NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

84 N° 7 1962

Les figures bibliques (suite)

Pierre GRELOT

p. 673 - 698

https://www.nrt.be/en/articles/les-figures-bibliques-suite-1768

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Les figures bibliques
(suite)

II. L'HISTOIRE DE L'ANCIEN TESTAMENT ET SA SIGNIFICATION FIGURATIVE

En recourant à la métaphore du pédagogue pour caractériser le rôle de la Loi ancienne dans le dessein de Dieu, saint Paul la prenait nettement sous un jour péjoratif, puisqu'il opposait la servitude de la Loi et de la lettre à la liberté de la grâce et de l'esprit [48]. Aussi bien n'avait-il nullement en vue l'éducation théologale d'Israël et, dans sa définition du régime de la Loi, il faisait abstraction de tout ce qui, pour nos pères dans la foi, constituait déjà une anticipation du régime de grâce. Au contraire, c'est cette anticipation que nous avons en vue quand nous disons que Dieu, par sa Parole qu'appuyaient les événements de l'histoire israélite, a éveillé son peuple à une vue de foi, d'espérance et de charité. Le régime de la Loi n'est plus en cause, bien qu'historiquement il ne soit pas encore dépassé; c'est le mystère du Christ qui laisse maintenant apercevoir sa présence secrète [49] : avant même qu'il se consom-

48. Voir Ga 3, 23-25; 4, 1-7. Cfr le commentaire du P. Lagrange, *Epître aux Galates*, p. 90 : « Le terme de pédagogie risque de mettre ici sur une fausse voie. On pourrait penser à un enseignement progressif, conduisant peu à peu à des vérités de plus en plus hautes, et développant de plus en plus l'effort moral. C'était déjà le sens de *paidagôgia* en grec. Ce dessein fut en effet réalisé par Dieu dans l'histoire d'Israël, et si Paul avait parlé de toute l'Ecriture, il eût pu dire qu'elle avait réellement et positivement préparé les âmes au Christ. Mais il ne parle ici que de la Loi, et il ne peut avoir oublié ni qu'elle développe les transgressions (3, 19), ni qu'elle est une sorte de geôlier (3, 23) ».

49. La doctrine est classique : le régime de la loi de nature, le régime de la loi ancienne et le régime de grâce sont des états historiques, auxquels est soumis le genre humain dans la succession des temps; mais ce sont aussi des situations religieuses entre lesquelles les hommes se partagent, quel que soit le temps où ils vivent. Au temps de la Loi, certains hommes étaient déjà sous le régime de la grâce; mais maintenant, au temps de la grâce, l'histoire intérieure d'un homme le fait passer par ces trois situations successives. Cfr Thomassin, *De adventu Christi*, 2, 3-6 (voir notamment le texte de saint Augustin, *Enchiridion*, 117-118 [*P. L.* 40, 287] cité en 2, 5).

me ici-bas dans un fait, Dieu veut accoutumer son peuple à vivre en lui. Il n'y a plus là une éducation négative qui empêche de mal faire, fût-ce par contrainte. Il s'agit d'une éducation positive : celle-là même que donne l'Esprit, celle par laquelle le Père révèle son Fils aux hommes et les attire intérieurement vers lui (cfr Mt 11, 27; 16, 17; Jn 6, 44-45) [50].

Cette éducation spirituelle caratérisera le temps de l'Eglise, où l'Esprit sera justement envoyé afin de l'accomplir (cfr Jn 14, 26; 16, 13-15; Rm 8, 15). Elle commence de façon cachée dès le temps d'Israël. Elle n'est pas l'affaire de la Loi, bien que la Loi ait pour but de permettre à Dieu de la réaliser [51]. Elle est l'affaire de la Parole divine, en tant que dirigeant l'histoire comme Parole créatrice, et en tant qu'expliquant son sens comme Parole intelligible. Elle est, tout au fond, l'affaire du Verbe de Dieu lui-même : il ne s'est pas encore révélé en personne en faisant son entrée ici-bas, mais il est déjà à l'œuvre pour préparer positivement son incarnation. C'est pour cela que les événements ont cette densité religieuse qui leur permet de nourrir la foi, l'espérance et la charité des hommes. Chacun d'eux esquisse et, pour ainsi dire, contient en germe l'Evénement par excellence qui réalisera le salut. Nous allons retrouver ce point capital en examinant la portée figurative de l'histoire dans l'Ancien Testament.

Parlant des événements de l'exode et du désert, saint Paul explique : « Ces choses sont arrivées comme des figures qui nous concernaient » (τύποι ἡμῶν, 1 Co 10, 6) ; « ces choses leur advenaient figurativement (τυπικῶς) et elles ont été écrites pour nous instruire, nous qui touchons à la fin des temps » (1 Co 10, 11). C'est poser là un principe fort clair : tout comme les institutions légales de l'Ancien Testament, les événements de son histoire avaient une portée prophétique par rapport au mystère du Christ, qui est advenu à la « fin des temps » et où nous sommes introduits par les sacrements chrétiens [52]. Le moment est venu de parachever notre étude des préfigurations bibliques. A vrai dire, les conclusions tirées à propos des institutions figuratives

50. Thomassin, *De adventu Christi*, 2. Dans ce chapitre, l'auteur s'efforce de montrer que l'Ancien Testament tout entier a pour objet la charité, qui est le Christ.

51. Nous venons de voir que c'était déjà l'affaire des institutions, en ce sens qu'elles réalisaient une pédagogie positive de la foi. Voir les textes cités aux notes 41 à 47.

52. On sait que, dans les deux passages, les traducteurs hésitent sur le sens précis de *typos* : exemples ou figures? L'idée d'un exemplarisme moral découlant des faits de l'exode et du désert est évidemment à l'arrière-plan du passage (10, 11 le dit de façon explicite). Mais cet exemplarisme moral se fonde sur une préfiguration inscrite dans l'expérience historique d'Israël. Il n'y a pas seulement parallélisme de deux situations existentielles — celle d'Israël et la nôtre. Il y a analogie, à deux plans différents, entre deux expériences de foi. Cfr G. Martelet, *Sacrements, figures et exhortations en 1 Cor 10, 1-11*, *R.S.R.*, 1956, p. 323-359 et 515-559 (repris dans *Figures et parénèses sacramentelles*, Paris, 1957).

ont déjà déblayé le terrain. Nous savons que les préfigurations se distinguent de l'exemplarisme commun aux religions antiques et à l'hellénisme alexandrin en ce qu'elles sont intimement liées à la perspective historique du dessein de salut. Ce fait va devenir plus clair encore, maintenant que nous envisageons l'Ancien Testament non plus sous son aspect statique (les institutions), mais sous son aspect dynamique (les événements qui constituent la trame de son histoire).

1. PRÉFIGURATION ET HISTOIRE SAINTE

A. *Histoire et symbole dans les religions anciennes*

Comme nous l'avons fait précédemment, nous pouvons reprendre pour point de départ de notre étude le symbolisme exemplariste dont usaient les religions de l'ancien Orient, avec sa double application dans la représentation du monde divin et dans le culte. En effet, un tel symbolisme ne concerne pas seulement les institutions humaines — soit les institutions sociales, ces images plus ou moins déficientes d'un exemplaire céleste existant dans le monde des dieux, soit les institutions cultuelles, qui s'efforcent de reproduire aussi parfaitement que possible cet exemplaire pour en assurer ici-bas la présence. Les institutions ne sont qu'un cadre figé dans lequel se déroule dynamiquement l'*agir* humain, avec sa dimension propre qui est le temps. Aussi bien la pensée religieuse des anciens recourt-elle encore aux ressources du symbolisme exemplariste pour donner un sens à cet autre aspect de notre monde : d'une part, elle élabore une mythologie qui retrace l'*agir* des dieux; d'autre part, elle reproduit cet *agir* mythique dans les rites qui permettent à l'homme de s'y unir.

a. *Mythologie et histoire sacrée*[53]. — Les dieux ne sont pas des principes inertes. Pour évoquer leur activité, l'imagination mythopoiétique cherche naturellement un point de départ en tout ce qui *se déroule* ici-bas dans le temps. Cependant, le déroulement des choses relève de deux domaines tout à fait hétérogènes qu'il est nécessaire ici de distinguer. D'un côté, on a les cycles cosmiques, ramenant à intervalles réguliers les mêmes phénomènes « hiérophaniques » où l'on croit déceler la présence de forces divines : révolution annuelle de la terre et des astres, cycle saisonnier auquel sont liées la fertilité du sol et la fécondité des troupeaux, révolution mensuelle de la lune, cycle journalier de la lumière et de la nuit... Le temps que rythment ces cycles

53. Voir M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 332-372 (le temps sacré et le mythe de l'éternel recommencement; morphologie et fonction des mythes); *Le mythe de l'éternel retour*, p. 38 ss. J. Henninger, art. *Mythe (en ethnologie)*, *S.D.B.*, t. 6, col. 225-246.

est un temps mathématique, jalonné de façon prévisible par les mêmes manifestations des puissances sacrées qui se partagent le gouvernement du Cosmos. Sa régularité même fournit la meilleure image du monde des dieux immortels, immuables par nature, à l'inverse de l'homme sujet au changement. De ce fait, le temps cyclique passe pour être la reproduction la plus parfaite du temps des dieux, et ce qui s'y déroule est considéré comme le reflet le plus exact de ce que doit être l'*agir* des dieux.

Mais d'un autre côté, il se rencontre aussi des événements qui n'obéissent nullement à ce rythme parfait : ce sont les faits de l'histoire humaine. Assurément, ils sont bien en quelque façon des imitations de l'*agir* divin, sinon ils n'auraient ni consistance, ni existence. Mais pour retrouver un modèle céleste derrière ces imitations moins parfaites, pour découvrir ainsi une signification sacrée dans l'*agir* humain, il faut faire abstraction de tout ce que les événements historiques comportent d'irrégulier et de capricieux. C'est pourquoi la pensée religieuse des anciens ne s'intéresse aucunement à ce qu'ils ont de singulier, de nouveau, d'irréductible en leurs enchaînements spontanés ; elle cherche au contraire à les ramener à des patrons fixes, susceptibles de reproductions multiples. Plus les faits se rapprochent de ces archétypes, reconstruits idéalement à partir de multiples expériences historiques, et plus ils lui paraissent posséder d'intelligibilité et même d'être [54]. Par exemple, toutes les guerres se modèlent sur la même guerre mythique qui, en faisant triompher dans la société divine le dieu qui en possède la régence, y assura définitivement le triomphe de l'ordre sur le désordre ; guerres intestines ou guerres étrangères, elles se ramènent à cet unique canon, dont elles tiennent leur sens profond parce qu'elles en sont les imitations et les participations. Que le roi de Babylone vainque une révolte de ses sujets ou un assaut des peuples rivaux, il reproduit et actualise le geste de Mardouk son dieu triomphant de Tiamat, et il assure ainsi l'existence d'un ordre sacré dans le domaine terrestre dont il a reçu la régence [55]. Remarquons-le, un tel mythe n'est pas simplement une explication imagée de l'origine du monde et de la vie sociale, mêlée à une théologie tâtonnante [56]. Il est plus et mieux que cela : il exprime une réalité religieuse vécue, puisque la vie de la société humaine y devient une vraie participation

54. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 63-80. « La réalité s'acquiert exclusivement par *répétition* ou *participation* ; tout ce qui n'a pas un modèle exemplaire est dénué de sens, c'est-à-dire manque de réalité » (*ibid.*, p. 63).

