fait appel sans interruption, d'autre part la foi en l'eschatologie, troisième phase de l'économie du salut, phase finale, la seule où le voile, recouvrant les mystères divins, sera levé entièrement. De ce point de vue, la devise bien connue du Cardinal Newman : *Per umbram ad veritatem*, conserve une valeur impérissable. Malgré toute la lumière qui nous est venue par le Christ, nous cheminons encore bien souvent sur des sentiers qui ne sont éclairés que par une lumière diffuse ou réflexe. Si plusieurs vérités nous apparaissent déjà dans leur totalité, d'autres sont restées en grande partie recouvertes de mystères ou ne sont traduites en réalité que d'une manière imparfaite. Il n'y a peut-être pas d'exemple plus frappant que celui de l'Eglise. Le royaume de Dieu est une réalité transcendante et divine que l'Eglise terrestre incarne dès ici-bas. Mais que cette réalisation est encore loin de la perfection, de cette cité de Dieu qui s'achève au ciel et qui, un jour, descendra, Jérusalem céleste, sur la terre ! Serait-ce exagéré de croire que, dans ces conditions, l'Eglise d'ici-bas n'est que la pâle anticipation, le type en d'autres termes, de la cité future des élus ?

Au surplus, le Père Patrizi lui-même a entrevu que sa thèse était trop radicale. A la page 201, il lui apporte un correctif important : « *Quamobrem typis saltem propheticis atque anagogicis, quales in vetere testamento fuerunt in novo testamento locus praeclusus est ex hac parte.* » L'auteur est donc disposé à admettre pour le moins la présence de types tropologiques. C'est une concession importante. S'il avait mieux réfléchi au problème de l'Eglise, et à certains dogmes, je crois qu'il n'aurait pas hésité à admettre aussi un certain nombre de types prophétiques ou anagogiques. On ne peut vraiment soutenir son opinion qu'en entendant au sens le plus fort l'incise : *quales in vetere testamento fuerunt.* Car on peut croire que, dans le Nouveau Testament, les choses de l'avenir sont toujours atteintes, au moins pour une part si petite soit-elle, en leur réalité propre,

(73) H. de Lubac, *Introduction à Origène. Homélies sur l'Exode*, p. 24.

en leur être propre, sans l'intermédiaire d'un transparent symbolique (74).

Examinons ce que beaucoup d'auteurs considèrent comme *la dernière propriété du sens typique*, à savoir qu'il ne peut être connu sans une attestation divine. Puisque Dieu est l'unique auteur du sens typique, pris dans son acception la plus formelle, lui seul, c'est logique, peut nous faire connaître sa présence et sa portée (75). Il le fera par la voie des écrivains bibliques, ses porte-parole, ou par les traditions apostoliques qui, suivant la doctrine de l'Eglise, se rattachent, elles aussi, à la révélation néotestamentaire et complètent le trésor des vérités contenues dans les écrits de la Nouvelle Loi.

Cependant, serait-il défendu de rechercher, même en dehors de tout renseignement divin positif, la présence de significations typologiques ? On se laisserait guider en l'occurrence par le principe de l'analogie entre l'Ancien et le Nouveau Testament, ainsi que Patrizi le propose (76), et par l'analyse plus détaillée des types à caractères généraux : « *Quum totum genus vel tota res, uti caeremoniae et tabernaculum, typus est, etiam ea, quae generi subiecta sunt, reique partes, typos esse putandum est* » (77). On s'inspirera au surplus de la croyance fondamentale suivant laquelle, en principe, tout l'Ancien Testament est le type du Nouveau (78). Cependant la voie est glissante, et le Père Patrizi le reconnaît : « *Caute tamen neque ulterius, quam par est, progrediendo, ut qui e minutis quibusque sensum aliquem spiritualem exprimere vellet* » (79). *Dans ces conditions se pose le problème des critères auxquels on aura recours pour rechercher, avec plus ou moins de certitude, la présence de sens typiques.*

4. Dans cette recherche, les types que les Ecritures Saintes ont elles-mêmes dégagés, serviront évidemment de point de départ. Après ce que nous avons dit plus haut touchant Dieu auteur du sens typique,

(74) Nous n'avons pas pris connaissance de J. Sailer, *Ueber Typen im Neuen Testament*, dans *Zeitschr. Kath. Theol.*, t. LXIX, 1947, p. 490-496. — L. Delporte (*art. cit.*, p. 320-321) admet comme nous l'existence de types néotestamentaires.

