

*La Maison-Dieu*, 190, 1992, 51-73

Paul BEAUCHAMP

## LA LECTURE TYPOLOGIQUE ET LE PENTATEUQUE

*La modalité typologique de la pensée est une  
fonction élémentaire de toute pensée et de toute  
interprétation humaine.*

Gerhard von RAD<sup>1</sup>

**A**VEC l'aimable autorisation de l'auteur et de l'éditeur,  
La Maison-Dieu reproduit ici la communication  
faite par Paul Beauchamp au congrès de l'Asso-  
ciation catholique française pour l'étude de la Bible de  
1991 ; elle paraîtra sous le titre original « Le Pentateuque

---

1. « Typologische Auslegung des Alten Testaments », *Evangelische Theologie* 12 (1952-1953), p. 17. L'article a été en partie publié dans le recueil *Probleme alttestamentlicher Hermeneutik* (Theologische Bücherei, 11), édité par C. Westermann, Munich, 1963, mais sans la partie qui inclut la phrase que nous citons.

*et la lecture typologique» dans le recueil intitulé Le Pentateuque. Recherches et débats. A paraître aux Éditions du Cerf dans la collection «Lectio divina».*

*Pourquoi recourir à ce procédé inhabituel ? Parce que toute théologie sacramentaire met en œuvre un certain rapport à l'Écriture, et que l'exégèse typologique imprègne de part en part la conception sacramentelle des Pères. Que l'on songe à leur compréhension du baptême, et à la prière de bénédiction des eaux. Mais la typologie informe aussi l'actuel lectionnaire dominical et le rapport qu'il institue entre la première lecture et l'Évangile ; et l'on sait les critiques que cela provoque toujours.*

*P. Beauchamp fait mieux ici que réhabiliter l'exégèse typologique : il montre qu'elle a son fondement dans la Bible, et dans le Pentateuque lui-même. L'ensemble d'articles rassemblés sous le thème Bible et liturgie ne pouvait donc se passer de cette contribution. Et le théologien des sacrements se demandera comment articuler les antitypes dans la chaîne qui va des prototypes à l'eschatologie.*



Les occasions de traiter de la typologie dans un congrès d'exégèse de l'Ancien Testament peuvent être relativement nombreuses, mais aucun terrain n'y est plus favorable que le Pentateuque. La raison en est toute simple et peut se formuler en quelques mots. C'est que, parmi tous les types ou figures possibles, les plus féconds sont les prototypes et que le Pentateuque, porteur des récits du commencement, ou récits de fondation (commencement et fondation soit de l'histoire humaine, soit de l'histoire d'Israël), se distingue dans toute la Bible comme étant le lieu de ces prototypes, types inauguraux ou figures premières. Tous les « types » ne sont pas nécessairement des prototypes, c'est pourquoi le Pentateuque n'est certes pas le seul lieu des figures bibliques : il suffit de mentionner le nom de David pour s'en persuader. Mais le Pentateuque reste le lieu principal, il est la matrice de toutes les

figures, y compris de celle de David. Ce lieu principal a même été mis à part, entouré d'une clôture en tant que Torah, opération canonique qui n'est pas sans rapport avec la fonction figurative de cette Torah, comme nous le verrons.

A ce même point de vue, celui du Canon, la formule schématique qui répartit l'écriture biblique en deux territoires, « Loi » et « Prophètes », invite la lecture chrétienne à voir respectivement dans l'une et l'autre parties deux modalités différentes de préparation de l'avenir, les prophéties dans la deuxième et, dans la première, justement les types ou figures.

Toute communauté qui se dit concernée par le Premier Testament doit admettre, dans la mesure même où elle se dit concernée, que ce Testament est tourné vers son propre avenir. Mais les modalités sont distinctes, selon qu'il s'agit de « figures » de l'avenir ou de « prophéties » de l'avenir. Il en résulte que la lecture typologique n'est pas autorisée à recouvrir la totalité de l'Ancien Testament. Il importe même de préciser, dès le début de cet exposé, que cette bifurcation « figure-prophétie » n'a pas d'autre fonction que celle de placer une opposition binaire à son plus haut degré de généralité, ce qui engage à mettre à l'épreuve la fécondité de ce schématisme en le complexifiant progressivement. Nous ferons tout à l'heure au moins un premier pas dans cette direction en rappelant le point d'insertion du prophétisme dans le Pentateuque, avec le Deutéronome et la place tenue par le prophétisme dans le dispositif des figures. Autrement dit : le prophétisme dans le Pentateuque, et les figures dans le prophétisme.

Pour ouvrir un questionnement complet sur la typologie, l'idéal serait de pouvoir joindre les exemples et la théorie. A cela une conférence ne peut suffire. Sans doute faudrait-il quelque jour tenir un congrès sur la typologie... Disons que si elle éveille ce désir, la présente contribution aura déjà eu son utilité !



Notre première partie portera sur les principes d'une typologie intrabiblique préchrétienne. Nous en viendrons ensuite à ce qui nous apparaît de cette démarche typologique en Israël à partir de l'exil. La troisième partie tirera quelques conséquences de ce qui aura précédé sur la typologie chrétienne. Nous concluons en proposant une direction de lecture de l'Évangile dans son rapport au Pentateuque, sous forme d'un bref rappel de notre précédent congrès sur les Paraboles.

### 1. LA TYPOLOGIE PRÉCHRÉTIENNE INTRABIBLIQUE : SES PRINCIPES

Au risque d'être plus abstrait, il faut bien présenter d'abord un schéma théorique, une formule de la typologie : c'est nécessaire pour dissiper les brumes qui entourent une modalité d'exégèse moins connue.