55. C'est là une « transfiguration de l'histoire en mythe », cfr M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 68 (sur le « mythe paradigmatique du combat entre le héros et un serpent géant »).

56. « Le mythe exprime plastiquement et dramatiquement ce que la métaphysique et la théologie définissent dialectiquement » (M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 357).

à la vie du monde divin [57]. Mais du même coup, la vie sociale voit s'atrophier singulièrement l'une de ses dimensions essentielles, puisque sa durée historique tend à perdre toute consistance propre pour se ramener, bon gré mal gré, au même type de temps cyclique dont le cosmos offre l'exemple le meilleur [58].

C'est ainsi que les religions antiques construisent leurs mythologies, combinant les diverses activités divines qui leur sont suggérées par les cycles cosmiques et par les traits généraux de l'histoire humaine. Ces mythologies sont la seule *histoire sacrée* qu'elles connaissent, advenue tout entière en un temps primordial, antérieur à tous les temps et aussi contemporain de tous [59]. *In illo tempore*, l'*agir* divin s'est déployé et, au terme de son déploiement, le monde de là-haut comme celui d'ici-bas se sont trouvés fixés à jamais. Les cycles cosmiques sont les images les plus parfaites de ce temps des dieux ; le temps humain en comporte des imitations parcellaires, d'autant moins éloignées de leur modèle qu'elles échappent davantage à l'imprévu. L'idéal pour le monde des hommes serait donc d'imiter indéfiniment l'histoire sacrée advenue dans son archétype céleste, de se fixer ainsi dans un équilibre stable, dans une immutabilité analogue à celle des immortels. Mais un monde de ce genre n'aurait plus, à proprement parler, d'*histoire* au sens où nous l'entendons aujourd'hui [60].

b. *Culte et histoire sacrée.* — S'il est impossible d'opérer pratiquement cette résorption complète de l'histoire événementielle, il est au moins un domaine où l'histoire mythique peut être reproduite indéfiniment de façon régulière, jusqu'à constituer toute la substance de l'action : c'est le domaine du culte. L'*agir* des dieux y est rendu présent par le fait même qu'on l'y représente symboliquement dans un *agir*

57. Comme le dit bien G. Van der Leeuw, les mythes constituent « le contenu du temps » (*Urzeit und Endzeit*, dans *Eranos Jahrbuch*, XVII, 1949, p. 19). Cfr les excellentes remarques de G. Auzou, *La tradition biblique*, Paris, 1957, p. 44. S. Henninger, *art. cit.*, col. 238-240 (le mythe « réalité vécue plutôt qu'explication »).

58. « Un trait nous a frappé, en étudiant ces sociétés traditionnelles ; c'est leur révolte contre le temps concret, historique, leur nostalgie d'un retour périodique au temps mythique des origines, au Grand Temps. Le sens et la fonction de ce que nous avons appelé 'archétypes et répétition' ne se sont révélés à nous que lorsque nous avons saisi la volonté de ces sociétés de refuser le temps concret, leur hostilité à toute tentative d'histoire autonome, c'est-à-dire d'histoire sans régulation archétypale » (M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 11). Sur le Grand Temps, c'est-à-dire les grands cycles cosmiques auxquels l'histoire humaine est ramenée, voir *ibid.*, p. 167-194.

59. M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 337-339.

60. « Le mythe ne connaît pas d'événements historiques, il n'en a pas besoin et n'en veut pas. Car ce qu'il proclame n'est pas dans son essence ce qui est arrivé *hic et nunc*, mais ce qui reflète en soi le destin cosmique de l'homme qui est toujours le même. Ce que le mythe proclame n'est en son essence qu'un événement symbolique, il n'a de réalité que dans ce qu'il signifie » (H. Schlier, *Das N.T. und der Mythos*, dans *Hochland*, t. 48 (1955-56), p. 206, cité par J. Henninger, art. *Mythe (en ethnologie)*, *S.D.B.*, t. 6, col. 245).

rituel [61]. Le drame est l'imitation intentionnelle du mythe, et c'est par là qu'il permet à la société humaine de se relier à l'histoire sacrée pour être sacralisée dans son *agir*, dans son devenir, dans son histoire même. A Babylone, le drame rituel du Nouvel An reproduit l'histoire sacrée de Mardouk triomphant de Tiamat et accédant à la royauté divine; il assure du même coup à la société entière, grâce à l'efficacité de l'action liturgique, une participation à cet ordre éternel que la victoire de Mardouk a établi là-haut [62].

Naturellement, la célébration liturgique recourt à tous les symbolismes cultuels que nous avons signalés plus haut à propos des institutions de l'Ancien Testament; ceux-ci n'ont même de sens qu'en fonction d'elle. Pareillement, elle opère un discernement au cœur du temps « profane », mettant à part des temps « sacrés » qui, reproduisant intentionnellement le temps primordial, s'identifient mythiquement avec lui et par là le rendent présent ici-bas [63]. Telle est la raison d'être des cycles liturgiques, rattachés de façon très caractéristique aux cycles cosmiques eux-mêmes : les jours sacralisés sont des jours privilégiés comme le nouvel an, la nouvelle lune, etc. De toute façon, le rapport de l'histoire sacrée avec le drame rituel s'explique en fonction du symbolisme exemplariste, appliqué maintenant à tout ce qui se déroule ici-bas, dans le temps cosmique comme dans le temps humain.

B. *Histoire et symbole dans la révélation biblique*

a. *Dans l'Ancien Testament.* — Ce processus de sacralisation de l'histoire se voit profondément modifié dans l'Ancien Testament. Par suite du monothéisme, le mythe en tant qu'*histoire divine* y est vidé de son contenu [64]. Seul subsiste, *in illo tempore*, l'acte créateur du Dieu

---

61. Cette reproduction du mythe dans le rite est un fait universellement reconnu. On sait que son extension exacte et surtout son application à la religion de l'Ancien Testament ont donné lieu depuis une trentaine d'années à de nombreuses discussions. Cfr S. H. Hooke (éd.), *Myth and Ritual*, Oxford, 1933; *The Labyrinth*, 1935; *Myth, Ritual and Kingship*, 1958; *The Siege Perilous*, Londres, 1956 (recueil d'études séparées). Pour une mise au point critique, voir notamment l'article de S. G. F. Brandon, *The Myth and Ritual Position Critically Considered*, dans *Myth, Ritual and Kingship*, p. 261-291. E. O. James, *Mythes et rites dans le Proche-Orient ancien*, tr. fr., Paris, 1960, notamment p. 284-301. Nous laissons ici de côté la question de savoir si c'est le mythe qui donne naissance au rite ou le contraire. En fait, il y a inter-action constante de ces deux éléments.

62. H. Frankfort, *La royauté et les dieux*, p. 401-425. A. Néher, *L'essence du prophétisme*, p. 58-73. A. Largement, art. *Nouvel An*, *S.D.B.*, t. 6, col. 556-597.

63. « Dans la religion comme dans la magie, la périodicité signifie avant tout l'utilisation indéfinie d'un temps mythique rendu présent. Tous les rituels ont la propriété de se passer maintenant, dans cet instant-là » (M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, p. 335-336).

64. On sait que la question des mythes dans l'Ancien Testament est objet de discussion. Pour les historiens des religions de tendance strictement évolutionniste, l'Ancien Testament a *dû* renfermer d'abord une mythologie, comme toutes

unique. Si pour l'évoquer on remploie occasionnellement les vieilles images des anciens mythes (cfr Ps 74, 14; 89, 10-11; Is 51, 9-10, etc.), on les dépouille de leur contenu polythéiste, ce qui en transforme profondément le sens. Aussi bien la création n'est-elle plus le dénouement d'un *histoire divine* advenue entièrement dans le temps primordial, comme c'était le cas dans le mythe babylonien de Mardouk. Elle est maintenant l'inauguration d'une *histoire sainte* entièrement différente, qui intègre le temps humain en respectant sa consistance propre : l'histoire du dessein de salut. Et celle-ci ne manifeste son existence ni dans les processus cycliques du temps cosmique — bien que Dieu les gouverne aussi (cfr Gn 9, 22), ni dans les schèmes généraux auxquels peuvent se ramener la plupart des faits de l'histoire humaine — bien qu'ils dévoilent aussi certaines lois providentielles du gouvernement du monde. Elle se manifeste en se réalisant dans la série irréversible d'événements originaux qui constitue la trame du destin d'Israël. C'est là que la foi peut observer les *Gesta Dei* [65].

Cette histoire sainte est en marche vers une fin, un *eschaton*, qui correspond aux intentions secrètes de Dieu. Certes, l'*eschaton* ne pourra être totalement dévoilé aux hommes que lorsqu'il sera réalisé à son tour dans les faits. Néanmoins, comme il polarise le déroulement de l'histoire sainte, les événements originaux dont celle-ci est tissée sont marqués par avance à l'effigie de cet Evénement par excellence, dont ils préparent efficacement la venue. L'activité salutaire de Dieu n'est pas de nature différente durant la période où elle manifeste incomplètement ses effets, et *in illo tempore* — c'est-à-dire « à la fin des jours » — où elle les manifestera en plénitude [66]. C'est pourquoi la révé-

---

les religions sémitiques voisines. On retrouve cette position, par exemple, dans les ouvrages de G. Widengren, *Early Hebrew Myths and their Interpretation*, dans *Myth, Ritual and Kingship*, p. 149-203; cfr *Sakrales Königtum im Alten Testament und in Judentum*, Stuttgart, 1955. Sans tomber dans cet excès, il faut bien reconnaître qu'il y a dans l'Ancien Testament plus d'une trace d'anciens mythes connexes à ceux des religons voisines. Mais peut-on parler de « mythes » ? Cela dépend pour une large part de la définition que l'on en donne. D'une part, l'Ancien Testament démythise souvent des thèmes pris ailleurs (dans Gn I, par exemple), ou du moins désintègre les mythes dont il remploie les morceaux. Mais d'autre part, il arrive aussi que la pensée s'y coule dans un moule littéraire analogue à celui des mythes : « La révélation, qui n'est pas un événement mythique, mais un événement historique précis, a pu utiliser aussi le langage du mythe, étant donné que c'était le mode le plus adéquat pour une pédagogie divine d'atteindre l'homme » (J. Henninger, *S.D.B.*, t. 6, col. 245). Cfr les mises au point récentes : H. Cazelles, art. *Mythe*, *S.D.B.*, t. 6, col. 246 ss. J. Barr, *The Meaning of mythology in Relation to the Old Testament*, *V.T.*, 1959, p. 1-10. J. L. McKenzie, *Myth and The Old Testament*, *C.B.Q.*, 1959, p. 265-282. B. S. Childs, *Myth and Reality in the Old Testament*, Studies in Biblical Theology, 27, Londres, 1960.

65. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 151-166 (L'histoire considérée comme théophanie); *Mythes, rêves et mystères*, Paris, 1957, p. 200-206. H. Duméry, *Phénoménologie et religion*, Paris, 1958, p. 6-18.

66. M. Eliade, *Le mythe de l'éternel retour*, p. 156-157 : « *In illo tempore* se situe ainsi non seulement au commencement, mais aussi à la fin des temps ».

lation peut donner au peuple de Dieu une certaine connaissance anticipée de l'*eschaton*. Non seulement elle en annonce la future venue — ce qui fait l'objet des promesses prophétiques; mais elle en propose une représentation concrète. Cette représentation est étroitement liée à l'expérience historique d'Israël; elle en recueille, pour ainsi dire, le contenu intelligible. Les *Gesta Dei* déjà accomplis témoignent à leur façon du *Gestum* par excellence qui viendra clore leur série. Ce que Dieu a fait jadis était en quelque sorte l'ébauche imparfaite de ce qu'il fera « à la fin des jours ». L'ébauche avait valeur de promesse; on peut, à partir d'elle, augurer ce que sera l'accomplissement final du dessein de salut. Des faits comme l'exode, l'alliance sinaïtique, l'entrée en terre promise, l'inauguration de la monarchie, la construction du temple salomonien, voire même l'acte créateur de Dieu au commencement du temps, se comportent par rapport à l'*eschaton* comme des esquisses par rapport au modèle, des reproductions par rapport à l'archétype[67] (on dirait mieux : au *téléo*-type).

Une telle symbolique, qui valorise l'histoire et la « typifie »[68], ne se rencontre nulle part ailleurs qu'en contexte biblique. La symbolique exemplariste des anciens mythes y est complètement transformée. Sans doute une activité divine inaccessible à l'expérience humaine est-elle encore évoquée à partir de cette expérience elle-même; mais c'est la loi obligée de tout langage religieux. Par contre, le point de départ des symbolismes est maintenant cherché dans les événements d'une histoire particulière en ce qu'ils ont de singulier et d'irréductible. En outre, la réalité évoquée par ce moyen n'est plus une histoire divine advenue dans le temps primordial; c'est la conclusion même de l'histoire humaine en tant qu'elle est histoire sainte. Les événements privilégiés du passé sont les images anticipées, les pré-figurations, de ce *Gestum Dei* par excellence, qui se déroulera à la fois dans le monde divin et dans le cadre terrestre, dans le temps humain qu'il viendra clore et dans l'éternité.

L'élaboration de cette symbolique nouvelle n'est pas sans répercus-

---

67. « Bien entendu, il intervient ici aussi des archétypes, dans le sens que ces événements, promus exemplaires, seront répétés; mais ils ne le seront que lorsque les temps seront accomplis, c'est-à-dire, en un nouvel *illud tempus* » (M. Eliade, *op. cit.*, p. 156). Cette façon de voir, tout en étant fondamentalement juste, emploie le mot « archétype » en un sens affaibli par rapport à celui qu'il avait dans les mythes. Nous préférons dire que l'archétype des événements bibliques est en réalité *à leur terme*, les événements significatifs n'en étant que des imitations anticipées. Plutôt que d'*arché*-type, il vaut mieux parler de *téléo*-type.

68. L'expression est de H. Duméry, *Phénoménologie et religion*, p. 18-26. Nous ne suivons cependant pas l'auteur dans sa façon d'entendre la « typologie » en question : « La typologie est une manière habile, quoique non savante, de faire lire l'universel directement dans le particulier » (p. 25). Cela est vrai, mais insuffisant pour rendre compte de la « typification » biblique de l'histoire. Il est vrai que la phénoménologie n'a pas les moyens d'aller plus avant dans l'étude du fait.

sion sur le culte d'Israël. Tout d'abord, l'exclusion du polythéisme et de la mythologie proprement dite ne laisse plus guère de place pour des drames rituels reproduisant les hauts-faits de Yahveh dans le temps primordial [69]. Tel n'est plus l'objet spécifique du culte. Certes, les temps sacrés qui subsistent sont bien rattachés aux cycles cosmiques, qui conservent ainsi leur valeur religieuse (cycle annuel, lunaire, saisonnier) [70]. Comment en serait-il autrement puisque la création demeure, à sa manière, une vraie théophanie? Mais les fêtes qui sacralisent ces temps changent peu à peu de nature. Sur ce point, les divers textes de l'Ancien Testament nous font assister à leur réinterprétation progressive, suivant un processus très instructif. En effet, les fêtes d'Israël deviennent avant tout les célébrations des hauts-faits de Dieu dans l'histoire sainte : commémoraison de la création par le sabbat [71] (Gn 2, 2-3) ; Ex 20, 11 ; 31, 12 ss) ; commémoraison de la délivrance d'Israël par la Pâque et les azymes (Ex 12, 25-27) ; commémoraison de l'alliance au Sinaï par la Pentecôte (au moins dans le Judaïsme

---

69. Attribuer systématiquement au rituel israélite ce *common pattern* dont on pense retrouver les morceaux dans les autres cultes du Moyen-Orient n'est pas seulement une opération hasardeuse (cfr les critiques de A. R. Johnson, *Myth, Ritual and Kingship*, p. 227-233, qui visent les positions de G. Widengren et I. Engnell, et surtout celles de J. de Fraine, *Les implications du patternisme, Biblica*, 1956, p. 59-73, qui visent l'ensemble de l'école, non d'ailleurs sans quelque excès). C'est aussi une opération qui laisse hors de jeu les caractères spécifiques du yahvisme, religion historique. Il subsiste quelque chose de cette méconnaissance dans la position de A. R. Johnson, *art. cit.*, p. 235 (reconstruction hypothétique rituel du Nouvel-An israélite). Cfr. H. Cazelles, art. *Nouvel-An, S.D.B.*, t. 6, col. 644-645. C. Hauret, *L'interprétation des psaumes selon l'école* « Myth and ritual », dans *Rev. S.R.*, 1959, p. 321-342; 1960, p. 1-34.

70. P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament*, t. 2, p. 174-204. W. Eichrodt, *Theol. des A.T.s*, t. I, p. 68-78. R. de Vaux, *Les institutions de l'A.T.*, t. 2, p. 383-413.

71. Sur la motivation religieuse du Sabbat, voir R. de Vaux, *Les institutions...*, t. 2, p. 378-380. Faut-il également rattacher la célébration de la création, ce premier haut-fait de Dieu, au Nouvel-An israélite? C'est une des idées-mères de S. Mowinckel, *Psalmenstudien II*, qui voit là le *Sitz im Leben* de nombreux psaumes, notamment ceux de Yahveh-Roi. La thèse a été critiquée de divers côtés, notamment par N. H. Snaith, *The Jewish New Year Festival*, Londres, 1947, auquel Mowinckel a répondu (*Zum israelitischen Neujahr und zur Deutung der Thronbesteigungspsalmen*, Oslo, 1952). Une autre ligne de recherche, plus attentive au caractère historique des fêtes israélites, se rencontre dans les ouvrages de H. J. Kraus, *Die Königherrschaft Gottes im Alten Testament*, Tubingue, 1951 ; *Gottesdienst in Israel*, Munich, 1953 ; *Psalmen*, Biblisches Kommentar Altes Testament, 1958-1960. A notre avis, s'il demeure hasardeux de reconstruire avec trop de précision le rituel du Nouvel-An et de lui attribuer avec sécurité tels ou tels textes conservés par la Bible, il ne serait pas moins abusif de nier toute attache de Gn 1, du thème de Yahveh-Roi ou de la lutte de Yahveh contre les monstres primordiaux, avec la célébration religieuse du début de l'année. Il y a là une ligne de recherche qui s'impose à l'exégèse, à condition seulement de reconnaître que le culte israélite a transformé les éléments empruntés par lui aux cultes voisins. Sur le problème du Nouvel-An, voir H. Cazelles, art. *Nouvel-An*, dans *S.D.B.*, t. 6, col. 620-645, et la position beaucoup plus réticente de R. de Vaux, *Les institutions...*, t. 2, p. 407-409.

tardif) [72]; commémoraison du séjour au désert par la fête des Tentes [73] (Lv 23, 32-43). Ainsi le vieux cycle des fêtes pastorales et agricoles est complètement repensé, en fonction de l'histoire du salut accomplie dans l'histoire d'Israël. Chacun des *Gesta Dei* est actualisé dans la liturgie, non seulement pour en garder le souvenir, mais aussi pour en prolonger les effets. En outre, à partir d'une certaine époque, l'évocation de l'avenir commence à interférer dans les fêtes avec l'évocation du passé. Puisque, selon les oracles prophétiques, l'*eschaton* répétera sur un mode plus parfait les grandes expériences de jadis, comment les fêtes qui commémorent ces événements prophétiques ne seraient-elles pas en rapport avec cet Evénement par excellence? De ce point de vue, elles en sont comme les célébrations anticipées [74].

b. *Dans le Nouveau Testament.* — Avec le Nouveau Testament, les « derniers temps » s'inaugurent et l'Evénement du salut se réalise dans un fait de l'histoire humaine : l'incarnation, la croix et la résurrection de Jésus. Alors le *téléotype* de toute l'histoire sainte, qu'avait entrevu à l'avance l'eschatologie prophétique, se révèle en entrant dans le champ de notre expérience sensible. Du même coup, la signification des faits passés achève de se dévoiler, et l'on aperçoit avec exactitude quelle sorte de rapport intelligible chacun d'eux entretenait avec l'*eschaton*. Dans le mystère du Christ apparaît en clair le sens de ses préfigurations historiques; inversement, le sens de son histoire à lui se trouve éclairé par les choses qui le préfiguraient, bien qu'il dépasse de toutes façons ce qu'elles pouvaient suggérer de lui. Aussi voit-on Jésus, pour expliquer le sens de sa mort, recourir au souvenir des événements figuratifs et à leur commémoraison cultuelle : sa mort sera le sacrifice de la nouvelle alliance (Mc 14, 24 par.) et elle inaugurera la nouvelle pâque (Lc 22, 15-16). Après lui, et dans la même ligne, chez les évangélistes synoptiques aussi bien que dans le *corpus* paulinien ou dans les écrits johanniques, l'intelligibilité d'un Testament conditionne toujours celle de l'autre, et réciproquement. La portée figurative de l'histoire biblique s'affirme ainsi de façon constante, même quand elle n'est pas expressément définie.