(75) A. M. Dubarle, *art. cit.*, p. 44, 45, 46, 64, 69. — B. J. Alfrink, *op. cit.*, p. 7.

(76) F. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 193.

(77) F. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 194.

(78) F. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 191-192, 194-199. — Cfr H. de Lubac, *Le quadruple sens*, p. 360-361 : « Quae tota bibliotheca unus liber est. »

(79) F. X. Patrizi, *op. cit.*, p. 194. — La recherche du sens typologique, au besoin suivant des voies nouvelles, est préconisée avec beaucoup de finesse par A. M. Dubarle, *art. cit.*, p. 55-72 et par J. Guillet, *art. cit.*, p. 295-296, 301-302. Le premier recommande surtout le raisonnement par analogie, par approfondissement, par applications nouvelles faites à la lumière de l'Esprit qui inspira l'Ancien Testament, donc par la recherche de l'esprit et des intentions de l'Auteur principal, et tout cela dans le domaine des valeurs religieuses (p. 52-53 ; p. 45, note 1 ; p. 67). Le second parle de la recherche des correspondances verbales, des parallélismes d'expression, des continuités et constantes spirituelles, puis aussi des résonances nouvelles, fruits de l'expérience chrétienne.

et, par conséquent, seul à même de nous éclairer en la matière infailliblement, cette affirmation liminaire n'a plus besoin d'être prouvée. Par contre, il faut se défendre contre l'illusion de croire que les quelques indications scripturaires constituent une documentation suffisante. En effet, à réunir et à étudier les exemples d'exégèse typologique disséminés à travers les livres du Nouveau Testament, on constate qu'ils ne sont guère uniformes (80). Il y a une typologie matthéenne ; il y a la johannique ; il y a celle des grandes épîtres pauliniennes et celle de l'épître aux Hébreux. Et puis, une question préalable se pose : le Nouveau Testament prétend-il nous imposer comme révélées et normatives les typologies qu'il nous donne en exemples ? Ne faudrait-il pas y voir plutôt des concessions faites à l'exégèse de l'époque, rabbinique ou alexandrine ? En d'autres termes, ne serions-nous pas en présence d'arguments *ad hominem*, adaptés au langage et à la mentalité de ceux auxquels les hagiographes s'adressaient (81) ? La question, on le voit, est importante. Beaucoup de raisons nous invitent à penser que, pour une large part, c'est par l'affirmative qu'il faut y répondre.

Où trouver dès lors d'autres normes, à tout le moins des normes complémentaires, pour élaborer une méthode de recherche, prévenir l'erroné et l'arbitraire ? La littérature patristique est plus variée encore que les écrits néotestamentaires (82). Tout au plus pourrait-on songer à accorder un traitement de faveur à ces interprétations typologiques qui se recommandent par leur diffusion vraiment universelle, leur constance, leur naturel : qualités que requièrent, à des degrés divers, la plupart des auteurs modernes qui traitent de la typologie (83).

Ne pourrait-on pas recourir au magistère ? Sans doute, mais en la matière, il ne nous est pas d'un grand secours. Pour autant que lui-même se sert de types, il puise dans le trésor scripturaire et patristique. De plus, jusqu'à présent, — et la théologie ne peut qu'applaudir à cette ligne de conduite, — il se montre d'une modération extrême. Ainsi, par exemple, l'encyclique *Providentissimus* (1893) estime que les Pères n'utilisent guère l'exégèse « allégorique » pour établir les dogmes de foi (84). La lettre, il est vrai, ne nomme pas le « sens typique » : la formule qu'elle emploie, est plus souple ; elle peut l'inclure ; pour le moins, elle ne l'exclut pas. Ce jugement, reconnaissons-

(80) C'est seulement à propos d'Adam, type du Christ, remarque le Père Dubarle (*art. cit.*, p. 60), que le mot « type » revêt sous la plume de S. Paul une signification relative au sens spirituel.