Notre point de départ sera un ouvrage de Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israël*<sup>2</sup>. L'auteur appartient à la communauté juive et il s'intéresse à la typologie, essentiellement en tant que processus interprétatif « interne à la Bible ». Pour lui, la typologie est un *phénomène historico-littéraire qui isole des corrélations entre des événements, personnages ou emplacements spécifiques appartenant à une époque ancienne, avec leurs correspondants plus récents*<sup>3</sup>. Commentons cette phrase, en nous aidant des paragraphes de la page suivante et en les reliant par quelques réflexions personnelles. Dès l'abord, l'accent est donc mis sur le caractère diachronique de la typologie. Le terme de « corrélation » implique un lien d'ordre narratif, qui dépasse la notion de similitude : notre auteur parle volontiers de *correspondance, continuité, unité*. On peut penser aussi bien à un lien d'ordre esthétique que d'ordre logique. Quelle que soit sa nature, notre auteur relève aussitôt

2. Clarendon Press, Oxford, 1985.

3. *Ibid.*, p. 351. Jusqu'à indication du contraire, les citations de M. Fishbane renvoient aux pp. 351 et 352 de son ouvrage.

que le lien du correspondant plus récent avec le prototype aura toujours besoin pour apparaître d'une opération herméneutique.

Commentons : la notion de similitude est forcément battue en brèche, puisque ce qui domine dans la typologie est son orientation vers l'avenir, ce qui implique un changement dans la série des événements. Alors que, de soi, la diachronie pourrait admettre la simple répétition, il y a introduction de la différence, que l'auteur lui-même qualifie comme nouveauté. Lisons : *l'exégèse typologique célèbre les événements historiques nouveaux dans la mesure où ils peuvent être corrélés avec de plus anciens*. La catégorie dominante est donc, selon lui, celle de l'ancien et du nouveau. L'effet de l'exégèse typologique est, nous dit-il, *de mettre en lumière une unité inattendue*. Commentons cette formule vraiment excellente. Qu'est-ce qu'un nouveau qui ne serait pas inattendu ? Mais, si l'on a parlé de lien, de corrélation, de continuité, et enfin d'unité, c'est qu'il y avait attente. L'exégèse typologique s'organise, organise sa rationalité autour d'un paradoxe, attente de l'inattendu, préparation de l'imprévisible. Fishbane donne à ce paradoxe un contenu théologique, en parlant de *continuité providentielle dans une série de faits nouveaux*. [...] *Finalemment* [le mot est de lui] : *il ne s'agit pas seulement d'une activité exégétique, mais d'une activité religieuse. L'exégèse typologique est finalement le dévoilement de la plénitude et du mystère de l'action divine dans l'histoire*.

Nous savons maintenant pourquoi le mot herméneutique était employé : il ne pouvait pas s'agir d'un simple constat objectif. On voit se tracer ici la démarcation entre exégèse scientifique et exégèse théologique, en même temps que la typologie peut être qualifiée de démarche spécifiquement théologique : c'est à quoi nous autorisent et nous invitent les termes employés : *mystère de l'action divine*. Encore faut-il préciser de quelle théologie il s'agit. La simple description objective, à la troisième personne, de ce qu'ont fait des interprètes



du passé, fussent-ils auteurs ou rédacteurs de textes bibliques, ne suffit pas à constituer un acte théologique. Pour reconnaître un mystère divin dans le rapport de deux événements, il faut qu'intervienne un saut de liberté. Attirons aussitôt l'attention sur deux vérités complémentaires : d'une part, cette requête (donner lieu à la liberté interprétative) n'est pas réservée à la théologie et d'autre part, la théologie ne peut pas se contenter d'un saut trop brusque, d'un passage trop immédiat dans le mystère. Mais revenons à ce qui vient d'être lu.

Fishbane signale que cette définition inclut la typologie chrétienne, mais signale aussi qu'elle la déborde de beaucoup, car elle vaut pour la typologie juive et surtout (c'est le sujet du livre que nous citons), elle est vérifiable dans l'Ancien Testament pris en lui-même. Ce n'est donc pas d'abord au rapport des deux Testaments qu'elle s'applique.

S'il y a une typologie chrétienne, c'est à partir des structures posées dès l'intérieur de la Bible juive qu'elle se construit. Ce qui détermine ces structures, c'est l'apparition de l'eschatologie. Fishbane voit bien que le mouvement de la typologie va vers un *eschaton*, vers un point extrême. Il formule cet extrême avec force et le situe avec justesse lorsqu'il dit qu'un jour vient où *la traditio annihile virtuellement le traditum*<sup>4</sup>, ou encore que *la traditio donne le coup de grâce au traditum*<sup>5</sup>. L'exemple allégué est la typologie jérémiennne du Pentateuque ; *on ne dira plus : YHWH [...] a fait monter [...] du pays d'Égypte, mais YHWH [...] a fait monter [...] du pays du Nord [...] etc.* (Jr 16, 15). La *tradio*, c'est la parole qui propose et interprète un événement nouveau ; le *tradio*, c'est la parole qui servait à dire l'événement ancien corrélatif, le prototype. Le paradoxe saute aux yeux : pour dire que le nouveau est nouveau, ce sont encore les mots anciens qui

4. Michael Fishbane, p. 362.

5. *Ibid.*, p. 366.

conviennent le mieux, même s'il faut les affecter d'une négation. Le mot a la vie dure. Le nouvel exode vide le contenant de l'ancien, mais l'ayant vidé, il le garde. Ce contenant, ce récipient, étant le mot *exode*. C'est ainsi que « la *traditio* donne le coup de grâce au *traditum* ».

