

« TYPOLOGIE » ET « ALLÉGORISME »

Dans un récent article des *Recherches de Science religieuse*, étudiant un point d'histoire de la typologie chrétienne, le R. P. Jean Daniélou écrit : « Ce qui est propre aux Alexandrins, ce n'est pas la typologie, c'est l'allégorisme¹. » La première, explique-t-il, est chose spécifiquement chrétienne et le bien commun de toutes les écoles ; le second est un héritage de Philon. La première est solide et valable encore pour nous ; le second est tout au plus fait de culture, aujourd'hui périmé. Telle que l'entend le R. P. Daniélou, cette distinction nous paraît à la fois claire et exacte. Elle permet en outre d'amorcer un premier discernement entre les éléments stables et les éléments caducs de ce fait extrêmement vaste et complexe que constitue ce que nous nommons l'exégèse spirituelle des Pères. Elle a néanmoins l'inconvénient, pensons-nous, de se formuler d'emblée dans une terminologie qui n'est ni scripturaire ni

1. *Traversée de la mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, dans *Recherches de science religieuse*, 1946, p. 402-430 ; p. 416. Cette terminologie est aussi celle, par exemple, du R. P. SPICQ, dans sa très érudite *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (1944), p. 22 : « Bède connaît les quatre sens de Cassien, mais sans clairement distinguer le sens typique des applications allégoriques » ; ou du R. P. CAMELOT, *Foi et gnose... chez Clément d'Alexandrie* (1945), p. 75 : « On peut dire, sans paradoxe, que l'allégorisme a fait perdre de vue le sens spirituel véritable. » De même L. DELPORTE, *les Principes de la typologie biblique*, dans *Ephemerides theologicae lovanienses*, t. III (1926), p. 310 et 314. M. Pierre LESTRINGANT parle lui aussi d'allégorie, à propos de saint Paul, dans un sens qui n'est pas exactement celui de l'Apôtre, si bien qu'il se trouve amené à discerner dans Galat., IV, 21 deux éléments, l'un typique et l'autre allégorique, ajoutant que celui-ci « se greffe sur l'exégèse typologique, sans l'annuler vraiment » : *Essai sur l'unité de la révélation biblique*, p. 110-112. Le R. P. Louis BOUYER, au contraire, maintient le sens traditionnel d'« allégorie », tout en se souciant à juste titre d'en écarter « la caricature » : *Exégèse spirituelle et Liturgie*, dans *la Maison-Dieu*, n° 7 (1946), p. 44 et 45.

vraiment traditionnelle², en sorte qu'elle risque peut-être d'embrouiller dans certains esprits plutôt que d'éclaircir, comme elle se le propose, le problème historique relatif à cette exégèse. Bien des erreurs ou des confusions actuellement encore répandues à ce sujet tiennent en effet à ce que les mots que nous employons couramment n'ont pas pour nous le même sens que pour les anciens. La remarque vaut surtout, croyons-nous, pour le mot d'allégorie.

I

Le premier auteur païen chez qui l'on trouve ce mot appliqué à l'interprétation des textes, mythes ou poèmes, est Plutarque, et la façon même dont il l'introduit témoigne que c'était là un usage nouveau. C'est dans l'opuscule *De la lecture des poètes*, chapitre IV : « On rencontre chez Homère un pareil genre d'enseignement muet, et il accompagne toujours de raisonnements utiles celles de ses fictions que l'on a le plus sévèrement attaquées. Pour les justifier, quelques-uns ont recours à ce que les anciens appelaient des sens cachés (ὕπονοίαι) et que l'on nomme aujourd'hui des allégories³. » Il résulte de là que le premier usage exégétique du mot n'est probablement pas païen, mais, à peu près simultanément, juif et chrétien. Comme nous le verrons, c'est saint Paul lui-même qui l'a accredité dans le vocabulaire

2. Comme le remarquait PATRIZI, *Institutio de interpretatione Bibliorum* (2^e éd., 1876, p. 165) : « Ipse autem typorum significatus, quin et tota haec disciplina, typologia nomen a recentioribus scriptoribus habet » (1^{re} édition : 1844). — Au reste, nous faisons nôtre ici la remarque de Dom J. GRIBOMONT dans son excellente étude sur le *Lien des deux Testaments selon la théologie de saint Thomas* (*Ephemerides theologicae Iovanienses*, 1946, p. 73) : « La question de terminologie est secondaire.

3. Ταῖς πάλαι μὲν ὑπονοίαις, ἀλληγορίαις δὲ νῦν λεγομέναις (Didot, t. I, p. 22 ; trad. BÉTOAUD, t. I, p. 43-44). Cf. *Sur Isis et Osiris*, c. 32 (Didot, t. I, p. 444) : ὡς περ Ἕλληνας Κρόνον ἀλληγοροῦσι τὸν χρόνον. Plutarque fait sans doute allusion à l'ouvrage alors récent d'HÉRACLITE DU PONT, Ὀμηρικαὶ Ἀλληγορίαι. — Même au sens purement grammatical, le mot ne serait pas plus ancien que CICÉRON, *Orat.*, c. 27 ; cf. Paul DECHARME, *la Critique des traditions religieuses chez les Grecs*, p. 271.

de l'exégèse chrétienne, par le passage fameux de son *Épître aux Galates*, ch. IV, v. 21-24 : « Vous qui voulez être sous la Loi, n'entendez-vous point la Loi? Car il est écrit qu'Abraham eut deux fils, un de la femme esclave et un de la femme libre... Ces choses sont dites allégoriquement; car ces deux femmes sont deux alliances ⁴... »

Sur quoi saint Jean Chrysostome devait observer : « Paul appelle ici allégorie ce qui est un type. Ce n'est pas l'usage ordinaire du mot. Voici ce qu'il veut dire : Cette histoire ne déclare pas seulement ce qui est manifeste, mais elle fait connaître aussi certaines autres choses : d'où son nom d'allégorie ⁵. » L'explication est pertinente. Chrysostome n'en commet pas moins

4. Ἄτινα ἐστὶν ἀλληγορούμενα. TERTULLIEN traduit, *Adversus Marcionem*, l. V, c. 4 : « quae sunt allegorica, id est, aliud portendentia » (Kroymann, p. 581). MARIUS VICTORINUS, *In epist. ad Galatas* : « Sic utique nos interpretati sumus, quasi per allegoriam », P. L., 8, 1185 C). Saint AUGUSTIN, *De Civitate Dei*, l. XV, c. 2 : « Quae sunt in allegoria » (P. L., 41, 438); cf. *De Trinitate*, l. XV, c. 9, n. 15 : « ...Unde quidam interpretes nostri, quod ait Apostolus, Quae sunt in allegoria, nolentes graecum vocabulum ponere, circumloquendo interpretati sunt dicentes, Quae sunt aliud ex alio significantia » (P. L., 42, 1068). THÉODORET, *in loc.* : « Allégorisés, dit le divin Apôtre, c'est-à-dire autrement compris. Car il n'a pas ôté l'histoire, mais il enseigne ce qui fut préfiguré dans l'histoire » (P. G., 82, 489 D).

5. CHRYSOSTOME, *in loc.* (P. G., 61, 662) : καταχρηστικῶς τὸν τύπον ἀλληγορίαν ἐκέλευεν. Cf. *In II Cor.*, IV, 13 (61, 285). D'après saint Jean Chrysostome et saint Jérôme, écrit le R. P. DUBARLE, *le Sens spirituel de l'Écriture*, dans *Revue des sciences-philosophiques et théologiques*, 1947, p. 50-51, « l'emploi du terme par l'Apôtre était un peu forcé et ne désignait que typologie ou intelligence spirituelle du texte ». Si nous faisons abstraction de la seconde partie de cette phrase, la remarque nous paraît vraie pour Chrysostome. Elle l'est moins, nous semble-t-il, pour Jérôme, qui écrit seulement, *In epistolam ad Galatas* : « ...Ipso verbo figurae usus est, ut allegoriam, sicut apud suos dicitur, appellaret : quo scilicet sensu magis loci hujus graeci sermonis abusionem monstraret »; et un peu plus loin : « Evidens est Paulum... quam hic allegoriam dixit, alibi vocasse intelligentiam spiritualem; ut ibi : « Scimus enim quod lex spiritualis est », pro eo quod est allegoria, sive allegorice figurata; et alibi... (*I Cor.*, x, 3-4) : « manna hic, et subiti fontis eruptio et petra ipsa quae sequitur, quod allegorice accipienda sint, nemo est qui dubitat. » (P. L., 26, 389 C et 390 A.)

ici une sorte d'anachronisme. Il fallait bien, d'abord, que Paul détournât un mot, quel qu'il fût, de son sens ordinaire, puisqu'il s'agissait d'exprimer avec ce mot une pensée nouvelle, profondément originale, dont il n'y avait point d'analogue non seulement chez les Grecs païens, mais même chez les Juifs. « Type » ou « figure » lui-même (que Paul emploie d'autre part) n'était point adéquat et ne pouvait davantage être pris simplement dans son acception courante⁶. En second lieu, le « sens ordinaire » auquel pense Chrysostome n'est pas le sens purement grammatical : manifestement, il songe à l'exégèse allégorique telle qu'elle était pratiquée depuis longtemps dans le paganisme et que nous avons vu Plutarque la définir. Mais précisément, au temps de l'Apôtre, cet usage du mot d'allégorie n'existait pas encore. L'exégèse allégorique à la mode païenne, c'était l'*ὑπονοία*, ou la pratique des *ὑπονοίαι*, méthode inaugurée jadis par les apologistes du vieil Homère qui cherchaient des « sous-entendus » édifiants sous la lettre scabreuse de certains passages de ses poèmes. Telle était du moins l'appellation la plus courante⁷. Nous n'avons pas besoin ici du témoignage tardif de Plutarque : il n'y a qu'à lire Platon⁸ ou Xénophon⁹.

6. Voir *infra*, p. 209. Pour l'évolution du sens du latin *figura*, sous l'influence de l'exégèse de l'Ancien Testament, à partir de Tertullien, voir E. AUERBACH, *Figura*, dans *Archivum romanicum*, t. XXII (1938), p. 436-489. (cf. *Bulletin de théologie ancienne et médiévale*, 1941, n° 227). (Nous n'avons pu consulter cet article.) « Pendant les premiers siècles du christianisme, le nombre des déplacements de sens est beaucoup plus grand que celui des néologismes lexicologiques directs » : Christine MOHRMANN, *Quelques observations linguistiques à propos de la nouvelle version latine du Psautier*, dans *Vigiliae christianae*, I, 2 (1947), p. 118.

7. Les Pythagoriciens disaient simplement : *ἐξήγησις*.

8. *République*, I, II, 378 d : « ... Mais de raconter qu'Héra a été chargée de chaînes par son fils, que les dieux se sont livrés, tous les combats imaginés par Homère, voilà ce que nous n'admettons pas dans notre république, qu'il y ait ou non allégorie dans ces fictions : οὐτ' ἐν ὑπονοίαις πεποιημένας οὔτε ἀνευ ὑπονοιών. » Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, IV, 8, 6.

9. *Banquet*, I, III, 5-6 : « Connais-tu engeance plus sottre que les rhapsodes? — Non, par Zeus! dit Nicératos, je ne crois pas. — Il est clair, en effet, repartiit Socrate, qu'ils ne savent pas les sens allégoriques, ὑπόνοιας. »

ὑπονοία : c'est le mot dont Clément d'Alexandrie désigne l'enseignement caché sous le voile de la poésie par Orphée, Lucius, Musée, Homère et Hésiode¹⁰. C'est encore lui qui revient constamment chez Philon d'Alexandrie pour désigner son exégèse de la Bible¹¹, exégèse d'ailleurs bien différente de celle que pratiquaient les philosophes sur les mythes ou sur les poèmes¹². Philon parle aussi d'ἀλληγορία¹³, mais moins fréquemment, quoique le titre d'un de ses ouvrages soit Νομῶν ἱερῶν ἀλληγορία. Quelquefois il unit les deux mots dans une même expression¹⁴. Τύπος signifie chez lui image, ou empreinte, sans rapport habituel à l'exégèse¹⁵.

Comment s'étonner dès lors que ce mot d'allégorie ait obtenu droit de cité dans la langue de l'exégèse chrétienne, avant comme après le temps de saint Jean Chrysostome? « Type » ou « figure » était également paulinien, sans doute. Mais, comme la plupart de ses synonymes¹⁶, il ne désignait guère que le premier des deux termes opposés dont l'allégorie est le lien vivant. Aussi, quoique son usage fût extrêmement répandu¹⁷,

10. CLÉMENT, *Stromates*, I, V, 4, 24 : δι' ὑπονοίας πολλά φιλοσοφοῦσιν (STAEHLIN, t. II, p. 240).

11. *De Abraham*, M, 2, 14; 2, 18. *De migratione Abraham*, I, 450. *De Cherubim*, I, 142. *Quis rerum...*, I, 544. *Quod deterius potiori...*, I, 211 et 223. *De Congressu*, I, 544. *De agricultura*, 97, etc.

12. On sait que Philon, loin de rejeter la lettre de la Loi, veut au contraire en « revaloriser » la pratique.

13. *De specialibus legibus*, M, 2, 275. *De vita contemplativa* (M, I, 475; CONYBEARE, p. 64-65) : φιλοσοφοῦσι τὴν κείριον νομοθεσίαν ἀλληγοροῦντες. *De plantatione Noe*, I, 335. — De même JOSÈPHE, dans la Préface des *Antiquités juives* (I, 24) : τὰ μὲν αἰνιττομένου τοῦ νομοθέτου διζῶς, τὰ δ' ἀλληγοροῦνος μετὰ σεμνότητος (NIESE, t. I, p. 7).

14. *De praemiis*, 2, 418 : ἐν ταῖς καὶ ὑπονοίαν ἀλληγορίας. *De Josue*, 2, 46 (id.), *De vita contemplativa*, I, 483 (CONYBEARE, p. 181-119) : Ἡ δὲ ἐξήγησις τῶν ἱερῶν γραμμάτων γίνεται δι' ὑπονοίων ἐν ἀλληγορίας.

15. De même τύπος, ou les verbes τυκόν, τυποῦσθαι.

16. Chez le seul saint Justin, outre le très fréquent τύπος, on trouve σημειον, συμβολον, ὁμοιωμα, παραβολή, τροπολογία, μυστήριον. HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, I, IV, c. 23 et 24 : τύπος καὶ εἰκῶν (LEFÈVRE-BARDY, *Sources chrétiennes*, 14, p. 306 et 308). Pour l'ambivalence de termes comme μυστήριον : cf. *Corpus Mysticum*, c. 2, p. 62-63.

17. On notera que c'est, comme pour Justin et comme pour Irenée,

devait-il être moins retenu pour désigner l'objet que vise l'opération essentielle des Livres saints, lorsqu'on réfléchirait sur cette opération. Loin qu'il y eût habituellement opposition entre les deux vocables, on devra donc dire que l'interprétation allégorique, en son idée traditionnelle, consiste à discerner les types ou les figures qui, en Israël, annonçaient le Christ, — dans tout Israël, tout le Christ¹⁸. Elle établit le rapport de la figure à la vérité, de la lettre à l'esprit, de l'ancien au nouveau. Elle montre comment ce qui est écrit après s'être passé τυπικῶς doit être entendu et vécu πνευματικῶς. C'est ainsi que, par exemple, le douzième livre du traité de saint Augustin *Contra Faustum manichaeum*, dont le R. P. Daniélou nous dit justement qu'il est « un traité de typologie¹⁹ », pourrait aussi bien être dit un traité d'allégorisme, — quoique Augustin lui-même ne le désigne d'aucun de ces deux noms²⁰.

le mot habituel du Pseudo-Barnabé, auteur « allégoriste » par excellence. On ne trouve pas une seule fois dans l'Épître le mot ἀλληγορία (mais deux fois παραβολή). Il n'était pas davantage dans l'Épître aux Hébreux, qui, en revanche, parlait aussi de τύπος.

18. C'est un point qu'a bien noté PATRIZI, *op. cit.*, p. 170 : « *Nomine allegoria, potius quam typos ipsos, horum significationem aut significationis modum signari dicendum est, quod etiam ex ratione, qua Paulus illud adhibet, discere possumus; non enim res ipsas allegoriam vocat, sed ait ea fuisse ἀλληγορικῶς per allegoriam dicta, id est secundum sensum spiritalem, quem praesignificabant.* » Et p. 7, à propos du même texte de saint Paul : « *Ex quo discimus allegoriam hanc Bibliorum propriam esse seriem gestorum atque eventuum, imo etiam res et personas, quae aliud significabant praeter id quod erant, seu potius esse ipsum horum omnium significatum.* » Ce qui amène Patrizi à rectifier, tout en l'expliquant, la remarque de saint Jean Chrysostome : si l'on se rappelle, dit-il, ce qu'était l'allégorie pour les rhéteurs, « ex his intelliges, quid dicere voluerit Chrysostomus ita scribens : « Paulus καταχρηστικῶς typum allegoriam vocavit »; tametsi Paulus non ipsum typum, sed modum quo typus aliquid portendit, eo nomine vocaverit. » C'est ce que dit aussi MANGENOT, *Allégories bibliques, D. T. C.*, t. I, 834 : « L'Apôtre appelle *allégorie*, non les deux fils d'Abraham, mais bien la signification spirituelle et mystique de leur *histoire*. » PRAT dit aussi très bien : « rapports allégoriques », *la Théorie de saint Paul*, t. I, 7^e éd., p. 221, note 1.