(81) J. Bonsirven, *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, Paris, 1939.

(82) A. M. Dubarle, *art. cit.*, p. 52. — Sur les Pères, lire C. Jouassard, *Les Pères devant la Bible*, dans *Et. Crit. Hist. Rel.*, Lyon, 1948, p. 25-33.

(83) B. J. Alfrink, *op. cit.*, p. 16.

(84) *Enchiridion Biblicum. Documenta ecclesiastica Sacram Scripturam spectantia*, Rome, 1927, p. 36.

le, plutôt péjoratif du Magistère sur le peu d'utilité dogmatique qui reviendrait au sens allégorico-typique, correspond à celui de maint spécialiste de la littérature patristique. Suivant H. I. Marrou, par exemple (85), S. Augustin n'a jamais recours aux figuratifs pour démontrer ou enrichir le dogme ; il s'en sert simplement pour illustrer des vérités déjà connues par ailleurs.

Un des cas d'exégèse typologique les plus solides est incontestablement celui où le typisme remonte aux auteurs sacrés eux-mêmes de l'Ancienne Loi (86). Nous en avons un paradigme frappant dans les récits de l'Exode. Le deutéro-Isaïe nous présente cette libération d'Israël, la première, comme une figure de la fin de l'exil babylonien, voire, — car les perspectives s'entremêlent, — comme celle de la libération finale (87).

Concluons que peu d'interprétations typologiques sont garanties par le Magistère, par les Livres Saints, par les Pères, et, dès lors, que ce serait une erreur fatale de vouloir renouveler et vulgariser sans plus la typologie patristique (88). Ne cherchons pas à repristiner. Au contraire, souvenons-nous des principes fondamentaux de la typologie ; rappelons-nous que, dans les cadres de quelques types bien établis, il est permis de descendre modérément du général au particulier ; et, dès lors, efforçons-nous plutôt d'élaborer une typologie largement nouvelle, à la lumière des résultats dûment acquis, de l'exégèse moderne, littérale, historico-critique. A procéder ainsi plusieurs données, considérées jusqu'à maintenant comme typiques, rentreront, sans doute ,dans l'ombre tandis que d'autres événements ou acteurs de l'histoire biblique sortiront de derrière les coulisses. Ainsi, par exemple, Isaac trompant son frère ne nous paraît pas posséder, en vertu de cet acte, nullement louable, une signification spécialement « mystérique », tandis que le même Patriarche, par son inclination à préférer la bénédiction divine à tout plat de lentilles, manifeste une attitude vraiment chrétienne. A ce titre, il est le type du chrétien, qui, renonçant à l'*homo animalis*, devient apte à goûter les choses de Dieu. De même, le séjour de Jonas dans la baleine nous frappe beaucoup moins que les anciens (89), tandis que la figure du même prophète, renonçant

(85) *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938. — Voir aussi Marie Comeau, *Saint Augustin, exégète du quatrième évangile*, dans *Bibl. Théol. Hist.*, Paris, 1930.

(86) J. Coppens, *Histoire religieuse de l'Ancien Testament*, Bruges, Desclée De Brouwer, 1948, p. 72, note 1.

(87) Tout le livre de l'Exode se prêterait spécialement à la typologie : cfr J. Daniélou, *Grégoire de Nysse. Vie de Moïse*, p. 23.

(88) A. M. Dubarle (*art. cit.*, p. 52) est du même avis. — C'est pourquoi nous ne pouvons guère suivre J. Daniélou, *Rahab, figure de l'Eglise*, dans *Irénikon*, t. XXII, 1949, p. 26-45, et préférons la méthode de A. George, *Le sacrifice d'Abraham. Essai sur les diverses intentions de ses narrateurs*, dans *Et. Crit. Hist. Rel.*, Lyon, 1948, p. 99-110.

