



Joseph Théophile Ngouo

**La Trilogie Révélation, Mystère et Connaissance:
Dynamisme Sotériologique de Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23.**

Tese de Doutorado

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-graduação em Teologia do Departamento de Teologia da PUC-Rio.

Orientadora: Profa. Maria de Lourdes Corrêa Lima

Rio de Janeiro
Abril de 2016



Joseph Théophile Ngouo

**La Trilogie Révélation, Mystère et Connaissance:
Dynamisme Sotériologique de Ep 3, 1-13 et Dn 2,
17-23.**

Tese apresentada como requisito parcial para obtenção do grau de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Maria de Lourdes Corrêa Lima
Orientadora
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Leonardo Agostini Fernandes
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. José Otácio Oliveira Guedes
Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Heitor Carlos Santos Utrini
Diocese de Campos

Prof. Antonio Carlos Frizzo
Faculdade Dehoniana

Profa. Denise Berruezo Portinari
Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do Centro
de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio

Rio de Janeiro, 11 de abril de 2016.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem a autorização da universidade, do autor e da orientadora.

Joseph Théophile Ngouo

Nasceu na República dos Camarões (África); sacerdote católico da Sociedade dos Missionários dos Santos Apóstolos. Graduou-se em Filosofia no Institut de Philosophie Saint Joseph Mukassa de Yaoundé em 1999 e em Teologia na Ecole Théologique Saint Cyprien de Ngoya em 2004. Terminou o Mestrado em Teologia Bíblica na Pontificia Universidad Javeriana de Bogotá (Colômbia) em 2011 e o Doutorado em Teologia Bíblica na Pontificia Universidad Católica do Rio de Janeiro em 2016. Atuou como formador no Petit Séminaire Saint Barthélémy de Ouahigouya (Burkina Faso) e no Seminário de los Misioneros de los Santos Apóstolos de Bogotá de 2007-2011.

Ficha Catalográfica

Ngouo, Joseph Théophile

La trilogie révélation, mystère et connaissance : dynamisme sotériologique de Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23 / Joseph Théophile Ngouo ; orientadora: Maria de Lourdes Corrêa Lima. – 2016.

227 f. ; 30 cm

Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2016.

Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Dinamismos salvíficos. 3. Campos semânticos. 4. Revelação. 5. Mistério. 6. Conhecimento. I. Lima, Maria de Lourdes Corrêa. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Remerciements

A

SOPHEZO Joséphine, ma mère, qui a su conduire les premiers pas de ses fils à la rencontre du Verbe incarné, Sagesse et Splendeur éternelle du Père céleste,

TCHINDA Albert, mon père, qui aurait voulu voir de son vivant cette œuvre doctorale, mais Dieu a voulu dans son projet éternel, qu'il en participe spirituellement dans la vision béatifique,

Isaac Martínez CHUQUIZANA, m.s.a., Bertrand ROMA, m.s.a., Christian RODEMBOURG, m.s.a., Jean Braconin KASIAMA, m.s.a. et Edward PRZYGOCKI, m.s.a., tous du Conseil Général qui ont compté sur mes qualités humaines au-delà de ma faiblesse et m'ont donné l'occasion de réaliser cette œuvre magnifique, dont ils ont toujours su m'encourager et me soutenir dans les nuits de mon séjour au Brésil,

Dr Maria de Lourdes C. LIMA, ma directrice de thèse, qui a conduit avec sagesse cette recherche, pour sa patience, son affection et son dévouement. Son soutien constant a rendu possible le rêve de faire de son étudiant un passionné pour la recherche scientifique et un amoureux des Saintes Ecritures. Par son amour et son désir ardent de connaître le mystère divin qui se révèle dans le texte sacré, elle a su faire sienne la préoccupation qui a fait naître ce travail qui en est devenue son cheval de bataille.

Tous mes professeurs et chercheurs de l'Université Pontificale Catholique de Rio de Janeiro qui, de manière discrète et généreuse, m'ont partagé leur amitié et leur soutien en montrant le sens de la rigueur et la noblesse de la recherche théologique

Pedro Ortiz Valdivieso, S.J, Docteur en Ecritures Saintes de l'Institut Pontifical Biblique, Rome, (d'heureuse mémoire) et María Lucía Jiménez de Zitzmann, Docteur en Théologie Biblique de l'Université Pontificale Xavérienne, Bogota, qui ont eu la grâce de créer et de mettre au service des chercheurs et étudiants en Bible la Méthode Théologique Sémantique appliquée à cette étude,

Je présente à tous et à chacun, mon immense gratitude et mes sincères remerciements.

Resumo

Joseph Théophile, Ngou; Lima, Maria de Lourdes Corrêa. **A Trilogia Revelação, Mistério e Conhecimento: dinamismo soteriológico de Ef 3, 1-13 e Dn 2, 17-23.** Rio de Janeiro, 2016. 227p. Tese de Doutorado – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Nesta pesquisa, trata-se de analisar a dinâmica salvífica de Ef 3, 1-13 e Dn 2, 17-23. No seu procedimento metodológico, o estudo demonstrou a importância da trilogia revelação, mistério e conhecimento como fio condutor da dinâmica salvífica de Ef 3, 1-13 e Dn 2, 17-23. Ao evidenciar a importância desta trilogia na dinâmica dos dois textos, o estudo mostrou a sua validade como novo caminho hermenêutico e teológico para uma compreensão sempre nova da mensagem bíblica. Essa contribuição apresenta um caráter metodológico na medida em que o procedimento que enfatiza especialmente a relacionalidade dinâmica e salvífica do texto bíblico ainda não tem sido aplicado nos textos de Ef 3, 1-13 e Dn 2, 17-23. De fato, o Método Semântico Teológico, aplicado na análise dos dois textos, oferece a possibilidade de uma visão totalizante das ações salvíficas que não contêm necessariamente os termos "salvação" e/ou "redenção", mas que são manifestadas a partir de diversas expressões que constituem a totalidade do dinamismo salvífico. Através do seu procedimento analítico, o Método Semântico Teológico oferece a possibilidade de conhecer o conteúdo dinâmico e salvífico presente em Ef 3, 1-13 e Dn 2, 17-23. Será que a mensagem bíblica, como palavra divina que se revela ao homem no tempo e no espaço, não é fundamentalmente uma mensagem de salvação? Um procedimento metodológico que evidencia a dinâmica salvífica do texto bíblico a partir das afinidades literárias e relacionalidade semântica dos termos aborda, pois, uma questão fundamental para a vida de fé da comunidade crente. O Método Semântico Teológico permite, pois, entender como o projeto salvífico de Deus acontece na história a partir da dinâmica salvífica dos dois textos estudados. A análise conseguiu demonstrar não somente a incidência lexicográfica que constitui o potencial semântico dos dois textos, mas também o horizonte teológico aberto a partir dos dinamismos soteriológicos significados especialmente pela trilogia revelação, mistério e conhecimento. A análise chegou à conclusão que Ef 3, 1-13 e Dn 2, 17-23 possuem não somente afinidades literárias e semânticas, mas também podem dialogar no horizonte teológico em torno aos dinamismos soterio-

lógicos significados pela trilogia revelação, mistério e conhecimento.

Palavras-chave

Dinamismos salvíficos; Campos semânticos; Revelação; Mistério; Conhecimento.

Résumé

Joseph Theophile, Ngouo; Lima, Maria de Lourdes Corrêa (Conseiller). **La Trilogie Révélation, Mystère et Connaissance: Dynamisme Sotériologique de Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23.** Rio de Janeiro, 2016. 227p. Thèse de Doctorat – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

Dans cette étude, il est question d'analyser la dynamique salvifique de Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23. Dans son processus méthodologique, cette étude a montré l'importance de la trilogie révélation, mystère et connaissance comme fil conducteur de la dynamique salvifique de Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23. En mettant en évidence l'importance de cette trilogie dans le tissu des deux textes bibliques, cette étude a apporté sa contribution dans le domaine herméneutique et théologique pour une compréhension toujours nouvelle du message biblique. Cette contribution revêt tout de même un caractère méthodologique dans la mesure où ce processus, qui souligne de manière particulière la relationalité dynamique et salvifique du texte biblique, n'a pas encore été appliqué sur Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23. En effet, la Méthode Théologique Sémantique, appliquée à ces deux textes, offre la possibilité d'une vision totalisante des actions salvifiques qui ne contiennent pas nécessairement les termes "salut" et/ou "rédemption", mais qui le sont à partir de multiples expressions qui constituent la totalité du dynamisme salvifique. A travers son processus analytique, la Méthode Théologique Sémantique offre la possibilité de connaître le contenu dynamique et salvifique présent en Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23. Le message biblique, comme parole divine qui se révèle à l'homme dans le temps et l'espace, n'est-il pas fondamentalement un message de salut? Un processus méthodologique qui s'évertue à mettre en évidence la dynamique salvifique du texte biblique à partir des affinités littéraires et la relationalité sémantique des termes, aborde donc une question fondamentale pour la vie de foi de la communauté croyante. La Méthode Théologique Sémantique permet donc de comprendre comment le projet salvifique de Dieu se rend présent dans l'histoire à partir de la dynamique salvifique des deux textes étudiés. L'analyse a réussi à montrer non seulement l'incidence lexicographique qui constitue le potentiel sémantique des deux textes, mais aussi l'horizon théologique qui se dégage à partir des dynamismes sotériologiques signifiés de manière particulière par la trilogie révélation, mystère et connaissance. Il en résulte que Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23 possèdent non seulement des affinités

littéraires et sémantiques, mais aussi peuvent dialoguer sur le plan théologique à partir des dynamismes sotériologiques signifiés par la trilogie révélation, mystère et connaissance.

Mots clefs

Dynamismes salvifiques; Champs sémantiques; Révélation; Mystère; Connaissance.

Sommaire

1 Introduction	15
1.1 Horizon thématique	15
1.2 Présupposition et portée de la dynamique salvifique des deux textes	18
1.3 Approche méthodologique	20
1.4 Contenu des composantes de la Méthode Théologique Sémantique	22
1.4.1 L'action et la relation salvifique	22
1.4.2 Le champ sémantique	23
1.4.3 Expressions affines, opposées et les autres déterminations	24
1.4.4 Les agents sotériologiques, les bénéficiaires et leurs relations	24
1.5 Les différentes étapes de l'étude	25
2 Analyse de la dynamique sotériologique de Ep 3, 1-13	27
2.1 Texte et traduction de Ep 3, 1-13	27
2.2 Structure et situation de l'unité textuelle dans la dynamique de la lettre	30
2.2.1 Situation de Ep 3, 1-13 dans la dynamique de la lettre	30
2.2.2 Structure générale de la lettre	32
2.2.3 L'insertion de Ep 3, 1-13 dans la première partie de la lettre	33
2.2.4 Organisation et structure de Ep 3, 1-13	36
2.2.5 Organisation de la dynamique sotériologique de l'unité textuelle	41
2.3 Identification et lecture des dynamismes sotériologiques de Ep 3, 1-13	42
2.3.1 Brève lecture des dynamismes de Ep 3, 1-13	50
2.4 Approche néotestamentaire de la trilogie révélation, mystère et connaissance	54
2.4.1 Approche néotestamentaire de la Révélation	54
2.4.2 Approche néotestamentaire du Mystère	60
2.4.3 Approche néotestamentaire de la Connaissance	69
2.4.4 Résumé de l'approche néotestamentaire de la révélation, mystère et connaissance	75
2.5 Herméneutique théologique des dynamismes sotériologiques en Ep 3, 1-13	75
2.5.1 Dynamique de la révélation du mystère de Ep 1, 3-14 à Ep 3, 1-13	75
2.5.2 Dynamique salvifique de Ep 3, 1.2-7: révélation et connaissance du mystère	77
2.5.2.1 Moment dynamique de Ep 3, 1.2-4	77
2.5.2.1.1 La communion dans l'épreuve comme lieu de l'avènement du salut dans le Christ	77
2.5.2.1.2 La grâce divine dans la dynamique salvifique du texte	80
2.5.2.1.3 La lecture de l'écriture dans l'intelligence du mystère	84
2.5.2.2 Moment dynamique de Ep 3, 5-7	88

2.5.2.2.1 La radicalité de la révélation du mystère au temps des apôtres et prophètes	88
2.5.2.2.2 Eglise et Evangile: contenu et instrument d'exécution du mystère dans le Christ	91
2.5.2.2.3 Pour une compréhension des ἔθνη et du contenu du mystère dans les termes συγκληρονόμα, σύσσωμα et συμμετοχα	93
2.5.2.2.4 La révélation du mystère et le service de l'Evangile dans la dynamique salvifique	103
2.5.3 Dynamique salvifique de Ep 3, 8-12.13	106
2.5.3.1 L'annonce de l'Evangile comme expression de l'avènement salvifique	106
2.5.3.2 Le mystère caché et révélé comme point de rencontre du projet créateur et salvifique	110
2.5.3.3 La place de l'Eglise dans la dynamique du projet salvifique	112
2.5.3.4 L'importance de la foi dans la dynamique du salut	115
2.5.3.5 La souffrance comme chemin de gloire dans la dynamique du salut	118
3 Analyse de la dynamique sotériologique de Dn 2,17-23	121
3.1 Situation générale du livre	121
3.1.1 Une dualité de langues et de styles	121
3.1.2 Situation de Dn 2, 17-23 dans l'ensemble du livre	122
3.1.3 Une expérience de résistance en terre étrangère	124
3.2 Composition littéraire de Dn 2	125
3.2.1 Prélude littéraire de Dn 1	125
3.2.2 Le rêve/interprétation comme motif littéraire	127
3.2.3 Les lieux public et privé comme cadre littéraire	128
3.3 Un aperçu de la structure du texte	129
3.3.1 Structure et dynamique interne de Dn 2	129
3.3.2 L'unité littéraire en question	131
3.3.3 Unité textuelle de Dn 2, 17-23	133
3.3.3.1 Traduction et éléments de critique textuelle	133
3.3.3.2 L'unité textuelle et ses limites	135
3.3.3.3 L'unité textuelle et son organisation	135
3.3.3.3.1 Dn 17a-20a: première séquence du texte	135
3.3.3.3.2 Dn 20b-23e: Deuxième séquence du texte	137
3.4 Identification et lecture des dynamismes sotériologiques	139
3.4.1 Tableaux des dynamismes présents dans le texte	139
3.4.2 Panorama sémantique de Dn 2, 17-23	143
3.5 Approche vétérotestamentaire de la révélation, mystère et connaissance	146
3.5.1 Une approche du mystère divin	146
3.5.1.1 Le terme hébreu דִּבְרֵי	146
3.5.1.2 Le terme araméen ܕܝܒܪܝܝ	148

3.5.1.3 Le μυστήριον dans les autres écrits	149
3.5.2 Une approche de la Révélation et de la Connaissance divine	151
3.5.2.1 La révélation et la racine verbale hébraïque	151
3.5.2.2 Rêve et vision comme deux modes de révélation	152
3.5.2.3 Une évolution du rêve et de la vision chez Daniel	154
3.5.2.4 גלה et ידע expressions de la révélation et de la connaissance	156
3.6 Herméneutique théologique des dynamismes sotériologiques en Dn 2, 17-23	160
3.6.1 Les termes גלה, רז, et ידע comme expression de la révélation divine	160
3.6.2 La prière de Daniel et ses compagnons: Condition nécessaire pour la révélation divine et l'avènement salvifique	163
3.6.3 La communion comme condition nécessaire de l'avènement salvifique	165
3.6.4 La miséricorde divine: lieu de l'avènement salvifique	167
3.6.5 Le mystère divin comme événement eschatologique	170
3.6.6 La sagesse de Daniel dans la mouvance eschatologique	173
3.6.7 La dynamique eschatologique de la prière des enfants d'Israël	174
3.6.8 Le mystère révélé: source de bénédiction	175
3.6.9 La sagesse divine: contenu du mystère révélé	176
4 Perspectives d'un dialogue entre Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23	182
4.1 L'histoire comme lieu de l'avènement salvifique	183
4.1.1 Le projet salvifique de Dieu et sa réalisation dans l'histoire	183
4.1.2 La foi dans la dynamique du projet salvifique	184
4.1.3 La question d'identité dans la dynamique du salut	185
4.2 Points de contacts littéraires du dialogue éphésien et daniélique	186
4.2.1 Le vocabulaire sapientiel et apocalyptique	187
4.2.2 Le vocabulaire temporel	188
4.2.3 Le mystère et la naissance d'un nouveau langage	189
4.2.4 Correspondance entre Ep 3, 8 et Dn 2, 30	191
4.3 Le contenu du mystère dans la dynamique salvifique de Daniel et Ephésiens	192
4.3.1 La sagesse eschatologique dans l'avènement du projet salvifique	192
4.3.2 L'Eglise dans l'avènement du projet salvifique	194
4.3.3 La prière dans la révélation du mystère et l'avènement du projet salvifique	196
4.4 La souveraineté divine et la soumission de toutes les puissances dans l'avènement du projet salvifique	197
4.4.1 La souveraineté divine dans l'avènement du projet salvifique	197
4.4.2 Les principautés et les puissances dans l'avènement du projet salvifique	200
4.5 La dynamique salvifique dans l'eschatologie éphésienne et daniélique	205
4.5.1 La dynamique salvifique dans l'eschatologie éphésienne	205
4.5.2 La dynamique salvifique dans l'eschatologie daniélique	208

5 Conclusion	212
6 Références Bibliographiques	215
6.1 Bibles et Dictionnaires	215
6.2 Bibliographie sur la lettre aux Ephésiens	217
6.3 Bibliographie sur le livre de Daniel	223

Liste des Tableaux

Tableaux 1: Texte et traduction de Ep 3,1-13	27
Tableaux 2: Termes favoris de la lettre aux Ephésiens	34
Tableaux 3: Dynamismes sotériologiques de Ep 3, 1.2-7	42
Tableaux 4: Dynamismes sotériologiques de Ep 3, 8-12.13	46
Tableaux 5: Champs sémantiques identifiés	50
Tableaux 6: Comportement des protagonistes de l'événement salvifique	53
Tableaux 7: Occurrences de $\alpha\nu\tau\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\tau\omega$ et $\alpha\pi\omicron\kappa\alpha\lambda\upsilon\pi\tau\omega$ dans les Evangiles	55
Tableaux 8: Occurrences des deux termes en Romains et en 1 et 2 Corinthiens	55
Tableaux 9: Occurrences des deux termes en Galates, Philippiens et Thessaloniciens	55
Tableaux 10: Occurrences des deux termes en Ephésiens, 1 Pierre et Apocalypse	56
Tableaux 11: Emploi de $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ dans les Evangiles synoptiques	60
Tableaux 12: Emploi du terme dans les écrits de saint Paul	60
Tableaux 13: Emploi du terme dans l'Apocalypse de saint Jean	61
Tableaux 14: $\Gamma\nu\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ dans les Evangiles et les Actes	69
Tableaux 15: $\Gamma\nu\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ dans les lettres de Paul	70
Tableaux 16: $\Gamma\nu\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ dans la lettre aux Ephésiens et la deuxième lettre de Pierre	70
Tableaux 17: Inventaire lexicographique de Ep 3, 2-4	87
Tableaux 18: Texte et traduction de Dn 2, 17-23	133
Tableaux 19: Tableaux des dynamismes sotériologiques de Dn 2, 17-23	140
Tableaux 20: Panorama sémantique de la première séquence du texte	144
Tableaux 21: Panorama sémantique de la deuxième séquence du texte	144
Tableaux 22: Tableau des diverses traductions du terme $\tau\iota\varsigma$ dans la LXX	147
Tableaux 23: Occurrences de $\tau\eta$ dans la Bible Hébraïque, la Septante et Théodotion	148
Tableaux 24: Occurrences de $\mu\sigma\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ dans les écrits deutérocanoniques	149
Tableaux 25: Expressions de $\eta\lambda\gamma$ dans le livre de Daniel	157
Tableaux 26: Emploi de $\gamma\delta$ dans le livre de Daniel et équivalences dans la LXX	158
Tableaux 27: Panorama lexicographique de Dn 2, 17-23 et Ep 3, 1-13	186

Liste des Abreviations

AT	Ancien Testament
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Bib	Biblica
BZ	Biblische Zeitschrift
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CBQMS	Catholic Biblical Quarterly Monograph Series
CNT	Commentaire du Nouveau Testament
Coll	Collection
DBSup	Dictionnaire de la Bible Supplément
ExpTim	The Expository Times
HTS	Harvard Theological Studies
JBL	Journal of Biblical Literature
JSNT	Journal for the Study of the New Testament
JSOT	Journal for the Study of the Old Testament
JSOTSup	Journal for the Study of the Old Testament Supplement
JTS	Journal of Theological Studies
LXX	Septante
NT	Nouveau Testament
NTS	New Testament Studies
RechScR	Recherche des Sciences Religieuses
RivB	Rivista Biblica
TH	Théodotion
TM	Texte Massorétique
TZ	Theologische Zeitschrift
Vol	Volume
VT	Vetus Testamentum
VTSup	Vetus Testamentum Supplements
ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
ZNTW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft

1 Introduction

1.1 Horizon thématique

Le présent travail porte sur une étude de Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-28 en vue d'identifier et d'analyser les actions et dynamismes sotériologiques présents dans les deux textes. Ces dynamismes sont signifiés de manière particulière par la révélation, mystère et connaissance. Cette trilogie sémantique devient non seulement le fil conducteur des deux textes mais aussi une trilogie fondamentale dans l'avènement du projet salvifique de Dieu qui se rend présent dans la communauté croyante.

En effet, les auteurs du Nouveau Testament font régulièrement usage de l'Ancien Testament ainsi que des traditions extrabibliques pour transmettre la Bonne Nouvelle du salut. Toutefois, au-delà de certains écrits, tels que les Evangiles et plusieurs Epîtres pauliniennes qui présentent une variété d'études par rapport à leur arrière-plan vétérotestamentaire, l'usage de l'Ancien Testament dans la lettre aux Ephésiens n'a pas été l'objet d'un grand nombre d'étude biblique et en est resté à un aspect relativement négligé par les chercheurs¹.

En montrant que l'auteur de la lettre a certainement été influencé par plusieurs méthodes d'interprétations en vigueur à son époque, certains commentateurs

¹ LINCOLN, T. A, "The Use of the OT in Ephesians", p. 16. Il resume ce manque d'intérêt de la part des commentateurs, exégètes et théologiens, en trois principaux points: a) Le nombre réduit des citations explicites de l'AT dans la lettre. b) L'importance des recherches focalisées sur le Gnosticisme et Qumran à partir des travaux de Schlier et Käsemann. c) La perte de vue de la particularité de l'utilisation de l'Ancien Testament dans la lettre en comparaison avec les lettres incontestées de Paul; ceci à partir des études de Schmid et Barth. En comparant l'usage de l'Ancien Testament dans la lettre aux Ephésiens à celui des lettres incontestées de Paul, SCHMID, J, *Der Epheserbrief des Apostels Paulus*, p. 313 *passim*, reconnaît l'authenticité paulinienne de la lettre. BARTH, M. *Ephesians*, p. 31 traite également cette question en reconnaissant à partir de l'usage de l'Ancien Testament en Ephésiens que Paul est l'auteur de la lettre. Selon lui, l'Ancien Testament doit être considéré comme un facteur déterminant de Ephésiens. A la suite de cette discussion se trouvent les études de PERCY, E. *Die Probleme der Kolosser- und Epheserbriefe*, p. 449 *passim*; DAHL, N. A. "Adresse und Proömium des Epheserbriefes", pp. 241-264. LINDEMANN, A. "Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlass des Epheserbriefes". *ZNTW* 67 (1976), p. 235-251.

reconnaissent que quel que soit le canon, le texte, la méthode exégétique et homilétique utilisée par l'auteur, il a certainement fait recours à l'Ancien Testament et de sa compréhension du message².

Cette question de l'usage direct ou indirect de l'Ancien Testament dans la lettre aux Ephésiens a été largement débattue par les commentateurs. Les différentes positions vont d'un refus de reconnaître l'usage de l'Ancien Testament dans la lettre aux Ephésiens à une reconnaissance parfois exagérée du rôle de l'Ancien Testament en Ephésiens³.

Malgré ces discussions, il n'en demeure pas moins que les études sur l'usage de l'Ancien Testament en Ephésiens ont connu un certain retard, et sont restées en marge d'autres études durant plusieurs décennies. Cependant, on ne peut nier les travaux réalisés de part et d'autre sur l'étude de la lettre aux Ephésiens et son arrière-plan vétérotestamentaire.

Au cours des dernières années, les études sur la lettre aux Ephésiens sont entrées dans une nouvelle phase. La nouvelle approche de l'étude de la lettre est dominée principalement par l'hypothèse selon laquelle le document est une collection unique et syncrétiste d'une variété de traditions existantes dans l'Église primitive⁴. Malgré une considération parfois exagérée de la place de l'Ancien Testament dans la lettre aux Ephésiens, il est reconnu dans ce sens, que c'est précisément à partir d'une lecture de l'Ancien Testament que l'auteur de la lettre appelle ses lecteurs à une prise de conscience de leur place dans le dessein salvifique de Dieu qui se déploie depuis la création jusqu'à la fin des temps⁵.

Cette ligne d'étude s'intéresse particulièrement aux questions relatives à l'extension et l'impact de l'Ancien Testament dans la lettre aux Ephésiens. Une analyse des citations et allusions identifiées dans la lettre montre que l'influence de l'Ancien Testament a été plus grande et plus réfléchie que ce qui a été jusqu'ici reconnu⁶.

En ce sens, le champ sémantique du mystère dans la Lettre aux Ephésiens a été reconnu comme faisant parti des termes qui font des liens entre le texte du Nouveau Testament et l'Ancien Testament⁷. En effet, la réalité que recouvre ce champ sémantique

² BARTH, M. *Ephesians*, p. 27.

³ Pour une méconnaissance du rôle de l'Ancien Testament dans la lettre aux Ephésiens voir LINDEMANN, A. *Die Aufhebung der Zeit*, p. 86 *passim*. Par contre pour une reconnaissance parfois exagérée du rôle de l'Ancien Testament dans la lettre, voir SAMPLEY, J. P. "And the two shall become one flesh", p. 1 *passim*.

⁴ SAMPLEY, J. P. "And the two shall become one flesh", p. 1.

⁵ *Ibid.*, p. 161.

⁶ THORSTEN, M. *A profound Mystery*, p. 1.

⁷ *Ibid.*, p. 2.

du mystère entraîne l'ensemble du texte dans sa dynamique. Cette réalité, tel un engrenage, englobe l'acte de révélation, le destinataire, le contenu de la révélation, sa communication progressive et ses effets⁸.

Dans la lettre aux Ephésiens, et particulièrement en Ep 3, 1-13, la réception du μυστήριον par Paul comme bénéficiaire de la révélation divine⁹ est exprimée en des termes équivalents dans leur fonction: δίδωμι (cf. Ep 3, 2), γνωρίζω (cf. Ep 3, 3) et aussi ἀποκαλύπτω (cf. Ep 3, 3) qui décrit la forme de cette réception¹⁰. Dès lors, le μυστήριον éphésien forme avec la révélation (ἀποκαλύπτω) et la connaissance (γνωρίζω) une trilogie fondamentale dans la dynamique du texte.

Pour comprendre l'étymologie et l'évolution sémantique du terme, il serait convenable de faire une étude des cultes à mystères et de la philosophie grecque ainsi que de la tradition juive. Toutefois, l'objectif de cette étude est d'analyser cette trilogie sémantique de manière particulière dans le contexte néotestamentaire et vétérotestamentaire. La trilogie éphésienne, exprimée de manière décisive en Ep 3, 1-13 par les termes ἀποκάλυψις/ἀποκαλύπτω, μυστήριον et γνωρίζω, rappelle donc la trilogie daniélique, exprimée de manière particulière en Dn 2, 17-23 par les termes חֲזֵן, רִף et עֲדָן.

⁸ BOUTTIER, M. *L'Épître de saint Paul aux Ephésiens*, p. 289.

⁹ Pour la question de l'authenticité paulinienne de la lettre, BROWN, R. *Introducción al Nuevo Testamento II. Cartas y otros escritos*, p. 803 estime qu'aujourd'hui 80% de la critique reconnaît que Paul n'est pas l'auteur de la lettre. Toutefois, HOEHNER, H. *Ephesians: An Exegetical Commentary*, p. 27 *passim* présente des statistiques des pour ou contre l'authenticité paulinienne de la lettre et arrive à la conclusion que l'affirmation de Brown est sans fondement et doit être rejetée. Cette polémique montre les difficultés d'un consensus final sur la question de l'auteur de la lettre. Sans entrer dans cette question non résolue de l'authenticité paulinienne de la lettre, nous utilisons le nom "Paul" dans ce travail pour la raison majeure que ce nom et ses équivalents apparaissent dans le texte de notre étude (Ep 3,1.8.13). En Ep 3, 1, l'auteur se présente comme Paul le prisonnier du Christ pour les Nations. C'est dans ce sens que Paul est considéré dans cette étude comme bénéficiaire de la révélation divine et en même temps agent sotériologique. Comme le reconnaît REYNIER, C. *L'Épître aux Ephésiens*, p. 41 "il paraît impossible de lever l'incertitude sur l'auteur de cette lettre qui peut aussi bien être attribuée à Paul qu'à un pseudépigraphe désireux de prolonger la pensée de l'apôtre. Est-il impensable qu'une telle lettre soit d'un Paul qui réfléchit, durant sa captivité, à son ministère et à sa signification ultérieure? Ou cette lettre est-elle écrite par un pseudépigraphe qui entre dans la ligne de Paul et veut présenter la signification globale de la pensée de Paul pour l'Eglise? Rien ne permet de trancher. Si cette épître n'est pas de Paul, elle n'est en rien une trahison de sa pensée, mais au contraire elle la magnifie sans la fausser. Il n'est donc pas invraisemblable qu'après la disparition de l'apôtre, l'Eglise produise un tel texte qu'elle place sous l'autorité de Paul. Etant donné la pénétration d'esprit dont cette épître fait preuve, il est exclu qu'elle soit l'oeuvre d'une communauté. Seul un individu paraît capable d'avoir atteint une telle concentration de pensée digne des plus grandes épîtres pauliniennes. Accepter que cet auteur ne soit pas Paul, pose à mon avis, un plus grand problème que celui que pose à d'autres le fait de lui attribuer ce texte".

¹⁰ SHERWOOD, A. *Paul's Imprisonment as the Glory of the Ethne*, p. 103.

1.2

Présupposition et portée de la dynamique salvifique des deux textes

A partir de l'analyse de Ep 3, 1-13 en prenant en compte Dn 2, 17-28, comme son arrière-plan vétérotestamentaire, cette étude met en évidence les dynamismes de salut présents dans ces deux textes. Cette dynamique salvifique rend possible la compréhension du projet salvifique de Dieu dans l'histoire. A partir du potentiel sémantique qui les conforme, Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23 offrent des éléments sotériologiques qui sont des éléments fondamentaux pour la légitimation de la vie de foi dans un contexte de pluralité. Dans ce potentiel sémantique, la trilogie révélation, mystère et connaissance se présente comme le fondement sotériologique de Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23.

Le double caractère analytique et méthodologique de cette étude est fondamental dans l'identification et l'interprétation des actions sotériologiques présentes dans deux textes. Cette identification donne lieu à une mise en valeur des champs sémantiques qui signifient ces actions en chaque moment de la structure du texte. L'approche néotestamentaire et vétérotestamentaire a pour but de rechercher le sens et la signification des champs sémantiques les plus relevant qui expriment ces dynamismes sotériologiques dans le contexte général du Nouveau et de l'Ancien Testament.

L'herméneutique théologique des deux unités textuelles cherche à comprendre, interpréter et communiquer le potentiel salvifique dynamisé par cette trilogie sémantique en lien avec les autres champs sémantiques présents dans le texte. Comment la trilogie en question devient-elle une charpente sémantique fondamentale dans l'expression des dynamismes sotériologiques de Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23?

Si cette trilogie se présente comme le fondement sotériologique des deux textes bibliques, quel est son contenu et son message théologique dans les actions salvifiques qu'elle signifie?

A partir de leurs affinités sémantique et théologique, Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23 peuvent-ils ouvrir des perspectives d'un dialogue à partir dynamismes sotériologiques signifiés par la trilogie révélation, mystère et connaissance?

A partir d'une approche synchronique du texte, la lecture sotériologique, guidée par la Méthode Théologique Sémantique¹¹, a pour but d'identifier les dynamismes salvifiques présents dans le texte biblique. En effet, le texte biblique est avant tout un message révélé pour le salut de l'humanité. Pour ce, il est nécessaire d'identifier dans ce texte les éléments qui se rapportent à l'expérience du salut de Dieu qui se révèle dans l'histoire des hommes et des femmes de la Bible. L'identification de ces éléments salvifiques est capitale pour la vie de foi des communautés croyantes.

Ces dynamismes constituent le potentiel sotériologique du tissu textuel biblique et s'expriment à travers des actions et/ou des relations salvifiques présentes dans les différents contextes littéraires. A travers les actions salvifiques, le croyant et sa communauté y perçoivent des interventions manifestes des agents sotériologiques en l'occurrence Dieu (le Père), Jésus (le Fils) et l'Esprit Saint. Ces actions peuvent aussi être générées dans le texte par différents personnages qui agissent comme instruments et intermédiaires de la grâce divine.

Dans cette perspective, les actions salvifiques sont perçues comme des dynamismes qui font progresser le texte biblique dans ses différentes composantes en rendant présent l'événement du salut divin. Ces actions salvifiques peuvent grammaticalement être déterminées par des verbes qui sont identifiés dans la dynamique du texte. Toutefois, tous les vocables qui expriment une action ne sont pas nécessairement des verbes et tous les verbes ne sont pas nécessairement indicateurs d'action¹².

L'identification des dynamismes salvifiques prend essentiellement compte du contexte littéraire. Ainsi, tous les verbes présents dans le texte n'indiquent pas nécessairement une action salvifique. De même, l'identification des actions salvifiques va au de-là de l'aspect singulière du verbe qui n'est pas l'unique élément littéraire pour déterminer une action salvifique. La dynamique salvifique du texte ne se réduit pas à l'unique présence du verbe, mais s'étend sur un tissu de relations que celui-ci établit avec les autres éléments du texte¹³.

¹¹ Cette méthode de lecture et d'analyse du texte biblique a été créée par le Père Pedro Ortiz Valdivieso, S.J, Docteur en Ecritures Saintes de l'Institut Pontifical Biblique, Rome, en collaboration avec María Lucía Jiménez de Zitzmann, Docteur en Théologie Biblique de l'Université Pontificale Xavérienne, Bogota.

¹² RODRIGUEZ, G. W. *Fundamentación lingüística y filológica de las plataformas sincrónica y diacrónica del Método de análisis Semántico Teológico*, p. 66.

¹³ *Ibid.*, p. 69.

1.3 Approche méthodologique

Le processus méthodologique appliqué à cette étude consiste à observer chaque terme dans sa fonctionnalité en lien avec les autres termes pour identifier les actions sotériologiques contenues dans le texte¹⁴. L'analyse du texte prend en compte non seulement les verbes et les substantifs, mais aussi les adverbes et les prépositions dans leur fonction syntaxique et théologique dans la dynamique du texte. Cet aspect fondamental de l'expérience salvifique du croyant ou de la communauté croyante qui s'ouvre sur l'inattendue d'un Dieu qui se rend présent dans sa vie n'a pas été suffisamment étudié et mis en relief par les différentes méthodologies de l'exégèse biblique.

La sotériologie s'est très souvent limitée à l'étude des termes qui renvoient de manière explicite au terme « salut » ou « rédemption ». Le processus méthodologique appliqué à cette étude offre la possibilité d'une vision totalisante des actions salvifiques qui ne contiennent pas nécessairement le terme « salut » ou « rédemption », mais qui le font à partir de multiples expressions qui constituent la totalité du dynamisme salvifique¹⁵.

C'est dans ce sens que la Méthode Théologique Sémantique, à travers ses procédés analytiques et avec l'aide des sciences linguistiques et philologiques offre la possibilité de connaître le contenu dynamique et salvifique présent dans les deux textes de notre étude.

La Méthode Théologique Sémantique a pour objet de d'identifier et d'analyser les actions salvifiques dans le contexte des différents champs sémantiques qui les signifient. Elle se construit en accord avec l'apport fondamental de la sémantique, qui prétend trouver le sens des termes et des différentes parties du texte qui expriment une action déterminée en se basant sur les différentes relations qui le conforment à l'intérieur des contextes respectifs. La manière de regrouper les termes se fait à travers les champs sémantiques, différent de la construction d'une analyse étymologique qui se fixe sur l'aspect formel du mot et non sur sa signification. Le point de départ est l'analyse des expressions et leur signification¹⁶.

La Méthode Théologique Sémantique est une manière de lire le texte biblique pour comprendre et interpréter l'événement salvifique de Dieu dans l'histoire des hommes et des femmes de la Bible. Elle permet de comprendre comment ce projet salvifique se rend

¹⁴ Ibid., p. 66.

¹⁵ VALDIVIESO, P. O.; ZITZMANN, M. L. *Análisis Semántico-Teológico del Nuevo Testamento*, p. 61.

¹⁶ Ibid., p. 55.

présent dans notre histoire à partir de la dynamique salvifique du texte biblique. Pour cela, la recherche du sens et de la signification des termes apparaît comme un élément capital dans l'application de cette Méthode. Toutefois, cette recherche de sens ne se limite pas exclusivement à l'aspect étymologique ou linguistique, mais prend en compte le texte lui-même, dans lequel se trouvent ces dynamismes salvifiques ainsi que les différentes composantes et expressions qui les signifient.

L'étude des champs sémantiques d'un texte montre que l'action salvifique s'exprime dans une grande variété de signifiés, qui n'apparaissent pas nécessairement comme terminologie spécifique du langage religieux, mais qui font partie du langage courant de la vie humaine dans ses divers aspects¹⁷. C'est pourquoi, l'analyse du texte peut s'enrichir avec les approches étymologique, structurelle et fonctionnelle. Toutefois, la Méthode Théologique Sémantique, dans l'analyse des actions et dynamismes salvifiques, part toujours de la prémisses qu'il faut trouver le sens du mot en fonction des différentes composantes du texte¹⁸.

Le message salvifique avant d'être un texte écrit a été une expérience vécue et transmise. Bien qu'il soit un texte écrit, ce message continu d'être un message vivant et actuel dont l'événement salvifique se rend chaque fois présent dans la réalité vitale des personnes et des communautés croyantes. C'est ainsi que le processus analytique de cette méthode à travers ses différentes composantes part du texte biblique à son actualisation dans le présent de la communauté croyante.

Le premier moment de cette méthodologie consiste à identifier dans le texte les actions et dynamismes sotériologiques qui y sont présents ainsi que tous les agents sotériologiques qui les génèrent. Ces actions et dynamismes sont signifiés par des champs sémantiques qui s'entrelacent entre eux en faisant du texte biblique un tissu de relations dont les différents éléments sont importants pour la compréhension du message.

Les expressions affines et/ou opposées ainsi que les autres déterminations favorisent la compréhension du dynamisme sotériologique présent dans le texte. Les différents types de relations qui existent entre les personnages qui agissent d'une manière ou d'une autre dans le texte, aident à identifier la relation entre les agents de ces actions et leurs bénéficiaires. La reconnaissance et la délimitation des contextes littéraires dans lesquels se déroulent les différentes actions fait également partie intégrante des composantes essentielles de cette méthode.

¹⁷ Ibid., p. 56.

¹⁸ Ibid.

Ce premier moment méthodologique tient également compte de la précompréhension de la foi comme préalable d'une étude exégétique et théologie du texte biblique. En effet, pour lire un texte biblique et l'interpréter de manière adéquate, cette dimension de la foi est absolument nécessaire entre l'auteur, le texte sacré et le lecteur/interprète dans la mesure où le texte biblique n'est pas simplement un texte littéraire, mais un message de foi et de salut. La foi apparaît donc comme un présupposé adéquat pour l'interprétation correcte de l'Écriture¹⁹. Tous ces aspects sont importants dans la construction de ce premier moment méthodologique qui se présente comme la base sur laquelle se construit l'interprétation théologique du texte.

Le deuxième moment méthodologique consiste à une analyse des champs sémantiques de grande relevance (révélation, mystère et connaissance) qui signifient les actions identifiées dans la dynamique du texte. Cette analyse ne consiste pas à se perdre dans les méandres d'une étude diachronique des méthodes historico-critiques, mais à rester attentif à une lecture qui tient en compte le texte dans son état final, pour souligner sa dynamique sotériologique.

A partir des découvertes réalisées dans le premier moment méthodologique et les apports du deuxième, le processus méthodologique établit un dialogue herméneutique sur les deux textes avec les différents commentateurs pour enrichir l'analyse et mettre en vue les contributions apportées. En ce moment de l'analyse, est mise en évidence la relationalité dynamique entre la trilogie révélation, mystère et connaissance et les autres champs sémantiques identifiés dans les deux textes; leur contenu et message théologique à chaque moment dynamique du texte.

1.4

Contenu des composantes de la Méthode Théologique Sémantique

1.4.1

L'action et la relation salvifique

L'identification des dynamismes sotériologiques est présentée sous forme des tableaux. Dans la première partie du tableau se trouve le verset biblique qui contient de

¹⁹ CARBAJOSA, I. *De la fe nace la exégesis*, p. 151.

manière explicite ou implicite l'action et/ou la relation salvifique. Cette présentation du verset biblique est suivie d'une traduction en français. La numérotation qui précède en chiffre romain représente le nombre de dynamismes salvifiques identifiés dans le texte. A la suite des tableaux est présentée une brève lecture des dynamismes sotériologiques identifiés.

1.4.2 Le champ sémantique

L'identification de ces actions et relations sotériologiques se fait à travers des champs sémantiques. En effet, le point de départ est l'analyse des expressions et leur signification. Ces expressions sont analysées selon tous les critères qui aident à préciser et valoriser leur signification. En comparant toutes les expressions, on découvre plusieurs types d'affinités; et en réunissant les expressions affines, on découvre plusieurs champs dans lesquels les expressions se rapportent les unes aux autres: ce sont des champs sémantiques²⁰.

Ces champs sémantiques, formés à partir des mots ou expressions identifiés dans le texte, ont une importance fondamentale dans le déploiement des dynamismes salvifiques. L'étude du champ sémantique montre que l'action salvifique s'exprime à travers une grande variété de champs de significations qui n'apparaissent pas à première vue comme terminologie spécifique du langage religieux, mais comme faisant partie du langage de la vie humaine dans ses multiples aspects²¹. Dans le champ sémantique se concentre de forme intégrale, les caractéristiques sémantiques qui constituent l'action sotériologique.

Les différents contextes littéraires sont importants dans la détermination du champ sémantique. En effet, celui-ci va au-delà d'une définition étymologique du terme pour prendre en compte la fonction du mot par rapport au dynamisme salvifique et ses différentes composantes. Les champs sémantiques sont définis dans leur relation au dynamisme du texte et ne peuvent donc être, par eux-mêmes, salvifiques ou non-salvifiques. C'est dans ce sens que les champs sémantiques peuvent signifiés des actions et des relations salvifiques ou exprimés des actions totalement contraires.

²⁰ VALDIVIESO, P. O.; ZITZMANN, M. L. *Análisis Semántico-Teológico del Nuevo Testamento*, p. 55.

²¹ Ibid., p. 56.

1.4.3

Expressions affines, opposées et les autres déterminations

L'analyse prend également en compte les relations d'affinités exprimées dans ces unités textuelles. Ces affinités explicitent et précisent davantage le point focal du texte contenu dans une action salvifique. Ces expressions affines, avec les autres déterminations, sont à leur tour constituées d'actions salvifiques. Les autres déterminations contribuent également à clarifier le sens du texte. Elles apportent plus d'éclairage sur les circonstances et les conditions de réalisation de la dynamique sotériologique de l'action en cours. Elles permettent également d'élucider les fonctions des termes et leurs relations dans le contexte littéraire²².

Les expressions opposées sont des phrases, des expressions ou des mots qui, dans la dynamique du texte, expriment des idées totalement contraires au déroulement de l'action salvifique. Ces expressions établissent un parallélisme avec la dynamique sotériologique de l'action. Toutefois, par leur caractère d'opposition, ces expressions rehaussent la dynamique de l'action salvifique en lui donnant plus de vigueur et d'importance.

1.4.4

Les agents sotériologiques, les bénéficiaires et leurs relations

S'il existe dans le texte biblique des actions qui génèrent un dynamisme de salut, il existe aussi un sujet à l'origine de ces actions. C'est dans ce sens que se situe et se comprend la fonction des agents sotériologiques. Ces agents sont ceux qui participent de manière effective à la réalisation d'une action salvifique. Les trois personnes divines de la Sainte Trinité sont de manière directe à la base de l'événement salvifique qui se rend présent dans l'histoire des différents personnages bibliques et de la communauté croyante qui sont les bénéficiaires de ces actions.

²² Ibid., p. 56.

Toutefois, en respectant le principe de communion et d'indivisibilité de la Sainte Trinité, qui ne sont pas trois dieux mais un seul Dieu en trois personnes, il est possible d'identifier une action salvifique, dans la dynamique du texte, en étroite relation avec l'une ou l'autre personne de la Trinité divine. Cette personne divine identifiée apparaît dès lors comme le principal agent sotériologique, dans l'action en cours, pour mener à son terme et à son accomplissement l'avènement du projet salvifique.

Tout comme il n'existe pas d'action salvifique acéphale, sans agent sotériologique générateur, il n'existe pas tout de même d'action salvifique sans bénéficiaire ou destinataire. Dans l'étude des deux textes, les bénéficiaires directs ou indirects de chaque dynamisme sotériologique sont également identifiés. Cette identification précède l'herméneutique théologique de la dynamique salvifique du texte. Les bénéficiaires ne sont pas de simples consommateurs de l'action salvifique, ils sont aussi des protagonistes et agents déterminants de l'avènement du projet salvifique de Dieu dans l'histoire.

Dès lors que les agents sotériologiques et leurs bénéficiaires sont présentés, l'analyse identifie le type de relation qui existe entre l'agent sotériologique et le bénéficiaire de l'action salvifique. Ces relations se présentent sous des formes variées par rapport au contexte littéraire et la dynamique salvifique de l'action.

1.5 Les différentes étapes de l'étude

Au terme de cette introduction qui constitue la première étape de ce travail, il a été question de présenter l'horizon thématique de la présente étude pour en dégager la portée de la dynamique salvifique de Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23. Cette dynamique salvifique est identifiée et analysée par l'application de la Méthode Théologique Sémantique dans ses différentes composantes.

La deuxième étape de cette étude consistera à une analyse de la dynamique sotériologique de Ep 3, 1-13. Cette deuxième étape partira de la traduction de Ep 3, 1-13 et de sa situation dans la dynamique de la lettre aux Ephésiens. L'identification de la structure de cette unité textuelle débouchera sur une organisation et une lecture des dynamismes sotériologiques présents dans le texte. Cette identification donnera lieu à une approche néotestamentaire de la trilogie révélation, mystère et connaissance pour en dégager sa spécificité dans la lettre aux Ephésiens et en Ep 3, 1-13. L'analyse

sotériologique de cette unité textuelle s'achèvera par une herméneutique théologique des dynamismes signifiés par la trilogie révélation, mystère et connaissance.

La troisième étape de l'étude consistera à une analyse de la dynamique sotériologique de Dn 2, 17-23. Cette analyse prendra en compte la situation de Dn 2, 17-23 dans le contexte littéraire du livre de Daniel pour en déterminer quelques caractéristiques essentielles. L'analyse de l'organisation et de la structure de l'unité textuelle prendra en compte la traduction et la délimitation de Dn 2, 17-23 dans l'ensemble de Dn 2. La lecture des dynamismes sotériologiques débouchera sur une approche vétérotestamentaire de la trilogie révélation, mystère et connaissance pour en dégager sa particularité dans le livre de Daniel et dans l'unité textuelle de Dn 2, 17-23. Cette analyse s'achèvera sur un horizon théologique des dynamismes sotériologiques signifiés par la révélation, mystère et connaissance.

Ces deux étapes précédentes serviront de base pour la quatrième étape de l'étude qui s'évertuera à ouvrir des perspectives de dialogue entre Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23. Les affinités littéraires et sémantiques identifiés dans les deux unités textuelles ouvriront des horizons de dialogue sur le plan théologique à partir des dynamismes sotériologiques signifiés par la trilogie révélation, mystère et connaissance.

2

Analyse de la dynamique sotériologique de Ep 3, 1-13

2.1

Texte et traduction de Ep 3, 1-13

Tableaux 1: Texte et traduction de Ep 3,1-13

TEXTE GREC ²³	VERSETS	TRADUCTION EN FRANÇAIS
¹ Τούτου χάριν ἐγὼ Παῦλος	1a	A cause de cela, moi Paul,
ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] ²⁴	1b	le prisonnier du Christ [Jésus]
ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν ²⁵	1c	pour vous, les Nations
² εἴ γε ἠκούσατε	2a	Si vraiment, vous avez appris
τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ	2b	la dispensation de la grâce de Dieu
τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς	2c	qui m'a été donnée pour vous
³ [ὅτι] ²⁶ κατὰ ἀποκάλυψιν	3a	[car], au cours d'une révélation,
ἐγνωρίσθη ²⁷ μοι τὸ μυστήριον,	3b	m'a été fait connaître le mystère,

²³ Nous prenons comme base l'apparat critique de NESTLE-ALAND. *Greek-English New Testament*, 27th Edition, U.S.A: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001 pour la critique textuelle de cette unité textuelle. Le texte de la 28^e édition ne présente aucune différence avec celui de la 27^e édition. Les éléments de critique textuelle sont aussi les mêmes. Toutefois, le texte de la 28^e édition passe sous silence le terme πρόθεσιν au v. 11 qui est substitué par un autre terme dans certains manuscrits. Nous apporterons des clarifications dans l'approche critique du v. 11.

²⁴ La variante Ἰησοῦ est omise dans certains manuscrits (N* D* F G (365) pc sa^{mss}; MVict) et attestée par les manuscrits suivants: (P⁴⁶ N¹ A B (C) D¹ ψ 33. 1739. (ς 630. 1881 al) M² lat sy sa^{mss} bo; Or. L'expression Χριστοῦ Ἰησοῦ apparaît 30 fois dans le Nouveau testament et seulement 3 fois dans la lettre aux Ephésiens (1,1; 2,20; 3,1). L'usage de Χριστοῦ sans l'additif Ἰησοῦ est encore plus abondant tant dans la lettre aux Ephésiens que dans le Nouveau Testament. METZGER, B. M. *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*, p. 530 admet que la variante a été laissée entre crochet pour justifier sans prendre de position, l'équilibre existant entre les différents manuscrits.