19. Article cité, p. 420.

20. Voir toutefois c. 29 : « Exponendò unum, in cetera introduxit intellectum » (*P. L.*, 42, 269). Plusieurs fois, Augustin emploie ce mot

D'autres appellations se rencontrent. Saint Ambroise semble avoir une préférence pour « mysticus ordo », « mystica interpretatio ²¹ ». Saint Jérôme, dont le vocabulaire est non seulement varié mais très incohérent, parle aussi bien, dans le même sens, de « mysticus intellectus ²² », de « spiritalis theoria ²³ », d'« anagogè ²⁴ », surtout de « tropologia ²⁵ ». On rencontre chez saint Grégoire, parmi bien d'autres formules, « typica expositio, significatio, investigatio, interpretatio, intelligentia ²⁶ ». Certains disent : « mysterium ²⁷ », etc. Ce ne sont là que quelques

d'allégorie, à propos de l'Écriture, dans un sens particulier encore tout proche du sens purement grammatical. Ainsi *De Genesi ad litteram liber imperfectus*, c. 2, n. 5 : « allegoria, cum figurate dicta intelliguntur » (P. L., 34, 222 ; il ne s'agit point là de typologie) ; ou *Epist.* 93, n. 24 : « Quis autem non impudentissime nitatur aliquid in allegoria positum pro se interpretari, nisi habeat et manifesta testimonia, quorum lumine illustrentur obscura ? » (P. L., 33, 334.) Voir aussi le passage intéressant du *De Trinitate*, l. XV, c. 9, n. 15, dont nous avons cité plus haut (note 3) une phrase : saint Augustin rapproche « allegoria » et « aenigma », puis distingue plusieurs sortes d'allégories, pour en arriver au sens de Gal., IV, 24 (P. L., 42, 1068-1069). Nous verrons plus loin que l'acception typologique précise se rencontre également chez lui.

21. *In Lucam* (P. L., 15, 1735 C, 1622 A), etc.

22. P. L., 25, 89 B, 134 C, 1553 C. *Epist.* 74, 2 et 78, 41 (HILBERG, t. II, 24 et 83), etc.

23. *Epist.* 120, 2 (H., II, 513) (équivalent ici au sens qui sera dit anagogique).

24. « Juxta anagogen » : P. L., 24, 27, 49 B, 50 A, 55 A, 130 B, 141 B, 199 D, 240 D, 265 B, 271 A, 499 A, 575 C, 689 A, 691 D, 701 C. P. L., 25, 61 D. *Tract. in Psalmos* (*Anal. Mareds.*, vol. 3, 2, p. 110). *Epist.* 73, n. 9 (H., III, 22).

25. *Passim* ; par exemple, *In Isaiam* : « Cum igitur Sion juxta leges tropologiae referatur ad Ecclesiam » (P. L., 24, 267 A) ; ou *Commentarii in Psalmos* : « Totus igitur psalmus per tropologiam ad Christi pertinet sacramentum » (*Anecd. Mareds.*, vol. 3, 1, p. 21), etc. — Jérôme dit encore : « juxta spiritualement intelligentiam », « juxta sacramentam intelligentiam » (P. L., 24, 171 A), « juxta spiritum » (24, 517 C), etc.

26. *Moralia in Job* (P. L., 75, 513 ; 9 A, 123 B) ; *In Ezechielem*, l. II, h. 9 (76, 1045 C). (*Id.* : JEAN DE FÉCAMP, *Lamentation*, LECLERCQ, p. 192 ; etc.) Ou bien : « mystica interpretatio, designatio » (P. L., 75, 729 B) ; « figuralis intellectus » (75, 577 D).

27. PASCHASE RADBERT, *Expositio in Matthaicum*, l. I, c. 1 : « Si vero mysterium figurandae rei in ipso facto consideramus. » (P. L., 120, 66 D.)

exemples. Mais, nulle part, il n'est question de « typologie ». Et le mot qui reste le plus fréquent, le plus constant, au moins dans la tradition latine, est *allegoria*. Il y fait figure de mot technique. Il sert à désigner soit, comme le font les expressions précédentes, l'ensemble des manières d'entendre le texte biblique qui débordent l'histoire ou la lettre, soit, plus précisément, le sens proprement typique, par opposition d'une part à l'histoire et d'autre part à ces autres fractions du sens spirituel que sont alors la « tropologie » et l'« anagogie »²⁸. Lorsque saint Hilaire nous dit des Psaumes : « Sunt enim universa allegoricis et typicis contexta virtutibus²⁹ », il est clair que les deux épithètes sont pour lui synonymes. Ambroise³⁰ et

Cf. BEDE, *In Genesim* : « secundum mysticos intellectus » (P. L., 91, 200 B). REMI D'AUXERRE, *In psalmum 8* : « Variarum formarum sacrarum intellectuum : historiae, moralitatis et mysterii » (P. L., 181, 184 B).

28. C'est ce qu'expliquera saint THOMAS D'AQUIN dans son *Commentaire de l'Épître aux Galates*, c. V, lectio 7 : « Sed attendum est, quod allegoria sumitur aliquando pro quolibet mystico intellectu ; aliquando pro uno tantum ex quatuor (sensibus) sacrae Scripturae... Mysticus autem sensus, seu spiritualis, dividitur in tres. Primo namque, sicut dicit Apostolus, lex vetus est figura novae legis ; et ideo, secundum quod ea quae sunt veteris legis significant ea quae sunt novae, est sensus allegoricus... » De même BONFRÈRE, après avoir rappelé la distinction traditionnelle des quatre sens : « Notandum tamen, sanctos Patres non semper tam accurate hos sensus distinguere, sed subinde nomine Allegoriae quemlibet sensum mysticum intelligere ; nec mirum, cum ex vi ipsius vocis possit ad omnem sensum mysticum extendi, et tantummodo ob defectum vocis alterius propriae isti particulari sensui, qui ad Christum et Ecclesiam refertur, nomen illud adhaeserit. » *In totam Scripturam sacram praeologia*, c. XX, sectio 2. (Dans MIGNE, *Scripturae sacrae cursus completus*, t. I, col. 247.)

29. *Tractatus super Psalmos* (Zingerle, p. 7).

30. *Epist.* 33, n. 2 : « Non ignoras quod interdum Scriptura, cum allegoriam dicit, alia ad speciem Synagogae, alia ad Ecclesiae refert ; alia ad animam, alia ad Verbi mysterium, alia ad diversas species et qualitates animarum : quae discernit, qui dijudicat spiritu » (P. L., 16, 1072 A). Et *De Abraham*, l. I, I, n. 28, commentant saint Paul, avec ce bonheur de formules si fréquent chez Ambroise : « Illa quae gessit Abraham ut de ancilla susciperet sobolem, in figuram facta sunt, et secundum allegoriam dicta : Allegoria est, cum aliud geritur et aliud figuratur. » (P. L., 14, 432 C.)

Jérôme ³¹ parlent aussi d'« allégorie ». Saint Augustin également. Parvenu au livre quinzième de *la Cité de Dieu*, et commençant l'examen de l'histoire biblique, dont il veut montrer qu'elle signifie tout entière à l'avance les réalités du Nouveau Testament, il écrit : « Non tamen quisquam putare debet, aut frustra haec esse conscripta, aut tantummodo rerum gestarum veritatem sine ullis allegoricis significationibus hic esse quaerendum », et comme si tout le contexte ne précisait pas assez ce qu'il entend par ces « significations allégoriques », il ajoute un peu plus loin : « Magis credendum est, et sapienter esse memoriae litterisque mandata, et gesta esse, et significare aliquid, et ipsum aliquid ad praefigurandam Ecclesiam pertinere ³². » Un peu plus loin, il

31. « Tenues historiae lineas duximus; nunc allegoriae imprimamus manum » (*P. L.*, 25, 1063 D). Origène, Hippolyte, Didyme ont commenté Zacharie, « sed tota eorum ἐξήγησις allegorica fuit » (25, 1418 A).

32. *De Civitate Dei*, l. XV, c. 27, n. 1 et 5 (*P. L.*, 41, 473 et 476). Cf. le chapitre 2, qui ne contient pas le mot même d'*allegoria*, mais sa définition, à propos précisément de Galat., iv, 24 : « Haec forma intelligendi de apostolica descendens locum nobis aperit, quemadmodum Scripturas duorum Testamentorum, Veteris et Novi accipere debeamus. Pars enim quaedam terrenae civitatis imago caelestis civitatis effecta est, non se significando, sed alteram; et ideo serviens. Non enim propter seipsam, sed propter aliam significandam est instituta; et praecedente alia significatione et ipsa praefigurans praefigurata est » (41, 439). Cf. *De catechizandis rudibus*, c. 3, n. 6 : « Neque enim ob aliud ante adventum Domini scripta sunt omnia quae in sanctis Scripturis legimus, nisi ut illius commendaretur adventus, et futura praesignaretur Ecclesia » (*P. L.*, 40, 313). *De utilitate credendi*, c. 3, n. 5 : « Secundum allegoriam (traditur Scriptura) cum docetur non ad litteram esse accipienda quaedam quae scripta sunt, sed figurate intelligenda » (*P. L.*, 42, 68, 69). Contrairement à ce que cette façon de dire pourrait suggérer, il ne s'agit pas là d'une négation de la lettre; les trois exemples que donne Augustin (n. 8, col. 70) sont le signe de Jonas et les deux textes de saint Paul : I Cor., x, 1-11, et Galat., iv, 22-26; « Ipse Liberator noster in Evangelio allegoria utitur ex Vetere Testamento... Quid ego de apostolo Paulo dicam, qui etiam ipsam Exodi historiam futurae christianae plebis allegoriam fuisse significat ad Corinthios...? Est item apud Apostolum allegoria quaedam... » Sur ce texte ALBERT LE GRAND remarquera, *Summa theologiae*, 1^a, tr. 1, q. 5, m. 4, ad 11^m : « Sub allegorico comprehendit tres : allegoricum scilicet specialem, et tropologicum, et anagogicum specialem » (BORGNET, t. 31, p. 30).

parle d' « allegorica praefiguratio³³ » ; ailleurs, au même sens, des « Scripturarum allegoriae³⁴ ». Sur le texte-base de l'Épître aux Galates, le Pseudo-Primasius observera : « Dedit regulam Apostolus, quomodo allegorizare debemus : scilicet ut, manente veritate historiae, figuras intelligamus³⁵. » Pour saint Grégoire le Grand, l'Écriture se divise « in litteram et allegoriam³⁶ » ; c'est par le « mystère de l'allégorie » que l'histoire elle-même se change pour nous en intelligence spirituelle, comme en Cana l'eau fut changée en vin³⁷. « Allegoria », « allegorica indagatio, expositio », dit souvent Grégoire³⁸, et encore : per « allegoriam quaedam typica investigatione perscrutamur³⁹ », ou « spiritales fructus allegoria germinet, quos tamen ex radice historiae veritas producit⁴⁰ », etc. Les *Allegoriae quaedam Scripturae sacrae* de saint Isidore de Séville, qui seront suivies au cours du moyen âge de recueils analogues portant le même titre, sont à prendre au même sens ; elles constituent ce que lui-même appelle ailleurs « praefigurationis mysterium⁴¹ ». Par l'allégorie, dit Bède, « futura praenuntiantur » ; et, développant sa défi-

33. *De Civitate Dei*, I. XVII, c. 5, n. 2 (P. L., 41, 526). *Ibid.* : « allegorice significet », cf. *De genesi ad litteram*, I. I, n. 34 : « allegoria prophetica » (34, 259) ; n. 2 : « allegoria significatio » (247).

34. *De Genesi contra Manichaeos*, I. II, c. 10, n. 13 (P. L., 34, 203).

35. *In epistolam ad Galatas* (P. L., 68, 536 D). Cf. *In epistolam primam ad Corinthios* : « Ipsis tunc veritas erat, sed nostram figuram praeferebant » (529 D). Cf. GRÉGOIRE D'ELVIRE (*Tractatus Origenes*, BATIFFOL-WILMART, p. 27 et 80), etc.

36. *In Ezechielem*, I. II, hom. 3, n. 18 (P. L., 76, 968).

37. *In Ezechielem*, I. I, hom. 6, n. 7 : « Aquam nobis in vinum vertit, quando ipsa historia per allegoriae mysterium in spiritalem nobis intelligentiam commutatur » ; cf. n. 3 : « per allegoriae arcana discutere » (P. L., 76, 829 et 831). *In Evangelia*, hom. 40, n. 3 : « allegoriae mysteria » (76, 1304 C).

38. *Moralia in Job*, passim (P. L., 75 et 76).

39. *Moralia in Job*, epistola missoria, c. 3 (P. L., 75, 513 C) : « Haec breviter historiam sequendo transcurrimus : nunc ordo expositionis exigit ut... allegoriarum jam secreta pendamus » (75, 553 C). « Haec per historiam facta credimus, sed per allegoriam jam qualiter sint impleta, videamus » (553 D ; cf. 574 D, 612 A, 627 A).

40. *Moralia in Job*, I. VI, c. 1, n. 2 (P. L., 75, 730 C).

41. P. L., 83, 97-130 et 207 B.

nition dans le sens traditionnel : « Allegoria est, cum verbis sive rebus mysticis praesentia Christi et Ecclesiae sacramenta signantur ⁴². » Même langage dans une foule d'écrits des siècles suivants ⁴³. Saint Pierre Damien s'écartera un peu de la typologie proprement dite lorsqu'il verra dans les rites de l'Église aussi bien que dans les faits des deux Testaments « arcanum allegoricae theoriae sacramentum ⁴⁴ » ; mais nombre d'autres y reviendront, tels Rupert de Deutz ⁴⁵, Honorius d'Autun ⁴⁶, Raoul de Saint-Germer ⁴⁷, etc. Qu'il suffise de citer encore ici

42. *De tabernaculis*, l. I, c. 6 (P. L., 91, 410). Passage reproduit par RABAN MAUR, *In Exodum*, c. II (P. L., 108, 148). Dans son commentaire du Lévitique, Bède parle plutôt d'« intelligence mystique » (P. L., 91, 343). De même, parmi les autres avant lui, ISIDORE DE SÉVILLE, *De fide catholica contra Judaeos*, l. I, c. 20 : « Tripliciter autem scribitur (lex), dum non solum historialiter, vel mystice, sed etiam moraliter, etc. » (P. L., 83, 528-529) ; *Sententiae*, l. I, c. 18, n. 12 (83, 579 A). Les deux mots étaient conjugués chez BRAULION DE SARAGOSSE, *Epist.* 44 : « ut... de allegorizandis quaestionibus et mystice intelligendis, et Veteris Instrumenti in Novi affirmatione exercitatio nostra esset... » (P. L., 80, 698 B). Pareillement chez ERMENRIC : « Possumus nempe typos mysticos in his rebus allegorice commentari » (*Monum. Germ. Hist.*, Epist., t. V, p. 575) ; ou chez ADHELMUS : « mysticam allegoriam » (*Mon. Germ. Hist.*, éd. EHWARD, p. 69).

43. Ainsi AMALAIRE, *De ecclesiasticis officiis*, l. I, c. 19, et l. IV, c. 3 (P. L., 105, 1035 B, 1936 A, 1172-1173). HAIMON, *In psalmos* (P. L., 116, 506 C-D). OTHON DE SAINT-EMMERAN, *De doctrina spirituali liber metricus*, XII, De spirituali Scripturae sacrae intelligentia : « Sed per historiam semper notet allegoriam » (P. L., 146, 271 A-C). Saint BRUNO, *In psalmum 77* : « Cum... juxta historiam legendus, in se allegoriam contineat » (P. L., 152, 1030 B).

44. *Opusculum XI*, c. 16 (P. L., 145, 245 D).

45. « Lumen exterius, littera ; lumen vero interius in Scriptura, allegoria est... Per litteram ad allegoriam tendimus... Tam litterae quam allegoriae veritas eodem auctore Spiritu commendatur » (P. L., 167, 1468 A-B). « Veritatem historiae et intelligentiam allegoriae » (167, 1433 C), etc.

46. « Per vbera Ecclesiae, duo Testamenta accipiuntur, per quae filii ejus lacte litterae et allegoriae nutriuntur. Unum... sicut populus judaicus, aliud sicut populus christianus ; ille litteram, nos allegoriam » (P. L., 172, 893 D). « Sacra Scriptura duobus modis intelligitur, historice et allegorice » (1154 A), etc.

47. *In Leviticum* : « Limen vero templi, sensus historicus est in Scripturis, quia per fidem historiae... intramus templum Dei... Sub hoc autem

Hugues de Saint-Victor, pour qui « fundamentum et principium doctrinae sacrae historia est, de qua quasi mel de favo veritas allegoriae exprimitur ⁴⁸ ».

limine, allego-riarum latet profunditas, quae, cum Christo revelante caepit exponi, etc. » (*Max. Biblioth. Patrum*, t. XVII, p. 142 D ; cf. 216 H).