(89) On sait que, même dans les évangiles, l'aspect typologique principal de l'histoire de Jonas est matière à discussion.

au particularisme juif et se décidant à annoncer la bonne nouvelle aux Gentils, anticipe typiquement l'apostolat missionnaire chrétien. Ainsi, à travers tout l'Ancien Testament, on recherchera les gestes et les attitudes qui possèdent le plus d'affinités, non seulement verbales et externes, mais surtout internes et spirituelles, avec la doctrine de Jésus et avec les actes qu'elle nous prescrit ou inspire, même si parfois on les rencontre préfigurés en dehors du peuple hébreu. La fille du Pharaon, prise de pitié pour l'enfant hébreu que sa mère déposa dans un panier d'osier entre les joncs du Nil, présage une chrétienne authentique. Qu'elle prenne place, à ce titre, dans la galerie de ceux qui ont anticipé, d'une manière sans doute encore tout imparfaite, la loi nouvelle de la charité.

Dans ces conditions, la typologie des anciens restera une source d'inspiration ; c'est entendu. Elle restera aussi un domaine intéressant de recherches historiques ; c'est clair. Elle fera les délices des poètes et même des méditatifs ; pourquoi pas ? Mais elle ne doit pas se lever du tombeau pour déambuler, ombre du passé, parmi nous.

Si nous ajoutons que la typologie nouvelle s'arrêtera de préférence aux types où la similitude avec la réalité préfigurée est la plus simple, la plus obvie, la plus naturelle, ainsi qu'aux types pour lesquels on peut relever une tradition constante, prenant sa source dans le Nouveau Testament, voire déjà dans l'Ancien, on conviendra qu'elle évoque singulièrement la troisième espèce de sens plénier que nous avons appris à distinguer à la fin de l'article précédent et que nous avons appelée historico-typique (90). Quelquefois, cette typologie nouvelle se rapprochera aussi de l'espèce de sens plénier dite prophético-typique (91). Ici cependant les différences sautent davantage aux yeux. Nous savons, en effet, que, dans ce cas, les hagiographes et les prophètes ont déjà eux-mêmes eu conscience des rapports typiques et, par conséquent, ont entrevu à la fois les images ou figures ainsi que, pour le moins d'une manière confuse, les réalités y correspondantes.

Avouons que, pour les sens prophético- et historico-typiques, on peut hésiter sur la catégorie précise où il convient de les classer. Mais on nous concédera que l'absence de toute transposition de sens, — *translatio verborum ac rerum rationis,* — ainsi que le fait que ces deux sens se situent dans la ligne du sens littéral, sont des raisons largement suffisantes pour les inclure de préférence dans la catégorie des sens pléniers.

---

(90) Cfr la *Geschichtstypologie.*

(91) J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie ou d'Antioche. Conflit ou malentendu ?* dans *Rech. Sc. Rel.*, t. XXXIV, 1947, p. 257-302. — Le Père Patrizi ne paraît pas admettre ce sens, sauf, peut-être, en un seul endroit (*op. cit.*, p. 235), quand il écrit : « Quae quum solum, — nous écririons *praecipue,* — de antitypis editae sunt, haec tamen designant nominibus earum sive rerum sive personarum quae typos fuisse, — nous dirions *esse,* — constat. »

C. LE SENS ALLEGORIQUE

Nous venons de conclure que la typologie peut, dans certains cas, s'étendre, même directement, aux textes inspirés. Sur ce point, nous nous sommes permis d'abandonner les vues de Patrizi. Mais il ne peut s'agir, pensons-nous, que de cas isolés. Pareille affirmation n'a rien de commun avec l'inclination de beaucoup d'auteurs anciens, et de quelques exégètes modernes, à interpréter en quelque sorte tout l'Ancien Testament par la voie de l'allégorie.

La tentative, on le conçoit sans peine, part du principe que tout l'Ancien Testament est la préfiguration, l'ombre du Nouveau ; elle répète la parole attribuée à S. Jérôme : « *Singula nomina habent singula sacramenta, quot enim verba tot mysteria* » (92) ; elle s'inspire de la méthode d'exégèse qu'Origène, à la suite d'autres alexandrins, a adoptée dans ses commentaires des Livres Saints de l'Ancien Testament.