Il faut cependant noter un élément nouveau qui intervient dans l'élaboration définitive de la doctrine. L'Evénement eschatologique prend maintenant un relief différent de celui qu'il avait dans les promesses

72. G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era*, t. 2, p. 48.

73. G. W. MacRae, *The Meaning and Evolution of the Feast of Tabernacles*, *C.B.Q.*, 1960, p. 251-276.

74. On notera que, dans certains oracles eschatologiques, l'*eschaton* prend l'allure d'une célébration liturgique qui rappelle l'atmosphère des fêtes anciennes, soit celle de la Pâque (cfr Is 25, 6), soit celle des Tentes (Za 14, 16), soit peut-être celle du Nouvel-An (Is 40, 3-5; 51, 7-8, textes où les parallélismes avec la procession babylonienne du Nouvel-An sont remarquables).

prophétiques. Une perspective temporelle s'y introduit, si bien que sa réalisation comporte désormais trois étapes successives : celle de l'avènement de Jésus « dans la chair », où le Royaume de Dieu est instauré et où le sacrifice du salut se réalise ; celle de l'Eglise, où le Seigneur en gloire demeure caché tandis que le Royaume s'étend grâce à la prédication de l'Evangile et à l'économie sacramentelle ; celle de l'avènement de Jésus en gloire, où le salut se consommera pour tous les élus [75]. Ainsi le mystère du salut, préfiguré globalement dans l'histoire d'autrefois, peut être envisagé maintenant à trois niveaux différents : celui du Christ *viator*, où il s'est inauguré par un fait d'histoire ; celui de la vie éternelle, où il se consommera au-delà de l'histoire ; celui de l'Eglise, par qui s'insère au cœur de l'histoire la mystérieuse présence des réalités éternelles. De la sorte, les figures de l'Ancien Testament sont susceptibles de trois applications. Par exemple, l'exode des Hébreux évoque prophétiquement le « passage » de Jésus de ce monde à son Père (Jn 13, 1), le passage des chrétiens d'un monde de péché à la vie dans le Christ par le baptême (1 Co 10, 1-2), leur passage définitif à la suite du Christ dans la gloire céleste (cfr Ap 15, 3 : les élus chantent le cantique de Moïse).

Construite sur ces bases, la doctrine néo-testamentaire des préfigurations se définit dans un langage technique qui n'est pas parfaitement unifié. D'un côté, on a la terminologie paulinienne où les corrélatifs *typos* et *antitypos* visent exclusivement le rapport des choses passées (figurantes) et des réalités eschatologiques (figurées) [76]. De l'autre côté, dans l'épître aux Hébreux, la perspective de l'histoire du salut interfère avec celle de l'exemplarisme classique, si bien que l'*eschaton* est aussi regardé comme l'archétype céleste dont l'histoire renfermait des imitations terrestres. De là un emploi des mots *typos* et *antitypos* exactement inverse de l'usage paulinien. Le *fait* du sacrifice du Christ, réalisé suivant un processus qui l'assimile aux rites d'autrefois (cfr 9, 11-12), est tout ensemble l'Evénement « à venir » (9, 11 ; 10, 1) vers lequel toute l'histoire de l'Ancien Testament était tendue, et le céleste exemplaire dont cette histoire renfermait des reproductions imparfaites, des « ombres » (8, 5 ; 10, 1), des « paraboles » (11, 19).

75. Ces trois étapes correspondent aux trois avènements du Christ que distingue la théologie patristique et médiévale : « Secundum sensum spiritalem, tota ipsa Scriptura Veteris Testamenti futura prospiciens in anteriora se extendit, triplicem Christi praenuntians adventum : vel primum, qui occultus fuit et humilis... ; vel secundum, qui praesens quotidie a sanctis intimus sentitur et dulcis ; vel tertium, qui manifestus et terribilis in fine temporum exspectatur » (Henri de Marcy, *De peregrina civitate Dei*, cité par H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I^re^ Partie, p. 621). L'idée est développée par Thomassin, *De adventu Christi*, 15.

76. Sur les correspondants latins, voir J. Doignon, *La trilogie « forma, figura, exemplum »*, transposition du grec Τύπος *dans la traduction ancienne du texte latin de saint Paul*, dans *Latomus*, 17 (1958), p. 329-349.

Avec le Nouveau Testament s'est créée ici-bas une situation paradoxale. Le « monde à venir », celui des « réalités célestes », est à la fois présent et encore invisible. Jésus y est historiquement entré de façon complète et définitive à l'issue de son sacrifice terrestre (4, 14; 7, 26; 8, 1; 9, 23-24). Les chrétiens l'ont déjà savouré par leur initiation baptismale (6, 5); pourtant ils sont encore en marche vers la cité future, objet de leur espérance (13, 14), et leur cheminement vers ce « lieu de repos » était préfiguré par celui d'Israël au désert (3, 7 — 4, 11). A l'intérieur des « derniers temps » (cfr 1, 2), entre le sacrifice du Christ et le jugement qui approche (cfr 12, 25-27), il y a donc un « aujourd'hui » qui dure (3, 7. 13. 15). Cette parenthèse entre l'ascension et la parousie constitue le temps de l'Eglise (Ac 1, 11), ce « maintenant » perpétuel où le salut est sans cesse « plus proche » sans être consommé (cfr Rm 13, 11). C'est tout cela que les événements d'autrefois ont figuré; car si les réalités ecclésiales ne constituent pas à elles seules le *typos* céleste et « à venir », elles en sont l'εἰκών fidèle (10, 1) [77].

C. *Qu'est-ce que la préfiguration?*

Nous sommes maintenant en mesure de répondre avec précision à la question : qu'est-ce que la préfiguration? L'examen des institutions de l'Ancien Testament nous a déjà permis de formuler une première approximation de la doctrine. La préfiguration n'est pas un sous-produit de l'exemplarisme commun aux religions antiques et à la philosophie grecque; son lien avec la perspective historique du dessein de salut l'en distingue constitutivement; elle a pour base des faits et conduit à un Fait [78]. Elle n'est pas non plus un symbolisme artificiel superposé aux textes bibliques par l'ingéniosité de leurs interprètes chrétiens (ainsi les rhéteurs d'Alexandrie allégorisaient-ils Homère) [79]. On n'en rendrait pas davantage compte en disant que Dieu, par une libre disposition de sa Providence, a conféré arbitrairement une signification déterminée à certains faits, certains personnages, certaines

77. Il est vrai que l'*eikôn* des réalités éternelles nous est déjà montrée dans la *chair* du Christ, c'est-à-dire en son histoire terrestre, comme explique Origène : H. de Lubac, *Histoire et esprit*, p. 219-220.

78. « (Dans l'allégorie chrétienne) on est conduit par une série de faits singuliers jusqu'à un autre Fait singulier; une série d'interventions divines, dont la réalité même est significative, achemine à une autre sorte d'intervention divine, également réelle, plus profonde et plus décisive. Tout culmine dans un grand Fait, qui, dans sa singularité unique, a des répercussions multiples; qui domine l'histoire et qui est le porteur de toute lumière et de toute fécondité spirituelle : le *Fait du Christ* » (H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I^re^ Partie, p. 515).

79. *Ibid.*, p. 384 ss. — « Cette allégorie à découvrir, on ne la trouvera pas à proprement parler dans le texte, mais dans les réalités dont le texte parle; non pas dans l'histoire en tant que récit, mais dans l'histoire en tant qu'événement... » (*Ibid.*, p. 493).

institutions de l'Ancien Testament qui, sur le plan historique, se fussent suffi à eux-mêmes [80]. La préfiguration est une réalité beaucoup plus profonde. Elle exprime au plan de l'intelligibilité religieuse le lien essentiel qui rattache tous les éléments de l'histoire préparatoire (événements, institutions, personnages) à la consommation eschatologique de cette histoire. Les étapes successives du processus historique qui constitue l'étoffe concrète de l'Ancien Testament, du fait qu'ils sont proportionnés à la fin qu'ils préparent, sont aussi frappés par avance à son effigie. Le même Dieu qui réalise à travers eux l'éducation de son peuple connaît aussi dès le principe l'*eschaton* où son dessein éternel, antérieur à tous les temps, achèvera de se dévoiler en advenant dans le temps; c'est pourquoi il en inscrit les traits de façon voilée et fragmentaire dans le filigrane des faits qui conduisent vers ce terme [81].

Ce qui fonde les préfigurations, c'est donc avant tout le rapport de l'histoire d'Israël à cet *eschaton*. Un tel symbolisme — qu'on pourrait nommer : symbolisme eschatologique — est sans exemple ailleurs. S'il est réservé à la seule histoire d'Israël, c'est parce qu'Israël est aussi le seul peuple qui, durant un certain temps, soit identifié au peuple de Dieu de telle manière que son expérience historique ait la valeur d'une expérience de foi. Si, par ailleurs, une certaine perspective exemplariste subsiste dans ce symbolisme d'un nouveau genre, c'est parce que la relation horizontale du passé aux « derniers temps » recoupe d'une certaine façon la relation verticale de la terre au ciel et du temps à l'éternité : par rapport à l'Ancien Testament, les « choses célestes » étaient aussi des « choses à venir »; dans le Christ, la terre et le ciel se sont rejoints parce que les temps étaient « accomplis ».

Saint Thomas a reconnu et exprimé avec concision cette doctrine traditionnelle dans un texte décisif. Il n'ignore pas le côté exemplariste des préfigurations. Il conserve en effet tout ce qu'il trouve à ce sujet dans l'épître aux Hébreux, comme on le voit dans son commentaire de l'épître. Bien plus, il recourt même à la philosophie néo-platonisante du Pseudo-Denys pour poser en principe que les choses de

80. Plus d'un exposé de la question laisse l'impression qu'il en est ainsi. C'est le cas notamment quand on fonde l'étude des figures bibliques sur la seule attestation du Nouveau Testament parce que, dit-on, Dieu seul peut nous y découvrir quelles réalités d'autrefois avaient une signification figurative. Comme si cette signification figurative n'avait aucun rapport profond avec la signification religieuse que l'A.T. reconnaissait déjà à sa propre histoire et à ses propres structures institutionnelles !