Mais cette forme extrême de la typologie ne sort pas de rien. Elle devient possible lorsque la série cesse d'être simple succession diachronique, du fait qu'elle a été arrêtée, bloquée à ses deux extrémités, le commencement et la fin, chacune d'elles étant prise comme un terme absolu : commencement du monde, fin du monde. Seulement, la prise en compte de ces deux butées, les butées eschatologiques que j'appelle les « instances de l'extrême », à savoir la création du monde et sa fin, assure au paradoxe de la nouveauté toute sa tension. C'est seulement à l'intérieur de cette tension que l'exégèse typologique trouve à s'exercer en plénitude. Cette tension implique une grande complexité. Pour ne pas nous y laisser désorienter, retenons de ce qui vient d'être dit que deux termes ne suffisent pas pour la penser. Ce serait aplatir en abstraction la démarche typologique que de penser qu'elle interprète les réalités de la fin, ou eschatologiques, à partir des réalités du commencement ou protologiques.

Non : il nous faut trois termes. Il nous faut un « moment typologique ». Ce sera un événement nouveau, occasion et lieu où entrent en relation le commencement et la fin. Le moment typologique par excellence est celui où l'homme se découvre entre le commencement des temps et la fin des temps. Le troisième terme, entre le *prôton* et l'*eschaton*, nous l'appellerons le *novum*, le nouveau. Le nouveau est clairement distingué de toute la protologie qui le précède, mais il n'est pas encore la fin. C'est par la correspondance des types avec les prototypes — et par leur différence — que ce nouveau se découvre comme annonciateur, ou comme figure, d'un autre nouveau, le nouveau ultime. Il y a donc lieu d'introduire une distinction et



un relief nouveau dans le dispositif typologique. Le commencement est le lieu des **prototypes**, le *novum* est le lieu d'une relecture des **types**. Les types fonctionnent comme relais des prototypes, ce qui est la condition pour la pré-connaissance et l'espérance de l'*eschaton*. (Précisons, si besoin est, que cette terminologie reste conventionnelle et, n'étant en rien normative, doit seulement servir à éclairer le présent exposé.)

A parler en termes de périodes, ou d'ères historiques, l'ère privilégiée d'apparition de la typologie est celle où naît l'espérance d'un retour d'exil. L'espérance, liée aux événements qui la suscitent, voilà le *novum*, voilà cette nouveauté qui sert de chaînon indispensable pour relier le commencement et la fin. Il faudra du temps au peuple de la Bible, pour que ces trois termes se complexifient encore et il nous faudrait de longues analyses pour en suivre le processus. Le *novum* est annoncé par ce qui est ancien depuis le commencement, mais il est d'autant plus *novum* qu'il est précédé par la fin de la première période, avec la catastrophe de l'exil. Cette fin sera elle-même comprise comme annonciatrice d'une fin de toutes choses, et le *novum* comme préfiguration d'une création nouvelle qui, elle, ne finira pas.

Ce passage de trois moments à cinq : commencement et fin, nouveauté, fin définitive et commencement éternel est un schéma qui devrait s'enrichir encore. Il suffisait de suggérer, sur le mode inchoatif, cette mise en perspective du schéma temporel, car elle est un effet très caractéristique du monde de la typologie. Elle remplace la pauvreté d'une simple ligne par toute une architecture d'étagements et d'enroulements : le temps est un volume ! Tel est le temps biblique : plutôt que temps « linéaire », c'est un temps qu'on appellerait volontiers « proustien », ou... deutéronomiste — avec sa manière de ressasser les retours en arrière, avec aussi la référence de cette mémoire à l'« aujourd'hui » du narrateur !



## 2. L'EFFET TYPOLOGIQUE DE L'EXIL SUR LA LECTURE ET LA COMPOSITION DU PENTATEUQUE

C'est à partir de ce poste d'observation, l'annonce du retour d'exil, que certains textes prophétiques nous permettent d'observer la conversion typologique, la nouveauté du regard sur les anciennes traditions du peuple.

Beaucoup de facteurs concourent à ce changement. Une radicalisation de l'expérience de la mort, étendue à la société, donc à l'histoire, a débouché sur l'eschatologie. La condition de cette nouveauté était l'expérience d'une fin de l'ère des prototypes. En même temps, ce qui finit laisse place à une anticipation cachée d'un commencement sans fin, d'un salut définitif.

Nous commencerons par un rapprochement de trois textes qui témoignent de l'effet de l'exil, vécu ou imminent, sur la lecture typologique.

*« Regardez le roc d'où vous fûtes taillés [...] regardez Abraham votre père [...] et Sara... Il était seul, je l'ai béni [...] YHWH a pitié de Sion (Is 51, 2) ;*

*Crie de joie, stérile, toi qui n'enfantais pas... (Is 54, 1) ;*

*C'est Rachel qui pleure ses fils ; elle ne veut pas être consolée [...] Assez, plus de voix plaintive. » (Jr 31, 15s).*

Ainsi donc, le miracle de la paternité d'Abraham, comme celui de la fécondité de Sara (premier texte), la cessation de la stérilité commune à Sara, Rébecca, Rachel (deuxième texte) — ces souvenirs sont promus chacun en « type » ou figure de la renaissance d'Israël à partir de l'exil. Notre troisième texte apporte un exemple plus radical et plus complet, parce qu'associant similitude et différence : le deuil de Rachel est figure du deuil de Sion, qui sera consolée alors que Rachel ne le fut pas.

C'est ici l'occasion de relier notre propos aux conférences précédentes. Il ne me revient pas maintenant

de décider dans quel état de leur rédaction ces traditions ont servi de point de départ au deuxième Isaïe ou au recueil jérémiénien de la consolation. Je crois volontiers que le regard porté sur elles depuis l'exil finissant a influencé, mais je ne sais pas à quel degré, l'état final de leur rédaction. Mais l'hypothèse d'une écriture typologique suppose celle d'une relecture d'un premier état de ces traditions, déjà jugées assez crédibles pour avoir été écrites. Dans la mesure (mesure encore mal perçue de nous) où les événements d'une ère désormais considérée comme close sont relus et réécrits en fonction de ce qu'ils préfigurent, et promus au rang de prototypes, cette opération (dont nous ne connaissons pas encore et ne connaissons sans doute jamais l'ampleur exacte) n'est évidemment pas compatible avec la fabrication *ex nihilo* des récits des patriarches et de l'Exode.