A en croire le R. P. Hermaniuk, Clément d'Alexandrie, le premier maître éminent de l'école, fit encore preuve d'une sobriété relative (93). Sans compter que ni lui-même ni les autres alexandrins n'ont entendu nier la valeur historique de l'Ancien Testament, — position extrême, davantage philonienne, que le pseudo-Barnabé paraît avoir adoptée (94), — Clément part à la recherche d'un sens spirituel à l'aide de l'allégorie, uniquement quand certaines péricopes bibliques ne contiennent, à ses yeux, selon le sens littéral, que du « sensible ». Or, le sensible ne peut pas avoir été l'objet de la révélation divine ; seul le spirituel est digne d'être communiqué par Dieu à ses instruments inspirés. Dès lors, chaque fois que le sens littéral ne fournit que du sensible, il doit être dépassé par l'allégorique, étant donné que celui-ci change le vil plomb de la lettre en l'or pur d'un sens selon l'Esprit.

D'après tous les auteurs, le recours à l'allégorisme accuse son plus beau triomphe chez Origène, esprit curieux balancé entre l'érudition critique et la piété mystique (95). Pour cet auteur à l'âme pieuse et poétique, l'Ancien Testament ne contient selon la lettre à peu près que du sensible et, dès lors, presque tout doit y être allégorisé. Même le Nouveau Testament, nous l'avons vu, est impliqué dans ce vaste mouvement d'interprétation figurative, car il s'y rencontre encore des éléments sensibles, qui doivent eux aussi passer par le creuset de l'allégorie (96). Il y a plus. Non seulement la révélation néotesta-

(92) H. de Lubac, *Le quadruple sens*, p. 359.
(93) M. Hermaniuk, *La parabole chez Clément d'Alexandrie. Définition et source de la théorie*, dans *Eph. Theol. Lov.*, t. XXI, 1945, p. 5-60.
(94) O. Cullmann, *Le Christ et le Temps*, p. 94.
(95) J. Fr. Bonnefoy, *La Méthode théologique d'Origène*, dans *Mélanges Cavallera*, p. 87-145. — J. Daniélou, *Origène*, dans *Le Génie du christianisme*, t. I, Paris, 1948.
(96) H. de Lubac, *Origène. Homélies sur l'Exode*, p. 24, 31.

mentaire contient-elle des éléments qui doivent subir une métamorphose, mais même les éléments proprement spirituels y appellent encore des compléments. Tout comme l'Ancien, le Nouveau Testament doit recevoir son parachèvement, à savoir par le retour et le règne eschatologiques du Christ. Envisagé de ce point de vue, les livres de la Nouvelle Alliance se remplissent à leur tour de symboles, figures d'une réalité transcendante qui n'apparaîtra sans voiles qu'aux bienheureux des derniers temps (97).

On se plaira à l'âme poétique d'Origène, à son érudition presque sans limites, à son talent prestigieux des rapprochements inattendus et des transpositions sublimes, à ses analyses psychologiques, délicates et raffinées, du sentiment religieux, à ses vues pénétrantes sur les valeurs permanentes de la révélation et de la théologie. Mais on n'oubliera pas que tout cela vaut surtout, voire uniquement, comme expressions d'une pensée personnelle, non comme la recherche et l'expression de la doctrine des Ecritures et, par conséquent, de Dieu. Et puis, on se gardera de croire que ce serait là toujours une excellente méthode, voire la méthode idéale, peut-être même l'unique méthode efficace, pour transformer, même de nos jours, la matière souvent indigeste des Livres Saints en la nourriture spirituelle des chrétiens. Enfin, on évitera d'exagérer le rôle de l'Esprit dans la lecture et l'interprétation des Ecritures par les simples fidèles. Nous croyons à ce rôle, bien défini, dans les organes du magistère et dans le corps des fidèles unis à leurs pasteurs. Mais qu'on n'insinue pas que le même Esprit pourrait suppléer, même chez les simples fidèles, à la science péniblement acquise. A suggérer, ne fût-ce que de loin, pareille croyance, on introduit et on encourage une lecture et une interprétation charismatiques des Ecritures qui risquent dans la pratique de préparer en quelque sorte l'avènement d'une espèce de quakerisme catholique.