48. *Eruditio didascalica*, l. VI, c. 3 (P. L., 176, 805). Cf. *De Scripturis et scriptoribus sacris* (175, 13). — Notons à ce propos qu'en a quelquefois trop insisté sur ce « fondement historique » réclamé par Hugues, comme si la chose marquait un tournant dans l'histoire de l'exégèse. Cf. MANDONNET, *Dante le Théologien*, p. 169. Hugues répète des formules qui étaient courantes depuis le temps d'Origène, et s'il montre une fois de la vivacité, c'est que certains abus étaient plus forts de son temps que dans l'antiquité. Le R. P. SPICQ, *op. cit.*, p. 95, observe avec raison que le principe rappelé par Hugues était aussi bien celui de saint Jérôme et de saint Augustin. JÉRÔME, *Epist.* 129, *ad Dardanum*, n. 6 : « historiae veritatem, quae fundamentum est intelligentiae spiritalis » (HILBERG, t. 3, p. 173) ; In Amos : « cum historiae habuerint fundamenta, tunc... » (P. L., 25, 1090 B). Pour saint AUGUSTIN, je n'en trouve pas le témoignage très explicite dans le texte invoqué (*Epist.* 93, n. 24 ; P. L., 33, 334) ; mais il y en a d'autres, par exemple *Sermo I*, n. 7 : « ...Quando auditis exponi sacramentum Scripturae narrantis quae gesta sunt, prius illud quod lectum est credatis sic gestum, quomodo lectum est ; ne subtracto fundamento rei gestae, quasi in aere quaeratis aedificare... Quidquid Scriptura dicit de Abraham, et factum est, et prophetia est » (P. L., 38, 30 et 31) ; cf. *De Civitate Dei*, l. XVII, c. 3, n. 2 : « servata primitus dumtaxat historiae veritate » (41, 526). Citons encore, entre autres, ORIGÈNE lui-même, *In Matthaeum*, t. X, 14 (KLOSTERMANN, p. 17) ; *In Num.*, hom. 5, 1 et 9, 5 (BAEHRENS, p. 25 et 60), etc. CYRILLE D'ALEXANDRIE, *In Isaiam*, l. I, 4 (P. G., 70, 192 A et 197 C) ; *In Oseam* (71, 28 B-C). *In Apocalypsin expositio*, visio 7 a : « Quisquis enim moralem et spiritalem intelligentiam in divinis Scripturis investigare desiderat, necesse est ut historiae intelligentiam prius possideat » (P. L., 17, 960 D). Nombreuses formules analogues chez GRÉGOIRE LE GRAND ; *Moralia in Job*, *Epistola missoria*, c. 3 : « Primum quidem fundamenta historiae ponimus » (P. L., 75, 513 C) ; *praefatio*, n. 21 : « Debemus prius historiae radicem figere, ut valeamus mentem postmodum de allego-riarum fructu satiare » (528 C) ; « Hoc tamen magno opere petimus, ut qui ad spiritalem intelligentiam mentem sublevat, a veneratione historiae non recedat » (554 C) ; cf. 729 B, 730 C, etc. ; *In evangelia*, hom. 40, n. 1 : « In verbis sacri eloquii... prius servanda est veritas historiae, et postmodum requirenda spiritalis intelligentia allegoriae. Tunc namque allegoriae fructus suaviter carpitur, cum prius per historiam in veritatis radice solidatur » (76, 1302 A). (Hugues lui-même déclare que, dans la lecture des Écritures divines, Grégoire est le grand maître : *Erud. didasc.*, l. V, c. 7 ; 176, 794 D.) ISIDORE DE SÉVILLE, *Sententiae*, l. I, c. 19, n. 6 : « et,

Jusqu'ici, il y a place pour quelques variantes, soit dans la formule elle-même, soit dans l'étendue de sa signification. Mais chez tous les auteurs — et ils sont légion — qui adoptent la division des trois ou des quatre sens de l'Écriture, le second (ou troisième) sens est toujours, sauf exceptions rarissimes, désigné par *allegoria* et défini de la même façon. C'est encore Hugues qui écrit : « Secundum triplicem intelligentiam, hoc est, historiam, allegoriam, tropologiam⁴⁹. » Et l'on connaît les deux vers, indéfiniment répétés :

Littera gesta docet, *quid credas allegoria,*
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.

Le chef de file apparent, sinon le véritable inspirateur, est ici Cassien, en un chapitre célèbre de ses *Conférences*⁵⁰. Voici comment il s'y exprime au sujet de l'allégorie, symbolisée à ses yeux par la « révélation » dont parle saint Paul au chapitre quatorzième de la première Épître aux Corinthiens : « Ad allegoriam autem pertinent quae sequuntur ; quia ea quae in veritate gesta sunt, alterius sacramenti formam praefigurasse dicuntur. » Il s'agit donc d'une réalité future, préfigurée par un fait historique ; et les exemples que Cassien en donne aussitôt,

historiae oportet fidem tenere, et spiritaliter legem intelligere » (83, 582 A). GUIBERT DE NOGENT, *Tropologiae in prophetas Osee et Amos*, prooemium : « Nisi enim litteram patenter agnoscas, frustra te in studio allegoriae exquirendae vel moralitatis exerceas » (156, 339 C). *Allegoriae in universam sacram Scripturam* : « Dum... sacra Scriptura verba historiae simpliciter narrat, quasi inchoando fundamentum aedificii jactat » (112, 849 D). Et bien des textes analogues. (Nous ne parlons pas ici de la pratique.)

49. *De sacramentis christianae fidei*, l. I, prologue, c. 4 (P. L., 176, 184). *Eruditio didascalica*, l. V, c. 2 (176, 789 C) ; cf. l. VI, c. 4 (802-804).

50. *Conlatio XIV*, n. 8 (PETSCHENIG, p. 404-407). Le PSEUDO-EUCHER, qui parle en général de « spiritalis intelligentia » et qui ne distingue d'abord que trois sens : historia, tropologia, anagoge, ajoute cependant : « Sunt etiam qui allegoriam in hoc scientiae genere quarto in loco adjiciendum putent, quam gestorum narrationem, futurorum umbram praetulisse confirmant » : *Formularum spiritalis intelligentiae ad Uranium liber*, praefatio (P. L., 50, 728 B).

d'après saint Paul encore⁵¹, précisent que cette réalité future est un mystère concernant l'économie nouvelle inaugurée par Jésus-Christ.

Il n'est pas dans notre dessein de tracer ici, même à très larges traits, l'histoire de ces divisions tripartites ou quadripartites et des formes diverses qu'elles ont revêtues. Disons seulement que l'allégorie y est toujours comprise comme le sens par lequel l'Écriture expose, ou comme l'opération par laquelle nous y découvrons « sacramenta Christi et Ecclesiae », ou, plus simplement : « sacramenta Ecclesiae⁵² ». L'exemple classique de Jérusalem, la cité sainte des Juifs, qui figure l'Église avant de figurer l'âme chrétienne et enfin la cité céleste, est ainsi plus qu'un exemple : ce n'est pas seulement Jérusalem, c'est « tout le peuple juif », c'est toute son histoire qui préfigure l'Église du Christ et ses mystères⁵³. Aussi l'allégorie se présente-t-elle comme le sens dogmatique par excellence : *quid credas allegoria*, et l'on comprend la fortune du mot de saint Grégoire le Grand⁵⁴, répété par tout le moyen âge, sur « l'allé-

51. *Ibid.* : « Revelatio namque ad allegoriam pertinet, per quam ea quae legit historica narratio, spiritali sensu et expositione reserantur : ut, verbi gratia, si illud aperire temptemus, quemadmodum « patres nostri omnes sub nube fuerint... » « ...petra autem erat Christus ». Quae expositio, praefigurationi corporis et sanguinis Christi quem cotidie sumimus comparata, allegoriae continet rationem. » (P. 405-406.)

52. BÈDE (*supra*, note 42). GUIBERT DE NOGENT : l'allégorie traite « de mysteriis Christi et Ecclesiae » (P. L., 156, 339 C). RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Adnotatio mystica in psalmum 134* : « Per allegoriam sacramenta Ecclesiae, quomodo praecedentium rerum figuris praenuntiata sint intelligimus » (P. L., 196, 370 A). PIERRE DE POITIERS, *Allegoriae* : « Allegoria est cum verbis sive rebus mysticis occulta Christi et Ecclesiae sacramenta significantur » (p. 101-102), etc. C'est à ce principe général d'interprétation qu'on peut rapporter la première règle exégétique de TYCHONIUS (cf. AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, I. III, n. 42-44 ; P. L., 34, 81-82) ; mais il lui est antérieur.

53. CASSIEN, *loc. cit.* RABAN MAUR (P. L., 112, 331). GUIBERT DE NOGENT (156, 26 A), etc. Longs développements dans le *De claustrorum animae*, I. IV, c. 1-30 (176, 1131-1168). Cf. AUGUSTIN, *Contra Faustum*, I. XIII, c. 15 : « Ipsum regnum (judaicum) magnus quidem propheta fuit, ubi rex et sacerdos mystica significatione ungebantur » (P. L., 42, 290), etc.

54. GRÉGOIRE, *In evangelia* hom. 40, n. 1 (P. L., 76, 1302 A). Il n'est donc pas exact de dire avec MANGENOT, *Allégories bibliques* (D. T. C.,

gorie qui construit la foi⁵⁵ ». Les grands théologiens du treizième siècle parlent ici comme leurs prédécesseurs. Pour saint Bonaventure aussi, l'*allegoria* concerne le rapport de l'Ancien et du Nouveau Testament⁵⁶, et les réalités du Nouveau Testament qu'elle fait resplendir aux yeux de la foi concernent et la Tête et le Corps⁵⁷. Enfin, saint Thomas, dans son *Quodlibet* VII^e⁵⁸, dans son commentaire de l'Épître aux Galates et dans la Somme théologique, consacre l'usage depuis longtemps fixé⁵⁹. L'article X de la première question de la Somme

t. I, 835) : « Rapportée d'abord à la foi en général, (l'allégorie) a été catégoriquement appliquée par saint Thomas à la préfiguration de Jésus-Christ et de l'Église dans l'Ancien Testament. »

55. ALBERT LE GRAND, *In I Sent.*, d. I, a. 5 : « (Est) habitus illuminans, qui est fides ; et sic in ipso est allegoricus sensus, qui aedificat fidem, sicut dicit Gregorius. » Déjà ANGELOMUS, *In Reg.*, praefatio (*M. G. H.*, Epist. t. V, p. 625) ; GUIBERT DE NOGENT, *Liber quo ordine sermo fieri debeat* (*P. L.*, 156, 26) ; JEAN DE SALISBURY, *Polycraticus*, l. VII, c. 12 (199, 666) ; HUGUES DE SAINT-VICTOR, *De sacramentis*, prologus, c. 6 : « Allegoria... rectam fidem, tropologia... informat bonam operationem » (176, 185 D), etc. Aux « allegoriae mysteria », disait GRÉGOIRE, s'oppose la « moralitatis intelligentia », qui leur est subordonnée : *Moralia in Job* (*P. L.*, 75, 627 A) ; cf. 795 B : « Quia haec in transcurso per allegoriam diximus, restat ut moraliter historiae verba perscrutemur » ; *In evangelia* hom. 40, n. 2 : « Sensus ergo allegoricos sub brevitate transcurramus, ut ad moralitatis latitudinem citius venire valeamus » (76, 1302 B) ; n. 3 (1304 C), etc. (Cependant, par exception, *P. L.*, 75, 1132 C : « moralis allegoria ».)

56. *De donis Spiritus*, collatio VII, n. 9 (Quaracchi, t. V, p. 491). *Breviloquium*, Prologue, c. 4 (p. 205). Cf. *De triplici via*, Prologue.

57. *In Hexameron*, collatio II, n. 13-14 (t. V, p. 338). Cf. *De reductione arrium ad Theologiam*, n. 5 : « Sensus allegoricus, quo docemur quid sit credendum de divinitate et humanitate » (t. V, p. 321).

58. *Quodl. VII*, q. 6, a. 15 : « Sensus ergo spiritualis, ordinatus ad recte credendum, potest fundari in illo modo quo vetus testamentum figurat novum, et sic est allegoricus sensus vel typicus, secundum quod ea quae in veteri testamento contigerunt, exponuntur de Christo et Ecclesia... » ; ad 1^m : « Talis significatio, qua per huiusmodi res Christus aut ejus membra significantur, facit alium sensum praeter historicum, scilicet allegoricum », etc. Pour le commentaire des Galates, voir *supra*, note 28.

59. Pour la pensée de saint Thomas relative au sens spirituel de l'Écriture et au lien des deux Testaments, on se reportera avec profit à l'article cité de Dom J. GRIBOMONT.

dégage en formules sobres et nettes, et en usant des mots les plus traditionnels, une doctrine de douze siècles, où s'affirme l'originalité unique de l'allégorie chrétienne. Le sens spirituel de l'Écriture, explique saint Thomas à son tour, se subdivise lui-même en trois : « secundum ergo quod ea quae sunt veteris legis significant ea quae sunt novae legis, est sensus allegoricus ⁶⁰. » Pendant des siècles encore, exégètes et théologiens répéteront ces formules, depuis son disciple immédiat Ulrich de Strasbourg ⁶¹ jusqu'aux auteurs de la Contre-Réforme ⁶² et jusqu'à ceux du siècle dernier ⁶³, tous distinguant les quatre sens, leur

60. « ... Cum in omnibus scientiis voces significant, hoc habet proprium ista scientia quod ipsae res significatae per voces, etiam significant aliquid. Illa ergo prima significatio, qua voces significant res, pertinet ad primum sensum, qui est sensus historicus, vel litteralis. Illa vero significatio, qua res significatae per voces iterum res alias significant, dicitur sensus spiritualis, qui super litteralem fundatur et eum supponit. Hic autem sensus spiritualis trifariam dividitur, etc. » — L'explication qu'on lit dans CORNELY-HAGEN, *Introductionis in U. T. libros sanctos compendium* (3^e éd., 1911), p. 129, pourrait favoriser une équivoque : « (Non) ad antiquorum scriptorum modum loquendi satis attendunt, qui a theologis scholasticis quattuor aut a Patribus tres scripturistici sensus species statui arbitrantur... Scholastici, notissimo suo versu memoriali : « Littera gesta docet... », noluerunt quattuor diversas sensus species (litteralem, allegoricum, moralem, anagogicum) docere, sed, uti egregie jam exposuit S. Thomas, duos dumtaxat admiserunt sensus, litteralem et spiritualement (typicum), alterum vero tribus praecipuis ejus argumentis descriperunt, quatenus nimirum sensu spirituali traduntur dogmata credenda, aut praecepta vitae praesentis, aut praemia vitae futurae. » Si l'auteur veut seulement dire que, selon les anciens, les passages susceptibles d'interprétation spirituelle n'en offraient pas toujours tous les sens, il ne fait que redire en effet ce que saint Thomas explique parfaitement ; mais ses formules négatives paraissent s'opposer aux affirmations de saint Thomas et de maints autres.

61. *Liber de summo bono*, I, I, tract. 2, c. 10 (DAGUILLON, p. 57). — Il faudrait signaler aussi les nombreux recueils d'*Allegoriae* (liste des principaux dans MANGENOT, *Allégories bibliques*, D. T. C., t. I, 835-836).

62. Voir par exemple SALMERON, *Commentarii in evangelicam historiam...*, t. I (1602), p. 345. Jacques BONFRÈRE, *In totam Scripturam sacram praelequia*, c. XX, sectio I (dans MIGNE, *Scripturae sacrae cursus completus*, t. I, col. 245-247). CORNELIUS A LAPIDE, *In Pentateuchum* (éd. de 1697), p. 4 et 7.

63. Ainsi PERRONE, *De locis theologicis*, P. II, sect. I, c. 3; n. 240-241 (éd. de 1865, p. 101-102). GOUSSET, *Théologie dogmatique*, t. I (6^e éd.,

donnant le même nom, les définissant de même... Le scrupule relatif à l'*allegoria* est chose tout à fait récente.

II

L'usage de *allegoria* remontait bien au delà de Cassien, de saint Augustin ou même de saint Hilaire. Dans la lignée latine, il apparaît chez Tertullien. S'adressant aux Juifs, Tertullien leur montre dans leur histoire des « figures » et des « sacrements » du Christ. David, par exemple, a vaincu la Samarie et en a reçu le butin : « Sic bellipotens et armiger Christus est ; sic recipiet spolia, non solius Samariae, verum et omnium gentium : agnosce et spolia figurata cujus et arma allegorica didicisti ⁶⁴. » Contre Marcion et les Valéntiniens, il a souci d'établir que les Écritures contiennent une « allegorica dispositio ⁶⁵ » et il applique même à l'exégèse biblique, forgé à partir du grec, le verbe *allegorizare* ⁶⁶. Il dit de l'Apôtre appliquant aux prédicateurs de l'Évangile un précepte du Deutéronome : « Legem allegoricam secundum nos probavit ⁶⁷. » Le mystère d'Agar et de Sara dont parle l'Épître aux Galates lui apparaît comme un « allegoriae sacramentum ⁶⁸ ». Cette expression se lit au livre cinquième de

1852), p. 159-160 : « Le sens est allégorique, lorsqu'un passage de l'Ancien Testament s'entend de Jésus-Christ ou d'un trait quelconque appartenant au Nouveau Testament. » A. KNOLL & BULSANO, *Institutiones...*, t. VII (1897), p. 239. BAINVEL, *De Scriptura sacra* (1910), p. 197 : « Sensus typicus ad tria reduci solet, et dicitur allegoricus si Vetus Testamentum spectatur ut figura Novi... » DORSCH, *De inspiratione S. Scripturae* (1912), p. 261 : « sensum... typicum, vel allegoricum ». ENCORE PÉRENNÈS, *Leçons d'Écriture sainte* (1926), p. 226.

64. *Adversus Judaeos*, c. 8 (P. L., 2, 621 B-C).

65. *Adversus Valentinianos*, c. 1 (Kroymann, p. 177).

66. *Adversus Marcionem*, l. IV, c. 17 (Kr., p. 476). En ce passage, le mot ne comporte rien de péjoratif ; il définit pour Tertullien la véritable exégèse. Voir *infra*, notes 130, 133 et 134.