81. Précisons bien qu'il ne s'agit pas d'une réalisation *mécanique* où la liberté humaine ne jouerait aucun rôle. La providence de Dieu joue avec les libertés humaines pour conduire malgré tout l'histoire à sa fin, utilisant dans ce but même les décisions contraires des hommes (cfr J. Maritain, *Pour une philosophie de l'histoire*, p. 131-133). Aussi bien l'*eschaton* est-il atteint paradoxalement dans le fait de la croix, c'est-à-dire dans l'échec radical du Royaume de Dieu fondé par Jésus sur le plan de l'histoire juive, dans le refus du Royaume par le peuple infidèle qui incarne en cet instant l'infidélité humaine tout entière.

l'Ancien Testament étaient aptes à représenter celles du Nouveau « parce que les choses visibles sont habituellement la figure des invisibles » [82] ; par là il retrouve à sa manière l'enracinement des symbolismes figuratifs dans les traditions religieuses anciennes, auquel nous nous sommes longuement arrêté. Mais, ceci posé, c'est à l'histoire du salut qu'il se réfère explicitement pour expliquer que certaines choses d'autrefois aient pu, en vertu d'une disposition providentielle, représenter par avance des choses futures : « Le sens spirituel de la sainte Ecriture (c'est ainsi qu'il nomme le sens figuratif) provient du fait suivant : l'histoire, en suivant son cours, signifie quelque chose d'autre... Car l'histoire est ordonnée en son cours de telle manière qu'un tel sens puisse en découler. Réaliser cela n'appartient qu'à celui-là seul qui gouverne l'histoire par sa providence, c'est-à-dire à Dieu seul. De même en effet que l'homme, pour signifier quelque chose, peut employer des mots ou des comparaisons forgées à cet effet, ainsi, pour signifier certaines choses, Dieu emploie le cours même de l'histoire soumise à sa providence » [83]. Dans ce texte, le mot « histoire » (en latin *res* au pluriel, comme on dit *res gestae*) doit évidemment être entendu en son sens le plus riche. Il désigne à la fois les événements comme tels et tous les éléments qui y entrent en jeu : personnages et institutions. Cependant, c'est l'insertion de ces éléments dans le cours d'une histoire dirigée par Dieu en vue du salut qui fonde leur signification figurative. Voilà pourquoi l'étude des préfigurations institutionnelles ne pouvait se suffire à elle-même : elle appelait une étude des préfigurations historiques.

La préfiguration est donc le rapport d'analogie établi par Dieu entre les deux stades successifs de son dessein de salut : celui de la préparation, qui est aussi celui de la pédagogie divine, et celui de la réalisation. D'une part, voici les figures : ce sont les *événements* qui adviennent au peuple de l'Ancien Testament et constituent pour lui une expérience de foi ; ce sont les *personnages* qui, dans ce cadre, comportent une signification religieuse ; ce sont les *institutions* qui structurent son expérience historique et servent à sa foi de support concret et de traduction provisoire. Quant aux réalités préfigurées, elles constituent le mystère de salut avec ses divers niveaux de réalisa-

82. *Quodlibet* 7, art. 15, *in corp.* — Cfr I[a], q. 1, art. 9, *in corp.* : « Impossibile est nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum » (Ps.-Denys, *Coel. Hier.*, cap. 2).

83. « Spiritualis sensus sacrae scripturae accipitur ex hoc quod *res cursum suum peragentes* significant aliquid aliud quod per spiritualem sensum accipitur. Sic autem ordinantur *res in cursu suo*, ut ex eis sensus possit accipi, quod eius solius est qui sua providentia res gubernat, qui solus Deus est. Sicut enim homo potest adhibere ad aliquid significandum aliquas voces vel aliquas similitudines fictas, ita Deus adhibet ad significationem aliquorum *ipsum cursum rerum* suae providentiae subiectarum » (*Quodlibet* 7, q. 6, art. 16). Nous traduisons par *histoire* l'expression *res*, comme le contexte l'exige.

tion : celui où il est vécu par le Christ-chef au plan de notre expérience historique [84], celui où il s'étend aux membres de son Corps tout au long du temps de l'Eglise, celui où il se consommera pour le Corps comme il s'est consommé pour le Chef lors de la résurrection en gloire. La fonction pédagogique de l'Ancien Testament soulignait l'unité historique du dessein de salut, où la première étape préparait l'étape finale. Sa valeur figurative en souligne plus profondément l'unité intelligible, puisque l'étape préparatoire se coule déjà dans un moule homologue à la réalité qu'il annonce symboliquement.

2. LE CRITÈRE DES PRÉFIGURATIONS AUTHENTIQUES

A. *L'expérience de foi dans les deux Testaments*

Cherchant un critère pour distinguer les préfigurations authentiques, nous constations précédemment que l'analogie entre l'expérience de foi de l'Ancien Testament et celle du Nouveau nous en fournissait un : identiques pour le fond, ces deux expériences sont conditionnées dans leur exercice par des coordonnées différentes, mais homologues. Nous devons revenir sur ce point pour voir comment il s'applique à l'histoire d'Israël.

Dans l'Ancien Testament, le « mystère-de-Dieu-avec-les-hommes » est déjà vécu et connu comme tel, quoique de façon incomplète ; la vie de foi d'Israël comporte une participation au mystère du salut dans le Christ, encore que la connaissance de ce mystère y demeure voilée et que la grâce n'y opère pas encore ses pleins effets. Or pour faire l'éducation de la vie théologale de son peuple, notamment au plan de la connaissance de foi, Dieu s'est servi de son expérience historique elle-même. Eclairée par la Parole divine et vécue dans la foi, celle-ci était en effet une expérimentation pratique du dessein de salut. Non certes en sa consommation eschatologique, encore à venir ; mais dans les événements qui préparaient de loin cette consommation, qui étaient déjà des *Gesta Dei* et qui, à ce titre, reflétaient les traits du *Gestum* par excellence réservé pour les « derniers temps ». C'est par là qu'Israël a appris à croire et à espérer en Dieu, reconnu concrètement comme Dieu sauveur.

L'expérience historique conditionnait donc la foi d'Israël de la façon

84. Il y a là un fragment du temps humain assez difficile à caractériser exactement : appartient-il au temps préparatoire ou aux « derniers temps » ? D'un côté, il est antérieur à cette « consommation des temps » que constitue l'événement de la Croix - Résurrection - Ascension (He 9, 11-12). Mais d'un autre côté, dans le Verbe incarné, le ciel et l'éternité sont déjà rendus présents sur la terre et dans le temps ; le Royaume est inauguré dans la personne de Jésus (*autobasileia*, suivant la formule d'Origène, cfr A. Feuillet, dans A. Robert — A. Feuillet, *Introduction à la Bible*, t. 2, p. 777-778, 784).

la plus étroite que l'on puisse imaginer : comme son fondement et son point de départ. De même qu'à travers les institutions du culte figuratif la foi d'Israël visait obscurément le sacrifice du Christ, Institution du salut, de même elle le visait aussi à travers les événements figuratifs, *en tant qu'Evénement du salut*. De la sorte, par la médiation des événements de leur histoire, nos pères dans la foi ont pu participer sous le voile des figures au mystère du Christ futur : « Nos Pères ont tous été sous la nuée, tous ont passé à travers la mer, tous ont été baptisés en Moïse dans la nuée et dans la mer, tous ont mangé le même aliment spirituel, et tous ont bu le même breuvage spirituel; ils buvaient en effet à un rocher qui les accompagnait, et ce rocher, c'était le Christ » (1 Co 10, 1-4). Ces notations doivent être comprises avec le plus grand réalisme [85].

Il faut seulement souligner la différence importante qui existe entre ces deux expérimentations du salut, accordées aux Hébreux et à nous. Pour nous, l'accomplissement historique du mystère du salut est un événement passé; les sacrements chrétiens n'en renferment pas seulement une ombre imparfaite, ils en contiennent la réalité même; aussi peuvent-ils porter en nous tous leurs effets de grâce. Pour les Hébreux, l'accomplissement du mystère était encore à venir; les signes figuratifs nourrissaient bien la foi d'une certaine manière, mais ils ne pouvaient encore produire les pleins effets de grâce réservés pour le Nouveau Testament. On ne peut donc pas mettre sur le même pied figures et sacrements, sous le prétexte qu'ils soutiennent la même foi justifiante [86] : la réalisation historique du salut dans l'acte de la Croix

85. « D'un bout à l'autre du temps, (l'exégèse de saint Augustin) voit se continuer un unique mystère de salut. Les façons d'y accéder changent avec les époques, mais non pas la substance savoureuse de ce mystère. Les Hébreux ont mangé la même nourriture, bu le même breuvage que les chrétiens — *eumdem*, affirme saint Paul —, ils se sont rassasiés de Jésus-Christ tout entier présent à chaque point de la durée. » (M. Pontet, *L'exégèse de saint Augustin prédicateur*, p. 165). De très nombreux textes de saint Augustin appuient cette vue, par exemple : *Tractatus in Iohannem*, 26, 12 (*C.C.L.*, 36, p. 265 s.); 45, 9 (*ibid*, p. 392-396); *Enarrationes in Psalmos*, In Ps 77, 2 (*P.L.*, 36, 983); *Sermon* 4, 10 (*P.L.*, 38, 38); *Sermon* 357, 1, 3 (*P.L.*, 39, 1552 s.). — Cfr Thomassin, *De adventu Christi*, 9, 2. 5-6. — Sur la typologie de l'histoire chez Newman, cfr J. Seynaeve, art. *Newman*, *S.D.B.*, t. 6, col. 455 s. Passage caractéristique dans *Plain and Parochial Sermons*, t. 7, p. 163-164.

86. On peut adresser cette critique à W. Vischer, *La Loi ou les cinq livres de Moïse*, p. 239-251. Vischer remet excellemment en lumière, sur la base du texte paulinien, la signification figurative de l'exode et du désert, trop perdue de vue par l'exégèse du protestantisme libéral. Il y est aidé par des textes explicites de Luther et de Calvin (sur Calvin, voir E. Grin, *L'unité des deux Testaments selon Calvin*, *T.Z.*, 1961, p. 175-186). Malheureusement, les positions anti-sacramentalistes des deux chefs de la Réforme conduisent à des appréciations outrancières : « Calvin voit dans la parole de Paul une réfutation du dogme scolastique qui enseigne que dans l'Ancien Testament la grâce n'est que figurée et que c'est seulement à nous qu'elle est réellement attribuée. La parole de Paul témoigne que le contenu du sacrement n'a pas moins été offert à ce peuple qu'à nous. *Il n'existe qu'une différence de degré entre eux et nous* » (*op. cit.*, p. 248). Notons

coupe le temps en deux; l'*avant* et l'*après* diffèrent qualitativement. Mais cette précision étant donnée, il est évident que le parallélisme des deux expériences demeure le critère décisif qui permet de reconnaître les préfigurations véritables.