Bref, l'exégèse allégorique, dans la mesure où elle cherche à découvrir des mystères dans chacune des lettres des Ecritures, est celle qui pourra rendre le moins de services à la cause de l'intelligence des Livres Saints et au problème des harmonies établies par la Providence entre les deux Testaments. A vouloir la pratiquer, nous surtout qui n'avons ni le talent d'un Origène ou d'un Augustin, et qui ne vivons plus la fraîcheur des origines chrétiennes, nous risquerions beaucoup d'encourir les reproches amers de Richard Simon, déjà allégués plus haut (98). Nous nous contenterons donc de savourer, d'un point de vue historique, les hardiesses, voire les naïvetés des anciens écrivains ecclésiastiques ; si nous y cédons parfois nous-mêmes, nous le ferons avec sobriété et tout à fait conscients de verser un vin nouveau dans des outres à certains égards vieillies.

(97) H. de Lubac, *op. cit.*, p. 31, 31-32, 33.
(98) Voir *supra*, note 39.

* * *

Il ne manquera pas d'intérêt, au terme de cette enquête sur les sens seconds des Ecritures, de résumer dans un tableau les divers sens scripturaires que nous avons distingués en cours de route. Dans cette nomenclature, certaines appellations sont nouvelles et paraîtront, comme tout néologisme, pédantes. Nous le regrettons, mais nous ferons valoir comme excuses que rien ne clarifie autant l'exposé que de bonnes divisions et une terminologie précise. Nous détestons le clair-obscur et continuons à croire que les ténèbres ne garantissent pas la profondeur de la pensée.

Et voici quelques dernières observations pour éclairer notre tableau :

1. Nous avons omis à dessein de parler d'une typologie ou, pour le le dire plus exactement, d'un *symbolisme* naturel, qui est à distinguer tout à fait du sens typique, car il est toujours introduit consciemment par les hagiographes et fait partie du sens littéral impropre ou figuré. Alors que, dans la vraie typologie, il s'agit d'un rapport d'analogie entre deux termes également réels, entre deux réalités (type et métatype), ici, au contraire, il n'est pas requis que les symboles aient existé. D'autres différences seraient à signaler. Elles résultent suffisamment de notre définition du sens typique.

Dans certains cas, l'usage de pareil symbolisme saute aux yeux, comme, par exemple, quand il s'agit des paraboles et allégories bibliques. Parfois, il est plus difficile à établir ou, s'il est évident, il reste malaisé de déterminer à quoi exactement le langage figuré se rapporte, comme dans le *Cantique des Cantiques*.

Au cours de ces dernières années, plusieurs exégètes, même indépendants, ont une tendance à découvrir pareil symbolisme, — donc une typologie naturelle, consciente, au sens large, — dans des récits où jusqu'à présent on n'avait guère soupçonné sa présence. L'histoire de Jonas est un paradigme classique ; mais, à en croire M. Engnell, l'histoire de Joseph serait également symbolique, d'un symbolisme, qui, par un très long détour, pourrait même la rattacher au messianisme. Ainsi certains symboles considérés jusqu'à maintenant comme de vrais types pourraient à l'avenir passer dans la catégorie des symboles naturels façonnés non plus par Dieu mais par les hagiographes eux-mêmes. Ajoutons tout de suite que beaucoup de ces symbolismes nouveaux, que maintes fois l'on prétend établir à l'aide de l'histoire des religions, sont tout à fait incertains (99).

Par ailleurs, n'oublions pas que ce symbolisme ou ce que nous pourrions appeler cette typologie naturelle n'est pas propre à l'Ecriture. Elle est commune aux poètes et revêt chez eux parfois le caractère d'un système secret et compliqué. C'est ainsi que R. W. Crutwell,

(99) Cfr C. H. Dodd, *The Bible to-day*, p. 17 (sur Jonas) et C. M. Edsman, dans *Svensk Exeg. Aorsbok*, t. XII, 1947, p. 97 (sur Joseph).