Ajoutons, en ce qui concerne l'ampleur quantitative de la réécriture typologique, que celle-ci, pour être radicale, n'a pas besoin d'être extensive. Un demi-verset peut nous paraître adventice, mais il a été inséré à l'effet de doter une page, et même plusieurs, d'un sens tout nouveau. Cette remarque s'appliquerait bien aux deux mentions explicites que le Deutéronome fait d'Abraham, Isaac, Jacob (Dt 1, 8 ; 34, 4). La critique moderne nous apprend qu'elles sont récentes et que les mentions des « pères » dans le même livre ne concernent pas ces patriarches, mais la génération de l'Exode. Or, ne faudrait-il pas dire « ne concernaient pas... » ? Une fois que l'insertion a été effectuée — et surtout en si bonne place — elle ne peut plus ne pas colorer toutes les autres mentions des « pères » pour tout lecteur contemporain et à venir. Il est même probable que telle a été sa finalité.

Il importe, maintenant, de souligner la liaison intime entre le « moment typologique », et la clôture des traditions anciennes sous forme d'une Torah. Il ne peut pas ne pas y avoir un lien entre le processus littéraire et canonique de la constitution de la Torah

comme *corpus*, d'une part, et la fermeté des déclarations du temps de l'exil sur la spécificité d'une ère qualifiée comme ancienne. C'est de l'autre côté de cette clôture que la période qui s'ouvre apparaît comme nouvelle, figurée par les prototypes, et les relayant en direction de l'horizon final, de *l'eschaton*.

C'est dans le deuxième Isaïe que la structure se découpe le plus lisiblement : « *Ainsi parle YHWH, qui fit une route à travers la mer [...] ne vous souvenez plus d'autrefois, ne songez plus aux choses passées [...] voici que je fais faire du nouveau, qui déjà paraît* » (Is 43, 18s.). Nous trouvons ici l'ère des prototypes, l'expérience vécue des « types » avec ce qui « paraît déjà » comme prodromes du retour d'exil : ce sont les deux temps du processus décrit plus haut. Le troisième temps (*l'eschaton*) se profile déjà, dans la mesure où il est suggéré que le nouveau n'a pas fini de paraître. Le texte est tourné vers une attente qui, très vite, se projettera vers un changement considéré comme définitif.

On pourra objecter que ces « choses » passées sont, dans le recueil, souvent associées à d'anciennes paroles de prédiction plutôt qu'à d'anciens hauts faits et font penser aux prophéties préexiliques plutôt qu'à ces événements que je qualifiais de « prototypes ». Mais, comme elles ont toutes leur fondement dans le moment créateur et que celui-ci est à la fois le lancement d'une série d'*actes* sauveurs d'âge en âge et le lancement de toutes les *paroles* divines, tout est là pour que l'on comprenne que toutes les actions de YHWH, comme celles qui rendirent féconds les patriarches et libérèrent le peuple, ont valeur de parole prophétique. Or, une action qui a valeur prophétique, c'est une figure. Il y a, dans le deuxième Isaïe, compénétration de la « prophétie » et de la « figure », parce qu'il y a compénétration de l'action et de la parole de YHWH, compénétration dont la source est le moment créateur.

Il nous est possible, maintenant, à partir de la famille de textes évoqués plus haut, à laquelle nous joindrons



Ez 37, 1-14, mais aussi à partir du Deutéronome en ses parties récentes, de pénétrer plus avant dans ce qui relie deux démarches : la clôture des prototypes et l'eschatologie.

Le deuxième Isaïe a instauré, c'est bien connu, une typologie de l'Exode. Mais nous pouvons déceler une autre démarche similaire. Quand, dans le même ensemble rédactionnel, le livret jérémién de la consolation fait la typologie du deuil de Rachel, puis annonce une action créant du *nouveau sur la terre*, et enfin promet une *Nouvelle Alliance*, nous reconnaissons là un ensemble rédactionnel où se dessine un emplacement, très complet, qui offre ses possibilités pour un élan extraordinaire vers l'avenir. En effet, la Torah est reprise de fond en comble selon ses deux composantes, le récit (Rachel) et le commandement (le Sinai). Relecture de l'histoire de Rachel, consolée après son deuil. Relecture du Sinai, la justice devenant un don gratuitement accordé au pécheur pardonné. Nous sommes mêmes ramenés en deçà de l'histoire d'Israël, jusque dans le *prôton* par excellence. Avec le rappel de la création, l'*analogatum princeps* du système des figures fait surface : c'est le rapport de l'homme et de la femme, saisi à un niveau qui dépasse infiniment celui de la psychologie amoureuse : *neqévah tesovev géver* (Jr 31, 21) <sup>6</sup>.

Dans cet ensemble de radicalisations, la plus suggestive pour notre propos consiste à nous faire voir le deuil de Rachel devenir figure du deuil de Sion. La radicalisation saute aux yeux : Sion sera consolée alors que Rachel ne l'est pas. Mais comment peut-on être consolé au-delà de la mort ? Il ne s'agit encore que d'un retour à la vie du corps social, non d'une victoire sur la mort des individus. A partir de cette nouveauté cependant, on sera tôt ou tard conduit à comparer la

6. « La femme entourera un mâle. » Sur ce texte, voir aussi J. Briand, « Le Peuple d'Israël et l'Espérance du nouveau », dans *L'Ancien et le Nouveau* (« Cogitatio Fidei », 111), ouvrage collectif édité par Joseph Doré, Éd. du Cerf, 1982, pp. 64-68.