67. *Adversus Marcionem*, l. V, c. 7 (p. 595).

68. *Adversus Marcionem*, l. V, c. 4 (p. 581). Et c. 18 : « Volo nunc et ego tibi de allegoriis Apostoli controversiam nectere » (p. 639). Comme l'a noté le R. P. DANÉLOÛ, art. cité, p. 410, ce livre est consacré à « défendre l'Ancien Testament contre Marcion en montrant sa valeur typologique ».

l'*Adversus Marcionem*, livre qui, lui aussi, peut passer justement pour un « traité de typologie » : or, elle est manifestement empruntée, comme la pensée qu'elle exprime, à l'Épître aux Galates elle-même. Et dans un autre passage, où il ramasse les principaux exemples de sens spirituels qu'il trouve chez saint Paul, Tertullien parle encore de l'Apôtre « docens proinde et Galatas duo argumenta filiorum Abrahae allegorice cucurrisse ⁶⁹ ». Si donc Origène parle lui aussi d'allégorie, il n'y a pas lieu de voir dans ce fait une influence particulière de Philon et de l'exégèse alexandrine ⁷⁰. Au reste, pour lui comme pour Tertullien, la filiation paulinienne est certaine et directe. L'allégorie dont le grand exégète fait l'apologie contre les partisans de la lettre seule, cette allégorie par laquelle il entreprend de tracer la voie royale de l'interprétation chrétienne des Écritures entre les négations et les errements antagonistes des Juifs et des « hérétiques », il l'emprunte, mot et chose, et très consciemment, à saint Paul. Nous en avons son témoignage répété. Au quatrième livre du *Periarchôn*, il parle une fois d'allégorie : or, c'est à propos des Galates et avec référence au texte de saint Paul ⁷¹. De même dans le commentaire de saint Jean : « Il nous faut donc, écrit-il, allégorisant toute l'histoire d'Abraham, faire spirituellement tout ce qu'il fit corporellement... Explorant toute son histoire et comprenant que toutes les choses qui sont racontées de lui sont ἀλληγορούμενα, nous nous efforcerons de les accomplir en esprit ⁷². » Ou dans une homélie sur la Genèse : « mysteria legis et allegorias, quas ab Apostolo edocti sumus ⁷³ ».

69. *Adversus Marcionem*, l. III, c. 5 (p. 383).

70. On a vu plus haut que ni l'Épître aux Hébreux ni le Pseudo-Barnabé n'emploient le mot. CLÉMENT, lui, en fait usage, dans des acceptions assez mêlées ; dans 2 *Strom.*, c. 18, 94 (STAEHLIN, t. II, p. 164) et dans 6 *Strom.*, c. 3, 33 (II, 447), le sens est paulinien. On peut noter aussi que le mot ne figure pas dans les fragments conservés d'HÉRACLÉON.

71. L. IV, 2, 6 (KOETSCHAU, p. 316-317).

72. L. XX, c. 10 (PREUSCHEN, p. 337 et 339). Cf. c. 36 (p. 376).

73. Hom. 10, n. 1 (BAEHRENS, p. 94). Cf. hom. 6, n. 1, (p. 66) ; hom. 7, n. 2 (p. 72), etc. Le R. P. Daniélou cite lui-même, p. 412, cet autre texte, *In Exodum* hom. 5, n. 1 (B., p. 184) : « Nobis qualem tradidit de his

Il est plus explicite encore dans une homélie sur les Nombres : « ... Haec quod allegorica mysteria contineant, Paulus... pronuntiat dicens : « Mysterium hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia. » Quod autem oporteat hoc etiam secundum litteram custodiri, ipse Dominus et Salvator docet... Sed et in aliis Apostolus ubi dicit quia « Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera », quis dubitat haec secundum litteram stare debere?... Addit tamen his Apostolus et dicit : « haec autem sunt allegorica. » (Il y a donc des passages de l'Écriture qui doivent être dits) « habere quidem et secundum litteram veritatem sui, recipere tamen utiliter et necessario etiam allegoricum sensum ⁷⁴. » Ajoutons que l'extension même qu'Origène opère du principe posé par saint Paul n'est pas une marque alexandrine, puisqu'on la trouve également opérée, un peu avant lui, soit à Rome par saint Hippolyte ⁷⁵, soit en Afrique par Tertullien ⁷⁶, comme elle le sera plus tard, entre autres, par Jean Chrysostome ^{76 a} et par Théodoret ^{76 b}.

Paulus Apostolus intelligentiae regulam indicamus. » Dans *Contra Celsum*, I, I, n. 50 (P. G., 11, 753 C), ἀλληγορία est distingué nettement de αἰνιγμα.

74. *In Numeros* hom. II, n. I (BAEHRENS, p. 77-78). Cf. *In Matt.*, t. X, n. 14 (KLOSTERMANN, p. 17). On voit ce qu'il faut penser de cette assertion de BILLOT, *De inspiratione sacrae Scripturae* (2^e éd., 1906), p. 91 : « Inter alia erronea quae in Origine notant Epiphanius, Hieronymus et alii, illud quoque invenitur, quod allegoricus semper interpres exsistat, historiae fugiens veritatem. »

75. *Commentaire sur Daniel*, I, I, c. 16 (LEFÈVRE-BARDY, p. 100).

76. *De carnis resurrectione*, n. 38 (Kr., p. 119), à propos d'Enoch et d'Hélie : « Figurae enim nostrae fuerunt, apostolo auctore, quae scripta sunt... » Cf. AMBROISE, *In Lucam*, I, II, n. 56 : « Vides omnem legis veteris seriem fuisse typum futuri » (P. L., 15, 1572 C). AUGUSTIN, *De catechizandis rudibus*, c. 3, n. 6 : « Omnia quae ante scripta sunt, et figurae nostrae fuerunt, et in figura contingebant in eis » (P. L., 40, 314), ou *Contra Faustum*, I, IV, 2 et I, XII, 37 (P. L., 42, 219 et 273). GRÉGOIRE D'ELVIRE (*Tractatus Origenis*, BATIFFOL-WILMART, p. 37-38, 121, 141). PASCHASE RADBERT, *In Matthaeum* (P. L., 120, 55 A-B), etc.

76 a. *In 2 Cor.*, IV, 13, n. 5 : Τύποι τῶν ἐν τῇ χάριτι γενομένων ἦσαν τὰ ἐν τῇ παλαιᾷ Διαθήκῃ γενόμενα... (P. G., 51, 285.)

76 b. *In Josue* : « Le très sage Paul nous a enseigné que l'Ancien Testament était la figure du Nouveau : Toutes ces choses, dit-il, leur arrivaient en figure... » (P. G., 80, 457 A.)

Sans doute Origène dépend-il aussi, d'autre part, de Philon. Là-dessus également nous sommes bien d'accord avec le R. P. Daniélou, et il ne se trouvera personne pour le lui contester, sauf à discuter de certains détails. Mais les mots ont ici leur importance. Ce qu'Origène doit à Philon, c'est, avec l'emploi de certains procédés, avec une tendance aussi, peut-être (et en tenant compte de la remarque qui vient d'être faite), à étendre le champ de son exégèse, un certain mode d'explication « moral » ou « tropologique ». Le fait que tant d'œuvres origéniennes ne nous sont parvenues que dans des traductions latines assez libres empêche de pousser à fond les remarques de vocabulaire. Origène, au reste, ne procède pas à la façon des épigones ou des auteurs de manuels et ne systématise pas son langage *ne varietur*. Il dit assez souvent, par exemple, « interprétation mystique », en un sens également tout objectif et doctrinal, — bien différent, notons-le, de celui où nous prendrions aujourd'hui cette épithète⁷⁷. Nous verrons plus loin que, d'autre part, il prend le

77. Ceci n'est pas particulier à Origène. « Mystique » est le doublet soit de « allégorique », soit de « spirituel » au sens le plus général, mais non pas de « spirituel » au sens individuel et subjectif. Le sens mystique est le sens relatif au « mystère », celui qui contient donc la plénitude de la doctrine. « Typique » et « mystique » sont étroitement corrélatifs (et quelquefois, souvent même, pris l'un pour l'autre). Exemples innombrables. Voir ISIDORE DE SÉVILLE, *De fide catholica*, l. I, c. 20, n. 1-3 (P. L., 83, 528-529) ; SEDULIUS SCOTTUS, *In Hebr.* (P. L., 103, 264 A) ; HUGUES DE SAINT-VICTOR, *Eruditio didascalica*, l. V, c. 2 : « ... sicut historiae veritas et mysticum aliquid per allegoriam insinuet, et quid agendum sit pariter per tropologiam demonstret » (176, 790 B). Cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE : ἐγγέχθωσται τοῖς τύποις τὰ μυστήρια (P. G., 69, 640 A) ; τύπος εἰς τὸ αὐτοῦ βλέπει μυστήριον (641 A) ; ὁ τοῦ μυστηρίου τύπος (677 A). FACUNDUS D'HERMIANE, *Pro defensione trium capitulorum*, l. III, c. 6 : « Noverint autem isti, quod consequens non sit ut evacuet omnes factas in Christum prophetias, qui aliquá mystice in eum dicta moraliter quoque recte tractaverit... Et his quidem sufficiat probasse quod saepe laudabile iudicatur, si etiam moraliter exponantur quae propheticæ dicta sunt » (604 C et 605 B). — Voir *supra*, note 42. — Cependant, *Allegoriae in universam sacram Scripturam* : « Dum autem mysticum in tropologia intellectum per contemplationem investigat exercitium, ... spirituale aedificium diversis virtutibus... ornat » (P. L., 112, 850 A).

même mot d'allégorie dans des acceptions assez différentes. Du moins est-il manifeste que, dans l'acception principale qu'il reçoit de saint Paul et dont il s'inspire pour l'ensemble de son exégèse, l'allégorie est essentiellement ce que le R. P. Daniélou et d'autres nomment, pour la lui opposer, la typologie. Le mot lui sert à désigner soit toute l'interprétation spirituelle, soit plus précisément sa première démarche. Tel sera encore le cas, nous l'avons vu, pour saint Thomas.

Les Antiochiens ont eux aussi leurs mérites, et il est permis, en plus d'un point, de les lui préférer. Qui voudrait d'ailleurs, parmi ceux qui ont le souci de recueillir l'héritage entier de la tradition, sacrifier l'une à l'autre des deux grandes écoles rivales ? Qui consentirait à se priver de « leur féconde rivalité ⁷⁸ » ? Mais on est obligé de reconnaître qu'en cette matière quelques Antiochiens — auxquels il faut joindre le terrible Théophile d'Alexandrie ⁷⁹ — se conduisirent parfois en adversaires peu objectifs, en sorte qu'ils ont beaucoup contribué à obscurcir la question. Reprochant à Origène — avec quelle véhémence ! — son « allégorie », ils donnent à entendre, quand ils ne le disent pas en propres termes, que celle-ci consistait à nier la réalité des choses et des faits de la Bible dans leur sens historique, comme il en allait dans les spéculations auxquelles se livraient les philosophes sur les mythes païens ^{79a}. C'est déjà ce qu'avait

78. Cf. LOUIS BOUYER, *le Renouveau des études patristiques*, dans *la Vie intellectuelle*, février 1947, p. 11.

79. Le petit traité sur *Isaïe*, VI, 1-7, qui est particulièrement violent, et que le R. P. Cavallera penchait à attribuer à Eustache d'Antioche, serait à mettre au compte de Théophile, d'après le dernier auteur qui s'en soit occupé. Cf. B. ALTANER, *Wer ist der Verfasser des Tractatus in Isaiam VI, 1-7 ?* (*Theol. Revue*, t. 42, 1943, p. 147-151 ; voir *Bulletin de Théol. anc. et médiévale*, V, n° 261.)

79^a. Cf. THÉODORE DE MOPSUESTE, *In Galat. IV* : « Quae sunt per allegoriam dicta. — Qui studium multum habent intervertere sensus divinarum Scripturarum, et omnia quae illuc posita sunt interciperi, fabulas vero quasdam ineptas ex se confingere, et allegoriae nomen suae ponere desipientiae, hanc vocem Apostoli abutentes, quasi qui hinc videantur sumpsisse potestatem ut et omnes intellectus divinae exterminent Scripturae, eo quod secundum Apostolum *per allegoriam*

insinué Porphyre⁸⁰. Or rien n'est plus faux. « Qui met en doute, remarque Origène lui-même, la réalité des faits concernant Agar et Sara? L'Apôtre nous dit cependant que ces choses sont dites *en allégorie*, et il les tourne *en figures* des deux Testaments⁸¹ » ; ou encore : « Les choses dont on ne peut douter qu'elles se soient passées dans la chair, l'Apôtre les dit allégoriques⁸². » Au lieu d'« allégorie », qu'il critique en le comprenant mal de façon systématique, Diodore de Tarse préfère user du mot de « théorie » ou d'« épithéorie⁸³ ». On sait qu'il avait composé un ouvrage intitulé précisément : *Τὴς διαφορὰ ἀλληγορίας καὶ θεωρίας*. Sa terminologie sera celle encore d'un autre disciple d'Antioche, Séverien de Gabala⁸⁴. C'est aussi celle de saint Épi-

dicere nituntur, et ipsi non intelligentes quantum differt quod ab illis et ab Apostolo dictum sit. Apostolus enim non interimit historiam, neque evolvit res dudum factas; sed sic posuit illa ut tunc fuerant facta, et historiam illorum quae fuerunt facta ad suum usus est intellectum... Isti vero omnia in contrario faciunt, omnem de divina Scriptura historiam somniorum nocturnorum nihil differre volentes... » (SWEETE, *Theodori episcopi Mopsuesteni in Epistolas B. Pauli commentarii*, vol. I, p. 73-74; cf. p. 79 et 86.)

80. Il est d'ailleurs à noter que, dans le fameux passage cité par EUSÈBE, *Histoire ecclésiastique*, I, VI, c. 19, PORPHYRE n'emploie pas *ἀλληγορία*; il parle seulement d'*αἰνίγματα*, de *μυστήρια*, d'*ἐξηγήσεις*.

81. *In Numeros* hom. II, n. 1 (B., p. 77-78).

82. *In Genesis* hom. 7, n. 2 (p. 71-72). Parmi les modernes, SALMERON a, sur ce point, rendu justice à Origène : « Origenes..., qui praeclare de sensibus in Pentateucho Christo et Ecclesiae applicandis meritus est, semper doctrina apostolica, tanquam luce praeunte, ad illos sensus explicandos accingitur... » *Commentarii in evangelicam historiam*, t. I (1602), p. 345. C. supra, notes 71-74.

83. Le R. P. MARIÈS traduit soit par « théorie, théorie supérieure », soit par « considération, considération ultérieure » (*Recherches de Science religieuse*, 1919, p. 83-101). *Commentaire des Psaumes*, préface : « Notre exposé sera historique et littéral, sans préjudice de l'anagogie et de la théorie supérieure » (p. 89). — On sait que Mgr DEVREESSE a contesté l'attribution de ce commentaire à Diodore lui-même; voir encore *Chaînes exégétiques grecques*, dans le *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. I, col. 1128-1130.

84. *Sur la création du monde*, discours 4 (P. G., 56, 459) : Ταῦτα οὐκ ἀλληγοροῦντες εἰσηγάγομεν, ἀλλ' ἐθεωρήσαμεν τῇ ἱστορίᾳ. Ἄλλο τὸ ἐκβιάσασθαι εἰς ἀλληγορίαν τὴν ἱστορίαν, ἄλλο δὲ καὶ τὴν ἱστορίαν φυλάξαι καὶ θεωρίαν ἐπινοῆσαι.

phane⁸⁵. Mais y avait-il vraiment lieu d'opposer ainsi les deux mots l'un à l'autre? Tous deux pouvaient se répondre, comme se répondent l'objet et le sujet. C'est parce qu'il y a véritablement dans la Bible, selon saint Paul et selon Origène, un sens allégorique que Diodore était autorisé à l'y découvrir par sa « théorie ». Lorsqu'il écrit, par exemple : « La divine Écriture ne détruit nullement le fondement préalable de l'histoire, mais elle y voit en outre, par la théorie, d'autres événements semblables, sans détruire pour cela l'histoire », et lorsqu'il ajoute : « L'Apôtre appelle allégorie la théorie supérieure (ἐπιθεωρία)⁸⁶ », on ne peut se défendre de l'impression qu'il crée un conflit artificiel, au moins pour une large part, tout en livrant au lecteur la clé qui permettrait de le résoudre. Saint Jean Chrysostome ne reculera pas devant l'emploi d'« allégorie » au sens où Diodore parlait de « théorie⁸⁷ », et quand on nous fait observer, par exemple, le soin avec lequel il « rattache à l'histoire les préfigurations » du Nouveau Testament dans l'Ancien, on ne dit rien là qui l'oppose absolument, comme on paraît le croire,

85. *Hérésie* 61, c. 6 : « Il ne faut pas voir dans toutes les paroles divines des allégories (ἀλληγορίας), mais les prendre comme elles sont (ὡς ἔχει). Il faut cependant user de la théorie (θεωρίας) et du sens (αἰσθήσεως) pour voir la force de chaque argument (ὑποθέσεως)... » (P. G., 41, 1048 B).

86. *Prologue au psaume* 118 (MARIÈS, *loc. cit.*, p. 93). — Quand le R. P. Mariès écrit (p. 81) : « Diodore expose avec force et netteté les principes de l'exégèse qu'il combat et les principes de l'exégèse qu'il adopte. Nul doute que les exemples qu'il analyse ne contribuent à éclairer ces deux méthodes opposées », on ne peut s'empêcher de penser que c'est peut-être témoigner bien de la confiance à un adversaire passionné. L'allégorie que combat Diodore n'est pas vraiment l'allégorie, du moins toute l'allégorie d'Origène.