— pour alléguer un exemple récent à propos d'une œuvre classique, — prétend retrouver dans l'Enéide tout un jeu de symboles subtils (*Virgil's Mind at Work. An Analysis of the Symbolism of the Aeneid*, Oxford, 1946). La poésie, répète Crutwell, tend naturellement au symbolisme, et il cite :

A primrose by a river's brim
A yellow primrose was to him
And it was nothing more.
To me the meanest flower that blows can give
Thought that do often lie to deep for tears

2. Il existe une grande variété d'expressions pour désigner les sens qui se situent au delà du sens littéral. Les plus usitées sont les suivantes : *sens spirituel* (terme employé par *Divino afflante* [1943] et adopté par le Père Dubarle), *sens intérieur* (terme affecté par l'encyclique *Spiritus Paraclitus* [1920], *sens typique* (usité par la lettre de la Commission biblique du 20 août 1941), *mystique* (employé par *Divino Afflante*, mais juxtaposé à *spirituel*), *allégorique* (employé par beaucoup d'anciens), *typologique* et *allégorique* (suggérés par J. Daniélou pour distinguer désormais clairement les deux classes du sens spirituel et adoptés à peu près par H. de Lubac), *sens transposé* (*Divino afflante Spiritu* : « *translatas rerum significationes* » ; « *translata verborum ratione* »).

3. Ces derniers temps, plusieurs auteurs s'efforcent de simplifier et d'unifier la terminologie. Dans son *Inleiding tot de theologie* (Bruxelles, 1934, p. 41-42), le regretté Père Aloïs Janssens suggérait de distinguer *deux sens spirituels* (*mystiques, typiques*) : l'un de l'Ancien Testament, préfiguration du Nouveau (pour lequel il ne donnait pas de terme spécial), l'autre du Nouveau, préfiguration de la béatitude céleste, sens qu'il appelait *anagogique*. C'est clair et simple, trop simple toutefois à mon avis, toutes les nuances du sens typique rentrant difficilement dans cette division bipartite.

L. Delporte (*art. cit.*, p. 309, note 3) ne désirait retenir que l'appellation « *sens typique* » ou « *figuratif* ». De même, A. M. Dubarle (*art. cit.*, p. 49) nous invite à renoncer à « sens allégorique », terme trop équivoque, puisqu'il nous faut aussi tenir compte de l'allégorie, forme du sens littéral impropre (P. Synave-P. Benoît, *op. cit.*, p. 358). Se ralliant à une suggestion du Père Daniélou, H. de Lubac (*Typologie et allégorisme*, dans *Rech. Sc. Rel.*, 1947, t. XXXIV, p. 180-226), s'arrête aux termes « *typique* » (ou « *figuratif* », p. 210) et « *allégorique* », tendant à réserver le dernier aux interprétations spirituelles des Ecritures qui relèvent principalement de la méthode philonienne. Le *vrai sens spirituel* s'appellerait donc à l'avenir *typique* ou *figuratif*. C'est à cette suggestion que nous **nous rallions, tout en proposant de conserver aussi les termes « *sens***

spirituel, intérieur, mystique » et surtout « *sens transposé* » comme des appellations plus génériques, embrassant à la fois le sens « *typique* » et « *allégorique* ». Le sens « typique » sera surtout *messianique* et *anagogique* (ou *eschatologique*), tandis que l'*allégorique* se confondra avec le *tropologique* élaboré sans référence explicite au Christ.

4. Tout en réservant le terme « *typique* » employé d'une manière absolue au sens « *figuratif* », comme nous l'avons expliqué, nous n'hésitons pas à le faire entrer, subsidiairement, dans la désignation d'autres sens, puisque, selon nous, le typisme intervient, d'une manière secondaire il est vrai, dans ces significations. C'est ainsi que nous distinguons *des sens prophético-, historico-, pneumatico- et allégorico-typiques*, suivant les origines de la typologie, qui seront respectivement : les prophètes, le développement historique, l'Esprit (sens typique proprement dit), les explications allégorisantes des commentateurs (sens appelé habituellement dans notre texte « allégorique » sans plus).

