

Teo
Lite
rária



Texto enviado em
06.12.2019
e aprovado em
20.04.2020

V. 10 - N. 20 - 2020

*Doutor e Mestre em Letras Estudos Literários pela UFMG. Professor do Curso de Letras e do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Linguagem da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP), desenvolve pesquisas na linha dos processos de organização linguística e identidade. E-mail: aluisaraujosj@gmail.com

La durée (de Jésus-Christ) : le temps et le seuil.

L'un et l'autre Testament,
un acte de lecture qui unifie.

A duração (de Jesus Cristo): o tempo e o limiar.

Um e Outro Testamento,
um ato de leitura unificador.

*André Luís Araújo**

RESUMO

Paul Beauchamp justifica a sua opção por uma leitura tipológica na obra *L'un et l'autre Testament* (1976), a partir da figura e da realidade humana de Jesus Cristo, limiar e da porta de entrada, caminho de possibilidade de uma relação de unidade entre os dois Testamentos. Desse modo, o Cristo realiza a passagem de um para o outro Testamento. É Ele quem faz a articulação dessas duas partes. Não há ruptura, pois Ele constitui o elo que não se encontra no passado, porque nos diz respeito hoje. Nesse sentido, essa passagem continua e se renova constantemente na Igreja por meio da escatologia dos sacramentos. Portanto, permanecer nesse limiar revela, em primeiro lugar, uma abordagem cristológica clara e uma opção pedagógica, de forma que todas as partes do Livro nos levam a esse ponto. Ele é, assim, o lugar onde podemos receber o que provém de ambas as direções, do que veio antes e do que virá depois. Ao mesmo tempo, é o ponto de articulação e de fundamentação de uma leitura, na perspectiva da fé, que considera o evento textual e literário trazido à luz pelo ato da leitura dessa

palavra como Palavra de Deus.

Palavras-chave: A duração, Jesus Cristo, O limiar, O ato de leitura, Paul Beauchamp.

RÉSUMÉ

Paul Beauchamp justifie son choix d'une lecture typologique dans *L'un et l'autre Testament* (1976), à partir de la figure et de la réalité humaine de Jésus-Christ, seuil et porte d'entrée, chemin de possibilité d'un rapport d'unité entre les deux Testaments. Ainsi, le passage de l'un à l'autre Testament se fait en Lui. C'est Lui qui met en relation ces deux parties. Il n'y a point de rupture, puisque le Christ fait un lien qui n'est pas dans le passé, parce qu'il nous concerne aujourd'hui. En ce sens, ce passage continue et se renouvelle incessamment dans l'Église par la visée eschatologique des sacrements. Rester donc sur ce seuil révèle, tout d'abord, une démarche christologique claire aussi bien qu'une option pédagogique, de sorte que toutes les parties du Livre mènent à cet endroit. Il est ainsi le lieu où nous pouvons recevoir ce qui provient des deux directions, de l'avant et de l'après. En même temps, il est le point d'articulation et d'ancrage d'une lecture croyante qui prend au sérieux l'événement textuel et littéraire mis à jour par l'acte de lecture de cette parole comme Parole de Dieu.

Mot-clés : La durée, Jésus-Christ, Le seuil, L'acte de lecture, Paul Beauchamp.

Introduction (L'extérieur du Livre)

« Par un acte de tradition et de passation qui rejoint son origine, le peuple tout entier est appelé à se lever pour prendre en main le Livre tout entier sans restriction ni censure. Il faut entendre cet appel avec ce qu'il a de bouleversant et de digne du Nouveau Testament. Il est le Nouveau Testament à nous annoncé ».
BEAUCHAMP, P. Parler d'Écritures saintes, p. 45.

Paul Beauchamp renouvelle l'acte de lecture des textes bibliques par la méthode proposée dans son livre « L'un et l'autre Testament » (1976). L'auteur veut montrer par là qu'il y a du nouveau à dire, bien que ces nouveautés soient solidaires et même tributaires des résultats des travaux de l'exégèse biblique. Pour cela, il tient l'horizon de son ouvrage avec la promesse de l'unité des deux Testaments. Son but est

ainsi de clarifier la relation existante entre l'un et l'autre Testament, en vue de voir apparaître entre les deux leur unité. En effet, d'emblée, une théologie de l'ensemble du Livre semble être très difficile, du fait que chaque Testament possède sa propre autonomie, même si, à plusieurs reprises, des textes de l'Ancien Testament soient présents dans le Nouveau, soit sous l'effet d'une imprégnation culturelle, soit parce qu'ils soient cités explicitement ou non. De toute façon, commencer l'analyse par l'Ancien Testament ne s'impose pas forcément, mais la démarche inverse non plus. Il paraît que le Livre demande de construire une temporalité propre.

Nous envisagerons d'abord le pluriel du successif, dû à la différence des temps dans l'Histoire. Le pluriel est inscrit dans la nature de la parole. Parler, c'est employer plusieurs mots, plusieurs phrases, le long d'une durée. Parler à un homme, ce sera parfois l'accompagner de mots depuis son enfance jusqu'à son âge adulte : ces mots changent de contenu comme d'accent. Quel ne sera pas le changement, dès lors qu'il s'agira de parler à un peuple, à travers des siècles d'Histoire ! Enfin, après avoir adressé son message à un seul peuple, la parole prendra son élan pour traverser les frontières, cherchera les communautés répandues dans le monde et s'échangera entre elles. (BEAUCHAMP, 1987, p. 49)

Cela dit, l'exégète justifie son choix d'une lecture typologique, à partir de la figure et de la réalité humaine de Jésus-Christ, seuil et porte d'entrée, chemin de possibilité d'un rapport d'unité entre les deux Testaments. « Des deux côtés, Ancien comme Nouveau Testament, les livres, relativement nombreux, sont à imputer à des témoins de Jésus-Christ, chaque Testament à sa manière, si l'on croit la parole de Jésus : « Les Écritures rendent témoignage de moi » (Jean 5,39) » (Ibidem, p. 51).

Rester donc sur ce seuil révèle, tout d'abord, une démarche christologique claire aussi bien qu'une option pédagogique, de sorte que toutes les parties du Livre mènent à cet endroit. En fait, cet espace de confluence n'est pas simplement un moment empirique, mais plutôt un moment de décision et la construction de ce moment par l'analyse d'une temporalité particulière. Car la notion de temps telle qu'elle est utilisée par la

science, telle qu'elle est utilisée aussi dans la vie sociale, est totalement incapable de rendre compte de ce qu'est la durée réelle – comme le dit Henri Bergson¹. Cette notion n'a rien à voir avec ce flux continu, cette pure durée qui est la donnée fondamentale de la conscience et de la vie. Ce temps que l'on pourrait dire dénaturé est en fait un temps spatialisé, le produit de la projection de la durée dans l'espace.

[...] cette durée, que la science élimine, qu'il est difficile de concevoir et d'exprimer, on la sent et on la vit. Si nous cherchions ce qu'elle est ? Comment apparaîtrait-elle à une conscience qui ne voudrait que la voir sans la mesurer, qui la saisirait alors sans l'arrêter, qui se prendrait enfin elle-même pour objet, et qui, spectatrice et actrice, spontanée et réfléchie, rapprocherait jusqu'à les faire coïncider ensemble l'attention qui se fixe et le temps qui fuit ? (BERGSON, 2008, p. 4)

Ce que Bergson reproche, ce n'est pas d'ignorer le temps et la durée. Or, cela peut expliquer notre instinct habituel de voir entre l'Ancien Testament et le Nouveau une succession qui proposerait un instant de rupture. Pourtant, le passage se fait avec Jésus-Christ, parce qu'une telle vision successive nous conduit à une aporie : quel est « l'instant » significatif de la rupture ? Celui de la naissance de Jésus, ou celui de sa mort ? C'est pourquoi cet enjeu est central pour la foi : la place de Jésus-Christ, dans sa durée, ce qui le constitue comme vraiment homme dans le mystère du salut. C'est ainsi que la durée de la vie de Jésus-Christ constitue son être-homme et fonde la foi, du moment qu'elle fait la liaison entre les deux Testaments par la durée de sa vie.