²⁵ Certains manuscrits trouvent la nécessité de compléter la phrase par un verbe pour obtenir un sens plus complet. C'est ainsi que D et 104* ajoutent la variante πρεσβεύω (je suis l'ambassadeur) alors que 2464 pc ajoutent la variante κεκαύχημαι (je me suis glorifié). Toutefois, la variante n'étant pas soutenue par les manuscrits anciens de grande valeur n'est pas assez relevante.

²⁶ La variante ὅτι qui est omise dans P⁴⁶ B F G b d sa^{mss}; Ambst est soutenue par N A C D ψ 33. 1739. 1881 M² ar vg sy sa^{mss} bo. Vue l'équilibre entre les manuscrits, la variante a été laissée entre crochets. La présence de la variante permet pourtant de donner suite au développement du v. 2 dans la mesure où le v. 3 n'est pas le début d'une nouvelle phrase.

²⁷ Certains manuscrits présentent une tentative d'harmoniser l'argumentation de la phrase. C'est ainsi que la variante est substituée par γαρ ἐγνωρίσθη dans F G et par ἐγνωρίσε dans D² M². Toutes ces tentatives apparaissent sans grande relevance étant donné que la variante du texte est fortement soutenue par les manuscrits anciens de grande valeur.

καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ	3c	comme je l'ai écrit brièvement,
⁴ πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες	4a	Pour que vous soyez capables, en lisant,
νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου	4b	de comprendre mon intelligence
ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ	4c	dans le mystère du Christ
⁵ ὃ ἐτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων	5a	Qui n'a pas été fait connaître des autres générations des fils des hommes
ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις ²⁸ αὐτοῦ καὶ προφήταις	5b	comme maintenant il a été révélé à ses saints apôtres et prophètes
ἐν πνεύματι	5c	dans l'Esprit
⁶ εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετόχα τῆς ἐπαγγελίας ²⁹	6a	Les Nations sont cohéritières, co-corporées et coparticipantes de la promesse
ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ	6b	dans le Christ Jésus
διὰ τοῦ εὐαγγελίου	6c	par l'Évangile
⁷ οὗ ἐγενήθην διάκονος	7a	Dont j'ai été fait serviteur
κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης ³⁰ μοι	7b	selon le don de la grâce de Dieu qui m'a été donnée
κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ	7c	selon le déploiement de sa puissance
⁸ Ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ³¹	8a	A moi, le plus petit de tous les saints,
ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη ³²	8b	a été donnée cette grâce
τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ	8c	de proclamer l'Évangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ

²⁸ La variante ἀποστόλοις est omise dans B b; Ambst. LINCOLN, T. A, *Ephesians*, p. 167 y voit une tentative d'uniformiser le texte sous l'influence de Col 1, 26. Toutefois, très peu soutenue, l'omission n'est pas de grande importance.

²⁹ Après le terme ἐπαγγελίας certains manuscrits (D¹ F G ψ ℵ ar vg^{cl} sy^h; Ambst) ajoutent la variante αὐτου; un ajout qui ne présente pas une grande importance dans la mesure où la variante du texte est fortement soutenue par les manuscrits anciens qui préfèrent conserver la leçon brève.

³⁰ La variante τῆς δοθείσης (qui s'accorde avec la "grâce") est substituée par τὴν δοθεῖσαν (qui s'accorderait plutôt avec le "don") dans D² ψ 1739. 1881 ℵ. Cette substitution n'est pas soutenue par les manuscrits anciens de grande valeur.

³¹ La variante ἁγίων est omise dans ℱ⁴⁶; une omission qui n'est soutenue que par ce manuscrit. Il n'y aurait pas de motif suffisant pour omettre la variante dans la mesure où l'auteur de la lettre, au début de ce deuxième moment dynamique de l'unité textuelle qui s'ouvre sur l'annonce de l'Évangile et la dispensation du mystère, s'identifie aux croyants dont il a plusieurs fois appelé les "saints".

³² Après le terme αὕτη certains manuscrits (D F G ψ 33. 1739. 1881 ℵ latt) ajoutent la variante ἐν qui indiquerait la mission de proclamer l'Évangile non pas "aux Nations" mais "dans les nations ou parmi les nations". Cet ajout ne s'applique pas au contexte littéraire de la lettre. La variante du texte est dans ce sens fortement attestée par les autres manuscrits de grande valeur.

⁹ καὶ φωτίσαι [πάντας] ³³	9a	Et de mettre en lumière (à tous)
τίς ἢ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου	9b	quelle est la dispensation du mystère caché
ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν ³⁴ τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι ³⁵	9c	depuis les siècles en Dieu qui créa toutes choses
¹⁰ ἵνα γνωρισθῆ νῦν ³⁶ ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις	10a	Afin que soit maintenant connue des principautés et des puissances dans les cieux,
διὰ τῆς ἐκκλησίας	10b	par l'Eglise,
ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ	10c	la sagesse multiple de Dieu
¹¹ κατὰ πρόθεσιν ³⁷ τῶν αἰώνων ἦν ἐποίησεν	11a	Selon le projet des siècles qu'il a réalisé
ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν	11b	dans le Christ Jésus notre Seigneur
¹² ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει ³⁸	12a	En qui nous avons la hardiesse et l'accès dans la confiance
διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ	12b	par sa foi.
¹³ διὸ αἰτοῦμαι μὴ ἐγκακεῖν ³⁹	13a	Ainsi, je demande de ne pas perdre courage
ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν ⁴⁰	13b	dans mes tribulations pour vous,

³³ La variante πάντας est omise dans \mathfrak{N}^* A 6. 1739. 1881 pc; Ambst Aug mais attestée par \mathfrak{P}^{46} \mathfrak{N}^2 B C D F G ψ 33 \mathfrak{M} latt sy co; Tert. METZGER, B. M. *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*, p. 530 admet qu'il est difficile de déterminer si cette variante a été omise accidentellement ou intentionnellement; ou encore si elle a été insérée par rapport au terme φωτίσαι qui exige généralement un accusatif comme dans les autres passages du Nouveau Testament. Faute d'autres alternatives de lecture, la variante a été maintenue sur la base des manuscrits qui l'attestent mais en la laissant entre crochets pour indiquer les réserves d'une prise de position définitive sur le sujet. Toutefois, l'omission de la variante n'altère pas de manière substantielle le fond du texte.

³⁴ La variante ἐν est omise dans \mathfrak{N}^* 614; Mcion^T mais l'omission apparaît de moindre relevance et n'altère pas le sens du texte.

³⁵ Après le terme κτίσαντι certains manuscrits D² (^c 0278). 1881 \mathfrak{M} sy^{h**} ajoutent l'expression διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ mais le texte est fortement attesté par \mathfrak{P}^{46} \mathfrak{N} A B C D* F G P ψ 33. 81. 365. 1175.1505. 1739. 2464 pc latt sy^p co. On noterait une tentative d'harmoniser le texte. Cette tentative perd sa force devant le poids des témoins externes qui attestent la lecture brève du texte.

³⁶ La variante νῦν est omise dans F G 629 lat sy^p; Tert MVict; Cette omission n'est pas soutenue par d'autres manuscrits et n'est pas justifiée dans le contexte littéraire dans lequel νῦν joue un rôle important dans le parallélisme entre le passé où le mystère était caché en Dieu et le présent (maintenant) où il est révélé.

³⁷ La variante πρόθεσιν est substituée par προγνωσιν dans Cl et s'interprète dans le sens de la présience de Dieu. Toutefois, le contexte est bien celui du projet des siècles (πρόθεσιν) que Dieu réalise en Jésus Christ (v. 11) qui fait suite au mystère caché depuis les siècles en Dieu qui créa toutes choses (v. 9).

³⁸ La variante πεποιθήσει est substituée par τω ἐλευθερωθῆναι dans D*. BARTH, M. *Ephesians*, p. 348 admet que cela aurait été une bonne interprétation mais elle n'est attestée par aucun autre manuscrit. Pourtant, dans le contexte de la péricope, πεποιθήσει reste la meilleure interprétation dans la mesure où elle est liée à la variante προσαγωγὴν.

³⁹ La variante ἐγκακεῖν est substituée par ἐκκακεῖν dans C D² F G ψ 0278. 1739. 1881 \mathfrak{M} mais fortement attestée par \mathfrak{P}^{46} \mathfrak{N} A B D* 33. 81. 326 pc co. Son admission ne changerait pas non plus le sens de la phrase puisse que "perdre courage" signifie également "se décourager".

⁴⁰ La variante ὑμῶν est substituée par ἡμῶν dans \mathfrak{P}^{46} 81* pc bo^{ms}. Cette substitution très peu attestée par les manuscrits serait totalement inadéquate dans le contexte du v. 13 par rapport aux tribulations de l'apôtre en faveur des Nations (ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν) et la gloire qui en dépend (ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν).

ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν	13c	ce qui est votre gloire.
----------------------	-----	--------------------------

2.2

Structure et situation de l'unité textuelle dans la dynamique de la lettre⁴¹

2.2.1

Situation de Ep 3, 1-13 dans la dynamique de la lettre

La thématique de la connaissance du mystère de la volonté divine, énoncée dès le premier chapitre en Ep 1, 9 renvoi particulièrement au projet bienveillant que Dieu a formé par avance pour le réaliser quand les temps seraient accomplis (Ep 1, 10). Après avoir énoncé cette thématique qui sera développée au long de la lettre, l'auteur de la lettre aux Ephésiens aborde en 2, 11-22 la nouvelle situation des Juifs et des Nations dans le Christ.

⁴¹ L'expression ἐν Ἐφέσῳ en Ep 1, 1 a posé dès le début plusieurs difficultés liées non seulement aux destinataires et au contexte socio-historique de la lettre, mais aussi à l'auteur, la date de rédaction et l'objet de la lettre. Cette expression placée au début de la lettre est soutenue par les manuscrits \aleph^2 A B² D F G Ψ 0278. 33. 1881. \mathfrak{M} latt sy co. Toutefois, cette expression est totalement omise dans \mathfrak{P}^{46} \aleph^* B* 6. 1739 (Voir l'apparat critique de NESTLE-ALAND. *Greek-English New Testament*, p. 503). En comparaison avec les lettres pauliniennes, la lettre aux Ephésiens ne fait pas de références à la situation de la communauté chrétienne, aux destinataires de la lettre et leurs problèmes spécifiques. Pour résoudre cette difficulté, plusieurs hypothèses ont été émises: - La lettre n'a pas été envoyée à une Eglise particulière. - La lettre a été envoyée à une Eglise locale, mais l'adresse initiale a été postérieurement omise pour donner à la lettre une plus grande extension en restant particulièrement liée à la communauté d'Ephèse. - La lettre a été envoyée à certaines Eglises de la province romaine de l'Asie Mineure et un espace a été laissé pour compléter au moment opportun le nom de chaque communauté ecclésiale. - Il existait plusieurs copies de la lettre avec chacune un destinataire différent; la lettre dirigée aux Ephésiens aurait été la plus reconnue vue l'importance de la ville d'Ephèse et de sa communauté. (Cf. FOULKES, F. *Ephésios*, p. 17 et. seq.). Aucune de ces hypothèses n'est pleinement satisfaisante ni conclusive. Pour LINCOLN, A. T. *Ephesians*, p. LXXIV, il semble plus approprié de respecter le caractère distinctif de ce manque de spécificité de la lettre sur le contexte vital pour se concentrer sur les implications générales de la lettre elle-même, tout en trouvant satisfaction dans les différents contours du contexte qui doit être prudemment reconstruit notamment à partir de la situation rhétorique de la lettre. Cette situation rhétorique ne doit pas faire fi du contexte de vie historique, mais doit focaliser l'attention d'abord et avant tout sur ce qui peut-être déduit à la fois de l'image implicite de l'écrivain et des destinataires qui se dégage du texte. Le problème de datation et de lieu de rédaction de la lettre dépend aussi de celui de l'auteur. Si la lettre a été écrite par Paul, elle se situerait entre 61-64. Si elle n'a pas été écrite par Paul, elle se situerait après 64 et bien avant l'année 90. (Cf. REYNIER, C. *L'Épître aux Ephésiens*, p. 28). Pour certains auteurs, les prisons de Césarée et Rome avaient une durée suffisante pour la rédaction d'une ou de toutes les lettres de la captivité. Celle de Rome serait la plus probable. Si la lettre a été écrite à Rome ou à Césarée, sa rédaction remonterait à la fin de la vie de Paul et la lettre aurait été écrite au début des années 60 (BEST, E. *Ephesians*, p. 45-46).

Cette nouvelle situation des Nations rachetées par le Christ présente un contraste avec le passé où elles étaient exclues de la cité d'Israël, étrangères aux alliances de la promesse, n'ayant ni espérance ni Dieu dans le monde (Ep 2, 12). C'est autour de cette opposition que se développe l'ensemble du chapitre pour mettre en vue les implications de l'œuvre salvifique de Dieu et le déploiement de son projet bienveillant dans l'histoire de la communauté chrétienne.

Cette communauté chrétienne est devenue, par la terminologie de Ep 2, un Homme nouveau, un Corps, dont le Christ est désormais la Tête. La communauté chrétienne formée par les Juifs et les Nations c'est l'Eglise, Corps du Christ (Ep 2, 15.16). Mais, ce langage de Ep 2 ne va pas sans difficultés. Si dans une Eglise désormais définie comme un corps, comment les chrétiens venus de la gentilité vont-ils pouvoir tenir compte de ce qui fait aussi partie de leur mémoire, à savoir la foi juive et biblique?⁴² De même, comment les judéo-chrétiens pourraient-ils comprendre que les Nations partageaient avec eux les alliances de la promesse dont elles étaient exclues depuis toujours?

Ep 3, et particulièrement l'unité textuelle de Ep 3, 1-13, apparaît dans la dynamique de la lettre pour donner une réponse à cette préoccupation. La réponse est simple et brève: c'est un mystère. La thématique de la révélation et de la connaissance du mystère est donc particulièrement l'objet de Ep 3, 1-13 qui la décrit dans un vocabulaire lié à la révélation et à la connaissance. Les Nations sont cohéritières, co-corporées et coparticipantes de la promesse dans le Christ par l'Evangile (Ep 3, 6). Si le mystère était simplement évoqué en Ep 1 et repris sous un autre angle en Ep 2, il trouve en Ep 3, 1-13 sa véritable formulation. Tant au niveau de la thématique que de la terminologie, le lien est évident entre Ep 3 et Ep 1-2⁴³.

En effet, le style de Ep 3, constitué de pléonasme et redondance, est en tout semblable à celui des unités précédentes avec des phrases longues et des répétitions⁴⁴. Sur le plan de la thématique, le déploiement du mystère en lien avec l'Eglise, corps du Christ, en fait un lien prépondérant. L'importance de l'Evangile par lequel les Nations se sont incorporées au Christ en Ep 3, 6 correspond à l'Evangile auquel elles ont cru et ont été marquées d'un sceau par l'Esprit de la promesse (Ep 1, 13-14). Parmi les autres thèmes

⁴² ALETTI, J-N. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*, p. 167.

⁴³ Pour les liens lexicographiques et thématiques entre Ep 3, 1-13 et l'ensemble de la lettre voir particulièrement: CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysteryion*, p. 57 *passim*. REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 31 *passim*.

⁴⁴ ALETTI, J-N. *Op. cit.*, p. 169.

partagés par les trois chapitres et qui traversent ce bloc littéraire, se trouvent particulièrement l'importance de la grâce divine (Ep 3, 2.7.8; 1, 2.6.7; 2, 5.7.8) et la réalisation du projet de Dieu établi depuis les siècles (Ep 3, 11; 1,11).

2.2.2

Structure générale de la lettre

En se basant sur les éléments essentiellement formels, certains commentateurs ont proposé une composition chiasique à l'ensemble de la lettre aux Ephésiens⁴⁵. Dans cette composition chiasique, chaque unité littéraire à l'intérieur du grand ensemble présente également une structure chiasique⁴⁶. D'autres, par contre, voient dans la lettre aux Ephésiens une division tripartite. Dans cette division, la première partie décrit l'œuvre salvifique de Dieu (Ep 1, 15-2, 22); la deuxième partie est caractérisée par la louange pour la révélation divine (Ep 3, 1-4, 24) et la troisième partie exhortative invite les lecteurs à briller comme les enfants de lumière (Ep 4, 25-6, 20)⁴⁷.

Toutefois, la plupart des exégètes propose une division bipartite de la lettre constituée d'une partie didactique (Ep 1-3) et d'une partie exhortative (Ep 4-6)⁴⁸. Dans cet ensemble, on peut de manière particulière mettre en vue la perspective qui présente une organisation de la lettre à partir des critères formels et sémantiques en lien avec la thématique de la connaissance du mystère comme élément littéraire déterminant⁴⁹. Une fois le mystère connu en Ep 3, la partie exhortative est marquée par des recommandations pour un style de vie conforme au mystère dans l'édification du Corps du Christ qui est l'Eglise.

En effet, dans la lettre aux Ephésiens la thématique du mystère suit une élaboration progressive; et le mystère se fait connaître dans la dynamique progressive de l'ouvrage. En réservant dès le début ses positions sur le mystère, l'auteur ne fait qu'épouser la spécificité de ce mystère qui est, de n'être connu et compris, qu'au terme d'une longue préparation⁵⁰. A partir de cette division bipartite qui prend en considération Ep 1-3

⁴⁵ CAMERON, P. S. "The Structure of Ephesians", p. 3 *passim*.

⁴⁶ Ibid., p. 4 *passim*.

⁴⁷ BARTH, M. *Ephesians*, p. 55 *passim*.

⁴⁸ Pour une étude sur la division bipartite de l'unité textuelle voir SCHLIER, H. *La Carta a los Efesios*, p. 20. LINCOLN, T. A. *Ephesians*, p. XXXVI; REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 29.

⁴⁹ IOVINO, P. "La conoscenza del misterio", p. 326 *passim*.

⁵⁰ ALETTI, J-N. *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, p. 12.

comme étant la première partie et Ep 4-6 comme étant la deuxième partie, le texte de notre étude, Ep 3, 1-13, se situe alors dans la première partie de la lettre et marque un tournant décisif entre la partie didactique et la partie exhortative de la lettre.

La question qui se pose est celle de savoir: quelle est la situation de Ep 3, 1-13 dans cette première partie de la lettre? Ep 3, 1-13 se trouve-t-il dans cette première partie de la lettre comme une parenthèse sans rapport avec le contexte ou comme un passage déterminant dans la dynamique de la lettre?⁵¹

2.2.3

L'insertion de Ep 3, 1-13 dans la première partie de la lettre

Les points de contacts, thématique et terminologique, présentés ci-dessus, montrent déjà dans une première approche, un lien et une logique interne dans les trois premiers chapitres de la lettre. Ces correspondances sont encore affirmées avec plus de force à l'intérieur de l'unité textuelle de Ep 3, 1-13.

Pourtant, certains auteurs considèrent Ep 3, 1-13 comme un fragment disparate inséré dans la première partie de la lettre et d'autres y voient simplement une digression ou une parenthèse⁵².

L'analyse minutieuse du vocabulaire de Ep 3, 1- 13 et de son rapport avec les différentes unités littéraires contenues dans l'ensemble de la lettre montre plusieurs affinités. En effet, un regard sur les termes favoris de la lettre aux Ephésiens montre que sur un total de vingt-quatre termes favoris de la lettre, treize font parties de Ep 3, 1-13, comme le présente le tableau ci-dessous⁵³.

⁵¹ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 29.

⁵² CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 35 considère cette unité textuelle comme digression allant de 3, 2-14a; une délimitation basée sur la question du genre littéraire. RYRIE, C. C. "The mystery in Ephesians 3", p. 24 considère l'unité textuelle de 3, 1-12 en le coupant du v. 13; BUTTRICK, G. A. *The Interpreters Bible*, p. 664 le délimite en 3, 2-13 et le considère comme une longue parenthèse qui interrompt la prière de supplication du chapitre 3; GNILKA, J. *Der Epheserbrief*, p. 160 et PENNA, R. *La lettera agli Efesini*, p. 154 délimitent cette unité textuelle en 3, 1-12 à partir des considérations simplement diachroniques.

⁵³ Pour les mots favoris de Ephésiens, nous nous servons des statistiques présentées par VANHOYE, A. "L'Épître aux Ephésiens et l'Épître aux Hébreux", p. 214. A partir de ces statistiques, nous élaborons la fréquence de ces mots dans l'unité textuelle de Ep 3, 1-13.

Tableaux 2: Termes favoris de la lettre aux Ephésiens

TERMES FAVORIS	EPHESIENS	Ep 3, 1-13
ἀγαπᾶν	10	
ἀγάπη	10	
ἅγιος	15	2
αἰών	7	2
ἀλήθεια	6	
γνωρίζω	6	3
διό	5	1
εἰρήνη	8	
ἕκαστος	5	
ἐκκλησία	9	1
ἐπουράνιος	5	1
θέλημα	7	
καθώς	10	1
κατά	24	4
μυστήριον	6	3
περιπατέω	8	
πλοῦτος	5	1
ποτέ	6	
σῶμα	9	
τέκνον	5	
ὑπέρ	10	2
φῶς	5	
χάρις	12	3
Χριστός	46	5

Le terme σῶμα fondamentale dans la compréhension du mystère n'apparaît pas littéralement en Ep 3, 1-13, mais se trouve inclus dans le terme σύσσωμος qui apparaît en Ep 3, 6 comme un hapax legomenon néotestamentaire. De même, la thématique de la lumière (φῶς) qui apparaît cinq fois dans la lettre n'est pas totalement absente dans l'unité textuelle de Ep 3, 1-13, et peut être vue dans la recommandation de mettre en lumière (φωτίζω) le mystère caché depuis les siècles en Dieu (Ep 3, 9).

En plus de ces deux indications, on constate que plus de la moitié des termes favoris de la lettre aux Ephésiens (13/24) se retrouvent en Ep 3, 1-13. En comptant la fréquence de ces termes favoris dans l'ensemble de la première partie de la lettre, on constate qu'ils ont une fréquence totale de trente-six emplois en Ep 1, y compris l'adresse initiale; vingt emplois dans l'ensemble de Ep 2 et une fréquence totale de 29 emplois en

Ep 3, 1-13⁵⁴, hormis les vv. 14-21. L'emploi des termes favoris de la lettre apparaît donc avec une grande importance dans l'unité textuelle de Ep 3, 1-13.

Cette analyse peut également prendre en compte la fonction de l'hymne en Ep 1, 3-14. En effet, l'hymne se présente comme une introduction bipartite de la totalité de la lettre. La première partie de l'hymne (Ep 1, 3-10), caractérisée par l'action salvifique de Dieu et les dons de sa grâce, fait un lien avec la première partie de la lettre (Ep 1--3); et la deuxième partie de l'hymne (Ep 11-14), qui décrit la communauté chrétienne bénéficiaire des dons de Dieu, débouche sur la deuxième partie de la lettre (Ep 4--6)⁵⁵.

Dans cette organisation, Ep 3, 1-13 apparaît comme le sommet de la connaissance du mystère énoncé en Ep 1, 9. Si Ep 1, 3-14 manifeste le chemin prévu par Dieu dans le temps pour la révélation de son dessein, Ep 3, 1-13 en parle en terme de mystère en montrant qu'avec l'accomplissement des temps, l'univers entier accède à la connaissance du projet salvifique de Dieu⁵⁶. A la suite de ces indications, Ep 3, 1-13 peut-il être considéré comme un amalgame d'expressions enchevêtrées et dépourvues d'une logique interne⁵⁷?

En effet, pour certains auteurs, le passage commencé en 3, 1 avec un *Τούτου χάρις* initial est interrompu par une longue parenthèse ou digression (3, 2-13). C'est alors la reprise du *τούτου χάρις* en 3, 14 qui marquerait la continuation de l'idée enchaînée en 3, 1; considéré comme étant une anacoluthie qui ferait donc le lien avec le passage précédent de 2, 11-22⁵⁸.

Pourtant, ces longues phrases qu'un lecteur moins averti pourrait croire embrouillées, est fortement structurée par un tout système de subordinations⁵⁹. Le style redondant est encore celui des passages précédents constitué des phrases très longues, des relatives et des répétitions qui font progresser les idées dans une reprise constante de vocabulaire. C'est ainsi que la péricope se présente comme une suite logique des idées amorcées dans le passage antérieur⁶⁰. Toutes les tentatives de structuration de Ep 3, 1-13

⁵⁴ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 31 évoque également cette fréquence de 29 emplois en Ep 3, 1-13 mais ne présente pas les autres fréquence en Ep 1-2.

⁵⁵ Pour une étude sur l'organisation bipartite de l'hymne et sa correspondance avec les deux parties de la lettre voir CARAGOUNIS, C. *The Ephesian mystery*, p. 49 *passim*; REYNIER, C. *Evangile et Mystère*, p. 32 *passim*.

⁵⁶ REYNIER, C. *Evangile et Mystère*, p. 35.

⁵⁷ C'est ce qu'en pense en effet, PERCY, E. *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*, p. 179 *passim*.

⁵⁸ Cf. LINCOLN, T. A. *Ephesians*, p. 167.

⁵⁹ HUGEDE, N. *Commentaire de l'Épître aux Ephésiens*, p. 100.

⁶⁰ Les parallélismes lexicographiques ont été également identifiés avec le passage de Col 1, 23-29. Cf. MERKLEIN, H. *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, p. 160 *passim*. Dans les deux passages sont abordés les mêmes sujets: la vocation de Paul comme ministre de l'Évangile, les souffrances de l'apôtre des

se situent sur deux grandes perspectives: la division en quatre parties fondée sur l'enchaînement des idées et sur les parallélismes⁶¹ et la division en deux parties fondée essentiellement sur la réception de la révélation et sa transmission⁶².

2.2.4

Organisation et structure de Ep 3, 1-13

Pour ce qui est de la structure du texte, il a été souligné l'avantage de la division bipartite sur la division quadripartite de Ep 3, 1-13. En effet, la division bipartite tient en compte non seulement la dimension lexicographique du texte, mais aussi la double thématique de Paul qui apparaît aux vv. 1 et 13, et du mystère qui enchaîne le texte dans sa dynamique. Toutefois, cette approche divise le texte en Ep 3, 1-6 (la réception de la révélation par Paul) et Ep 3, 7-12 (Paul transmet la révélation aux nations) et fait totalement abstraction du verset 13 alors qu'il fait partie intégrante de l'unité textuelle⁶³.

L'organisation bipartite de l'unité textuelle qui prend en compte les éléments de la syntaxe⁶⁴, malgré la difficulté que représentent les versets 1 et 13, peut-être la plus appropriée pour l'étude de Ep 3, 1-13 sous la perspective de la dynamique sotériologique du texte. En effet, la trilogie révélation, mystère et connaissance entraîne le texte de Ep 3, 1-13 dans sa dynamique. Le panorama lexicographique de cette unité textuelle se trouve profondément marqué par la présence des termes ἀποκάλυψις/ἀποκαλύπτω, μυστήριον et γνωρίζω dont la révélation et la connaissance apparaissent comme composantes essentielles du mystère.

Nations et l'annonce du mystère caché depuis toujours et maintenant révélé. La lettre aux Colossiens étant antérieure à celle aux Ephésiens, certains commentateurs ont pensé que l'auteur de la Lettre aux Ephésiens se serait servi du passage de Col 1, 23-29 pour écrire son texte en y reconnaissant deux sources: un texte plus ancien écrit par Paul qui serait Ep 3, 8-13 et des ajouts du rédacteur de la présente lettre qui serait Ep 3, 2-7. Cf. BOISMARD, M-E. *L'énigme de la lettre aux Ephésiens*, p. 102 et. seq. Toutefois, en dépit des similitudes entre les deux textes, les différences sont également énormes. Aux vv. 8-13, le mystère reste de nature christologique et l'Eglise est l'instrument de sa proclamation. Cf. ALETTI, J-N. *Saint Paul Épître aux Ephésiens*, p. 172.

⁶¹ BARTH, M. *Ephesians*, p. 350 et. seq.; ROUSSEAU, F. "La poétique fondamentale du texte biblique", p. 164 et. seq.

⁶² GNILKA, J. *Der Epheserbrief*, p. 161 *passim*; PFAMMATER, J. *Epheserbrief und Kolosserbrief*, p. 25.

⁶³ GNILKA, J. *Der Epheserbrief*, p. 162 et. seq.

⁶⁴ Pour une division bipartite de l'unité textuelle de Ep 3, 1-13 voir SCHLIER, H. *Der Brief an die Epheser*, p. 147; SCHNACKENBURG, R. *Ephesians*, p. 128 *passim*; PENNA, R. *Lettera agli Efesini*, p. 161; MASSON, C. *L'Épître de saint Paul aux Ephésiens*, p. 172; ALETTI, J-N. *Saint Paul Épître aux Ephésiens*, p. 172 *passim*. REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 55 *passim*. BOUTTIER, M. *L'Épître de saint Paul aux Ephésiens*, p. 136.

En effet, l'unité textuelle de Ep 3, 1-13 se trouve enrobée de la thématique de la souffrance de celui qui se présente en Ep 3, 1 comme étant le prisonnier du Christ (ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ) pour les Nations; et en Ep 3, 13 comme celui dont les tribulations (θλίψεσίν) sont pour la gloire des Nations. Ep 3, 1-13 est uniquement composé de trois phrases: la première phrase implique les vv. 1-7; la deuxième prend en compte les vv. 8-12 et la troisième est constituée du v. 13. Comme il a été signalé plus haut, le v. 1 a été sujet à plusieurs controverses sur son lien avec le reste de l'unité textuelle⁶⁵. Par sa correspondance avec le v. 13, il fait pourtant partie de l'unité textuelle et ne peut donc être exclu.

Toutefois, on ne peut nier la différence qui sépare ce v.1 du v. 2 qui le suit ainsi que des autres versets de l'unité textuelle. La différence se trouve tant au niveau de la syntaxe où le v. 1 présente sans aucun verbe qu'au niveau du vocabulaire qui isole ce verset du verset suivant. Pourtant, les vv. 2 et 7 forment une inclusion partielle de l'unité textuelle par l'expression: τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι (la grâce de Dieu qui m'a été donnée).

Les points de contacts entre les vv. 1 et 13 qui constituent les limites de cette unité textuelle sont pourtant marqués non seulement par la thématique de la souffrance, mais aussi par la référence de la première personne du singulier attribuée à Paul tant au v. 1 (ἐγὼ Παῦλος) qu'au v. 13 (μου) et l'insistance dirigée aux Nations pour qui Paul endure les souffrances (ὑπὲρ ὑμῶν [vv. 1 et 13]).

Malgré sa correspondance avec le v. 1, le v. 13 qui délimite l'unité textuelle en amont est une phrase complète avec un sujet, un verbe et un complément⁶⁶. Eût égard à ces éléments littéraires, il en ressort que les vv. 1 et 13 ne peuvent être détachés de Ep 3, 1-13. Ils font partie intégrante de cette unité textuelle, mais à la manière d'un cadre où ils s'appellent et se répondent l'un à l'autre, dressant la stature de l'apôtre en dialogue avec les Nations⁶⁷.

⁶⁵ En se fondant sur le genre littéraire, certains excluent le v. 1 du reste de l'unité textuelle et prennent seulement en considération les vv. 2-13. Cf. CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 55 et. seq.. D'autres l'incluent dans la première partie de l'unité textuelle en la divisant des vv. 1-7 et 8-13. Cf. LINDEMANN, A. *Die Aufhebung der Zeit*, p. 58. Pour ROUSSEAU, F. La poétique fondamentale du texte biblique. Le fait littéraire d'un parallélisme élargi et omniprésent, p. 146 *passim* le v. 1 constitue une partie du texte qui peut être reconnue comme la souffrance de Paul.

⁶⁶ Certains auteurs relient le v. 13 avec les versets suivants. Cf. GNILKA, J. *Der Epheserbrief*, p. 179 *passim*. et PENNA, R. *La lettera agli Efesini*, p. 166. Pourtant, pour SCHLIER, H. *Der Brief an die Epheser*, p. 166 et LONA, H. *Die Eschatologie im Lolosser- und Epheserbrief*, p. 280 *passim* le v. 13 est la conclusion du v.12 ou des vv. 10-11 et donc lié à la deuxième partie de l'unité textuelle de Ep 3, 1-13.

⁶⁷ REYNIER, C. *Evangile et Mystère*, p. 56.

S'il y a un changement manifeste entre le v. 1 et le v. 2, la transition entre le v. 2 et le v. 3 est assurée par la préposition ὅτι qui est conservée dans la traduction faite pour cette étude comme le montre les éléments de critique de textuelle. La préposition ὅτι fait de ce verset une explication de ce qui le précède. Ce v. 3 annonce aussi la thématique de la révélation du mystère à Paul dans les trois termes clefs de notre étude ἀποκάλυψιν, μυστήριον et ἐγνωρίσθη.

Dans la dynamique interne de l'unité textuelle, le terme ἀποκάλυψιν au v. 3 trouve sa résonnance dans l'indicatif aoriste ἀπεκαλύφθη au v. 5 et le μυστήριον est repris aux vv. 4 et 9 tout en étant introduit au v. 5 par le relatif ὅς. Au v. 3 l'indicatif aoriste ἐγνωρίσθη a pour objet, le mystère et pour modalité, la révélation dont l'unique destinataire est Paul; alors qu'au v. 5 ἐγνωρίσθη a une connotation négative et élargit l'étendue des destinataires⁶⁸. Dans toutes ses occurrences, le mystère est lié à la connaissance et ses différentes reprises donnent lieu à un élargissement progressif de la thématique du mystère sous l'angle de la connaissance et de la révélation⁶⁹.

Si au v. 3, il a été question du mystère qui a été donné à Paul de connaître; au v. 4, il est question de son intelligence dans le mystère du Christ. La thématique du mystère évolue. Il s'agit au v. 4 du μυστήριον τοῦ Χριστοῦ. Pourtant, le parallélisme entre καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ à la fin du v. 3 et πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες au début du v. 4 met en vue un rapport de complémentarité et de finalité entre l'acte d'écriture fixé dans le passé et l'acte de lecture qui s'ouvre sur une durée indéterminée⁷⁰.

La thématique du mystère poursuit son cours au v. 5 introduit par le relatif ὅς. Le mystère qui n'a pas été fait connaître dans le passé est maintenant révélé et les apôtres et les prophètes en sont les bénéficiaires. La révélation progressive du mystère marque une opposition radicale dans le temps: le passé où le mystère était inconnu et le présent où il est connu. C'est sur cette opposition radicale du présent et du passé, formulée sous la forme du connu et de l'inconnu que les vv. 5-7 constituent la pointe de l'unité textuelle⁷¹.

C'est dans la dynamique de cette opposition radicale que le v. 6 annonce le contenu du mystère: les Nations sont cohéritières, co-corporées et coparticipantes de la promesse. Les vv. 3-6 se trouvent donc à l'intérieur d'une inclusion partielle formée par les vv. 2 et 7⁷². Cette inclusion met en relief la thématique de la gratuité de la grâce divine qui se

⁶⁸ Ibid., p. 60.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid., p. 61.

⁷¹ LONA, H. *Die Eschatologie im Lolosser- und Epheserbrief*, p. 280 *passim*.

⁷² ALETTI, J-N. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*, p. 182.

trouve à ses extrémités en la combinant avec la thématique de la révélation du mystère qui se trouve en son centre⁷³.

La nouvelle phrase qui commence au v. 8 reprend la thématique de la grâce donnée à Paul. Au v. 1, la grâce a été donnée à Paul en faveur des Nations. Au v. 7, cette grâce l'a constitué serviteur de l'Évangile. Le v. 8 combine alors les deux actions comme une sorte d'insistance en mettant en vue la grâce reçue d'annoncer l'Évangile aux Nations. Sans aucune interruption, le v. 9, introduit par la conjonction καί, enchaîne le deuxième volet de la mission reçue, qui est celle de mettre en lumière le mystère caché depuis les siècles.

Mais, la phrase qui prend son cours au v. 8 s'achève au v. 12⁷⁴. Le ἵνα placé au début du v. 10, permet de passer de l'économie du mystère caché à la connaissance de la sagesse de Dieu⁷⁵. Le mystère qui était caché depuis les siècles est maintenant connu comme étant l'œuvre de la sagesse multiple de Dieu. C'est par l'Église que cette sagesse sera connue des principautés et des puissances dans les cieux. On passe du vocabulaire de connaissance à connotation apocalyptique des vv. 2-7 à un vocabulaire de connaissance à connotation sapientielle dans les vv. 8-12⁷⁶.

Le temps de l'Église exprimé au v. 10 entre dans le projet éternel de Dieu réalisé dans le christ Jésus (v. 11). L'expression ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν réintroduit aux vv. 11 et 12, la première personne du pluriel et à la différence des vv. 2-7, les vv. 8-12 sont dans la première personne du pluriel⁷⁷.

Eût égard à l'analyse qui précède, il en ressort que l'unité textuelle de Ep 3, 1-13 est organisée en deux parties complémentaires: Ep 3, 2-7 et Ep 3, 8-12. La première partie, construite sur un schéma concentrique annonce la thématique de la révélation du mystère et l'autre, construite sur une dynamique évolutive traite du déploiement de ce mystère dans l'univers par l'activité de Paul et de l'Église⁷⁸.

⁷³ REYNIER, C. *Évangile et Mystère*, p. 65.

⁷⁴ LONA H. *Die Eschatologie im Lolosser- und Epheserbrief*, p. 280 présente les vv. 8-13 en deux parties: vv. 8-10 et vv. 11-13. La première partie est en parallèle avec les vv. 2-7 et la deuxième partie n'a pas de parallèle dans la première partie.

⁷⁵ REYNIER, C. *Évangile et mystère*, p. 71.

⁷⁶ Ibid., p. 75.

⁷⁷ BOUTTIER, M. *L'Épître de saint Paul aux Ephésiens*, p. 149.

⁷⁸ REYNIER, C. Op cit, p. 79 présente dans la deuxième partie (vv. 8-12) une structure parallèle ouverte. En effet, la structure bipartite présentée par cet auteur découpe de manière excessive le texte en très petits morceaux et finit par perdre la valeur du texte comme un tout. Pour la structure complète présentée par cet auteur voir REYNIER, C. *Évangile et mystère*, p. 272-273.

Les vv. 1 et 13 en se répondant encadrent le développement de l'unité textuelle par l'évocation de la souffrance apostolique en faveur des Nations⁷⁹. Le schéma ci-dessous présente l'organisation du texte dans sa structure qui servira pour cette étude des dynamismes sotériologiques en lien avec la trilogie révélation, mystère et connaissance⁸⁰.

*** ¹A cause de cela, moi Paul, le prisonnier du Christ [Jésus] pour vous, les Nations.

A ²Si vraiment, vous avez appris la dispensation de la **grâce de Dieu qui m'a été donnée** pour vous;

B ³[car], *au cours d'une révélation, m'a été fait connaître* le mystère, comme je l'ai écrit brièvement,

C ⁴pour que vous soyez capables, en lisant, de comprendre mon intelligence dans le mystère du Christ ⁵qui n'a pas été fait connaître des autres générations des fils des hommes

B' comme *maintenant il a été révélé* à ses saints apôtres et prophètes dans l'Esprit: ⁶les Nations sont cohéritières, co-corporées et co-participantes de la promesse dans le Christ Jésus par l'Évangile

A' ⁷dont j'ai été fait serviteur selon le don de **la grâce de Dieu qui m'a été donnée** selon le déploiement de sa puissance.

⁸A moi, le plus petit de tous les saints, a été donnée cette grâce d'annoncer l'Évangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ ⁹et de mettre en lumière la dispensation du mystère caché depuis les siècles en Dieu, qui créa toutes choses ¹⁰afin que soit maintenant fait connaître des principautés et des puissances dans les cieux, par l'Église, la sagesse multiple de Dieu

¹¹selon le projet des siècles qu'il a réalisé dans le Christ Jésus notre Seigneur ¹²en qui nous avons la hardiesse et l'accès dans la confiance par sa foi.

*** ¹³Ainsi, je demande de ne pas perdre courage dans mes tribulations pour vous, ce qui est votre gloire.

⁷⁹ BOUTTIER, M. *L'Épître de saint Paul aux Ephésiens*, p. 136.

⁸⁰ Nous prenons comme base les structures proposées par LONA, H. *Die Eschatologie im Lolosser- und Epheserbrief*, p. 280 et REYNIER, C. *Évangile et mystère*, p. 272 *passim*. Toutefois, nous apportons des modifications nécessaires pour le cadre de notre étude. Si la structure de Reynier subit un découpage excessif qui fait perdre le texte et sa cohérence, celle de Lona présente au mieux l'organisation concentrique des vv. 2-7 comme première partie de Ep 3, 1-13; ainsi que la division en deux sous-parties de la deuxième partie du texte: vv. 8-10 et vv. 11-13. Le défaut ici est d'avoir inclu le v. 13 comme faisant partie de cette deuxième sous-partie, malgré les différences que nous avons signalées plus haut; Aussi, il ne trouve pas de correspondance des vv. 11-13 dans la première partie du texte (vv. 2-7). Enfin, qu'en est-il du v. 1? Pour lui, ce verset est tout simplement un anacoluth.

2.2.5

Organisation de la dynamique sotériologique de l'unité textuelle

A partir d'une approche synchronique des dynamismes sotériologiques présents en Ep 3, 1-13, la révélation, le mystère et la connaissance apparaissent comme des champs sémantiques les plus importants pour exprimer le déploiement de la grâce de Dieu dans la communauté chrétienne. Ces dynamismes sont proportionnés par des agents sotériologiques dont le premier, Paul, commence et termine la dynamique sotériologique du texte (vv. 1.13) sous la forme d'une inclusion.

Le prisonnier du Christ Jésus (v. 1) apparaît comme agent sotériologique pour la communauté croyante à partir de ses souffrances pour le Christ (v. 13). La souffrance du serviteur de l'Évangile (v. 7) et dispensateur du mystère divin (v. 9), devient le lieu où se rend présent le salut de Dieu pour la communauté chrétienne.

Le premier moment dynamique de notre texte (vv. 2-7) s'articule autour de 7 dynamismes sotériologiques signifiés par 26 champs sémantiques. Le deuxième moment dynamique (vv. 8-12) est marqué par 6 dynamismes sotériologiques signifiés par 29 champs sémantiques. En effet, l'unité des versets 2 à 12 et le parallélisme existant entre les versets 1 et 13 formant une inclusion globale du texte; indiquent les principaux thèmes du passage et délimitent la péricope dans son unité littéraire⁸¹.

Dans un premier moment du texte, le mystère est révélé à Paul. Et ce mystère qui lui est donné de connaître particulièrement au cours d'une révélation, est destiné pour les Nations qui en sont les bénéficiaires. C'est ainsi que ce premier moment, qui s'articule autour de la révélation (et donc de la connaissance) du mystère, atteint son paroxysme dans la révélation de la nouvelle situation des Nations, comme expression concrète et sublime du mystère caché depuis toujours.

Ce premier moment dynamique du texte (vv. 2-7) débouche dès lors sur le deuxième moment (vv. 8-12) qui s'articule autour de la dispensation de ce mystère caché en Dieu depuis les siècles. Le mystère se fait connaître non seulement par l'activité de Paul, mais aussi par l'intermédiaire de l'Église. La communauté chrétienne devient le lieu où la création toute entière est appelée à connaître la sagesse multiple de Dieu.

⁸¹ REYNIER, C. *Évangile et Mystère*, p. 78.

2.3

Identification et lecture des dynamismes sotériologiques de Ep 3, 1-13

Dans la dynamique de la lettre, Ep 3, 1-13 se trouve dans le chapitre 3 qui met un terme à la première partie de la lettre marquée par un exposé du mystère du salut de Dieu qui se rend présent dans la vie de la communauté ecclésiale. Cet exposé débouche sur une exhortation de l'apôtre pour une appropriation du mystère du Christ dans la communauté ecclésiale.

La lettre s'ouvre sur le projet salvifique de Dieu qui nous a bénis par toutes sortes de bénédictions spirituelles, nous a élus en lui dès avant la fondation du monde, nous a prédestinés à être ses fils adoptifs en Jésus Christ et nous a fait connaître le mystère de sa volonté (cf. Ep 1, 3b-5.9). L'auteur enchaîne avec les effets du salut qui, loin d'être réservé pour la fin des temps, se rend déjà présent dans la nouvelle situation de la communauté chrétienne réconciliée dans et par le Christ (cf. Ep 2, 1-22).

C'est alors qu'en développant sa connaissance du mystère divin qui lui a été révélé, l'auteur se présente comme étant le serviteur de ce mystère du Christ dans les épreuves (cf. Ep 3, 1.13). Ce contexte est celui dans lequel se situent les dynamismes sotériologiques présentés dans les tableaux ci-dessous et analysés au long de cette étude.

Tableaux 3: Dynamismes sotériologiques de Ep 3, 1.2-7

<p>I</p> <p>Ep 3, 1</p> <p>Ἐξ ἰσχυροῦ χάριτος ἐγὼ Παῦλος ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν</p> <p>¹A cause de cela, moi Paul, le prisonnier du Christ [Jésus] pour vous, les Nations.</p> <p>Relation sotériologique: Moi Paul, le prisonnier du Christ [Jésus] pour vous, les Nations.</p> <p>Champs sémantiques: δέσμιος (Prisonnier), ἐθνῶν - ἔθνος (Nations)</p> <p>Agent sotériologique: Paul</p> <p>Expressions affines: ¹³Ainsi, je demande de ne pas perdre courage dans mes tribulations pour vous, ce qui est votre gloire.</p> <p>Relation dans le Christ: Communion dans l'épreuve et appartenance</p> <p>Bénéficiaires: Les Nations</p>
--

II Ep 3, 2

²εἰ γε ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς

²Si vraiment, vous avez appris la dispensation de la grâce de Dieu qui m'a été donnée pour vous.

Action sotériologique: Vous avez appris la dispensation de la grâce de Dieu qui m'a été donnée pour vous.

Champs sémantiques: ἠκούσατε - ἀκούω (Ecoute), οἰκονομίαν - οἰκονομία (Dispensation), χάριτος (Grâce), δοθείσης - δίδωμι (Don)

Agent Sotériologique: Dieu

Expressions affines: ³car au cours d'une révélation, m'a été fait connaître le mystère, comme je l'ai écrit brièvement

Autres déterminations: ⁴pour que vous soyez capables, en lisant, de comprendre mon intelligence dans le mystère du Christ ⁵qui n'a pas été fait connaître des autres générations des fils des hommes comme maintenant il a été révélé à ses saints apôtres et prophètes dans l'Esprit.

Relation avec Dieu: Bénéfice du don gratuit
Bénéficiaires: Paul et Les Nations

III Ep 3, 3-4

³[ὅτι] κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ. ⁴πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ

³Car, au cours d'une révélation, m'a été fait connaître le mystère, comme je l'ai écrit brièvement; ⁴pour que vous soyez capables, en lisant, de comprendre mon intelligence dans le mystère du Christ

Action sotériologique: au cours d'une révélation, m'a été fait connaître le mystère comme je l'ai écrit

Champs sémantiques: ἀποκάλυψιν (Révélation), ἐγνωρίσθη - γνωρίζω (Connaissance), μυστήριον (Mystère), προέγραψα - προγράφω (Ecrire avant, Ecriture)

Agent Sotériologique: Dieu

Expressions affines: ⁵qui n'a pas été fait connaître des autres générations des fils des hommes comme maintenant il a été révélé à ses saints apôtres et prophètes dans l'Esprit. ⁶Les Nations sont cohéritières, co-corporées et coparticipantes de la promesse dans le Christ Jésus par l'Evangile ⁷dont j'ai été fait serviteur selon le don de la grâce de Dieu qui m'a été donnée selon le déploiement de sa puissance.

Autres déterminations: ⁸A moi, le plus petit de tous les saints, a été donnée cette grâce d'annoncer l'Evangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ ⁹et de mettre en lumière la dispensation du mystère caché depuis les siècles en Dieu, qui créa toutes choses.

Relation avec Dieu: Bénéfice dans la connaissance du mystère
Bénéficiaire: Paul

IV
Ep 3, 3-4

³[ὅτι] κατὰ ἀποκάλυψιν ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον, καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ. ⁴πρὸς ὃ δύνασθε ἀναγινώσκοντες νοῆσαι τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ

³Car, au cours d'une révélation, m'a été fait connaître le mystère, comme je l'ai écrit brièvement; ⁴pour que vous soyez capables, en lisant, de comprendre mon intelligence dans le mystère du Christ

Action sotériologique: pour que vous soyez capables, en lisant, de comprendre mon intelligence dans le mystère du Christ

Champs sémantiques: ἀναγινώσκοντες - ἀναγινώσκω (Lecture), νοῆσαι - νοέω (Compréhension), σύνεσίν (Intelligence), μυστηρίῳ (Mystère)

Agent Sotériologique: Christ

Expressions affines: ¹A cause de cela, moi Paul, le prisonnier du Christ [Jésus] pour vous, les Nations. ²Si vraiment, vous avez appris la dispensation de la grâce de Dieu qui m'a été donnée pour vous; ³car au cours d'une révélation, m'a été fait connaître le mystère, comme je l'ai écrit brièvement

Autres déterminations: ⁸A moi, le plus petit de tous les saints, a été donnée cette grâce d'annoncer l'Évangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ ⁹et de mettre en lumière la dispensation du mystère caché depuis les siècles en Dieu, qui créa toutes choses.

Relation avec le Christ: Communion dans le mystère, Intermédiaire
Bénéficiaire: Paul, Nations

V
Ep 3, 5-7

⁵ὁ ἑτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι. ⁶εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετόχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου, ⁷οὗ ἐγενήθη διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

⁵qui n'a pas été fait connaître des autres générations des fils des hommes comme maintenant il a été révélé à ses saints apôtres et prophètes dans l'Esprit. ⁶Les Nations sont cohéritières, co-corporées et coparticipantes de la promesse dans le Christ Jésus par l'Évangile ⁷dont j'ai été fait serviteur selon le don de la grâce de Dieu qui m'a été donnée selon le déploiement de sa puissance.

Action sotériologique: Maintenant il a été révélé à ses saints apôtres et prophètes dans l'Esprit.