87. Ainsi *In Matt.*, hom. 52, n. 1 (P. G., 57, 519), à propos de l'épisode de la Chananéenne : Τινὲς δὲ καὶ ἀλληγοροῦντες φασὶν ὅτι, ὅτε ἐξῆλθεν ἐκ τῆς Ἰουδαίας ὁ Χριστός, τότε αὐτῇ προσελθεῖν ἐτόλμησεν ἡ Ἐκκλησία. *In Joannem* hom. 85, n. 1. (P. G., 59, 461.) — Si nous nous plaçons au point de vue d'Antioche, nous dirons que ce qui différencie surtout, en exégèse, la « theoria » de l'« allegoria », c'est son rapport à la vision prophétique (theoria) de l'auteur sacré. Là est peut-être le point autour duquel pourrait s'ordonner tout le débat historique entre Antioche et « Alexandrie ».

« à la conception alexandrine⁸⁸ ». Ces exagérations reproduisent, à quinze siècles de distance, celles mêmes de Diodore. Mais déjà, moins d'un siècle après la mort de l'évêque de Tarse, par une sorte de justice immanente, l'historien Socrate, bientôt suivi par Sozomène, commettait à son sujet une exagération inverse. Il le représentait comme un exégète attaché à la pure lettre et repoussant toute « théorie⁸⁹ » ! Ainsi, pour les siècles futurs, le fossé se trouvait doublement élargi entre les deux grandes écoles...

Cependant, quelles que soient les différences réelles de méthode et d'esprit qui les opposent, les deux mots qui servent pour ainsi dire de symboles à leurs deux exégèses ne couvrent pas deux conceptions totalement antagonistes. En fait, ils pouvaient passer pour synonymes. Il ne manque pas de textes où ils sont pris l'un pour l'autre ou employés simultanément dans des expressions redondantes⁹⁰, et il n'y a point à s'étonner que des

88. Cf. René LECOMTE, *Saint Jean Chrysostome exégète syrien d'après les Homélie sur saint Matthieu* (Thèse dactylographiée de l'Institut catholique de Paris), p. 251. Excellent sur Chrysostome, ce travail nous paraît moins heureux dans les comparaisons qu'il institue avec l'école d'Alexandrie. N'est-il pas un peu subtil d'écrire, par exemple : « Si les homélie sur saint Matthieu rapportent sans l'exclure l'opinion des allégoristes, c'est simplement parce qu'elle aurait pu tout aussi bien être découverte en utilisant la θεωρία » (p. 249). L'opposition que met Chrysostome entre τόπος et ἀπόδειξις « possède », nous dit le même auteur, p. 238, « une saveur franchement syrienne » : c'est néanmoins aussi l'opposition que l'on trouve fréquemment, et dans les mêmes termes, chez les Alexandrins et leurs héritiers spirituels...

89. *Histoire ecclésiastique*, I, VI, c. 3 (P. G., 67, 668 A) : Ψιλῶ τῷ γράμματι τῶν θείων προσέχων Γραφῶν, τὰς θεωρίας αὐτῶν ἐκτρεπόμενος. — SOZOMÈNE, *Histoire ecclésiastique*, I, VIII, c. 2 (P. G., 67, 1516 A) : περὶ δὲ τὸ ῥητὸν τῶν ἱερῶν λόγων τὰς ἐξηγήσεις ποιήσασθαι, τὰς θεωρίας ἀποφεύγοντα. — Le R. P. VACCARI écrit, à propos de ces deux textes : « Nell' uso antiocheno queste parole sarebbero un controsenso e Diodoro avrebbe protestato. » *La θεωρία nella scuola exegetica di Antiochia*, dans *Biblica*, I (1920), p. 12. Mais il nous semble que c'est là, de toute façon, bien réellement de la part de Socrate et de Sozomène une erreur ; même si l'on pouvait discuter sur une double signification du mot θεωρία, comment écarter la mention : ψιλῶ τῷ γράμματι προσέχων ?

90. DIDYME, *Fragmenta in Job* (P. G., 39, 1144 C) : Πρὸς δὲ θεωρίαν.

traducteurs latins d'âges divers aient trouvé tout naturel de rendre θεωρία par « sensus allegoricus » ou par « allegoria⁹¹ ». Toutes les définitions comme tous les emplois (exégétiques) de l'un conviennent à l'autre, et réciproquement⁹². Leur rapport à τύπος est le même⁹³. La seule condition pour s'en rendre compte est d'interroger chaque auteur sur le sens du mot qu'il emploie, au lieu de s'en remettre aux dires de celui qui le critique. En effet, la différence vient ici surtout de ce que ceux qui préfèrent θεωρία prennent systématiquement ἀλληγορία dans un sens péjoratif, pour désigner les interprétations ou le système d'interprétation qu'ils estiment arbitraire chez autrui⁹⁴. Leur

Τὰ πονηρὰ πνεύματα, τὰ κήτη ἀλληγορικῶς καλούμενα. HESYCHIUS (Pseudo-Athanasie), *De titulis psalmsorum*, emploie les deux verbes ἀλληγορῆσαι et θεωρῆσαι dans des sens correspondant assez bien aux deux nuances, objective et subjective, que nous avons distinguées (P. G., 27, 1193 D et 1133 D). EUSÈBE, *Préparation évangélique*, I. VIII, c. 8, sur l'exégèse d'Eléazar et d'Aristobule : ἀλληγορικὴ θεωρία (P. G., 21, 624 B ; il dit aussi : ἀλληγορουμένη : 624 C, 636 A, 640 B).

91. Pour Grégoire de Nazianze : P. G., 36, 637 B. Pour Socrate et Sozomène : P. G., 67, 668 A et 1516 A. Pour Hesychius : P. G., 27, *passim* (cf. *infra*, note 110) ; le même traducteur dit aussi : « contemplatio » (1184 C), ou « mystica explicatio » (1332 C ; cf. 1253 A). — Ou peut-être à l'inverse ; ainsi dans RUFIN traduisant Origène, *In Numeros hom.* II, n. 3 (BAEHRENS, p. 80) : « nunc autem videamus, quomodo et allegoricum, id est spiritalem recipiat intellectum ».

92. Cf. KIHN, *Ueber θεωρία und ἀλληγορία nach den verlorenen hermeneutischen Schriften der Antiochener*, dans *Theologische Quartalschrift*, t. 62, 1880, p. 551-552 (sens divers de θεωρία) ; p. 564-565 : « Les Antiochiens ne refusaient pas la « spéculation raisonnable », fondée sur le plan divin de la révélation et sur l'orientation de l'Ancien Testament vers la rédemption et la sanctification de tous les peuples, ils admettaient un sens plus profond de l'Écriture (θεωρία), que celui-ci fût dans les mots figuratifs ou bien dans les réalités exprimées par ces mots... Explication des tropes et des figures, recherche des types de l'Ancien Testament, recherche même du développement de toute l'économie salutaire, tout cela tombe sous le concept antiochien de θεωρία. »

93. On peut appliquer à θεωρία ce que nous disions plus haut (p. 185) d'ἀλληγορία par rapport à τύπος. Cf. CYRILLE D'ALEXANDRIE : περιτρεπομένης... εἰς θεωρίαν πνευματικὴν, ὡς ἐν τύποις ἐτι παχυτάτοις (P. G., 68, 673 B).

94. Mgr R. DEVRESSE montre une parfaite fidélité à son auteur lorsque, pour indiquer les diverses interprétations que Théodore de Mop-

critique peut sans doute avoir un certain fondement. Mais cela ne doit pas préjuger pour nous de l'intention véritable de celui qui se trouve ainsi critiqué, cela ne nous fait connaître ni sa doctrine ni sa pratique. C'est ce que reconnaît Kihn lorsque, après avoir passé en revue les divers emplois de θεωρία dans l'école d'Antioche, il conclut en disant que ce mot comporte « exclusion de l'allégorie arbitraire⁹⁵ ». C'est aussi ce que reconnaissait à sa manière un autre auteur cité par lui, en disant que l'allégorie critiquée par Diodore devait être « l'allégorie véritable », et non pas l'opération mentale désignée soit par ce nom, soit par celui de « théorie⁹⁶ ».

On notera d'autre part que le mot qui a les faveurs d'Antioche n'était pas le mot scripturaire. Il était emprunté à la tradition platonicienne. Ce n'était pas une raison, assurément,

suivante combat comme arbitraires, il met dans son Index cette rubrique : « accommodatus aut allegoricus sensus ». *Le Commentaire de Théodore de Mopsueste sur les Psaumes*, p. 33.

95. KIHN, *art. cité*, p. 552. Cf. p. 563 : « Diodore aussi conçoit ἀλληγορία comme une accommodation subjective des textes » ; « En général, les Antiochiens concevaient l'allégorie dans l'une de ces deux significations : « l'Écriture parle elle-même en allégorie », ou bien : « l'exégète lui-même fait des allégories », en trouvant des tropes et des figures dans le texte, là où il n'y en a point, et en y ajoutant ses réflexions plus ou moins subjectives. » Même langage dans CORNELY, *Introductionis in libros sacros compendium* (1911), p. 135 : « Cavendum (interpreti) est, ne arbitrarias allegorias pro typico Scripturae sensu venditet » ; de quoi tout le monde sera d'accord. De même encore VACCARI, *loc. cit.*, p. 15, parlant de la « genuina theoria, opposita alla falsa allegoria ».

96. CAESAR A LINGERKE, *De Ephraemi Syri arte hermeneutica* (1831), p. 145-146 : « ...Conjicio illud maxime in eo (scripto Diodori) positum fuisse, ut ostenderet quantum differret inter veram allegoriam, a Judaeis nec raro etiam ab ipso Origene propositam, qua litterae veritas omnino negaretur, et inter eam interpretandi rationem, quam alii haud injuria eodem illo nomine allegoriam, alii autem theoriam appellant, quae, incolumi quidem littera, in mysticum et typicum quemdam verborum sensum, a Spiritu Sancto vere jam expressum et a scriptoribus sacris cogitatione comprehensum, inquireretur ac res sensibiles ad Christi oeconomiam, sed maxime ad mysteria ejus ac symbola traducerentur. » (KIHN, *loc. cit.*, p. 561, note 1.) On voit d'ailleurs assez, par tous les textes que nous avons cités, la part d'arbitraire de ces vues historiques.

pour le proscrire ou pour l'entendre en mauvaise part. Aussi bien nul n'y songea. Clément d'Alexandrie l'avait fait sien, le prenant dans un sens encore très proche de son acception originelle⁹⁷. Origène n'avait pas fait scrupule de l'employer, lui aussi, à l'occasion, quoiqu'il semble lui avoir préféré νοήσις qui n'en est d'ailleurs pas l'équivalent exact. Ce dernier mot est le terme technique dans l'exposé doctrinal du *Periarchôn* sur l'interprétation des Écritures. A la νοήσις dans le sujet correspond alors dans l'objet le νοήμα⁹⁸. Mais parmi les autres mots qu'Origène emploie⁹⁹, θεωρία est l'un des plus fréquents. C'est ainsi qu'on lit dans le *Periarchôn* : « Hi vero qui secundum apostolorum sensum theoriam Scripturarum recipiunt¹⁰⁰ », ou dans le *Contra Celsum* : « Nous sommes enseignés par la contemplation mystique de la Loi et des Prophètes¹⁰¹. » Peut-être, comme certaines traductions plus récentes sembleraient nous y inviter, faut-il aussi restituer θεωρία sous diverses formules de Rufin, telles que « spiritualis intelligentia » ou « mysticus intellectus¹⁰² ». La chose est d'autant plus vraisemblable que θεωρία se rencontre chez d'autres Alexandrins authentiques, tels que

97. CLÉMENT, 5 *Strom.*, c. 9, 58 (STAEHLIN, t. II, p. 365). La remarque vaut aussi pour THÉODORE DE MOPSUESTE : voir, par exemple, la page très intéressante du *Prologue à Nahum* traduite par Mgr DEVREESSE dans la *Revue biblique*, 1946, p. 228.

98. *Periarchôn*, I. IV, c. 2 et 3 (KOETSCHAU, p. 305-331). P. 312 : τὰ τῶν ἁγίων γραμμάτων νοήματα.

99. Νοῦς, qui est plus général, a le double avantage de comporter des nuances objectives et subjectives, ainsi que d'être un mot paulinien (p. 310). (Cf. GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *discours* 42, c. 16 : πρὸς τὸν νοῦν ἁγίων ἀπὸ τοῦ γράμματος; P. G. 22, 477 B.) Origène dit encore : πνευματικὴ διήγησις (p. 315), ἀναγωγή (p. 330; cf. *Sur la prière*, c. 13, n. 4, ou *In psalm.* 3, P. G., 12, 1125 C), ἀναβάσις (*Contra Celsum*, I. II, 69; P. G., 11, 305 A), etc.

100. L. II, c. 11, n. 3.

101. L. II, c. 6 : παιδευόμεθα τῇ τοῦ νομοῦ καὶ τῶν προφητῶν μυστικῇ θεωρίᾳ (K., t. I, p. 132). Voir encore c. 69 (p. 190) et *In psalmum* 119, 89 : θεωρησαί (CADIQUÉ, p. 113). *In Genesim* hom. 8, n. 10 : « Omnia enim quae gesta sunt, ad visionem perveniunt » (B., p. 85).

102. Dans HESYCHIUS (P. G., 27, 1253 A), θεωρεῖται est traduit par « spiritualiter explicatur »; dans CYRILLE D'ALEXANDRIE, θεωρίαν πνευματικὴν est traduit par « spiritualement contemplationem » (P. G., 69, 258), etc.

Didyme¹⁰³ et surtout Cyrille. Ce dernier parle constamment de θεωρία¹⁰⁴, de θεωρία πνευματική¹⁰⁵, de θεωρία μυστική¹⁰⁶, etc., ou de θεωρήματα¹⁰⁷, beaucoup plus que d'ἀλληγορία. Il prend même volontiers le premier de ces mots au sens objectif, pour mettre en rapport l'histoire d'Israël avec le mystère du Christ¹⁰⁸. Un peu plus tard, chez Olympiodore d'Alexandrie, θεωρία et ἀλληγορία sont également interchangeables¹⁰⁹. En dehors d'Antioche et d'Alexandrie, le terme de θεωρία est familier à Grégoire de Nysse¹¹⁰, Il l'est à Hesychius de Jérusalem¹¹¹ et à Isidore de Péluse¹¹², etc. Dans une période antérieure, même langage

103. P. G., 39, 1208 B. DIDYME dit aussi διανοία (1160 A, 1572 B), ἀναγωγή (1165 A), ἀλληγορία, etc. Voir la liste dressée par G. BARDY, *Didyme l'Aveugle*, p. 202.

104. P. G., 68, 149 C, 237 A, 600 D, 713 C, 732 D, 1036 C; 69, 149 B, 229 A, 385 B, 493 C, 565 C, 664 D; 74, 661 A; etc.

105. 68, 137 A, 197 B, 264 C, 364 B, 529 C, 673 B, 692 B, 804 C, 889 D; 69, 188 C, 257 C, 448 B, 452 D, 609 C; 70, 9 A, 192 A; 73, 515 C; etc. Ἐν πνεύματι θεωρία : 68, 713 D; 69, 168 C.

106. P. G., 68, 177 D.

107. P. G., 68, 145 A, 345 C, 552 C, 596 C, 597 B, 720 D; 69, 205 A, 389 A; 70, 9 A et B, 12 A; 73, 460 B; etc. Οὐ : νοημάτων : P. G., 69, 397 D; cf. 68, 521 B et 600 C.

108. *Glaphyra* (P. G., 69, 385 B, 565 C), etc. Les formules de Cyrille sont extrêmement variées et souvent redondantes. On dirait qu'il y prend plaisir comme à un exercice de rhétorique; presque toujours il en trouve quelqu'une pour introduire, après la citation de l'Écriture ou son commentaire historique, l'explication typologique relative au mystère du Christ.

109. *Sur Job*, prooemium : « Nous dirons ce qui a trait à l'histoire et ce qui concerne l'allégorie, sans rien enlever à l'histoire..., en attribuant leur juste part à l'histoire et à la théorie..., etc. » (P. G., 93, 17 B-C). Olympiodore prend pour équivalents θεωρία (61 B, 73 A, 412 C), ἀναγωγή (61 A) ou διανοία (117 B, 484 C).

110. *Sur le Cantique des cantiques*, prooemium ad Olympiadem : τῆς κατὰ τὸν νοῦν θεωρίας (P. G., 44, 757). *Vie de Moïse* : ἡ κατὰ ἀναγωγὴν θεωρία (44, 398 C et 368 A); ἡ τοῦ λόγου θεωρία (44, 356 C et 361 B). Grégoire dit aussi : διανοία (44, 392 B), etc.