En ce sens, il ne faut pas entrebâiller la porte du Livre mais « l'ouvrir largement » – nous dira Beauchamp. La lecture prolonge donc un appel

1. La philosophie de Bergson s'enracine dans l'expérience vécue du temps, c'est-à-dire de la durée. Cette expérience le conduira à proposer des idées éclairantes sur beaucoup de problèmes qui ont reçu des réponses divergentes à travers l'histoire de la philosophie. En cherchant à comprendre le temps qu'il vit, Bergson remarque certaines caractéristiques étonnantes : le temps se présente d'abord comme durée ; c'est un flux continu, un devenir irréversible, spontané, non répétitif, imprévisible, créatif, c'est un élan vital. Toutes caractéristiques qui ne se réduisent pas à celles de l'espace.

par une « vive voix » qui sort et fait sortir du cercle de l'Écriture non pas en ajoutant quelque chose mais en la transmettant, en la désignant.

En désignant ce qu'elle désigne et qui est le corps du Christ, en l'ouvrant enfin comme elle ouvre ce corps lui-même pour l'accès de tous. Car il n'y a pas, en effet, d'accès complet à l'Écriture qui ne rencontre quelque part sur son chemin le signe appelé « L'Église » et les ministères qui représentent (rendent présent) parmi nous la fonction des premiers apôtres. (Beauchamp, 1987, p. 43-44)

1. La Loi

1.1. Les biens, l'eau et le pain du désert, la montagne

Pour apprécier la densité de la réflexion sur la Loi, Paul Beauchamp nous présente une série de thèmes et leurs rapports à la Loi. Bien qu'il suive l'ordre de la Bible, en commençant par la *Torah*, il ne s'intéresse pas d'abord à une lecture linéaire des Écritures. L'auteur est conscient que l'acte de lecture consiste en la critique de son propre contenu, puisqu'il faut écouter le texte pour laisser parler les voix qui s'énoncent – comme nous dit Roland Barthes – dans ce terrain tourmenté d'incertitudes et de rédactions successives et qui nous poussent ainsi à être en mouvement. « Ne vous est-il jamais arrivé, lisant un livre, de vous arrêter sans cesse dans votre lecture, non par désintérêt, mais au contraire par afflux d'idées, d'excitations, d'associations ? En un mot, ne vous est-il pas arrivé de lire en levant la tête ? » (BARTHES, 2002, p. 602).

De ce fait, cet acte de lecture et d'interprétation des Écritures nous invite à quitter notre place, à lever la tête de temps en temps et à entreprendre une démarche qui respecte à la fois la *succession narrative* des faits bibliques et la recherche de quelques clés. Celles-ci doivent nous aider à franchir l'espace et le temps de la Loi, puisque ces rapports sont essentiellement narratifs. La Loi est dès lors un récit et c'est dans cette perspective qu'elle évoque davantage un enseignement vital, plu-

tôt qu'une somme d'obligations. Cet enseignement porte sur des biens élémentaires, comme de l'eau et de la manne, qui donnent sens à la vie de l'homme et la nourrissent, surtout à partir de sa relation personnelle avec Dieu. En effet, la présence divine se manifeste à travers ses dons, soit auprès des puits,² soit dans le désert, mais aussi sur la montagne du Sinaï.

Toute lecture cohérente d'une œuvre d'art, quel qu'en soit le mode d'expression, présuppose une connaissance suffisante de la grille des conventions que cette œuvre vient illustrer ou contester. [...] Mais quelle qu'en soit l'époque, toute communication d'ordre esthétique suppose l'existence d'un ensemble de conventions tacites entre l'artiste et son public, conventions relatives à la configuration de l'œuvre. Grâce à notre connaissance de ces conventions artistiques, nous sommes en mesure de reconnaître des structures signifiantes, ou simplement plaisantes, de répétition, de symétrie et de contraste, nous pouvons distinguer le vraisemblable du fabuleux, percevoir les indices qui, dans une narration, pointent dans une direction donnée, et nous rendre compte de ce qu'une œuvre a d'original ou de délibérément traditionnel en chacun de ses points. (ALTER, 1999, p. 69)

Néanmoins, un don a toujours une face double, car il peut être identifié à un signe ou à une chose. C'est pourquoi dans le système de représentation, il faut que le peuple soit capable de reconnaître le signe derrière la chose donnée. À ce sujet, continue Alter : « L'une des principales difficultés que nous rencontrons lorsque nous essayons, en tant que lecteurs modernes, de percevoir la dimension artistique du récit biblique, tient en ceci : nous avons perdu la plupart de repères permettant d'identifier les conventions qui régissent ce récit » (Ibidem, p 69).

Autrement dit, l'homme, pour être libre, doit bien distinguer les signes parmi les choses. À cet effet, un donateur, par exemple, doit s'effacer derrière la chose donnée, pour qu'elle devienne signe et, par conséquent,

2. Comme l'affirme Robert Alter, dans *L'art du récit biblique* (1999), à propos du chapitre « Scènes types y conventions littéraires », p. 69-90.

fasse disparaître la convoitise et le sentiment d'une obligation rétributive envers celui qui a fait le don. À cet propos, réfléchissait Paul Ricœur dans *La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don*.

[...] je me suis demandé si nous n'avions pas par ailleurs, dans notre expérience quotidienne, l'expérience d'être reconnus, d'être effectivement reconnus, dans un échange qui est précisément l'échange du don. C'est donc une tentative dont j'ignore le succès, mais dont je suis certain qu'elle est féconde, pour compléter et corriger l'idée finalement violente de lutte par l'idée non violente de don. (RICOEUR, 2004, p. 11)

C'est justement cette face double du don ou même cette *intermittence* qui fait éveiller en chaque homme son désir de marcher et de ne pas rester au bord du chemin. En ce sens, cette traversée révèle le temps de l'enfant, c'est-à-dire, le temps du désert, le temps de la Loi, le temps du pédagogue.

Nous ne pouvons nous comprendre comme porteurs de droits que si nous avons en même temps connaissance des obligations normatives auxquelles nous sommes tenus à l'égard d'autrui ; nous ne sommes nous-mêmes qu'à condition d'entretenir avec autrui des rapports de construction mutuelle, comme dans la prime enfance la capacité d'être seul pour sortir des menaces d'abandon. (RICOEUR, 2004, p. 19)

De telle sorte que dans l'espace du désert, quand tout se retire, il ne reste que le temps de cette traversée pour provoquer le désir d'en sortir, de franchir la discontinuité qui sépare l'homme de l'enfant, pour qu'il puisse finalement reconnaître dans l'absence du signe la volonté de Dieu et son don. Car, de toute façon, disait Ricœur, il semble : « Qu'il y a dans la chose échangée une force magique, qui doit circuler et retourner à son origine. Donner en retour, c'est faire revenir la force contenue dans le don à son donateur » (Ibidem, p. 23). En ce sens, sa suggestion est que, dans les formes contemporaines et quotidiennes de l'échange cérémoniel des cadeaux, nous avons un modèle d'une pratique de reconnaissance, de reconnaissance non-violente.