Champs sémantiques: νῦν (Maintenant), ἀπεκαλύφθη - ἀποκαλύπτω (Révélation), ἁγίοις (Sainteté), ἀποστόλοις (Apostolat), προφήταις (Prophétie), ἐν πνεύματι (Communion avec/dans l'Esprit)

Agent Sotériologique: Christ

Expressions opposées: ⁵qui n'a pas été fait connaître des autres générations des fils des hommes

Expressions affines: ¹A cause de cela, moi Paul, le prisonnier du Christ [Jésus] pour vous, les Nations. ²Si vraiment, vous avez appris la dispensation de la grâce de Dieu qui m'a été donnée pour vous; ³car, au cours d'une révélation, m'a été fait connaître le mystère, comme je l'ai écrit brièvement; ⁴pour que vous soyez capables, en lisant, de comprendre mon intelligence dans le mystère du Christ

Autres déterminations: ⁸A moi, le plus petit de tous les saints, a été donnée cette grâce d'annoncer l'Évangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ ⁹et de mettre en lumière la dispensation du mystère caché depuis les siècles en Dieu, qui créa toutes choses.

Relation avec le Christ: Communion dans l'Esprit
Bénéficiaires: Apôtres et Prophètes

VI Ep 3, 5-7

⁵ὅ ἐτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι. ⁶εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετόχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου, ⁷οὗ ἐγενήθη διάκονος κατὰ τὴν δωρεάν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

⁵qui n'a pas été fait connaître des autres générations des fils des hommes comme maintenant il a été révélé à ses saints apôtres et prophètes dans l'Esprit. ⁶Les Nations sont cohéritières, co-corporées et coparticipantes de la promesse dans le Christ Jésus par l'Évangile, ⁷dont j'ai été fait serviteur selon le don de la grâce de Dieu qui m'a été donnée selon le déploiement de sa puissance.

Action sotériologique: Les Nations sont cohéritières, co-corporées et coparticipantes de la promesse dans le Christ Jésus par l'Évangile

Champs sémantiques: ἔθνη (Nations), συγκληρονόμα (Héritage), σύσσωμα (Corps), συμμετόχα (Participation), ἐπαγγελίας (Promesse), εὐαγγελίου (Évangile), Communion (manifestée par la préposition ἐν)

Agent Sotériologique: Évangile

Expressions opposées: ⁵qui n'a pas été fait connaître des autres générations des fils des hommes

Expressions affines: ¹A cause de cela, moi Paul, le prisonnier du Christ [Jésus] pour vous, les Nations. ²Si vraiment, vous avez appris la dispensation de la grâce de Dieu qui m'a été donnée pour vous; ³Car, au cours d'une révélation, m'a été fait connaître le mystère, comme je l'ai écrit brièvement; ⁴pour que vous soyez capables, en lisant, de comprendre mon intelligence dans le mystère du Christ

Autres déterminations: ⁸A moi, le plus petit de tous les saints, a été donnée cette grâce d'annoncer l'Évangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ ⁹et de mettre en lumière la dispensation du mystère caché depuis les siècles en Dieu, qui créa toutes choses.

Relation dans/avec le Christ: Communion
Bénéficiaires: Les Nations

VII
Ep 3, 5-7

⁵ὁ ἐτέραις γενεαῖς οὐκ ἐγνωρίσθη τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων ὡς νῦν ἀπεκαλύφθη τοῖς ἁγίοις ἀποστόλοις αὐτοῦ καὶ προφήταις ἐν πνεύματι. ⁶εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου, ⁷οὗ ἐγενήθην διάκονος κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ.

⁵qui n'a pas été fait connaître des autres générations des fils des hommes comme maintenant il a été révélé à ses saints apôtres et prophètes dans l'Esprit. ⁶Les Nations sont cohéritières, incorporées et coparticipantes de la promesse dans le Christ Jésus par l'Evangile, ⁷dont j'ai été fait serviteur selon le don de la grâce de Dieu qui m'a été donnée selon le déploiement de sa puissance.

Action sotériologique: j'ai été fait serviteur selon le don de la grâce de Dieu qui m'a été donnée selon le déploiement de sa puissance

Champs sémantiques: ἐγενήθην - γίνομαι (Devenir), διάκονος (Service), δωρεὰν - δωρεά (Don), χάριτος (Grâce), ἐνέργειαν - ἐνέργεια (Déploiement), δυνάμεως - δύναμις (Puissance)

Agent Sotériologique: Le don de la grâce de Dieu

Expressions affines: ¹A cause de cela, moi Paul, le prisonnier du Christ [Jésus] pour vous, les Nations. ²Si vraiment, vous avez appris la dispensation de la grâce de Dieu qui m'a été donnée pour vous

Autres déterminations: ⁸A moi, le plus petit de tous les saints, a été donnée cette grâce d'annoncer l'Evangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ ⁹et de mettre en lumière la dispensation du mystère caché depuis les siècles en Dieu, qui créa toutes choses.

Relation avec Dieu: Service
Bénéficiaire: Paul

Tableaux 4: Dynamismes sotériologiques de Ep 3, 8-12.13

VIII
Ep 3, 8-9

⁸Ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ
⁹καὶ φωτίσαι [πάντας] τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι

⁸A moi, le plus petit de tous les saints, a été donnée cette grâce d'annoncer l'Evangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ ⁹et de mettre en lumière la dispensation du mystère caché depuis les siècles en Dieu, qui créa toutes choses.

Action sotériologique: A moi, le plus petit de tous les saints, a été donnée cette grâce d'annoncer l'Evangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ

Champs sémantiques: ἐλαχιστοτέρῳ - ἐλάσσων (Le plus petit), ἁγίων - ἅγιος (Sainteté), ἐδόθη - δίδωμι (Don), χάρις (Grâce), εὐαγγελίσασθαι - εὐαγγελίζω (Evangile), ἔθνεσιν (Nations), πλοῦτος (Richesse)

Agent Sotériologique: Dieu

Expressions affines: ⁹et de mettre en lumière la dispensation du mystère caché depuis les siècles en Dieu, qui créa toutes choses.

Expressions opposées: ⁵qui n'a pas été fait connaître des autres générations des fils des hommes

Autres déterminations: ¹⁰Afin qu'il soit maintenant connu des principautés et des puissances dans les cieux, par l'Eglise, la sagesse multiple de Dieu ¹¹selon le projet des siècles qu'il a réalisé dans le Christ Jésus notre Seigneur.

Relation avec Dieu: Service de l'annonce de l'Evangile

Bénéficiaire: Paul

IX

Ep 3, 8-9

⁸ Ἐμοὶ τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη, τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ

⁹ καὶ φωτίσαι [πάντας] τίς ἡ οἰκονομία τοῦ μυστηρίου τοῦ ἀποκεκρυμμένου ἀπὸ τῶν αἰώνων ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι

⁸A moi, le plus petit de tous les saints, a été donnée cette grâce d'annoncer l'Evangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ ⁹et de mettre en lumière la dispensation du mystère caché depuis les siècles en Dieu, qui créa toutes choses.

Action sotériologique: mettre en lumière la dispensation du mystère caché depuis les siècles en Dieu, qui créa toutes choses.

Champs sémantiques: φωτίσαι - φωτίζω (Lumière), οἰκονομία (Dispensation), μυστηρίου (Mystère), κτίσαντι - κτίζω (Création) αἰώνων (Siècles)

Agent Sotériologique: Dieu

Expressions affines: ⁷Dont j'ai été fait serviteur selon le don de la grâce de Dieu qui m'a été donnée selon le déploiement de sa puissance. ⁸A moi, le plus petit de tous les saints, a été donnée cette grâce d'annoncer l'Evangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ

Expressions opposées: ⁵qui n'a pas été fait connaître des autres générations des fils des hommes

Autres déterminations: ¹⁰Afin qu'il soit maintenant connu des principautés et des puissances dans les cieux, par l'Eglise, la sagesse multiple de Dieu ¹¹selon le projet des siècles qu'il a réalisé dans le Christ Jésus notre Seigneur.

Relation avec Dieu: Service du mystère caché

Bénéficiaire: Paul

X

Ep 3, 10-11

¹⁰ ἵνα γνωρισθῆ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ,

¹¹ κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἦν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν

¹⁰ Afin qu'il soit maintenant connu des principautés et des puissances dans les cieux, par l'Eglise, la sagesse multiple de Dieu ¹¹selon le projet des siècles qu'il a réalisé dans le Christ Jésus notre Seigneur.

Action sotériologique: qu'il soit maintenant connu des principautés et des puissances dans les cieux, par l'Eglise, la sagesse multiple de Dieu

Champs sémantiques: νῦν (Maintenant), γνωρισθῆ - γνωρίζω (Connaissance), ἀρχαῖς (Principautés), ἐξουσίαις (Puissances), ἐπουρανίοις (Cieux), ἐκκλησίας (Eglise), σοφία (Sagesse)

Agent Sotériologique: Eglise

Expressions affines: ⁴pour que vous soyez capables, en lisant, de comprendre mon intelligence dans mystère du Christ ^{5bc}comme maintenant il a été révélé à ses saints apôtres et prophètes dans l'Esprit. ⁶Les Nations sont cohéritières, co-corporées et coparticipantes de la promesse dans le Christ Jésus par l'Evangile

Expressions opposées: ^{5a}qui n'a pas été fait connaître des autres générations des fils des hommes

Autres déterminations: ¹¹selon le projet des siècles qu'il a réalisé dans le Christ Jésus notre Seigneur. ¹²En qui nous avons la hardiesse et l'accès dans la confiance par sa foi.

Relation avec Dieu: Agent intermédiaire

Bénéficiaire: Puissances et Principautés dans les cieux

XI

Ep 3, 10-11

¹⁰ ἵνα γνωρισθῆ νῦν ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις διὰ τῆς ἐκκλησίας ἡ πολυποίκιλος σοφία τοῦ θεοῦ,

¹¹ κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων ἦν ἐποίησεν ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν

¹⁰ Afin qu'il soit maintenant connu des principautés et des puissances dans les cieux, par l'Eglise, la sagesse multiple de Dieu ¹¹selon le projet des siècles qu'il a réalisé dans le Christ Jésus notre Seigneur.

Action sotériologique: le projet des siècles qu'il a réalisé dans le Christ Jésus notre Seigneur

Champs sémantiques: πρόθεσιν - πρόθεσις (Projet), αἰώνων - αἰών (éternel, siècles) ἐποίησεν - ποιέω (Réalisation) ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν (Communion dans le Christ Seigneur).

Agent Sotériologique: Dieu

Expressions affines: : ¹A cause de cela, moi Paul, le prisonnier du Christ [Jésus] pour vous, les Nations. ¹²En qui nous avons la hardiesse et l'accès dans la confiance par sa foi.

Autres déterminations: ¹³ Ainsi, je demande de ne pas perdre courage dans mes tribulations pour vous, ce qui est votre gloire.

Relation avec le Christ: Communion dans le projet

Bénéficiaire: Nous (les croyants)

XII Ep 3, 12

¹² ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν παρρησίαν καὶ προσαγωγὴν ἐν πεποιθήσει διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ.

¹² En qui nous avons la hardiesse et l'accès dans la confiance par sa foi.

Action sotériologique: En qui, nous avons la hardiesse et l'accès dans la confiance par sa foi.

Champs sémantiques: παρρησίαν - παρρησία (Hardiesse), προσαγωγὴν - προσαγωγή (Accès), πεποιθήσει - πεποίθησις (Confiance), πίστεως - πίστις (Foi)

Agent Sotériologique: Le Christ

Expressions affines: ¹⁰ Afin qu'il soit maintenant connu des principautés et des puissances dans les cieux, par l'Eglise, la sagesse multiple de Dieu ¹¹ selon le projet des siècles qu'il a réalisé dans le Christ Jésus notre Seigneur.

Autres déterminations: ⁸ A moi, le plus petit de tous les saints, a été donnée cette grâce d'annoncer l'Evangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ

Relation avec le Christ: Communion dans la foi

Bénéficiaire: Nous (les croyants)

XIII

Ep 3, 13

¹³ διὸ αἰτοῦμαι μὴ ἐγκακεῖν ἐν ταῖς θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν, ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν

¹³ Ainsi, je demande de ne pas perdre courage dans mes tribulations pour vous, ce qui est votre gloire.

Relation sotériologique: Je demande de ne pas perdre courage dans mes tribulations pour vous, ce qui est votre gloire.

Champs sémantiques: ἐγκακεῖν - ἐγκακέω (Perdre courage), θλίψεσίν - θλίψις (Tribulation), δόξα (Gloire)

Agent Sotériologique: Paul

Expressions affines: ¹ A cause de cela, moi Paul, le prisonnier du Christ [Jésus] pour vous, les Nations.

Autres déterminations: ⁸ A moi, le plus petit de tous les saints, a été donnée cette grâce d'annoncer l'Evangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ

Relation avec Paul: Communion dans la persévérance
Bénéficiaire: Vous (Les Nations)

2.3.1

Brève lecture des dynamismes de Ep 3, 1-13

Les tableaux ci-dessus offrent une grille de lecture sur les agents et les différentes composantes de la dynamique salvifique de Ep 3, 1-13. Les résultats de cette lecture, en plus des éléments de l'analyse littéraire effectuée plus haut, serviront de base pour l'herméneutique théologique de ces dynamismes.

Sur un ensemble de 13 versets qui constituent la péricope, se trouvent un total de 13 dynamismes salvifiques. Ces dynamismes sont signifiés par 48 champs sémantiques dont les Nations, la Grâce, le Don, la Dispensation, Maintenant, l'Évangile, la Communion et les siècles forment avec la révélation, le mystère et la connaissance, en sont les plus fréquents. Le tableau ci-dessous présente le nombre total des champs sémantiques identifiés ainsi que leurs formes d'expressions dans la dynamique du texte.

Tableaux 5: Champs sémantiques identifiés

N°	Champ sémantique	Forme d'expression	Référence	Fréquence
1	Prisonnier	δέσμιος	3,1	1
2	Nations	ἔθνων, ἔθνη, ἔθνεσιν	3,1.6.8	3
3	Grâce	χάριτος, χάρις	3, 2.7.8	3
4	Don	δοθείσης, δωρεάν, ἐδόθη	3,2.7.8	3
5	Ecoute	ἠκούσατε	3,2	1
6	Dispensation	οἰκονομίαν, οἰκονομία	3,2.9	2
7	Révélation	ἀποκάλυψιν, ἀπεκαλύφθη	3,3.5	2
8	Connaissance	ἐγνωρίσθη, γνωρισθῆ	3,3.5.10	3
9	Mystère	μυστήριον, μυστηρίω, μυστηρίου	3,3.4.9	3
10	Écriture (écrire avant)	προέγραφα	3,3	1
11	Lecture	ἀναγινώσκοντες	3,4	1
12	Compréhension	νοῆσαι	3,4	1
13	Intelligence	σύνεσιν	3,4	1
14	Maintenant	νῦν	3,5.10	2
15	Génération	γενεαῖς	3,5	1
16	Fils des Hommes	υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων	3,5	1
17	Sainteté	ἁγίοις, ἁγίων	3,5.8	2
18	Apostolat	ἀποστόλοις	3,5	1
19	Prophétie	προφήταις	3,5	1
20	Héritage	συγκληρονόμα	3,6	1
21	Corps	σῶσσωμα	3,6	1
22	Participation	συμμέτοχα	3,6	1
23	Promesse	ἐπαγγελίας	3,6	1

24	Evangile	εὐαγγελίου, εὐαγγελίσασθαι	3,6.8	2
25	Communion	ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, ἐν πνεύματι, ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ τῷ κυρίῳ ἡμῶν	3,5.6.11	3
26	Devenir	ἐγενήθη	3,7	1
27	Service	διάκονος	3,7	1
28	Déploiement	ἐνέργειαν	3,7	1
29	Puissance	δυνάμει	3,7	1
30	Le plus petit	ἐλαχιστοτέρῳ	3,8	1
31	Richesse	πλοῦτος	3,8	1
32	Lumière	φωτίσαι	3,9	1
33	Création	κτίσαντι	3,9	1
34	Principautés	ἀρχαίς	3,10	1
35	Puissances	ἐξουσίαις	3,10	1
36	Cieux	ἐπουρανίους	3,10	1
37	Eglise (Assemblée)	ἐκκλησίας	3,10	1
38	Sagesse	σοφία	3,10	1
39	Projet	πρόθεσιν	3,11	1
40	Eternel (Siècles)	αἰώνων	3,9.11	2
41	Réalisation	ἐποίησεν	3,11	1
42	Hardiesse	παρρησίαν	3,12	1
43	Accès libre	προσαγωγῆν	3,12	1
44	Confiance	πεποιθήσει	3,12	1
45	Foi	πίστεως	3,12	1
46	Perdre courage	ἐγκακεῖν	3,13	1
47	Tribulation	θλίψεσιν	3,13	1
48	Gloire	δόξα	3,13	1

Dans la structure des deux moments dynamiqués du texte, la révélation, le mystère et la connaissance apparaissent comme le pivot autour duquel gravitent les autres éléments sotériologiques. C'est à travers cette trilogie que devient possible le déploiement de la grâce salvifique de Dieu dans la communauté ecclésiale. Si la lettre aux Ephésiens présente une dimension christologique et ecclésiologique indéniable, le nombre important des dynamismes salvifiques présents dans cette péripécie nous montre que la dimension sotériologique n'en est pas moins.

Ces dynamismes salvifiques sont proportionnés par 6 agents sotériologiques. Dieu (le Père) apparaît comme le principal agent sotériologique dans la deuxième action salvifique (v. 2). Cette action se retrouve dans le premier moment dynamique du texte. C'est encore Dieu qui protagonise la huitième, neuvième et onzième action salvifique qui se retrouvent dans le deuxième moment dynamique aux versets 8, 9 et 11. Dieu agit également à travers le don de sa grâce qui apparaît comme principal agent à la septième action liée au v. 7.

Le Christ apparaît quatre fois dans le texte comme principal agent sotériologique. Il apparaît trois fois dans la première partie du texte, aux versets 3, 4 et 6 qui regroupent la troisième, quatrième et cinquième action sotériologique. Il apparaît tout de même dans la deuxième partie du texte au verset 12 qui contient la douzième action salvifique.

L'Eglise et l'Évangile sont également des principaux agents salvifiques qui rendent possible l'événement salvifique dynamisé par le v. 10 de la dixième action et le v. 6 de la sixième action. L'apôtre Paul apparaît comme premier et dernier agent salvifique. Il ouvre et ferme la structure dynamique du texte aux vv. 1 et 13 de la première et treizième action salvifique. Paul se présente comme le prisonnier du Christ (v. 1) pour la communauté de foi. Il encourage la communauté à ne pas perdre courage dans ses tribulations qui seront leur propre gloire (v. 13). L'épreuve n'est plus une épreuve dès lors qu'il prend un sens dans le Christ. Si Cette captivité est voulue par le Christ, elle ne peut plus être provoquée par des ennemis⁸².

Les Nations sont bénéficiaires des dynamismes proportionnés par l'apôtre Paul (vv. 1.13), Dieu (v. 2), le Christ (v. 4) et l'Évangile (v. 6). Paul est sans aucun doute l'un des agents principaux de l'avènement du mystère salvifique de Dieu pour la communauté croyante. Mais il est en même temps le grand bénéficiaire des dynamismes gérés par Dieu (v. 2.8.9), le Christ (v. 3.4) et le Don de la grâce de Dieu (v. 7). Lorsque l'être humain a compris le dynamisme salvifique de la Parole, ce *mysterium salutis* le saisit, c'est-à-dire le dynamise et l'inspire à l'action dans sa propre communauté⁸³. Les apôtres et les prophètes sont bénéficiaires des dynamismes proportionnés par le Christ (v. 6). Les puissances et les principautés dans les cieux en sont pour les actions salvifiques dont l'Eglise en est le principal agent salvifique (v. 10).

Au v. 13, le pronom personnel "vous", bénéficiaire de la dernière action salvifique de la péricope, est mis pour les Nations. Toutefois, il n'est pas aussi facile d'identifier l'usage du pronom personnel "nous" aux vv. 11 et 12, bénéficiaire de la onzième et douzième actions salvifiques. A qui se réfère le "nous", bénéficiaire des actions en question dans ce contexte littéraire? La question sera abordée dans l'herméneutique théologique des dynamismes au sujet de l'usage des pronoms personnels très fréquent chez l'auteur de la lettre.

Le tableau ci-dessous présente le comportement des différents protagonistes de l'événement salvifique en tant que agents principaux des dynamismes identifiés dans les différents versets du texte.

⁸² HUGEDE, N. *Commentaire de l'Épître aux Ephésiens*, p. 100.

⁸³ RODRIGUEZ, G. W. *Fundamentación lingüística y filológica de las plataformas sincrónica y diacrónica del "Método de análisis Semántico Teológico"*, p. 65.

Tableaux 6: Comportement des protagonistes de l'événement salvifique

Agents Versets	Paul	Dieu	Christ	Evangile	Eglise	Don de la grâce de Dieu
1	I					
2		II				
3			III			
4			IV			
5			V			
6				VI		
7						VII
8		VIII				
9		IX				
10					X	
11		XI				
12			XII			
13	XIII					

L'action salvifique est produite par un agent quelconque pour le bien d'un ou plusieurs destinataires ou bénéficiaires. Après avoir mis en évidence les principaux acteurs des dynamismes identifiés, il convient de mettre en relief la nature de relation entre les différents agents de ces actions salvifiques et leurs bénéficiaires. Quel type de relation existe-t-il entre eux?

En tant qu'agent principal du premier dynamisme, Paul entretient avec les Nations, qui en sont les bénéficiaires, une relation dans le Christ marquée par la communion dans l'épreuve et l'appartenance. C'est ainsi que tous, Paul et les Nations, seront bénéficiaires de la deuxième action salvifique. Ils jouiront ainsi d'un privilège dans leur relation avec Dieu qui en est l'agent principal. Cette relation est alors imprégnée par un don gratuit de Dieu à l'apôtre en faveur des Nations.

La gratuité du don de Dieu introduit l'apôtre Paul dans la connaissance du mystère du Christ (troisième action salvifique) dont il en est le bénéficiaire. Un privilège qui donne à Paul et aux Nations la possibilité d'entretenir avec le Christ une relation de communion dans le mystère dont Paul en est aussi l'intermédiaire (quatrième action salvifique).

Par ailleurs, les apôtres et les prophètes, bénéficiaires de la cinquième action salvifique, jouissent d'une relation de communion dans l'Esprit avec le Christ protagoniste principal de l'action. Le temps de l'Esprit s'ouvre alors sur l'annonce et l'écoute de l'Evangile, comme agent principal de la sixième action salvifique, apparaît comme élément indispensable pour l'affermissement de la communion entre le Christ et les Nations qui sont bénéficiaires de cette action.

Le don de la grâce de Dieu fait alors de l'apôtre Paul, bénéficiaire de la septième action salvifique, le serviteur de l'Évangile dont les Nations sont *cohéritières, co-corporées et coparticipantes de la promesse dans le Christ Jésus*. Privilégié par ce don de la grâce de Dieu, Paul est invité, à la huitième et neuvième action salvifique, à annoncer l'Évangile aux Nations et de *mettre en lumière la dispensation du mystère caché depuis les siècles en Dieu*.

C'est alors que l'Église, agent intermédiaire de la dixième action, devient le lieu où *les Puissances et les Principautés dans les cieux* sont appelées à connaître la *sagesse multiple de Dieu*. C'est le motif suffisant de communion de tous les croyants dans le projet de Dieu (onzième action salvifique) et dans la foi au Christ (douzième action salvifique).

Cette communion dans sa dimension verticale et horizontale devient pour les Nations un motif de persévérance et de participation aux souffrances de l'apôtre pour entrer dans la gloire de Dieu (treizième action salvifique).

2.4 **Approche néotestamentaire de la trilogie révélation, mystère et connaissance**

2.4.1 **Approche néotestamentaire de la Révélation**

On trouve dans la langue grecque plusieurs mots et expressions (ἀποκαλύπτω, δηλόω, ἐπιφάνεια, φανερώω, γνωρίζω, ὄραμα, ὄπτασία)⁸⁴ qui traduisent la révélation aussi bien dans son contenu que dans son déroulement comme événement. Ces différentes formes d'expressions de la révélation apparaissent également dans le contexte du Nouveau Testament. Nous en tiendrons compte au cours de nos analyses.

Toutefois, notre étude porte particulièrement sur la révélation à partir des termes ἀποκαλύπτω/ἀποκάλυψις qui se trouvent dans notre péricope faisant partie de la trilogie sémantique révélation, mystère et connaissance.

Le verbe ἀποκαλύπτω qui signifie "déceler", "révéler" "découvrir" est formé de καλύπτω "masquer", "occulter" et de la préposition ἀπό "de" et employé dans le grec

⁸⁴ MUNDLE, W. "ἀποκαλύπτω", col. 2113.

classique pour traduire la manifestation des choses préalablement occultes⁸⁵. Le substantif ἀποκάλυψις qui signifie "manifestation", "révélation" est employé seulement depuis le premier siècle et dans un sens essentiellement religieux⁸⁶.

Dans le Nouveau Testament, le verbe ἀποκαλύπτω apparaît 26 fois alors que le substantif ἀποκάλυψις apparaît seulement 18 fois. Les tableaux ci-dessous nous présentent un aperçu général des deux termes dans le Nouveau Testament.

Tableaux 7: Occurrences de ἀποκάλυψις et ἀποκαλύπτω dans les Evangiles

	Matthieu				Luc					Jean
Ἀποκάλυψις					2,32					
Ἀποκαλύπτω	10,26	11,25	11,27	16,17	2,35	10,21	10,22	12,2	17,30	12,38

Tableaux 8: Occurrences des deux termes en Romains et en 1 et 2 Corinthiens⁸⁷

	Rom			1Cor			2Cor	
Ἀποκάλυψις	2,5	8,19	16,25	1,7	14,6	14,26	12,1	12,7
Ἀποκαλύπτω	1,17	1,18	8,18	2,10	3,13	14,30		

Tableaux 9: Occurrences des deux termes en Galates, Philippiens et Thessaloniens

	Gal		Phil	2Th		
Ἀποκάλυψις	1,12	2,2		1,7		
Ἀποκαλύπτω	1,16	3,23	3,15	2,3	2,6	2,8

⁸⁵ Ibid., col. 2114.

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ Dans la deuxième lettre aux Corinthiens, apparaît le verbe ἀνακαλύπτω uniquement en 2Cor 3, 14.18.

Tableaux 10: Occurrences des deux termes en Ephésiens, 1 Pierre et Apocalypse

	1Pe			Ep		Ap
Ἀποκάλυψις	1,7	1,13	4,13	1,17	3,3	1,1
Ἀποκαλύπτω	1,5	1,12	5,1		3,5	

Dans les Evangiles, alors que le verbe ἀποκαλύπτω apparaît seulement 4 fois en Matthieu, 5 fois en Luc et une fois dans le quatrième Evangile, l'emploi du substantif ἀποκάλυψις est encore plus rare et ne s'y trouve qu'une seule fois en Lc 2, 32. Aucun des deux termes n'apparaît dans le deuxième Evangile ainsi que dans les Actes des Apôtres, Colossiens, Philémon, Timothée, Tite et Hébreux. Dans les lettres catholiques, les deux termes n'apparaissent que dans la première lettre de saint Pierre et curieusement, seul le substantif apparaît une seule fois dans l'Apocalypse.

En effet, en Mc 4, 22, Jésus avertit ses disciples "qu'il n'y a rien de caché qui ne doive être manifesté et rien n'est demeuré secret que pour venir à la lumière". Ce verset est repris en Mt 10, 26 dans le contexte où Jésus invite ses disciples à ne pas avoir peur des persécutions qu'ils endureront dans l'annonce de l'Evangile. Cependant, alors que Marc emploi le verbe φανερώω, Matthieu utilise le verbe ἀποκαλύπτω. Les deux verbes apparaissent dans ce contexte comme des termes interchangeables dans le sens ordinaire de "mettre à la lumière", "faire voir".

Les autres emplois de ἀποκαλύπτω en Matthieu sont essentiellement théologique (Mt 11, 25.27; 16, 17) . Dieu apparaît comme le sujet principal de la révélation qui est faite aux pauvres et aux tout-petits. Le mystère divin est révélé non pas aux sages et aux intelligents mais aux tout-petits. Se faire petit, humble et pauvre de cœur devient la condition *sine qua non* pour bénéficier de la révélation divine qui introduit dans le mystère de la pleine connaissance du Père et du Fils.

Cette idée de la révélation divine particulièrement dirigée aux tout-petits et favorisant la connaissance du Père et du Fils continue en Lc 10, 21.22 et 12, 2. La révélation divine qui a lieu dans l'histoire se réalise de manière surprenante et déconcertante à partir des bénéficiaires de cet événement divin composés essentiellement par ceux qui n'avaient aucune considération dans la société.

Dans ce sens, ἀποκαλύπτω ne renvoie pas tant au fait de dévoiler ce qui était antérieurement caché, mais de révéler une réalité qui, par sa nature, était voilée; la même idée se poursuit dans le sens strictement apocalyptique en Lc 17, 30: le Fils de l'Homme, encore caché, sera révélé par Dieu⁸⁸. La révélation trouve alors dans la connaissance une composante essentielle (Mt 11, 27).

La révélation du mystère divin atteint son paroxysme dans la connaissance et la proclamation de Jésus comme le Christ, le Fils du Dieu vivant (Mt 16, 17). Cette connaissance transmise et reçue gratuitement ne dépend pas des mérites des bénéficiaires de l'œuvre salvifique. C'est alors maintenant, et non seulement à la fin des temps, que Dieu révèle efficacement le Christ et fonde ainsi la communauté eschatologique⁸⁹.

L'unique emploi de ἀποκαλύπτω dans le quatrième Evangile, en 12, 38, se trouve dans une citation de Is 53, 1, dans le contexte de l'incrédulité et de l'aveuglement du peuple juif qui n'a pas reconnu en Jésus le Messie. Ἀποκαλύπτω s'exprime en lien avec βραχίων κυρίου (bras du Seigneur) comme contenu de la révélation mais aussi en fonction de ceux qui ont cru à l'annonce du prophète. Toutefois, bien que ἀποκαλύπτω et ἀποκάλυψις ne font pas définitivement partie du vocabulaire johannique -comme l'attestent les tableaux ci-dessus-, le thème de Jésus en tant que médiateur de la révélation divine est plus présent dans l'Evangile de saint Jean que dans les Evangiles synoptiques⁹⁰.

Dans les écrits pauliniens, alors que les termes ἀποκαλύπτω et ἀποκάλυψις apparaissent 13 fois chacun, le verbe φανερώω apparaît 22 fois sur un total de 49 occurrences dans le Nouveau Testament. Paul emploie les deux verbes ἀποκαλύπτω et φανερώω comme des synonymes⁹¹. C'est ainsi qu'ils sont respectivement employés en Rom 1, 17 et 3, 21, comme termes interchangeables, pour faire allusion à la justice de Dieu qui se révèle (ἀποκαλύπτεται) de la foi à la foi et a été manifestée (πεφανέρωται) et attestée par la Loi et les Prophètes.

Toutefois, en Rm 1, 17, l'Evangile apparaît comme une composante essentielle de cette révélation. C'est par l'Evangile et en lui que la justice de Dieu s'est révélée. Mais cet Evangile est bien au de-là de la mesure et des dimensions humaines; parce que l'apôtre

⁸⁸ HOLTZ, T. "ἀποκαλύπτω", col 391.

⁸⁹ Ibid., p. 392.

⁹⁰ MUNDLE, W. "ἀποκαλύπτω", col. 2117. La révélation est aussi exprimée dans le quatrième Evangile de manière particulière par les termes φανερώω (9 fois), ἐμφανίζω (2 fois), γνωρίζω (3 fois), γινώσκω (57 fois), ὁράω (82 fois), λόγος (40 fois), ἀλήθεια (25 fois). Cf. THISSELTON, A. C. "ἀλήθεια", col. 2601 *passim*. KLAPPERT, B. "λόγος", col. 1510 *passim*.

⁹¹ BULTMANN, R.; LÜHRMANN, D. "φανερώω", col. 841.

ne l'a reçu ni d'un homme ni d'un enseignement mais à partir d'une révélation de Jésus Christ δι' ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ (cf. Gal 1, 12).

Malgré les difficultés relevées sur l'emploi du génitif dans ce cas⁹², Ἰησοῦ Χριστοῦ peut être considéré dans ce contexte comme le sujet et l'objet de la révélation dont l'apôtre en est le bénéficiaire. Par cette révélation, l'apôtre est appelé à participer à l'œuvre salvifique, de Celui, dit-il, "qui m'a mis à part dès le sein de ma mère et m'a appelé par sa grâce et daigna révéler en moi"⁹³ son Fils pour que je l'annonce aux Nations" (cf. Gal 1, 16).

Mais cette révélation se limiterait-elle au moment précis de la rencontre de Paul avec le Christ sur le chemin de Damas considéré comment moment décisif de la conversion de l'apôtre? Ou encore couvrirait-elle la période durant laquelle l'apôtre a pu comprendre, avec la grâce de Dieu, toutes les implications de l'événement qui a eu lieu sur le chemin de Damas? Cette question sera abordée dans l'analyse de Ep 3, 3 où apparaissent tous les termes de la trilogie: révélation (ἀποκάλυψιν), mystère (μυστήριον) et connaissance (ἐγνωρίσθη).

En Rm 3, 21, au lieu du présent ἀποκαλύπτεται employé en Rm 1, 17, se trouve le parfait πεφανέρωται qui n'indique pas un moment précis du passé, mais un événement définitif: la justification fondée sur l'avènement du Christ est maintenant une réalité pour le πίστις⁹⁴. Cette foi devient l'objet de la révélation en Gal 3, 23 en opposition à la loi sous laquelle étaient enfermés les juifs avant le temps de la foi.

Le fait que Paul renvoi aux événements historiques fondateurs de l'Evangile est évident dans l'emploi de l'aoriste «avant» et «après» la révélation de la foi⁹⁵ (Gal 3, 23.25). Mais cette foi peut-elle être considérée uniquement dans le sens de l'occurrence d'un événement historique sans impliquer l'acte de croire de l'individu?⁹⁶ Et quelle seraient les implications de la révélation de la foi en lien avec l'Evangile de Jésus Christ?⁹⁷

⁹² Cf. BETZ, H. D. *Galatians*, p. 63. BRUCE, F. F. *The Epistle to the Galatians*, p. 89; DIETER, L. *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*, p. 76. KERTELGE, K. "Apokalypsis Jesou Christou (Gal 1, 12)", p. 266 *passim*.

⁹³ Nous approuvons la traduction de ἐν ἐμοί par "en moi" au lieu de "à moi". Cf. BETZ, H. D. *Galatians*, p. 64 *passim*; GUILLET, J. "Révélation: II. Nouveau Testament", p. 606; SMITH, M. "On the History of ἀποκαλύπτω and ἀποκάλυψις", p. 9 *passim*.

⁹⁴ BULTMANN, R.; LÜHRMANN, D. "φανερῶ", col. 841.

⁹⁵ BOCKMUEHL, M. *Revelation and Mystery*, p. 134.

⁹⁶ BETZ, H. D. *Galatians*, p. 120 voit dans cette révélation de la foi l'avènement d'une réalité historique qui n'a rien à voir avec l'acte individuel de la foi.

⁹⁷ KÄSEMANN, E. *Perspectives on Paul*, p. 103 et. seq. voit ici une manifestation de la foi sous une forme personnifiée. Dans la lettre aux Ephésiens, la dynamique du mystère et ses composantes ouvre la voie à une nouvelle compréhension de l'Evangile. Nous présenterons les implications de cette foi en lien avec l'Evangile dans le prochain chapitre.

C'est ainsi que par amour du Christ, cette foi passera par bien d'épreuves pour en vérifier sa qualité afin qu'elle devienne un sujet de louange, de gloire et d'honneur lors de la révélation de Jésus Christ (cf. 1Pe 1, 5.7). Mais, la révélation ne se limite pas seulement à la révélation de la foi et de la justice de Dieu. Elle est aussi révélation de la colère de Dieu, ὀργή θεοῦ, contre toute impiété et toute injustice des hommes qui détiennent la vérité dans l'injustice (cf. Rom 1, 18).

En Rm 2, 5 le contenu de la révélation est celui du juste jugement de Dieu qui, au jour de sa colère, rendra à chacun selon ses œuvres. Toutefois, la gloire divine qui se révélera à ceux qui auront persévérer dans le temps présent est incomparable avec les souffrances endurées (cf. Rom 8, 18) car, la création toute entière aspire à la révélation des fils de Dieu (cf. Rom 8, 19). Le substantif ἀποκάλυψις employé dans la deuxième lettre aux Corinthiens (les deux uniques occurrences du terme au pluriel) fait particulièrement allusion aux "visions et "révélation" que Paul aurait certainement reçues lors d'une expérience extatique⁹⁸. Mais ces révélation ont été faites par le Seigneur qui en est l'agent principal.

Dans la première lettre aux Corinthiens, c'est essentiellement dans le contexte des charismes dans la communauté qu'apparaissent les références à la révélation comme faisant partie de ces charismes au même titre que la science, la prophétie et l'enseignement (1Cor 14, 6). En 1Cor 14, 26, la révélation est également citée comme faisant partie des charismes reçus en vue d'édifier au même titre que le psaume, l'enseignement, la langue et l'interprétation. Même si en 1Cor 14, 26, la prophétie n'accompagne pas la révélation dans la liste des charismes, en 1Cor 14, 30 la réception de la prophétie est désignée par ἀποκαλυφθῆ pour montrer le lien entre la révélation et la prophétie⁹⁹.

Au bout de ce parcours, il peut être observé que non seulement la révélation passée définit la foi et la vie chrétienne dans le présent, mais aussi implique et exige la divulgation divine au cours de la mission apostolique. On peut ainsi parler d'une kérygmatisation de la dimension constitutive de la révélation passée dans le présent¹⁰⁰.

Par ailleurs, la révélation dans la deuxième lettre aux Thessaloniens s'exprime dans le contexte de la parousie avec un accent eschatologique. En effet, la venue du Fils de l'Homme sera précédée des signes visibles tels que la révélation de l'homme impie, le fils de la perdition, qui s'élève et se considère comme un dieu (2Th 2, 3-8). C'est à cette

⁹⁸ Cf. HOLTZ, T. "ἀποκαλύπτω", col. 393; MUNDLE, W. "ἀποκαλυπτω", col. 2119.

⁹⁹ HOLTZ, T. Op. cit, col. 394.

¹⁰⁰ Cf. PENNA, R. *Il "Mysterion" Paolino*, p. 38; LADD, G. E. "Revelation and Tradition in Paul", p. 224.

perspective eschatologique que renvoi l'usage du terme dans la première lettre de Pierre (1Pe 1, 5.7; 12-13).

La révélation du Christ est révélation de sa gloire à laquelle participeront les chrétiens qui maintenant endurent la souffrance et les tentations¹⁰¹. C'est ce sens futur de la révélation qu'exprime l'unique emploi du terme dans l'Apocalypse de saint Jean. Il s'agit de la révélation de Jésus Christ, Ἀποκάλυψις Ἰησοῦ Χριστοῦ faite par Dieu pour montrer à ses serviteurs ce qui arrivera bientôt (Ap 1, 1).

2.4.2 Approche néotestamentaire du Mystère

Dans le Nouveau Testament en général, le terme μυστήριον apparaît 28 fois sous différentes formes, largement dominées par l'usage au singulier. Les tableaux ci-dessous nous présentent un bref panorama du terme dans les écrits du Nouveau Testament¹⁰².

Tableaux 11: Emploi de μυστήριον dans les Evangiles synoptiques

	MATTIEU	MARCOS	LUCAS
13, 11	μυστήρια		
4, 11		μυστήριον	
8, 10			μυστήρια

Tableaux 12: Emploi du terme dans les écrits de saint Paul

	Rm	1Cor	Ep	Col	2Th	1Ti
11, 25	μυστήριον					
16, 25	μυστηρίου					
2, 1		μυστήριον				
2, 7		μυστηρίω				
4, 1		μυστηρίων				
13, 2		μυστήρια				
14, 2		μυστήρια				
15, 51		μυστήριον				
1, 9			μυστήριον			
3, 3			μυστήριον			
3, 4			μυστηρίω			
3, 9			μυστηρίου			
5, 32			μυστήριον			

¹⁰¹ MUNDLE, W. Op. cit, col. 2119.

¹⁰² Le terme μυστήριον est pratiquement absent dans le quatrième Évangile, les Épîtres Catholiques, la lettre aux Hébreux ainsi que dans certaines lettres de Paul: la deuxième lettre aux Corinthiens, la lettre aux Galates, la lettre aux Philippiens, la première lettre aux Thessaloniciens, la deuxième lettre à Timothée, les lettres à Tite et à Philémon.

6, 19			μυστήριον			
1, 26				μυστήριον		
1, 27				μυστηρίου		
2, 2				μυστηρίου		
4, 3				μυστήριον		
2, 7					μυστήριον	
3, 9						μυστήριον
3, 16						μυστήριον

Tableaux 13: Emploi du terme dans l'Apocalypse de saint Jean

	APOCALYPSE
1, 20	μυστήριον
10, 7	μυστήριον
17, 5	μυστήριον
17, 7	μυστήριον

Le substantif μυστήριον¹⁰³ dont l'origine demeure obscure pourrait venir du verbe μύω (fermer, être fermé, bouche close) et la désinence -τηριον pourrait indiquer un lieu, un espace, un moyen ou un instrument¹⁰⁴. Dans la littérature grecque classique et postclassique, l'usage habituel du terme au pluriel renvoi à certains cultes secrets connus sous le nom des religions mystériques où le μύστης qui tenait la bouche et même les yeux fermés était plongé dans un certain silence¹⁰⁵.

C'est ainsi que la racine du verbe désigne comme inexprimable le contenu de la célébration cultuelle inaccessible à la pensée discursive. L'initié ne participe pas à l'événement sacré de manière rationnelle et cognitive mais il est transporté à un niveau plus profond de l'expérience¹⁰⁶.

La traduction commune de μυστήριον par le mot "secret" rencontrée dans les religions à mystères et la philosophie ne couvre que partiellement la portée sémantique du terme et en appauvrit sa richesse théologique. Les auteurs du Nouveau Testament l'appliquent généralement à une désignation du mystère de Dieu qui a été caché dans l'Ancien Testament mais qui est révélé dans le Nouveau Testament¹⁰⁷.

Dans la littérature néotestamentaire, la proximité de μυστήριον avec des mots comme ἀποκεκρυμμένον rend le sens du mot *secret* très peu probable, car il est pratiquement inutile de parler d'un *secret caché*. Il est donc impossible de qualifier le mot

¹⁰³ Nous aborderons l'arrière plan sémitique du mystère et son aperçu vétérotestamentaire dans le troisième chapitre de cette étude. Il en sera de même pour l'étude de la révélation et de la connaissance

¹⁰⁴ ALETTI, J-N. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*, p. 182.

¹⁰⁵ CARAGOUNIS, C. *The Ephesians Mysterion*, p. 1.

¹⁰⁶ KRÄMER, H. "μυστήριον", col. 343.

¹⁰⁷ CARAGOUNIS, C. Op. cit, p. 1.

secret par l'adjectif caché¹⁰⁸. S'il est secret, il est donc déjà caché et donc réservé à un groupe déterminé. Dans le même sens, il est également inapproprié de parler d'un secret révélé à partir du moment où ce secret est totalement dissous dans le processus de la révélation; alors que les auteurs du Nouveau Testament font allusion à un μυστήριον cachée puis révélée¹⁰⁹ et non d'un secret caché.

Si le μύστης était tenu à garder silence sur un mystère réservé à un groupe d'initiés, les auteurs du Nouveau Testament nous montrent que le μυστήριον de Dieu se révèle et le bénéficiaire de cette révélation est appelé à la faire connaître aux autres. C'est ainsi que ce mystère de Dieu s'exprime particulièrement en lien avec la révélation et de la connaissance en Ep 3, 5.5. Le vocabulaire lié au mystère (particulièrement le mystère éphésien) est donc un vocabulaire également lié à la connaissance.

Dans le Nouveau Testament, le terme μυστήριον apparaît uniquement cinq fois au pluriel (Mt 13, 11; Lc 8, 10; 1Cor 4, 1; 13, 2; 14, 2). En dehors des synoptiques où le terme est employé uniquement en Mc 4, 11 et ses parallèles en Mt 13, 11 et Lc 8, 10, μυστήριον est aussi employé quatre fois dans le livre de l'Apocalypse. Tous les autres emplois du terme dans le Nouveau Testament se trouvent dans les lettres attribuées à Paul comme le montre le tableau 12 (2 fois en Rom; 6 fois en 1Cor; 6 fois en Ep; 4 fois en Col; 1 fois en 2Th et 2 fois en 1Ti). Le vocabulaire du mystère est donc essentiellement un vocabulaire paulinien.

Dans les synoptiques, le terme apparaît dans le contexte du discours parabolique de Jésus sur le Royaume de Dieu/des Cieux qui se présente comme un mystère qui est donné de connaître particulièrement aux disciples de Jésus. Alors que Marc en fait un usage au singulier du terme, Matthieu et Luc en font un usage au pluriel. Dans les trois Evangiles, le Royaume de Dieu, en tant que mystère, est un don qui est fait aux disciples.

Ce don s'exprime par l'usage du passif δέδοται (a été donné) du verbe δίδωμι (donner) chez les trois évangélistes. A la différence du deuxième Evangile, Matthieu et Luc introduisent l'infinitif aoriste γινῶναι du verbe γινώσκω (savoir, connaître) et les deux verbes δίδωμι et γινώσκω deviennent importants dans ce contexte littéraire de la proclamation du mystère du Royaume de Dieu qui se rend présent dans la vie du disciple.

Dans la lettre aux Romains, se trouvent deux références au mystère: Rom 11, 25 et 16, 25. Le contexte de Rom 11, 25 est marqué par les infidélités d'Israël. Paul utilise le

¹⁰⁸ Ibid., p. 2.

¹⁰⁹ Ibid.

terme *μυστήριον* pour décrire la situation d'Israël comme peuple élu dans l'économie de Dieu et l'avènement de l'Eglise. Si Israël est le peuple élu, pourquoi le salut doit-il désormais passer par l'Eglise?¹¹⁰

Le *μυστήριον* se rapporte alors à la nature particulière de l'économie de Dieu par lequel l'offre du salut aux païens implique en quelque sorte le rejet temporaire et partiel de l'Evangile par Israël¹¹¹. L'argumentation qui regroupe les chapitres 9 à 11, trouve son sommet en Rm 11, 25 où l'apôtre fait allusion au mystère qu'il ne faut pas ignorer: "Je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer ce mystère pour que vous ne vous complaisiez pas en vous-mêmes" (cf. Rom 11, 25a). Ce mystère se réfère précisément à l'endurcissement d'Israël qui a préféré la loi au Christ¹¹², ouvrant ainsi *a posteriori* la porte à l'entrée des Nations dans le Corps de l'Eglise. "Une partie de Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la totalité des païens" (cf. Rm 11, 25b).

Le contexte de Rom 16, 25 qui fait également allusion au *μυστήριον* est celui de la doxologie¹¹³ finale de la lettre. Le *μυστήριον* s'exprime ici dans un langage assez proche du vocabulaire éphésien dont l'Evangile, le Christ et la foi en sont les catégories essentielles. Ce mystère qui était caché depuis toujours est maintenant manifesté à toutes les nations par l'Evangile et la proclamation de Jésus Christ pour que tous puissent y accéder par l'obéissance de la foi.

Dès lors, le mystère qualifie la connaissance universelle qui permet à tous d'accéder à la foi sans observer la loi, car l'Evangile est puissance de Dieu et n'est pas dépendant de la loi en matière de salut¹¹⁴. Le vocabulaire qu'impose la révélation du mystère divin dans ce contexte ouvre déjà la voie à une nouvelle compréhension du dessein salvifique de Dieu. Un vocabulaire essentiellement caractérisé par les termes *εὐαγγέλιόν, κήρυγμα, ἀποκάλυψιν, μυστηρίου, χρόνοις, αἰωνίοις, σεσιγημένου, ἔθνη, γνωρισθέντος, ὑπακοὴν πίστεως, φανερωθέντος, νῦν, γραφῶν προφητικῶν, σοφῶ*.

A celui qui peut vous affermir selon mon Evangile et la proclamation de Jésus Christ selon la révélation du mystère maintenu caché depuis les siècles éternels, mais maintenant manifesté, et par les écritures des prophètes, selon la loi du Dieu éternel, a été donné de connaître à toutes les nations, pour qu'ils parviennent par l'obéissance de la foi, à l'unique

¹¹⁰ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 212.

¹¹¹ CARAGOUNIS, C. *The Ephesians Mysterion*, p. 28.

¹¹² REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 213.

¹¹³ Cette doxologie est totalement omise dans certains manuscrits (F, G, 629; Hier^{mss}) alors que d'autres (ψ 0209^{vid} 39^l m^{vid} sy^h; Or^{lat mss}) la placent à la fin du chapitre 14 et d'autres encore (P⁴⁶) la placent à la fin du chapitre 15. Toutefois, cette position située à la fin du livre est soutenue par la plupart de manuscrits (P⁴⁶ B C D 81. 365. 630. 1739. 2464 al ar b vg sy^p co).

¹¹⁴ REYNIER, C. *Op. cit.*, p. 214.

Dieu, sage, à Lui soit la gloire, par Jésus Christ, pour les siècles des siècles, Amen (Rom 16, 25-27).

La première lettre de saint Paul aux Corinthiens contient six allusions au terme mystère dont trois au singulier et trois au pluriel. Après l'habituelle salutation d'ouverture (1Cor 1, 1-3) et une brève prière d'action de grâce (1Cor 1, 4-9), l'apôtre poursuit immédiatement par les scandales et dissensions internes qui minent et ruinent la communauté chrétienne de Corinthe (1Cor 1, 10-16).

C'est alors que l'apôtre oppose à la sagesse¹¹⁵ du monde, celle de Dieu manifestée dans le langage de la croix du Christ qui est folie pour ceux qui se perdent, mais puissance de Dieu pour ceux qui se sauvent (1Cor 1, 17-18). La foi chrétienne est donc fondée sur le langage de la croix et non sur la sagesse et la rhétorique gréco-romaine. C'est au cœur de cette polémique que l'apôtre fait allusion au μυστήριον¹¹⁶ de Dieu qui a été au préalable annoncé lors de son ministère apostolique auprès de la communauté de Corinthe; avec pour seul souci, de ne connaître que le Christ crucifié.

Comme étant le μυστήριον τοῦ θεοῦ, qui ne peut être révélé que par Dieu lui-même, l'histoire de la crucifixion du Christ dépasse dès lors la sagesse humaine et se comprend comme un événement préparé et réalisé dans la sphère de Dieu¹¹⁷.