111. HESYCHIUS, *De titulis psalmorum* (P. G., 27, *passim*).

112. ISIDORE DE PÉLUSE : P. G., 78, 745 A-B (à propos de Philon et de Josèphe); 1292 A. Cf. 1192 B : ἀλληγορεῖν; et, 789 B-C, les deux mots : Ἔιχον μὲν καὶ τὰς θεωρίας αὐτῶν μηνῦσαι. Ἐχουσι γὰρ ἀρίστας ἀλληγορίας ὠφελῆσαι δυναμένας, τοὺς μὴ ἀγύμναστον ἔχοντας πρὸς θεωρίαν τὸν νοῦν.

chez l'auteur des sermons sur la Pâque qui figurent parmi les *spuria* de saint Jean Chrysostome¹¹³. Eusèbe de Césarée, qui, pour parler du sens caché par Dieu dans la Loi donnée à Moïse, faisait usage du classique δι' ὑπονοειῶν¹¹⁴, disait aussi, dans son *Histoire ecclésiastique*, qu'Origène⁸ entraînait ses disciples à l'étude εἰς τὴν τῶν θεῶν γραφῶν θεωρίαν¹¹⁵.

Il n'y a donc pas plus à chicaner les Antiochiens sur leurs préférences verbales qu'à retenir, du point de vue de l'histoire, l'opposition qu'ils ont forgée. On est cependant en droit de regretter que leur critique malveillante et quelquefois inexacte de l'ἀλληγορία alexandrine se soit si souvent imposée par la suite, au détriment des faits les plus certains. C'est ainsi qu'un des auteurs qui, de nos jours, ont étudié du plus près cette question de la « théorie » et de l'« allégorie » au temps des Pères¹¹⁶ adopte entièrement le point de vue polémique d'Antioche, ne citant ni Tertullien ni Origène, et, chose plus étrange encore, omettant pour ainsi dire toute référence à saint Paul en parlant de l'allégorie¹¹⁷.

III

Pas plus d'ailleurs qu'à la lettre, si l'on peut dire, de l'interprétation allégorique des anciens, ces remarques n'ont pour **fin de nous ramener à la terminologie** que le R. P. Daniélou,

113. *In Pascha serm.* I et 2 (P. G., 59, 723 et 728).

114. *Préparation évangélique*, I. VII, c. 8 (P. G., 21, 528 D).

115. *Histoire ecclésiastique*, I. VI, c. 18 (P. G., 20, 561 A; *ibid.*: θεωρῶν). Cf. *Prép. évang.* (21, 640 C): Les mots d'ἑναγώγη (P. G., 23, 1233 B et 1352 C) et d'ἀλληγορία (23, 125 D) ne lui sont pas non plus inconnus. — On notera le contraste entre l'abondance des formules cyrilliques et la sobriété du vocabulaire d'Eusèbe en la matière. À ce point de vue, le long commentaire des Psaumes (P. G., 23) est significatif.

116. H.-N. BATE, *Some technical Terms of greek exegesis*, dans *The Journal of theological Studies*, t. XXIV (1920). L'auteur ne fait allusion à saint Paul qu'à propos du texte de Chrysostome (*supra*, note 5); selon lui, le sens de Plutarque est « common in patristic greek » (p. 10).

117. Un autre auteur, A. NYGREN, s'étant fait d'abord son opinion sur l'allégorisme origénien, ne dit-il pas qu'après cela on peut bien consulter les homélies d'Origène, qui « offrent une matière additionnelle, mais

suisant un courant qui se généralise, n'a pas cru devoir reproduire. Si celle-ci est peu à peu tombée en désuétude, les raisons n'en sont peut-être pas toutes mauvaises.

Il faut avouer, en effet, que ce mot d'*allégorie* — quoi qu'il en soit de l'autorité de saint Paul, qui ne l'avait introduit que par occasion — n'allait pas sans inconvénients. On peut estimer tout d'abord que, en raison de son origine grammaticale et de son sens étymologique, il était trop générique ou trop formel, n'apportant aucune lumière sur son objet réel, par le fait même trop vaste, et pouvant s'appliquer à trop de choses, à trop de cas. Il est vrai que la remarque vaudrait aussi, dans une plus ou moins large mesure, pour tout autre mot qu'aurait pu choisir l'Apôtre. Tout langage précis comporte nécessairement une part de convention, hors de laquelle il n'est pas de mots pleinement adéquats. « Sens typique » offre des avantages certains, et c'est pourquoi nous admettons volontiers ce nom de « typologie » qui se généralise. Cependant, n'avons-nous pas appris à distinguer soigneusement dans l'Écriture « sens typique » et « sens figuré » ou « métaphorique », celui-ci faisant encore partie du sens littéral, alors que *figura* est la traduction habituelle de *τύπος*? Pour ne citer qu'un exemple, qu'on se reporte à la définition du type donnée par Junilius dans ses *Instituta* : « Quid est typus? — Quam nos figuram dicimus sive formam, sicut dicit Apostolus... — Quid est ergo typus sive figura?... Quot sunt typorum vel figurarum modi¹¹⁸?... » Nous admettons

non point au point d'altérer » la vue qu'on en a prise auparavant? *Agapè and Eros*, trad. WATSON, P. II, vol. I, p. 171.

118. JUNILIUS AFRICANUS, *Instituta regularia divinae legis*, l. II, c. 16 et 17 (KIHN, p. 509 et 510). Cf. saint AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, l. III, n. 32 : « Quanquam omnia vel pene omnia quae in Veteris Testamenti libris gesta continentur, non solum proprie sed etiam figurate accipienda sint... », à comparer avec n. 34 : « Investigandum est utrum propria sit, an figurata locutio », et n. 9 : « In principio cavendum est ne figuratam locutionem ad litteram accipias. » Voir encore n. 14, 17, 20 et 24 (P. L., 34, 69, 78, 71-75). Chez Augustin, *figuratus et allegoricus* sont parfois synonymes : *op. cit.*, n. 17 (col. 72) et *De Genesi ad litteram*, l. VIII, n. 5, 8, 13 (34, 374, 375, 378). ISIDORE DE SÉVILLE, *Quaestiones in Exodum*, prend comme synonymes : « mysteria », « alle-

d'ailleurs — rétablissant les droits de la logique au prix d'une nouvelle incohérence — « figuratif » comme synonyme de « typique » : fondé ou non, l'usage est ici souverain¹¹⁹. « Tropologie » aurait également pu prévaloir, au lieu de se spécialiser, comme il était d'ailleurs assez naturel, pour le sens moral ; or il n'avait rien de plus précis qu'« allégorie » : « nam ubicumque velut aliud dicitur ut aliud intelligatur, etsi nomen ipsius tropi in loquendi arte non invenitur, tropica locutio est¹²⁰ » ; il était même plus vague encore, puisque, dans les classifications grammaticales des anciens, le trope était un genre dont l'allégorie, « μεταφορά continuata » (Quintilien), constituait l'une des espèces¹²¹. C'est ainsi que, pour Adrien, l'allégorie sera l'un des vingt-trois tropes dont use l'Écriture¹²². Quant à θεωρία, nous l'avons vu, il était plus lointain, et par lui-même tout aussi vague. La définition qu'en donne Julien d'Éclane dans son application à l'exégèse — définition qui semble calquée sur le grec et qui pourrait bien être de Diodore de Tarse lui-même — ne témoigne pas non plus d'une grande précision acquise : « Theoria est autem, ut eruditus placuit, in brevibus

goricae figurae », « typica et figurata mysteria » (P. L., 83, 287 A-B). PSEUDO-BÈDE, *Quaestiones super Exodum* : « typica et figurata mysteria » (P. L., 93, 363 D) ; *Super Leviticum* : « in typo vel umbra... figurantes » (388 B) ; *super librum Iudicum* : « per typos et figuras » (427 A).

119. Notons que, comme ἀλληγορία, τυπικός se lit chez PLUTARQUE, — mais en un sens bien étranger à notre typologie ! *De virtute morali*, 4 (*Scripta moralia*, Didot, I, p. 536).

120. Saint AUGUSTIN, *De doctrina christiana*, l. III, n. 56 (P. L., 34, 88).

121. *Ibid.*, n. 40 : « Istorum autem troporum non solum exempla, sicut omnium, sed quorundam etiam nomina in divinis Libris leguntur, sicut allegoria, aenigma, parabola » (P. L., 34, 80). Jérôme, *In epistolam ad Galatas* : « Allegoria proprie de arte grammatica est, et quo a metaphora, vel caeteris tropis differat, in scholis parvuli discimus » (P. L., 26, 389 B-C). Déjà ORIGÈNE, *Contra Celsum*, l. I, n. 50 : Οἱ μὲν δὲ αἰνιγμάτων, οἱ δὲ δὲ ἀλληγορίας, ἢ ἄλλω τρόπῳ, τινὲς δὲ καὶ αὐτολεξεί (P. G., 11, 753 C). Cf. l. I, c. 15, sur Numénus : « Ce savant homme... se sert dans son ouvrage de passages tirés des Prophètes, et il prend plaisir à en donner des explications allégoriques : τροπολογῆσαι αὐτοῦς (KETSCHAU, t. I, p. 67).

122. ADRIEN, *Isagoge in sacras Scripturas*. (P. G., 98, 1301 C). Cf. 1305 C : καὶ ὁ Ἀπόστολος τὴν Ἄγαρ ἀλληγορεῖ. — Sur τροπικός : BATE, *art. cité*, p. 64-66.

plerumque aut formis aut caussis, earum rerum quae potiores sunt, considerata perceptio¹²³. » S'il fallait même en croire l'annotateur de l'historien Socrate¹²⁴, approuvé par Kihn¹²⁵, la θεωρία serait un genre dont l'ἄλληγορία serait une espèce, et l'idée se justifie si l'on songe au sens premier et général du mot¹²⁶.

Il n'en reste pas moins vrai que, en fait, les écrivains chrétiens ne réussirent jamais à réserver « allégorie », d'une façon rigoureuse, pour sa seule signification paulinienne. Et c'est la première raison qui fit sentir, dans les temps modernes, le besoin d'un vocabulaire nouveau. Saint Augustin a bien pu écrire : « Ubi allegoriam nominavit Apostolus, non in verbis eam reperit, sed in facto¹²⁷ », et l'ensemble de la tradition a bien pu

123. *In Oseam*, l. L (P. L., 21, 971 B). Sur cette formule : VACCARI, *loc. cit.*, p. 14-16 ; BATE, *loc. cit.*, p. 62-63.

124. Dans MIGNÉ, P. G., 67, 668 C.

125. *Art. cité*, p. 551.

126. C'est là cependant introduire une complication inutile, qui ne trouve pas de fondement dans la pratique habituelle de l'antiquité chrétienne.

127. *De Trinitate*, l. XV, c. 9, n. 15 (P. L., 42, 1069). Ce seul texte suffit à montrer l'excès de la remarque du P. LAGRANGE, *Méthode historique*, 4^e éd. (1904), faisant un mérite à saint Thomas d'Aquin d'avoir le premier, « avec une merveilleuse sûreté de comp d'œil », placé le sens spirituel non plus dans les mots, mais dans les choses » (p. 116). Le R. P. DUBARLE observe au contraire (*art. cité*, p. 44) que la définition de saint Thomas était « classique dès l'antiquité ». Cf. TERTULLIEN, *De carnis resurrectione*, c. 28 : « Scimus autem sicut et vocibus ita et rebus prophetatum ; tam dictis quam et factis praedicatur resurrectio » (KROYMANN, p. 65). ORIGÈNE, *In Joannem*, t. X, n. 13 (P. G., 14, 340 A). CYRILLE DE JÉRUSALEM, 1^{re} *Catéchèse mystagogique*, c. 2 (QUASTEN, p. 72). GRÉGOIRE DE NYSSE, *Vie de Moïse* (P. G., 44, 368 C). HILAIRE : « mystica historia » (P. L., 10, 680 D) ; cf. *In psalm. 118*, Sin, n. 4, ZINGERLE, p. 537). JÉRÔME : « typicam historiam » (P. L., 24, 608 A) ; « qui per historiam prophetatur » (25, 1444 B). AUGUSTIN encore, *In psalmum* 68, s. 2, n. 6 : « In ipso facto, non solum in dicto, mysterium requirere debemus » (P. L., 36, 858) ; *De Civitate Dei*, l. XVI, c., 2, n. 3 : « prophetica historia » (41) ; l. XVII, c. 5, n. 2 : « propheta facti » (41, 533) ; *De vera religione*, c. 50, n. 99 : « ...et quid intersit inter allegoriam historiae, et allegoriam facti, et allegoriam sermonis, et allegoriam sacramenti... » (P. L., 34, 166). RABAN MAUR, *De clericorum institutione*, l. III, c. 8 : « Sunt autem signa propria vel translata... Translata sunt, cum et ipsae res quas propriis verbis significamus, ad aliquid aliud signi-

suivre en cela et la doctrine et la terminologie de l'Apôtre. Trop d'occasions cependant se présentaient de parler aussi d'allégorie « in verbis » pour qu'il n'en résultât pas quelque confusion.

A partir de Plutarque, toute explication de mythe était devenue « allégorie¹²⁸ ». Déjà Josèphe, qui dans la préface des *Antiquités juives* admettait le bien-fondé d'une interprétation « allégorique » de la Bible, reprochait cependant aux Grecs, dans le *Contre Appion*, leur allégorisme^{128a}. C'est à cette acception païenne que se réfèrent les Homélies clémentines, qui d'ailleurs n'emploient le mot que pour blâmer la chose. Leur auteur fait dire à Appion, commentant l'histoire de Zeus : « Ces mythes sont un fondement philosophique que l'allégorie peut faire comprendre¹²⁹ », et plus loin, exposant son propre point de vue : « Ceux, dit-il, qui ont voulu expliquer les faits et gestes des dieux par de honteuses allégories (ἐπὶ τὸ αἰσχρὸν ἀλληγορῆσαι θελήσαντες), comme celle de Métis avalée par Zeus, sont tombés dans l'embarras : ils ne se sont pas rendu compte que, en appliquant aux dieux leurs interprétations naturalistes entortillées, ils ont supprimé l'existence même de ces dieux, et, par l'allégorie, fait

ficandum usurpantur » (*P. L.*, 107, 384 D). PSEUDO-BÈDE, *Quaestiones super Genesim* : « In typis autem res declarantur ex rebus » (93, 330 B ; d'après JUNILIUS, *Instituta...*, l. II, c. 16 (KIHN, p. 510). PIERRE DAMIEN (145, 180 A). JEAN DE SALISBURY, *Polycraticus*, l. VII, c. 12 (WEBB, p. 144), etc. Cf. THÉODORET (supra, note 4), AMBROISE (n. 30), CASSIEN (n. 50). **Doctrine traditionnelle que saint THOMAS résumera dans des formules destinées à devenir classiques. — (Est-il besoin d'ajouter que ce détail infime n'affaiblit en rien l'admiration que nous avons toujours professée pour l'ensemble de l'œuvre du P. Lagrange? Faut-il dire aussi qu'il n'y a rien dans la doctrine authentique du « sens spirituel » qui puisse mettre obstacle aux droits de la critique? Mais c'est là un tout autre sujet...)**

128. Il faut noter cependant que l'usage nouveau de Plutarque ne s'imposa pas. Le mot ne fut pas retenu dans l'école néoplatonicienne. Dans la langue d'un PROCLUS, θεωρία et τύπος sont courants (non d'ailleurs au sens exégétique), mais non pas ἀλληγορία.

128^a. II, 36; 255 (NIESE, t. V, p. 84.)

129. Homélie 6, c. 2 (SIOUVILLE, p. 188 ; *P. G.*, 2, 197 B). Cf. hom. 2, c. 25 : ἀλληγορῶν ; hom. 6, c. 10 : ἀλληγορία, et c. 11 : ἀλληγοροῦντος (*S.*, p. 116, 191, 193 ; *P. G.*, 2, 204 C, 205 A et B).

évanouir leurs personnes dans les éléments du monde¹³⁰. » Même constatation dans l'*Apologie* d'Aristide¹³¹, et chez Tatien, dans son *Discours aux Grecs* : « Croyez-m'en, ô Grecs ! ne tournez en allégories ni vos mythes, ni vos dieux. Car si vous cherchez à le faire, c'est votre divinité qui vous est arrachée¹³². » Ces derniers mots font bien ressortir à nos yeux non seulement la différence, mais l'opposition qui règne entre l'exégèse païenne et l'exégèse chrétienne, toutes deux désignées par le même mot d'allégorie. Mais voici précisément que la tentation était grande, pour certains, d'allégoriser, au sens païen, les Écritures chrétiennes, c'est-à-dire d'en nier la lettre pour échapper à un dogme gênant. D'où, par exemple, les protestations d'un Ter-

130. *Homélie* 6, c. 20 (SIOUVILLE, p. 196 ; *P. G.*, 2, 212-213). Cf. hom. 10, c. 18 (269 B-C), discours de Pierre : « Ceux des Égyptiens qui gardent encore les principes de la droite raison, rougissant de ces turpitudes manifestes, tentent de les ramener à des allégories (εις ἀλληγορίας αὐτὰ ἄγειν πειρῶνται), voulant, par une autre folie, garder sa force au venin mortel de leur erreur » (S., p. 238). *Ibid.* : ὑπονοήσαντες (269 B). — Au chapitre 22 de la 2^e homélie, Aquila dit de Simon : Τὰ δὲ τοῦ νόμου ἰδίῃ προλήψει ἀλληγορεῖ (*P. G.*, 2, 92 A). Ici, le sens est également péjoratif ; il n'en serait pas moins le sens chrétien, paulinien, s'il était prouvé, comme le pense Lightfoot, que l'auteur, sous le voile de Simon, vise saint Paul, et qu'il fallût mettre en référence le texte de Galat. iv. Cf. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistle to the Galatians* (1900), introduction, p. 62. On pourrait l'admettre sans revenir aux excès de l'école de Tübingen.