En conséquence, si la Loi est un signe de la présence du Seigneur, vainqueur du temps et vainqueur de l'espace, il y a aussi dans l'accomplissement de Loi une pratique de reconnaissance, de reconnaissance mutuelle non-violente. Décidément, Celui qui fait alliance avec son peuple aimé marche avec lui dans la durée.

1.2. Le fleuve du Jourdain, frontière de la promesse et les archétypes et l'alliance

La redécouverte de la Loi, exhumée sous Josias (2 R 22, 3 – 23, 3), fait jaillir une abondante interprétation, du fait qu'elle engendre d'autres temps de lecture à partir d'un même énoncé, selon Mikhaïl Bakhtine, dans son ouvrage *Les genres du discours*.

L'énoncé reflète les conditions spécifiques et les finalités de chacun de ces domaines, non seulement par son contenu (thématique) et son style de langue, autrement dit par la sélection opérée dans les moyens de la langue – moyens lexicaux, phraséologiques et grammaticaux – mais aussi et surtout par sa construction compositionnelle. Ces trois éléments (contenu thématique, style et construction compositionnelle) fusionnent indissolublement dans le tout que constitue l'énoncé, et chacun d'eux est marqué par la spécificité d'une sphère d'échange. Tout énoncé pris isolément est, bien entendu, individuel, mais chaque sphère d'utilisation de la langue élabore ses types relativement stables d'énoncés, et c'est ce que nous appelons les genres du discours. (BAKHTINE, 1984, p. 265)

En effet, la Loi est le tout d'Israël, mais ce document est parcouru évidemment par un mouvement extraordinaire de vie, bien que toujours marqué par l'infidélité du peuple. Pour cela, l'émergence de la Loi au cœur du Livre des Rois est poignante. Ceux qui la voient sont les mêmes que ceux qui verront la perte de la terre, de la royauté, du temple, et l'écroulement de la promesse.

Le pressentiment d'une fin inéluctable et la prise de conscience des infidélités du peuple depuis le désert mettent donc en évidence la néces-

sité d'un immense travail à creuser. En fait, la promesse ou même une certaine récompense ne se trouvent pas éloignées dans un avenir dans l'espace (la frontière du Jourdain) ou dans le temps (*l'aujourd'hui* du Deutéronome), toujours et jamais franchi. Cette promesse est d'un autre ordre. Identifiée à la Loi, elle invite à un regard plus attentif à la situation de l'être humain, à son état d'homme, situé dans la continuité de l'espace et du temps où sa vie se déroule et prend forme.

C'est pourquoi il s'agit plutôt d'un travail de l'esprit, lorsque seul un tel effort rend possible une identification entre la Loi et la promesse, de même que l'unification de l'être humain. Ainsi, vu que ce travail est porteur d'une récompense, l'homme portera à la fois en son cœur et en son corps la Loi et la plénitude de son fruit. À cet effet, la Loi, ayant trouvé son centre et étant goûtée par l'homme, opère en celui-ci une jonction et une sorte de cohérence interne. En même temps, elle devient sa propre récompense et l'objet d'une jouissance inépuisable.

Toutefois, l'intégration de l'intimité de l'être humain (esprit, cœur, corps), devenue possible par la Loi, évoque un principe au-dessus de la Loi elle-même, une origine imprenable. C'est-à-dire, la Loi ne peut jamais tenir la place de l'origine. Effectivement, si l'homme désire rencontrer Dieu, il doit Le chercher dans Son don et par Sa parole. Car, la grâce étant antérieure à la Loi, quel que soit le travail entrepris par l'homme, il n'aura pas à attendre que Dieu s'y fasse voir. Au contraire, c'est à lui de remplir le *vide* de l'apparente absence de Dieu, de par sa parole d'action de grâces. En ce sens, l'homme doit prononcer une parole d'action de grâces sur les fruits de sa propre récolte. En conséquence, cette parole et le travail du souvenir traversent cette apparente absence par le récit et posent tous les fruits de son travail, aussi bien que son intégration humaine, comme un don reçu de Dieu.

Dès lors, la Loi consiste en la reconnaissance de la gratuité du don et de la présence / absence du Donateur. Désormais, pour que cette rencontre ait lieu, il faut que l'homme donne à son tour. Mais il faut qu'il

donne par grâce à autrui, comme rappel des bienfaits reçus. Car le don précède la Loi et met en évidence l'alliance annoncée par les Prophètes. Celle-ci est confirmée par les échanges de biens – tel que nous les avons vus chez Ricœur, et de paroles racontées dans ce *maintenant* de la promesse de vie. Or, cette dernière transforme, ordonne et unifie tout homme dans un commencement continuuel qui le déborde.

2. Les Prophètes

En général nous nous représentons un prophète comme celui qui *prévoit*, mais cette représentation reste trop immédiate pour nous rendre compte de son rôle. En effet, un prophète parle à la place de Dieu aux gens de son temps. Il interroge les mouvements de la réalité présente et, dans cette démarche, ce qui compte c'est l'inscription d'un « maintenant » de sa parole prophétique dans l'histoire du peuple. Ainsi, bien plus que de parler d'une situation lointaine, le prophète parle davantage d'une situation actuelle. Il parle *dans sa chair*, selon André Wenin³, sans instrumentaliser cette parole, du fait qu'il se sent lui-même concerné par les choses qu'il annonce. C'est pourquoi il est plutôt celui qui sait lire l'heure. En ce sens, il peut même réanimer le passé, mais en fonction d'un avenir. De telle sorte que le passé revienne à la mémoire du peuple, pour qu'Israël habite *les figures* de son histoire.

[...] la parole prophétique est celle qui soulève le voile des apparences, espérant ouvrir ses auditeurs à la vérité cachée d'une situation dont ils ont une vision superficielle, que cette situation soit banale — sans péril apparent qui menace, sans opportunité à saisir non plus — ou qu'elle apparaisse désastreuse et sans espoir. Cette parole tranche dans la confusion des situations où les êtres et les peuples sont immergés. Elle fait ainsi venir au jour ce que cette confusion soustrait à l'attention, et dont l'enjeu, pourtant, est capital : à savoir, ce qui est en train de mourir et de naître, ce que Dieu fait mourir parce que privé de toute fécondité, ce qu'il fait

3. WÉNIN A., « Méfiez-vous des faux prophètes », dans *Études* 400 (2004), p. 351-360.

germer à partir de ce qui meurt. Le prophète est donc, à sa manière, un artisan du sens de l'Histoire. Mais il n'a pour outil que sa parole fragile, livrée au bon vouloir de ceux qui l'entendent, mêlée au tohu-bohu des paroles multiples qui résonnent de partout. Mais cette parole est forte aussi de la lumière qu'elle peut faire jaillir pour qui, pressentant sa vérité, accepte de tendre l'oreille. Car, cette vérité ne s'impose pas ; elle commence plutôt par questionner, par mettre en question qui croyait voir. Seul celui à qui elle permet de reconnaître son propre aveuglement ou sa propre confusion est à même de la prendre au sérieux, d'éprouver sa force de pénétration et de se risquer à la croire, alors même qu'elle bouscule ses évidences et qu'elle l'invite à un déplacement qui ne le laissera pas intact. En ce sens, un prophète sera reconnu comme authentique dans la mesure où sa parole se sera « réalisée » : non au sens où ses prédictions se seront accomplies, mais parce que sa parole aura produit chez l'auditeur cette venue à la vérité et ce retournement de l'être vers le Dieu de vie. Comme le dit le Jésus de Matthieu : « C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez » (*Mt 7, 16*). (WENIN, 2004, p. 359-360)