C'est dans cette logique divine de la croix que se comprend le μυστήριον en 1Cor 2, 7 en tant que sagesse de Dieu qui est demeurée cachée en mystère et que Dieu lui-même a prédestiné avant les siècles pour notre gloire. Si l'apôtre a pointé du doigt dès le début de la lettre, l'une des causes de la division au sein de la communauté sur la question du leadership, il revient au chapitre 3 pour définir le rôle de chaque ouvrier dans le champ du Seigneur.

Après l'usage des métaphores agricole et architecturale, l'apôtre en arrive en 1Cor 4, 1 à la métaphore de servir l'Eglise comme serviteurs du Christ et intendants des mystères de Dieu¹¹⁸. En 1Cor 4, 1, le terme ὑπηρέτας utilisé pour qualifier les serviteurs du Christ n'apparaît qu'une seule fois dans la littérature paulinienne. Ce terme est

¹¹⁵ Le contexte est largement dominé par l'emploi du terme σοφία qui apparaît 16 fois dans les trois premiers chapitres sur un total de 17 occurrences dans la lettre et celui de σοφός qui apparaît 10 fois dans les trois premiers chapitres sur un total de 11 occurrences dans la lettre.

¹¹⁶ Nous n'entrons pas dans le débat si le terme original utilisé a été μυστήριον ou μαρτύριον. Nous relevons que le terme μυστήριον est substitué par μαρτύριον dans certains manuscrits (N² B D F G 33. 1739. 1881). Toutefois, le terme μυστήριον est fortement soutenu. En effet, GLADD, B. *Revealing the Mysterion*, p. 123 présente une liste exhaustive des auteurs qui considèrent μυστήριον comme lecture originale et ceux qui, par contre, considèrent μαρτύριον comme originale.

¹¹⁷ BORNKAMM, G. "μυστήριον", col. 694.

¹¹⁸ GLADD, B. *Revealing the Mysterion*, p. 166.

couramment employé dans les synoptiques et les Actes des Apôtres pour désigner un individu qui rend pratiquement un service servile¹¹⁹. Dans l'annonce de l'Évangile, l'apôtre est donc purement et simplement un ὑπηρετάς du Christ et un οἰκονόμος des mystères¹²⁰ dont Dieu en est l'auteur principal.

Les deux autres emplois de μυστήριον¹²¹ au pluriel apparaissent en 1Cor 13, 2 et 1Cor 14, 2 dans le contexte des charismes dans l'Église. Le mystère s'exprime par rapport à la connaissance, la science, la foi et la charité; l'importance des dons reçus se comprend en fonction du ἀγάπη. Sans l'amour, le don devient stérile et ne parvient pas à l'édification de l'Église¹²².

Le savoir de tous les mystères, de toute la connaissance et de toute la foi est vain si le prophète n'a pas la charité; le contexte est celui de la définition du statut du prophète pour aider la communauté à mieux comprendre le charisme de la prophétie et de la glossolalie¹²³. Alors que la connaissance de tous les mystères en 1Cor 13, 2 se réfère aux dons spirituels de la prophétie, en 1Cor 14, 2, les μυστήρια sont les mystères de Dieu qui s'expriment de manière incompréhensible pour l'homme dans la glossolalie extatique¹²⁴.

C'est dans un contexte vital¹²⁵ marqué par la polémique sur la résurrection des morts qu'on retrouve le dernier emploi de μυστήριον dans la lettre; employé dans ce cas par rapport au thème de la vie et de la mort pour parler de la transformation des chrétiens au moment de la parousie¹²⁶. S'agit-il d'une transformation des chrétiens encore vivants sans passer par l'expérience de la mort ou s'agit-il d'une transformation qui aura lieu à la fin des temps?¹²⁷

Quel que soit la situation, le μυστήριον se situe ici dans la perspective du retour du Christ et s'exprime par rapport à la mort avec le verbe κοιμάω (dormir) et à la

¹¹⁹ Ibid., p. 167.

¹²⁰ Pour l'usage au pluriel de μυστήριον qui n'est pas assez fréquent chez Paul, GLADD, B. *Revealing the Mysterion*, p. 169, affirme que le pluriel n'est pas défini dans le contexte immédiat de 1Cor 4, 1-5, mais en 1Cor 13, 2 et 1Cor 14, 2 semble indiquer l'usage général du terme et laisse probablement entendre les diverses révélations eschatologiques.

¹²¹ Nous n'entrerons pas dans le débat des difficultés que présente l'emploi du terme dans ce contexte. Cf. BROWN, R. *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament*, p. 47; BOCKMUEHL, M. *Revelation and Mystery in Ancien Judaism and Pauline Christianity*, p. 168.

¹²² GLADD, B. *Revealing the Mysterion*, p. 192.

¹²³ REYNIER, C. *Évangile et mystère*, p. 207.

¹²⁴ KRÄMER, H. "μυστήριον", col. 348.

¹²⁵ Le *Sitz im Leben* de 1Cor 15 est marqué par la présence de certains courants qui nient la résurrection des morts. Cf. WILSON, J. H. "The Corinthians Who Say There is No Resurrection of the Dead", p. 90 et. seq.; HOLLEMAN, J. *Resurrection and Parousia*, p. 35 et. seq.; TUCKETT, C. M. "The Corinthians Who Say 'There is No Resurrection of the Dead' (1 Cor 15, 12)", p. 251 et. seq.

¹²⁶ KRÄMER, H. Op. cit, col. 348.

¹²⁷ Cf. GLADD, B. *Revealing the Mysterion*, p. 250.

transformation avec le verbe ἀλλάσσω (transformer) des chrétiens. La mort et la transformation des chrétiens au retour du Christ constituent ici un aspect important du mystère. C'est dans ce sens que ceux qui seront encore vivants au retour du Christ auront aussi à subir une transformation corporelle radicale pour avoir part à l'incorruptibilité¹²⁸.

Dans le contexte de 2Th 2, 7, Paul envisage une activité clandestine du μυστήριον ἄνομίας présente dans le monde, avant même sa manifestation eschatologique dans l'antéchrist. Une notion qui semble contredire, à première vue, la conception du μυστήριον paulinien qui n'est pas totalement manifesté jusqu'à sa pleine révélation en Christ¹²⁹.

Le contenu du μυστήριον dans ce passage est bien difficile à cerner¹³⁰. Il est à noter que le μυστήριον est sujet direct de ἐνεργεῖται du verbe ἐνεργέω employé quatre fois dans la lettre aux Ephésiens, dont trois usages en lien avec l'œuvre de Dieu (cf. Ep 1, 11.20; 3, 20) et un usage en lien avec les puissances opposées à la réalisation du plan divin (Ep 2, 2). Toutefois, le focus du μυστήριον ἄνομίας renvoi à la personne et à l'œuvre du ἄνομος qui opère de manière dissimulée dans le monde; mais ce mystère sera résolu lorsqu'à la parousie, l'impie sera totalement dépouillé et son image réelle deviendra évidente pour tous¹³¹.

Dans la première lettre à Timothée, l'usage des termes πίστις (19 fois), πιστός (11 fois) et πιστεύω (3 fois) dénote l'importance capitale de la foi dans la dynamique de la lettre. L'apôtre se préoccupe davantage à une "domestication de la foi"¹³² et de l'expérience chrétienne. C'est alors par rapport à la foi que l'auteur fait allusion au mystère selon l'unique expression néotestamentaire μυστήριον τῆς πίστεως.

Le mystère ne s'exprime pas ici en fonction de la révélation ou du projet divin déployé à travers des générations; ni du Christ qui en a été bien souvent son contenu direct, mais du mystère de la foi. Toutefois, le contenu du mystère en 3, 9 est éclairé par τῆς εὐσεβείας μυστήριον en 3, 16 et ne peut être compris séparément. Le grand mystère de la piété a été manifesté dans la chair, justifié dans l'Esprit, vu par les anges, proclamé parmi les nations et cru dans le monde (cf. 1 Tim 3, 16).

¹²⁸ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 212.

¹²⁹ BOCKMUEHL, M. *Revelation and Mystery*, p. 197.

¹³⁰ Le milieu religieux de Tessalonique était de plusieurs groupes religieux dans lesquels le terme était fréquemment utilisé. Cf. CALDERÓN, C. "Los cultos de místenos y su influencia en el cristianismo", p. 51 et. seq.

¹³¹ CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 27.

¹³² GOURGUES, M. La première lettre à Timothée, témoin d'une «domestication» et d'une adaptation de la foi et de l'expérience ecclésiale, p. 5 *passim*.

La lettre aux Colossiens contient quatre références au μυστήριον comme il est indiqué dans le tableau 1. Ce mystère renvoie à l'événement de la Parole de Dieu, le mystère caché depuis les siècles (1, 26); mystère du Christ chez les croyants dont l'apôtre doit annoncer (1, 27; 4, 3). C'est le mystère de Dieu dans lequel se trouvent tous les trésors de la sagesse et de la connaissance (2, 2-3).

En effet, la première partie de la lettre aux Colossiens¹³³ (cf. Col 1, 9-2, 23) est caractérisée par un enseignement doctrinal dont l'argumentation se développe en deux sections. La première aborde la question du salut messianique dans une dimension cosmique (Col 1, 9-23). La deuxième décrit le ministère de Paul, le serviteur de la Parole de Dieu dans l'annonce du Christ, pour qui l'apôtre endure les souffrances en faveur des Nations (Col 1, 24-2, 3).

C'est dans cette deuxième section de la première partie du livre que se trouvent les trois premières allusions au μυστήριον. Précédée à la fin de la première section par une polémique contre les fausses doctrines, (Col 2,4-2, 23), la partie exhortative du livre (Col 3, 1-4, 1) ne fait aucune référence explicite au μυστήριον. La dernière allusion au μυστήριον n'apparaît que dans la partie conclusive du livre (Col 4, 2-18) se référant au μυστήριον τοῦ Χριστοῦ.

A la différence des autres textes néotestamentaires, le μυστήριον Colossien est très proche du μυστήριον éphésien. Sa manifestation dépend essentiellement de Dieu qui en est l'agent soteriologique principal déployant progressivement son projet de salut dans l'histoire des hommes. Si le mystère dans les synoptiques renvoie à l'avènement du Règne de Dieu dans le monde, dans les lettres pauliennes, son contenu christologique, ἐν Χριστῷ, renvoie à un aspect essentiel de l'annonce de l'Évangile.

Dans la lettre aux Colossiens, le Christ est encore le contenu du mystère, mais les destinataires, les Nations, sont tellement liés au Christ qu'ils entrent aussi dans le mystère¹³⁴ que Dieu lui-même en a fait connaître la richesse aux païens. L'expression Χριστὸς ἐν ὑμῖν traduit clairement le contenu de ce mystère: c'est le Christ en vous et non simplement "le Christ parmi vous"¹³⁵.

¹³³ Cf. SENÉN, V. G. *Colosenses y Efesios*, p. 33 *passim*.

¹³⁴ REYNIER, C. *Évangile et mystère*, p. 215.

¹³⁵ L'expression a été traduite par "Christ parmi vous" par certains commentateurs: MOULE, C. *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*, p. 83 et. seq.; LOHSE, E. *A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*, p. 73 sous l'influence du contexte vital marqué par les pratiques ascétiques rigides rencontrées chez certains membres de la communauté de Colosse. Toutefois, l'expression renvoie davantage à l'inhabitation du Christ en chaque croyant et à travers ce dernier dans la communauté. Voir à propos: WRIGHT, N. T. "Poetry and Theology in Colossians 1: p. 15-20", p. 444 et. seq.; POKORNY, P. *Colossians*, p. 103.

Dans la perspective de la révélation progressive du μυστήριον, l'accent est mis à la fois sur le Christ et sur le croyant¹³⁶. Le Christ demeure désormais dans le croyant et en entrant dans ce mystère le croyant s'unit profondément au Christ dans une pleine communion. Cette dimension du μυστήριον énoncée en Colossiens sera développée dans la lettre aux Ephésiens.

Dans l'Apocalypse de saint Jean, μυστήριον s'exprime essentiellement dans un contexte eschatologique. La vision de l'auteur renvoi à l'inauguration de l'accomplissement de l'œuvre messianique du Fils de l'Homme et le μυστήριον est celui du Royaume eschatologique dont l'accomplissement apparaît sous l'image de l'Église, des saints et des anges gardiens¹³⁷. Le μυστήριον est celui des sept étoiles et des sept candélabres d'or dont Jean a été le témoin/bénéficiaire au cours d'une vision. Toutefois, ce mystère de Dieu, en Ap 10, 7, sera consommé dans les jours de la voix du septième ange quand celui-ci sonnera de la trompette.

En Ap 17, 5.7, le μυστήριον s'exprime dans un vocabulaire apocalyptique qui s'oppose à l'action sotériologique divine. Il s'agit du mystère de la Babylone la grande; la mère des prostituées et des abominations de la terre. Le pouvoir satanique occulte, opposé à la réalisation du plan divin, est enfin révélé. Ce pouvoir implique un μυστήριον qui est en activité dans le monde, mais ce μυστήριον montre en même temps que sa fin est éminente¹³⁸.

Dans le Nouveau Testament en général, μυστήριον qui apparaît 28 fois, ne présente en aucun cas, un aperçu des rapports avec les religions à mystères. Dans les textes eucharistiques où ces rapports pourraient être signalés, le terme n'apparaît pas; et dans les contextes où apparaît le terme, ces rapports font défaut¹³⁹. Ce constat fait valoir le fait qu'un mot est revêtu d'un ensemble de signifiés qui va très souvent au de-là d'une approximation étymologique pour prendre en compte les différents contextes. C'est à partir de chaque contexte qu'il faut saisir le sens et la fonction dynamique du mot et toute la nouveauté qu'il impose.

¹³⁶ MITTON, C. *The Epistle to the Ephesians*, p. 88 accentue la dimension du Christ et sa demeure et minimise l'inclusion des Gentiles.

¹³⁷ BEALE, G. K. *The use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*, p. 169.

¹³⁸ BORNKAMM, G. "μυστήριον", col. 705.

¹³⁹ *Ibid.*, col. 706.

2.4.3 Approche néotestamentaire de la Connaissance

La connaissance est un aspect important du mystère divin qui est progressivement révélé dans la lettre aux Ephésiens et particulièrement en Ep 3, 1-13. Ce mystère est d'abord connu de Paul, (cf. Ep 3, 3) ensuite des apôtres et prophètes (cf. Ep 3, 5) et finalement connu des puissances et principautés dans les cieux par l'Eglise (cf. Ep 3, 10). Cette connaissance est exprimée dans la lettre au Ephésiens de manière particulière par le verbe γνωρίζω¹⁴⁰.

Dans le Nouveau Testament, ce verbe s'exprime de manière fréquente dans le sens fondamental de "faire connaître", "manifester publiquement" ou encore "communiquer solennellement", mais aussi "savoir" et "révéler"¹⁴¹ par Dieu l'économie du salut en Jésus Christ. Cette perspective religieuse de γνωρίζω dans le sens de proclamer l'événement du salut dans le Christ détermine l'emploi du verbe principalement en Jean, Colossiens et Ephésiens¹⁴².

Le verbe γνωρίζω apparaît 25 fois dans le Nouveau Testament. Les tableaux ci-dessous nous présentent la variation du verbe et ses différentes formes dans les écrits du Nouveau Testament.

Tableaux 14: Γνωρίζω dans les Evangiles et les Actes

	Γνωρίζω		
Lc	2, 15 ἐγνώρισεν	2, 17 ἐγνώρισαν	
Jn	15, 15 ἐγνώρισα	17, 26 ἐγνώρισα	17, 26 γνώρισω
Ac	2, 28 ἐγνώρισάς		

¹⁴⁰ Ce verbe apparaît six fois dans la lettre aux Ephésiens: 1,9; 3, 3.5.10; 6, 19.21.

¹⁴¹ KNOCH, O. "Γνωρίζω", col. 772.

¹⁴² Ibid.

Tableaux 15: Γνωρίζω dans les lettres de Paul

	Γνωρίζω		
Rom	9, 22 γνωρίσαι	9, 23 γνωρίση	16, 26 γνωρισθέντος
1Cor	12, 3 γνωρίζω	15, 1 Γνωρίζω	
2Cor	8, 1 Γνωρίζομεν		
Gal	1, 11 Γνωρίζω		
Phil	1, 22 γνωρίζω	4, 6 γνωρίζέσθω	
Col	1, 27 γνωρίσαι	4, 7 γνωρίσει	4, 9 γνωρίσουσιν

Tableaux 16: Γνωρίζω dans la lettre aux Ephésiens et la deuxième lettre de Pierre

	Γνωρίζω					
Ep	1, 19 γνωρίσας	3, 3 ἐγνώρισθη	3, 5 ἐγνώρισθη	3, 10 γνωρισθῆ	6, 19 γνωρίσαι	6, 21 γνωρίσει
2Pe	1, 16 ἐγνώρισάμεν					

Dans les Evangiles, le terme se retrouve respectivement 2 et 3 fois en Luc et Jean et pratiquement absent chez Matthieu et Marc. Dans le troisième Evangile, le contexte est celui de la naissance de Jésus et la visite des bergers. En effet, après l'annonce de l'ange, les bergers décidèrent aller à Bethléem pour voir (ὄράω) ce qui était arrivé et que le Seigneur leur avait fait connaître, ἐγνώρισεν (cf. Lc 2, 15) par l'intermédiaire de ses anges. Après avoir vu, ἰδόντες, les bergers à leur tour, firent connaître ἐγνώρισαν¹⁴³ ce qui leur avait été annoncée (cf. Lc 2, 17).

Dans le premier cas, Dieu apparaît comme le sujet du verbe, alors que dans le deuxième cas les bergers sont sujet du verbe. γνωρίζω s'exprime de manière particulière en lien avec ὄράω : ceux qui font connaître sont ceux qui ont vu.

Dans le quatrième Evangile, le contexte est celui du mystère pascal de Jésus. Dans son discours sur la vigne véritable, Jésus invite ses disciples à demeurer en Lui comme le sarment sur la vigne pour porter des fruits en abondance. Demeurer uni à Jésus, c'est aussi demeurer dans son amour en suivant le chemin de l'observance des commandements.

¹⁴³ ἐγνώρισαν a été substitué dans certains manuscrits (A Θ ψ f^{1.13} 33 ℵ) par διεγνώρισαν. Toutefois, ἐγνώρισαν est qualitativement soutenu par un bon nombre de manuscrits (⋈ B D L W Ξ 565. 579. 1241).

C'est à cette condition que les disciples connaîtront (cf. Jn 15, 15) les biens messianiques apportés par le Christ¹⁴⁴. Si le serviteur ne sait pas (οἶδεν) ce que fait son seigneur, Jésus est celui qui fait connaître (ἐγνώρισα) à ses amis tout ce qu'il a entendu (ἤκουσα) de son Père.

Tout comme il a fait connaître à ses disciples ce qu'il a entendu du Père en Jn 15, 15, Jésus a également fait connaître son Père à ses disciples pour qu'ils puissent entrer dans cette communion d'amour entre le Père et le Fils (cf. Jn 17, 26). Le but de la connaissance dont Jésus est le sujet et Dieu l'objet, est d'amener les disciples à une vie d'amour dans la communion avec les personnes divines pour porter les fruits nécessaires. Si l'amour est une composante essentielle de la connaissance, l'écoute en est également une; car, celui qui fait connaître est celui qui a d'abord écouté.

Dans les Actes des Apôtres, le terme γνωρίζω¹⁴⁵ apparaît une seule fois en 2, 28 dans une citation du Ps 15, 8-11. Le contexte est celui du discours de Pierre après que les Apôtres aient reçus la grâce de l'Esprit Saint le jour de la Pentecôte¹⁴⁶. La connaissance s'exprime ici à l'aide des composantes essentielles de la joie dans le Seigneur et les chemins de vie qui en est son objet. Dans la deuxième lettre de Pierre, le contexte est troublé par les spéculations sophistes sur la parousie. Pierre réaffirme le message des apôtres sur la puissance et l'avènement du Christ qu'ils ont fait connaître. Cette annonce est fondée sur le témoignage oculaire des apôtres et non pas sur les fables et spéculations sophistes (cf. 2P 1, 16).

Les deux emplois du verbe γνωρίζω dans la première lettre aux Corinthiens ont pour sujet l'apôtre. En 1Cor 12, 3, il réaffirme l'œuvre de l'Esprit dans le contexte de l'exercice des charismes dans la communauté chrétienne. En 1Cor 15, 1 il utilise le même verbe pour réaffirmer l'importance de la foi en l'Évangile qui a été annoncé dans un contexte où la résurrection des morts est mise en question par certains courants. C'est dans le même sens qu'est réaffirmée, à l'aide du pronom personnel "nous", l'importance de la grâce de Dieu accordée aux Églises de Macédoine en 2Cor 8, 1 dans le contexte de la collecte organisée en faveur des fidèles du Christ.

¹⁴⁴ ZEVENI, G. *Commentaire spirituel de l'Évangile de Jean*, v. 2, p. 112.

¹⁴⁵ Nous ne prenons pas en considération ici le verbe ἀναγνωρίζομαι qui apparaît une seule fois dans le Nouveau Testament en Ac 7, 13 avec le sens de se faire connaître soi-même. Ce verbe a été substitué par γνωρίζω dans les manuscrits suivants: A B p vg.

¹⁴⁶ Ac 2, 28 reprend exactement le même vocabulaire du Ps 15, 11 dans le texte de la LXX ἐγνώρισάς μου ὁδοὺς ζωῆς.

En Gal 1, 11, le sujet du verbe γνωρίζω est encore l'apôtre qui réaffirme la valeur de l'Evangile qui n'est pas une invention des hommes, mais la révélation même du Christ. Le génitif objectif ἀποκαλύψεως Ἰησοῦ Χριστοῦ montre que ce n'est pas seulement l'Evangile comme message qui a été révélé à l'apôtre, mais Jésus lui-même. Le contexte de Phil 1, 22 où Paul est encore le sujet du verbe est marqué par le dilemme dont l'apôtre ne sait quoi choisir: mourir, pour être définitivement avec le Christ ou vivre pour l'annonce de l'Evangile en faveur des autres?

En effet, si vivre c'est le Christ et mourir est un gain (cf. Phil 1, 21), il ne revient donc pas à l'apôtre de prendre cette décision. Pour cela, Paul se trouve dans l'embarras et ne sait pas ce qu'il faut faire. C'est alors dans les recommandations finales de la lettre (cf. Phil 4, 6), que l'apôtre invite la communauté chrétienne à vivre dans l'action de grâce, l'oraison et la prière et que leurs demandes soient toujours connues et présentées à Dieu. Si la communauté doit présenter ses prières pour les faire connaître par Dieu, cela marque le caractère distinctif de la prière qui était dans les communautés chrétiennes de l'époque¹⁴⁷.

En Rom 9, 22.23, Dieu est le sujet du verbe γνωρίζω. La connaissance est celle de la puissance de Dieu et la richesse de sa gloire dans l'histoire du peuple d'Israël témoin infidèle des promesses de Dieu. En Rom 16, 26, la connaissance s'exprime en fonction de la révélation du mystère de Dieu caché depuis toujours mais aujourd'hui manifesté selon le projet de Dieu.

Le contexte de Rm 16, 25-26 est bien proche de celui de Col 1, 26-27 et Ep 3, 1-13 ou apparaissent tous les termes de notre trilogie pour exprimer l'action salvifique de Dieu. C'est uniquement dans ces trois contextes que ces trois termes apparaissent ensemble dans les écrits du Nouveau Testament. L'attention y sera portée de manière particulière dans l'interprétation théologique des dynamismes sotériologiques.

Toutefois, il en ressort que dans le contexte des écrits du Nouveau Testament, la connaissance à laquelle renvoi le verbe γνωρίζω n'est pas une simple connaissance. C'est une connaissance en lien avec la révélation de Dieu qui s'accomplit en Jésus Christ¹⁴⁸. C'est ainsi que Dieu se révèle en se faisant connaître.

En plus du verbe γνωρίζω, sont aussi employés dans le contexte général du Nouveau Testament les verbes γινώσκω et οἶδα dont l'emploi en est abondant. En effet,

¹⁴⁷ KNOCH, O. "Γνωρίζω", col. 773.

¹⁴⁸ Ibid., col. 772.

le verbe γινώσκω, qui signifie "savoir", "connaître"¹⁴⁹ employé 222 fois dans les écrits néotestamentaires se retrouve uniquement 3 fois dans la lettre aux Ephésiens (cf. 3, 19; 5, 5; 6, 22). Ce verbe indique généralement la perception intellectuelle d'un objet ou d'un rapport objectif¹⁵⁰.

Malgré les difficultés d'établir parfois une limite entre son usage profane et religieux, le verbe γινώσκω présente une variété de significations qui vont de l'expérience à partir des sens à une expérience de la foi; ce qui rend les limites entre son usage profane et religieux assez fluides¹⁵¹. Dans la Grèce antique, le verbe γινώσκω signifiait "arriver à connaître" et n'indiquait pas directement la connaissance comme telle, mais plutôt la démarche de l'esprit et le progrès de la pensée qui font aboutir à la connaissance¹⁵². Dans ce sens, cette démarche peut être une observation, un renseignement reçu, une expérience ou un raisonnement¹⁵³.

C'est dans ce sens que dans les trois seuls versets où apparaît γινώσκω dans la lettre aux Ephésiens, l'emphase de la connaissance est du côté de l'être humain à partir de son expérience et son effort. Connaître serait donc ici une découverte intérieure existentielle, une expérience qui se comprend dans le sens existentiel et non psychologique¹⁵⁴. C'est une expérience qui doit placer le chrétien en marche ou dans un processus pour arriver à connaître (γινώσκειν) l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance (γνώσις) pour être comblés de la plénitude de Dieu (cf. Ep 3, 19).

Le verbe οἶδα employé 318 fois par les auteurs du Nouveau Testament se retrouve uniquement 5 fois sous la plume de l'auteur de la lettre aux Ephésiens (cf. 1, 18; 5, 5; 6, 8.9.21). Ce verbe est généralement employé dans le sens "d'avoir perçu", "avoir vu", "savoir", "connaître"; mais aussi indifféremment dans certains cas comme synonyme de γινώσκω¹⁵⁵. Par sa racine (ιδ) aussi bien que par son usage sémantique, le verbe οἶδα reste lié au verbe "voir"; et comme en étant un parfait, il sert de parfait à γινώσκω et désigne la connaissance en tant que acquise avec une note marquée de certitude absolue ou la connaissance comme saisie immédiate, intuitive¹⁵⁶.

¹⁴⁹ SCHMITHALS, W. "γινώσκω", col. 746.

¹⁵⁰ BULTMANN, R. "γινώσκω", col. 461.

¹⁵¹ SCHMITHALS, W. Op. cit, col. 748.

¹⁵² LA POTTERIE, I. "οἶδα et γινώσκω: les deux modes de la connaissance dans le quatrième Evangile", p. 710.

¹⁵³ Ibid., p. 710.

¹⁵⁴ SCHLIER, H. *La Carta a los Efesios*, p. 225.

¹⁵⁵ SEESEMAN, H. "οἶδα", col. 329.

¹⁵⁶ LA POTTERIE, I. Op. cit, p. 710 et. seq.

Dans le Nouveau Testament, l'usage de οἶδα n'offre pas beaucoup de particularités; il apparaît presque toujours dans le sens de "savoir" et prend rarement le sens du verbe connaître¹⁵⁷. C'est aussi le cas de son emploi dans la lettre aux Ephésiens. Toutefois, le contenu de cette connaissance est particulièrement remarquable en 1, 18: c'est la connaissance de l'espérance de l'appel divin; de la richesse de la gloire de son héritage dans les saints et l'extraordinaire grandeur de son pouvoir en nous.

De même, le substantif γνῶσις qui apparaît 29 fois dans les écrits du Nouveau Testament, n'apparaît qu'une seule fois dans la lettre aux Ephésiens en Ep 3, 19. Appartenant au même groupe, le substantif ἐπίγνωσις apparaît en Ep 1, 17 et 4, 13. γνῶσις et ἐπίγνωσις sont généralement employés indistinctement dans le même sens pour désigner la connaissance¹⁵⁸. Toutefois, ἐπίγνωσις s'exprime en Ephésiens en fonction de la sagesse et de la révélation qui donnent accès à la connaissance de Dieu (1, 17) pour parvenir à l'unité dans la foi (cf. Ep 4, 13).

Aucun de ces termes ne se retrouve dans la péricope de Ep 3, 1-13. Par contre, le verbe γνωρίζω employé seulement 25 fois dans le Nouveau Testament, se retrouve 6 fois dans la lettre aux Ephésiens et donc 3 fois dans notre péricope¹⁵⁹. En présentant le plus grand nombre d'emploi dans la lettre aux Ephésiens par rapport aux autres écrits néotestamentaires, γνωρίζω devient un verbe essentiellement éphésien. Ces indices littéraires nous montrent l'importance et le privilège accordé au terme γνωρίζω dans la dynamique de la lettre et sa concentration en Ep 3, 1-13.

En effet, la connaissance du μυστήριον divin ne se réduit pas à une γνῶσις spéculative et intellectuelle; c'est une réalité qui dépasse infiniment le croyant et l'introduit dans une relation profonde avec Dieu qui se fait connaître à lui en révélant son mystère. C'est ainsi que la vie chrétienne, si elle n'existe pas sans l'amour, elle n'existe pas non plus sans progrès dans la connaissance; car la croissance dans la connaissance du mystère est décisive pour la vie ecclésiale¹⁶⁰.

¹⁵⁷ SEESEMANN, H. "οἶδα", col. 331.

¹⁵⁸ SCHMITHALS, W. "γινώσκω", col. 747.

¹⁵⁹ Le verbe ἀναγινώσκω qui apparaît 32 fois dans le NT apparaît une seule fois dans la lettre aux Ephésiens en 3, 4. Dans le grec classique, ce verbe a le sens de "lire" ou "lire à haute voix publiquement". Dans le Nouveau Testament, il renvoie pratiquement à la lecture des autres écrits soit du Nouveau Testament soit de l'Ancien Testament. Cf. TUGGY, A. E. *Lexico Griego-español del Nuevo Testamento*, p. 64.

¹⁶⁰ ALETTI, J-N. *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, p. 91 et. seq.

2.4.4

Résumé de l'approche néotestamentaire de la révélation, mystère et connaissance

L'approche sémantique néotestamentaire réalisée dans ce chapitre nous permet de reconnaître que les termes de la trilogie révélation, mystère et connaissance sont très peu employés par les auteurs du Nouveau Testament. Les trois termes ἀποκαλύπτω/ἀποκάλυψις, μυστήριον et γνωρίζω appartiennent essentiellement au vocabulaire paulinien. Le terme γνωρίζω, quant à lui, est un terme essentiellement éphésien.

Les occurrences des trois termes dans les différents contextes littéraires du Nouveau Testament sont assez diversifiées. Ils n'apparaissent ensemble qu'en Rom 16, 25-26 et Col 1, 26-27. Toutefois, leur apparition est de plus grande relevance en Ep 3, 1-13 où ils apparaissent comme champs sémantiques essentiels pour exprimer les dynamismes sotériologiques présents dans cette péricope.

2.5

Herméneutique théologique des dynamismes sotériologiques en Ep 3, 1-13

2.5.1

Dynamique de la révélation du mystère de Ep 1, 3-14 à Ep 3, 1-13

Le μυστήριον est sans aucun doute un des principaux thèmes de la lettre aux Ephésiens¹⁶¹. Dans la dynamique de la lettre, il est annoncé en 1, 9 comme étant le μυστήριον τοῦ θελήματος αὐτοῦ. Cette première annonce du mystère se fait déjà en lien avec la connaissance, γνωρίσας ἡμῖν τὸ μυστήριον. L'hymne de la lettre aux Ephésiens appelée aussi eulogie ou bénédiction¹⁶² atteint ici son paroxysme et ne culmine non pas

¹⁶¹ Cf. HUGEDE, N. *Commentaire de l'Épître aux Ephésiens*, p. 102 considère également l'exposé du mystère comme étant le corps central de toute l'Épître aux Colossiens; ALETTI, J-N. *Saint Paul Épître aux Ephésiens*, p. 12.

¹⁶² Pour les caractéristiques de la Bénédiction ou Eulogie dans l'Ancien et le Nouveau Testament Cf. SCHLIER, H. *Carta a los Efesios*, p. 49 *passim*; LINCOLN, T. A. *Ephesians*, p. 10 *passim*; CAMBIER, J. "La Bénédiction de Ephésien 1, 3-14", p. 58 *passim*. LYONNET, S. "La Bénédiction de Ephésien 1, 3-14 et son arrière-plan judaïque", p. 341 *passim*.

sur le statut des croyants mais sur le fait de connaître, comme si la connaissance devrait prévaloir¹⁶³. Dès le début de la lettre, la connaissance prend déjà une place importante dans la révélation du mystère de la volonté divine.

Ce mystère est celui que Dieu s'est proposé de réaliser dès avant la fondation du monde. Le mystère de l'élection, de la filiation et de l'adoption divine (cf. Ep 1, 4-5). C'est ce mystère de sa volonté que Dieu a voulu réaliser à la plénitude des temps, récapitulant toute chose dans le Christ (cf. Ep 1, 9-10). Il veut le faire connaître parce que c'est le mystère de sa volonté. Ce n'est donc pas un mystère réservé exclusivement à un groupe d'initiés¹⁶⁴, mais un mystère qui se donne de connaître à tous les croyants.

Par sa nature d'être mystère, il ne se dévoile pas d'un coup dans la dynamique de la lettre. C'est alors dans une logique progressive qu'il faut le découvrir tant qu'il se laisse connaître. Si Dieu a fait connaître le mystère de sa volonté en Ep 1, 9; cette révélation doit renvoyer nécessairement à un moment de l'histoire que le contexte de la bénédiction ne précise pas. Quel est ce mystère de la volonté divine? Comment Dieu l'a-t-il fait connaître et à quelle moment précis? Ces questionnements autour de la première annonce du mystère trouveront leurs réponses seulement dans les versets que constitue l'unité textuelle de Ep 3, 1-13.

Toutefois, si Dieu est le sujet et l'agent sotériologique de la manifestation et de la connaissance du mystère, les bénéficiaires de cette révélation sont précisément les Juifs et les Nations. Ils sont indiqués respectivement en Ep 1, 11-12 par le projet du salut de Dieu advenu dans l'histoire des Juifs et en Ep 1, 13 par l'avènement du salut divin dans l'histoire des Nations. Si les Juifs et les Nations sont bénéficiaires de ce dynamisme sotériologique, il en ressort d'emblée que le mystère que Dieu fait connaître est celui de la réunion des Juifs et des Nations dans le Christ. Le dynamisme salvifique de la connaissance du mystère de la volonté divine débouche dès lors sur la réunion et l'intégration des uns et des autres dans le Christ.

En Ep 1, 17-18, l'auteur renforce ce dynamisme de la révélation et de la connaissance du mystère dans un vocabulaire caractéristique de la connaissance: πνεῦμα σοφίας καὶ ἀποκαλύψεως ἐν ἐπιγνώσει αὐτοῦ (un esprit de sagesse et de révélation dans la connaissance profonde de Lui). Cette connaissance, acquise dans un esprit de sagesse et de révélation, a pour objet l'espérance de l'appel divin, la richesse de la gloire de sa

¹⁶³ ALETTI, J-N. *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, p. 69.

¹⁶⁴ La conception du mystère chez Paul se démarque déjà de la conception gnostique où les μυστήρια étaient des révélations secrètes réservées à un groupe d'initiés Cf. FINKENRATH, G. "μυστήριον", col. 2282.

promesse et l'extraordinaire grandeur de sa puissance. Si l'auteur demande à Dieu de faire grandir ses destinataires dans la connaissance (cf. Ep 1, 17-18a), c'est pour qu'ils puissent comprendre le lien de causalité existant entre leur situation (cf. Ep, 1, 18b-19) et celle du Christ (cf. Ep 1, 20-22)¹⁶⁵.

C'est ainsi que le mystère éphésien s'exprime progressivement dans la dynamique de la lettre en relation à la révélation et à la connaissance pour atteindre son point culminant en Ep 3, 1-13. Pour saisir toute la portée de cette trilogie sémantique, il est donc nécessaire de l'analyser en lien avec le tissu textuel des autres champs sémantiques présents dans le texte. C'est dans cette approche du tissu textuel dans ses composantes essentielles que l'on parviendra à trouver le contenu et la signification de cette trilogie dans chacune des actions qu'elle signifie dans les deux moments dynamiques de la péricope.

2.5.2

Dynamique salvifique de Ep 3, 1.2-7: révélation et connaissance du mystère

2.5.2.1

Moment dynamique de Ep 3, 1.2-4

2.5.2.1.1

La communion dans l'épreuve comme lieu de l'avènement du salut dans le Christ

En Ep 3, 1.2-7 ont été identifiés 7 dynamismes sotériologiques signifiés par 26 champs sémantiques. Pour l'unique fois dans la lettre aux Ephésiens et dans l'ensemble du Nouveau Testament, les trois termes de cette trilogie ἀποκάλυψιν, μυστήριον et ἐγνωρίσθη se réunissent dans un seul verset (Ep 3, 3). Le v. 3 devient ainsi la charpente du premier moment dynamique (Ep 3, 2-4) de la première partie de cette unité textuelle (Ep 3, 2-7). Le vocabulaire de ce premier moment du texte et de l'ensemble de la péricope

¹⁶⁵ ALETTI, J-N. *Saint Paul Épître aux Éphésiens*, p. 91.

est profondément marqué par ces trois termes. C'est un vocabulaire essentiellement lié à la révélation et à la connaissance du mystère divin.

C'est au cours d'une révélation que Dieu fait connaître son mystère à Paul (v. 3). Mais ce mystère n'est pas réservé uniquement à Paul qui est devenu prisonnier du Christ pour les Nations (v. 1-2). C'est à partir d'une lecture approfondie que les Nations sont appelés à comprendre l'intelligence que Paul a lui-même du mystère du Christ (v. 4). Mais ce mystère est aussi celui qui est révélé aux saints apôtres et prophètes et qui n'a pas été fait connaître aux autres générations (v. 5).

La révélation de ce mystère fait comprendre que les Nations sont désormais membres du même corps et partagent le même héritage dans le Christ par l'Evangile (v. 6) dont Paul a été fait le serviteur selon le don de la grâce de Dieu (v. 7). C'est ainsi que la trilogie révélation, mystère et connaissance dynamise le texte et l'entraîne dans sa mouvance.

Le premier dynamisme salvifique du texte est celui de la communion de Paul avec le Christ qui s'exprime par l'expression ὁ δέσμιος τοῦ Χριστοῦ (Ep 3, 1)¹⁶⁶. En effet, dans la littérature néotestamentaire, le concept de communion ne s'exprime pas par le terme κοινωνία qui est totalement absent dans les Evangiles et dans la lettre aux Ephésiens; et n'apparaît que 13 fois dans les écrits pauliniens, une fois dans les Actes des Apôtres et dans la lettre aux Hébreux et 4 fois dans la première lettre de saint Jean.

Toutefois, la communion aussi bien dans les écrits pauliniens que dans le Nouveau Testament en général s'exprime de plusieurs manières et essentiellement par l'usage des prépositions, du datif et du génitif¹⁶⁷ comme dans le cas présent. Dans ce sens, la communion comme participation aux souffrances du Christ au nom de l'Evangile rejoint le premier sens de ce concept qui n'est pas avant tout celui d'une "association avec l'autre", mais une "participation avec l'autre"¹⁶⁸.

Ainsi, dès le début de la péricope, Paul exprime sa communion profonde avec le Christ marquée par l'épreuve dont les Nations en sont les bénéficiaires: ἐγὼ¹⁶⁹ Παῦλος ὁ

¹⁶⁶ L'expression apparaît aussi en Phm 1,9. Loin d'être une image ou une figure de style, l'emprisonnement de Paul est une réalité. Cf (Phm 1,9,10). En Ep 4, 1 il se présente comme prisonnier dans le Seigneur alors qu'il se présente en Col 1, 23 comme le serviteur de l'Evangile.

¹⁶⁷ Pour une étude sur les implications théologiques des prépositions dans le Nouveau et dans les lettres pauliniens voir PANIKULAM, G. *Koinonia in the New Testament*, p. 2.

¹⁶⁸ Ibid., p. 1.

¹⁶⁹ Dans le souci d'avoir une phrase complète avec un verbe et un prédicat, certains auteurs ont ajouté εἰμί: Cf. CHRYSOSTOM, S. *Homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon*, p. 241 et. seq. MEYER, H. A. *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Ephesians and Epistle to Philemon*, p. 153; HOULDEN, J. L. *Paul's Letters from Prison. Philippians, Colossians, Philemon and Ephesians*, p. 297. Dans son article, SHERWOOD A. *Paul's*

δέσμιος τοῦ Χριστοῦ [Ἰησοῦ] ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν. L'avènement salvifique de Dieu advient dans la vie de Paul à travers cette communion avec le Christ dans la participation à ses souffrances. Paul n'est pas un prisonnier quelconque parmi tant d'autres, il est le prisonnier par excellence¹⁷⁰ du Christ. C'est à partir de cette communion profonde avec le Christ que Paul fait une lecture théologique de sa situation dans la prison. Même en étant "sous les chaînes" (cf. Phm 10) de ses persécuteurs, il possède une grande liberté intérieure dans sa relation de communion avec le Christ qui donne finalement un sens à sa souffrance.

Les tribulations de l'apôtre, prisonnier du Christ, comme dynamisme salvifique du v. 1, en lien avec son expression affine au v. 13, qui délimite l'unité textuelle, deviennent ainsi un chemin de gloire pour les Nations; θλίψεσίν μου ὑπὲρ ὑμῶν, ἥτις ἐστὶν δόξα ὑμῶν. Ce dynamisme est lié et renforcé par la détermination de l'annonce de l'Évangile, comme étant l'insondable richesse du Christ (Ep 3, 8). C'est alors au nom de l'Évangile que Paul est fait prisonnier du Christ.

En effet, en Ep 1, 9-14, Dieu a fait connaître le mystère de sa volonté d'une part aux Juifs qui ont par avance espéré dans le Christ; et d'autre part, aux Nations qui ont écouté la Parole de vérité, l'Évangile du salut. Ce mystère s'est fait connaître en vue de la gloire de Dieu et la louange de sa grâce. Cette gloire passe alors par les souffrances de l'apôtre comme étant partie intégrante de l'annonce de l'Évangile du Christ.

C'est à partir de cette communion avec le Christ et dans la participation à sa souffrance, que Paul devient lui-même un agent sotériologique du dynamisme salvifique de Dieu pour les Nations. Il est totalement lié au Christ et en même temps lié par le Christ dans les chaînes de l'humanité¹⁷¹. C'est par lui que l'événement salvifique de Dieu advient aux Nations. Le dynamisme de communion avec le Christ est essentiellement marqué par la situation de l'apôtre δέσμιος (τοῦ Χριστοῦ) par rapport aux bénéficiaires τῶν ἐθνῶν.

Imprisonment as the Glory of the Ethne, p. 98 note 2, fait une analyse formelle des conséquences de cette addition.

¹⁷⁰ BUTTRICK, G. A. *The Interpreter's Bible*, p. 664.

¹⁷¹ SCHNACKENBURG, R. *Ephesians*, p. 130.

2.5.2.1.2

La grâce divine dans la dynamique salvifique du texte

Dans la logique interne du texte, Paul et les Nations deviennent en même temps bénéficiaires de la deuxième action sotériologique (Ep 3, 2) dont Dieu en est l'agent principal: ἠκούσατε τὴν οἰκονομίαν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι εἰς ὑμᾶς¹⁷² (Ep 3, 2). C'est ici que commence ce que beaucoup de commentateurs ont appelé digression ou parenthèse. Dans l'un ou l'autre cas, ce passage est en substance, l'un des plus importants de la lettre aux Ephésiens tant dans les grandes envolées de sa pensée que dans la correspondante magnificence de son expression¹⁷³.

L'action salvifique de Dieu dans la vie de Paul et des Nations s'exprime essentiellement à travers les verbes ἀκούω et δίδωμι ainsi que les termes οἰκονομία et χάρις. Si la grâce de Dieu a été donnée à Paul, c'est en vue de la mettre au service des Nations. Même si l'indicatif aoriste ἠκούσατε apparaît ici comme un terme assez générique¹⁷⁴, il devient important dans l'expression du dynamisme salvifique à partir du don de la grâce divine accordée à Paul pour les Nations. C'est après avoir entendu ou mieux encore, écouté l'Évangile que les Nations parviennent à entrer en syntonie avec l'apôtre qui a reçu une grâce dont elles sont les bénéficiaires.

Le verbe δίδωμι qui apparaît en Ep 3, 2 sous l'aspect du participe aoriste δοθείσης renvoi au génitif χάριτος dans la mesure où ce n'est pas la dispensation de la grâce qui a été donnée à Paul, mais la grâce elle-même. Le substantif οἰκονομία qui signifie administration, dispensation, charge, plan¹⁷⁵ peut aussi désigner ce qui est administré¹⁷⁶

¹⁷² L'expression εἴ γε placée en début du v. 2 apparaît seulement quatre fois dans le Nouveau Testament en 2Cor 5, 3; Gal 3, 4; Ep 3, 2 et 4, 21; Col 1, 23. Son sens varie selon les contextes. En Ep 3, 2 elle s'exprime dans l'ordre de certitude. L'auteur suppose que les destinataires ont déjà une certaine idée de son ministère. Cf. ALETTI, J.-N. *Saint Paul Épître aux Ephésiens*, p. 175. ABBOTT, T. K. *A critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, p. 78.

¹⁷³ BUTTRICK, G. A. *The Interpreter's Bible*, p. 664.

¹⁷⁴ BEST, E. *Ephesians*, p. 297 considère ἠκούσατε simplement comme un terme très général; alors que ce verbe renvoi à ce qui précède et introduit en même temps le début de ce qui a été appelé digression. Cf. SHERWOOD, A. *Paul's Imprisonment as the Glory of the Ethne*, p. 102.

¹⁷⁵ TUGGY, A. E. *Lexico Griego-Español del Nuevo Testamento*, p. 639.

¹⁷⁶ MEYER, H. A. *Critical and Exegetical Handbook to the Epistles to the Ephesians and Epistle to Philemon*, p. 155; ABBOTT, T. K. *A critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, p. 79; SCHLIER, H. *Der Brief an die Epheser*, p. 148; GNILKA, J. *Der Epheserbrief*, p. 163; MERKLEIN, H. *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, p. 173 *passim*; SCHNACKENBURG, R. *Ephesians*, p. 132.

ou l'acte même d'administrer¹⁷⁷. Dans le premier moment dynamique du texte (vv. 2-7), οἰκονομία renvoi davantage à Dieu qui prend l'initiative d'accorder sa grâce à Paul pour le ministère auprès des païens. Dans le deuxième moment dynamique du texte (vv. 8-12), οἰκονομία en 3, 9, renvoi alors à Paul dans l'acte même d'administrer en mettant en lumière le mystère caché depuis les siècles.

Le contexte de Ep 3, 2 apporte une nouveauté par rapport à Col 1, 26: c'est la grâce de Dieu qui est accordée à Paul et non sa dispensation. Ces deux termes δίδωμι et χάρις¹⁷⁸ apparaissent de nouveau comme champs sémantiques exprimant le septième et huitième dynamisme salvifique (vv. 7.8) dont Paul est encore le bénéficiaire. Mais en quoi consiste précisément cette grâce de Dieu qui est donnée à Paul pour les Nations?

Dans les écrits pauliniens, on note une évolution dans le concept de la grâce qui dépend à la fois de l'expérience de l'apôtre et des conditions historiques des communautés qu'il a évangélisées¹⁷⁹. C'est ainsi que chez Paul, la grâce renvoi particulièrement au don spécifique de Dieu qui se manifeste aux Nations dans l'ère messianique¹⁸⁰.

En effet, les Nations qui sont bénéficiaires du premier dynamisme salvifique (Ep 3, 1) et avec Paul, du deuxième dynamisme (Ep 3, 2) aident à comprendre le sens des expressions affines et autres déterminations¹⁸¹ qui rendent intelligibles la troisième action sotériologique (Ep 3, 3). Ep 3, 2 prépare et annonce ainsi le dynamisme salvifique de la charpente centrale de cette première partie de la péricope: κατὰ ἀποκάλυψιν¹⁸² ἐγνωρίσθη μοι τὸ μυστήριον (cf. Ep 3, 3). Si la grâce a été donnée à Paul pour les Nations, cette grâce se comprend dans le cas présent, à partir du dynamisme salvifique qui s'entrelace avec les champs sémantiques de la révélation, du mystère et de la connaissance, ἀποκάλυψιν, μυστήριον, ἐγνωρίσθη.

¹⁷⁷ C'est le sens du terme en Ep 1, 10 et Ep 3, 9. En Ep 3, 2 PENNA, R. *La lettera agli Efesini*, p. 157 opte pour οἰκονομία comme charge d'administrer confiée par Dieu à Paul et LINCOLN, T. A, *Ephesians*, 174 opte pour οἰκονομία en tant qu'exercice de la charge par Paul.

¹⁷⁸ A partir de l'expression τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι au vv. 2 et 7, REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 65 y voit un parallélisme qui insère les versets 3 à 6 sous la forme d'une inclusion partielle.

¹⁷⁹ RAMOS, F. *Diccionario de San Pablo*, p. 594.

¹⁸⁰ BARTH, M. *Ephesians*, p. 358.

¹⁸¹ Voir les tableaux 1 et 2 des dynamismes sotériologiques identifiés dans le texte.

¹⁸² MERKLEIN, H. *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, p. 198 et LINCOLN, T. A, *Ephesians*, p. 175 traduisent respectivement l'expression κατὰ ἀποκάλυψιν par "à cause d'une révélation" et "selon une révélation". Ce qui semble ne pas accorder l'importance nécessaire à cette expression placée au début de la phrase. Pour donner plus d'emphase à cette expression, nous la traduisons par "au cours d'une révélation" qui va dans le sens de l'interprétation de O'BRIEN, P. T. *The Letter to the Ephesians*, p. 223 et. seq. pour qui la préposition κατὰ suivie de l'accusatif n'est pas prise dans sens instrumental qui se traduirait "par le moyen d'une révélation". La révélation est une composante essentielle de la connaissance du mystère qui marque toute la différence entre Ephésiens et Colossiens qui n'emploie ni le verbe ἀποκαλύπτω ni le substantif ἀποκάλυψις.