5. Entre plusieurs des catégories que nous distinguons, il existe d'étroites connexions au point que quelques-unes paraissent s'emboîter. Du moins, en certains cas, le passage de l'un à l'autre sens se fait presque imperceptiblement : ainsi du sens plénier total au sens conséquent déduit par raisonnement purement explicatif ; ou du sens plénier historico-typique, au sens typique proprement dit.

A la lumière de ces observations, voici nos divisions (100).

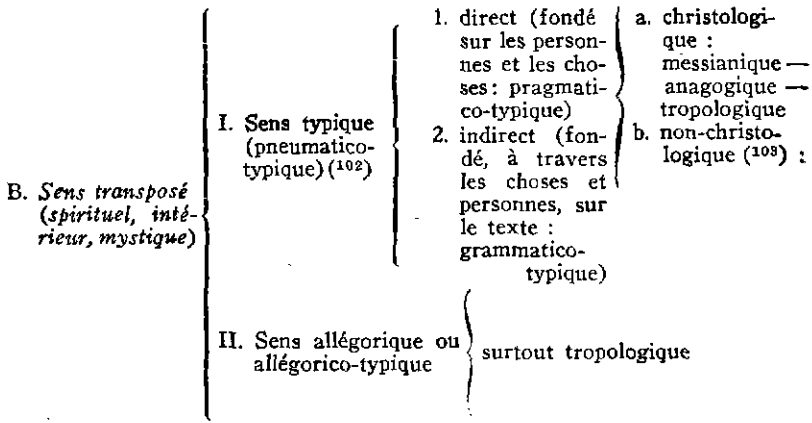
A. *Sens littéral*
- I. Sens littéral premier (propre ou figuré).
- II. Sens littéral plénier :
  1. total, périchorétique (complémentaire) (101),
  2. historico-typique (progressif),
  3. prophético-typique (greffé sur le sens littéral par l'hagiographe lui-même).
- III. Sens littéral conséquent : (dégagé à l'aide d'un raisonnement)
  1. explicatif ;
  2. illatif, s'appuyant sur :
     a. une inclusion métaphysique ;
     b. une connexion physique

(100) Tout en louant l'article de J. Daniélou (*Eph. Theol. Lov.*, t. XXIV, 1948, p. 119-126), A.-M. H. propose en réalité une division nouvelle des sens spirituels (*La Vie spirituelle*, décembre 1948, p. 534-537) :

I. exégèse littérale ;

II. exégèse spirituelle
1. allégorique : l'Ancienne Economie, figure de la Nouvelle ;
2. morale : le mystère du Christ, figure du mystère du chrétien ;
3. anagogique : l'Ancienne ou la Nouvelle économie, figures des choses de l'éternité.

(101) « Sens total » est proposé par M. le chan. L. Cerfaux. Nous n'attachons aucun prix spécial à « périchorétique », que nous avons seulement in-



On reprochera, sans doute, à ce tableau de contenir quelques néologismes, qui peuvent même paraître bizarres. Peut-être pouvons-nous faire valoir comme excuses la clarté ainsi obtenue et la possibilité d'exprimer mieux toutes les nuances qu'il importe de distinguer. Car il nous est apparu qu'une grande confusion régnait en la matière et que plusieurs auteurs, à force de parler un langage différent, ne s'entendaient plus.

Université de Louvain. J. COPPENS.

(A suivre : 4e et dernier article).

troduit pour marquer que les textes se compénètrent mutuellement. On pourrait, dès lors, parler aussi d'un sens complémentaire .

(102) Le terme « pneumatico-typique » exprime que ce sens est l'œuvre de l'Esprit, auteur premier des Ecritures.

(103) P a t r i z i appelle le « sens messianique » un « sens prophétique ». — A la place d'*anagogique* et *tropologique* on peut dire aussi, conformément à la terminologie plus moderne, *eschatologique* et *moral*.