À cet égard, le prophète parle, mais il ne parle pas seul. Il lit la singularité des événements au cours du temps. À un tel point que le noyau de ce que nous appelons l'historicité de la Bible nous parvienne par la prophétie, dans la mesure où les récits prophétiques nous arrivent comme une certaine perception du monde. Le message du prophète s'appuie donc sur un système de figures qui prennent sens à partir des *images* qu'il évoque. La parole prophétique soulève donc le voile des apparences, espérant ouvrir ses auditeurs à la vérité d'une situation dont le peuple n'a parfois qu'une vision superficielle. La parole du prophète tranche ainsi dans la complexité d'une parole humaine habitée par le péché et par le mensonge. De toute façon, c'est à cette condition qu'elle peut être aussi le lieu de la vérité. En fait, un regard exercé au discernement verra sans doute plus clair et plus loin, bien que cela n'annule pas le risque de faire nôtre la parole entendue. En revanche, il est toujours possible de vérifier les fruits qu'elle portera.

Dans cette dynamique, le prophète fait jouer *les figures bibliques* et

la réalité concrète du peuple à partir de l'énonciation des images révélées par sa parole. Cela dit, si d'une part, *l'image* parle au corps, d'autre part, *la figure* parle au cœur. La figure touche ainsi le plus profond de l'être humain et, pour cette raison, nous ne pouvons pas nous arrêter à l'image. Il faut toujours la dépasser pour que la figure puisse dire quelque chose de la réalité vécue. Cela veut dire que les images sont travaillées de l'intérieur par les figures. Dès lors, il y a effectivement une dimension à la fois sensible et sensée indiquée par la figure, notamment parce qu'elle porte invariablement un sens en avant d'elle-même, du fait qu'elle développe une image matrice.

Tout bien considéré, comme nous l'avons vu, le prophète laisse déployer le sens de son message à partir des figures. Pourtant, aucune figure ne sera jamais un épisode isolé dans la parole prophétique. Elles s'appellent les unes les autres. Elles sont toujours plus à accomplir au fur et à mesure que la lecture avance et que le message se révèle. Le piège à éviter, c'est donc l'image immobile. Car les images, devenues figures, ont à nouveau le goût des dons de la promesse et de l'alliance, comblées de Dieu à chaque nouvelle expérience. Autrement dit, le prophète nous a conduit par une espèce de cercle parturient, et nous voyons par là que chaque figure s'est remplie de sa vérité. Désormais, nous sommes dans un mouvement de vie vers un accomplissement de plus en plus réel et de plus en plus vrai. La parole prophétique a rempli sa vocation, qui ne venait forcément pas des prophètes eux-mêmes. Le passage s'est fait et la parole subsiste et, paradoxalement, s'accomplit dans un état toujours nouveau de permanence et de subsistance vers un niveau encore plus originel. Ainsi s'est ouvert le chemin pour introduire maintenant la figure de la Sagesse.

3. Les Sages

Bien qu'il soit facile de nous détourner de la Sagesse quand nous parlons de l'Ancien Testament, les écrits sapientiaux nous font remarquer

qu'elle fait appel à la vie la plus élémentaire. La Sagesse évoque notre existence immédiate, non totalement perçue par nos sens. Elle permet ainsi le retour aux éléments essentiels de la vie commune qui s'effacent au quotidien, du fait que nous n'y pensons pas et n'en parlons pas, parce qu'ils nous semblent évidents. Cela dit, si la perte du moindre de ces éléments met la vie commune en péril, c'est la Sagesse qui fait ressortir un tissu commun des vérités premières sur le fond de la culture de tous les peuples. Elle donne à tout homme les règles de vie. En effet, le propre de la Sagesse est d'unifier la Loi et les biens, la vie morale et la félicité, puisqu'un rapport juste au monde accompagne la rectitude morale.

Par ailleurs, la Sagesse ne promet pas un autre temps. Elle se vit comme ce qui continue depuis toujours. Elle est là auprès des vivants, dans ce temps banal et redondant qui ne nous raconte rien de spécial. Ce temps sans âge et sans événement, mais chanté par la poésie et marqué par les saisons. Elle ouvre donc le passage vers le monde et la création, le champ de sa manifestation. En ce sens, la Sagesse est l'unité de toutes les manifestations divines dans l'histoire. Elle ne laisse aucune des sphères du monde échapper à l'attraction de sa propre essence de simplicité, pour que par elle Dieu soit connu. En revanche, en se faisant connaître comme cette unité, elle se montre comme n'étant pas du monde, même si c'est là où Dieu se révèle : au-delà des idoles, dans le même espace où elles sont fabriquées et où elles se campent, selon Hans Belting⁴ et Olivier Boulnois⁵.

D'après Olivier Boulnois, dans *Au-delà de l'image*, « [...] la relation de l'image à l'original peut se dire en plusieurs sens : l'image peut rendre l'objet présent, fonder sa mémorisation dans l'esprit, en livrer un équivalent symbolique, soutenir sa vénération, etc » (BOULNOIS, 2008, p 12). Ainsi, autant de modes d'être de l'image, autant de manières de viser l'objet. De plus, un même support peut être le lieu de plusieurs relations : utilité, ressemblance, inadéquation, narration, vénération...

4. BELTING, H. *Image et culte*. Paris : CERF, 1998.

5. BOULNOIS, O. *Au-delà de l'image*. Paris : Seuil, 2008.

C'est pourquoi au lieu de fermer le passage, la Sagesse l'ouvre. L'homme apprend l'existence symbolisée, les énigmes, l'art et l'industrie de la Sagesse en les interrogeant. Cela exige un travail de l'esprit, car la Sagesse prend naissance au même endroit que l'image : au seuil du sensible. Or l'image se ferme en idole, ou s'ouvre en manifestation sapientielle. De telle sorte que, si insaisissable qu'elle soit, la Sagesse biblique, *figure* par excellence, veut faire connaître justement ce qui la sépare de l'idole, image pervertie, tout en encourageant le désir qui nous porte vers une réalité plus juste. Elle distingue par là le signifiant du signifié, afin de découvrir l'acte créateur de Dieu à travers les récits et la chaîne de figures, par la parole séparatrice qui arrache le monde du chaos. Elle perçoit plus que les surfaces, les mécanismes et leur jeu de forces.

Une entité par laquelle le Seigneur assiste son peuple "en tout temps et tout lieu" (Sg 19, 22), telle est la Sagesse biblique, à la fois évidente comme la lumière, mais non perçue par les yeux. On peut définir la Sagesse comme une contre-idole, de même que le Livre pourrait être défini comme une contre-image. En effet, la Sagesse occupe le même espace que celui où se campe l'idole : le monde, la création, ce qui n'est ni l'homme, ni Dieu. Au lieu de fermer le passage, elle l'ouvre. Mais elle prend naissance au même lieu que l'image, au seuil sensible où le désir choisit sa direction. Ainsi l'image se ferme en idole, ou s'ouvre en manifestation de Sagesse. Si insaisissable qu'elle peut passer (et passe) pour une illusion, on dirait que la Sagesse biblique veut faire connaître par là ce qui la sépare de l'idole, tout en encourageant le désir qui nous porte vers une réalité de justice » (BEAUCHAMP, 1992, p. 74-75).