La grâce qui a été donnée à Paul, à partir de sa communion dans l'épreuve avec le Christ est celle de la connaissance du mystère. C'est au cours d'une révélation, *κατὰ ἀποκάλυψιν*, que le *μυστήριον* lui a été donné de connaître, *ἐγνωρίσθη*. Cette trilogie sémantique reprend tout le dynamisme du texte dès le début, y compris le début de la lettre, pour mettre en évidence la gratuité du don divin accordé à l'apôtre. En Ep 1, 6-10, le mystère de la volonté de Dieu se manifeste dans la connaissance de sa gloire pour la louange de sa grâce.

Dans ce contexte, la grâce exprime déjà la grandeur du don de Dieu qui n'a sa source et son terme que dans son amour totalement gratuit. Le projet salvifique de Dieu advient dans la vie de Paul par la gratuité de la grâce divine et non par les mérites personnels de l'apôtre. L'avènement salvifique se comprend dès lors à travers la gratuité de la grâce divine qui agit dans la vie de la personne ou de la communauté.

En Ep 2, 4-9, c'est encore la grâce qui est au cœur de l'œuvre du salut et s'exprime en lien avec l'amour gratuit de Dieu et la richesse de sa miséricorde. La grâce devient ainsi un champ sémantique significatif du dynamisme salvifique de Dieu qui rend possible la compréhension du *μυστήριον* et la participation à sa dispensation. La communion de l'apôtre avec le Christ s'entrelace dès lors avec le don de la grâce pour que l'action salvifique de Dieu advienne auprès des Nations. Il est donc difficile, et voire impossible, de connaître le mystère de Dieu en dehors du don de sa grâce. Par ailleurs, si Paul a reçu la connaissance du mystère *κατὰ ἀποκάλυψιν*, de quelle révélation s'agit-il?

Dans son ministère apostolique, Paul a fait l'expérience de la révélation divine et en a fait de manière particulière au moment de sa conversion. La révélation de ce mystère¹⁸³ renvoie-t-elle à celle que l'apôtre a reçue sur le chemin de Damas (cf. Ac 9, 3-

¹⁸³ La finale de ce verset *καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ* fait allusion à un écrit de Paul; particulièrement sur le mystère. Le verbe *προγράφω* qui a le sens de l'antériorité "écrire avant" (ZERWICK, M.; GROSVENOR, M. *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, p. 583) apparaît seulement quatre fois dans le Nouveau Testament (Rom 15, 4; Gal 3, 1; Ep 3, 3 et Jude 4). L'expression *ἐν ὀλίγῳ* pourrait être traduite par "en quelques mots" si elle était employée au pluriel. Dans le cas présent du singulier, elle peut être traduite par l'adverbe "brièvement" (ZERWICK, M.; GROSVENOR, M. *A Grammatical Analysis of the Greek New Testament*, p. 583). Plusieurs discussions ont été faites sur l'écrit dont Paul fait allusion. CHRYSOSTOM, S. *Homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon*, p. 242 et. seq. s'oriente vers la possibilité d'une autre lettre que Paul aurait écrite aux Ephésiens sur le mystère. Ce qui n'est confirmé par aucun manuscrit. Pour sa part, DAVIES, L. "I wrote afore in a few words (Eph iii.3)", p. 568 y voit un lien avec le passage de Rm 16, 25-27 qui fait allusion au mystère. Mais quel serait le rapport entre la lettre aux Romains et la communauté chrétienne d'Ephèse? BRUCE, F. F. *The Epistle to the Ephesians*, p. 312 y voit la possibilité d'une référence à Col 1, 25-27. Certains commentateurs ALFORD, H. *The Greek New Testament With a Critically Revised Text*, p. 3 et. seq et BARTH, M. *Ephesians*, p. 329 y voient une référence au mystère déjà mentionné dans la lettre aux Ephésiens et précisément en Ep 1, 9. Plusieurs commentateurs y voient la référence au mystère éphésien décrit en Ep 2, 11-22 où les juifs et les Nations sont créés en un seul homme nouveau et devenus, tous deux, un seul corps. Cf. MEYER, H. A. *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Ephesians and*

16)? Dans la dynamique des Actes des Apôtres, après l'épisode de la conversion de l'apôtre sur le chemin de Damas, il reçoit la mission d'aller vers les Nations païennes pour leur ouvrir les yeux afin qu'elles reviennent des ténèbres à la lumière (cf. Ac 26, 17-18).

Toutefois, dans la dynamique du texte éphésien, l'expression *κατὰ ἀποκάλυψιν* ne renvoie pas nécessairement à l'expérience de Damas ni à une révélation particulière. *Κατὰ ἀποκάλυψιν* aide à identifier le moyen par lequel Paul a connu le mystère¹⁸⁴. Cette expression est renforcée par l'aoriste *ἐγνωρίσθη* du verbe *γνωρίζω*. Si l'aoriste renvoi à une action accomplie dans le temps, peut-on le réduire dans le cas présent à une action immédiate survenue à un moment précis dans l'histoire de l'apôtre?

En effet, l'emploi de l'aoriste *ἐγνωρίσθη* ne veut pas dire que la révélation était instantanée ou immédiate, ayant lieu seulement au moment même de la conversion de Paul. L'aspect aoriste couvre toute la période pendant laquelle Paul a dû comprendre la pleine signification de sa conversion avant la rédaction de la lettre¹⁸⁵.

Malgré l'usage abondant de la première personne du singulier dans le texte, [vv. 1.2.3(2x).4.7(2x).8.13(2x)] les souffrances endurées par l'apôtre en faveur des Nations et sa connaissance du mystère ne sont en rien une autoglorification des mérites personnels de l'apôtre. Il est parvenu à la connaissance du mystère divin à partir d'une communication personnelle et directe de Dieu¹⁸⁶. Alors que l'usage du passif *ἐγνωρίσθη* renforce l'idée du mystère qui lui a été donné *κατὰ ἀποκάλυψιν* et non à partir d'une ingénuité humaine; le datif montre que Paul est réellement le bénéficiaire et non l'agent de la connaissance du mystère¹⁸⁷.

Dans l'action salvifique exprimée par cette révélation du mystère, par le don gratuit de la grâce divine, Paul porte désormais en lui-même le contenu du mystère. Son existence est désormais marquée par la dynamique du mystère qu'il a reçu au cours d'une

Epistle to Philemon, p. 156; ABBOTT, T. K. *A critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, p. 79 et. seq.; SCHLIER, H. *La Carta a los Efesios*, p. 149; GNILKA, J. *Der Epheserbrief*, p. 164; SCHACKENBURG, R. *Ephesians*, p. 132; LINCOLN, T. A. *Ephesians*, p. 175; MERKLEIN, H. *Das Kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, p. 215 et. seq.

¹⁸⁴ BEST, E. *Ephesians*, p. 299. Certains commentateurs renvoient cette révélation à l'expérience de Paul sur la route de Damas. Cf. SCHNACKENBURG, R. *Ephesians*, p. 131. MUDDIMAN, J. *The Epistle to the Ephesians*, p. 150.

¹⁸⁵ BEST, E. *Ephesians*, p. 301. ZERWICK, M. *Il Greco del Nuovo Testamento*, p. 171 affirme qu'il y a un risque de confondre le caractère ponctuelle de l'action avec l'instantanéité comme si cela impliquait nécessairement la brièveté de l'action. L'aoriste peut être vu comme une période de temps très long tant qu'il est considéré comme étant seulement un événement historique sans se soucier de sa longueur objective. De même, les actions répétées peuvent être exprimées par l'aoriste si l'auteur les considère comme une unité.

¹⁸⁶ BEST, E. *Ephesians*, p. 300.

¹⁸⁷ HOEHNER, H. *Ephesians*, p. 448.

révélation. L'existence de Paul ne peut poursuivre son cours comme si rien ne s'était passé. La grâce dont il a été bénéficiaire est présente et agissante en sa personne. La révélation du mystère devient un acte du salut divin qui fait irruption dans la vie de Paul et transforme le cours de son existence en donnant un nouveau sens à son histoire.

2.5.2.1.3

La lecture de l'écriture dans l'intelligence du mystère

Si la révélation s'exprime ici en lien avec le mystère et la connaissance comme un dynamisme qui prend en compte les actions précédentes, l'expression emphatique *κατὰ ἀποκάλυψιν* renvoi également à la prochaine action sotériologique (Ep 3, 4) qui donne une première indication sur le mystère qui a été révélé¹⁸⁸. C'est en lisant, *ἀναγινώσκοντες*, (cf. Ep 3, 4) que les Nations seront capables de comprendre l'intelligence de l'apôtre dans le mystère qui lui a été donné de connaître au cours d'une révélation.

La révélation reçue par Paul rend possible la connaissance du mystère du moins, à l'apôtre qui a été bénéficiaire de cette révélation divine. Mais, c'est en lisant, *ἀναγινώσκοντες*, ce qui a été écrit, *προέγραψα*, (cf. Ep 3, 3) que les Nations seront capables de comprendre l'intelligence de ce mystère. Si au cours d'une révélation, a été donné à Paul de connaître le mystère, cela se comprend dans le cas présent à partir du dynamisme de la lecture.

Après l'acte de l'écriture suit l'acte de la lecture¹⁸⁹. En s'exprimant et en s'entrelaçant avec la compréhension (*νοῆσαι*) et l'intelligence dans le mystère, la lecture devient le lieu indispensable de la connaissance du mystère. La lecture de ce qui est écrit devient en même temps le lieu référentiel où la révélation divine se rend présent dans la vie de la communauté (des Nations).

Dans le grec classique, *ἀναγινώσκοντες* du verbe *ἀναγινώσκω* signifie "lire", ou "lire à haute voix en public"¹⁹⁰. Dans le Nouveau Testament, *ἀναγινώσκω* apparaît 32 fois et aussi généralement employé dans le sens de "lire" ou de "lire à haute voix en public"¹⁹¹.

¹⁸⁸ Sur le plan formel, la conjonction *ὅτι*, employée seulement 13 fois dans la lettre, assure le passage du v. 2 au v. 3 alors que l'expression *πρὸς ὃ* fait le lien entre le v. 3 et le v. 4 favorisant une évolution dans les idées développées et le dévoilement progressif du mystère.

¹⁸⁹ BOUTTIER, M. *L'Épître de Saint Paul aux Ephésiens*, p. 140.

¹⁹⁰ TUGGY, A.E. *Lexico Griego-Español del Nuevo Testamento*, p. 64.

¹⁹¹ Ibid.

Son apparition en Ep 3, 4 est l'unique usage du verbe dans la lettre aux Ephésiens¹⁹². Dans la plupart des cas, ἀναγινώσκω renvoi à la lecture de l'Ancien Testament (cf. Mt 12, 3.5; 19, 4; 21, 16.42; Ac 8, 28.30.32); et donc, à la lecture effectuée à haute voix qui était pratiquée dans les synagogues et les lieux de rencontres des premières communautés chrétiennes¹⁹³.

La lecture de la lettre dans un contexte communautaire de louange, loin d'être éphémère, lui impose une finalité¹⁹⁴ précise et indéniable dans l'édification de la communauté. Toutefois, cette pratique de lecture habituelle dans l'antiquité et spécialement dans le contexte liturgique de l'Eglise primitive exclut-elle la possibilité d'une lecture personnelle ou privée?

Dans la littérature néotestamentaire, le verbe ἀναγινώσκω renvoi également à la lecture des lettres apostoliques et plus précisément aux lettres de Paul qui étaient lues au sein de la communauté (cf. Ac 15, 31; 2Cor 1, 13; Col 4, 16). Mais en 2Cor 3, 2, Paul va au-delà de la lecture de l'Ancien Testament et des lettres apostoliques qui sont faites dans des assemblées publiques. "Notre lettre, dit-il, c'est vous; une lettre écrite en nos cœurs, connue et lue (ἀναγινωσκομένη) par tous les hommes. Vous êtes manifestement une lettre du Christ remise à nos soins, écrite non avec de l'encre, mais avec l'Esprit du Dieu vivant, non sur des tables de pierre, mais des tables de chair, sur les cœurs" (2Cor 3, 2-3).

Dans le contexte de Ep 3, 4, la possibilité d'une lecture personnelle ne peut donc pas être exclue. Au-delà de la lecture essentiellement communautaire recommandée par Paul en Col 4, 16, le contexte de Ep 3, 4 implique aussi une lecture personnelle qui prenne le temps nécessaire de peser ce qui est lu. C'est une invitation à lire et à relire en réfléchissant sur la signification de ce qui est écrit. Paul est sûr qu'en lisant, les Nations seront capables de percevoir (νοῆσαι) son intelligence dans le mystère du Christ; d'apprécier sa grandeur en tant qu'expositeur de l'ultime signification de l'Evangile et d'appréhender de manière croissante ses idées fondamentales¹⁹⁵.

¹⁹² ἀναγινώσκω apparaît en Matthieu (7 fois); en Marc (4 fois); en Luc (3 fois) en Jean (1 fois); dans les Actes de Apôtres (8 fois); dans la deuxième lettre aux Corinthiens (3 fois); en Col (3 fois) et une fois respectivement en Ep, 1Th et Ap. Du même groupe, le substantif ἀνάγνωσις apparaît uniquement en Ac 13, 15 et 2Cor 3, 14 où il renvoi explicitement à la lecture de l'Ancien Testament et en 1Tm 4, 13 où le contexte de la lecture est aussi celle de l'Ancien Testament dans les assemblées liturgiques de l'Eglise primitive.

¹⁹³ LOURDES, G. U. "El Apocalipsis: pautas literarias de lectura". *Consejo Superior de Investigaciones Científicas*, n° 79, p. 22. C'est dans ce sens que HORT, F. J. A. *Prolegomena to Saint Paul's Epistles to the Romans and the Ephesians*, p. 150 et. seq. propose de voir dans ἀναγινώσκοντες une référence à la lecture de l'Ancien Testament qui permettrait de comprendre le mystère chrétien présenté par Paul à partir de la prophétie de l'Ancien Testament.

¹⁹⁴ ERNST, J. *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*, p. 245 et. seq.

¹⁹⁵ BUTTRICK, G. A. *The Interpreter's Bible*, p. 667.

La perception (νοῆσαι) de l'intelligence de Paul dans le mystère du Christ est donc marquée et conditionnée par la lecture attentive de la lettre ou en un mot de l'écriture. L'infinitif aoriste νοῆσαι du verbe νοέω en Ep 3, 4 qui s'exprime par rapport à la lecture (de la part des Nations) et à l'intelligence du mystère (de la part de Paul), réapparaît en Ep 3, 20 par rapport à la puissance de Dieu qui est capable de faire toute chose au-delà de la perception ou de la compréhension humaine.

Cet appel à comprendre l'intelligence du mystère qui est gratuitement révélé est décisif dans la vie de foi dans le Christ (Ep 3, 12). Il revient à la communauté chrétienne de grandir dans la connaissance du mystère. C'est à la mesure de sa connaissance du mystère que l'Eglise pourra être plus attachée au Christ¹⁹⁶.

L'expression τὴν σύνεσίν μου ἐν τῷ μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ n'est pas synonyme d'un égocentrisme ou d'une autoglorification de Paul. Son principal objectif est d'aider les Ephésiens dans leur compréhension de ce qui lui a été révélé¹⁹⁷. Dans le Nouveau Testament, σύνεσις est employé 7 fois seulement (cf. Mc 12, 33; Lc 2, 47; 1Cor 1, 19; Ep 3, 4; Col 1, 9. 2, 2; 2Tim 2, 7). Aux Colossiens, Paul demande à Dieu de leur donner l'accès à la pleine connaissance de sa volonté en toute sagesse et intelligence spirituelle (Col 1, 9) pour parvenir à la plénitude de l'intelligence dans le mystère de Dieu et du Christ (Col 2, 2). Par contre, aux Corinthiens, Paul se sert d'une citation de Is 29, 14 pour annoncer la destruction par Dieu de l'intelligence spéculative et orgueilleuse de l'homme (cf. 1Cor 1, 19).

Si le mystère a été révélé à Paul κατὰ ἀποκάλυψιν, le terme σύνεσις ne peut donc être considéré comme une intelligence strictement humaine, mais une intelligence donnée par Dieu dans la compréhension de son mystère¹⁹⁸. Le dynamisme de la révélation divine rejoint et élève l'intelligence humaine. Si le v. 4 présente une première indication du mystère, μυστηρίῳ τοῦ Χριστοῦ, il reste alors à comprendre le sens de ce mystère à partir du génitif τοῦ Χριστοῦ qui le qualifie. S'agit-il d'un mystère qui concerne la personne du Christ (génitif objectif)¹⁹⁹ ou d'un mystère qui est le Christ lui-même (génitif épexégétique ou d'apposition)²⁰⁰?

¹⁹⁶ ALETTI, J-N. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*, p. 199.

¹⁹⁷ HOEHNER, H. *Ephesians*, p. 458.

¹⁹⁸ BEST, E. *Ephesians*, p. 303.

¹⁹⁹ ABBOTT, T. K. *A critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, p. 80.

²⁰⁰ Cf. ELLICOTT, C. J. *A Critical and Grammatical Commentary on st. Paul's Epistle to the Ephesians*, p. 59; MEYER, H. A. *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Ephesians and Epistle to Philemon*, p.157; BARTH, M. *Ephesians*, p. 331; BRUCE, F. F. *The Epistle to the Ephesians*, p. 313; HOEHNER, H. *Ephesians*, p. 458.

Le μυστήριον τοῦ Χριστοῦ peut être considéré épexégétique dans le sens où il s'identifie au Christ sans lequel il est impossible de comprendre le mystère. Toutefois, la progression dans l'intelligence du mystère, laisse voir que c'est un mystère dont le Christ est devenu à la fois sujet et objet²⁰¹. C'est ainsi que le Christ est considéré agent sotériologique dont la relation avec les bénéficiaires (Paul et les Nations) est marquée par la communion dans l'intelligence du mystère.

Au terme de ce premier moment dynamique de la première partie de la péricope, un inventaire lexicographique montre que Ep 3, 2-4 est constitué d'un vocabulaire essentiellement lié à la révélation et connaissance du mystère (voir le tableau ci-dessous). Dans ce vocabulaire lié à la révélation et connaissance du mystère, quatre termes sont employés uniquement dans la péricope de notre étude (ἀποκαλύπτω, προγράφω, σύνεσις, ἀναγινώσκω) et ne se retrouvent nulle part dans la lettre. Les termes γνωρίζω et μυστήριον employés six fois dans la lettre ont une forte concentration dans la péricope alors que ἀποκάλυψις et νοέω employés deux fois chacun dans l'ensemble de la lettre aux Ephésiens n'apparaissent que dans la première partie de la lettre.

Tableaux 17: Inventaire lexicographique de Ep 3, 2-4

Terme	Référence dans la péricope et dans la lettre	Fréquence dans la lettre
χάρις	1,2.6.7; 2,5.7.8; 3,2.7.8 ; 4,7.29; 6,24	12
ἀκούω	1,13.15; 3,2 ; 4,21.29	5
ἀποκάλυψις	1,17; 3,3	2
ἀποκαλύπτω	3,5	1
γνωρίζω	1,9; 3,3.5.10 ; 6,19.21	6
μυστήριον	1,9; 3,3.4.9 ; 5,32; 6,19	6
νοέω	3,4.20	2
προγράφω	3,3	1
σύνεσις	3,4	1
ἀναγινώσκω	3,4	1

²⁰¹ BOUTTIER, M. *L'Épître de saint Paul aux Ephésiens*, p. 140 et. seq.

2.5.2.2 Moment dynamique de Ep 3, 5-7

2.5.2.2.1 La radicalité de la révélation du mystère au temps des apôtres et prophètes

Le deuxième moment dynamique de la première partie de Ep 3, 1-13 est constitué par Ep 3, 5-7. Le panorama sémantique de ce moment dynamique est essentiellement constitué par les termes: *νῦν*, *ἀπεκαλύφθη*, *ἄγιοις*, *ἀποστόλοις*, *προφήταις*, *πνεύματι*, *ἔθνη*, *συγκληρονόμα*, *σύσσωμα*, *συμμέτοχα*, *ἐπαγγελίας*, *εὐαγγελίου*. Les bénéficiaires de la première action sotériologique que compose ce moment dynamique sont principalement les apôtres et les prophètes. Ceux-ci entretiennent avec Dieu, sujet implicite et agent de l'événement salvifique, une relation de communion dans l'Esprit.

En effet, la finale du v. 5 emphatise cette communion non seulement avec Dieu, mais aussi avec le Christ qui est devenu au verset précédent sujet et objet du mystère. Le v. 5 donne aux versets précédents une plus grande extension dans la compréhension de la révélation du mystère. Au v. 3 le mystère a été révélé principalement à Paul en faveur des Nations. Ce mystère est présenté au v. 4 comme le mystère du Christ. Au v. 5, ce mystère²⁰² est révélé aux saints apôtres et prophètes dans l'Esprit.

Le dynamisme salvifique de la révélation et connaissance du mystère continue à s'entrelacer avec les différents termes qui composent le tissu textuel de la péricope. Ce dynamisme s'exprime dans le cas présent à partir du lien existant d'une part, entre le passif *ἀπεκαλύφθη* et les bénéficiaires de l'action *ἄγιοις ἀποστόλοις καὶ προφήταις ἐν πνεύματι* et d'autre part, entre la négation du passif *οὐκ ἐγνωρίσθη* et la référence temporelle *ἐτέραις γενεαῖς τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων*.

Le mystère du Christ révélé à Paul est resté caché des autres générations et maintenant révélé aux apôtres et prophètes dans l'Esprit. La présente action sotériologique est précédée et renforcée par une expression opposée qui affirme avec force l'action salvifique de Dieu dans le temps présent (*νῦν*).

²⁰² Le pronom relatif *ὃ* placé au début du v. 5 renvoi au *μυστηρίῳ* (τοῦ Χριστοῦ) du v. 4 qui fait également référence à la première apparition du *μυστήριον* localisé au v. 3. Le contenu du mystère se fait progressivement connaître.

Dans son dynamisme d'opposition, cette expression opposée à l'action, bien qu'indiquant que le mystère a été caché aux autres générations, rehausse en même temps le contenu salvifique de l'action divine dans la révélation du mystère que Dieu fait connaître maintenant aux saints apôtres et prophètes. L'expression opposée permet de comprendre de manière plus profonde et radicale l'action divine qui se rend présente dans la vie des apôtres et des prophètes.

La présence de cette expression opposée introduit un autre type de vocabulaire essentiellement lié au temps ou à l'histoire. Le vocabulaire lié à la révélation et connaissance qui envahit le texte s'entrelace alors avec le vocabulaire temporel dans le dévoilement progressif du mystère.

L'opposition radicale, et non relative, manifestée par la conjonction ὡς²⁰³ entre le temps passé et le temps présent est encore plus explicite au v. 9. Toutefois, le vñv eschatologique dans son opposition avec les temps éternels fait craquer les notions de passé et de présent²⁰⁴. Les autres déterminations de l'action en cours, identifiées dans la lecture des dynamismes sotériologiques, apportent plus d'éclairage dans la compréhension de la dynamique sotériologique de cette action.

Elles permettent d'élucider les fonctions des différents termes et leurs relations dans la péricope. Ainsi, le contenu du mystère, tel que révélé aux saints apôtres et prophètes, (v. 5) n'avait pas encore été révélé dans les temps anciens aux générations de l'Ancien Testament²⁰⁵. Ce mystère est resté caché en Dieu depuis les siècles (v. 9).

²⁰³ La conjonction ὡς a généré plusieurs discussions dans l'interprétation de ce verset. Certains commentateurs la comprennent dans le sens d'une comparaison de degré selon laquelle le mystère a été partiellement révélé dans l'Ancien Testament et pleinement révélé aux temps des apôtres Cf. CHRYSOSTOM, S. *Homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon*, p. 243; MEYER, H. A. *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Ephesians and Epistle to Philemon*, p. 159. CAIRD, G. B. *Paul's Letters from Prison*, p. 64; WESTCOTT, B. F. *Saint Paul's Epistle to the Ephesians*, p. 45; ABBOTT, T. K. *Critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*, p. 82; CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 102. BARTH, M. *Ephesians*, p. 333 et. seq. D'autres le comprennent dans le sens d'une comparaison absolue qui marque une nouveauté dans la révélation et la connaissance du mystère qui n'avait pas été révélé dans l'Ancien Testament. Cf. SCHLIER, H. *La Carta a los Efesios*, p. 196. GNILKA, J. *Der Epheserbrief*, p. 167. MERKLEIN, H. *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*, p. 166; SCHNACKENBURG, R. *Ephesians*, p. 134. PENNA, R. *La Lettera agli Efesini*, p. 159; LINCOLN, T. A. *Ephesians*, p. 177. BRUCE, F. F. *The Epistle to the Ephesians*, p. 313 et. seq. BEST, E. *Ephesians*, p. 305 et. seq.. O'BRIEN, P. T. *The Letter to the Christians*, p. 232 note 30. BOCKMUEHL, M. *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, p. 201 note 39. HOEHNER, H. *Ephesians*, p. 461.

²⁰⁴ DEWAILLY, L-M. "Mystère et silence dans Rom XVI. 25", p. 116. Cet auteur rappelle tout de même que le vñv eschatologique désigne le temps messianique inauguré par la venue du Christ, et il n'est pas toujours aisé de voir s'il exclut ou englobe les anticipations qui ont préparé cette venue, surtout quand ce vñv est en opposition avec αἰών ou αἰώνιος.

²⁰⁵ Dans la lettre aux Ephésiens, le terme γενεά est employé uniquement en 3, 5 et 3, 21 pour désigner les générations. En 3, 5 le pluriel ἐτέραις γενεαῖς renvoie particulièrement à toutes les générations qui ont précédé le temps de la révélation du mystère à Paul, aux saints apôtres et prophètes. Dans les autres lettres

Bien avant la révélation aux apôtres et prophètes, personne en Israël n'a conçu ni annoncé une communauté messianique harmonieusement composée de païens et de juifs dans le Christ²⁰⁶. Loin d'être un exploit humain, la révélation de ce mystère est une œuvre divine. Le lien entre le passif théologique²⁰⁷ ἀπεκαλύφθη et le syntagme ἐν πνεύματι est aussi fondamentale que le lien entre ἀποστόλοις καὶ προφήταις. La révélation du mystère est l'œuvre de Dieu dans l'Esprit. L'Esprit apparaît tout de même comme instrument sotériologique de la révélation du mystère divin.

Le lien entre Esprit et révélation est déjà exprimé en Ep 1, 17 en relation avec la sagesse et la connaissance. En Ep 1, 1 Paul se présente comme apôtre de Jésus Christ par la volonté de Dieu. En Ep 2, 20, l'Eglise de Dieu est édifiée sur le fondement des apôtres et des prophètes. En Ep 4, 11 apôtres et prophètes apparaissent comme un don de Dieu dans le Christ. Le prophète est celui qui est doté, par l'Esprit, du don de la prophétie pour l'édification de l'Eglise en étant capable de connaître et de communiquer le mystère de Dieu²⁰⁸. Bien différent du groupe des apôtres, sans leur être opposés, les prophètes sont contemporains de apôtres et sont ainsi les prophètes de la Nouvelle Alliance qui bénéficient avec les apôtres de la révélation du mystère.

Si les apôtres et les prophètes sont bénéficiaires de la révélation du mystère, c'est alors par eux que ce mystère se fera désormais connaître par l'Eglise. Dès lors, la notification du mystère se fera en référence aux apôtres et aux prophètes et le message de l'Eglise sera alors un message essentiellement apostolique²⁰⁹. L'Eglise elle-même sera par nature apostolique.

Malgré ces indications importantes et cette description progressive du mystère, l'on ne parvient pas encore à saisir le contenu existentiel et la portée de cette révélation divine dans la vie des Nations. Quel est le contenu, non seulement théologique mais existentiel de ce mystère qui est donné de connaître aux Nations?

pauliniennes, γενεά est employé uniquement en Phil 2, 15 et Col 1, 26 dans le même sens des générations. De plus, dans la lettre aux Ephésiens, l'expression τοῖς υἱοῖς τῶν ἀνθρώπων est uniquement employée en 3, 5 pour désigner l'ensemble des êtres humains des générations précédentes et non seulement les serviteurs élus de Dieu ou les prophètes de l'Ancien Testament (contre BARTH, M. *Ephesians*, p. 333). Dans le même sens, BOUTTIER, M. *L'Épître de saint Paul aux Ephésiens*, p. 142, note 315 affirme que le grec classique exigerait ἄλλοις étant donné que ἐτέραις suppose normalement deux choses qui impliqueraient dans ce cas le contraste entre la génération précédente et celle qui reçoit maintenant la communication du mystère.

²⁰⁶ Cf. ALETTI, J-N. *Saint Paul Épître aux Ephésiens*, p. 178. PENNA, R. *La Lettera agli Efesini*, p. 159.

²⁰⁷ L'expression "passifs théologiques" est à juste titre employée par les commentateurs. Cf ALETTI, J-N. *Saint Paul Épître aux Ephésiens*, p. 179. Dans le même sens, LINCOLN, T. A, *Ephesians*, p. 177 emploie l'expression anglaise "divine passives".

²⁰⁸ HOEHNER, H. *Ephesians*, p. 463 et. seq.

²⁰⁹ ALETTI, J-N. Op. cit, p. 179.

2.5.2.2.2

Eglise et Evangile: contenu et instrument d'exécution du mystère dans le Christ

Après avoir dit quand, comment et à qui le mystère a été révélé, c'est en 3, 6 qu'est donnée une explication décisive de ce mystère: εἶναι τὰ ἔθνη συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετόχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου. Les termes qui constituent le potentiel sémantique de cette action sotériologique rendent plus explicite le processus de révélation et de connaissance du mystère. Si Ep 3, 3 a été considéré comme la charpente du texte, la première partie de la péricope atteint ici son sommet. Dans un vocabulaire d'intégration le v. 6, en lien avec le v. 5, exprime en images ce qui est conceptualisé par les termes mystère, révélation et connaissance²¹⁰.

Les Nations sont essentiellement les grands bénéficiaires du dynamisme sotériologique exprimé au v. 6. La relation de communion entre le Christ et les Nations est marquée par le syntagme ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ²¹¹ qui indique le Christ comme lieu théologique et existentiel de la communion entre les Nations et les Juifs. Le contenu du mystère est donc essentiellement ecclésiologique et les Juifs et les Nations font désormais partis du mystère. Le projet salvifique de Dieu advient dans la vie des Nations et des Juifs à travers l'Eglise qui devient le lieu visible de l'avènement du salut.

Si la description du mystère est essentiellement ecclésiologique en Ep 3, 6, la dimension verticale de la relation avec le Christ y est aussi fondamentale. C'est dans le Christ, qui est devenu le lieu théologique et existentiel de la communion, que les Nations et les Juifs sont appelés à former l'Eglise et à participer au projet salvifique de Dieu qui s'est rendu présent dans leur vie. Le syntagme ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ s'unit alors aux termes composés en σύν concernant les Nations et caractérisant le fait d'être avec le Christ²¹², mais aussi le fait d'être avec les autres dans le Christ.

²¹⁰ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 105.

²¹¹ Les possibilités d'application de la préposition ἐν dans le grec classique dépasse déjà énormément son sens local. Dans le Nouveau Testament, ces possibilités se sont davantage élargies à partir de la construction avec la préposition hébreu ׀. Cf. ELLIGER, W. "ἐν", col. 1369. De plus, l'emploi de la préposition ἐν avec le datif est de très grande importance théologique dans la Bible en général. Les expressions ἐν Χριστῷ ou ἐν Κυρίῳ et leurs dérivés dénotent les membres du Christ ou de l'Eglise, l'activité ou l'état du chrétien, mais aussi la base objective de communion avec Dieu, la réunion de plusieurs en un seul. Cf. KITTEL, G. *Theological Dictionary of the New Testament*, Vol. 2, p. 537.

²¹² REYNIER, C. Op. cit, p. 108.

Toutefois, cette relation de communion dans le Christ est établie par l'Évangile qui se présente comme instrument ou agent sotériologique principal de l'action en cours. C'est par l'annonce et l'écoute de l'Évangile que les Nations sont cohéritières, co-corporées et coparticipantes de la promesse: συγκληρονόμα καὶ σύσσωμα καὶ συμμετοχα τῆς ἐπαγγελίας ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου. En effet, la préposition διὰ suivie du génitif signifie "à travers" ou "par le moyen de"; exprimant ainsi une cause intermédiaire ou instrumentale²¹³. Mais l'usage de cette préposition peut aussi s'étendre à une cause principale²¹⁴.

Ainsi, dans le dynamisme sotériologique en cours, le syntagme prépositionnel διὰ τοῦ εὐαγγελίου fait donc de l'Évangile l'instrument principal d'exécution du mystère²¹⁵. En plaçant ce syntagme à la fin du verset, le texte accorde à l'Évangile une place privilégiée en lien avec la révélation et la connaissance du mystère. Le salut se réalise non seulement ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ mais aussi grâce à l'Évangile de telle sorte que dans la bouche ou sous la plume de Paul, l'Évangile ne se contente pas seulement d'annoncer Jésus mais, il s'annonce lui-même²¹⁶.

Ce dynamisme met en vue le lien fondamental entre l'Église et l'Évangile. Si l'Église est le contenu du mystère, et l'Évangile l'instrument principal de l'exécution de ce mystère, l'Église ne peut donc exister sans l'Évangile tout comme l'Évangile sans l'Église n'aurait pas de sens. De plus, si l'Église est le lieu visible de l'avènement du salut divin dans la vie des Juifs et des Nations, l'Évangile est désormais l'instrument de la proclamation du projet salvifique de Dieu qui se rend présent dans la vie de l'Église.

En 1Cor 4, 15, l'Évangile est aussi exprimé par ce syntagme indiquant son importance dans la vie nouvelle qu'elle apporte aux chrétiens. Mais, le lien y est fait avec la paternité spirituelle de Paul qui a engendré les chrétiens dans le Christ par l'Évangile. Dans un contexte d'exhortation, l'Évangile apparaît comme instrument fondamentale dans le rappel de la vocation des chrétiens de Thessalonique qui ont été appelés à entrer en possession de la gloire du Christ διὰ τοῦ εὐαγγελίου (cf. 2Th 2, 14). Ce syntagme apparaît enfin en 2Tim 1, 10 en lien avec le Christ qui a lui-même détruit la mort pour faire resplendir la vie et l'immortalité.

²¹³ ZERWICK, M. *Il greco del Nuovo Testamento*, p. 89.

²¹⁴ Ibid., p. 89.

²¹⁵ ALETTI, J-N. *Saint Paul Épître aux Ephésiens*, p. 181.

²¹⁶ BAULES, R. *L'insondable richesse du Christ*, p. 59.

Dans les quatre occurrences du terme εὐαγγέλιον dans la lettre aux Ephésiens, c'est l'unique fois, en 3, 6, où l'Evangile est présenté comme une cause instrumentale par le syntagme prépositionnel διὰ τοῦ εὐαγγελίου. C'est après avoir écouté cet Evangile comme parole de vérité, Evangile du salut et y avoir cru que les Nations ont été marquées d'un sceau par l'Esprit de la Promesse (Ep 1, 13). Mais cet Evangile du salut est aussi l'Evangile de la paix (Ep 6, 15). La paix et le salut apparaissent ainsi comme objet de l'Evangile qui est annoncé et qui agit dans la vie des Nations²¹⁷. Le texte d'Isaïe 52, 7 dont l'auteur s'en est certainement inspiré montre le lien entre la paix et le salut:

מה-נאוו על-ההרים רגלי מבשר משמיע לשון
 מבשר טוב
 משמיע ישועה
 אמר לציון מלך אלהים

ὡς ὥρα ἐπὶ τῶν ὁρέων ὡς πόδες εὐαγγελιζομένου ἀκοὴν εἰρήνης
 ὡς εὐαγγελιζόμενος ἀγαθὰ ὅτι ἀκουστὴν ποιήσω τὴν σωτηρίαν σου
 λέγων Σιών βασιλεύσει σου ὁ θεός (Is 52, 7).

Pourtant, cet Evangile en Ep 6, 19 s'exprime en lien avec le mystère: c'est le μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου. Par l'Evangile, le mystère se fait connaître aux Nations. La révélation du mystère a donc pour but d'élever au rang de Bonne Nouvelle l'événement du Christ et grâce à elle, Paul ainsi que les saints apôtres et prophètes se voient en possession de quelque chose d'important qui doit être connu des autres²¹⁸. En produisant la connaissance et en manifestant ce qui doit-être annoncé, la révélation fournit le contenu et la forme du μυστήριον τοῦ εὐαγγελίου²¹⁹.

2.5.2.2.3

Pour une compréhension des ἔθνη et du contenu du mystère dans les termes συγκληρονόμα, σύσσωμα et συμμετοχα

La première question est celle de savoir qui sont les Nations exprimées dans le texte par l'expression τὰ ἔθνη et avec qui sont-elles cohéritières, co-corporées et coparticipantes de la promesse dans le Christ Jésus? Le terme ἔθνος apparaît 162 fois

²¹⁷ Certains auteurs y ont vu une allusion à Is 52, 7. Cf. BAULES, R. *L'insondable richesse du Christ*, p. 57. BEST, E. *Ephesians*, p. 599. REYNIER, C. *L'Épître aux Ephésiens*, p. 205.

²¹⁸ BAULES, R. Op. cit, p. 58.

²¹⁹ Ibid., p. 58.

dans le Nouveau Testament aussi bien au singulier qu'au pluriel. Dans la LXX, le terme hébreu עַם est généralement traduit par λαός en lien au peuple élu et le terme יְגוּם est traduit ἔθνος en lien aux Gentils.

Ainsi, dans les débuts du Nouveau Testament, se trouve consolidée la distinction terminologique selon laquelle עַם désigne le peuple de Dieu et יְגוּם désigne les autres peuples en dehors de Israël, c'est-à-dire les Gentils²²⁰. Progressivement, le terme acquiert une connotation péjorative et les יְגוּם seront considérés comme ceux qui vivent éloignés de Dieu (c'est-à-dire du Dieu d'Israël) et par conséquent hostiles à Dieu²²¹.

Dans les lettres de Paul, ἔθνος (ou τὰ ἔθνη) revêt une double connotation positive et négative. Dans la lettre aux Ephésiens, τὰ ἔθνη apparaît toujours au pluriel (2, 11; 3, 1.6.8; 4,17) et sans aucune connotation négative ou péjorative. Sur un total de cinq emplois dans la lettre, le terme est employé trois fois en Ep 3, 1-13. Aux vv. 6 et 8, l'auteur aurait pu changer l'expression τὰ ἔθνη par le pronom personnel "vous". Mais il a préféré dans sa rhétorique reprendre cette expression insistante en lien au mystère qui est révélé et qui est donné à connaître aux Nations qui en sont les grands bénéficiaires.

Le contexte de la première apparition de τὰ ἔθνη est important pour comprendre sa signification dans l'ensemble de la lettre: "Souvenez-vous donc qu'autrefois, vous les Nations dans la chair, appelés prépuce par ceux qui sont appelés circoncision dans la chair, faite par la main (humaine); [souvenez-vous] qu'en ce temps-là, vous étiez séparés du Christ, exclus de la citoyenneté d'Israël, étrangers aux alliances de la promesse, n'ayant pas d'espérance et privés de Dieu dans le monde" (cf. Ep 2, 11-12).

En appelant les Nations, τὰ ἔθνη, par opposition non pas aux juifs, mais à Israël, terme à connotation plus religieuse, Ephésiens rappelle que la différence religieuse entre les deux peuples est définitivement abolie²²². Ainsi, les juifs ne peuvent plus se considérer peuple élu en se différenciant, par leur prérogatives, des Nations qui seraient séparées par la chair²²³.

En effet, par la Loi de Moïse, les Nations étaient exclues du droit de cité d'Israël²²⁴. Mais, par la croix du Christ, elles deviennent concitoyens des saints, membres de la maison de Dieu, édifiée sur le fondement des apôtres et des prophètes (cf. Ep 2, 19). Le

²²⁰ WAHER, N, "ἔθνος", col. 1160.

²²¹ Ibid., col. 1160.

²²² REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 109.

²²³ Ibid., p. 109.

²²⁴ Bien que la lettre fasse plusieurs références à Israël, le terme Ἰσραήλ n'apparaît qu'une fois dans la lettre et le terme Ἰουδαίος n'y apparaît pas.

parallélisme existant entre Ep 2, 12 et 2, 19 ne veut donc pas faire des Nations les nouveaux membres d'Israël. En devenant un même corps, les Nations ne deviennent pas les juifs²²⁵.

Entre ces deux passages, l'auteur de la lettre fait une lecture de Is 57, 19 où la paix est encore dans l'attente future alors qu'en Ep 2, 14-17 la paix est déjà présente dans l'avènement du Christ qui crée une nouvelle humanité en étant lui-même la paix entre les deux peuples²²⁶.

C'est à la lumière du mystère éphésien et ses différentes composantes que se comprend cette nouvelle situation des Nations et des juifs qui se rend plus explicite en Ep 3, 1-13. Le mystère y est révélé en des catégories nouvelles. Et cette nouveauté est basée sur la nouvelle situation des Juifs et des Nations dans l'Eglise. Le Christ a fait des deux peuples un seul, détruisant la barrière qui les séparait, supprimant la haine, cette loi de préceptes pour créer les deux en un seul Homme Nouveau (Ep 2, 14-15).

Cette nouvelle situation des uns et des autres marque désormais le statut de l'Eglise qui devient elle-même le lieu de révélation et de connaissance du mystère. En proclamant le mystère, l'Eglise annonce finalement ce qui la constitue fondamentalement parce qu'elle fait désormais parti du message qu'elle annonce²²⁷. Par la proclamation du mystère, l'Eglise rend témoignage à l'Evangile qui est le principal agent sotériologique en Ep 3, 6 et dont Paul est le serviteur en Ep 3, 7. Ce dynamisme couronne avec le rôle de l'Eglise qui devient elle-même le principal agent sotériologique en Ep 3, 10 dans la révélation de la sagesse de Dieu aux principautés et aux puissances.

Les termes choisis pour exprimer le contenu du mystère en Ep 3, 6 sont assez déroutants: συγκληρονόμα, σύσσωμα et συμμετοχα. Trois termes composés du préfixe σύν qui frise à la fois du pléonasmе ou de la tautologie et pose un problème de compréhension et d'interprétation. Le premier terme συγκληρονόμος est composé de la préposition σύν et du substantif κληρονόμος. En effet, la signification du groupe de mots κληρονόμος et ses dérivés tourne autour du concept de l'héritage et donc de l'héritier, et le κληρονόμος est soit l'héritier naturel ou légal²²⁸. Ainsi, le συγκληρονόμος est celui qui partage avec l'autre l'héritage; il est "héritier avec" ou alors "cohéritier".

²²⁵ Contre l'interprétation de BARTH, M. *Ephesians*, p. 269 et. seq.

²²⁶ USAMI, K. *Somatic Comprehension of Unity*, p. 57.

²²⁷ ALETTI, J-N. "Les difficultés ecclésiologiques de la Lettre aux Ephésiens. De quelques suggestions", p. 565.

²²⁸ FOERSTER, W. "κληρονόμος", col. 611 et. seq.

Le terme κληρονομία n'apparaît comme terme théologique ni dans le grec classique ni dans le gnosticisme hellénistique, sinon dans l'hellénisme particulièrement dans les écrits avec une grande influence juive²²⁹. Dans le Nouveau Testament, aucun des termes de ce groupe n'apparaît dans le quatrième Evangile et les lettres de saint Jean (une seule fois apparaît le verbe κληρονομέω en Ap 21,7). Le contenu théologique de κληρονόμος dans les synoptiques est essentiellement marqué par la parabole des vigneronniers homicides (cf. Mc 12, 1-12) où l'héritier représente le fils et l'héritage est le royaume de Dieu²³⁰.

Chez Paul, le contenu de κληρονομία est inséparablement lié à sa compréhension de l'accomplissement de la promesse faite à Abraham; même si son exégèse de l'Ancien Testament ne prend pas en compte la plaine de Canaan comme lieu d'accomplissement de cette promesse²³¹. Par ce terme, Paul fait le lien entre le passé et le présent où s'accomplit dans le Christ la promesse faite à Abraham.

Le terme κληρονόμος qui manque dans la lettre aux Ephésiens devient alors un terme important dans ce groupe de mots. Dans la lettre aux Ephésiens où la préoccupation est essentiellement ecclésiologique, le contenu de κληρονομία n'est pas tant celui de l'événement historique du Christ que celui de l'unité finale du cosmos²³².

C'est ainsi que le terme συγκληρονόμος qui n'apparaît qu'une fois dans les écrits pauliniens (Rm 8, 17)²³³ diffère de l'usage du terme en Ephésiens. En Rm 8, 17 le terme est employé par rapport au Christ. Les chrétiens sont héritiers de Dieu et cohéritiers avec le Christ, συγκληρονόμοι δὲ Χριστοῦ. La perspective en Rom 8, 17 est essentiellement christologique. En Ep 3, 6 le terme met l'accent sur la perspective ecclésiologique traduisant la relation entre les Juifs et les Nations comme membres d'un même corps. Le premier terme fait donc ainsi appel au second.

Pour sa part, le terme σύσσωμα est composé de la préposition σύν et du substantif σῶμα qui est très fréquent dans les écrits de Paul et dans le Nouveau Testament.

²²⁹ HAMMER, P. "A Comparison of Kleronomia in Paul and Ephesians", p. 267 et. seq.

²³⁰ FOERSTER, W. "κληρονόμος", col. 650.

²³¹ HAMMER, P. "A Comparison of Kleronomia in Paul and Ephesians", p. 269. Hammer observe tout de même que le terme hébreu הִלְהִיב ne devient réellement un terme théologique dans l'Ancien Testament qu'à l'entrée à Canaan. Le terme employé dans le contexte de Abraham est celui de שָׂרָא beaucoup moins important théologiquement. La LXX emploie les deux termes indistinctement et finit par perdre la distinction théologique du terme hébreu.

²³² Ibid., p. 269.

²³³ Les deux autres occurrences du terme dans le Nouveau Testament apparaissent en Hb 11, 9 et 1P 3, 7.

Littéralement, σύσσωμα signifie "être du même corps" ou "co-corporer"²³⁴. Le terme σῶμα apparaît 91 fois dans les écrits de Paul sur un total de 142 occurrences dans le Nouveau Testament. Toutefois, contrairement à l'usage traditionnel et à l'influence vétérotestamentaire encore perceptible dans les Evangiles, les écrits pauliniens n'emploient pas le terme σῶμα pour désigner un corps inerte ou un cadavre²³⁵.

Chez Paul, σῶμα renvoie à plusieurs réalités. Il est parfois employé comme synonyme de σάρξ pour traduire la matérialité du corps physique et individuel de l'être humain en tant qu'être de chair dans toute sa fragilité (cf. Ga 6, 17; Col 1, 24; 1Cor 5, 3). En plus de cet aspect charnel, σῶμα est aussi employé pour désigner la personne humaine dans son intégralité (cf. Phil 1, 20; Rm 6, 6-12; 12, 1). Par ailleurs, au-delà de l'aspect physique et visible du corps, σῶμα est aussi employé en référence au corps spirituel (cf. 1Cor 15, 42-44) après la résurrection en opposition au corps psychique.

Par rapport au Christ, σῶμα est employé pour désigner le corps du Christ crucifié ou ressuscité (cf. Col 1, 22; 2, 9-17; Rm 7, 4); le corps eucharistique du Christ (cf. 1Cor 11, 24-29) mais aussi le corps du Christ qui est l'Eglise, la communauté des croyants (cf. Col 1, 18-24; 1Cor 12, 12-27). Dans ce sens, l'identification de la communauté chrétienne de Corinthe au corps du Christ en 1Cor 12, 27 mérite à cet effet une attention particulière: ὑμεῖς δὲ ἐστε σῶμα Χριστοῦ (or, vous êtes corps du Christ).

Le génitif Χριστοῦ qui qualifie le terme σῶμα introduit une particularité dans l'usage néotestamentaire de la thématique du corps²³⁶.

En effet, la première lettre aux Corinthiens contient le plus grand nombre d'emplois du terme σῶμα. Toutefois, c'est en 1Cor 10, 16 qu'apparaît le premier usage de l'expression σῶμα Χριστοῦ (Corps du Christ) sous la forme d'une interrogation et non d'une affirmation incisive. τὸν ἄρτον ὃν κλῶμεν, οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ Χριστοῦ ἐστίν; (le pain que nous rompons n'est-il pas communion au Corps du Christ?). En 1Cor 12, 27 l'affirmation est dense et catégorique: « vous êtes Corps du Christ ».

²³⁴ Le contexte de Ep 3, 6 ne permet donc pas une interprétation de σύσσωμα dans le sens de "compagnon d'esclave" comme le fait PREUSCHEN, E. "Syssômos, Ep 3, 6", p. 85 et. seq.

²³⁵ En Gn 15, 11 σῶμα est employé pour désigner les cadavres d'animaux dans le contexte du sacrifice d'Abraham. En 1S 31, 10. 12; Ps 110 (109), 6 il est également employé pour désigner les cadavres. Dans les synoptiques, il est aussi employé dans ce même sens pour désigner le corps inerte de Jésus en Mc 15, 43; Mt 27, 59; Lc 23, 55. En effet, le terme σῶμα n'a pas un seul équivalent dans la langue hébreu. Il est parfois traduit par σάρξ pour désigner le terme hébreu רֶשֶׁת. En Gn 47, 18 σῶμα désigne le terme hébreu הַיָּאָה qui est parfois traduit par le terme στόμα dans la LXX (Jg 14, 8.9). En Ez 23, 35 et Nh 9, 26 σῶμα est employé pour traduire l'hébreu יָא dans le sens de "tourner le dos à quelqu'un". Il est aussi employé pour traduire le terme hébreu הִלְבַּד (Dt 21, 23). Pour les différentes traductions hébraïques de ce terme voir SCHWEIZER, E. "σῶμα, σωματικός, σύσσωμος", col. 660 et. seq.

²³⁶ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 113.

Mais, dans la construction de cette phrase, on peut noter l'absence de l'article défini. Faut-il ou non insister sur l'absence de l'article dans cette affirmation²³⁷? Toujours est-il que sans article défini, cette affirmation se trouve dans une forme indéterminée²³⁸. La communauté chrétienne de Corinthe, en tant que communauté particulière se trouvant dans un lieu déterminé, est désignée "Corps du Christ" et non de manière exclusive "le Corps du Christ". Ainsi, l'absence de l'article devant le terme $\sigma\omega\mu\alpha$ fait en sorte que l'affirmation, aussi dense qu'elle soit, n'identifie pas de manière exclusive la communauté de Corinthe au Corps du Christ; c'est en Ephésiens que cette identification devient possible pour la première fois²³⁹.