B. *Méthode d'étude pour les figures bibliques*

Pour établir que certains faits de l'histoire d'Israël étaient figuratifs, il ne suffit donc pas de relever des analogies externes entre leurs détails et les détails de la vie du Christ ou de l'histoire chrétienne. Ainsi le cordon rouge de Rahab, qui figurerait le sang rouge de Jésus, signe de salut pour les chrétiens [87]. Il faut dépasser ce plan de l'anecdote et

---

au passage l'inintelligence complète de l'authentique théologie scolastique que manifestent ces lignes. Mais c'est sur un autre point que nous devons marquer notre désaccord : figures et sacrements sont *au même titre* des signes de la foi justifiante, la différence entre eux est une simple question de *degré*; de la sorte, toute différence qualitative tend à s'effacer entre les deux régimes religieux de l'Ancien et du Nouveau Testament. Calvin lui-même écrivait : « Patrum omnium foedus adeo substantia et re ipsa *nihil a nostro differt*, ut unum prorsus atque idem sit; administratio tamen variat » (*Institutio*, II; voir d'autres textes cités par J. Hempel, *Das reformatorische Evangelium und das Alte Testament*, dans *Apoxysmata*, Berlin, 1961, p. 247 s.). Aussi Vischer est-il lui-même amené à poser la question : « La séparation entre Ancien et Nouveau Testament disparaît-elle? Pas tout à fait, mais elle est sérieusement atténuée par la reconnaissance du fait que le Jésus prêché par les apôtres est réellement le Christ d'Israël » (*Ibid.*, p. 250). Cette assimilation excessive vient de ce que deux questions distinctes sont indûment brouillées. 1) Il est exact qu'*au plan de la foi*, en tant qu'elle est attitude humaine en face de Dieu, le même drame s'est joué dans le peuple d'Israël et continue de se jouer dans l'Eglise : aux dons de la grâce répondent dans tous les siècles les mêmes refus humains (Vischer le souligne, p. 250-251). 2) Mais il ne s'ensuit pas qu'*au plan des signes* par lesquels Dieu communique cette grâce à laquelle la foi ouvre les cœurs, il n'y ait pas dans les sacrements davantage que dans les événements figuratifs. De part et d'autre, il s'agit d'actes de Dieu dans l'histoire humaine; les uns et les autres sont relatifs au même Acte par excellence qui a réalisé le salut. Mais les événements figuratifs n'en étaient que les « ombres » (pour reprendre le langage de l'épître aux Hébreux); les sacrements en renferment en eux l'*eikôn* (comme dit la même épître), car ils sont comme les actualisations nouvelles de cet Acte advenu « une fois pour toutes », et c'est de là qu'ils tirent leur efficacité particulière.

87. J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, p. 219 ss. L'auteur ajoute cette remarque : « Ce trait est caractéristique de la typologie des Pères. Ils se plaisent à souligner non seulement les analogies 'théologiques' entre les deux Testaments, comme ici celle de Rahab préservée avec les nations sauvées, mais aussi les ressemblances entre certaines images... Ce principe est contestable. Mais il faut remarquer, pour lui donner sa vraie portée, que ces 'signes' ne doivent pas être séparés des thèmes théologiques sous-jacents » (*Ibid.*, p. 219-220). Pour donner un autre exemple qui illustre le fait, citons saint Jérôme, qu'on présente parfois comme le représentant-type de l'exégèse littérale à l'époque patristique. Commentant Mt 8, 24-25, il écrit : « Ipse vero dormiebat; et accesserunt ad eum discipuli eius, et suscitaverunt dicentes : Domine, salva nos! Huius signi typum in Jona legimus, quando ceteris periclitantibus, ipse securus est, et dormit, et suscitatur; et imperio et sacramento passionis suae liberat suscitantes » (*In Mathaeum*, *P.L.*, 26, 53). Ce rapprochement du sommeil de Jonas et du sommeil du Christ ne saurait être classé parmi les préfigurations authentiques! Il n'a pas plus de valeur théologique que le parallèle du sommeil de Moïse et du sommeil de Jésus, développé par

du détail sans relief, pour envisager les ensembles historiques qui constituèrent des « événements » au sens fort du terme. Seuls de tels « événements » eurent pour Israël la valeur d'une expérience de foi ; seuls, par conséquent, ils comportèrent du même coup une portée figurative. Les éléments de détail qui les composent n'ont de signification que dans cette perspective globale où ils se groupent de façon organique.

L'étude des événements figuratifs comporte donc deux opérations également nécessaires. 1) Il faut d'abord, à l'aide de l'exégèse littérale, déterminer quelle sorte d'expérience de foi constitua pour Israël tel événement donné de son histoire, quel aspect du « mystère-de-Dieu-avec-les-hommes » cet événement rendit intelligible à nos Pères en le leur faisant vivre au niveau d'une expérimentation imparfaite mais déjà réelle. 2) Il faut examiner ensuite notre propre expérimentation du « mystère-de-Dieu-avec-les-hommes », qui s'enracine dans l'histoire du Christ, s'actualise dans la vie sacramentelle, se consommera dans la vie éternelle. Puisque la structure fondamentale de la vie de foi est la même de part et d'autre, on apercevra aisément quel aspect du mystère est désigné de façon analogique, au plan voilé des préfigurations par les faits de l'Ancien Testament, au plan de la révélation complète par la réalité néo-testamentaire avec ses trois niveaux constitutifs.

On constate une fois de plus que l'*étude théologique des figures bibliques requiert absolument une exégèse littérale préalable,* soit pour établir la matérialité des événements expérimentés par le peuple de l'Ancien Testament et évoqués par les livres saints, soit pour préciser quelle signification ils comportaient pour la foi d'Israël. Seulement — à l'inverse de ce qui se passait pour les institutions de l'ancienne Loi, dont la signification religieuse pouvait être éclairée par les symbolismes en usage dans les religions voisines — on ne remarque plus rien de tel en matière d'histoire. Aussi bien, la notion biblique d'histoire sainte possède-t-elle une originalité absolue par rapport à la sacralisation de l'histoire que pratiquaient les religions anciennes. C'est seulement en contexte biblique que les événements *dans leur singularité concrète* servent à la pensée religieuse de point de départ et de terme de référence ; il ne faut donc pas s'étonner que la notion d'événement figuratif soit un trait spécifique de la révélation judéo-chrétienne. C'est une raison de plus pour que l'interprétation théologique de l'histoire d'Israël, dont la doctrine des préfigurations n'est qu'un aspect particulier, ne puisse être construite sans bases critiques sérieuses. La critique, certes, ne suffirait pas à l'édifier : il y faut des indications positives que seule fournit la foi au Christ. Mais en revanche, les intuitions de

---

Péguy dans *Eve* : « Comme dormait Moïse au bord du Père Nil, — ainsi l'enfant dormait dans son pauvre berceau » (*Eve*, 12e éd., p. 182-186). Dans les deux cas cependant, le rapprochement des détails narratifs se fonde sur une préfiguration solide : Jonas figure du Christ (Mt 12, 40), Jésus nouveau Moïse.

la foi ne suppléent pas au défaut de méthode, et c'est pourquoi beaucoup d'exégèses allégoriques proposées au cours des âges s'avèrent peu solides, pour peu qu'on les mette à l'épreuve. Pour faire œuvre durable, la théologie doit contrôler les intuitions de la foi et écarter résolument les symbolismes artificiels superposés aux détails de l'histoire sainte sans égard pour le sens littéral de l'Ecriture.

C. *Les figures sous le couvert de la fiction*

Ce recours à la critique pose d'ailleurs une question épineuse. S'il est vrai que le fondement des préfigurations est à chercher dans l'expérience historique d'Israël en tant qu'elle était une expérience de foi, la portée figurative réelle des récits bibliques ne dépend-elle pas de leur valeur historique objective? Or ces récits, nous l'avons dit, ressortissent à des genres très divers, qui vont de la chronique la plus précise (histoire de la succession de David) à la fiction didactique (histoire de Jonas ou des trois enfants dans la fournaise), en passant par toute une gamme de genres intermédiaires comme l'épopée religieuse (passage de la mer Rouge), le récit exemplaire (sacrifice d'Abraham ou histoire de Joseph) et la légende préhistorique (déluge). A supposer qu'on ne retienne comme figures authentiques que celles dont le support historique est solidement établi, on verrait leur liste s'amenuiser dangereusement, lors même que le Nouveau Testament apporterait à certaines d'entre elles tout le poids de son autorité.

Mais le problème n'est pas si simple. En effet, l'expérimentation des voies de Dieu par nos Pères dans la foi s'est traduite littérairement de manières très diverses. Liée par son origine à l'*histoire vécue,* elle a donné naissance à une véritable *théologie de l'histoire,* qu'on retrouve de façon équivalente dans toutes les variétés de l'*histoire racontée.* Tantôt cette théologie fournit à des narrations très objectives (au sens moderne du terme) un principe d'interprétation des faits, qui les enrichit en profondeur sans modifier leur teneur littéraire. Tantôt elle sert de guide à l'imagination des poètes, lorsqu'ils construisent des épopées religieuses pour faire justement mieux sentir la valeur d'expérience religieuse renfermée dans les événements d'autrefois (songeons seulement à l'histoire de l'exode). Tantôt elle est projetée par les historiens bibliques sur des matériaux d'emprunt, tels que les légendes préhistoriques, pour en fournir une réinterprétation — si bien que le contenu réel des récits ainsi recréés (déluge) réside dans cette théologie de l'histoire plus que dans la matérialité des détails empruntés à la tradition extra-biblique. Tantôt elle impose ses canevas à la confection de certaines narrations didactiques qui, sous le couvert de la fiction, traduisent ainsi indirectement une véritable expérience vécue (tel est, par exemple, le rapport du livre de Judith à l'expérience des guerres maccabéennes).

L'authenticité des préfigurations bibliques ne se mesure donc pas uniquement à l'objectivité historique des récits qui les rapportent (au sens moderne du mot « objectivité »). Ce qu'il faut prendre d'abord en considération, c'est *l'interprétation religieuse de l'existence de l'homme engagé dans une histoire conduite par Dieu*, qui trouve son expression dans les formes littéraires les plus diverses. A ce point de vue, le récit fictif qui évoque l'expérience vécue d'un héros quelconque (Job ou Jonas), peut avoir autant de densité humaine qu'un récit d'histoire objective : ne traduit-il pas, lui aussi, une expérience existentielle qui a son point de départ dans l'histoire réelle de l'humanité? C'est ainsi que les récits bibliques, dans la souplesse et la variété de leurs genres, puisent tous à une expérience de foi qui a pour base l'expérience historique d'Israël. De cette façon, même les récits fictifs ressortissent indirectement à l'histoire sainte et, comme tels, ils peuvent être figuratifs.