En définitive, la Sagesse est le seul don de Dieu, la seule promesse de vie. Israël et les Nations veulent savoir ce qu'est la Sagesse, et c'est la Sagesse elle-même qui les interroge. C'est ainsi qu'elle est essentiellement féconde. Elle cherche la vie, le vouloir de Dieu. Elle accompagne tous ceux qui n'engendrent pas. De plus, il est bon que la leçon de la Sagesse ne commence pas sur un lit de mort, bien que plusieurs fois la recherche du vouloir de Dieu prenne la forme d'un combat mortel. Et

bien que le Sage soit décrit dans un tourbillon, le style de la Sagesse reste toujours dans la sérénité. De toute façon, tout se passe comme si les ténèbres ne faisaient que soulever une source lumineuse. Car Dieu sauve le sage mis à mort. La Sagesse rejoint ainsi la foi : c'est de croire qu'il s'agit ! Vouloir vérifier la vie mais croire à la mort, c'est le tout du mal – dit Paul Beauchamp. C'est donc en passant par l'arrêt de la mort, que la vie, substance de la Sagesse, se montrera comme donnée au monde.

4. Le Livre

« Tourner nos regards vers le Livre, c'est le tourner vers le Sage » – dit Paul Beauchamp. En effet, le sage, porteur des attributions d'un scribe, tenant la plume en main, apparaît ou plutôt se cache pour rejoindre la Sagesse dans son invisibilité. L'anonymat du scribe constitue ainsi l'anonymat du livre lui-même. Cet anonymat devient la caractéristique principale du genre sapientiel et il peut être rempli par tous. La Sagesse par qui Dieu « est en tout temps et en tout lieu » avec les siens (Sg 19, 22) se donne à celui qui la demande. En ce sens, la promesse parvient à la frontière de nos destins particuliers. Il suffit de nous rappeler que la conception qui anime le livre de Tobie est celle de l'accomplissement : Dieu fait pour quiconque ce qu'il a fait pour Abraham. Le destin de notre père dans la foi s'imprime en chacun de nous. Les livres sapientiaux ont donc la fonction de remettre la parole au peuple à qui parlent la Loi et les Prophètes.

Cependant, ce discours se remplit en posant la Loi où il y avait des lois, la Sagesse où il y avait les conduites sages. Cette redondance crée dans le discours une sorte de vide ; et ce vide rend sensible que la Loi n'est pas les lois elles-mêmes, que la Sagesse n'est pas les conduites qu'elle dicte. Par conséquent, leur unité se montre par le vide de la répétition. C'est cela qui parle au cœur du sujet : le retour de la parole sur elle-même, une espèce de pliure qui est capable de faire place à un sens nouveau. Autrement dit, à la fois une clôture du texte en lui-même et un

message continu, malgré l'ancienneté de la parole de Dieu. Une sorte de miracle ouvert sur le grand large, qui se manifeste dans la Loi et les Prophètes, en présence de la Sagesse. On reconnaît là l'actualisation amplifiée comme thème majeur, exprimée par la permanence des *figures bibliques*. À ce sujet, Guy Petitdemange risque l'hypothèse que la notion de différence enrichie des connotations qu'elle prend selon ses divers emplois, fournit la clef de l'ouvrage.

En effet, n'est-ce pas un même mouvement qui agit dans la « pliure » qui fait le livre, dans le « retour » qui constitue le peuple, dans la « conversion » d'où naît le sujet ? Livre, peuple, corps surgissent en ce recourbement sur soi où rien de l'ancien n'est aboli, mais qui naissent comme « réel » par la force d'une pulsation intérieure qui les configure et par là les fait être durablement, envers et contre tout. Cette différence ne serait pas autre chose que la différence de l'origine, l'expression vive en l'homme qu'il est créé par Dieu. La « lettre biblique » porte en elle cette marque ; elle est comme une vigie, jugeant l'indéfini, instruisant dans le temps à laisser se produire cette différence qui n'est pas immédiate, et dès lors à distinguer le statut de toute chose sous le soleil, à savoir si elle est « idole » ou si elle est « figure ». (PETITDEMANGE, 1977, p. 413-414)

C'est ainsi que ce mouvement, *la deutérose* décrite ci-dessus, d'après Paul Beauchamp, joue son rôle en faisant converger les trois genres : la Loi, les Prophètes et la Sagesse. Ils se rencontrent et chaque segment de l'écriture se renforce. En revanche, la jonction de ce trinôme et même leur unité ne constitue pas une fusion indéterminée. Au contraire, la superposition des trois permet l'accès à un niveau plus profond de réalité, un effet de réel dans le message de l'Écriture. Cet effet de réel consiste en ce que l'interprète lise sur les traces de l'écrit la concrétion d'une réalité vécue par le peuple.

De toute façon, ressaisir ces trois classes d'écrits comme trois modalités de l'Écriture est une tâche difficile, car ce qui est le moins connu de l'écriture, c'est justement l'acte d'écrire. Le Livre est donc plus mystérieux que ce qu'il porte. Néanmoins, parce qu'il est lieu de la Sagesse,

le Livre nous encourage à la quête, même si en lui agissent ensemble le fixe et le mobile. Le Livre demeure, il porte les conditions d'un maintien. Sa force traverse le corps social et il est pour nous un repère de l'histoire. En fait, ce qui assure vérité à ses récits, c'est l'instant de l'énonciation, c'est l'opération de la voix. La voix divine qui porte le Livre, la voix du commencement, la voix de sa verbalisation et de son oralité. Voix du Père, voix de l'autre par qui le peuple reconnaît son identité, en ayant entendu « toutes les paroles que Yahweh nous a adressées » (Jos 24, 27).

De même, écrire, c'est formuler un désir, et le Livre est appelé à devenir corps dans l'épaisseur d'une lecture. Celle-ci trouve sa substance dans le texte et dans ce qui se montre. C'est pourquoi il faut encore nous rendre compte du fait que l'écrit agit à côté de cette voix qui s'énonce. L'écrit qui nous oblige à voir que plusieurs fois la voix qui résonne dans le moment du texte n'est pas seulement celle du Père (la Loi), mais celle du Fils (la Prophétie) ou celle de l'homme et du corps social (la Sagesse). La voix du Livre relève donc de son silence, car l'histoire d'Israël est passage, dilatation conduisant du passé à l'avenir par le présent du lecteur. Cette dilatation est celle d'un temps. Le temps du Livre et la dynamique de la vie elle-même, entre l'*arché* et le *télos*, entre la fixité du commencement disparu et la mobilité de ce qui est toujours à recommencer : un mouvement en spirale, un nouveau cycle à répéter et à (re)vivre, toujours autre, toujours plus haut...

5. L'Apocalyptique

Réécrire l'histoire d'un peuple qui éprouve son martyr devient donc une des voies par lesquelles peut se vérifier la permanence de l'élément sapientiel comme porteur de la rencontre de la Loi et des Prophètes. Voilà l'apocalyptique ! Ce genre littéraire du *télos* à la fois rejoint, renforce et remodèle dans une nouvelle écriture les écrits les plus anciens, à savoir : la Loi, les oracles prophétiques et les énigmes de la Sagesse. Selon Yves Simoens : « Qui dit apocalyptique, dit un écrit inspiré de Dieu

pour dévoiler le sens du passé et de l'avenir à la lumière d'événements contemporains, à travers des images étranges qui expriment un combat contre les puissances du mal avant la victoire définitive du bien » (SIMOENS, 2014, p. 7).