En Ep 1, 22-23 on peut alors noter la présence de l'article dans l'affirmation: $\kappa\alpha\iota \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \acute{\upsilon}\pi\epsilon\tau\alpha\zeta\epsilon\nu \acute{\upsilon}\pi\omicron \tau\omicron\upsilon\varsigma \pi\acute{\omicron}\delta\alpha\varsigma \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon \kappa\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\nu\epsilon\nu \acute{\epsilon}\delta\omega\kappa\epsilon\nu \kappa\epsilon\phi\alpha\lambda\eta\nu \acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \tau\eta \acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\acute{\alpha}, \acute{\eta}\tau\iota\varsigma \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu \tau\omicron \sigma\omega\mu\alpha \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon, \tau\omicron \pi\lambda\acute{\eta}\rho\omega\mu\alpha \tau\omicron\upsilon \tau\grave{\alpha} \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \acute{\epsilon}\nu \pi\acute{\alpha}\sigma\iota\nu \pi\lambda\eta\rho\omicron\upsilon\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\upsilon.$ (Et il a tout mis sous ses pieds et l'a constitué chef sur toutes choses à l'Eglise qui est son corps, la plénitude de celui remplit tout en tout). En Ephésiens, la thématique du corps a donc évolué; l'identification de l'Eglise au Corps du Christ devient universelle et le danger de l'exclusivisme d'une communauté particulière est éloigné²⁴⁰. Désormais, la thématique du corps ne renvoie plus à une Eglise particulière, mais qualifie l'Eglise dans son universalité.

Vu l'usage assez fréquent de $\sigma\omega\mu\alpha$ dans les écrits du Nouveau Testament et la polysémie du terme chez Paul, quelle serait alors la spécificité de cette thématique du corps dans la lettre aux Ephésiens en lien à l'évolution qu'elle apporte dans les écrits du Nouveau Testament? En effet, dans la lettre aux Ephésiens, le terme $\sigma\omega\mu\alpha$ est employé 9 fois [1, 23; 2, 16; 4, 4.12; 4, 16(2x); 5, 23.28.30] alors que l'expression $\sigma\upsilon\sigma\omega\mu\alpha$ en Ep 3, 6 est l'unique emploi dans le Nouveau Testament.

Contrairement aux écrits pauliniens, où l'on note plusieurs acceptions de la thématique du corps, toutes les références du terme $\sigma\omega\mu\alpha$ en Ephésiens renvoient essentiellement à la description de l'Eglise. Dès lors, le terme $\sigma\omega\mu\alpha$ exprime l'étroite

²³⁷ RAMAROSON, L. "L'Eglise, Corps du Christ dans les écrits pauliniens: simples esquisses", p. 133 s'interroge s'il y a lieu d'insister sur l'absence de l'article. Il voit justifié l'absence de l'article en lien avec le contexte général de 1Cor 12 mais aussi en rapport avec celui de Rm 12, 5.

²³⁸ SCHWEIZER, E. " $\sigma\omega\mu\alpha$, $\sigma\omega\mu\alpha\tau\iota\kappa\acute{\omicron}\varsigma$, $\sigma\upsilon\sigma\omega\mu\omicron\varsigma$ ", col. 723-724.

²³⁹ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 113.

²⁴⁰ *Ibid.*, p. 113 et. seq.

dépendance vitale instituée entre le Christ et l'Eglise et qui ne se maintient que par l'influence incessante du Christ lui-même²⁴¹.

Dans la dynamique de la lettre, *σῶμα* apparaît deux fois seulement dans la première partie (cf. Ep 1, 23; 2, 16) et sept fois dans la deuxième partie de la lettre. En Ep 1, 23 l'Eglise est présentée comme le corps dont le Christ est la tête; la plénitude de celui qui remplit tout en tout. Cette Eglise doit son existence à la croix du Christ qui, en sa personne, a créé les Juifs et les Nations en un seul Homme Nouveau, faisant la paix entre les deux et les réconciliant avec Dieu (Ep 2, 15-16)²⁴².

C'est dans ce sens, que dans le contexte de la réconciliation des Juifs et des Nations en Ep 2, 15-16, le syntagme *ἐν ἐνὶ σώματι* (en un seul corps) en parallèle avec *ἓνα καινὸν ἄνθρωπον* (un seul Homme Nouveau) renvoi à la métaphore de l'Eglise²⁴³ et non au corps individuel ou physique du Christ mort sur la croix²⁴⁴. Bien sûr, dans la dynamique de la lettre, le corps que constitue l'Eglise est inséparable du corps individuel du Christ mort sur la croix.

C'est ainsi que l'unité de l'Eglise-corps, dans l'incorporation de ceux qui sont sauvés dans la mort et la résurrection, est liée au thème de la réconciliation²⁴⁵. Le Christ est celui qui crée les Juifs et les Nations en un seul Homme Nouveau. En même temps, il est celui qui fait la paix entre les deux peuples et les réconcilie en un seul corps. Le mot "corps" employé non pas pour désigner Israël, mais l'intégration des hommes dans le Christ, souligne alors la nouveauté de l'action divine²⁴⁶.

C'est ainsi qu'après avoir été évoqué en Ep 1, 23 puis en Ep 2, 16, *σῶμα* est repris en Ep 4, 3-4a en lien avec le *πνεῦμα* pour sauvegarder l'unité de l'Esprit dans le lien de la paix car, il n'y a qu'un seul corps et un seul Esprit (*σπουδάζοντες τηρεῖν τὴν ἐνότητα τοῦ*

²⁴¹ BAULES, R. *L'insondable richesse du Christ*, p. 28.

²⁴² On peut observer que c'est l'unique fois dans la lettre aux Ephésiens et dans le Nouveau Testament que le verbe créer (*κτίζω*) est appliqué directement au Christ comme sujet. De plus, le contexte parle de la création d'un seul Homme Nouveau et non de la création d'un nouveau peuple. Dans ce sens, le terme *λαός* attribué au peuple d'Israël avec toutes les prérogatives de peuple élu, est évité par l'auteur et n'apparaît pas du tout dans la lettre aux Ephésiens.

²⁴³ Voir aussi O'BRIEN, P. T. *The Letter to the Ephesians*, p. 202; MACDONALD, M. *Colossians and Ephesians*, p. 246 et. seq.; LINCOLN, T. A. *Ephesians*, p. 144; ALETTI, J-N. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*, p. 154 et. seq.; BEST, E. *Ephesians*, p. 264.

²⁴⁴ Pour REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 112, en Ep 2, 16 *σῶμα* peut renvoyer soit à l'Eglise soit au corps mort du Christ sur la croix. Pour SCHWEIZER, E. Op. cit, p. 746 et. seq. en 2, 16, parallèlement à Col 1, 22, *σῶμα* désigne probablement le corps du Christ exécuté sur la croix.

²⁴⁵ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 115.

²⁴⁶ BAULES, R. *L'insondable richesse du Christ*, p. 28.

πνεύματος ἐν τῷ συνδέσμῳ τῆς εἰρήνης· Ἐν σῶμα καὶ ἐν πνεῦμα)²⁴⁷. L'unité de l'Eglise est exprimée en lien avec l'unité de l'Esprit.

Mais cette unité de l'Eglise ne s'oppose pas à la notion de diversité; car chaque membre du corps a reçu des dons en vue de la construction du corps du Christ (Ep 4, 12). La relation entre le corps ecclésial et le Christ, Tête de l'Eglise, devient alors explicite en Ep 4, 16 où la croissance des chrétiens dans l'amour a son origine dans le Christ qui est la tête du corps²⁴⁸.

Les dernières occurrences de σῶμα au chapitre 5 sont aussi en lien avec l'Eglise, malgré les images d'ordre anthropologique très fortes utilisées dans la description de la relation conjugale entre la femme et son époux. Le mari est tête de la femme tout comme le Christ est tête de l'Eglise, lui le sauveur du corps (Ep 5, 23). Ephésiens se réfère à ces images anthropologiques assez complexes pour décrire essentiellement la relation du Christ et de l'Eglise²⁴⁹.

Eût égard à ce qui précède au vu de cette description éphésienne, cette réalité n'a de sens que par rapport au mystère qui est révélé progressivement dans un langage tout à fait nouveau. Dès lors les trois termes ἐν σύν enrichissent l'expression de cette réalité et le néologisme σύσσωμα revêt une signification profonde dans le fait "d'être un corps avec"²⁵⁰. Il y a donc un lien indéniable entre Ep 2, 11-22, où le contenu du mystère a été énoncé à partir de la réconciliation des Juifs et des Nations, la création des deux peuples en un seul Homme Nouveau, et Ep 3, 1-13 où le contenu du mystère est rendu plus explicite.

Sur le plan littéraire ce lien est d'abord marqué par l'expression καθὼς προέγραψα ἐν ὀλίγῳ (Ep 3, 3). Ainsi, les trois termes composés ἐν σύν, dont σύσσωμα est le pivot, décrivent le contenu du mystère qui est donné de connaître dans un vocabulaire nouveau. Le contenu du mystère et la procédure paradoxale de la resignification des catégories non

²⁴⁷ Le thème de l'unité ecclésial est tellement fort et spécifique dans la lettre aux Ephésiens que le terme ἐνότης, qui n'apparaît pas du tout dans la septante, n'apparaît que dans ce contexte de Ep 4, 3. 13 comme un hapax néotestamentaire.

²⁴⁸ BEST, E. *Ephesians*, p. 409.

²⁴⁹ LINCOLN, T. A. *Ephesians*, p. 262 informe que la métaphore du Christ comme Tête était à l'origine indépendant de la métaphore de l'Eglise comme corps. Mais les deux sont mis ensemble en Col et Ep, où l'Eglise-Corps reçoit sa vie du Christ; et le Christ-Tête est compris à la fois comme autorité et origine.

²⁵⁰ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 117. PENNA, R. *Il "Mysterion" Paolino*, p. 73 considère le terme σύσσωμα comme un néologisme. LINCOLN, T. A. *Ephesians*, p. 180 observe que ce terme n'apparaît nulle part dans la littérature grecque ancienne et a été inventé par l'auteur de la lettre pour décrire la nouveauté de l'Eglise Corps du Christ.

bibliques assurent la continuité et la nouveauté entre l'action salvifique et ses effets interprétés à la lumière de l'unité entre le Christ et son Eglise qui est son corps²⁵¹.

Si l'Eglise, corps du Christ, est le contenu du mystère en Ep 3, 6, c'est alors après le dévoilement de celui-ci que la lettre présente les conséquences ecclésiologiques de ce qui a été énoncé dans la première partie de la lettre. Les éléments sémantiques qui composent alors la notion d'Eglise comme Corps du Christ se comprennent et s'interprètent sous la catégorie du mystère qui est révélé aux Nations²⁵².

Par la reprise de la conjonction *καί* le terme *σύσσωμα* est à la fois lié au premier terme *συγκληρονόμα* et au troisième *συμμέτοχα* embarquant tous les trois termes dans un même dynamisme. Si dans le Nouveau Testament *συγκληρονόμα* apparaît seulement en Rm 8, 17; Hb 11, 9; 1P 3, 7 et Ep 3, 6, les deux autres termes *σύσσωμα* et *συμμέτοχα* n'apparaissent que dans la lettre aux Ephésiens.

Le troisième terme *συμμέτοχα* qui sert tout de même à révéler le contenu du *μυστήριον* est composé de la préposition *σύν* et du substantif *μέτοχος*. En effet, le groupe de mots *μετέχω* et ses dérivés expriment l'idée de "participer"²⁵³ dans le sens d'une participation avec l'autre. L'usage de ce terme est très rare dans la LXX et apparaît généralement dans un contexte éthique renvoyant à la participation à une action bonne ou mauvaise²⁵⁴. Progressivement, *μέτοχος* et *κοινωνός* (ami, compagnon) sont utilisés comme deux termes interchangeables²⁵⁵. Cette acception du terme est aussi retrouvée dans les textes du Nouveau Testament²⁵⁶.

C'est ainsi que, même en se référant à la tradition vétérotestamentaire, *συμμέτοχα* entre dans la nouveauté qu'introduit le mystère dans sa dynamique de révélation et de connaissance. En se construisant sur la base de deux prépositions qui ont en effet le même sens, *σύν* et *μετά*, le terme *συμμέτοχα* présenterait un pléonasme qui donnerait certainement raison aux détracteurs du style éphésien. Mais n'est-ce pas encore là une caractéristique du mystère qui se révèle dans un langage déroutant et exige un nouveau regard et une nouvelle compréhension?

²⁵¹ GRANADOS, J. M. *La reconciliación en la Carta a los Efesios y en la Carta a los Colosenses*, p. 231.

²⁵² *Ibid.*, p. 197.

²⁵³ HANSE, H. "*μετέχω*", col. 1358.

²⁵⁴ *Ibid.*, p. 1360.

²⁵⁵ *Ibid.*

²⁵⁶ Dans le Nouveau testament, *μέτοχος* est employé en Lc 5, 7; Hb 1, 9; 3, 1; 3, 14; 6, 4; 12, 8. Le verbe *μετέχω* apparaît en 1Cor 9, 10; 9, 12; 10, 17; 10, 21; 10, 30; Hb 2, 14; 5, 13; 7, 13. On retrouve également *μετοχή* en 2Cor 6, 14. *συμμέτοχος* est quant lui employé seulement en Ep 3, 6 et 5, 7.

En révélant le contenu du mystère, les trois termes composés de la préposition σύν constituent à leur tour un dynamisme important dans la relation salvifique des chrétiens non seulement entre eux, dans une dimension horizontale, mais aussi avec le Christ dans une dimension verticale. Ces trois termes s'ajoutent à une série de mots composés en σύν qui abondent dans la lettre aux Ephésiens. Ces mots en σύν expriment non seulement un être ensemble, mais le partage d'un même statut, d'une même dignité, d'une même bénédiction²⁵⁷. Les Nations partagent avec les Juifs la même promesse dans le Christ.

Si la conjonction καί situe les trois termes sur un même plan littéraire, la préposition σύν établit les Juifs et les Nations sur un même pied d'égalité. Les Nations sont désormais coparticipants de la promesse dans le Christ Jésus par l'Évangile. Elles sont désormais incluses dans la promesse à laquelle elles étaient autrefois exclues vivant sans espérance et privés de Dieu dans le monde (Ep 2, 2). En remontant aux antécédents vétérotestamentaires, Ephésiens valide ainsi la promesse aussi bien pour les Juifs que pour les Nations²⁵⁸.

Toutefois, en étant cohéritières, co-corporées et coparticipantes de la promesse, les Nations ne deviennent pas Israël et pas même le nouvel Israël²⁵⁹. Israël non plus ne devient pas les Nations. L'intégration des deux peuples dans l'unique corps du Christ n'est pas synonyme d'assimilation ou d'uniformisme. Les diversités qui séparaient les deux peuples sont appelées à se réconcilier dans une unité supérieure de genre totalement différent et nouveau: le tertium genus²⁶⁰.

En formant le corps du Christ, les chrétiens d'origine païenne et ceux d'origine juive deviennent une nouvelle humanité créée par le Christ. C'est pourquoi le syntagme ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ s'applique essentiellement aux trois adjectifs accentuant la communion des Juifs et des Nations dans le Christ par l'Évangile, agent sotériologique indispensable.

²⁵⁷ ALETTI, J-N. *Saint Paul Épître aux Ephésiens*, p. 180.

²⁵⁸ PENNA, R. *La lettera agli Efesini*, p. 161.

²⁵⁹ REYNIER, C. *Évangile et Mystère*, p. 110.

²⁶⁰ PENNA, R. *Il "Mysterion Paolino"*, p. 74.

2.5.2.2.4

La révélation du mystère et le service de l'Évangile dans la dynamique salvifique

Le pronom relatif ὃς placé après τοῦ εὐαγγελίου fait le lien entre la fin du v. 6 et le début du v. 7 qui présente Paul comme le serviteur (διάκονος) de l'Évangile. En effet, si les apôtres et les prophètes, présentés au v. 5, ont pour mission le service de l'Évangile, pourquoi Paul est-il encore présenté ici comme le serviteur de l'Évangile²⁶¹? Si Paul a la mission d'annoncer l'Évangile et de mettre en lumière la dispensation du mystère, quelle serait le lien entre l'Évangile et le mystère?

L'auteur de la lettre continue à décrire la révélation progressive du mystère et ses composantes dans un style littéraire déroutant et un langage tout à fait nouveau. C'est ainsi que le prisonnier du Christ (cf. Ep 3, 1) est aussi le serviteur de l'Évangile et les tribulations de celui qui annonce l'Évangile sont la gloire des Nations (cf. Ep 3, 13). Pourtant, Paul ne s'est pas lui-même attribué la mission d'annoncer l'Évangile et d'en être le serviteur.

Le passif ἐγενήθην διάκονος montre qu'il a été fait serviteur de l'Évangile. De même que le mystère lui a été fait connaître κατὰ ἀποκάλυψιν (v. 3), le service de l'Évangile lui est aussi accordé κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ (v. 7). Si connaître le mystère du Christ n'a pas été de l'ordre de la capacité intellectuelle du génie de Paul, de même, être serviteur de l'Évangile n'est pas de l'ordre de la prétention personnelle de l'apôtre. La connaissance du mystère tout comme le service de l'Évangile est un don totalement gratuit de Dieu dans l'avènement de son projet salvifique.

La première partie du texte (Ep 3, 2-7) s'achève sur l'annonce de l'Évangile qui sera développé dans la deuxième partie (Ep 3, 8-12). Si la première partie du texte a commencé par la dispensation de la grâce de Dieu donnée à Paul (v. 2), elle se termine également par le don de la grâce de Dieu qui lui est donnée (v. 7). La phrase τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι au v. 2 et la phrase τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ τῆς δοθείσης μοι au v. 7 forme alors une inclusion partielle qui met l'accent sur la gratuité de la révélation divine. En constituant l'Évangile, la révélation constitue aussi celui qui en

²⁶¹ LONA, H. *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief*, p. 290.

est le serviteur²⁶². C'est parce qu'il a reçu la connaissance du mystère au cours d'une révélation que Paul est devenu le serviteur de l'Évangile.

L'Évangile dont l'apôtre est appelé à être le serviteur se comprend dans la dynamique du mystère qui se fait connaître. Quelle est alors la spécificité du service de l'Évangile dans la lettre aux Ephésiens et quel est le lien entre ce service et la trilogie révélation, mystère et connaissance?

Le terme *διάκονος* est un terme essentiellement paulinien. Il apparaît 21 fois dans les écrits de Paul et seulement 8 fois dans les Évangiles²⁶³. *Διάκονος* est employé dans les Évangiles pour désigner le disciple qui se met au service des autres (cf. Mt 20, 26; 23, 11; Mc 9, 35; 10, 43); le *διάκονος* est aussi le serviteur du roi (cf. Mt 22, 13); les servants aux noces (cf. Jn 2, 5.9). Il désigne également celui qui se met à la suite du Christ (cf. Jn 12, 26).

Dans les lettres de Paul, *διάκονος* est appliqué au ministre de Dieu dans le service du bien pour lutter contre le mal (cf. Rm 13, 4); le terme renvoi aussi aux ministres de l'Église (cf. Rm 16, 1); les serviteurs pour l'annonce de l'Évangile (cf. 1Cor 3, 5; 2Cor 11, 15; Col 1, 23); les ministres du Christ (cf. 2Cor 11, 23; Col 1, 7); le Christ lui-même comme serviteur de la circoncision pour faire connaître la vérité (cf. Rm 15, 8); le terme renvoi enfin aux diacres dans un service d'Église en voie d'institutionnalisation (cf. 1Tm 3, 8.12).

De manière générale, le terme *διάκονος* contient dans son acception une certaine dépendance ou soumission comme dans le cas de la relation entre un esclave et son maître (cf. Rm 6, 16-17; 1Cor 7, 21-22). Paul lui-même se présente d'ailleurs comme esclave du Christ, *δοῦλος Χριστοῦ Ἰησοῦ* (cf. Rm 1, 1; Ga 1, 10) et esclave de Dieu, *δοῦλος θεοῦ* (cf. Tt 1, 1). C'est ainsi que les deux termes *διάκονος* et *δοῦλος* sont parfois employés comme termes interchangeables même dans la lettre aux Ephésiens (cf. Ep 6, 5-6).

Toutefois, dans la lettre aux Ephésiens, le terme *δοῦλος* n'est en aucune fois appliqué à Paul, mais à ceux qui vivent dans une relation de dépendance ou de soumission de type maître/esclave (cf. Ep 6, 5-6). En Ep 3, 7, Paul est le *διάκονος τοῦ εὐαγγελίου*. L'Évangile est l'objet du service dont Paul a été gratuitement fait serviteur. En parlant de service de l'Évangile, l'accent est mis non pas sur les notions d'obéissance et de

²⁶² BAULES, R. *L'insondable richesse du Christ*, p. 60.

²⁶³ Le terme *διάκονος* apparaît seulement 6 fois dans la LXX en Esther 1, 10; 2, 2; 6, 3.5; Pr 10, 4; 4 M 9, 17 (l'unique emploi dans les textes dits apocryphes) traduisant indistinctement les termes hébreux *נָשָׂר* et *שָׂרָר*.

soumission qui sont constitutives de la relation maître/esclave mais sur la notion de gratuité qui n'entre jamais dans la relation maître/esclave²⁶⁴.

C'est gratuitement que la grâce de Dieu a été donnée à Paul pour les Nations (cf. Ep 3, 2). C'est encore gratuitement que le mystère lui a été fait connaître au cours d'une révélation (cf. Ep 3, 3) et a été révélé aux saints apôtres et prophètes (cf. Ep 3, 5). Et c'est enfin gratuitement qu'il a été fait serviteur de l'Evangile selon le don de la grâce de Dieu (cf. Ep 3, 7-8). La notion de gratuité s'entrelace ainsi avec la notion de connaissance qui est celle de la révélation imprévisible de mystère de Dieu²⁶⁵. Le service de l'Evangile est donc inséparable du dynamisme révélation, mystère et connaissance.

Le vocabulaire qui constitue et exprime le service de l'annonce de l'Evangile est un vocabulaire lié à la révélation et à la connaissance du mystère. Le participe passif τῆς δοθείσης μοι montre clairement que l'apôtre Paul est le grand bénéficiaire de cette action sotériologique. Il entretient avec Dieu, non pas une relation d'obéissance servile et de soumission aveugle, mais une relation de service de l'Evangile qu'il a reçu κατὰ τὴν δωρεὰν τῆς χάριτος τοῦ θεοῦ (cf. Ep 3, 7).

Le substantif δωρεά est employé deux fois seulement dans la lettre (cf. Ep 3, 7; 4, 7) en faisant toujours référence au don gratuit de Dieu. C'est un substantif que Paul emploie pour signifier la générosité de l'action divine dans le Christ en faveur de l'humanité (cf. Rm 3, 24; 5, 15; 2Cor 9, 15)²⁶⁶. Si le génitif τῆς χάριτος est soit objectif ou épéxégétique, celui qui suit, τοῦ θεοῦ, est un génitif de possession qui détermine l'origine ou l'auteur de la grâce.

Bien que Dieu soit lui-même l'agent implicite de ce dynamisme, en étant à l'origine du don de la grâce, il agit pourtant explicitement dans l'action en cours par l'efficacité de la grâce offerte à l'apôtre. La grâce divine est à l'œuvre dans la vie du serviteur de l'Evangile. Toutefois, cette grâce divine ne peut être séparée de son origine. En donnant sa grâce à son serviteur, lui accordant la capacité nécessaire dans l'exercice de sa mission, Dieu lui-même continue à agir dans le ministère de son serviteur selon le déploiement de sa puissance, κατὰ τὴν ἐνέργειαν τῆς δυνάμεως αὐτοῦ (cf. Ep 3, 7).

Le pronom possessif αὐτοῦ se rapporte au substantif δυνάμεως qui renvoie à la puissance même de Dieu et explicite davantage l'action du don de la grâce. Les deux prépositions ne sont donc pas en coordination, car la deuxième sert à déterminer le passif

²⁶⁴ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 90.

²⁶⁵ Ibid.

²⁶⁶ LINCLON, T. A. *Ephesians*, p. 182.

τῆς δοθείσης μοι²⁶⁷. Ephésiens considère le service de l'annonce de l'Évangile accordé à Paul comme un élément décisif dans la connaissance du mystère qui lui a été donné au cours d'une révélation. Paul est alors considéré, non comme un héros en soi, mais comme un instrument de la grâce divine²⁶⁸.

La grâce d'avoir été fait serviteur de l'Évangile, qui se comprend dans le dynamisme proportionné par la trilogie révélation, mystère et connaissance, culmine la première partie du texte (Ep 3, 2-7) et débouche en même temps sur le dynamisme sotériologique de l'annonce de cet Évangile qui initie le deuxième moment dynamique (Ep 3, 8-12). C'est ainsi que les versets 8-12, en faisant suite aux versets 2-7, développent le deuxième moment de la pensée de l'auteur et ne traite plus tant l'origine et la nature du mystère que sa proclamation universelle²⁶⁹.

2.5.3

Dynamique salvifique de Ep 3, 8-12.13

2.5.3.1

L'annonce de l'Évangile comme expression de l'avènement salvifique

Au v. 7, le service de l'Évangile est principalement orienté vers le choix et l'appel de l'apôtre qui en a été fait serviteur. Au v. 8, ce service est davantage orienté vers l'annonce. Si les Nations apparaissent comme les destinataires de ce service, Paul est avant tout le bénéficiaire de cette action sotériologique marquée dès le début du verset par une affirmation solennelle et emphatique Ἐμοὶ τῶ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων ἐδόθη ἢ χάρις αὕτη (cf. Ep 3, 8). Le prisonnier du Christ Jésus (3, 1) et serviteur de l'Évangile (3, 7) se présente maintenant comme le plus petit de tous les saints (3, 8); expression unique dans la littérature néotestamentaire²⁷⁰.

²⁶⁷ SCHLIER, H. *La Carta a los Efesios*, p. 198. Contre CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 105 qui condère les deux syntagmes marqués par la préposition κατὰ comme un parallélisme.

²⁶⁸ LINCOLN, T. A., Op. cit., p. 182.

²⁶⁹ PENNA, R. *La lettera agli Efesini*, p. 161 et. seq.

²⁷⁰ L'expression ἐλαχιστοτέρῳ se présente comme le comparatif du superlatif ἐλάχιστος qui se traduit par "le plus petit". Dans ce cas, l'expression ἐλαχιστοτέρῳ se traduirait littéralement par "le plus petit du plus petit" (de tous les saints). Cf. ALETTI, J-N. *Saint Paul Épître aux Ephésiens*, p. 185.

Même si le superlatif ἐλάχιστος semble s'inspirer de 1Cor 15, 9²⁷¹ où Paul se présente comme le plus petits des apôtres, la comparaison avec Ep 3, 8 ne concerne pas les apôtres mais tous les saints. Cependant, en 1Cor 15, 9, le superlatif ἐλάχιστος s'exprime en fonction de l'indignité de l'apôtre qui a persécuté l'Eglise de Dieu, mettant en relief la grâce de Dieu par laquelle Paul est devenu ce qu'il est, appelé au ministère apostolique.

En Ep 3, 8, ἐλαχιστοτέρω s'exprime en fonction du service de l'annonce de l'Evangile en faisant également appel au don de la grâce de Dieu qui a été fait à l'apôtre. Ce don de la grâce enrobe la première partie du texte dans une inclusion partielle. L'aspect sotériologique est donc présent en arrière fond dans la mesure où dans la vocation de Paul, le salut et la mission adviennent dans un même temps²⁷². C'est parce que le projet salvifique de Dieu s'est rendu présent dans la vie de Paul, par la révélation du mystère et la grâce qui lui a été donnée, que celui-ci est appelé à porter cette Bonne Nouvelle aux Nations. Cette expérience personnelle de l'apôtre, dans l'avènement du salut divin, devient une base importante dans le service de l'annonce de l'Evangile.

Le pronom personnel Ἐμοὶ placé en début de la phrase dans un ton emphatique contraste avec l'expression ἐλαχιστοτέρω pour mettre en valeur le don de la grâce de Dieu pour le service de l'annonce de l'Evangile. L'infinitif aoriste εὐαγγελίσασθαι fait alors suite au terme εὐαγγέλιον placé en Ep 3, 6 pour souligner la particularité de cette annonce; il s'agit de l'annonce de l'Evangile.

Le passif théologique ἐδόθη en mettant l'accent sur la provenance de la grâce qui a été donnée à l'apôtre, détermine en même temps l'origine du service de l'Evangile qui lui est confié. En effet, dans les 12 emplois du verbe δίδωμι dans la lettre aux Ephésiens, Dieu ou le Christ en sont les principaux sujets à l'exception de Ep 4, 27.29 où les chrétiens sont appelés à ne pas donner prise au diable, mais à proférer toute parole bonne et édifiante qui apporte la grâce à ceux qui les écoutent.

Le service de l'Evangile se comprend dans cette dynamique du don divin. Ce n'est ni une responsabilité confiée par une autorité humaine ni le produit des mérites et compétences de Paul. Dieu est encore l'auteur ou l'agent sotériologique de ce dynamisme dont Paul en est le grand bénéficiaire en étant constitué serviteur de l'Evangile en faveur

²⁷¹ Certains commentateurs voient dans ἐλαχιστοτέρω une réminiscence de 1Cor 15, 9. Cf. SCHNACKENBURG, R. *Ephesians*, p. 136; PENNA, R. *La lettera agli Efesini*, p. 162; REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 93; ALETTI, J-N. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*, p. 185.

²⁷² REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 95.

des Nations. C'est pourquoi, un tel service n'est pas ordonné au privilège personnel de l'apôtre, mais un don en faveur des croyants en provenance de la gentilité et de tous les membres de l'Eglise qui deviendra l'agent ministériel de la communication de la sagesse divine²⁷³.

En donnant suite à ce dynamisme sotériologique, l'expression affine en Ep 3, 9 rehausse et explicite davantage le contenu de l'annonce de l'Evangile en lien avec la dispensation du mystère caché depuis les siècles. Le service de l'Evangile présenté en Ep 3, 8 comme une annonce est décrit en Ep 3, 9 comme une mise en lumière par la concordance des infinitifs aoristes εὐαγγελίσασθαι et φωτίσαι. Annoncer l'Evangile aux Nations c'est donc mettre en lumière le mystère caché en Dieu depuis les siècles. Ce mystère a été fait connaître à l'apôtre au cours d'une révélation. Le lien entre l'Evangile et la trilogie révélation, mystère et connaissance est donc indéniable.

Toutefois, alors que le dynamisme de Ep 3, 9 souligne l'importance de la mise en lumière du mystère caché en Dieu, Ep 3, 8 se penche sur le caractère inouï de l'Evangile comme étant l'insondable richesse du Christ, τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ. En Ep 3, 4 le μυστήριον a été présenté comme celui du Christ. En Ep 3, 8 l'Evangile est présenté comme l'insondable richesse du Christ. Le terme πλοῦτος est encore un terme essentiellement éphésien²⁷⁴.

Comme le montrent ses occurrences dans le Nouveau Testament, y compris les lettres de Paul, πλοῦτος est diversement employé tant pour indiquer la richesse du monde, précaire et vouée à la ruine que pour se référer à la richesse infinie de Dieu. Dans la lettre aux Ephésiens, πλοῦτος est employé essentiellement par rapport à la richesse de la grâce (cf. Ep 1, 7; 2, 7) et de la gloire (cf. Ep 1, 18; 3, 16) de Dieu. Ep 3, 8 est l'unique occurrence néotestamentaire où πλοῦτος est employé pour indiquer l'Evangile comme l'insondable richesse du Christ.

Si en Ep 3, 4 le génitif τοῦ Χριστοῦ qualifiant le mystère a été considéré à la fois épexégétique et objectif, en Ep 3, 8 l'aspect objectif est primordial. La richesse du Christ

²⁷³ MANZUR, R. *La retorica della lettera agli Efesini*, p. 79.

²⁷⁴ Le terme πλοῦτος apparaît 22 fois dans le Nouveau Testament. Dans les synoptiques, il apparaît uniquement dans le contexte de l'explication de la parabole du semeur en Mc 4, 19 et ses parallèles en Mt 13, 22 et Lc 8, 14 pour parler de la richesse du monde. Dans la lettre aux Romains, πλοῦτος s'exprime par rapport à Dieu lui-même (11, 33), à sa bonté (2, 4) ou à sa gloire (9, 23). En Rm 11, 12, il s'exprime par rapport à la richesse du monde et des païens. En 2 Cor 8, 2 πλοῦτος s'exprime dans le sens de la générosité humaine. En Ph 4, 19, il s'agit de la richesse de Dieu et en Hb 11, 26 de la richesse supérieure. Alors qu'en Jc 5, 2 et Ap 18, 17 il s'agit de la richesse précaire en opposition à la richesse de l'agneau égorgé (Ap 5, 12). Plus proche de Ephésiens, est le contexte de Col 1, 27 et 2, 2 où πλοῦτος s'exprime par rapport à la richesse de la gloire du mystère. Avec les cinq occurrences du terme, la lettre aux Ephésiens contient le plus grand nombre d'emplois.

consiste en tout ce que Dieu a mis en Jésus comme richesse de sa grâce qui nous pardonne et nous crée dans une vie nouvelle nous amenant à entrer dans la plénitude de Dieu et avoir part aux richesses de sa gloire²⁷⁵. Cette richesse du Christ est elle-même qualifiée d'insondable (ἀνεξιχνίαστον); un adjectif qui n'apparaît que deux fois dans le Nouveau Testament.

Si en Rm 11, 33 les chemins de Dieu sont insondables, en Ep 3, 8 l'Évangile est l'insondable richesse du Christ. La richesse du Christ est insondable non pas parce qu'elle est inconnaissable, mais parce qu'elle ne peut être totalement exploitée. L'adjectif ἀνεξιχνίαστον marque donc l'émerveillement devant l'activité de Dieu et montre l'incapacité de l'esprit humain, même après la révélation, de sonder par lui-même les profondeurs de Dieu²⁷⁶.

En comparant Ep 3, 8 et Col 1, 27 qui lui est plus proche, on constate que le contenu de l'Évangile aussi bien que du mystère est essentiellement christologique et Dieu est encore le principal agent sotériologique. Toutefois, les différences entre les deux passages sont aussi grandes. Alors que Ep 3, 8 parle de l'Évangile comme l'insondable richesse du Christ, Col 1, 27 traite de la richesse de la gloire du mystère divin.

De plus alors qu'en Col 1, 26-27, les bénéficiaires de l'action salvifique sont directement les "saints", en Ep 3, 8, Paul, le plus petit de tous les saints, est le grand bénéficiaire de ce dynamisme salvifique. En tant que bénéficiaire, il reçoit la mission d'annoncer l'Évangile aux Nations et de mettre en lumière le mystère caché depuis les siècles.

En outre, en Ep 3, 8 le service de l'annonce de l'Évangile est caractérisé par l'acte divin du don gratuit qui s'exprime par rapport à la révélation et à la connaissance²⁷⁷. En effet, dès son premier emploi en Ep 1, 7, δίδωμι s'exprime déjà par rapport à un esprit de sagesse et de révélation dans la connaissance de Dieu. De même, en Ep 4, 11 δίδωμι s'exprime par rapport au ministère comme un don accordé aux uns et aux autres d'êtres prophètes, apôtres, évangélistes, pasteurs ou docteurs (cf. Ep 4, 11).

En Ep 3, 2.7.8, tous les emplois de δίδωμι au passif ont Dieu comme auteur et Paul en est le bénéficiaire. Ainsi, cet emploi spécifique de δίδωμι contribue à souligner le caractère divin, transcendant et gratuit de la charge reçue par Paul pour le service de

²⁷⁵ BAULES, R. *L'insondable richesse du Christ*, p. 63.

²⁷⁶ BEST, E. *Ephesians*, p. 318.

²⁷⁷ REYNIER, C. *Évangile et mystère*, p. 95 et. seq.

l'annonce de l'Évangile²⁷⁸ et la mise en lumière du mystère caché depuis les siècles. Cette mise en lumière du mystère caché ainsi que la connaissance de la sagesse divine (cf. Ep 3, 10) par les principautés et les puissances confirme et enchaîne le dynamisme de la révélation du mystère aux apôtres et aux prophètes (cf. Ep 3, 5).

En Ep 3, 5 l'expression opposée à l'action sotériologique a servi de rehausser la valeur du dynamisme de la révélation du mystère aux apôtres et prophètes. En Ep 3, 9 cette expression est rebattue par le dynamisme de la mise en lumière du mystère caché depuis les siècles qui sous-entend que ce mystère n'a pas été connu des autres générations.

Toutefois, l'action qui prend sa source au v. 9 et enchaîne le v. 10 dans son dynamisme n'est pas tout simplement une reprise du v. 5. Ce dynamisme relance encore la question: pour qui ce mystère est-il maintenant caché? Pour les Nations et ceux à qui le mystère n'est pas encore révélé? Si le mystère a été fait connaître à Paul, aux apôtres et aux prophètes, est-il encore caché pour ceux-ci?

2.5.3.2

Le mystère caché et révélé comme point de rencontre du projet créateur et salvifique

La réponse aux questions posées ci-dessus est directement liée à la forme verbale du verbe ἀποκρύπτω qui se trouve en Ep 3, 9 au participe parfait passif. En effet, ἀποκρύπτω apparaît quatre fois seulement dans le Nouveau Testament. En Lc 10, 21 ἀποκρύπτω est en parallèle avec ἀποκαλύπτω, tous deux à l'indicatif aoriste dans le contexte du retour en mission des 72 disciples. L'annonce de la Bonne Nouvelle ayant trouvé succès auprès des foules, Jésus rend grâce à son Père: "Je te bénis Père, Seigneur du ciel et de la terre parce que tu as caché (ἀπέκρυψας) ces choses aux sages et intelligents et les a révélées (ἀπεκάλυψας) aux plus petits" (cf. Lc 10, 21).

Dans la première lettre aux Corinthiens, ἀποκρύπτω est employé pour exprimer la sagesse divine comme une sagesse mystérieuse et cachée (ἀποκεκρυμμένην), prédestinée avant les siècles par Dieu pour notre gloire (cf. 1Cor 2, 7). Le dernier emploi de ἀποκρύπτω se trouve en Col 1, 26, où il se trouve en parallèle avec φανερώω pour exprimer le mystère caché (ἀποκεκρυμμένον) depuis les siècles et les générations, mais

²⁷⁸ Ibid., p. 96.

maintenant manifesté aux saints. En 1Cor 2, 7 et Col 1, 26, ἀποκρύπτω se trouve également au participe parfait passif tout comme en Ep 3, 9.

L'emploi du passif laisse entendre que Dieu est le seul responsable de son mystère, de son silence et de sa révélation; et le participe parfait, en exprimant l'effet présent et permanent d'une action passée, montre qu'il ne s'agit pas d'une phase totalement reléguée dans le passé²⁷⁹. Le mystère a-t-il été caché à un moment de l'histoire et ne l'est plus à un autre moment? L'emploi du participe parfait en Ep 3, 9 montre que le mystère continu d'être caché. Personne, ni Paul, ni les apôtres et les prophètes, ne peut avoir la connaissance totale du mystère divin. En des proportions différentes, le mystère reste caché pour tous, même pour ceux à qui Dieu l'a déjà révélé²⁸⁰.

Ce mystère, caché depuis les siècles, est maintenant connu des principautés et des puissances dans les cieux par l'Eglise. L'annonce de l'Evangile et la mise en lumière du mystère montrent comment le projet salvifique de Dieu rejoint son projet créateur²⁸¹. Le Dieu créateur n'est donc pas différent du Dieu rédempteur²⁸². L'expression ἀπὸ τῶν αἰώνων (cf. Ep 3, 9) en lien avec ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις (cf. Ep 3, 10) peut être comprise dans un sens spatial. Le mystère qui a été caché depuis les siècles est révélé aux puissances et principautés dans les cieux²⁸³.

Mais quand sera-t-il de la valeur du ὄν eschatologique en Ep 3, 10? De plus, les vv. 9-10 font suite au v. 5 où apparaît pour la première fois le ὄν se référant au mystère qui a été caché aux générations et maintenant révélé aux saints apôtres et prophètes. C'est pourquoi le τῶν αἰώνων a davantage une perspective essentiellement temporelle²⁸⁴.

En effet, tous les emplois de ce terme dans la lettre aux Ephésiens revêtent cette connotation temporelle [cf. Ep 1, 21; 2, 2; 2, 7; 3, 11; 3, 21 (2x)]. Car, Dieu révèle son mystère dans l'histoire et ce mystère reste le mystère de Dieu même s'il est révélé aux

²⁷⁹ DEWAILLY, L-M. "Mystère et silence dans Rom XVI. 25", p. 116.

²⁸⁰ Ibid., p. 117.

²⁸¹ ALETTI, J-N. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*, p. 186. Comme le souligne BARTH, M. *Ephesians*, p. 344 c'est l'unique fois où Ephésiens fait référence à la première création plutôt qu'à la nouvelle création.

²⁸² Selon SCHLIER, H. *La Carta a los Efesios*, p. 203, avant la révélation du mystère par la gnose, ce mystère, selon les gnostiques, était caché aux éons ainsi que le mystère de la rédemption qui était non seulement caché pour le monde, mais aussi caché devant le créateur des mondes. Le dieu créateur n'avait rien à voir avec le dieu rédempteur et vice versa. Les éons auraient été créés par le dieu créateur qui serait le dieu des mondes. Mais Ep 3, 9 montre que le mystère qui était caché pour le monde n'était pas caché pour le créateur du monde.

²⁸³ Pour une interprétation de αἰώνων dans le sens spatial voir: SCHLIER, H. *La Carta a los Efesios*, p. 201; LINDEMANN, A. *Die Aufhebung der Zeit*, p. 223.

²⁸⁴ Pour une compréhension de αἰώνων dans le sens temporel voir aussi: GNILKA, J. *Der Epheserbrief*, p. 172; BARTH, M. *Ephesians*, p. 343 et. seq.; SCHNAKENBURG, R. *Ephesians*, p. 138; LINCOLN, T. A. *Ephesians*, p. 184 et. seq.; BRUCE, F. F. *The Epistle to the Ephesians*, p. 319 et. seq.

hommes. Ce n'est pas par réserve voulue, par cachotterie, encore moins par dédain ou défiance, mais par suite d'une irrémédiable distance entre Dieu et tout ce qui n'est pas Dieu, car même connu des hommes Dieu ne peut être que Dieu²⁸⁵.

L'expérience éphésienne rejoint celle d'Isaïe devant le mystère du Dieu caché lorsque celui-ci s'écrit: אֲכַן אֱתָהּ אֵל מְסֻתָּתָר אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל מוֹשִׁיעַ ("Vraiment, tu es un Dieu qui se cache, Dieu d'Israël sauveur) que la septante traduit σὺ γὰρ εἶ θεός καὶ οὐκ ἤδειμεν ὁ θεὸς τοῦ Ἰσραηλ σωτήρ (Is 45, 15).

Le mystère caché depuis les siècles est caché en Dieu lui-même comme le montre l'expression ἐν τῷ θεῷ τῷ τὰ πάντα κτίσαντι (cf. Ep 3, 9). Le Dieu caché n'a pas à être caché par un autre ou par autre chose que soi; il se cache lui-même et se cache en lui-même²⁸⁶. Tout de même, quand il se révèle, il se donne à connaître à celui à qui il veut se révéler. Le mystère est donc celui que le Dieu créateur a caché et maintient caché en lui; caché dans le créateur de toutes choses et caché dans son œuvre de création²⁸⁷.

2.5.3.3

La place de l'Eglise dans la dynamique du projet salvifique

Les principautés et les puissances dans les cieux deviennent alors bénéficiaires du dynamisme sotériologique qui prend en compte le v. 10 et dont l'agent sotériologique est l'Eglise. Si Ep 3, 10 est l'unique fois où l'Eglise apparaît comme agent sotériologique; de même, c'est aussi l'unique fois où les puissances et les principautés apparaissent comme bénéficiaires de l'action salvifique. Qui sont alors ces puissances et principautés qui ont accès à la connaissance du mystère?

Sont-elles des puissances politiques provenant de l'hellénisme²⁸⁸ ou des éons décrits dans le gnosticisme²⁸⁹ ou encore les puissances angéliques provenant de l'apocalyptique juive²⁹⁰?

²⁸⁵ DEWAILLY, L-M. "Mystère et silence dans Rom XVI. 25", p. 118.

²⁸⁶ Ibid., p. 115.

²⁸⁷ SCHLIER, H. *La Carta a los Efesios*, p. 202.

²⁸⁸ BARTH, M. *Ephesians*, p. 175.

²⁸⁹ IRENEE, S. *Contre les hérésies*. Livre I, 1, 1-4, 3.

²⁹⁰ Cf. CARR, W. *Angels and Principalities*, p. 174 et. seq.; SCHLIER, H. *La Carta a los Efesios*, p. 114; SCHNACKENBURG, R. *Ephesians*, p. 140; PENNA, R. *La Lettera agli Efesini*, p. 165. En trouvant un arrière plan des principautés et des puissances dans l'apocalyptique juive, ces auteurs les interprètent dans le sens négatif des puissances maléfiques à partir de Ep 6, 12 qui les décrits comme telles. Toutefois le contexte de Ep 6, 12 s'oppose à celui de Ep 1, 21 où les principautés et les puissances peuvent être

En effet, en Ep 1, 21 ἀρχή et ἐξουσία apparaissent dans le contexte l'affirmation de la suprématie du Christ, où Dieu l'a fait siéger dans les cieux, au-dessus de toute principauté et puissance (cf. Ep 1, 21). Dans ce contexte, au v. 21, le Ps 110, 1 est cité pour souligner la gloire du Christ exalté et assis à la droite de Dieu dans les cieux²⁹¹. Dans le même contexte, le v. 22 affirme la soumission de toute chose au Christ que Dieu a constitué Tête de son Eglise qui est son Corps (cf. Ep 1, 22). Ep 1, 22 fait donc appel au Ps 8, 7 qui y est également cité. Il en ressort donc que la gloire du Christ et son exaltation par Dieu est exprimée dans le témoignage du Ps 110, 1 et la soumission de toute chose au Christ est exprimée par le Ps 8, 7²⁹².

En Ep 2, 2 apparaît uniquement le terme ἐξουσία dans le contexte de la gratuité du salut dans le Christ. Ce contexte souligne le contraste entre le présent des Nations où elles sont sauvées par Dieu et le passé où elles étaient mortes par suite des péchés dans lesquels elles ont vécu selon le prince des puissances de l'air [τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος] (cf. Ep 2, 2). Dans ce contexte, les deux termes n'apparaissent pas de manière simultanée et ne feront leur deuxième apparition qu'en Ep 3, 10.

Le contexte de Ep 3, 10 est celui du déploiement du mystère dont la révélation se fait de manière progressive. En Ep 3, 10 ἀρχή et ἐξουσία apparaissent en lien avec l'Eglise par qui leur sera connue la sagesse de Dieu. Les principautés et les puissances dans ce contexte sont susceptibles d'être les hôtes des cieux vu que l'expression est très noble exprimer pour la notion d'hostilité entre Dieu et son Eglise d'une part et les puissances du mal de l'autre²⁹³.

Au-delà des représentations historiquement déterminées, l'enjeu posé dans ce dynamisme est bien le rôle de l'Eglise; face à tout pouvoir voulant opprimer les humains, l'Eglise a pour mission de montrer la prévalence de la sagesse divine²⁹⁴. Par l'Eglise, la connaissance du mystère va au-delà des apôtres et des prophètes, et donc au-delà de la sphère terrestre, pour atteindre la sphère céleste à partir des principautés et des puissances. L'accès des cieux à cette connaissance est l'expression concrète de la transformation provoquée par le déploiement du mystère dont l'origine est en Dieu²⁹⁵, agent sotériologique du dynamisme précédent.

considérées sous un angle soit positif ou négatif. Pour REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 130, le contexte de Ep 3, 1-13 invite à considérer les principautés et les puissances sous un angle positif.

²⁹¹ CARR, W. Op. cit, p. 98.

²⁹² Ibid.

²⁹³ CARR, W. *Angels and Principalities*, p. 99.

²⁹⁴ ALETTI, J-N. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*, p. 187.

²⁹⁵ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 131.

L'existence de l'Eglise a donc des implications cosmiques provenant de la victoire du Christ²⁹⁶. Au vv. 8-9, Paul est le bénéficiaire du dynamisme sotériologique où il reçoit la mission d'annoncer l'Evangile, l'insondable richesse du Christ et de mettre en lumière le mystère caché en Dieu depuis les siècles. Au v. 10, la conjonction ἵνα fait le lien avec l'action précédente et introduit la finalité de ce dynamisme dans l'action de la connaissance de la sagesse divine dont les puissances et les principautés dans les cieux en sont les principaux bénéficiaires.

Toutefois, ce n'est ni Paul, le serviteur de l'Evangile et du mystère, ni les apôtres et les prophètes qui font connaître cette sagesse aux puissances dans les cieux. Cette mission est celle de l'Eglise. En même temps que la connaissance du mystère s'étend au-delà de la sphère terrestre pour atteindre les êtres dans les cieux, le service qui l'accompagne s'étend également d'une dimension personnelle à une dimension ecclésiale. La mission de Paul se fond en quelque sorte dans la mission de l'Eglise.

Pourtant, cette Eglise est elle aussi le contenu du mystère qui a été révélé aux apôtres et aux prophètes en Ep 3, 6: les Nations sont cohéritières, co-corporées et coparticipantes de la promesse dans le Christ Jésus (cf. Ep 3,6). Elle est également le Corps dont le Christ est la Tête (cf. Ep 1,22). En faisant connaître aux puissances et aux principautés la sagesse multiple de Dieu, l'Eglise se fait connaître elle-même dans ce qu'elle est. Le dépassement des barrières entre les Juifs et les Nations unis par le Christ dans l'Eglise est le gage du dépassement de tout dualisme cosmologique quand l'univers sera restauré en harmonie avec le Christ²⁹⁷. C'est désormais par l'Eglise que la sagesse multiple de Dieu se fait connaître.

Comment l'Eglise fera-t-elle connaître à ces pouvoirs la sagesse de Dieu? Au-delà de la simple annonce du message, le témoignage de son existence en tant qu'Eglise, Corps du Christ, est le lieu où la sagesse de Dieu est connue des puissances et des principautés dans les cieux²⁹⁸. En s'identifiant à la sagesse multiple de Dieu, le mystère se sert une fois de plus d'un vocabulaire unique dans l'ensemble du Nouveau Testament. L'adjectif πολυποικίλος est composé de πολύς qui signifie "plusieurs" et ποικίλος qui contient déjà l'idée de plusieurs dans "plusieurs couleurs"²⁹⁹. L'adjectif πολυποικίλος est alors une redondance caractéristique du vocabulaire éphésien.