131. *Apologia Aristidis* (HARRIS-ROBINSON, *Texts and Studies*, I, p. 109) : Ἐὶ μὲν γὰρ μυθικαὶ αἱ περὶ αὐτῶν ἱστορίαι, οὐδὲν εἰσιν εἰ μὴ μόνον λόγοι· εἰ δὲ φυσικαί, οὐκ ἔτι θεοὶ εἰσιν οἱ ταῦτα ποιήσαντες καὶ παθόντες· εἰ δὲ ἀλληγορικαί, μῦθοί εἰσι καὶ οὐκ ἄλλο τι.

132. *Discours aux Grecs*, c. 21 (*P. G.*, 6, 853 B) : ... Μηδέ τοὺς μύθους, μηδέ τοὺς θεοὺς ὑμῶν ἀλληγορήσητε. Cf. CLÉMENT, 5 *Strom.*, c. 8 (STAEHLIN, t. II, p. 360), sur les Pythagoriciens : Κρόνου δὲ δακρυον τὴν θάλασσαν ἀλληγοροῦντες. — Même sens encore dans les *Recognitiones*, l. X, c. 30 (*P. L.*, 1, 1436 C). C'est Nicéas qui parle devant Pierre, pour défendre les mythes dont les turpitudes viennent d'être critiquées : « ...Omnis sermo apud Graecos... duos praecipuos auctores habet, Orpheum et Hesiodum. Horum ergo scripta in duas partes intelligentiae dividuntur, id est, secundum litteram et secundum allegoriam ; et ad ea quidem quae secundum litteram sunt, ignobilis vulgi turba confluit, ea vero quae secundum allegoriam constant, omnis philosophorum et eruditorum loquacitas admirata est. » (On sait que cette traduction est de RUFIN.)

tullien, à propos du dogme de la résurrection de la chair. Entre l'*Adversus Marcionem* et le *De carnis resurrectione*, la diversité dans l'emploi d'*allegoria* est manifeste. Dans ce second ouvrage, « *allegorizari* » est pris en mauvaise part ; il ne faut pas croire, dit Tertullien, que les Écritures soient « *allegoricae* » ; beaucoup de leurs enseignements doivent être pris sans aucun « nuage d'allégorie », etc.¹³³. Ainsi parlait déjà saint Irénée, justement à propos de la chair et de la nouvelle Jérusalem¹³⁴. Même dualité d'usage chez Méthode que chez Tertullien, entre le *Symposium* et le *De resurrectione*^{134 a}. Plus tard, se faisant l'écho des critiques antiochiennes contre Alexandrie, saint Jérôme rappellera que l'on ne doit pas chercher sous les préceptes bibliques des allégories qui empêcheraient de les prendre à la lettre, ni « exténuer » les prophéties par des interprétations allégoriques incertaines¹³⁵. Origène avait critiqué de même les lecteurs « hétérodoxes » de l'Évangile de saint Jean qui, à propos des miracles de Jésus ou de l'entretien avec la Samaritaine, versaient dans l'allégorie pour se débarrasser de la lettre¹³⁶.

133. *De carnis resurrectione*, c. 20, 26-31, 37 (KROYMANN, p. 53, 62, 64-67, 69, 79). Le changement d'un ouvrage à l'autre est dû à la diversité des sujets, non à une évolution du langage ou de la pensée : le 5^e livre de Marcion et le *De carnis resurrectione* sont à peu près contemporains.

134. IRÉNÉE, *Adversus Haereses*, l. V, c. 35, n. 1 et 2 : « Si autem quidam tentaverint allegorizare haec... », « Et nihil allegorizari potest, sed omnia firma et vera », « Vere resurgit homo a mortuis, et non allegorice. »

134 a. Comparer *Symposium*, III, 1 (sur saint Paul) et *De resurrectione*, I, 24 et 39 (BONWETSCH, p. 27, 248 et 282).

135. JÉRÔME, *In Zachariam*, l. II, c. 8 ; l. III, c. 13 (P. L., 26, 1474 C-D et 1520 B-C). *In Malachiam*, c. 1 (1551 A). Jérôme prend aussi en mauvaise part les « *allegorici interpretes* » : *In Isaiam* (P. L., 24, 198 A). Il est vrai qu'il en fait autant pour ceux « qui juxta ἀναγωγὴν cuncta accipiunt » (1998). Tout pareillement, ISIDORE DE PÉLUSE ne veut pas qu'on prenne κατὰ θεωρίαν ce qui est dit καθ' ἱστορίαν (ou vice versa) (P. G., 78, 1292 A). Et DIDYME, *In Job* : οὐκ ἀνάγκη δὲ ταῖς θεωρίαις τὰς ἱστορίας ἐξομαλλῆσαι ἐξῆς (P. G., 89, 1133 C). Ici encore, donc, équivalence des deux mots.

136. ORIGÈNE, *In Joannem*, l. XIII, c. 9, et l. XX, c. 20 (PREUSCHEN, p. 233 et 352). — Remarque analogue de saint CYRILLE D'ALEXANDRIE,

Siméon le nouveau théologien lui fera écho un jour, en parlant de ceux qui, « estimant qu'il s'agit dans les divines Écritures de choses tout à fait incroyables, les pervertissent en les allégorisant¹³⁷ ».

Mais, comme Tertullien l'avouait déjà, il y avait aussi dans l'Écriture bien des passages qu'on ne devait pas prendre en un sens matériel : le langage prophétique, par exemple, n'est-il pas souvent « allegoricus et figuratus¹³⁸ »? N'est-ce pas l'un des caractères de la vérité divine que de se révéler à notre faible intelligence à travers des symboles, des énigmes, des paraboles, — des allégories¹³⁹? L'allégorisation, telle qu'on vient de la définir, n'était donc pas toujours blâmable, elle pouvait au contraire s'imposer en certains cas¹⁴⁰. Ainsi s'introduisait,

In Oseam (P. G., 71, 28 B), μεταπλάττων δὲ ὡσπερ τῆς ἱστορίας τὴν δύναμιν εἰς ἐννοσίᾳς πνευματικᾶς...

137. *Capitula practica*, c. 60 (P. G., 120, 633 A) : ἀλληγοροῦσι ταῦτα κακῶς.

138. *De carnis resurrectione*, c. 19 (KROYMANN, p. 51). Tertullien prend alors à peu près pour synonymes *allegoria*, *imago*, *aenigma* et *figura* : cf. c. 20 (p. 53), etc. *Adversus Marcionem*, I. III, c. 5, sur une certaine espèce de prophéties « quae pleraque figurate portenduntur per aenigmata et allegorias et parabolas, aliter intellegenda quam scripta sunt » (p. 382) ; I. IV, c. 17 : « haec... quae Christus in homines allegorizavit » (p. 476).

139. On reconnaît dans cette dernière remarque l'influence platonicienne et pythagoricienne, particulièrement forte à Alexandrie. Le mot d'« énigme » surtout est fréquent chez CLÉMENT. Cf. 5^e *Stromate*, c. 4, 21, (STAEHLIN, t. II, p. 340) : « Tous ceux, pour ainsi dire, qui ont traité des choses sacrées, Barbares et Grecs, ont enveloppé d'un voile les raisons dernières des choses, et ils n'ont transmis la vérité que par énigmes et symboles, allégories et métaphores, et figures analogues » ; c. 9, 58 (p. 365) ; c. 14, 89 (p. 384). Les Grecs n'ont pas toujours compris la vérité qui leur était transmise obscurément : c. 1, 10 (p. 332) : τὸ ἐπιχειρημένον τῆς προφητικῆς ἀλλορίας.

140. CASSIEN, *Conlatio VIII*, c. 3 (Serenus) : « Quaedam autem, si allegorica explanatione extenuata non fuerint, et spiritalis ignis examinatione mollita, nullo modo ad salutarem interioris hominis cibum sine corruptionis labe perveniunt, magisque ex eorum perceptione laesio quam utilitas aliqua subsequeretur ; ut est illud : Sint lumbi vestri praecincti et lucernae ardentes, etc. ; et : Qui non accipit crucem suam... Quod quidem districtissimi monachorum, habentes quidem zelum Dei, sed non secundum scientiam, simpliciter intelligentes, fecerunt sibi cruces ligneas, easque jugiter umeris circumferentes, non aedificationem, sed risum cunctis videntibus intulerunt. » (PETSCHENIG, p. 216-220.)

sous l'unique vocable, cette confusion entre « sens typique » et « sens littéral figuré » ou « sens métaphorique » qui, plus ou moins, se perpétuera jusqu'à saint Thomas¹⁴¹. Ajoutons enfin que, si Philon n'avait pas allégorisé la Bible à la manière païenne, s'il n'avait nié ni la réalité des faits ni la littéralité des préceptes, son allégorisation morale ou cosmologique était cependant tout autre que l'allégorie paulinienne, et chez un Clément, quelquefois encore chez un Origène, nous avons vu qu'on en trouvait des exemples, désignés du même mot.

Ces imprécisions, ces confusions vont être en quelque sorte systématisées dans des textes dont tout l'objet sera de définir, de distinguer, d'ordonner, de clarifier. Tel est trop souvent l'effet des classements artificiels, dus à un besoin excessif de symétrie. L'influence prépondérante ne viendra pas ici des régions où règne le mysticisme alexandrin. Elle viendra de Junilius, dont les *Instituta regularia divinae legis* veulent transmettre l'enseignement de Paul de Bassorah, métropolitain de Nisibe en Syrie. Dans la première partie de son traité, Junilius a rappelé que la prophétie est la manifestation, en vertu d'une inspiration divine, « rerum latentium, praeteritarum aut praesentium aut futurarum¹⁴² ». Tel est le schéma qu'il entreprend ensuite d'appliquer au « type » ou à la « figure » ; car, dit-il, la figure est prophétie en acte, comme la prophétie est figure en paroles : « Quid est ergo typus vel figura? — Praesentium aut praeteritarum aut futurarum rerum ignotarum per opera, secundum id quod opera sunt, manifestatio. » Et de donner aussitôt un exemple pour chacun des trois cas : « Da praeteritarum typos. — Ut est catechumenorum humilitas : typum enim gerunt Adae paradisi exclusi et ex conscientia delictorum divinum metuentis aspectum, propter quod et per

141. C'est ce qu'il y a de vrai sous la remarque citée plus haut de Lagrange. Mais cette clarification de terminologie n'entraînait aucun changement dans la doctrine. — Comparer ORIGÈNE, *Periarchôn*, l. IV, c. 15-20 (KOETSCHAU, p. 321-329) ou *Contra Celsum*, l. IV, c. 17 et 51 (K., p. 286 et 324), et CHRYSOSTOME, *In psalmum* 9, 4 (P. G., 55, 126).

142. *Instituta...*, l. I, c. 3 (KIHN, p. 473).

publicum capitibus tectis incedunt. — Da in praesentibus. — Ut Aaron vestis, quae duodecim tribuum nomina lapidibus insignata gestabat, ostendens se quodammodo pro omni populo supplicare. — Da de futuris. — In his nulla est difficultas, tamen ex superfluo ut in duobus filiis Abraham duo testamenta monstrata sunt¹⁴³. » Or Junilius fut très lu en Occident au cours du premier moyen âge¹⁴⁴. Ce passage même bénéficia du fait qu'il fut copié par le Pseudo-Bède dans ses *Quaestiones super Genesim*¹⁴⁵. Et comme l'*allegoria* n'était autre que la signification ou l'interprétation des figures, ce qui valait pour celles-ci devait valoir pour celle-là. D'où des définitions comme celle qui se trouve à deux reprises chez Hugues de Saint-Victor, et qui vient évidemment, directement ou non, de Junilius : « Allegoria est, cum per id quod factum dicitur, aliquid aliud factum sive in praeterito, sive in praesenti, sive in futuro significatur¹⁴⁶. » D'où encore l'explication donnée par le petit traité jadis attribué à Raban Maur et qui a pour titre *Allegoriae in universam sacram Scripturam* : « Allegoria vero aliquid in se plus continet, quod per hoc quod loquens de rei veritate ad quiddam dat intelligendum de fidei puritate, et sanctae Ecclesiae mysteria, sive praesentia, sive futura, aliud dicens, aliud significans, semper autem figmentis et velatis ostendit¹⁴⁷. »

On voit comment ici l'originalité propre de l'allégorie chré-

143. L. H, c. 16 (KHM, p. 509-510). *Ibid.* : « Possunt tamen haec duo ita definitione misceri, ut dicamus, quia prophetia est typus in verbis, secundum id quod verba sunt, et contra typus prophetia est in rebus, in quantum res esse noscuntur. »

144. Cf. M. L. V. LAISTNER, *Antiochene Exegesis in Western Europe during the Middle Age* (*The Harvard Theological Review*, janvier 1947, p. 19-32).

145. *P. L.*, 93, 329-330.

146. HUGUES, *De sacramentis christianae fidei*, prologus, c. 4 (*P. L.*, 176, 185 A). Cf. *De Scripturis et scriptoribus sacris*, c. 3 : « Est autem allegoria cum per id quod ex littera significatum proponitur, aliud aliud sive in praeterito, sive in praesenti, sive in futuro factum significatur » (*P. L.*, 175, 12 A-B).

147. *Allegoriae...* (*P. L.*, 112, 849-1088 ; 849 B).

tienne, en son caractère à la fois réaliste et prophétique, s'évanouit, en devenant, grâce à un procédé de distribution logique, l'un des trois cas possibles de l'allégorie, — toujours conçue, d'ailleurs, comme fondée sur la réalité du fait ou de la chose. A vrai dire, le mal n'était pas grave, car les deux premiers cas n'étaient guère que de fausses fenêtres, qu'on pouvait vite oublier. Cependant, si les *Allegoriae in universam sacram Scripturam* sont encore un traité de typologie, essentiellement attentif aux « sanctae Ecclesiae mysteria », elles constituent en même temps une sorte de dictionnaire d'« allégories », en un sens déjà péjoratif. Allégorie : c'est le mot qui va servir pour la transposition d'Ovide ou de Virgile à la mode antique, ou pour le *Roman de la rose*... De plus en plus, dans nos temps modernes, l'acception chrétienne du terme se perdra. Aussi évoque-t-il aujourd'hui presque inmanquablement un irréalisme contraire à la foi joint à un mépris de la science historique choquant pour nos esprits. De plus, l'usage qui l'associe à la parabole comme formant contraste avec elle à l'intérieur d'un même genre, non moins que celui qui, dans un contexte un peu différent, l'oppose au symbole, contribuent à rendre plus suspecte encore une allégorie dans laquelle on ne voit plus guère qu'un procédé, appliqué par force aux moindres détails de l'Écriture¹⁴⁸. Tout cela (pour ne rien dire ici des raisons qui devaient engendrer défaveur de la chose elle-même) explique, sans les excuser toujours, les méprises de quelques historiens. Aussi ne demandons-nous pas qu'on revienne à l'ancien usage, tel que l'avait cependant fixé la théologie en son âge d'or. Nous comprenons que, dans un récent article,

148. Contrairement à la pensée d'un saint Augustin, par exemple, d'un Hugues de Saint-Victor, d'un saint Thomas d'Aquin, d'un Origène lui-même. Cette affirmation ne s'oppose pas à la constatation que nous avons faite plus haut (cf. notes 73-76) ; il serait aisé de montrer que les Anciens ne comprenaient pas habituellement l'universalité du sens spirituel à la manière dont devaient l'entendre certains figuristes. Voir à ce sujet les réflexions de Dom GRIBOMONT, *art. cité*, p. 74-75 et 86-87. Rappelons aussi la comparaison de saint AUGUSTIN, *Contra Faustum*, l. XXII, c. 94 (P. L., 42, 463).

le R. P. Dubarle propose de l'écarter¹⁴⁹. Mais il pouvait être utile d'attirer une fois l'attention sur lui pour aider à dissiper des équivoques, à corriger des erreurs d'interprétation, dont une expérience quasi quotidienne apporte encore des exemples.

IV

Si maintenant nous laissons de côté cette question de terminologie, ou plutôt si nous adoptons provisoirement la terminologie proposée par le R. P. Daniélou, il nous semble que deux remarques seront encore à faire pour que ses explications deviennent entièrement recevables.

« Dans les milieux alexandrins, nous dit-il d'abord, l'interprétation de Philon aidera à dégager l'aspect intérieur, spirituel d'une réalité qui restera pour eux foncièrement sacramentelle¹⁵⁰. » C'est la vérité même. A condition toutefois, croyons-nous, qu'on précise que cet « aspect intérieur » fait déjà partie, en principe, de l'exégèse chrétienne la plus traditionnelle et qu'on n'admette ici qu'une influence d'un genre diffus et très général. Car, ainsi que nous essayons de le montrer dans une introduction aux *Homélies sur l'Exode* qui doit paraître bientôt¹⁵¹, le sens, proprement spirituel par lequel Origène prolonge constamment le sens allégorique ou mystique est très différent, dans sa structure même, et malgré d'inévitables contaminations, du sens tropologique ou moral qu'il doit en effet pour une large part à Philon¹⁵². Si l'on prête surtout

149. A.-M. DUBARLE, O. P., *le Sens spirituel de l'Écriture*, dans *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 1947. Cependant, il nous semble qu'il y a quelque chose d'un peu paradoxal à préconiser le nom d'« exégèse typologique » au moment où l'on fait remarquer que le sens ordinaire du mot « type » dans le Nouveau Testament, et en particulier dans I Cor., x, 1-11, est seulement « exemple », « modèle », et « ne dépasse nullement le sens littéral » (p. 60).

150. Article cité, p. 405.

151. Collection « Sources chrétiennes » (Éditions du Cerf). Voir même collection, vol. 7, *Homélies sur la Genèse*, introduction.