L'essentiel mis en place et, d'après Simoens, Paul Beauchamp insiste encore sur les points suivants :

Pour ma part enfin, je m'accorde avec G. von Rad pour attribuer une grande part à la dimension sapientielle dans l'apocalyptique, et avec André Paul pour mettre en avant le Livre et sa clôture. Je mets l'accent sur l'expérience qui, selon moi, est décisive pour l'Apocalypse : le martyre et le martyre collectif, avec sa dimension – par conséquent – politique. C'est à partir de là que bascule l'ensemble des représentations religieuses. Les instances de l'extrême qui sont le commencement (avec la création) et la fin qui est la fin de tout (mort physique et politique) s'entrechoquent dans le même lieu. Il ne s'agit donc pas seulement d'attente de la fin des temps, mais de porter maintenant l'insupportable. Dans *Supplements to Vetus Testamentum Congress Volume* (1971, p. 127), j'avais insisté sur la confluence des "classes d'écrits" comme phénomène terminal et, à ce propos, fait mention de l'apocalypse, sans développement. Le thème est traité dans *L'un et l'autre Testament* (t.I, ch. V) et davantage encore dans *Théologie biblique. Initiation à la pratique de la théologie* (t. I, 1982) : l'apocalypse comme clé de voûte des Testaments. (BEAUCHAMP, 1994, p. 33)

Néanmoins, l'apocalyptique ne constitue pas un quatrième genre, puisqu'il est jonction des trois, mais dans cet acte il joue un rôle de supplément, sans opérer de fusion. De ce fait, au-delà de ce que l'on croit circonscrire comme œuvre originellement nouvelle, surgit une trace, un supplément (exorbitant), selon Jacques Derrida⁶, capable d'ouvrir le sens et le langage.

Ainsi, la situation vécue par ces gens est dramatique. Il s'agit de l'identité d'un peuple menacé de disparaître. Pour éveiller donc la cons-

6. DERRIDA, J. « Ce dangereux supplément ». *De la Grammatologie*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1967, pp. 203-234.

science de ce peuple et revenir à la promesse, il faut passer de la mémoire de son passé à la vision de l'avenir, dont l'opacité des signes est un code à déchiffrer. Une vue sommaire de cette histoire dite « sacerdotale » fera comprendre cette volonté de préfigurer l'avenir par le récit du passé. En revanche, cet acte présente une envergure peu commune, puisqu'il vise la transmutation fictive du passé en avenir. Par conséquent, ces événements racontés reflueront sur ceux qui les précèdent. En effet, l'intelligibilité du présent urge vers sa propre issue, car le dessein de Dieu va plus loin que les faits actuels. Il est volonté divine dans l'aujourd'hui des Nations.

Or ce dessein n'est pas connu comme les faits le sont, mais le passé est racontable par tous. C'est ainsi que la forme de le raconter, en tant que vision, indiquera ce qu'on n'a pas reconnu de ce que Dieu seul est capable de révéler. À cet égard, ces récits porteurs d'une révélation, même en ayant le passé pour contenu, diffèrent des écrits d'autrefois. En ce sens, la prophétie de Daniel, par exemple, est plutôt l'écrit d'un sage. L'auteur ne sort pas de la fiction. Il est mis fictivement devant Nabuchodonosor (Dn 2, 31s). Il raconte l'histoire des peuples, de la succession et de la chute des empires. Ce qu'il a de prophétique est sa connaissance de l'histoire par la voie de la révélation. Ses oracles obligent et incitent à considérer le besoin d'une transformation de mentalité parce qu'un changement radical de l'ordre du monde est proche et pressenti. Ils ont leur force par le mouvement de rétrécissement qui les précède de loin.

Il en va de même pour plusieurs fictions post-exiliques. Il a fallu passer par le supplément apocalyptique et écrire le poème du lieu unique où Dieu habite. Il a fallu le renvoyer de livre en livre (Judith, Esther, Jonas...), en passant par le temple verbal de la louange, l'habitation quotidienne et indestructible de Dieu parmi les hommes, puisque le temple est encore à attendre jusqu'à la fin. Tout cela ouvre le sens et le langage.

À cet effet, l'apocalypse utilise le matériel du monde et le peuple se rappellera toujours les événements de sa vie, de l'exil (Sg 19, 10), de la

traversée du désert, et désormais d'une autre terre promise. À ce titre, l'apocalypse est la dernière phase d'un corps à corps du Livre avec le peuple et la réalité du monde. Et bien qu'elle attire tout dans l'essence de son supplément, son style savant est à comprendre. Son contenu annonce la volonté de tout tenir ensemble, en dépit de la discontinuité des récits et de leur maladresse, car la vie est cachée dans la mort. Cette énigme gonflée et étendue à tout l'apocalyptique révèle que dans la rencontre des contraires se donne le passage de l'un vers l'autre, l'un dans l'autre, autrement dit : de la mort à la vie. L'espace de l'apocalypse s'étire ainsi en lignes infinies, reliées avec beaucoup de finesse au réseau des nécessités d'un monde soumis à l'interaction des contraires (Si 39, 12-35). Déclarer qu'une création nouvelle puisse unir ces éléments en un foyer indestructible, dit Paul Beauchamp, c'est le moyen, après le martyre, de prononcer encore une parole de vie. En termes d'espoir et de raisonnement, c'est le monde attendu que ce monde ne peut produire, mais qui est encore un monde, un lieu de l'action du Dieu vivant.

6. La Nouvelle Alliance

L'Éternel est sans condition. Cependant, par amour et pour garder le serment juré à nos pères (cf. Dt 7, 8), l'alliance ancienne se confirme et se renouvelle pour nous. Ainsi, comme l'espace ouvert dans l'ancienne alliance, son diastème, n'est pas cicatrisé, il sera travaillé de l'intérieur par l'alliance nouvelle. En ce sens, elle s'inscrit dans le corps de l'alliance ancienne, elle traverse cet espace et le remplit de son histoire pour dépasser tout dualisme, puisque l'Alliance est depuis toujours éternelle. À cet effet, Dieu inaugure et garantit ces alliances par l'ordre de la Création. Il prend déjà au commencement le ciel et la terre comme témoins (Dt 30, 19). De même, Il affirme : « Je vais créer des cieux nouveaux et une terre nouvelle » (Is 65, 17), puisque c'est maintenant qu'Il est Créateur et c'est maintenant qu'Il est Sauveur et qu'Il donne la vie. C'est donc maintenant parce que c'est toujours, et ces deux axes s'exercent dans un mouvement indistinct de l'ancienne alliance à l'alliance nouvelle.

Tout s’aligne donc au même seuil : la nouvelle création amène au même point la mort, comme marque du *télos*, et le commencement. Aux portes de la mort, la perte absolue fait émerger ainsi la conscience de l’origine absolue, la confession de Yahweh comme source de tout. Cette conscience ne prend voix que si elle occupe le corps du peuple et s’inscrit en lui. Cet état marque aussi la fin de toute succession : « Ton soleil ne se couchera plus et la lune ne disparaîtra plus » (Is 60, 20). Or, une telle contemporanéité de toutes choses fait plein droit à l’acte créateur. C’est là aussi le rapport primordial à la justice, puisque la justice manifeste une conception du bien dont l’unité correspond à l’unité de Dieu Lui-même. Par conséquent, « Tous seront instruits par Yahweh » (Is 54, 14). Le Dieu Un montre par là sa nature en tirant tout vers l’Un. La Sagesse qui vient de l’Un réalisait déjà cette unité de la justice et des biens, parce que la Sagesse est, elle aussi, de toujours. De fait, la suppression de la successivité dans la nature ne fait qu’accompagner la même suppression dans le rapport de la Loi et des biens, car la nouvelle alliance promet ensemble la justice et les biens. Tout est donné.