²⁹⁶ LINCOLN, T. A, *Paradise Now and not Yet*, p. 154 et. seq.

²⁹⁷ LINCOLN, T. A, *Ephesians*, p. 155.

²⁹⁸ ARNOLD, C. *Power and Magic*, p. 63.

²⁹⁹ TUGGY, A. E. *Lexico Griego-Español del Nuevo Testamento*, p. 742-745.

En qualifiant la sagesse divine, πολυποίκιλος indique sa richesse et sa densité qui ne peut être réduite à une seule dimension, mais qui se révèle en une composition de contraires, les Juifs et les Nations dans le Christ³⁰⁰. C'est ainsi que l'action sotériologique du v. 11 où Dieu lui-même est encore agent principal, reprend tout le contexte antérieur sous l'angle du projet éternel de Dieu réalisé dans le Christ. La communion entre Dieu et le Christ est marquée d'un côté par l'expression ἐν τῷ Χριστῷ Ἰησοῦ et la communion entre le Christ et les croyants est marquée de l'autre par l'expression τῷ κυρίῳ ἡμῶν.

Même si les bénéficiaires de cette action ne sont pas explicitement déterminés, on sous-entend à partir de cette communion avec le Christ que le projet éternel que Dieu a réalisé dans le Christ est en faveur de l'humanité et principalement de ceux qui ont cru. L'expression affine à cette action, qui devient elle-même la prochaine action sotériologique, confirme cette idée en montrant par le pronom personnel ἔχομεν que les bénéficiaires sont ceux qui ont reçu dans le Christ le courage et la confiance.

L'expression κατὰ πρόθεσιν τῶν αἰώνων (cf. Ep 3, 11) montre alors que la sagesse multiple de Dieu n'a pas été le résultat d'une idée de dernière minute, ni d'un nouveau projet, celui de l'Eglise, qui serait créé de manière hâtive³⁰¹. Le projet salvifique de Dieu fait encore suite à son projet établi depuis les siècles dans le Christ. Ce dynamisme poursuit son cours au v. 12 où le Christ lui-même apparaît comme agent sotériologique principal à travers l'usage du syntagme ἐν ᾧ et de l'expression διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ (cf. Ep 3, 12).

2.5.3.4

L'importance de la foi dans la dynamique du salut

S'il est aisé de comprendre que c'est par la foi que ceux qui ont cru ont la liberté et la confiance dans le Christ, il n'est pas tout de même facile de saisir le sujet de cette foi dans l'expression διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ. S'agit-il de la foi des croyants dans le Christ ou de la foi du Christ lui-même³⁰²? En effet, les deux sens du génitif, subjectif et objectif, apparaissent dans le Nouveau Testament et principalement dans les lettres de Paul.

³⁰⁰ PENNA, R. *La Lettera agli Efesini*, p. 163.

³⁰¹ HOEHNER, H. *Ephesians*, p. 485.

³⁰² Les avis des commentateurs sont divisés sur la question. Pour certains, il s'agit d'un génitif subjectif qui traite de la foi du Christ lui-même. Cf. BARTH, M. *Ephesians*, p. 347; BEST, E. *Ephesians*, p. 330; O'BRIEN, P. T. *The Letter to the Ephesians*, p. 249. Pour d'autres, il s'agit d'un génitif objectif dont l'objet de la foi est le Christ. Ceux-ci mettent en vue la foi des croyants et non celle du Christ. Cf. LINCOLN, T.

Toutefois, dans la lettre aux Ephésiens, le sens objectif indiquant la foi des croyants est constamment souligné (cf. Ep 1, 15; 1, 19). C'est ainsi que l'expression διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ dans le contexte de Ep 3, 12 se comprend mieux dans le sens de la foi des croyants dans le Christ et non exclusivement d'une foi vécue par le Christ lui-même. L'expression πίστεως αὐτοῦ indique une insistance nette et continue sur la foi comme condition nécessaire et suffisante de la justification³⁰³.

Le dynamisme de la révélation progressive du mystère débouche sur un acte de foi. La foi apparaît au bout de l'unité textuelle comme un élément sotériologique important dans l'avènement du projet salvifique de Dieu. La foi rend possible le déploiement de la grâce divine et l'accomplissement du mystère dans le projet salvifique de Dieu établit depuis les siècles.

Si le syntagme ἐν ᾧ placé au début du verset 12 renvoi au Christ en qui est réalisé le projet éternel de Dieu, les autres champs sémantiques de l'action sont déterminés par la dynamique de la foi dans le Christ, se réfèrent tous aux croyants indiqués par le présent de l'indicatif ἔχομεν. La fonction de la foi dans le texte exprime alors le changement radical qu'elle provoque dans les relations à Dieu et au monde; elle est évoquée dans sa dimension de connaissance et d'adhésion à ce mystère désormais révélé à tous dans sa plénitude³⁰⁴.

Cependant, même si l'expression διὰ τῆς πίστεως αὐτοῦ n'indique pas une foi vécue littéralement par le Christ, celui-ci n'est pas un simple objet de la foi. Le Christ est un sujet actif; mais son action n'est pas de croire, elle permet d'englober la foi de son origine à son terme, de la susciter et de lui donner sa physionomie propre, de créer son univers et de le marquer de son visage³⁰⁵.

A, *Ephesians*, p. 190. Pour d'autres encore, les deux sens du génitif (subjectif et objectif) sont à prendre en compte et non à être considérés de manière exclusive; car la foi des croyants dépend de la foi du Christ. Cf. WILLIAMS, S. K. "Again Pistis Christou", p. 431 et. seq.; HOOKER, M. D. "Pistis Christou", p. 340 et. seq.

³⁰³ ALETTI, J-N. "L'acte de croire pour Paul", p. 241.

³⁰⁴ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 139 et. seq.

³⁰⁵ VON BALTHASAR, H. U. *La foi du Christ*, p. 39 cité par GUILLET, J. *La foi de Jésus Christ*, p. 17. Comme le précise GUILLET, J. Op. cit, p. 31, note 2, Balthasar développe l'interprétation de DEISSMANN, A. *Paulus*, p. 94 qui voit dans ce génitif un "génitif mystique": "La foi du Christ c'est la foi à l'intérieur de la réalité du Christ, la foi qui participe à la plénitude de la vérité, de l'amour, de la passion et de la résurrection du Christ, et à tous les aspects de sa réalité, et qui repose sur elle". Ce génitif mystique peut se comprendre, soit avec SCHWEITZER, A. *Die Mystik des Apostels Paulus*, comme l'expérience d'une existence nouvelle et authentique vécue dans la foi, soit plutôt, dans la ligne plus objective de LOHMEYER, E. *Grundlagen paulinischer Theologie*, p. 116, comme un "état de fait dans lequel se trouve le moi croyant et sur lequel il se fonde".

Cette foi est ce qui donne aux croyants la liberté et la confiance dans le Christ. Le terme *παρρησία* dans son arrière-plan syriaque et araméen exprime cette liberté dans le sens du franc-parler et de la liberté du langage³⁰⁶. Le terme *παρρησία* apparaît deux fois dans la lettre aux Ephésiens. En Ep 3, 12, le contexte est marqué par l'annonce de l'Evangile et la mise en lumière du mystère caché en Dieu depuis les siècles. Ce mystère s'est fait connaître des principautés et des puissances dans les cieux. En Ep 6, 19-20, le contexte est aussi celui de la liberté de faire connaître le mystère de l'Evangile. Ainsi, dans la lettre aux Ephésiens, le terme *παρρησία* assure le passage de la liberté de langage à la liberté dans les relations ou dans la manière d'agir³⁰⁷.

Dans le contexte de Ep 3, 12, puisque que le croyant est dans le Christ, il peut parler librement, hardiment, ouvertement à Dieu et sans aucune restriction; il peut s'approcher de Dieu avec confiance, se tenant devant les principautés et les puissances non pas en baissant la tête, mais capable d'affronter leur présence³⁰⁸. Le style dense et surchargé d'Ephésiens se retrouve encore dans l'usage des trois termes *παρρησία*, *προσαγωγή* et *πεποίθησις*. Dans leurs subtilités, ces termes se présentent comme une conséquence de la révélation du mystère qui se fait connaître.

Alors que *παρρησία* met l'accent sur l'idée de la liberté de langage, *προσαγωγή* souligne davantage l'aspect de la liberté d'approche et *ἐν πεποιθήσει* renforce celui de la liberté de confiance³⁰⁹. Si *παρρησία* apparaît 31 fois dans le Nouveau Testament, *προσαγωγή* n'apparaît que trois fois (cf. Rm 5, 2; Ep 2, 18; 3, 12) et *πεποίθησις* six fois uniquement dans les lettres de Paul (cf. 2Cor 1, 15; 3, 4; 8, 22; 10, 2; Phi 3, 4; Ep 3, 12). En Rm 5, 2, le contexte de l'emploi de *προσαγωγή* est celui de la justification par la foi dans le Christ. En Ep 2, 18, le contexte est celui de la réconciliation des Juifs et des Nations par le Christ en un seul corps.

Dans un contexte marqué par la connaissance du mystère par les principautés et les puissances dans les cieux, Ep 3, 12 réaffirme le libre accès des croyants dans la confiance par la foi au Christ. Les trois termes *πίστις*, *πεποίθησις* et *προσαγωγή* évoquent le dépassement des divisions et mettent en lumière l'unité, l'universalité, le déploiement maximal du mystère révélé en lui-même et rendu visible par l'accession de toute l'humanité ainsi que des principautés et des puissances à la connaissance de ce mystère³¹⁰.

³⁰⁶ JOÛON, P. "Divers sens de *παρρησία* dans le Nouveau Testament", p. 239.

³⁰⁷ Ibid., p. 241.

³⁰⁸ HOENER, H. *Ephesians*, p. 488.

³⁰⁹ Ibid., p. 488.

³¹⁰ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 141.

Le texte ne dit pas explicitement auprès de qui les croyants ont accès. Mais le contexte permet d'affirmer que par la foi au Christ, les croyants ont accès à Dieu. En omettant cette précision, Ephésiens laisse le soin au lecteur de ne retenir que l'attitude qui est la sienne; attitude qui explique pourquoi Paul parle finalement de ses tribulations au verset 13³¹¹.

2.5.3.5

La souffrance comme chemin de gloire dans la dynamique du salut

Le panorama sémantique de Ep 3, 13 est essentiellement composé de trois termes: ἐγκακέω, θλιψις et δόξα. Un vocabulaire différent de celui que présente l'ensemble de Ep 3, 2-12³¹². Toutefois, comme il a été montré dans cette étude, par son thème et son genre littéraire, Ep 3, 13 ne peut être séparé de ce qui précède pour être relié à Ep 3, 14-19 qui est une mention de prière. En effet, Ep 3, 13 reprend le thème de la souffrance de l'apôtre qui a été évoqué en Ep 3, 1. En outre, aux vv. 1 et 13, Paul est le principal agent sotériologique dont les nations en sont les bénéficiaires. Les Nations entretiennent avec Paul une relation de communion dans la souffrance dont le terme est la gloire des Nations.

La souffrance de l'apôtre devient le lieu où se rend présent l'événement salvifique de Dieu pour la communauté de foi dans le Christ. Dans la dynamique du texte, les termes δέσμιος (v. 1) et δόξα (v. 13) qui apparaissent respectivement comme premier et dernier champ sémantique de la péricope, montrent le parcours du témoignage du serviteur de l'Evangile et du mystère du Christ, qui va de la souffrance d'un prisonnier du Christ à la gloire de la communauté croyante.

Si dans la première partie du texte (Ep 3, 2-7), se trouve une insistance sur la personnalité de Paul avec l'emploi de la première personne du singulier (six fois); dans la deuxième partie (Ep 3, 8-12), par contre, la première personne du singulier disparaît après le ἐμοί emphatique du v. 8 pour ne réapparaître qu'au v. 13 en lien avec les souffrances de celui qui a été présenté comme le prisonnier du Christ (v. 1). Tout se passe comme si la souffrance était le destin final du serviteur de l'Evangile.

Toutefois, les vv. 2-7 contrastent avec cette perspective et présentent la mission de l'apôtre par rapport à la révélation du mystère qui donne un sens à ses souffrances.

³¹¹ ALETTI, J-N. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*, p. 188.

³¹² Ep 3, 13 a été sujet à plusieurs discussions. A cause du genre littéraire de Ep 3, 1-12, GNILKA, J. *Der Epheserbrief*, p. 179 et. seq. et PENNA, R. *La lettera agli Efesini*, p. 166 relie le v. 13 aux versets suivants (Ep 3, 13-19). Ceux-ci considèrent Ep 3, 12 comme la conclusion de la digression.

C'est en lien avec le mystère qui lui a été donné de connaître au cours d'une révélation que les tribulations de l'apôtre deviennent pour les Nations un chemin de gloire. Si Paul a été fait prisonnier pour les Nations, c'est également pour les Nations que la grâce de Dieu lui a été donnée. Les tribulations ne sont donc pas un handicap, mais ce qui permet aux Nations d'entendre Paul parler de la dignité et de la gloire qui est la leur, et d'entrer par-là dans le mystère même du dessein divin³¹³.

Dans la dynamique de la lettre aux Ephésiens, alors que ἐγκακεῖν³¹⁴ et θλίψεσιν apparaissent uniquement en Ep 3, 13, δόξα apparaît également en 1, 6; 1, 12; 1, 14; 1, 17; 1, 18; 3, 16 et 3, 21. Le substantif δόξα dans la lettre aux Ephésiens renvoie chaque fois à la gloire de Dieu. Ep 3, 13 est l'unique occurrence dans la lettre où δόξα ne renvoie pas à Dieu, mais aux hommes et particulièrement aux Nations. De plus, en Ep 3, 13, δόξα s'exprime par rapport à θλίψις qui n'est pas le cas dans les autres occurrences du terme dans la lettre. La gloire et la souffrance sont alors deux réalités concomitantes.

En effet, chez Paul, lorsque la gloire et la souffrance sont juxtaposées, comme dans le cas présent, il s'agit d'une gloire eschatologique, la glorification des croyants³¹⁵. La souffrance est donc une condition sine qua non pour entrer et avoir part à la gloire divine. En 2Cor 4, 17, la souffrance du temps présent est pour les messagers de la Bonne Nouvelle, une préparation pour une masse éternelle de gloire. De même, les fils de Dieu, héritiers de Dieu et cohéritiers avec le Christ, souffrent avec lui pour être glorifiés avec lui; car les souffrances du temps présent ne sont pas comparables avec la gloire qui leur sera révélée (Rm 8, 17-18).

Toutefois, si en 2Cor 4, 17 et Rm 8, 17-18, ceux qui souffrent sont ceux qui seront glorifiés, en Ep 3, 13, celui qui souffre (Paul) endure la souffrance pour la glorification des autres (les Nations). Paul souffre et les Nations seront glorifiées par sa souffrance³¹⁶. Ce contraste semble inadmissible quand on sait que celui qui souffre est celui-là même qui sera glorifié à l'exception du Christ dont la souffrance est pour le salut de l'humanité³¹⁷. En 2Cor 1, 6, le contexte est bien proche de Ep 3, 13 où ceux qui souffrent le font pour le salut et la consolation des autres. C'est donc cette compréhension de la souffrance de Paul par rapport à l'effet salvifique de la souffrance du Christ pour les

³¹³ ALETTI, J-N. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*, p. 189.

³¹⁴ Dans le Nouveau Testament, le verbe ἐγκακέω apparaît seulement en Lc 18, 1; 2Cor 4, 1.16; Ga 6, 9 et 2Th 3, 13 alors que le substantif θλίψις est employé 45 fois et δόξα compte 166 occurrences.

³¹⁵ LINCOLN, T. A., *Ephesians*, p. 192.

³¹⁶ Ibid.

³¹⁷ HOEHNER, H. *Ephesians*, p. 493.

croissants qui est exprimée en Ep 3, 13 en termes de tribulations de Paul pour la gloire des Nations³¹⁸.

En Ep 3, 13, le pronom personnel ὑμῶν indique les bénéficiaires de la dernière action salvifique de la péricope qui sont les Nations. Toutefois, aux vv. 11-12, on assiste à un changement brusque de la première personne du singulier à la première personne du pluriel qui s'alterne avec le ὑμῶν du v. 13.

Dans la lettre aux Ephésiens, le passage d'un pronom personnel à l'autre est assez fréquent. Si la première personne du singulier vise principalement l'auteur de la lettre et la deuxième personne du pluriel se dirige essentiellement aux destinataires, tout le problème consiste à identifier ceux qui se cachent derrière la première personne du pluriel. S'agit-il d'un "nous" communautaire, épistolaire, apostolique ou personnel traduisant un "je" emphatique³¹⁹?

Dans le contexte de Ep 3, 1-13, le projet créateur de Dieu (v. 9) rejoint son projet rédempteur (v. 11). Ce projet est établi et réalisé dans le Christ et dont les croyants en sont les bénéficiaires. La première personne du pluriel aux vv. 11-12 peut être considérée communautaire dans le sens qu'il renverrait à la totalité des croyants et non exclusivement aux chrétiens d'origine juive et encore moins à Paul ou aux apôtres et prophètes. Cette alternance de pronom personnel, est aussi un indice d'écriture remarquable qui montre la transition d'un texte qui passe de l'exhortation à la célébration commune³²⁰.

L'unité textuelle de Ep 3, 1-13 ne s'achève donc pas sur une note douloureuse de la souffrance de l'apôtre. Dans son style et un message déconcertant et déroutant, Ep 3, 1-3 va au-delà de toutes les attentes et débouche sur un horizon de gloire de tous ceux qui ont été bénéficiaires de la grâce de la révélation du mystère. Ceux qui, en formant l'Eglise, Corps du Christ, par qui sera connue des principautés et des puissances dans les cieux, la sagesse multiple de Dieu, font désormais partie du mystère parce que le salut est arrivé à leur porte.

³¹⁸ LINCOLN, T. A, *Ephesians*, p. 192.

³¹⁹ CARREZ, M. "Le nous en 2Cor", p. 474 et. seq.

³²⁰ BOUTTIER, M. *L'Épître de saint Paul aux Ephésiens*, p. 291.

3

Analyse de la dynamique sotériologique de Dn 2,17-23

3.1

Situation générale du livre

3.1.1

Une dualité de langues et de styles

Dans la Bible Hébraïque³²¹, le livre de Daniel se trouve parmi les כתובים (les Ecrits) entre le livre d'Esther et celui d'Esdras/Néhémie³²². Dans la Bible grecque et en l'occurrence la Septante, le livre de Daniel se situe parmi les livres prophétiques et notamment après le prophète Ezéchiel. Le texte grec y ajoute quelques parties dites deutérocanoniques³²³.

L'étude du livre en général se confronte à un problème de base qui attire l'attention du lecteur dès le premier contact avec le texte: celui de sa dualité linguistique³²⁴. Le livre commence par l'hébreu en Dn 1, 1-2, 4a. Dans la deuxième moitié de Dn 2, 4 le texte change brusquement de l'hébreu pour l'araméen de Dn 2, 4b-7,28. Au début du chapitre 8, le texte renoue avec l'hébreu de Dn 8,1-12, 13. Cette dualité linguistique qui ne

³²¹ Pour notre étude, nous nous servons du texte massorétique (TM) de la Biblia Hebraica Stuttgartensia (BHS). Il est difficile de suivre le texte de la Septante (LXX) dans la mesure où les divers termes employés pour traduire principalement les termes נְבִיאִים et עֲדָרִים (ainsi que d'autres termes importants de l'unité textuelle) font perdre la spécificité de la révélation divine comme nous le montrerons au moment opportun. Toutefois, pour approfondir l'analyse, des comparaisons seront faites en temps et lieu avec le texte de la Septante et celui de Théodotion (TH).

³²² La question serait ici celle de savoir pourquoi Daniel n'avait-il pas été classé parmi les prophètes. Il est reconnu par la majorité des commentateurs que la situation du livre dans la Bible Hébraïque n'est pas une preuve qu'il n'a pas été considéré comme un écrit purement prophétique, mais plutôt qu'au moment de son apparition le corpus prophétique de la Bible Hébraïque était déjà constitué. Cf. DELCOR, M. *Le livre de Daniel*, p. 9 et. seq.

³²³ La LXX et TH ajoutent au TM les chapitres 13 et 14 ainsi que la section 3, 24-90. Toutefois, le texte de la LXX diffère énormément de celui de TH qui est plus proche du TM. Ces différences ont été à l'origine de plusieurs débats qui ont amenés les critiques à jeté un discredit sur le texte daniélique de la LXX qui a finalement été abandonné par l'Eglise au profit de TH dans les premiers siècles. Cf. GRELOT, P. "Les versions grecques de Daniel", p. 381 et. seq.

³²⁴ Le problème de la dualité linguistique du livre de Daniel a été largement débattu et ne trouve pas de consensus parmi les auteurs. Pour l'état de la question voir: COLLINS, J. J. *Daniel*, p. 2 et. seq.

correspond pas à la dualité stylistique du livre pose inévitablement le problème de l'auteur du livre qui engendre celui de la date de composition et l'unité littéraire du livre³²⁵.

Dans la Bible hébraïque, le livre de Daniel se divise en deux parties³²⁶. Les chapitres 1-6 sont des récits dont Daniel, à la troisième personne du singulier, est le héros. Par contre, les chapitres 7-12 sont des visions dont Daniel, à la première personne du singulier, est le bénéficiaire. Le passage des récits aux visions marque aussi le passage de la première à la troisième personne en ce qui concerne le personnage de Daniel³²⁷. Le chapitre 7 est considéré comme la charnière centrale du livre. Par l'araméen auquel il est écrit, Dn 7 se rattache au cycle narratif de Dn 2, 4b-6, 29; et par son genre littéraire et son contenu, il appartient au cycle des visions apocalyptiques des chapitres 8-12³²⁸.

3.1.2

Situation de Dn 2, 17-23 dans l'ensemble du livre

Le péricope de notre étude, Dn 2, 17-23, se trouve précisément en Dn 2, dans la partie araméenne du livre. Pourtant, cette partie araméenne présente une structure concentrique qui commence et s'achève par un horizon relatif à quatre empires mondiaux³²⁹. Le lien entre les chapitres 2 et 7 est assez évident. En Dn 2, 31-45, il s'agit du rêve du roi Nabuchodonosor raconté par Daniel et suivi de son interprétation. De même, en Dn 7, 2-18.23-7, il s'agit de la vision des quatre bêtes de Daniel et suivie de son interprétation.

Par ailleurs, le style apocalyptique de Dn 7 est parfois souligné au détriment de Dn 2. Pourtant, tout comme en Dn 7, les phénomènes mentionnés ne manquent pas en Dn 2 où il s'agit également d'un songe qui transmet une révélation (Dn 2, 26-29), se déroulant

³²⁵ Pour l'évolution de la discussion sur l'unité littéraire de l'oeuvre ainsi que les différentes positions, voir: LACOCQUE, A. *Daniel et son temps*, p. 45 et. seq.; AZZAM, J. *Daniel ou le déchiffrement d'une souffrance devenue excessive*, p. 12 et. seq.; GINSBERG, H. L. "The Composition of the Book of Daniel", p. 246 et. seq.

³²⁶ Cette division bipartite est presque unanimement reconnue par les commentateurs et exégètes.

³²⁷ Dans les chapitres 7-12, l'exception est faite en 10, 1 où Daniel est présenté à la troisième personne contrairement à l'usage de la première personne dans cette partie du livre.

³²⁸ COPPENS, J. "Le livre de Daniel et ses problèmes", p. 2.

³²⁹ LENGLET, A. "La structure littéraire de Daniel 2-7", p. 170. En identifiant la structure de Dn 2-7, LENGLET, A. "La structure littéraire de Daniel 2-7", p. 171 et. seq. place au centre de la partie araméenne les chapitres 4-5 qu'il considère comme unité de la symétrie concentrique de cette partie du livre. D'un côté comme de l'autre, les chapitres traitant le même thème, chacune en sa manière, sont mis en parallèle. Les chapitres 2 et 3 d'un côté sont respectivement mis en parallèles avec les chapitres 7 et 6 de l'autre. Toutefois, Dn 2 tout comme les autres récits de la première partie du livre n'est pas apocalyptique, mais contient des éléments qui la préparent comme il sera montré dans l'approche eschatologique du prochain chapitre.

dans un monde supra-historique plein de symboles purement apocalyptiques et causant la peur et la frayeur³³⁰. De même, tout comme la partie araméenne, le texte hébreu de Daniel présente une structure concentrique qui met en parallèle Dn 1 avec Dn 10-12; Dn 2 et 9; et Dn 8 se présente comme le centre de la section hébraïque³³¹.

Le chapitre 2 de la section araméenne, et plus précisément la péricope de Dn 2, 17-23, a des liens évidents avec la partie hébraïque notamment pour ce qui est de la prière de Daniel que l'on retrouve non seulement en Dn 2, 17-23 et 6, 10-11 mais aussi en Dn 9, 3-19 et 10, 12. Alors qu'en Dn 2, la prière de Daniel et son discours soulignent l'incapacité des hommes à découvrir ce que Dieu seul peut révéler (Dn 2, 20-23.27-28), en Dn 9, la prière de Daniel est une critique de l'infidélité de son peuple (9, 14-19)³³².

Plusieurs points de contacts relie également Dn 2 au reste des récits contenus dans la section araméenne: la liste des sages en Dn 2, 2 et 4, 4; la formule de salutation au roi en Dn 2, 4b et 3, 9; la demande du rêve et de son interprétation en Dn 2, 5-7 et 4, 6. La grandeur de Dieu qui fait et défait les rois (Dn 2, 21; 4, 14 et 5, 20). Le thème du mystère présent en Dn 2 et Dn 4, 6³³³.

A partir de son genre littéraire et son époque de rédaction, Dn 2 se présente comme une réponse de l'auteur sacré à l'angoisse de l'âme juive face au paganisme mondial qui sévit à travers la succession des empires³³⁴. Il est vrai que Dn 2 et les autres récits de la première partie du livre ont joué un rôle fondamental à l'époque maccabéenne lors de la persécution d'Antiochus IV Epiphane³³⁵. Les principaux points de Dn 2 qui se retrouvent

³³⁰ LENGLET, A. "La structure littéraire de Daniel 2-7", p. 181.

³³¹ MILLER, J. "The Redaction of Daniel", p. 122. En effet, à partir de l'usage de la formule וְנִשְׁכַּלְיָם וְנִשְׁכַּלְיָם en 1, 4.17 et 11, 33.35 LACOCQUE, A. Daniel en son temps, p. 10 et. seq. y voit une *inclusio* entre Dn 1 et Dn 11-12. Par contre, MILLER, J. "The Redaction of Daniel", p. 121 étend cette *inclusio* de Dn 1 et Dn 11-12 à Dn 1 et Dn 10-12 à partir des similitudes entre Dn 1 et 10 sur les questions de boissons et nourritures en Dn 1, 5.8.12.16 et 10.3.

³³² MILLER, J. Op. cit, p. 122.

³³³ GOLDINGAY, J. *Daniel*, p. 37 et. seq. développe ces points de contacts et montre également les points de contact entre Dn 2 et les autres textes de l'Ancien Testament notamment avec Gn 11, 1-9; Pr 9, 10-11; Ps 8, 6-8; Jr 27, 5-7; Jb 28, 1-2; 1Chr 22, 14-16; Is 40-48.

³³⁴ DELCOR, M. *Le livre de Daniel*, p. 87. Il n'y a pas de doute sur le genre apocalyptique du livre de Daniel qui est presque unanimement reconnu par les commentateurs. Toutefois, la division du livre en récits et visions a souvent posé le problème du genre littéraire de la première partie du livre. Pour LACOCQUE, A. *Daniel et son temps*, p. 50 les récits sont des Haggadôt et les visions des apocalypses. Dans son ouvrage, KLOCH K. *Das Buch Daniel*, p. 88-91 présente quelques genres littéraires (tels la légende, le roman, le midrash, le récit de court) qu'il applique aux récits. Pour COLLINS, J. J. *Daniel*, p. 42, Dn 1-6 correspond mieux aux récits de cour. Pour d'autres genres qui ont été proposés voir AZZAM, J. *Daniel ou le déchiffrement d'une souffrance devenue excessive*, p. 16 et. seq.

³³⁵ La plupart d'auteurs situent la rédaction finale du livre ainsi que sa deuxième partie (Dn 7-12) à l'époque macabéenne entre 167-164 avant Jésus-Christ; les récits (Dn 1-6) contiennent des traditions plus anciennes dont quelques unes peuvent remonter à l'époque perse. Le recueil haggadique pourrait remonter *grosso modo* au milieu du III^e siècle. Toutefois, pour l'interprétation traditionnelle que les traditionalistes continuent à défendre, la rédaction du livre remonte à l'empire néobabylonien (606-539) et aux débuts de

pratiquement au cœur de Dn 2, 17-23 sont de grande relevance durant la période maccabéenne. En effet, l'interprétation du rêve qui montre l'immanence de la fin de l'histoire et la victoire de Daniel sur les sages de Babylone est l'expression de la supériorité du Dieu des Juifs sur toute sagesse humaine³³⁶.

Le contexte de rédaction de ce chapitre, et donc l'intention de l'auteur, serait-il bien antérieur à cette situation maccabéenne? C'est bien ce qui ressort dans le débat sur l'histoire de la composition du livre à propos de la situation des Juifs en terre étrangère. C'est alors à partir de la conviction de la souveraineté de Dieu qui contrôle les événements, que l'histoire doit servir à définir un paradigme et un style de vie pour les Juifs de la diaspora³³⁷. Même si le contexte historique est celui dans lequel les Juifs et les Nations vivaient côte à côte dans la diaspora³³⁸, sans aucune oppression ouverte, la situation n'était pas aussi aisée qu'elle puisse paraître. Comment vivre authentiquement le judaïsme au milieu des nations païennes et idolâtres tout en se mettant au service des rois étrangers?

3.1.3 Une expérience de résistance en terre étrangère

Le judaïsme du peuple juif et l'idolâtrie des nations sont deux tendances religieuses diamétralement opposées et ne font pas bon ménage. Mais aussi, un brassage étroit avec les forces culturelles étrangères à tous les niveaux de la vie et une interaction complète avec le milieu païen pouvaient entraîner quelques hostilités envers les juifs dans le vécu de leur identité culturelle et religieuse³³⁹. En ce sens, Dn 2 et les autres récits peuvent être lus dans la perspective d'une littérature de résistance.

Fidèles à leurs traditions religieuses et culturelles, les juifs expriment leur identité non pas dans une totale assimilation des us et coutumes des nations étrangères, mais à travers un processus de résistance passive³⁴⁰. Il s'agit d'une résistance qui ne s'ouvre pas à la révolte mais qui est vue dans le sens d'une nouvelle compréhension de la relation

la domination perse (539-535). Cf. COPPENS, J. "Le livre de Daniel et ses problèmes", p.1; LACOCQUE A. *Daniel et son temps*, p. 44; COLLINS, J. J. "The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic", p. 234.

³³⁶ DAVIES, P. R. "Daniel Chapter two", p. 395.

³³⁷ HUMPHREYS, W. L. "A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel", p. 222.

³³⁸ DAVIES, P. R. Op. cit, p. 396.

³³⁹ HUMPHREYS, W. L. Op. cit, p. 222.

³⁴⁰ KIM, J. Y. *Doxology as the Rhetoric of Resistance in the Aramaic Tales of Daniel 2-6*, p. 75.

entre les juifs et leur Dieu sous la domination étrangère³⁴¹. La question de fond est donc aussi celle de l'identité juive qui est fondamentalement liée à la notion de divinité. Il est clair que le monothéisme juif n'est pas à comparer avec le polythéisme des nations étrangères. Le Dieu des juifs est strictement supérieur aux autres dieux.

Ainsi donc, les récits de Dn 1-6 sont à la fois les récits d'une résistance spirituelle et culturelle qui implique le besoin d'une renégociation de l'identité juive en terre étrangère³⁴². Le juif de la diaspora est en quelque sorte déchiré en lui-même. Comment rester fidèle à l'alliance avec son Dieu et servir le pouvoir temporel auquel il se trouve soumis? Chaque récit de Dn 1-6 cherche alors à explorer une dimension ou l'autre de cette négociation complexe d'identité et d'obligation dans le rapport entre Dieu et l'empire³⁴³.

Pourtant, Dn 1-6 n'est pas un recueil des faits historiques et il ne faut pas chercher dans ces récits une chronologie exacte des événements historiques. Celui qui est appelé roi Balthazar (Dn 5, 2) et présenté comme fils du roi Nabuchodonosor, n'a jamais été le fils de ce dernier. Darius le Mède est tout simplement inconnu des historiens³⁴⁴. Ces problèmes historiques montrent que les récits de Dn 1-6 doivent être lus non pas dans le sens d'une chronique, mais d'une satire³⁴⁵. A travers les lentilles de la satire, ces récits doivent être lus comme une expérience de résistance aux souverains étrangers³⁴⁶.

3. 2 Composition littéraire de Dn 2

3.2.1 Prélude littéraire de Dn 1

Le bref récit de la destruction de Jérusalem et la captivité juive en Dn 1, 1-2 sert non seulement à faire le lien entre le livre de Daniel et le cadre de l'alliance contenu dans le deuxième livre des Rois et la prophétie de Jérémie, mais aussi à mettre au premier plan

³⁴¹ Ibid., p. 75.

³⁴² SMITH-CHRISTOPHER, D. L. "Prayers and Dreams", p. 271.

³⁴³ PORTIER-YOUNG, A. "Languages of Identity and Obligation", p. 111.

³⁴⁴ COPPENS, J. *Le livre de Daniel et ses problèmes*, p. 2 et. seq.

³⁴⁵ EDELMAN, D. *The Origins of the Second Temple*, p. 13.

³⁴⁶ DAVIES, P. R. "Daniel in the Lion's Den", p. 160-178. Voir aussi: MILLS, M. E. "Household and Table", p. 410.

la relation entre le pouvoir de Nabuchodonosor sur les juifs et la toute-puissance de Dieu à la fois sur les juifs et sur Nabuchodonosor lui-même³⁴⁷.

En effet, Dn 1 s'ouvre sur une offensive du roi de Babylone qui assiège Jérusalem et enlève le roi Joaquin. Cette offensive de la ville sainte inclus une attaque du lieu sacré où le roi babylonien vide le temple du saint d'Israël et amène les objets sacrés pour les déposer dans le trésor de ses dieux (Dn 1, 1-2). La première apparition de Daniel se trouve en Dn 1, 6 parmi les enfants de la cour, destinés à recevoir une éducation selon les recommandations du roi. Cette première apparition de l'enfant juif dans la cour royale met en scène la première résistance de celui qui sera reconnu comme le héros des récits.

En Dn 1, 7, on assiste à un changement de nom non seulement par rapport à Daniel qui s'appellera désormais Baltasar, mais aussi de ses compagnons Ananias qui deviendra Shadrak, Misaël qui sera appelé Meshak et Azarias qui prendra le nom de Abed Nego. Ce changement de nom se fait sans aucune réaction de la part des quatre enfants d'Israel. Leur nom juif en lien avec leur dimension religieuse de la relation avec le Dieu d'Israël est totalement changé par des noms étrangers en relation avec les dieux babyloniens. Toutefois, devant les prescriptions alimentaires qui leur sont données, Daniel réagit en manifestant son refus de ne pas se souiller en prenant part au mets du roi et au vin de sa table (Dn 1, 8).

Ce dialogue entre le conseiller du roi et le jeune Daniel est marqué par le jeu de la triple présence de **נִשְׁמַר** qui donne un rythme en Dn 1, 7-8 et met en évidence la différence culturelle des deux univers dans lesquels se trouvent les deux personnages. La répétition de ce verbe souligne le contraste entre la vision du monde babylonien et celle d'Israël en mettant l'accent sur la résistance de Daniel face à une assimilation de la vision du monde babylonien³⁴⁸.

Aux quatre fils d'Israël, Dieu donna la sagesse et combla Daniel de la grâce de discerner les visions (**חִזְיוֹן**) et les songes (**חֲלֹמֹת**) (Dn 1, 17). Cet aspect des songes sera particulièrement développé en Dn 2 à travers le songe de Nabuchodonosor qui mettra en exergue la sagesse de Daniel dont Dieu lui-même en est la source.

³⁴⁷ PORTIER-YOUNG, A. "Languages of Identity and Obligation", p. 108.

³⁴⁸ Ibid., p. 109.

3.2.2 Le rêve/interprétation comme motif littéraire

Alors que Dn 1 place le jeune Daniel et ses compagnons à la cour royale, sous les ordres du roi Nabuchodonosor, Dn 2 à travers la sagesse du jeune juif, montre la souveraineté du Dieu de Daniel, source de toute sagesse, sur le roi Nabuchodonosor. Le contexte n'est donc pas celui d'un conflit qui oppose Daniel au roi et aux sages de Babylone. Ni d'un conflit ouvert entre le Dieu de Daniel et les dieux babyloniens. Il s'agit d'un conflit entre le Dieu de Daniel et le roi Nabuchodonosor qui débouchera finalement sur la supériorité du Dieu d'Israël sur les dieux babyloniens³⁴⁹.

Pour développer ce thème de la souveraineté du Dieu d'Israël, Dn 2 se sert alors du motif de rêve-interprétation pour montrer la supériorité du Dieu de Daniel³⁵⁰ comme thème central de tout le chapitre et des autres récits. L'importance de ce motif de rêve-interprétation est marquée par la fréquence du terme פִּשְׁרָא en Dn 2 et dans les autres récits³⁵¹. Toutefois, malgré sa grande fréquence en Dn 2, le terme n'apparaît pas du tout dans la section de Dn 2, 17-23 et sera remplacé par d'autres termes qui seront analysés dans la suite cette étude.

Mais si le roi avait besoin de savoir la signification de son rêve, pourquoi ne l'avait-il pas raconté à ses devins et magiciens pour en recevoir l'interprétation comme c'était le cas en Mésopotamie³⁵²? Le roi avait-il oublié son rêve ou voulait-il mettre ses conseillers à l'épreuve³⁵³ pour avoir enfin confiance en leur interprétation³⁵⁴? Toujours est-il que dans la dynamique du récit, cet élément perturbateur crée une tension en plaçant les conseillers du roi devant l'incapacité de résoudre l'énigme. Le dialogue entre le roi et

³⁴⁹ DAVIES, P. R. "Daniel Chapter Two", p. 396. Cet auteur décrit la situation de non hostilité entre Daniel, le roi et les sages de Babylone en montrant l'intention de Daniel d'interpréter le rêve du roi: montrer au roi les intentions de son cœur (2, 30) et sauver la vie des sages de Babylone (2, 24). Mais, l'absence de conflit ou de guerre n'est pas toujours synonyme d'une véritable situation de paix.

³⁵⁰ KIM, J. Y. *Doxology as the Rhetoric of Resistance in the Aramaic Tales of Daniel 2-6*, p. 120.

³⁵¹ Le terme פִּשְׁרָא apparaît en 2, 4.5.6 (2x).7.9.16.24.25.26.30.36.45; 4,3.4.6.15 (2x).16 (2x).21; 5, 7.8 (2x).12 (2x). 15 (2x).16 (2x). 26; 7.16.

³⁵² Sur la question de la pratique des rêves et leur interprétation en Mésopotamie Cf. OPPENHEIM, L. A. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, p. 217 et. seq.

³⁵³ Pour d'autres, le roi voulait mettre ses conseillers à l'épreuve Cf. COLLINS, J. J. *Daniel*, p. 156.

³⁵⁴ C'est certainement dans ce sens qu'il faudrait comprendre l'attitude du roi en lien avec Dn 2, 9b où le roi se détermine à croire à l'interprétation de ses conseillers si ceux-ci lui rapporte le rêve. Cf. GINSBERG, H. L. *The Legends of the Jews IV*, p. 327.

ses conseillers (Dn 2, 1-12) entre dans une crise qui débouche sur le décret de l'exécution des sages de Babylone et favorise ainsi l'entrée de Daniel sur la scène³⁵⁵.

3.2.3 Les lieux public et privé comme cadre littéraire

La situation de crise entre le roi et ses conseillers est une préparation du succès de Daniel dans la suite du récit où l'action du jeune juif se déroulera sur deux grands fronts: le domaine public et le domaine privé. Dans le domaine public, où il est appelé à avoir du succès en terre étrangère, Daniel agit devant l'autorité de Babylone en tant que devin babylonien³⁵⁶. Dans le domaine privé, Daniel agit comme un juif de la diaspora en maintenant son allégeance religieuse en terre étrangère³⁵⁷ pour recevoir de son Dieu la révélation et la sagesse dont il a besoin. Le lieu privé a donc une importance fondamentale dans le succès du jeune juif à la cour royale.

En d'autres termes, Daniel entre en scène comme protagoniste de l'action salvifique de Dieu non seulement pour lui et ses compagnons, mais aussi pour les sages de Babylone. En étant lui-même bénéficiaire de la révélation divine, Daniel devient protagoniste du déploiement de la grâce divine au milieu des nations étrangères. Toutefois, Dieu lui-même sera le protagoniste principal qui tiendra en son pouvoir le contrôle des événements de l'histoire.

³⁵⁵ En Dn 2, 13 Daniel et ses compagnons sont comptés parmi les sages qui seront exécutés selon le décret du roi. FEWELL, D. N. *Circle of Sovereignty*, p. 24 et SEOW, C. L. *Daniel*, p. 37 suggèrent que Daniel était encore en cours d'initiation.

³⁵⁶ KIM, J. Y. *Doxology as the Rhetoric of Resistance in the Aramaic Tales of Daniel 2-6*, p. 125.

³⁵⁷ Ibid.

3.3

Un aperçu de la structure du texte

3.3.1

Structure et dynamique interne de Dn 2

Le dénouement du récit atteint son point culminant dans la profession de foi du roi comme signe de reconnaissance de la souveraineté du Dieu de Daniel comme étant le Dieu de tous les dieux, le maître des rois et le révélateur des mystères (Dn 2, 47). Cette souveraineté de Dieu est particulièrement soulignée dans la section centrale en Dn 2, 17-23 qui situe Daniel et ses compagnons dans le domaine privé, dans un climat de prière, où Daniel reçoit la révélation du mystère.

Cette section centrale se trouve au cœur de la structure concentrique de Dn 2 qui peut être ainsi schématisé³⁵⁸.

- A. Rêve troublant de Nabuchodonosor qui convoque ses conseillers (2, 1-2)
- B. Dialogue du roi et des sages incapables de découvrir le rêve (2, 3-12)
- C. Rencontre de Daniel et Aryock (2, 13-16)
- D. Mystère révélé à Daniel et compagnons en prière (2, 17-23)**
- C'. Rencontre de Daniel et Aryock (2, 24-25)
- B'. Dialogue du roi et Daniel qui découvre et révèle le rêve (2, 26-47)
- A'. Reconnaissance et gratitude du roi envers Daniel (2, 48-49)

³⁵⁸ Nous nous basons sur la structure proposée par PRINSLOO, G. T. M., "Two Poems in a Sea of Prose: The Content and Context of Daniel 2.20-23 and 6.27-28", p. 98 à laquelle nous apportons quelques modifications. Prinsloo présente la structure de Dn 2 de la façon suivante: Introduction (2,1); Le roi et ses courtisans (2,2-12); Daniel et Aryock (2,13-16); Daniel et ses compagnons en prière (2,17-23); Daniel et Aryock (2,24-25); Le roi et Daniel, le sage courtisan (2,26-47); Le résultat (2,28-49). La Structure proposée par KIM, J. Y. *Doxology as the Rhetoric of Resistance in the Aramaic Tales of Daniel 2-6*, p. 133 se base également sur celle de Prinsloo en apportant les modifications suivantes: 2,1; 2,2-13; 2,14-16; 2,17-23; 2,24-25; 2,26-45 et 2,46-49. Ces modifications selon Kim prennent en compte la présence de la particule araméenne ܐܘܪܝܘܩܐ aux vv. 14 et 46 qui représente un "terme de transition" en araméen. Pourtant, uniquement en Dn 2 cette particule apparaît également aux vv. 14.15.17.19(2x).25.35.46.48. En effet, selon MARGAIN, J. *Les particules dans le Targum samaritain de Genèse-Exode*, p. 21, la particule ܐܘܪܝܘܩܐ est attestée dans l'araméen de l'empire et couramment employé dans les documents de la Mer morte comme équivalent de l'hébreu ܐܘܪܝܘܩܐ (alors). Cette particule disparaît progressivement de la langue targumique. La structure proposée par COLLINS, J. J. *Daniel*, p. 152 se présente ainsi: Introduction (2,1); dialogue entre le roi et les sages (2,2-12); l'intervention de Daniel (2,13-16); la révélation à Daniel (2,17-24); le dialogue de Daniel avec le roi (2,25-45) et la conclusion (2,46-49). Il est à noter que dans sa première présentation de la structure de Dn 2, Collins mettait ensemble les vv. 1-2 comme introduction Cf. COLLINS, J. J. *Daniel*, p. 152 note 1. PLÖGER, O. *Das Buch Daniel*, p. 47-54, propose la division suivante: 2, 1-13; 2,14-24; 2,25-45 et 2,46-49.

Le récit de Dn 2 commence par la narration du rêve de Nabuchodonosor dont l'esprit est troublé. Le roi fait alors appel à ses devins et magiciens pour en avoir l'explication. Cette présentation A est une introduction du récit qui trouve sa conclusion en A' où le roi se trouve satisfait et manifeste sa gratitude envers Daniel. Le récit qui a commencé aux deux premiers versets par une narration se termine aux deux derniers versets par une autre narration. Si A et A' peuvent ainsi être mis en parallèle sur le plan de la narration, il en va de même sur le plan du problème posé et du résultat obtenu.

La partie A donne suite à la partie B par l'expression en 2, 3 וַיֹּאמֶר לָהֶם הַמְּלִיָּךְ (le roi leur dit) qui inaugure le dialogue entre le roi et ses conseillers qui ont été antérieurement convoqués dans la narration. Mais, le dialogue entre le roi et ses conseillers se solde sur une situation de crise devant l'incapacité de ces derniers de découvrir le rêve et son interprétation. Furieux, le roi ordonne de faire périr tous les sages de Babylone. Cette partie B trouve son parallèle en B' où Daniel, dans son dialogue avec le roi réussit à découvrir le rêve du roi et à lui révéler son interprétation.

Si les sages du roi ont été incapables de trouver le rêve et d'en donner son interprétation dans la partie B, c'est tout le contraire qui se produit en B' avec le jeune juif de la cour royale. En utilisant le verbe נָלַךְ en 2, 47 pour décrire les actions révélatrices de Dieu et de Daniel, Nabuchodonosor reconnaît l'unique action de Dieu et la spécificité du rôle joué par Daniel par rapport aux autres sages de Babylone³⁵⁹. Une fois le décret promulgué de tuer les sages de Babylone, la partie B donne suite à la partie C où Daniel et ses compagnons sont également recherchés pour être exécutés. C'est dans ce cadre qu'à lieu la rencontre de Daniel avec l'exécuteur Aryock qui lui révèle les motifs du décret royal.

Le personnage d'Aryock est le véhicule par lequel les babyloniens entrent dans les coulisses et celui qui en même temps conduit Daniel à leur place³⁶⁰. C'est ainsi que la partie C de la rencontre entre Daniel et Aryock, en route pour exécuter le décret royal de la mise à mort des sages, trouve sa résonance en C' dans la nouvelle rencontre des deux personnages où Daniel s'interpose contre le projet de faire périr les sages de Babylone.

En effet, dans la dynamique du texte, après sa première rencontre avec Aryock, Daniel s'en alla demander au roi un délai pour lui permettre d'interpréter son rêve. C'est alors après cette demande auprès du roi que Daniel se retira chez lui à la rencontre de ses

³⁵⁹ MEADOWCROFT, T. J. *Aramaic Daniel and Greek Daniel*, p. 178.

³⁶⁰ FEWELL, D. N. *Circle of Sovereignty*, p. 53.

compagnons. C'est dans ce cadre privé que le mystère lui fut révélé dans une vision nocturne. Dans cette section centrale se trouve le cœur du message contenu en Dn 2; à savoir, la souveraineté de Dieu qui détient le contrôle des événements de l'histoire. Un message qui est d'ailleurs proclamé par le roi à la fin de sa rencontre avec Daniel en 2, 47.

3.3.2 L'unité littéraire en question

Il est vrai que des problèmes rédactionnels tels que des additions et répétitions, des doublets et contradictions ont été identifiés dans le corpus littéraire de ce chapitre³⁶¹. Toutefois, ces difficultés n'empêchent pas d'admirer le développement progressif de l'ensemble du récit depuis l'entrée en scène des sages babyloniens jusqu'à celle de Daniel dont la prophétie est le point culminant du récit³⁶². Sans entrer dans les discussions sur les problèmes rédactionnels, ce qui n'est pas le but de notre étude, nous voyons dans la suite logique du récit une unité littéraire de l'œuvre dans sa rédaction finale, centrée sur la personnalité de Daniel³⁶³.

Cette unité littéraire se fait également remarquer dans le rapport qui existe entre Dn 2, 17-23 et le reste du chapitre. Le manque d'unanimité sur la délimitation du texte dit additionnel (vv. 13/14/5-23) en est encore une preuve. La terminologie employée dans cette section est bien celle qui se trouve dans l'ensemble du chapitre. Lorsque Daniel demande un délai au roi au v. 16, il s'offre à découvrir (לְהַחְזִיקָה) l'interprétation de son rêve.

³⁶¹ Certains critiques ont considéré les vv. 13-23 comme une addition Cf. DAVIES, P. R. *Daniel*, p. 45 et. seq.; DAVIES, P. R. "Daniel Chapter Two", p. 393 et. seq.; HARTMAN, L. F.; DI LELLA A. A. *The Book of Daniel*, p. 139. D'autres considèrent le matériel additif plutôt aux vv. 14-23 Cf. LACOCQUE, A. *Le livre de Daniel*, p. 46; PORTEOUS, N. W. *Daniel*, p. 42. D'autres encore considèrent le matériel additif à partir des vv. 15-23 Cf. SEGAL, M. *From Joseph to Daniel*, p. 142. Ces difficultés sont dûes à la contradiction évidente entre le v. 16 où Daniel se présente lui-même chez le roi lui demandant un délai pour découvrir l'interprétation de son rêve et le v. 24 où Daniel se rend plutôt chez Aryock pour que celui-ci l'introduise devant le roi. La difficulté serait surmonté si le v. 24 faisait directement suite au v. 13. Par ailleurs, les événements de Dn 2 ont lieu à la deuxième année du règne de Nabuchodonosor (Dn 2, 1) alors qu'en Dn 1, 5.18 Daniel et ses compagnons avaient déjà passé trois ans à la cour du roi. Ceci suppose également que le roi selon le chapitre 1, connaissait déjà Daniel alors que celui-ci est présenté devant le roi au chapitre 2 comme un étranger. Comment peut-on expliquer ces incohérences? Sans avoir l'intention de résoudre le problème ni de l'aggraver, MEADOWCROFT, T. J. *Aramaic Daniel and Greek Daniel*, p. 162 et. seq. souligne que dans la narration, tout comme dans le récit biblique, le temps chronologique réel et le temps narratif ne doivent pas toujours être strictement assimilés.