D. *Pour une recherche méthodique des préfigurations*

En traitant précédemment du sens figuratif des institutions israélites, nous avons dit de quelle façon et avec quelles précautions les données de la liturgie, de l'exégèse ancienne et du Nouveau Testament lui-même devaient être utilisées dans une étude méthodique. Nous n'avons pas à y revenir ici. En demandant au Nouveau Testament les indications fondamentales qui peuvent orienter toute la recherche, on n'aura garde d'oublier que les auteurs sacrés ont pu développer librement des allégorisations sur les textes bibliques qui leur rapportaient l'histoire sainte. Ga 4, 22-31 et 2 Co 3, 13-16 en sont justement de bons exemples. Mais il y a deux remarques générales qu'on ne saurait omettre de faire.

En ce qui concerne les événements figuratifs de l'Ancien Testament, on peut dire qu'ils se répartissent en deux catégories. En effet, dans leur histoire, les Israélites ont fait deux sortes d'expériences : celle des jugements de Dieu et de ses menaces réalisées, celle des dons de Dieu et de ses promesses réalisées. Ces deux aspects de l'histoire d'Israël esquissaient les deux aspects essentiels des « derniers temps » : le *Jugement* eschatologique, le *Salut* eschatologique. Aussi le Nouveau Testament recourt-il à leur portée figurative pour évoquer concrètement, dans sa perspective propre, les deux thèmes du Jugement et du Salut. Sur le premier point cependant, l'idée de préfiguration ne se réalise que de façon très imparfaite. L'expérience du jugement de Dieu n'appartient pas en propre à l'histoire d'Israël : elle est le lot commun de l'humanité pécheresse. En outre, les divers jugements de Dieu ne s'enchaînent pas entre eux dans une progression constante vers un terme qui en constitue le *téléotype*; c'est le même acte de Dieu qui se répète indéfiniment sous des formes diverses, et le Jugement final n'aura par rapport aux jugements particuliers qu'une valeur de totalisation.

Au contraire, l'expérience des promesses divines réalisées, d'Abraham à l'apogée de la monarchie davidique, constitue une trame continue d'événements singuliers qui, comme tels, annoncent l'Evénement du Salut final. C'est dans cette perspective que les faits, les personnages et les institutions d'Israël acquièrent leur pleine valeur figurative.

En second lieu, le mystère du salut réalisé dans le Nouveau Testament comporte deux phases nettement différenciées, qu'on l'envisage dans le Christ-Chef ou dans l'Eglise qui est son Corps. La première se déroule en ce monde-ci, dans le temps, dans l'histoire; l'autre se situe au-delà de l'histoire, dans le monde à venir, dans l'éternité. La première comprend la vie terrestre de Jésus et l'histoire terrestre de son Eglise; la seconde est constituée par la vie céleste du Christ ressuscité et l'entrée de tous les élus dans cette gloire qu'il leur a préparée.

Certaines préfigurations sont en rapport avec la première phase du mystère : la mission historique des prophètes annonce la mission historique de Jésus, que prolonguera la proclamation de l'Evangile dans l'Eglise; les signes accomplis par les prophètes pour accréditer leur parole annoncent les signes accomplis par Jésus dont on constatera le prolongement dans l'Eglise; la souffrance des justes et des envoyés divins dans l'Ancien Testament annonce la passion et la croix de Jésus, que prolongeront la persécution et la souffrance des chrétiens. Dans tous ces cas, l'objet préfiguré se situe d'une certaine façon *sur le même plan* que les événements qui le figurent. Plutôt que d'une *préfiguration*, il vaudrait presque mieux parler d'une *participation anticipée* au mystère de Jésus. Si l'on songe, par exemple, au mystère de la Passion et de la Croix, on le voit réalisé en plénitude dans la vie terrestre de Jésus : Jésus assume alors dans toutes ses conséquences la condition de l'humanité pécheresse, afin d'en faire le principe même de son salut. Mais à partir de là, le mystère de la souffrance rédemptrice s'étend à tous les membres de son Corps— soit après lui, dans son Eglise, soit avant lui, chez les justes régis par la Loi ancienne ou par la Loi de nature. Par rapport à la souffrance des justes qui précèdent le Christ, la passion a donc bien, si l'on veut, une valeur de *téléotype*, à la fois modèle et source d'être; mais ce *téléotype* se trouve inséré au plus épais de l'histoire, en vertu du paradoxe de l'incarnation [88].

Au contraire, d'autres préfigurations sont en rapport avec la phase finale du mystère. Ce qu'elles esquissent au niveau de l'histoire temporelle, c'est une réalité entièrement méta-historique : le monde transfiguré de la résurrection des corps, où les « cieux nouveaux » et la « terre nouvelle » se compénètrent. De la figure à l'objet préfiguré, il

88. L'épître aux Hébreux, qui souligne le plus ce caractère archétypal du Christ, grand-prêtre céleste, insiste aussi sur l'abaissement qui lui permet de le réaliser par sa mort (He 1, 5-18).

y a ici un complet *changement de plan*. La terre promise où sont entrés les Hébreux sortis d'Egypte n'était qu'une esquisse imparfaite, une « ombre » (comme dit l'épître aux Hébreux), du monde nouveau où le Christ est entré et où nous entrerons à sa suite. C'est dans ce cas que le mot « figure » convient le mieux pour définir la relation symbolique qui rattache les choses de l'Ancien Testament à celles du Nouveau [89]. Le langage technique des Pères et des théologiens médiévaux parlait ici d'*anagogie* [90].

La préfiguration des réalités sacramentelles de l'Eglise par les événements et les institutions de l'Ancien Testament est finalement plus proche du second cas que du premier. En effet, bien qu'elles prennent place dans l'histoire humaine par leur côté sensible, ces réalités y signifient justement la présence du monde transfiguré, qu'elles contiennent pour mettre les hommes en contact avec lui. Elles sont, dans l'histoire, les signes d'une présence méta-historique. On peut en dire autant pour les actes par lesquels le Christ, durant sa vie terrestre, a inauguré en quelque sorte la distribution sacramentelle de la grâce (par exemple lorsqu'il pardonnait les péchés) [91] ou signifié symboliquement cette distribution future par des miracles chargés de sens caché (par exemple la multiplication des pains ou la guérison de l'aveugle-né) [92]. La manne du désert ne figurait l'eucharistie que parce qu'elle figurait d'abord cette « manne cachée », réservée par Dieu à ses élus (Ap 2, 17), qui est aussi « le fruit de l'arbre de vie placé dans le paradis de Dieu » (Ap 2, 7), c'est-à-dire le Christ lui-même en tant que « pain de vie », symbolisé par les pains multipliés miraculeusement (Jn 6, 32-33. 46-50). Le langage des théologiens médiévaux parlait ici d'*allégorie*, comme pour la passion du Christ, figurée par Isaac sur son bûcher [93]. On voit combien leur terminologie était déficiente et lourde d'équivoques.

Pour dissiper toute ambiguïté, il faut donc tenir compte des trois niveaux auxquels l'*eschaton*, terme de l'histoire du salut, peut être considéré : le niveau archétypal de la méta-histoire, où tout se résume

89. Le symbolisme « eschatologique » se corse en effet d'un symbolisme « exemplariste » au sens fort du terme — celui-là même que saint Thomas emprunte au Pseudo-Denys.

90. H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I^re^ Partie, p. 321 ss.

91. C'est pourquoi les sacrements ne sont autre chose que les gestes mêmes du Christ prolongés dans son Eglise. La doctrine est classique chez les théologiens. Voir par exemple M. J. Scheeben, *Le mystère de l'Eglise et de ses sacrements*, traduction française de Dom A. Kerkvoorde, Paris-Bruges, 1946, p. 574 (cfr supra, p. 569), la belle page consacrée au caractère « sacramentel » de l'Homme-Dieu.

92. Cette signification sacramentaire des miracles est particulièrement soulignée dans le 4^e^ évangile. Voir par exemple O. Cullmann, *Les sacrements dans l'évangile johannique*, Paris, 1951. R. Schnackenburg, *Die Sakramente im Johannesevangelium*, dans *Sacra Pagina* (Congrès de Louvain), t. 2, Paris, 1959, p. 235-255.

93. H. de Lubac, *op. cit.*, p. 489 ss.

dans l'acte sacrificiel du Christ entrant au sanctuaire céleste pour nous en ouvrir la voie (He 9, 11-12, 24-28; 10, 5-14); le niveau de l'histoire événementielle, où cet archétype céleste a pris corps dans le destin terrestre du Christ, que prolonge maintenant le destin terrestre de son Eglise [94]; le niveau de l'histoire sacramentaire [95], où l'archétype se rend présent sous des signes sensibles, soit dans les gestes symboliques du Christ, soit dans les sacrements de l'Eglise. Tout un jeu de correspondances relie entre eux ces trois niveaux du mystère du salut, de telle sorte qu'en visant l'un d'eux, les préfigurations les atteignent tous. Quant à notre participation individuelle au mystère, d'où découlent pour nous des règles de conduite, elle relève des deux derniers niveaux. Ce que les théologiens médiévaux appelaient la *tropologie* (ou la moralité) [96] n'est donc, en fait, que l'application particulière d'une doctrine beaucoup plus large : chaque chrétien participe, pour son propre compte, et au destin terrestre de l'Eglise, et à la vie sacramentaire qui le conduit vers la gloire du Christ; à ce titre, il est personnellement concerné par les événements figuratifs rapportés dans l'Ancien Testament.

3. LES PRÉFIGURATIONS ET L'HISTOIRE DU SALUT

La préfiguration du mystère du Christ par l'histoire et les institutions d'Israël a joué un rôle capital dans l'éducation théologale du peuple de Dieu. C'est par là, en effet, que la présence du Christ dans l'Ancien Testament, tant comme objet de foi et d'espérance que comme principe de justification, s'est traduite concrètement aussi longtemps que dura le régime préparatoire. Pour nos Pères dans la foi, le point de départ de la vie théologale se situait dans l'expérience historique elle-même : *en amorçant un processus qui aurait le salut pour terme, l'histoire signifiait du même coup, sous le voile de ses figures, ce que serait ce salut lui-même.* L'objet de la foi se laissait ainsi apercevoir peu à peu à travers des réalités temporelles : les événements dont se tissait la destinée terrestre d'Israël, compris par les âmes religieuses comme autant d'actes de Dieu; les institutions qui y prenaient naissance et s'y développaient, comprises comme autant de dons de Dieu [97]. Et cette vie théologale s'exprimait dans un culte qui, pareille-

94. Cette signification de l'histoire de l'Eglise comme prolongement de l'histoire du Christ est soulignée dans des textes comme Ac 3, 24-30, et surtout dans l'Apocalypse johannique (v.g. 12, 4-6. 13-17).