Par “structure”, il [Paul Beauchamp] a voulu signifier ce que l’on ne soulignera jamais assez du point de vue du rapport entre l’un et l’autre Testament, à savoir que l’alliance n’est pas un thème, mais une composante articulée de composantes indissociables. “Prologue historique et titulature” pour le rappel du passé ; instance de la Loi et des lois pour le présent, introduite en effet par un révélateur : “Et maintenant” ; ouverture de l’avenir en termes de bénédictions-malédiction conditionnelles. Ces composantes offrent l’intérêt inégalé de fournir une clé de lecture pour beaucoup de textes, à la fois législatifs et narratifs. La structure de l’alliance est structure de l’histoire et de tout récit. [...] Qui dit alliance, dit en effet dynamique de l’alliance. Le dernier élément, bénédictions et malédiction conditionnelles, annonce des fluctuations inévitables. L’alliance et ses accents varieront en fonction de la réponse libre par l’homme à l’initiative à jamais inconditionnelle, donc d’emblée éternelle, de Dieu. Grâce à cette fermeté de l’alliance, le procès dont nous avons traité à propos des prophètes trouve ses modulations propres. La relation interpersonnelle des partenaires de l’alliance les fera nécessairement passer

par des dispositions affectives contrastées, liées aux vicissitudes du lien contracté. Le Seigneur ne pourra pas ne pas se plaindre – “plainte du suzerain”⁷ – de l’attitude ingrate des rois et du peuple. Mais ce sera toujours pour proposer inlassablement le salut – “oracles de salut”⁸. Le “vassal” pourra répondre par sa “plainte” à lui, collective ou individuelle⁹. Le propre de l’alliance est en effet de susciter la liberté et l’audace de demander des comptes à Dieu lui-même en osant protester de sa propre innocence. Job, le païen de Uç, contestera aussi une morale de rétribution trop étroite. Pouvoir dire sa plainte, c’est tracer un chemin à la louange.¹⁰ (SIMOENS, 2005, p. 31-32)

Cela dit, la gratuité de l’alliance entraîne son irrévocabilité et le bien devient universel. C’est ainsi que le bien conféré à Israël rejaille sur les Nations. De ce fait, il affecte ce qu’il y a de plus commun aux hommes. Cela veut dire que, depuis l’origine, Dieu choisit et promet sans réserve d’accompagner son peuple, bien que pour annoncer le plus nouveau de cette alliance, les prophètes déclarent tout simplement qu’elle rejoint l’élection d’Abraham, de Moïse et de Josué, des hommes pris individuellement. C’est pourquoi Israël partage avec toutes les Nations la même bénédiction : « Tous les peuples de la terre entière se convertiront » (Tb 14, 6), prophétise Tobie. Car tout ce que Dieu fit pour Israël, Il le fera aussi pour toutes les Nations, « [...] pour qu’ils puissent tous invoquer le nom de Yahweh » (So 3, 9).

De là, si Yahweh instruit, ce n’est pas par délégation. « Je mettrai ma Loi au fond d’eux-mêmes, et je l’écrirai sur leur cœur » (Jr 31, 33). Il faut donc un sujet en état de recevoir. Dès lors, le cœur constitue l’organe par excellence de cette réception. Il est plus corporel que l’esprit, dit Beauchamp, parce qu’il est le lieu où le corps se reçoit lui-même. Il est donc nécessaire que le cœur s’ouvre à la connaissance de son état, se connaisse lui-même comme centre d’un corps qui inscrit cette histoire

7. Is 1, 2-20 ; Mi 6, 1-8 ; Jr 2, 4-13 ; Dt 32, 1-25 ; Ps 50.

8. Is 41, 8-16 ; 43, 1-3a-5 ; 44, 2-5 ; 48, 17.19 ; 49, 7.14-15 ; 51, 7s ; 54, 4-8.

9. Plainte collective : Ps 44 ; 74 ; 80 ; 89. Plainte individuelle : 22 ; 42 ; 77 ; 81.

10. Dt 26, 5-10.12-15 ; 2 Ch 20 ; Ps 48 ; 136.

pour accueillir le pardon donné d'avance. Ce pardon est ainsi une nouvelle élection, un nouvel appel à quitter le péché. En ce sens, l'économie du salut se dévoile : la Loi autrefois inscrite sur la pierre s'inscrit maintenant dans la chair du corps et plus précisément dans le cœur, puisque le pardon précède la conversion. Les choses s'inversent parce que le savoir du cœur fermé n'est rien, tout est dans le souvenir du cœur ouvert et le peuple n'est pas pardonné parce qu'il change.

La conscience s'éveille : le passé est tout entier dans le corps du peuple, prologue historique du salut, mais surtout et une fois pour toutes dans le corps du Serviteur souffrant, celui qui annonce et incarne la nouvelle alliance, à la hauteur de la Loi et du commencement. « Ils regarderont vers moi au sujet de celui qu'ils ont transpercé » (Za 12, 10). De fait, il y a depuis toujours une source ouverte dans la maison de David et pour les habitants de Jérusalem, à cause de leur péché et de leur impureté. La gratuité du salut est à jamais déclarée et ce salut se donne dans tous les sens : par l'audition, mais surtout par la vue, qui évoque de plus près les signes de l'Éternel inscrits au plus profond de chacun de nous. Voilà ! On ne le savait pas, bien que les marques de la nouveauté étaient le plus lisiblement inscrites au début. Effectivement tout le procès de l'histoire biblique tient dans la parole de Jacob : « Dieu est là et je ne le savais pas » (Gn 28, 16).

Conclusion (Le lecteur)

« Le livre, comme la rivière, est un chemin qui marche et emporte son espace avec lui.

Il entraîne son commencement.

Le moment s'affirme dans la mesure même où en lui le passé se présente et se passe, l'origine se libère du gel de l'image refroidie,

le plus ancien se révèle comme ce qui attendait de naître ».

BEAUCHAMP, P. *L'un et l'autre Testament*, p. 276.

L'un et l'autre Testament présentent un effort de lecture qui unifie. L'unité de l'Ancien et du Nouveau Testament inspire cette démarche. La révolu-

tion critique de Paul Beauchamp met en question précisément cette unité qui est pour lui tout simplement présente. Elle reste nécessaire pour un nouveau renversement des présupposés, qui s'opère : il s'agit de lire à partir non du commencement (archéologie), mais de la fin (téléologie).

En ce sens, la place de Jésus-Christ, dans sa durée, est central pour la foi, ce qui le constitue comme vraiment homme dans le mystère du salut – comme l'affirme Paul Beauchamp. C'est pourquoi une nouvelle temporalité est envisagée, celle d'un flux continu, d'un devenir irréversible, spontané, non répétitif, imprévisible, créatif, un vrai élan vital. C'est ainsi que la durée de la vie de Jésus-Christ constitue son être-homme et fonde la foi, à partir du moment où elle fait la liaison entre les deux Testaments par la durée de sa vie. Ces rapports temporels nous présentent des vues nouvelles sur l'homme, sur le rôle de l'intelligence de la foi et sur la nature de ce qu'est « faire l'exégèse » aujourd'hui. De là, tout le livre de la Bible est à lire en fonction de la construction d'un « maintenant » où le sujet creuse la réalité du temps au lieu de se perdre dans son image linéaire.