Nouvelle Alliance à une résurrection, et celle-ci à une nouvelle création, une nouvelle naissance. C'est ainsi que, dans le « moment typologique », nous voyons s'ouvrir le chemin de l'eschatologie. Un jour viendra où un rédacteur du recueil deutéro-isaïen n'hésitera pas à joindre la promesse d'une postérité faite au Serviteur Souffrant, bien qu'il soit mort (Is 53, 10) et cette annonce, reprise de la figure des patriarches : *Crie de joie, stérile, toi qui n'enfantais pas* (54, 1).

Cette annonce, dont on aurait tort d'oublier que, rédactionnellement, elle suit sans interruption celle de la glorification d'un martyr, est la consolation par excellence, dont les annonces qui précèdent n'étaient que des figures. La nouveauté que l'on voit poindre alors est la radicalisation eschatologique d'une victoire sur la mort, qui se précisera dans la mesure où l'on cessera d'accepter que le bien du corps social serve de suppléance aux malheurs de l'individu. Moyennant le saut de la liberté interprétative, un intertexte sera inévitablement construit un jour avec toutes ces relectures, déjà si libres : nouvelle alliance, don gratuit de la justice infuse, création nouvelle et victoire définitive sur la mort : tout cela se rejoindra dans une seule annonce. Ce qui nous retient ici, c'est le rôle joué par une relecture prophétique de figures qui ne sont autres que celles du Pentateuque.

Comme facteur décisif dans la mise à part de l'ensemble des prototypes, il fallait donc qu'intervînt l'expérience d'un changement radical, c'est-à-dire d'une séparation désignant le passé comme passé.

Ézéchiël ne peut pas mieux le dire qu'en décrivant tout Israël sous l'aspect d'une population de corps morts ; il amplifie ainsi le thème jérémiën du deuil de Rachel et il est — du moins à cet égard — à peu près sur la même ligne que le quatrième chant du Serviteur. Rien, si ce n'est la mort, ne constitue le passé comme irrémédiablement passé. Il n'est donc pas suffisant de voir la grande prophétie d'Ez 37, 1-14 seulement comme vision d'avenir. Par elle, la période



préexilienne est, sous l'effet d'une radicalisation nouvelle, scellée par la mort comme révolue. Or cette mort — échec de la promesse — se trouve gratuitement promue à l'état de condition pour une métamorphose qui fait des premières formulations et des premières réalisations de la promesse les figures d'une nouvelle promesse.

Il ne s'agit pas vraiment, dans ce qui précède, d'une exégèse de la Torah pratiquée sur elle en dehors d'elle, quoique dans le Premier Testament. La Torah elle-même est touchée, si nous avons raison de voir une forte parenté et quasiment une liaison nécessaire entre ce regard sur le passé et sa confection littéraire en monument définitif. J'avancerais plus près du cœur du problème si, pour le dire encore une fois, je pouvais montrer des liens plus directement tangibles entre ce regard et la rédaction des récits eux-mêmes, prendre la relecture sur le fait — sur le fait de la réécriture interne au Pentateuque. Mais les exposés qui ont précédé celui-ci nous ont fait découvrir quelques-uns de ces liens visibles. Nous pouvons donc nous en tenir à quelques considérations sur le Deutéronome.

Nulle part ailleurs dans la Torah ne se manifeste aussi clairement le thème d'une ère nouvelle. Nous lisons, dans les couches les plus récentes du livre : *Vous avez vu tout ce que YHWH a fait sous vos yeux [...] Mais jusqu'aujourd'hui, YHWH ne vous avait pas donné un cœur pour connaître, des yeux pour voir, des oreilles pour entendre* (Dt 29, 2s). Souvenirs déjà enregistrés, visités seulement maintenant par une lumière nouvelle... « Deutéronome », deuxième lecture, deuxième visite : la typologie prend ici son départ. Mais qu'y a-t-il de radical dans ce recommencement ? La même source prend acte à l'avance de l'échec de la loi. *Je sais que vous transgresserez*, dit Moïse (31, 29). Israël apparaît dès lors comme mort à la justice, *le malheur vous adviendra* (*ibid.*), ce malheur qu'Ézéchiël transformera en mort physique de tout un peuple. Un texte tardif ira plus loin avec son terrible *Vous ne pourrez pas*



(Jos 24, 19). Reconnaissons que ce n'est pas sans tâtonnements et même sans contradictions que la radicalité de la nouvelle promesse se fait jour. N'en va-t-il pas de même pour nous aujourd'hui ? Mais la promesse ne peut se ramener à une réédition : elle ne peut, après l'échec radical, « revenir au même ».

Peut-être le remplacement des tables brisées, au Sinai, par de nouvelles tables, dont il a été question dans ce congrès, est-il conçu comme un simple recommencement. Mais d'autres textes voient les choses autrement. Pour le récit du Deutéronome, le Décalogue a été réédité mais, cette fois, par un changement radical, le peuple en a été le destinataire direct (« face à face » : Dt 5, 4 ; cf. 5, 22-24). Ou, plus subtilement, il revit le premier acte du don de la loi comme si il l'avait alors vécu sur ce mode. C'est bien parce qu'elle avait été perçue comme radicale, voire subversive, que cette innovation a été partiellement raturée, censurée, Moïse étant réintroduit à sa place institutionnelle contre toute logique, en Dt 5, 5 !...