95. Cfr J. Daniélou, *Essai sur le mystère de l'histoire*, p. 84.

96. H. de Lubac, *op. cit.*, p. 549 ss.

97. Il va de soi qu'une telle intelligence de foi n'avait pas sa source dans le sentiment religieux, mais dans la Parole de Dieu lui-même, transmise aux hommes par le témoignage prophétique. Mais nous n'avons pas à développer ici cet aspect de la foi.

ment, visait dans son intentionalité profonde le salut futur. Du moment que, par ses rites, il commémorait les actes passés de Dieu et le remerciait de ses dons, il évoquait implicitement le terme de son dessein et en appelait la réalisation ici-bas. La vie religieuse soutenue par ces signes rituels était ainsi animée du même dynamisme interne qui mettait aussi en branle le cours de l'histoire et l'acheminait vers sa fin dernière.

La symbolique religieuse commune à tous les cultes d'alentour se voyait donc complètement refondue dans cette religion singulière qui, seule entre toutes, entretenait la relation la plus étroite avec l'histoire [98]. Cette religion, comme l'histoire même dont elle révélait le sens, avait pour centre réel un événement futur, ou mieux, un événement final (l'*eschaton*), à savoir : la venue de Dieu ici-bas, son entrée dans notre expérience sensible, son avènement dans le temps grâce à l'incarnation du Verbe (cfr 1 Jn 1, 1-2). Non que ce fait dût constituer un terme absolu après lequel l'histoire arrêterait son cours. Avec lui, au contraire, s'amorcerait un nouveau processus, polarisé par cet autre événement terminal : le second avènement du Christ en gloire, et la transfiguration totale de l'humanité régénérée dans un univers créé à neuf.

Telle est la représentation générale de l'histoire sainte, dont l'histoire de l'Ancien Testament constitue une portion essentielle. Le Christ est à son terme, et en son centre, et en tous les points de son déroulement. Il y est présent sans cesse comme « Celui qui vient » [99]. C'est là

98. Ce point mérite d'être spécialement souligné. Dans la révélation biblique comme partout ailleurs, le langage religieux recourt à des symbolismes naturels pour traduire la connaissance de Dieu et les rapports entre les hommes et Dieu : Dieu est père, roi, époux, etc. Mais en Israël, ces symbolismes naturels reçoivent une coloration spécifique de l'expérience historique où ils se trouvent insérés. L'image du Dieu-Père est liée à l'exode, où Dieu fit d'Israël son fils d'adoption (Os 11, 1 ; Ex 4, 22). L'image du Dieu-Roi est liée à l'alliance, par laquelle Dieu est devenu l'unique Roi d'Israël (cfr 1 S 8, 7-8). L'image du Dieu-Epoux est arrachée à son ancien contexte polythéiste et repensée en fonction de l'alliance (Os 2, etc.), etc. Ainsi les intuitions communes du sens religieux naturel sont en quelque sorte reprises et transformées à partir d'une expérience spirituelle particulière : l'expérience du dessein de salut en cours de réalisation. Non seulement la révélation *ajoute* des données à la connaissance religieuse naturelle, mais elle reprend celle-ci par la base, elle la réforme, la prolonge et la transforme tout entière.

99. « Aderat antiquis Christus, et tamen exspectabatur ; aderat, et tamen advenit. Aderat obumbratus, exspectabatur, et advenit revelatus ; idem tamen in umbra, qui post sine umbra. Sed et nunc quoque quum advenerit, quum adsit, exspectatur tamen, et adventat, et adveniet. Advenit enim et adest praecalarioribus quidem, sed *nonnullis tamen adhuc nubilis velatus. Ubi ergo et haec dissipabit*, tunc adveniet, et quia paulatim et in dies dissipat, semper venit, semper veniet. Ei enim qui nusquam abest, incommutabili Sapientiae Verbo Deo, venire non aliud est, quam manifestari. Quia ergo et apparuit simul et latuit, quia latebras suas nequedum omnes retexit, quia diebus singulis magis magisque sese retegit, ideo non immerito existimatur semper venisse, semper venire, semper venturus esse » (L. Thomassin, *De adventu Christi*, 9, 11).

ce qui donne à cette histoire son unité profonde, perceptible à travers l'analogie des signes qui, suivant la diversité des temps et des régimes religieux, traduisent la mystérieuse présence du Christ et annoncent sa mystérieuse venue. Les uns, d'ordre institutionnel, se succèdent d'un Testament à l'autre en s'inscrivant dans des schèmes semblables, quoique sur des plans différents. Les autres, d'ordre historique, forment la trame d'événements singuliers à travers lesquels l'histoire sainte progresse vers sa fin ; mais ceux de l'Ancien Testament se modèlent par avance sur le patron que constitue cette fin même. Et c'est pourquoi, dans tous les siècles, tous ces signes variés servent de soutien à une même foi : enracinée dans une expérience historique significative et traduite dans un culte significatif, cette foi est toujours tournée vers le *Christ qui vient*.

Elle se tourne, dans le Nouveau Testament comme dans l'Ancien, vers sa seconde venue au terme des siècles, car la consommation du Salut lors de son avènement en gloire constitue le but de l'histoire et l'objet de l'espérance humaine. Elle se tourne aussi vers sa première venue au milieu du temps, mais de façons différentes dans les deux Testaments : dans l'Ancien, elle l'attend ; dans le Nouveau, elle en fait mémoire [100]. Cet avènement du Christ dans l'humilité de la chair, au cœur de l'histoire, n'a duré que peu de temps : juste ce qu'il fallait pour que le Verbe de Dieu, en insérant sa présence dans le devenir humain, devint objet d'expérience sensible ; encore fallait-il que la foi des hommes dépassât alors le signe de la chair pour reconnaître derrière lui la présence du Verbe [101] ! Mais avant ce temps comme après lui, il n'y a de place que pour la foi seule. Après, dans le Nouveau Testament, la béatitude est promise à ceux qui « croient sans avoir vu » (Jn 20, 29), car il ne servirait de rien de connaître le Christ « selon la chair » d'une simple connaissance historique, si on ne le comprenait « selon l'Esprit » comme Celui qui nous révèle Dieu et nous conduit à lui [102]. Avant, dans l'Ancien Testament, le même Christ était aussi, d'une certaine façon, donné déjà aux hommes, non dans la clarté d'une expérience directe, mais pour être, sous le voile des figures, objet de foi et d'amour [103].

Dans cette perspective qui embrasse la totalité du dessein de salut, le sens profond des événements qui constituent la trame de l'Ancien Testament se livre à découvert. Outre leur *dehors*, accessible à l'expérience sensible et aux recherches de l'histoire, ils ont aussi un *dedans*,

100. Cfr les textes de saint Augustin cités et commentés par Thomassin, *op. cit.*, 10, 5-7, avec ce sous-titre significatif : « Sive exspectando, sive recordando, aeque allambimus corporea Verbi mysteria, et sensibus addicta mens ita reficitur, ut a sensibus expediatur » (*ibid.*, 10, 6).

101. *Ibid.*, 10, 7.

102. *Ibid.*, 10, 9-10.

103. « Antiquis offerebatur caro Christi, non videnda, sed credenda, diligenda, figuranda » (*ibid.*, 10, 11).

qui ne s'atteint que par la foi. Quoique imparfaite, la foi de l'Ancien Testament en possédait pourtant une connaissance inchoative. Dans le Christ venu en chair et présent sacramentellement dans l'Eglise, la foi du Nouveau Testament en possède une révélation plus complète. Néanmoins, c'est seulement dans la vision face à face, après la venue du Christ en gloire, que tomberont les derniers voiles et que ce *dedans* se révélera en plénitude. Pour respecter le caractère de l'Ancien Testament, il ne suffit donc pas de tenir à la réalité de son histoire, il faut en déceler la signification cachée [104]. C'est là un des aspects majeurs de cette intelligence spirituelle de l'économie ancienne qu'à la suite de saint Paul les Pères et les théologiens médiévaux exaltaient à l'envi. Loin de modifier une telle requête en ses exigences essentielles, l'exégèse moderne lui fournit les moyens d'être satisfaite avec plus de rigueur encore. En effet, il fut un temps où les procédés pratiques utilisés pour mettre en valeur les figures bibliques, tout en obéissant aux intuitions de la foi, perdaient trop souvent le contact avec le sens littéral des textes et superposaient des allégorisations arbitraires à leurs plus infimes détails. Il n'y a pas à revenir à cette méthode caduque, car on peut obtenir un résultat tout aussi bon en partant du sens littéral lui-même, à condition d'en explorer en profondeur le contenu religieux. Quel que soit l'objet immédiat dont traitent les textes, l'intelligence de foi dont ils témoignent est toujours tournée de quelque façon vers le mystère du Christ, et les signes auxquels elle s'attache — événements de l'histoire comme institutions de la Loi — sont déjà secrètement lourds de ce mystère, tel l'épi qui se gonfle dans l'attente du fruit mûr.

Pour qui est attentif à cette dimension intérieure des choses, à ce dynamisme des figures, l'Ancien Testament parle donc sans cesse de Jésus-Christ. Il y est partout caché, non comme une idée, mais comme une présence, sous-jacente aux éléments provisoires qui conditionnent et limitent alors la saisie du mystère de foi [105]. C'est pourquoi, même pour nous qui vivons après le premier avènement de Jésus, l'Ancien Testament, comme histoire et comme Loi, conserve sa valeur pédagogique puisque, éclairé par son accomplissement historique, il demeure encore de mille façons le témoin du Verbe fait chair.

Paris, VI^e P. GRELOT.
21 Rue d'Assas.

104. Cfr H. de Lubac, *Exégèse médiévale*, I^re Partie, p. 531-536. Notons la formule de saint Isidore de Séville : « Et historice fidem tenere, et... spiritaliter intelligere » (*ibid.*, p. 533).

105. Cfr Thomassin, *De adventu Christi*, 11, 1, exposant le sujet de tout le chapitre 11 : « Duo hic adgredimur eliquanda : primum, scripturam veterem instar habuisse praelusoria cuiusdam Verbi incarnationis, et tantae quantam aetas illa tunc capiebat ; deinde, ipsam populi totius providentiam et adgubernationem Christi mysteriorum quamdam fuisse anticipatam repraesentationem, ut utrinque non mediocre solatium abundet iis qui priora illa ante Christi carnem saecula exegerunt. »