152. On trouve en effet chez Origène tantôt un sens moral ou tropo-

attention à ce dernier, on devra dire tout au contraire que l'héritage ou le souvenir des moralités philoniennes a trop souvent empêché le sens spirituel intérieur, spécifiquement chrétien, de s'épanouir en dépendance du sens allégorique. L'exégèse d'Origène en est encombrée, — quoiqu'il y ait lieu d'en souligner l'arbitraire plutôt que d'en dénoncer l'inspiration. Si nous n'avons rien à en tirer de solide pour notre connaissance de la Bible ou notre méditation du mystère chrétien, il nous est loisible de l'admirer encore comme un fait de culture dont ce grand homme a su plus d'une fois tirer un très beau parti. Fort heureusement, néanmoins, il ne s'y est pas arrêté. Son sens spirituel, relatif à l'« anima in Ecclesia », intériorise le mystère chrétien selon la loi même de ce mystère et nous transporte ainsi dans une région très éloignée de celle où se tient l'exégèse philonienne aussi bien que l'exégèse grecque antique. L'« allégorisme » dont parle le R. P. Daniélou reste donc souvent en dépendance directe de la typologie ; à vrai dire, il en fait encore partie. Le R. P. Daniélou n'en disconviendrait pas ; lui-même l'a fort bien dit ailleurs : « Si toujours Origène s'attache davantage à l'interprétation mystique et intérieure, où il trouve la nourriture de son âme, nous voyons que c'est sans perdre contact avec l'interprétation ecclésiastique et christique, proprement typologique, qui la soutient¹⁵³. » Le R. P. Daniélou est seulement plus sensible à la contamination chez Origène de l'exégèse typologique par l'allégorisme philonien. J'avoue être surtout sensible au fait que l'allégorisme d'Origène est avant

logique précédant le sens allégorique ou mystique, tantôt un sens spirituel (appelé parfois aussi sens moral) qui le suit. Le premier est philonien, le second est chrétien (cela, non pas seulement dans leur contenu, mais dans leur forme). Le premier est généralement relatif à quelque point de l'anatomie de l'âme, de ses facultés ou de ses vertus ; le second est en relation intime avec le mystère : il constitue son intériorisation et sa mise en valeur dans la vie chrétienne. Ce flottement se retrouve dans la tradition postérieure. — Il conviendrait aussi de distinguer chez Philon lui-même deux genres différents d'explications : l'un, plus ordinaire, qui est celui que nous venons d'évoquer ; l'autre, qui consiste déjà dans une sorte d'histoire spirituelle de l'âme.

153. *Isaac, ou Passionis figura* (cours inédit), p. 34.

tout « typologique ». En réaction contre des historiens (surtout non catholiques) qui me paraissent l'avoir méconnue profondément, méconnaissant ainsi parfois plus ou moins du même coup l'originalité du christianisme lui-même, je suis porté à mettre plus en relief la structure traditionnelle de sa pensée. L'apport philonien est chez lui considérable, il est loin d'être toujours heureux, mais il n'affecte pas cette structure.

Seconde et dernière remarque. Observant que « chez les allégoristes les lignes de la typologie apparaissent presque effacées sous le foisonnement des allégories secondaires », le R. P. Daniélou croit pouvoir en esquisser l'explication suivante : « Pour eux, la typologie rentre dans la foi des πολλοί, dans l'enseignement catéchuménal ; elle n'est pas un mystère caché à quoi la gnose seule donne accès. C'est pourquoi un Pseudo-Barnabé, un Clément d'Alexandrie, un Origène n'y feront que des allusions passagères, pressés qu'ils sont d'aller aux interprétations allégoriques¹⁵⁴. » Laissons le cas du Pseudo-Barnabé et celui de Clément. Le cas d'Origène a une importance beaucoup plus grande. Or cette explication ne nous paraît pas s'y adapter pleinement. Nous craignons que le R. P. Daniélou ne soit resté ici trop dominé encore par le préjugé courant touchant un ésotérisme d'Origène. **Au reste, n'est-ce pas surtout dans des homélies d'allure très simple, voire populaire, que celui-ci multiplie ses applications morales et spirituelles du texte sacré ? Il ne les présente nullement comme les fruits d'une sorte de gnose secrète ni comme des vérités sublimes. C'est une manne, un pain quotidien qu'il distribue à tous. Le rapport du « mystique » au « spirituel » — disons, dans le langage qui nous est suggéré, du « typologique » à l'« allégorique » — n'est pas pour lui le rapport entre deux degrés de profondeur à l'intérieur d'un même genre ; c'est plutôt un rapport analogue à celui qui existe entre la théorie et la pratique : on ne voit pas pourquoi la pratique serait plus profonde ou plus mystérieuse que la théorie. Il n'y a là, nous semble-t-il, aucune nuance ni aucun relent**

154. Article cité, p. 416-417.

d'ésotérisme. S'il est donc vrai que bien souvent — moins toutefois que le R. P. Daniélou ne le suggère — Origène glisse sur la typologie pour courir aussitôt à l'« allégorie » (comme plus tard un saint Grégoire expédiera souvent l'allégorie pour s'étendre sur l'explication morale), la raison nous en paraît être beaucoup plus simple. La typologie, le R. P. Daniélou l'a très bien montré, faisait l'objet d'un enseignement d'allure officielle ; c'était, dirons-nous, une partie de la dogmatique élémentaire, étroitement liée à la liturgie du baptême ; tandis qu'Origène adresse habituellement au peuple chrétien, déjà au fait des mystères de la foi, des exhortations d'un caractère surtout moral et spirituel. Ses prédications ne sont pas des « homélies mystagogiques » ni des « discours catéchétiques ». S'il avait été évêque, peut-être en aurait-il prononcé de ce genre, dont l'allure aurait été plus purement typologique ou sacramentelle¹⁵⁵. Mais parlant, simple prêtre, à des baptisés qui sont engagés dans la vie quotidienne, — n'oublions pas qu'à Césarée il prêchait presque tous les jours, — il se contente parfois de leur rappeler en quelques mots ou par simple allusion les mystères dans lesquels leur baptême les a fait entrer, pour s'étendre sur les leçons pratiques qu'ils en doivent tirer : « ut sacramentum vivendo teneant, quod fide perceperunt », comme le dit notre liturgie^{155a}. L'existence chrétienne doit reproduire, non seulement dans son rythme intérieur, mais jusque dans l'ordre de l'activité morale et des relations sociales, ce Mystère du Christ qui

155. On observera que le traité d'Origène sur la Prière, qui se rattache au genre mystagogique, offre de grandes analogies avec les traités correspondants de Tertullien et de Grégoire de Nysse, ainsi qu'avec le *De sacramentis* de saint Ambroise. Au reste, c'est bien plutôt la catéchèse mystagogique ou certains de ses compléments qui comportèrent un élément de secret. Cf. HIPPOLYTE, *Tradition apostolique*, n. 23 : « S'il convient de dire quelque chose d'autre, que l'évêque le dise sous le sceau du secret à ceux qui ont communie » (BOTTE, p. 56). On sait que c'est par l'omission de passages comportant le secret en vue de la publication que Dom Morin explique l'absence, dans le *De mysteriis* de saint Ambroise, de certains développements qui se trouvent dans le *De sacramentis*.

155^a. Missel romain, messe du mardi de Pâques.

fut préfiguré dans la Loi d'Israël et qui se reproduit d'abord sacramentellement dans l'Église. « Pour Origène, écrit le R. P. Hugo Rahner¹⁵⁶, l'ascension ascétique a même structure que la grâce baptismale. Ce que signifiait le sacrement doit être maintenant accompli : malheur à l'homme qui, après le baptême, reste attaché à l'esprit mauvais, brise son lien avec Dieu ! un tel homme a une âme double, il est repoussé par Dieu et haï par le diable. Ainsi la vie spirituelle doit être une renonciation à Satan nécessairement renouvelée, une donation à Dieu. D'où la nécessité d'une lutte continuelle¹⁵⁷... »

156. *Le Baptême et la vie spirituelle chez Origène. Ibid.* : « L'Église, le baptême, l'eucharistie, tout l'ordre « sacramentel » a chez Origène une importance fondamentale. Toute la vie morale et spirituelle le suppose. Il est vrai que, dans ses œuvres, ce « sacramentel » se cache derrière la floraison morale, et qu'il faut souvent une recherche subtile pour l'y découvrir. Au premier abord, Origène est étonnamment « moralisant », et l'on peut douter qu'il ait hérité de l'esprit paulinien... Mais ce n'est là qu'une apparence. Pour le comprendre, il faut l'envisager dans le mouvement des idées de son temps. L'idéal « gnostique » de la perfection n'était pas encore entièrement vaincu. Origène lutte contre lui. Il s'élève avec force et insistance contre le mythe des deux natures... Il montre la nécessité de l'acte moral, de l'effort, de la lutte, de la vie morale, sur le fondement de la grâce acquise au baptême, pour décider de l'adhésion de l'homme au Christ contre Satan, à la Lumière contre les ténèbres. Ainsi se trouve-t-il le premier des grands prédicateurs moralistes. Il insiste plus dans ses sermons sur l'agir que sur l'être, sur la morale que sur le dogme. L'héritage spirituel du Portique et l'influence du néo-platonisme naissant y peuvent être pour quelque chose ; mais son anti-gnosticisme y est pour beaucoup plus. Origène ne veut pas diminuer par là l'importance de la grâce, il ne méconnaît pas la participation ontologique à la nature divine. Tout au contraire : justement en raison du grand respect qu'il professe — reçu de la tradition de la grande Église — pour la gratuité de la grâce et pour le sacramentel, il montre aux chrétiens la grande responsabilité qui s'ensuit pour chacun. Sa doctrine de la piété est donc certainement « morale », mais elle est tout entière construite sur le fondement du « sacramentel ». »

157. On peut voir, *In Numeros*, hom. 3, n. 1 (B., p. 14), les reproches que fait Origène à ses auditeurs de Césarée, infidèles à la grâce de leur baptême. Il les compare aux catéchumènes : « Tous ceux, dit-il, qui sont d'Israël ne sont pas israélites, et tous ceux qui ont été lavés par l'eau n'ont pas été lavés du même coup par l'Esprit. Je vois en effet dans les Écritures que certains catéchumènes ont été trouvés dignes de la grâce

C'est exactement l'explication que donne le R. P. Huby sur le chapitre dixième, v. 1-11, de la première Épître aux Corinthiens : « Pas plus que les rites figuratifs de l'Exode, les sacrements chrétiens ne mettent l'homme à part ou au-dessus de la loi morale. L'imitation rituelle, dans le sacrement, de faits et gestes du Christ, qui donne d'avoir réellement part à l'efficacité surnaturelle de ces événements historiques, doit se poursuivre par la conformité morale aux vertus du Christ ^{157 a}. » Et, en effet, par cette façon même de télescoper, pour ainsi dire, l'explication dogmatique afin d'en venir tout de suite aux applications spirituelles appropriées à ses auditeurs, Origène ne faisait-il pas encore comme avait fait saint Paul dans ce passage, qui constitue l'un des principaux fondements de sa typologie ? C'est à tel point que plus d'un commentateur de l'Apôtre s'est refusé à y voir une explication proprement typologique (au sens dogmatique du R. P. Daniélou), pour n'y reconnaître qu'une assez banale exhortation morale appuyée sur un exemple biblique. « Exemples » : c'est ainsi qu'ils traduisent τύποι ¹⁵⁸. Mais c'est

du Saint-Esprit, et que d'autres, après le baptême, s'en sont montrés indignes. Ne doutez pas que maintenant encore il y a des Corneille dans le groupe des catéchumènes et des Simon parmi les fidèles. »

^{157 a}. J. HUBY, *Saint Paul, Première Épître aux Corinthiens*, p. 223.

¹⁵⁸. Ainsi SEGOND : Ces choses sont arrivées pour nous servir d'exemples », « ces choses leur sont arrivées pour servir d'exemples ». Quelques autres emplois de τύπος dans saint Paul pourraient autoriser pareille traduction (voir I Thess., I, 7 ; II Thess., III, 9 ; Philipp., III, 17 ; I Tim., IV, 12 ; Tit., II, 7). Mais il faut plutôt rapprocher notre texte de Rom. V, 14, où Adam est dit τύπος du Christ à venir, à cause du contexte où il est question de « l'aliment spirituel » et du « breuvage spirituel » et surtout à cause de la mention expresse : « ce rocher était le Christ ». — C'est CALVIN qui, dans son horreur de l'exégèse spirituelle des catholiques (alors bien dégénérée et utilisée à tort dans certaines argumentations), a introduit ici cette exégèse minimisante : *In I Cor.*, X, II. Elle s'explique aussi, chez certains catholiques d'un âge postérieur, par une réaction contre les abus du figurisme et par l'esprit moraliste du dix-huitième siècle ; cf. BERGIER, *Dictionnaire de Théologie, Figure* (2^e éd., t. III, Besançon, 1830, p. 259) : « Il est clair que dans ces passages, figure signifie exemple, modèle, duquel nous devons profiter pour nous corriger. » REUSS, dans son *Histoire de la Théologie chrétienne au siècle apostolique*, a reconnu que τύπος unissait ici sens moral et sens théologique : t. II, p. III.

énervé, croyons-nous, le texte paulinien, en ne tenant pas compte des mots essentiels, dont le sens rejailit sur l'ensemble pour lui communiquer sa couleur et sa force¹⁵⁹. Quoi qu'il en soit, cela nous invite au moins à reconnaître que l'exégèse typologique la plus traditionnelle, celle qui prend sa source dans le Nouveau Testament lui-même, ne s'en tient pas nécessairement à la donnée dogmatique, mais comporte du même coup, au moins en principe, l'application morale et spirituelle¹⁶⁰. Car on ne peut arrêter le mystère chrétien en deçà de la vie chrétienne. « Res gesta, aliquid in sancta Ecclesia signat gerendum¹⁶¹. » Et si nous constatons alors que cette application

159. M. Lucien CERFAUX, *la Théologie de l'Église suivant saint Paul*, p. 78-90, montre bien que Paul « combine application typologique et parénèse » et que le mot τύπος prend déjà sous sa plume « son allure technique ». C'était, semble-t-il, l'avis de saint THOMAS rapprochant « in figura » de « ad correptionem nostram » : *In I Cor.*, x, lectio 2. CORNELY, *in loc.*, cite l'ancienne version : « figurae nostrae fuerunt » et parle à ce sujet de « reales prophetiae » (p. 277 et 283). Même interprétation dans PRAT, rapprochant le v. 6 des vv. 1-2 (*Théologie de saint Paul*, t. II, 14^e éd., p. 317, note 2). De même ALLO, traduisant « types », « événements typiques » et parlant dans son commentaire de « réalisations après les figures » (*in loc.*, p. 231-235); et HUBY, dont l'éclectisme est l'objectivité même : « Ce sont là des exemples typiques » (*in loc.*, p. 221; cf. p. 223). G. BARDY traduit, lui aussi : « Tout cela était des figures de nous-mêmes » (HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, « Sources chrétiennes », vol. XIV, Introduction, p. 42). BONFRÈRE donnait déjà la nuance de Cerfaux et d'Huby : « Quibus verbis utrumque indicat, et figuram fuisse, et ad exemplum proponi », *In I Cor.*, x, 6, dans *In totam Scripturam sacram praelequua*, c. XX, sectio 4 (MIGNE, I, col. 258). Au contraire, LEMONNYER : « exemple », et, plus radicalement, DELPORTE, *art. cité*, p. 315 : « aucun élément figuratif ». OSTY traduit aussi : « exemple », mais il mentionne en note la traduction de BUZY : « figure ». Cf. THÉODORET (*P. G.*, 82, 301 B-C), expliquant bien le sens fort de τύπος par une série d'applications.

160. Voir encore, pour le Nouveau Testament, Hebr., XIII, 11-14. Pour les Pères, cf. *Corpus mysticum*, p. 360-361. « Les saintes Écritures », disait saint HIPPOLYTE, *Commentaire sur Daniel*, l. I, c. 7, « ne nous font rien connaître inutilement, mais leur but est de nous exhorter » (p. 80).

161. Saint GRÉGOIRE, *Homélie 21 in evangelia*, n. 2 (*P. L.*, 76, 1170 C). Cf. saint AUGUSTIN, *De vera religione*, c. 50, n. 99 : « (Distinguamus...) qui sit modus interpretandae allegoriae, quae per sapientiam dicta creditur in Spiritu sancto : utrum a visibilibus antiquioribus ad visibilia

fait souvent défaut, néanmoins, chez certains prédécesseurs d'Origène, un Justin ou un Irénée, nous n'en concluons pas qu'elle fut introduite par lui comme une donnée plus ou moins étrangère sous l'influence de Philon, mais nous comprendrons que ces auteurs avaient dû la négliger parce qu'elle n'allait pas à leur but essentiel, qui était plus strictement apologétique. Sans refuser de voir l'extrême variété de ceux qui demeurent pour nous les témoins de la Foi, ne durcissons pas trop vite en oppositions de doctrine ou même d'attitude ce qui n'est souvent que division du travail, conditionnée par les circonstances, les besoins des âmes et, naturellement aussi, le tour du génie de chacun.

Lyon.

HENRI DE LUBAC, S. J.

recentiora eam perducere sufficiat; an usque ad animae affectiones atque naturarum, an usque ad incommutabilem aeternitatem : an aliae significant gesta visibilia, aliae motus animorum, aliae leges aeternitatis ; an aliquae inveniantur, in quibus haec omnia vestiganda sint. »
(P. L., 34, 166.)