C'était la même innovation qu'annonçait Jérémie avec la nouvelle alliance : *personne n'enseignera plus son prochain ; personne n'enseignera plus son frère*. Nous obtenons ici une de ces contiguités tangibles entre les mutations de l'exil et les reprises finales du Pentateuque. La similitude n'est cependant pas complète. La rétrojection de la Nouvelle Alliance dans l'anamnèse deutéronomique de l'Horeb contredit-elle l'oracle de Jérémie, en tant que celui-ci qualifie l'avenir comme différent, alors que Dt 5 qualifie le passé comme déjà semblable à l'avenir ? Mais rappelons-nous que le moment de connaissance infuse s'interrompt de toute manière après le Décalogue, sur la demande du peuple. Or, ce schéma nous rappelle la manière dont les soixante-dix Anciens, au commencement, *prophétisèrent, mais ne recommencèrent pas* (Nb 11, 25). Il s'agit, dans les deux cas, d'un *in illo tempore*, du temps des prototypes. Pouvons-nous aller plus loin, intrigués que nous sommes par le rapprochement de Dt 5, 4 et de Jr 31,

34 et par leur différence ? Il nous faudra pour cela reconnaître que l'oracle jérémién ne peut être ramené à une simple prophétie d'avenir. La production de cet oracle est impossible, semble-t-il, sans quelque expérience anticipée de ce qu'il promet. L'expérience vécue d'un *novum* est indispensable à l'attente d'un ultime, d'un *eschaton*. En d'autres termes, l'Israël d'après l'exil ne peut pas anticiper une Nouvelle Alliance, sans déjà, en quelque manière, la vivre : tel est ce *novum*, introduit tout à l'heure, qui s'intercale en tiers entre le temps des prototypes (relecture avec rétrojection d'une expérience nouvelle) et l'*eschaton*. L'origine de cet oracle, que je crois post-jérémién, nous incline dans ce sens. Comme Jérémie achète un champ, à titre de prémices du recouvrement de la terre (Jr 32), ainsi en va-t-il du don de la justice infuse, précédé lui aussi par ses prémices.

De cette anticipation, nous trouvons un témoignage saisissant précisément dans le « deutéronomisme », si je peux appeler ainsi le mouvement qui ferme le Pentateuque mais, inséparablement, ne l'oublions pas, donne corps, en l'organisant, à la série de récits qui prennent la suite du Pentateuque, pour s'en détacher et subsister indépendamment. La puissance — fascinante — de ce « deutéronomisme », c'est qu'il est à la fois une **clôture** et une **articulation**. Cette opération complexe se décompose en deux actes : 1) introduire le prophétisme à l'intérieur de la Torah (le Moïse deutéronomiste n'est pas seulement législateur mais prophète), 2) situer à l'extérieur de celle-ci, comme sa suite indépendante, une série de faits qui relaient les prototypes, les faits que rapporte l'histoire deutéronomiste.

Résumons-nous : avec la chute de la monarchie, l'expérience de la fin révéla la différence entre les prototypes et les types, entre la promesse et son premier accomplissement. Elle amena à radicaliser la différence entre la Torah et ce qui la suit. Avec et après l'exil, cette expérience est vécue comme un *novum* qui

influença certainement la lecture, et dans une mesure encore mal définie, la révision des traditions « prototypiques » et « typiques ».

Une question se pose encore : le relais des prototypes par les types a été surtout vécu à travers la monarchie et sa charge d'espérance, liée à la tradition des patriarches par des harmoniques aujourd'hui reconnues. Comment le peuple en exil et après l'exil, — ce peuple qui est vecteur du *novum* — a vécu à la fois continuité et discontinuité avec ce passé, et avec quelles conséquences précises pour la révision finale du Pentateuque, c'est un point à la fois obscur et décisif pour l'histoire spirituelle de l'Israël biblique.

En conséquence, ne faut-il pas recueillir, dans l'histoire deutéronomiste, aussi bien les germes d'espérance apportés par le « type » davidique, que la correspondance quelque peu rigide entre l'annonce du malheur et sa réalisation ? Comment la composition du livre a-t-elle équilibré ces deux messages ou quelles leçons tirer de leur déséquilibre ? Laissons la question ouverte.

### 3. LA TYPOLOGIE CHRÉTIENNE : LÉGITIMATION ET CORRECTIFS

Prendre en compte le déplacement du couple type-antitype vers l'intérieur de l'Ancien Testament, ce n'est pas seulement procéder à une légitimation de la typologie. C'est faire beaucoup plus. C'est surtout proposer un correctif à ses faiblesses. Aussi, eu égard à la période qui nous précède, peut-être n'est-il pas trop ambitieux d'inviter à une refondation de la typologie chrétienne. Dans son fort bel article de 1952<sup>7</sup>, G. von Rad finit par déclarer ouverte la question de savoir si le terme « typologie », terni par son mauvais usage, devait être maintenu à tout prix. C'était là faire preuve d'une grande courtoisie face à une méfiance

7. Voir *supra* note 1.



généralisée, et celle-ci pas seulement dans le protestantisme. Il avait en effet commencé le même article en reconnaissant la typologie comme « fonction élémentaire » et universelle de la pensée, nullement réservée à la théologie. Et l'article en son ensemble apportait plutôt la confirmation de ce début. Quarante ans après, l'anthropologie de la signification n'a fait que rendre évident ce qui paraissait alors audacieux<sup>8</sup>.

De nos jours, nous ne voyons pas pourquoi le déplacement du moment typologique dans l'histoire de la révélation nous amènerait à renoncer au vocable. Situer la première ligne de partage entre l'ancien et le nouveau, avec toute la profondeur de son inscription, à l'intérieur de l'Ancien Testament, cette transformation fondamentale est rendue possible seulement par l'exégèse historico-critique. C'est elle qui vient rénover du dedans, plutôt que détruire, l'édifice de la typologie chrétienne traditionnelle et d'autant plus efficacement que telle n'est pas son intention. Précisons, au bénéfice du saut dans la liberté, que le correctif, la rénovation ne consistent pas essentiellement à rendre la typologie moins aléatoire, plus convaincante, même s'il ne faut pas complètement repousser tous les secours de la démonstration !