Ce qui m'a, plus que tout, mis en mouvement, et même uniquement, c'est de croire que la relecture de l'Ancien Testament est le seul passage qui nous soit ouvert pour dire aujourd'hui l'identité de Jésus-Christ telle que notre foi la déclare. C'est de cette identité que j'ai voulu écrire, de cette singularité unique. Immense question pour la pénétration de la théologie spéculative : trouver l'emplacement que l'Ancien Testament dessinait pour Jésus-Christ, est-ce vraiment le connaître ? Oui, si c'est lui qui nous le fait trouver. [...] S'ajuster à l'emplacement creusé par l'Ancien Testament, c'est pour le Christ exactement la condition de sa kénose, hors de laquelle il ne peut être connu. Car le dit emplacement se creuse lentement, sous l'effet d'un processus historique, jusqu'à son vide extrême, qu'est venu remplir l'Esprit. Il "a fallu" à Jésus passer par la similitude pour que son identité soit révélée hors de toute similitude. Ce n'est pas à cause des similitudes que nous croyons, mais à cause de l'excès qui précisément ne se révèle qu'à travers elles. [...] La croix montre Jésus allé jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'au lieu qui ferait réapparaître tout le trajet depuis l'origine. Cette réminiscence n'est pas socratique. Elle nous donne révélation de ce qui était caché et n'avait

pas d'autre voile que notre passé et notre résistance à le lire. Pareil retour en arrière libère le désir depuis sa source... Le Ressuscité invite les apôtres à retourner en Galilée : premier retour sur leurs pas nécessaire à les éclairer sur leur histoire et la sienne pour qu'ils croient. Ils ont dû ensuite remonter beaucoup plus haut et reprendre tous les souvenirs de leur propre peuple, quand il s'est agi d'éclairer les Nations et de s'unir à elles. (BEAUCHAMP, 1990, p. 15-17).

Autrement dit, le sujet lecteur conquiert ainsi le domaine du concret et il finit par défier beaucoup de limites : la chronologie, la mort etc, du fait que le temps du livre et la dynamique de la vie elle-même, comme nous les avons déjà vus, se jouent entre l'*arché* et le *télos*. Tout se passe donc entre la fixité du commencement disparu et la mobilité de ce qui est toujours à recommencer.

Cela dit, l'Ancien Testament est à prendre comme il se donne. Les lecteurs de la Loi, les Prophètes et les Sages font taire leur propre voix pour entendre la voix des textes. Loi, Prophétie, Sagesse – trois écritures – sont analysées séparément, puis dans leur attraction mutuelle. Entre elles, dans leur intervalle comme dans leur rapport, survient la littérature apocalyptique par une lumière que cette perspective renouvelle complètement.

Par conséquent, une telle contemporanéité de toutes choses fait plein droit à l'acte créateur et à un tel acte de lecture. C'est là aussi le rapport primordial à la justice, puisque la justice manifeste une conception du bien dont l'unité correspond à l'unité de Dieu Lui-même. Le Dieu Un montre par là sa nature en tirant tout vers Lui. La Sagesse qui vient de Lui réalisait déjà cette unité, parce que la Sagesse est, elle aussi, de toujours. De fait, la suppression de la successivité dans la nature ne fait qu'accompagner la même suppression dans le rapport de la Loi et des biens, en lien avec les Prophètes : la Nouvelle Alliance promet ensemble la justice et les biens. Voilà l'unité et la perspective de l'Évangile : en Jésus-Christ se trouvent le temps et le seuil d'une durée qui unifie. Pour celui qui croit, il y a du sens, tout est donné !

Si nous devons jamais comprendre quelque chose à l'expression johannique "le Verbe s'est fait chair", c'est sur le fond de la compréhension que nous avons du lien entre parole et chair. Et ce lien de la parole à la chair, tel qu'il est précompris dans une histoire humaine, reporte le début du récit de la parole aux confins du début de la vie, mais pas en n'importe quel sens du vivre. Je lis cette phrase énigmatique : "Du fait de son corps qui sait (même quand sa conscience ne sait pas), l'homme transporte avec lui son commencement, dont il doit décider s'il est pour lui ligne où naître ou bien ligne où mourir. Cette ligne cachée, que nous appellerons désormais 'ligne du mourir-naître', se donne à déchiffrer dans la parole" (L'un et l'autre Testament. 2, p. 28). Je commente : le corps qui sait, en dessous du niveau de la conscience, c'est le Zusammenhang des Lebens, la cohésion de la vie, thème qui hanta Dilthey. La vie fait suite avec elle-même, c'est de cela qu'il est primordialement récit. Ce n'est pas tout : le sens temporel de ce faire suite de la vie avec elle-même, c'est un lien entre mourir et naître, orienté du mourir au naître. Voilà peut-être l'assise la plus enfouie de l'accomplir. Venir de la mort vers la vie. Ce fut l'expérience-clé de l'exil d'Israël, d'où procéda la nécessité de raconter pour naître de la mort. (RICŒUR, 1996, p. 11)

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- ALTER, R. L'art du récit biblique. Bruxelles : Lessius, 1999.
- BAKHTINE, M. « Les genres du discours ». Dans : Esthétique de la Création Verbale. Paris : Gallimard, 1984, p. 265-308.
- BARTHES, R. « Écrire la lecture ». Dans : Œuvres Complètes. Paris : Seuil, 2002, p. 602-604.
- BEAUCHAMP, P. L'apocalyptique, Session pluridisciplinaire Centre Sèvres, 17-28 septembre 1990, Médiasèvres 1991, réédition 1994, p. 33.
- BEAUCHAMP, P. L'un et l'autre Testament. 1. Essai de lecture. Paris : Seuil, 1976.
- BEAUCHAMP, P. L'un et l'autre Testament. 2. Essai de lecture. Paris : Seuil, 1990.
- BEAUCHAMP, P. Parler d'Écritures saintes. Paris : Seuil, 1987.
- BEAUCHAMP, P. « Jésus-Christ n'est pas seul », Recherches de Science Religieuse, n° 65, 1977, p. 243-278 ; (repris dans Le récit, la lettre et le corps, 1982 et 1992). RLC, 1992, p. 74-75.

- BELTING, H. Image et culte. Paris : CERF, 1998.
- BERGSON, H. La pensée et le mouvant. Paris : Editions Puf Quadrige, Paris, 2008.
- BOULNOIS, O. Au-delà de l'image. Paris : Seuil, 2008.
- DERRIDA, J. « Ce dangereux supplément ». De la Grammatologie. Paris : Les Éditions de Minuit, 1967, p. 203-234.
- PETITDEMANGE, G. Études Tome 347, octobre 1977, p. 406-415, « Lire l'Écriture » (sur L'un et l'autre Testament. Essai de lecture), p.413-414.
- RICŒUR, P. Hommage à Paul Beauchamp. Conférence de Paul Ricoeur « Accomplir les Écritures selon l'Un et l'Autre Testament, t. II », (5 octobre 1995), Médiasèvres, 1996, p. 11.
- RICŒUR, P. La lutte pour la reconnaissance et l'économie du don. Paris : UNESCO, 2004.
- SIMOENS, Y. Apocalypse de Jean. Apocalypse de Jésus-Christ. Une interprétation. Paris : Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2014, p. 1-26.
- SIMOENS, Y. L'unité de l'un et l'autre Testament dans l'œuvre de Paul Beauchamp. Actes du colloque Paris 2004, Éditions Facultés Jésuites de Paris, 2005, p. 31-32.
- WENIN, A. « Méfiez-vous des faux prophètes », dans Études 400 (2004), p. 351-360.
- La durée selon Bergson (www.cvm.qc.ca/encephi/contenu/articles/duree.htm).
Accès : 03 décembre 2019.