En réalité, l'effet principal de cette régression de la figure vers l'intérieur du Premier Testament, pour laquelle je viens de plaider, c'est d'honorer la dimension spirituelle présente à cet intérieur, à l'intérieur donc de la Bible juive. Le changement, c'est de porter remède à une perversion de la typologie chrétienne. Celle-ci est accusée de trouver (et l'accusation est parfois fondée) dans le texte de l'Ancien Testament une donnée

---

8. James Barr, *Old and New in Interpretation*, Londres, SCM Press 1966, chap. 4 : « Typology and Allegory » laisse prévoir, même si c'est avec précaution, ce qui est compréhensible à cause des abus, une renaissance de la typologie, soigneusement distinguée de l'allégorie... Dans *L'Un et l'Autre Testament*, vol. II, *Accomplir les Écritures*, Éd. du Seuil, 1990, pp. 196-227, j'ai situé l'emplacement de la typologie à l'intérieur des méthodes contemporaines de lecture.

charnelle et grossière que sa propre lecture spiritualiserait. Il y a là une méprise concernant la théorie antique de la figure. Pour celle-ci, la figure du mystère christique est toujours une *res*.

Formulons ainsi la thèse, celle-ci traditionnelle, qui fonde la typologie : un « réel » de l'Ancien Testament est figure du mystère qui sera révélé ensuite. La méprise consiste à confondre *res* et matérialité. Alors que le *verbum* fait partie de la *res*. Dans un langage très voisin, le dernier concile enseigne, de manière particulièrement accentuée, pédagogiquement simple et acceptable pour un moderne, que *verba* et *gesta* sont inséparables<sup>9</sup>. C'est là prendre ses distances contre un positivisme qui s'est longtemps caché sous le manteau d'une défense du sens littéral. En réalité, c'est l'union des *verba* et des *gesta* qui constitue la *res*. L'exégèse trouve dans tout texte, du simple fait qu'il est un texte, un processus spirituel qui n'a rien d'immédiatement théologique : il est radicalement humain. Commenter, c'est aller à la rencontre de ce processus. L'acte de se porter à la rencontre d'une spiritualisation par le verbe, spiritualisation dont le texte est la trace, n'est pas une condition de l'exégèse, pas un préalable ni un complément, cet acte en est la substance. S'il y a figure, c'est que la *res* de l'Ancien Testament est déjà spirituelle.

En revanche, ce n'est pas toute lecture, même spirituelle, de cette *res*, qui sera typologique. Et voici pourquoi : seule est typologique l'exégèse qui situe une figure dans son rapport entre le *prôton* et l'*eschaton*, sur la série à trois termes, ou davantage, que j'évoquais dans une première partie. Une certaine résistance idéologique, pendant une longue période de l'exégèse moderne, répugnant à prendre au sérieux les parties terminales de l'Ancien Testament et, plus particuliè-

9. « Cette économie de la révélation se fait par des actions et des paroles si étroitement liées entre elles, que les œuvres [...] corroborent la doctrine [...] et que les paroles proclament les œuvres. » *Dei Verbum*, n° 2.



rement dans celles-ci, le mouvement apocalyptique, est bien connue : elle a empêché des lectures, même spirituelles, très souvent proposées par l'exégèse critique, d'être vraiment ou complètement typologiques.

Observons aussi, d'un point de vue méthodologique, que la série typologique est forcément longue — elle cherche même la longueur maximale. La lecture typologique reste seulement homilétique lorsqu'elle va directement de la figure au figuré. Pour être exégétique, il lui faut construire une série parcourant les phases du signifiant. Pour honorer l'activité spirituelle du premier peuple de Dieu, il lui faut prendre en considération son histoire. Comme la série à considérer traverse, le long des étapes de sa construction, un maximum d'interruptions, de crises, soit l'extrême de la différence, les démarches de lecture ne seront pas celles qui sont le plus couramment pratiquées, ni par l'exégèse des historiens, ni par l'analyse narrative courante. La typologie, chrétienne ou non, exige une lecture sur parcours long, qui demande ses procédures spécifiques. Pour en venir à la typologie chrétienne, son unique originalité consiste à poser que le rapport entre le *prôton* et l'*eschaton* — condition, de toute manière, d'une typologie — est posé dans toute sa tension avec le moment de Jésus. D'où une lecture amenée à prendre en compte l'extrême de la différence, différence quotidiennement exhibée dans le fait que la majorité de ceux qui se réclament du Premier Testament ne reconnaissent pas ce moment comme il se propose lui-même. On ne peut pas s'étonner que l'histoire de la typologie soit marquée d'une empreinte polémique.

Autre correctif, mais celui-ci est posé par la tradition typologique dès ses débuts, par exemple avec Origène, et ne vise que ses vulgarisations les moins autorisées. De même que l'Ancien Testament est marqué en son cœur par la coupure figure-accomplissement, ainsi le Nouveau présente un emplacement très circonscrit pour les figures, avec le récit de la vie de Jésus, c'est-à-dire avec les Évangiles. Il y a là un correctif, un remède,



car, ceci étant reconnu, le fait christique participe à la discrétion de la figure et reste proposé aux libertés. Même si la proposition garde un caractère dramatique, le fait christique ne peut être imposé à titre d'accomplissement immédiat, comme un *diktat*, sous prétexte de radicalité kérygmatische. L'humilité de l'incarnation a consisté à revêtir les figures. La réhabilitation des figures christiques va de pair avec la nouvelle prise en compte du récit évangélique, ou de l'Évangile comme récit, dans la théologie contemporaine, à partir des disciples de Bultmann eux-mêmes.

La vie de Jésus, dans l'ensemble biblique, remplit, à un degré indépassable, la fonction du *novum* en tant que celui-ci, comme défini plus haut, est troisième terme entre le commencement et la fin. Rappelons-le, cette fonction s'exerce en tant que le rapport du *prôton* au *novum* est ce qui renvoie à l'*eschaton* comme tel. Le *novum*, ou terme intermédiaire, est en position de relais par rapport aux prototypes. Il n'est pas faux de dire qu'entre le *prôton* et le terme central, le *novum*, il y a un rapport de figure à accomplissement, de même que, dans l'Ancien Testament, l'expérience prophétique accomplit les prototypes et saisit le temps de la monarchie comme des figures venues relayer les prototypes. Il n'est pas faux de dire que la vie de Jésus accomplit les prototypes. Mais cet accomplissement n'est pas terminal et n'est lui-même que figure d'accomplissement. Si ce qui précède est exact, il sera donc plus vrai encore de dire que les prototypes et leur reconduction dans les types (si l'on veut adopter cette distinction) renvoient au signifié ultime, qui est, lui, invisible, situé à la fois au-dessus de l'histoire, après sa fin, avant son commencement. C'est ce signifié que le Nouveau Testament appelle *mystêrion*, seul et unique accomplissement. La mise en rapport de deux figures au moins sur une série est seule à pouvoir renvoyer au sens de la série, à cette issue du récit, laquelle ne se raconte pas.

### Conclusion : prototypes, énigmes, paraboles

Il n'est pas de tâche plus passionnante, peut-être, que de chercher le rapport des types du récit évangélique aux prototypes du Pentateuque. Il nous suffira d'entrouvrir une porte dans cette direction.

Le rapport de l'Évangile aux commandements de la Loi est constamment examiné et réexaminé, et il est clair que ceci appartient à la théologie chrétienne du Pentateuque. Mais le Pentateuque se compose de récits qui précèdent et fondent les commandements. Or, le rapport de l'Évangile aux parties narratives du Pentateuque est beaucoup moins souvent interrogé, si ce n'est pour discerner les emprunts et contacts littéraires. Pourtant, le rapport de l'Évangile aux commandements est structurellement inséparable de son rapport aux récits, du seul fait que lois et récits sont inséparables dans le Pentateuque.

Ceci m'amène à compléter ce que j'ai dit sur la clôture des figures prototypiques, sans faire état, jusqu'ici, d'un aspect de cette clôture, qui est le caractère secret des figures. G. von Rad a exprimé cela, comme toujours, avec bonheur dans ce même article de 1952, consacré à la typologie. Il admire dans les récits de la geste patriarcale une « fermeté positivement héroïque » à ne pas livrer de sens spirituel et même, à « rester fermés comme des coquillages », dit-il, « à quelque interprétation que ce soit » (j'ajoute : spirituelle ou non). Ces événements qu'il appelle « cryptiques » veulent-ils nous dire davantage que « Il en fut ainsi car YHWH l'a voulu <sup>10</sup> » ? Cette geste conclut avec un Joseph décrypteur de songes, ouvrant la voie au Daniel des Apocalypses et autres voyants. Mais déjà le Ps 78 parle des *meshalim* et des *hiddôt*, — proverbes et énigmes — avant de raconter l'histoire d'Israël jusqu'à

10. « Typologische Auslegung », p. 26.

David. Et Matthieu cite ce verset pour conclure sa propre section des paraboles (Mt 13, 35).

Sur ce thème, déjà traité il y a quatre ans au congrès des biblistes français<sup>11</sup>, qu'il suffise de rappeler ceci : le caractère cryptique des prototypes de la Torah est volontairement transféré sur les figures de la vie de Jésus dans la mesure (particulièrement visible dans Jean), où tout le récit de sa vie est traité comme une parabole. En cela, Jésus rejoint les récits fermés de la loi et les oracles fermés des prophètes<sup>12</sup>. Mais l'ouverture de la Torah comme récit énigmatique pour passer de l'ombre à la vérité, d'une part, et la libération de la tutelle de la loi pour accéder du pédagogue au Père, d'autre part, ces deux élargissements se font avec la même clé, qui est la croix, et dans un même acte. Comme la vie de Jésus, « type » parfait, a repris les figures prototypiques, ainsi sa règle a été les commandements et ce n'est pas son comportement mais sa croix qui, seule, nous fait changer de statut par rapport à eux. Sans doute ne faut-il pas, pour l'heure, aller plus loin que ceci : les Évangélistes se sont acquittés de la tâche impossible de montrer Jésus à la fois ombre et lumière qui la traverse, à la fois sujet soumis à la tutelle et pleinement fils. Comme le dit saint Thomas : pendant la durée de Jésus, *currunt simul Lex et Evangelium*<sup>13</sup>.

Paul BEAUCHAMP

11. « Paraboles de Jésus, Vie de Jésus », *Les Paraboles Évangéliques* (« Lectio divina » 135), Éd. du Cerf, 1988, p. 151-170.

12. Ceci ressort de la citation d'Is 6 combinée avec Is 53, 1, placée par Jn 12, 40 juste avant la Passion. Voir P. Beauchamp, « Lecture et relectures du quatrième chant du Serviteur. D'Isaïe à Jean », *The Book of Isaiah. Le Livre d'Isaïe* (37<sup>e</sup> colloque biblique de Louvain, B.E.Th.L.LXXXI, éd. J. Vermeulen), Louvain, 1989, p. 325-355.

13. *Summa Theologica, Ia IIae, qu. 103, ad 2.*