³⁶² DELCOR, M. *Le livre de Daniel*, p. 72.

³⁶³ AZZAM, J. *Daniel ou le déchiffrement d'une souffrance devenue excessive*, p. 16.

Dans le dialogue du roi avec ses devins et magiciens, la question centrale est celle de découvrir l'interprétation du rêve tout comme dans le dialogue du roi avec Daniel.

Dn 2, 13-23 est marquée par la séquence du substantif פֶּשֶׁר qui se retrouve également dans l'ensemble du chapitre et plus particulièrement employé en lien avec le verbe הִתְהַוָּה. Cette unité se fait encore remarquer dans le développement progressif du récit à travers le dialogue entre les différents personnages. Alors que le roi utilise indistinctement le verbe הִתְהַוָּה en lien avec le substantif פֶּשֶׁר et le couple הִתְהַוָּה et פֶּשֶׁר; les sages de Babylone et Daniel n'utilisent jamais ce verbe en lien avec le substantif הִתְהַוָּה.

Dans le dialogue du roi avec les sages de la cour, tous les emplois du verbe יָדַע ont pour destinataire le roi tout comme dans le dialogue de celui-ci avec Daniel. Dans leur dialogue avec le roi, les sages n'emploient jamais le verbe יָדַע qui est uniquement placé dans la bouche du roi et dirigé aux sages comme sujets de la connaissance; c'est-à-dire ceux qui feraient connaître au roi son rêve et son interprétation. Le verbe יָדַע est employé ici en lien avec הִתְהַוָּה et פֶּשֶׁר.

Par contre, dans son dialogue avec le roi, Daniel a une conception totalement différente et le choix des verbes lorsqu'il fait allusion à l'interprétation et à la révélation reflète cette façon de voir³⁶⁴. Dans la section du dialogue du roi avec Daniel, l'unique emploi de יָדַע qui est placé dans la bouche du roi est dirigé à Daniel comme étant celui qui pourra faire connaître au roi son rêve et son interprétation. Toutefois, toutes les autres occurrences du verbe יָדַע dans cette section du dialogue apparaissent dans le discours de Daniel ayant Dieu comme sujet du verbe; celui qui fait connaître au roi ce qui doit arriver. Le verbe יָדַע prend une connotation particulière dans le sens de la révélation dont Dieu est lui-même le sujet.

En outre, pour Daniel, le Dieu qui fait connaître en donnant la connaissance est aussi le Dieu qui révèle le mystère. Dans le discours de Daniel, le verbe יָדַע s'exprime non seulement en lien avec le verbe הִתְהַוָּה mais aussi avec le terme הַיְהוָה qui ont tous les trois Dieu comme sujet. Alors qu'au vv. 24 et 27 Daniel emploie le verbe הִתְהַוָּה en lien avec l'activité des sages et de devins de Babylone, aux vv. 28, 29 et 30 le langage du jeune juif change en fonction de l'activité divine de la révélation des mystères³⁶⁵.

En Dn 2, 17-23, objet de notre étude et section centrale du chapitre, en plus du substantif פֶּשֶׁר qui y est totalement absent, le verbe הִתְהַוָּה n'y apparaît pas non plus. Dans

³⁶⁴ MEADOWCROFT T. J. *Aramaic Daniel and Greek Daniel*, p. 178.

³⁶⁵ Ibid.

l'ordre de la révélation divine, cette section est le lieu par excellence de l'enjeu des termes גָּלָה , רָז et יָדַע dans la dynamique du récit. C'est dans cette section qu'apparaissent pour la première fois les termes גָּלָה et רָז qui vont devenir décisif dans la suite du récit. Le verbe גָּלָה est particulièrement utilisé en fonction de רָז mais aussi par rapport à יָדַע dans le cadre de la révélation divine.

3.3.3

Unité textuelle de Dn 2, 17-23

3.3.3.1

Traduction et éléments de critique textuelle

Eût égard à tout ce qui précède, il n'est donc pas judicieux de considérer les vv. 13-23 comme étant un matériel secondaire³⁶⁶. Dans ces versets se trouve le cœur du message sur la souveraineté de Dieu développé dans l'ensemble du chapitre. Il importe à présent de poser le regard sur cette section centrale pour décrire son dynamisme et en identifier son particularisme.

Tableaux 18: Texte et traduction de Dn 2, 17-23

Alors Daniel s'en alla à sa maison	17a	אָדִין דָּנִיֵּאל לְבֵיתוֹ אֵל
et fit connaître la chose à Ananias, Misael et Azarias, ses compagnons	17b	וְלַחֲנַנְיָהּ מִישָׂאֵל וְעַזְרָיָה חֲבֵרוֹהִי מִלְּתָא הַזֶּה
pour qu'ils demandent miséricordes au Dieu des cieux au sujet de ce mystère	18a	וְרַחֲמִין לְמַבְעָא מִזְּקֻדָּם אֱלֹהֵי שָׁמַיָא עַל־רְזָה דְּנָה
afin que Daniel et ses compagnons ne périssent pas avec le reste des sages de Babylone	18b	דִּי לֹא יִהְבְּדוּן דָּנִיֵּאל וְחֲבֵרוֹהִי עִם־שְׂאָר חַכְמֵי בָבֶל
Alors le mystère fut révélé à Daniel dans une vision de nuit ³⁶⁷	19a	אָדִין לְדָנִיֵּאל בְּחֻזָּא ³⁶⁸ דִּילִילִיָא רְזָה גְּלִי

³⁶⁶ Contre ANDERSON, R. A, Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel, p. 11.

³⁶⁷ A la différence du TM qui conjugue le verbe גָּלָה au Pe'il parfait passif 3e masculin singulier, les fragments de la Geniza du Caire le présentent au Pu'al forme passive du pa'el qui est intensif ou causatif. Toutefois, dans la partie araméenne du livre de Daniel, le verbe גָּלָה apparaît 7 fois uniquement en Dn 2 dans la forme active pe'al (2, 22.28.29.47(2x)) et la forme passive pe'il (2, 19.30).

³⁶⁸ Deux fragments de la Geniza du Caire ont l'un et l'autre une lecture différente de celle du TM. A la place du terme בְּחֻזָּא (dans la vision) du TM, ces deux fragemnent présentent le terme בְּחֻזָּא qui n'apparaît nulle

Puis, Daniel bénit le Dieu des cieux	19b	אֲדִין דְּנִיאל בְּרַךְ לְאֱלֹהֵי שְׁמַיָא
Daniel prit la parole et dit:	20a	עָנָה דְּנִיאל וְאָמַר
Béni soit le nom de Dieu	20b	לְהוּא ³⁶⁹ שְׁמָה דִּי-אֱלֹהֵי מְבָרַךְ
des siècles et pour les siècles	20c	מִן-עֲלָמָא וְעַד-עֲלָמָא
Car à lui la sagesse et la force	20d	דִּי חֲכֻמָּתָא וּגְבוּרָתָא ³⁷⁰ דִּי לֵה-הִיא:
Et il fait changer les temps et les saisons	21a	וְהוּא מְהַשְׁנֵא עֲדֻנְיָא וְזִמְנָא
Détrône les rois et établit les rois	21b	מְהַעֲדָה מְלָכִין וּמְהַקִּים מְלָכִין
Donne la sagesse aux sages	21c	יְהַב חֲכֻמָּתָא לְחַכְיִמִּין
Et la connaissance aux intelligents	21d	וּמְנַדְעָא לְיָדְעֵי בִינָה:
Il révèle les choses profondes et cachées	22a	הוּא גְלָא עֲמִיקָתָא ³⁷¹ וּמְסַתְרָתָא
Connaît ce qui est dans les ténèbres	22b	יָדַע מַה בְּחֹשְׁכָא
Et la lumière demeure avec lui	22c	וּנְהִירָא (וּנְהוּרָא ³⁷²) עִמָּה (שְׂרָא):
A toi Dieu de mes pères	23a	לָךְ אֱלֹהֵי אֲבֹהָתִי
Je rends grâce et (te) loue	23b	מֵהוּדָא וּמִשְׁבַּח אָנָה
Car tu m'as donné la sagesse et la force	23c	דִּי חֲכֻמָּתָא וּגְבוּרָתָא יְהַבְתָּ לִּי ³⁷³
Et maintenant, tu nous a fait connaître ce que nous t'avons demandé	23d	וּכְעַן הוֹדַעְתָּנִי דִּי-בְעִינָא מִנָּךְ
Car, l'affaire du roi tu nous a fait connaître	23e	דִּי-מַלְתַּת מְלָכָא הוֹדַעְתָּנָא:

part dans les 12 occurrences de הוּוֹ tant au pluriel comme au singulier dans le TM. BAUER, H.; LEANDER, P. *Grammatik des Biblisch-aramäisichen*, p. 232 considère cette dernière comme une erreur de lecture.

³⁶⁹ De même, deux fragments de la Geniza du Caire ont l'un et l'autre une lecture différente du jussif לְהוּא du TM. Ces deux fragments présentent le terme לְהוּה. Dans l'explication de la forme préfixée de la conjugaison de הוּה, LI, T. *The Verbal System of the Aramaic of Daniel*, p. 126 et. seq. affirme que certains chercheurs comme KAUTZSCH, E. *Grammatik des Biblisch-Aramäisichen: mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament*. Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel, 1884, p. 79 ont attribué au préfixe ל la même origine que la particule arabe ل /li-/ qui peut être liée au jussif ou au subjonctif. D'autres chercheurs ont reconnu que cette particule ל a d'abord été employée comme jussif et plus tard remplacé par la conjugaison préfixée dans certaines formes d'araméen oriental. Son emploi avec הוּה dans l'araméen biblique est dû aux tentatives tardives du scribe de faire la différence entre ce verbe et le nom divin יהוה. Dans ce sens, ajoute-t-il, l'apparition de la particule ל dans l'araméen biblique ne reflète pas une signification particulière. Dans le livre de Daniel et particulièrement dans la partie araméenne, la particule ל apparaît préfixée à הוּה à la 3e personne masculin singulier (2:20, 28, 29(2x), 41, 42, 45; 3:18; 4:22; 5:29; 6:3); à la 3e personne masculin pluriel (2:43(2x); 6:2, 3, 27), et à la troisième personne féminin pluriel (5:17).

³⁷⁰ La Bible rabbinique de Jacob ben Hayyim et la variante du texte hébreu d'après H. Strack présentent une légère modification avec le dagesh dans le ה. La lecture est la suivante וּגְבוּרָתָא. BAUER, H.; LEANDER, P. *Grammatik des Biblisch-aramäisichen*, p. 22 explique qu'on est en face d'une *varians lectio* et cette explication s'applique aussi en Dn 2, 23 avec l'occurrence du même mot.

³⁷¹ En lieu et place de עֲמִיקָתָא état emphatique, féminin pluriel de עֲמִיק, plusieurs manuscrits présentent la lecture עֲמִיקָתָא qui, selon BAUER, H.; LEANDER, P. *Grammatik des Biblisch-aramäisichen*, p. 188 et. seq. il s'agit d'une *varians lectio*.

³⁷² Il est ici question du souci de la tradition massorétique de préserver la qualité du texte. Ce terme écrit ainsi וּנְהִירָא d'où le Ketiv, les massorètes proposent de lire וּנְהוּרָא d'où le Qere. En effet, le Ketiv étant un état emphatique de נְהוּרָא fait que la voyelle ו donne une forme d'hébraïsme. Cf. MARGAIN, J. *Le livre de Daniel*, p. 19.

³⁷³ Au lieu de יְהַבְתָּ 2e masculin singulier de יְהַב du TM, les fragments de la Geniza du Caire présentent la lecture יְהַבְתָּ qui est une *varians lectio*. Cf. BAUER, H.; LEANDER, P. *Grammatik des Biblisch-aramäisichen*, p. 101.

3.3.3.2 L'unité textuelle et ses limites

Dn 2, 17-23 qui constitue le centre du récit de Dn 2, est divisé en deux parties. La première partie, écrite en prose, est composée des vv. 17a-20a. La deuxième partie écrite en poésie est composée des vv. 20b-23e. Le v. 17 marque le début de la péricope par un changement de lieu en situant Daniel et ses compagnons dans un cadre différent. Le contexte particulier de la maison (לְבֵיתָהּ) comme lieu privé est surtout le lieu idéal pour la prière des quatre jeunes juifs en terre étrangère. L'expression אָזַל דָּנִיֵּאל לְבֵיתָהּ אָזַל qui contient la première occurrence du verbe אָזַל (aller, s'en aller) au v. 17 marque le début de cette unité textuelle.

Le hafeh initial הוֹדֵעַ du verbe יָדַע au v. 17 suivi de l'infinitif construit לְמַבְעֵי du verbe בָּעַה au v. 18 montre Daniel comme celui qui fait connaître l'information à ses compagnons afin qu'ils puissent implorer la miséricorde de Dieu au sujet de ce mystère. Au v. 23, les deux verbes cités reviennent comme résultat de la situation posée au v. 17; et Dieu apparaît dans la louange du jeune juif comme celui qui fait connaître à Daniel et ses compagnons ce qu'ils lui ont demandé au début de l'unité textuelle.

Le v. 24 montre le début d'une autre unité textuelle en situant de nouveau Daniel dans un contexte public allant à la rencontre d'Aryock, l'exécuteur. L'expression כָּל־קַבְּלֵי הַדָּן qui fait référence à ce qui précède, assure le passage de Daniel de sa maison, où le mystère lui a été révélé, à la nouvelle rencontre avec Aryock.

3.3.3.3 L'unité textuelle et son organisation

3.3.3.3.1 Dn 17a-20a: première séquence du texte

Dans cette section centrale du chapitre, les différentes parties du texte ne sont plus mis en parallèle les uns avec les autres. Une progression dans le développement du thème et l'agencement des termes marque la dynamique du texte. Au vv. 17-18, Daniel s'en va

chez lui et fait connaître la situation à ses compagnons; leur demandant de prier pour qu'ils ne périssent pas avec les autres sages de Babylone. Le départ pour la maison exprimée par le parfait לְאָזַל , le partage de l'information avec le parfait וְהוֹדַעַת et la demande de prière dans l'infinitif construit לְמַבְעֵא constituent le premier moment dynamique (vv. 17a-18b) de cette partie en prose (vv. 17a-20a).

L'infinitif construit לְמַבְעֵא au v. 18 fonctionne dans ce cas non pas comme un complément mais comme finalité³⁷⁴ de l'action en cours; pour que Daniel et ses compagnons ne périssent pas (וְהוֹבְדוֹן) avec les sages de Babylone. Le syntagme דִּי לֹא marque la conjonction finale négative "afin que.....ne pas"³⁷⁵. L'infinitif לְמַבְעֵא exprime alors la finalité de וְהוֹדַעַת comme verbe principal³⁷⁶. De plus, la finalité de l'action exprimée par l'infinitif לְמַבְעֵא a une extension, non pas immédiate mais future. Cette extension est contenue dans l'imparfait ou l'inaccompli וְהוֹבְדוֹן et introduite par la particule relative דִּי

377

Le deuxième moment dynamique de la prose (vv. 19a-20a) est caractérisé par la révélation du mystère à Daniel. Le premier moment dynamique (vv. 17a-18a) s'est servi d'un panorama lexicographique de 25 mots pour décrire le contexte dans lequel se trouvent les quatre jeunes juifs. Le deuxième moment de la prose (vv. 19a-20a) se sert uniquement de 14 mots pour exprimer la révélation faite à Daniel. Si le premier moment est caractérisé par deux verbes au parfait, un infinitif et un imparfait; le deuxième moment se caractérise par deux parfaits et deux participes. Les deux parfaits בְּרַךְ et גָּלַהּ des verbes בְּרַךְ et גָּלַהּ apparaissent pour la première fois en Dn 2, 19.

Si Daniel est le sujet de בְּרַךְ , celui qui bénit le Dieu des cieux, Dieu lui-même est le sujet implicite de גָּלַהּ , celui qui révèle le mystère. L'accompli בְּרַךְ au v.19b trouve sa résonnance dans le participe passé מִבְּרַךְ au v.20b au début de la deuxième partie. La première partie de l'unité textuelle, divisée en deux moments dynamiques, s'achève sur l'attitude de louange de Daniel qui prend la parole.

³⁷⁴ LI, T. *The Verbal System of the Aramaic of Daniel*, p. 135 et. seq. observe que dans l'araméen de Daniel, les verbes à l'infinitif ont lieu soit dans des clauses subordonnées soit dans des clauses sémantiquement subordonnées et fonctionnent en général comme complément. Il identifie quatre cas où l'infinitif ne fonctionne pas comme complément mais exprime une finalité (2, 14.16.18; 3, 20b; 5, 15a).

³⁷⁵ MARGAIN, J. *Le livre de Daniel*, p. 18.

³⁷⁶ Cf. BAUER, H.; LEANDER, P. *Grammatik des Biblisch-aramäischen*, p. 300.

³⁷⁷ LI, T. *The Verbal System of the Aramaic of Daniel*, p. 122 et. seq. présente des cas de conjugaisons exprimant une finalité à fonction future introduites par la particule דִּי : 2, 18.30ab; 3, 28ab; 4, 3.14a; 5, 15; 6, 2.18.

3.3.3.3.2

Dn 20b-23e: Deuxième séquence du texte

Cette indication sert donc de transition pour la partie poétique de la péricope (vv. 20b-23e) qui est marquée par une inclusion aux vv. 20 et 23 par l'expression $\text{הַקְּמָתָא וּגְבוּרָתָא}$. Cette partie poétique est également caractérisée par deux moments dynamiques.

Au vv. 20b-22c, premier moment de la poésie, Daniel s'adresse à Dieu à la troisième personne du singulier. Ce moment dynamique commence par une expression solennelle au v. 20b: $\text{הָיָה לְהוֹא שְׁמָה דִּי־אַלְהָא מְבָרַךְ}$ qui donne le ton de la louange. La prière s'enchaîne alors par une liste des œuvres de Dieu avec une succession de verbes au participe qui caractérise cette forme poétique. A l'exception du jussif³⁷⁸ הָיָה du verbe הָיָה , tous les autres verbes de ce moment dynamique sont au participe dans ses différentes fonctions.

En effet, la fonction la plus fréquente du participe passif est celle de l'adjectif prédicat exprimé dans le passif au v. 20. Ici, le participe passif est accompagné³⁷⁹ מְבָרַךְ par le verbe הָיָה . La disposition des formes verbales fait ressortir sur le plan³⁸⁰ morphologique un certain parallélisme. Les participes passifs des vv. 20b et 22a.c se complètent et s'entrelacent avec les participes actifs des vv. 21a.b.c et 22a.b. Toutefois, certains participes passifs ont une fonction active; à l'exemple du verbe שָׂרָא au v. 22c qui est un participe passif avec une fonction active³⁸¹. De plus, tout comme dans l'araméen de Daniel et les langues sémitiques, le participe passif au v. 22a est aussi substantivé et fonctionne comme un nom³⁸².

Par ailleurs, l'emploi répétitif de la troisième personne du singulier crée un effet d'insistance dans la dynamique progressive de la péricope. Tout est orienté vers Dieu et en aucun moment apparaît la première personne du singulier. Sur le plan lexical, de

³⁷⁸ Il est à remarquer avec LI, T. *The Verbal System of the Aramaic of Daniel*, p. 125 que le jussif et l'imparfait ne sont pas très distincts l'un de l'autre excepté dans 4 cas où le jussif est clairement distingué à cause de la négation לֹא et dans les autres cas de la présence du suffixe pronominal qui distingue le jussif de l'imparfait. Tous les quatre cas où le jussif est clairement distinct sont à la forme négative exprimant par négation une demande (Dn 2, 24) ou une exhortation (Dn 4, 16; 5, 10 [2x]).

³⁷⁹ Ibid., p. 66 présente 13 cas de participe passif avec fonction de l'adjectif prédicat (2, 20.31.42.45; 3, 15.18.19.28; 4, 1.32; 6, 5b; 7, 7b.19).

³⁸⁰ Ibid., p. 66. Les autres participes passifs accompagnés par le verbe הָיָה se retrouvent en 2, 42; 3, 18 et 4, 1.

³⁸¹ Cf. BAUER, H.; LEANDER, P. *Grammatik des Biblisch-aramäischen*, p. 297. LI, T. *The Verbal System of the Aramaic of Daniel*, p. 69.

³⁸² LI, T. Op. cit, p. 67.

nombreux jeux d'assonances et d'allitérations rythment l'agencement de la poésie dans ses différentes composantes. C'est ainsi que sagesse (חִכְמָה) et force (גְּבוּרָה) constituent une répétition inclusive qui forme l'unité de cette partie poétique.

A l'intérieur de cette unité se font encore remarquer des parallélismes et de nombreux jeux sonores qui retentissent dans la lecture des différents stiques et vers de la poésie à travers l'agencement des voyelles et consonnes. Le premier attribut de la sagesse de Dieu est exposé à partir d'un parallélisme qui implique le fait que Dieu donne la sagesse aux sages et la connaissance aux intelligents³⁸³. En plus de faire changer les temps et les stations, Dieu détrône les rois et établit les rois.

La succession de trois hafelel au participe au v. 21a.b fait également ressortir le parallélisme interne dans les groupes de mots מְהַעֲדָה מְלִכִּין et . Puisse qu'il³⁸⁴ וּמְהַקִּים מְלִכִּין détient la sagesse et la force, Dieu peut donner cette sagesse aux sages, la connaissance aux intelligents, mais aussi révéler les choses profondes et cachées. L'agencement des pieds se fait remarquer en 22a.b pour mettre en exergue la force et la sagesse divine à travers le contraste ténèbres et lumière dans les stiques וְנִהַרְאָה עֲמִמָּה שְׂרָא et יָדַע מָה בְּחֻשׁוֹכָא.

Aux vv. 23a-23e, deuxième moment dynamique de la poésie, le ton de la prière change. Dieu est maintenant personnalisé à la deuxième personne du singulier dans une relation plus directe avec Daniel qui se présente à la première personne du singulier. Ce deuxième moment de la poésie s'ouvre par une expression emphatique: לָךְ אֱלֹהֵי אֲבֹתַי. Si le premier moment dynamique s'est servi d'un panorama lexical de 35 mots pour exprimer les attributs et les actions de Dieu dans l'ensemble, le deuxième moment de la poésie se sert uniquement de 18 mots pour rendre grâce à Dieu pour ses actions dans la vie de Daniel et de ses compagnons.

Il y a dans le deuxième moment de la poésie, une alternance entre la première et la deuxième personne du singulier au v. 23a.b.c.d. En 23d.e, on assiste au passage de la première personne du singulier pour la première personne du pluriel dans la partie finale de la poésie. Ce moment est marqué par l'abondance des verbes et des termes avec suffixes.

Au v. 22a.b, le participe actif fonctionne comme un présent général qui exprime des exposés de faits intemporels ou des actions qui ont lieu de manière habituelle et non pas nécessairement au moment du discours³⁸⁵. Toutefois, les deux participes actifs au v.

³⁸³ PRINSLOO, G.T.M. "Two Poems in a Sea of Prose", p. 96.

³⁸⁴ Ibid.

³⁸⁵ LI, T. *The Verbal System of the Aramaic of Daniel*, p. 50.

23b exprime non pas un présent général, mais un présent actuel qui implique le moment même du discours³⁸⁶. L'action de grâce et la louange de Daniel décrites par les deux participes actifs מְהוֹדָה et מְשַׁבַּח sont liées à l'action de Dieu exprimé par le parfait הִתְהַבֵּהוּ du verbe עָדָה mais aussi par les deux hafel au parfait du verbe הִתְהַבֵּהוּ ³⁸⁷.

A partir de cette disposition littéraire, le message de la section centrale de Dn 2 contenu dans les vv. 17-23 est donc claire et évidente. Le Dieu qui révèle le mystère est celui qui possède la sagesse et la force. Il gouverne sur tout l'univers en faisant changer le temps et les saisons, en établissant et en détrônant les rois. C'est lui qui donne la sagesse et la connaissance en révélant les choses profondes et cachées. C'est ainsi qu'il a fait connaître à Daniel et ses compagnons le mystère caché dans l'affaire du roi.

3.4 Identification et lecture des dynamismes sotériologiques

3.4.1 Tableaux des dynamismes présents dans le texte

Sur le plan sotériologique, Dn 2, 17-23 apparaît dans un contexte de crise où les parties en cause se trouvent devant une situation de vie ou de mort. En fait, le roi Nabuchodonosor étant déçu devant l'incapacité de ses devins et magiciens de trouver son rêve et d'en donner l'interprétation, ordonne l'exécution de tous les sages de Babylone y compris, Daniel et ses compagnons. Ce récit débouche alors sur une intervention de Daniel qui apparaît dans ce contexte comme protagoniste du dynamisme salvifique de Dieu au milieu des nations étrangères.

C'est alors en tant que révélateur du mystère (Dn 2, 47) par la sagesse divine qui dirige les événements de l'histoire que Daniel entre en scène. Dans la dynamique du récit, la péricope de Dn 2, 17-23 est le lieu propice et indispensable pour la compréhension de l'avènement salvifique de Dieu en terre étrangère. C'est dans cette péricope que la sagesse et la force de Dieu sont affirmées de manière absolue en montrant le contrôle de Dieu sur les événements de l'histoire.

³⁸⁶ Ibid., p. 50.

³⁸⁷ ROSENTHAL, F. *A Grammar of Biblical Aramaic*, p. 47 observe que seulement l'imparfait et l'infinitif de la racine הִתְהַבֵּהוּ apparaît dans l'araméen biblique; pour le parfait et l'impératif est employée la racine הִתְהַבֵּהוּ .

Ce dynamisme salvifique du Dieu omniscient et omnipotent s'exprime particulièrement à travers les termes גָּלָה, רָץ et יָדַע qui constituent une trilogie sémantique importante dans le dynamisme du récit. Cette trilogie s'entrelace dans ce contexte avec un grand nombre de champs sémantiques pour favoriser l'avènement salvifique de Dieu dans la diaspora. Les termes גָּלָה et רָץ font non seulement leur première apparition dans ce contexte, mais aussi sont intrinsèquement liés entre eux et en lien avec יָדַע qui présente sa plus grande fréquence dans ce contexte³⁸⁸.

Après avoir présenté dans les tableaux ci-dessous les dynamismes salvifiques présents dans le texte, l'analyse de ces dynamismes montrera comment la révélation et la connaissance du mystère divin sont devenues aussi importante dans le livre de Daniel et par ricochet, dans la littérature apocalyptique.

Tableaux 19: Tableaux des dynamismes sotériologiques de Dn 2, 17-23

<p>I Dn 2, 17 אֲדִין דְּנִיָּאל לְבֵיתָהּ אֶזְלָא וְלְחַנְנִיָּהּ מִשְׁאַל וְעֹזְרִיָּהּ חֲבֵרוּהִי מִלְּתָא הַיּוֹדַע¹⁷</p> <p>Alors, Daniel s'en alla à sa maison et fit connaître la chose à Ananias, Misaël et Azarias, ses compagnons</p> <p>Action sotériologique: Daniel s'en alla à sa maison et fit connaître la chose à Ananias, Misaël et Azarias</p> <p>Champs sémantiques: Connaissance (הַיּוֹדַע), Chose (מִלְּתָא) maison (לְבֵיתָהּ), Aller (אֶזְלָא)</p> <p>Agent sotériologique: Daniel</p> <p>Expressions affines: ¹⁸pour qu'ils implorent miséricordes au Dieu des cieus au sujet de ce mystère, afin que Daniel et ses compagnons ne périssent pas avec le reste des sages de Babylone</p> <p>Autres déterminations: ¹⁹Alors, le mystère fut révélé à Daniel dans une vision de nuit. Puis, Daniel bénit le Dieu des cieus</p> <p>Relation avec Daniel: Communion</p> <p>Bénéficiaires: Daniel, Ananias, Misaël et Azarias et les sages de Babylone</p> <p>Contexte immédiat: Intervention de Daniel</p> <p>Contexte amplifié: Le songe de Nabuchodonosor: la statue composite.</p>

<p>II Dn 2, 18 וְרַחֲמִין לְמַבְעָא מִזְּקִדָּם אֱלֹהֵי שְׁמַיָּא עַל-רְזָה דְּנָה דִּי לֹא יְהַבְדּוּן דְּנִיָּאל וְחֲבֵרוּהִי עִם-שְׂאָר חַכְמֵי בָבֶל¹⁸</p> <p>¹⁸pour qu'ils implorent miséricordes au Dieu des cieus au sujet de ce mystère, afin que Daniel et ses compagnons ne périssent pas avec le reste des sages de Babylone.</p>
--

³⁸⁸ Alors que les termes גָּלָה et רָץ apparaissent respectivement en 2, 19 et 2, 18 pour la première fois, יָדַע quant à lui, apparaît 36 fois dans la partie araméenne de Daniel et donc 17 fois en Dn 2 avec une fréquence de 5 occurrences en 2, 17-23. Pour les autres occurrences, גָּלָה apparaît uniquement en Dn 2, 22.28.29.30.47(2x) et רָץ apparaît en 2, 18.19.27.28.29.30.47(2x); 4, 6.

Action sotériologique: pour qu'ils demandent miséricordes au Dieu des cieus au sujet de ce mystère

Champs sémantiques: Demande (לְמַבְעֵא), Miséricorde (וְרַחֲמִין), Ciel (שָׁמַיִם), Mystère (רִזְה)

Agent sotériologique: Ananias, Misaël et Azarias

Expressions affines: ¹⁷Alors, Daniel alla dans sa maison et fit connaître la chose à Ananias, Misaël et Azarias, ses compagnons

Autres déterminations: ¹⁹Alors, le mystère fut révélé à Daniel dans une vision de nuit. Puis, Daniel loua le Dieu des cieus

Relation avec Ananias, Misaël et Azarias: Intersession pour le salut

Bénéficiaires: Daniel, ses compagnons et les sages de Babylone

Contexte immédiat: Intervention de Daniel

Contexte amplifié: Le songe de Nabuchodonosor: la statue composite.

III

Dn 2, 19

אָדִין לְדַנְיָאֵל בְּחֻזָּא דִּי־לֵילֵיָא רִזְה גְּלִי אָדִין דְּנִיָּאֵל בְּרַדְּ לְאַלְהַ שְׁמַיָּא¹⁹

¹⁹Alors, le mystère fut révélé à Daniel dans une vision de nuit. Puis, Daniel loua le Dieu des cieus.

Action sotériologique: le mystère fut révélé à Daniel dans une vision de nuit

Champs sémantiques: Mystère (רִזְה), Révélation (גְּלִי), Vision (בְּחֻזָּא), Nuit (דִּי־לֵילֵיָא)

Agent sotériologique: Dieu

Expressions affines: ²⁰Daniel prit la parole et dit: Béni soit le nom de Dieu, des siècles et pour les siècles, car à lui la sagesse et la force. ²¹Il fait changer les temps et les stations; détrône les rois et établit les rois, donne la sagesse aux sages et la connaissance aux intelligents.

Autres déterminations: ²²Il révèle les choses profondes et cachées, connaît ce qui est dans les ténèbres et la lumière demeure avec lui.

Relation avec Dieu: Don gratuit

Bénéficiaire: Daniel

Contexte immédiat: Intervention de Daniel

Contexte amplifié: Le songe de Nabuchodonosor: la statue composite.

IV

Dn 2, 21-22

21 והוא מהשנא עדניא וזמניא מהעדה מלכין ומקהים מלכין יהב חכמתא לחכימין ומנדעא לידעי בינה
22 הוא גלא עמיקתא ומסתרתא ידע מה בחשוכא (ונהירא) [ונהורא] עמה שרא

²¹Il fait changer les temps et les stations; détrône les rois et établit les rois, donne la sagesse aux sages et la connaissance aux intelligents. ²²Il révèle les choses profondes et cachées, connaît ce qui est dans les ténèbres et la lumière demeure avec lui.

Dynamisme sotériologique: Il fait changer les temps et les stations; détrône les rois et établit les rois, donne la sagesse aux sages et la connaissance aux intelligents. Il révèle les choses profondes et cachées, connaît ce qui est dans les ténèbres et la lumière demeure avec lui

Champs sémantiques: Temps (עדניא); Stations (זמניא); Détrôner (מהעדה); Etablir (ומקהים); Donner (יהב); Sagesse (חכמתא); Sage (לחכימין); Connaissance (ומנדעא); Intelligent (בינה); Révélation (גלא); Choses profondes et cachées (עמיקתא ומסתרתא); Ténèbres (בחשוכא); Lumière (ונהורא); Demeurer (שרא).

Agent sotériologique: Dieu

Expressions affines: ²⁰Daniel prit la parole et dit: Béni soit le nom de Dieu, des siècles et pour les siècles, car à lui la sagesse et la force.

Autres déterminations: ²³A toi Dieu de mes pères, je rends grâce et je te loue car tu m'as donné la sagesse et la force; et maintenant tu m'as fait connaître ce que nous t'avons demandé; car l'affaire du roi, tu nous as fait connaître.

Relation avec Dieu: Gouvernement divin sur l'univers

Bénéficiaires: Les sages, les intelligents, l'œuvre de la création

Contexte immédiat: Intervention de Daniel

Contexte amplifié: Le songe de Nabuchodonosor: la statue composite.

V

Dn 2, 23

23 לך אלה אבהתי מהודא ומשבח אנה די חכמתא וגבורתא יהבת לי וכען הודעתני דיבעינא מנד דיימלת
מלכא הודעתנא

²³A toi Dieu de mes pères, je rends grâce et je te loue car tu m'as donné la sagesse et la force; et maintenant tu m'as fait connaître ce que nous t'avons demandé; car l'affaire du roi, tu nous l'as fait connaître.

Action sotériologique: Tu m'as donné, sagesse et force; et maintenant tu m'as fait connaître ce que nous t'avons demandé; car l'affaire du roi, tu nous as fait connaître.

Champs sémantiques: Don (יהבת), Sagesse (חכמתא), Force (וגבורתא), Maintenant (וכען), Connaissance (הודעתני), Demande (בעינא), affaire (מלת).

Agent sotériologique: Dieu

Expressions affines: ²⁰Daniel prit la parole et dit: Béni soit le nom de Dieu, des siècles et pour les siècles, car à lui la sagesse et la force. ²¹Il fait changer les temps et les stations; détrône les rois et établit les rois, donne la sagesse aux sages et la connaissance aux intelligents.

Autres déterminations: ²²Il révèle les choses profondes et cachées, connaît ce qui est dans les ténèbres et la lumière demeure avec lui.

Relation avec Dieu: Bénéfice dans le don de la sagesse et de la connaissance

Bénéficiaire: Daniel et "Nous"

Contexte immédiat: Intervention de Daniel

Contexte amplifié: Le songe de Nabuchodonosor: la statue composite.

Malgré son caractère narratif, Daniel 2, 17-23 présente cinq dynamismes sotériologiques signifiés par 24 champs sémantiques. Dans cette péripécie, la trilogie Révélation, Mystère et Connaissance apparaît tout de même comme champs sémantiques de grande importance et fil conducteur de l'avènement salvifique de Dieu non seulement pour Daniel et ses compagnons, mais aussi pour le roi et les sages de Babylone ainsi que les intelligents et la création toute entière. Tous se présentent comme bénéficiaires de ces dynamismes salvifiques.

Même si Daniel et ses compagnons sont bénéficiaires (v. 19, 21, 22) des actions salvifiques générées par Dieu, qui se présente dans le texte comme le principal agent sotériologique, ces quatre jeunes juifs sont en même temps protagonistes et agents des dynamismes salvifiques pour les sages de Babylone. En tant qu'agent sotériologique, Daniel, rend présent le salut de Dieu dans la vie de ses compagnons, (v. 17) mais aussi dans celle du roi et des sages de Babylone (v. 24). En même temps, Ananias, Misaël et Azarias, sont générateurs des actions de salut non seulement pour Daniel et les sages de Babylone mais aussi pour eux-mêmes (v. 18).

3.4.2

Panorama sémantique de Dn 2, 17-23

Le tableau ci-dessous présente un panorama des champs sémantiques présents dans les deux parties du texte.

Tableaux 20: Panorama sémantique de la première séquence du texte

	PREMIERE	PARTIE	DU	TEXTE
N°	Champ sémantique	Forme d'expression	Référence	Fréquence
1	Connaissance	הוֹדַעַ	2, 17	
2	Chose/discours/affaire	מִלְתָּא	2, 17	
3	Maison	לְבֵיתָהּ	2, 17	
4	Aller	אָזַל	2, 17	
5	Demande	לְמַבְעָא	2, 18	
6	Miséricorde	וְרַחֲמִין	2, 18	
7	Ciel	שָׁמַיָּא	2, 18	
8	Mystère	רְזֵה	2, 18.19	
9	Révélation	גְּלִי	2, 19	
10	Vision	בְּחֻזּוֹן	2, 19	
11	Nuit	דֵּי-לַיְלִיָּא	2, 19	

Tableaux 21: Panorama sémantique de la deuxième séquence du texte

	DEUXIEME	PARTIE	DU	TEXTE
N°	Champ sémantique	Forme d'expression	Référence	Fréquence
1	Changement	מְהַשְׁנֵא	2, 21	
2	Temps/stations	זְמַנֵּיא, עֲדָנֵיא	2, 21 (2x)	
3	Détrônement (Détrôner)	מְהַעֲדָה	2, 21	
4	Etablir	וּמְהַקִּים	2, 21	
5	Don (Donner)	יְהַבְתָּ, יְהַב	2, 21.23	
6	Sagesse	לְחַכְמִין, חֻכְמָתָא	2, 21(2x).23	
7	Connaissance	לְיָדְעִי, בִּינָה, וּמַנְדְּעָא, הוֹדְעָתָא, הוֹדְעָתָנִי	2, 21(3x).23(2x)	
8	Révélation	גְּלֵא	2, 22	
9	Protection (choses cachées)	וּמְסַתְרָתָא	2, 22	
10	Profondeur (choses profondes)	עַמִּיקָתָא	2, 22	
11	Ténèbres	בְּחֻשׁוֹכָא	2, 22	
12	Lumière	וּנְהוּרָא	2, 22	
13	Demeure	שְׂרָא	2, 22	
14	Force	וּגְבוּרָתָא	2, 23	
15	Maintenant	וּכְעַן	2, 23	
16	Demande	בְּעִינָא	2, 23	
17	Chose	מִלְתָּ	2, 23	

Au début de la péricope, Daniel fait connaître à ses compagnons la situation de vie ou de mort dans laquelle ils se trouvent. Cette communication de Daniel à ses compagnons, exprimée par le verbe יָדַעַ, constitue la première action sotériologique de péricope. Daniel est le sujet du verbe et donc celui qui "fait connaître". En effet, l'étude des champs sémantiques d'un texte biblique montre que l'action salvifique s'exprime dans

une grande variété de signifiés qui, bien souvent, n'apparaissent pas à première vue comme terminologie spécifique du langage religieux, mais qui font partie du langage de la vie humaine dans ses multiples aspects³⁸⁹. C'est ainsi que l'information de Daniel à ses compagnons engage ceux-ci dans un processus et une dynamique de salut. Les compagnons de Daniel et les sages de Babylone sont donc les bénéficiaires de cette action salvifique.

Ce "faire connaître" est aussi exprimé dans la deuxième partie du texte non seulement par le verbe עָדַת au vv. 21 et 23 mais aussi accompagné des substantifs מִנְדַע et בִּינָה au v. 21. Si Daniel est le sujet du verbe dans la première partie, c'est Dieu lui-même qui en est le sujet dans la deuxième partie. Dieu est alors agent sotériologique par le fait de donner la connaissance aux intelligents, la sagesse et la force à Daniel et en faisant connaître à celui-ci et à ses compagnons ce qu'ils ont demandé.

L'action salvifique générée par la communication de Daniel au v. 17 poursuit son dynamisme au v. 18 dans la demande de la miséricorde divine de ses compagnons. C'est en faisant recours (le verbe בָּעָה) à la miséricorde divine que Ananias, Misaël et Azarias, bénéficiaires de l'action précédente, devient eux-mêmes protagonistes de l'action salvifique non seulement pour eux, mais aussi pour Daniel et les sages de Babylone. Dans la première partie du texte, le verbe בָּעָה s'articule avec יָדַע d'un côté et les רַחֲמֵי divines de l'autre. De même, dans la deuxième partie, בָּעָה s'articule de nouveau avec עָדַת dans l'action dont Dieu en est le protagoniste.

Le v. 19a se présente comme le moment crucial du récit où le mystère est révélé à Daniel dans une vision de nuit. Le sujet du pe'il לֵי est implicite mais le contexte montre sans aucun doute que Dieu est celui qui révèle à Daniel le mystère. Par la révélation du mystère, Dieu est alors l'agent sotériologique de cette action dont Daniel en est le bénéficiaire. Ce dynamisme se poursuit dans la deuxième partie du texte par les actions éclatantes de Dieu sur l'univers. Le vocabulaire gnoseologique lié à la révélation et à la connaissance du mystère s'articule avec le vocabulaire de temporalité pour décrire les dynamismes salvifiques de Dieu dans l'œuvre de la création et dans la vie de Daniel et de ses compagnons. Pour analyser ces dynamismes dans cette unité textuelle et dans le livre de Daniel, et en dégager ses particularités, il convient d'esquisser un aperçu vétérotestamentaire de la trilogie révélation, mystère et connaissance.

³⁸⁹ VALDIVIESO, P. O.; ZITZMANN, M. L. *Análisis semántico-teológico del Nuevo Testamento*, p. 56.

3.5

Approche vétérotestamentaire de la révélation, mystère et connaissance

3.5.1

Une approche du mystère divin

3.5.1.1

Le terme hébreu **רִיז**

Dans la littérature vétérotestamentaire, le terme grec **μυστήριον** trouve son équivalence dans le terme araméen **רַז**, terme d'origine perse³⁹⁰ et de l'hébreu **רִיז**. Le terme hébreu **רִיז** apparaît 21 fois dans la Bible hébraïque. Dans la LXX, **רִיז** est traduit de manière diverse par plusieurs termes et n'y est jamais traduit par le terme **μυστήριον**. En TH le terme apparaît 3 fois (Ps 25, 14; Pr 20, 19; Jb 15, 8) et une fois chez Symmaque (Pr 11, 13)³⁹¹.

On peut se demander pourquoi la LXX n'a-t-il jamais traduit le terme **רִיז** par **μυστήριον** alors que d'autres le traduisent par ce terme? Le motif de cette réserve de la LXX paraît évident; car, le pluriel de ce terme désignait les cultes païens secrets et les traducteurs de la LXX en connaissaient l'usage³⁹². Mais aussi, le terme hébreu **רִיז** contient souvent une connotation péjorative, alors que pour la LXX le mot **μυστήριον** a une tonalité élevée et désigne un décret divin caché³⁹³.

Toutefois, on peut aussi se demander pourquoi certains textes -comme on l'a vu ci-dessus- traduisent alors **רִיז** par **μυστήριον** malgré cette connotation péjorative? En effet, le sens élémentaire du mot est celui d'une conversation confidentielle, le fait de parler en secret ou donner un conseil³⁹⁴. Dans un sens plus amplifié, ce terme indique un groupe de personnes qui partagent une intimité et une confiance qui ne peut être trahie³⁹⁵. Le terme **רִיז** revêt donc l'idée d'un rassemblement intime, soit divin ou séculier, détenant

³⁹⁰ BROWN, R. *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament*, p. 6.

³⁹¹ Cf. BORNKAMM, G. "μυστήριον", col. 678.

³⁹² PRÜMM, K. "Mystères", p. 174.

³⁹³ Ibid., p. 174.

³⁹⁴ HARRIS, L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1471.

³⁹⁵ Ibid.

un secret dont le terme μυστήριον tout naturellement saisit le caractère privé de l'événement³⁹⁶. Le tableau ci-dessous présente les différentes traductions du terme **τις** dans la LXX. Dans ses diverses connotations, il n'apparaît qu'une fois dans le Pentateuque, six fois dans la littérature prophétique et quatorze fois dans la section poétique et sapientiale³⁹⁷.

Tableaux 22: Tableau des diverses traductions du terme **τις** dans la LXX

	Genèse	Job	Psaumes	Proverbes	Jérémie	Ezéchiël	Amos
49,6	βουλή						
15,8		σύνταγμα					
19,19		ειδότες					
29,4		ἐπισκοπήν					
25,14			κραταίωμα				
55,15			ἐδέσματα				
64,3			συστροφῆς				
83,4			γνώμην				
89,8			βουλή				
111,1			βουλή				
3,32				συνεδριάζει			
11,13				βουλάς			
15,22				συνέδρια			
20,19				X			
25,9				ἀναχώρει			
6,11					συναγωγήν		
15,17					συνεδρίω		
23,18					ὑποστήματι		
23,22					ὑποστάσει		
13,9						παιδεία	
3,7							παιδείαν

Il en ressort du tableau ci-dessus que le terme **τις** est un terme assez commun qui peut désigner un conseil séculier (Gn 49, 6; Jr 6, 11; 15, 17; Ez 13, 9; Ps 55, 15; 64, 3) ou un secret (Pr 11, 13; 20, 19; 25, 9). Toutefois, il se réfère aussi au conseil divin (Jr 23, 18.22) ou au secret de Dieu (Am 3, 7)³⁹⁸.

³⁹⁶ GLADD, B. *Revealing the mysterion*, p. 21 et. seq.

³⁹⁷ BOCKMUEHL, M. *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*, p. 15 observe que le terme **τις** n'apparaît jamais dans les contextes apocalyptiques.

³⁹⁸ Cf. GLADD, B. *Revealing the Mysterio*, p. 21.

3.5.1.2 Le terme araméen 𐤀𐤃

Pour sa part, le terme araméen 𐤀𐤃 est traduit par μυστήριον dans toutes ses occurrences aussi bien dans TH que dans la LXX (à l'exception de Dn 4, 6 qui ne se trouve pas dans la LXX). Dans la littérature vétérotestamentaire, le terme 𐤀𐤃 renvoie particulièrement au livre de Daniel où il apparaît 9 fois et essentiellement en Dn 2. Le tableau ci-dessous présente les occurrences du terme dans la Bible Hébraïque, dans la Septante et dans Théodotion³⁹⁹.

Tableaux 23: Occurrences de 𐤀𐤃 dans la Bible Hébraïque, la Septante et Théodotion

Daniel	BHS	LXX	TH
2, 18	𐤀𐤃	μυστηρίου	μυστηρίου
2, 19	𐤀𐤃	μυστήριον	μυστήριον
2, 27	𐤀𐤃	μυστήριον	μυστήριον
2, 28	𐤀𐤃	μυστήρια	μυστήρια
2, 29	𐤀𐤃	μυστήρια	μυστήρια
2, 30	𐤀𐤃	μυστήριον	μυστήριον
2, 47	𐤀𐤃	μυστήρια	μυστήρια
2, 47	𐤀𐤃	μυστήριον	μυστήριον
4, 6	𐤀𐤃		
4, 9			μυστήριον

Dans le livre de Daniel, 𐤀𐤃 n'apparaît jamais dans la partie hébraïque; et seulement le terme 𐤀𐤃 apparaît dans la partie araméenne. Le fait que la LXX ait évité de traduire le terme 𐤀𐤃 par μυστήριον (pour les motifs suscités) et qu'avec TH, tous deux, ont maintenu la traduction de 𐤀𐤃 par μυστήριον montre qu'il y existe à la base une différence significative entre le 𐤀𐤃 hébreu et le 𐤀𐤃 araméen. En effet, c'est dans le livre de Daniel que le mystère prend pour la première fois un sens qui sera important pour le développement futur du terme: celui du mystère eschatologique⁴⁰⁰. Il s'agit d'une intimation cachée d'événements divinement guidés et dont la révélation et l'interprétation sont réservées à Dieu seul⁴⁰¹.

³⁹⁹ La traduction de 𐤀𐤃 en Is 24, 16 est incertaine. TH et Symmaque le traduisent par μυστήριον μου (mon secret). Cette interprétation serait incertaine, car le mot dérive de 𐤀𐤃 et donnerait lieu à la traduction (malheur à moi) Cf. PRÜMM, K. "Mystères", p. 174. Certains admettent la traduction du terme par μυστήριον Cf. NIEHAUS, J. "Raz Peshar in Isaiah XXIV", p. 376 et. seq.

⁴⁰⁰ BORNKAMM, G. "μυστήριον", col. 814.

⁴⁰¹ Ibid.

3.5.1.3

Le μυστήριον dans les autres écrits

Dans la LXX, le terme μυστήριον apparaît également dans les livres tardifs qui ont été pour la plupart écrits dans la langue grecque et reconnus comme deutérocanoniques⁴⁰². Le tableau ci-dessous présente les occurrences du terme dans les écrits deutérocanoniques.

Tableaux 24: Occurrences de μυστήριον dans les écrits deutérocanoniques

	Judith	Tobie	2Maccabées	Sagesse	Siracide
2, 2	μυστήριον				
12, 7		μυστήριον			
12, 11		μυστήριον			
13, 21			μυστήρια		
2, 22				μυστήρια	
6, 22				μυστήρια	
14, 15				μυστήρια	
14, 23				μυστήρια	
22, 22					μυστηρίου
27, 16					μυστήρια
27, 17					μυστήρια
27, 21					μυστήρια

En Judith 2, 2, le μυστήριον est celui que détient le roi avec ses aides de camp et ses conseillers. En Tobie 12, 7.11 le μυστήριον s'exprime dans une étroite relation avec le verbe « cacher » (κρύπτω). En même temps, il se situe en parallèle avec ἀνακαλύπτω dans les recommandations de Raphaël à Tobie et son fils. En déclarant à ce père de famille et à son fils de rendre grâce à Dieu et de le bénir pour le bien qu'il leur a fait, Raphaël recommande que le μυστήριον du roi doit être caché, alors que les œuvres de Dieu doivent être révélées.

⁴⁰² ALETTI, J-N. *Saint Paul Épître aux Ephésiens*, p. 183 observe que dans certains manuscrits le terme μυστήριον apparaît aussi en Si 3, 19. REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 216 fait mention du terme μυστήριον dans les apocalypses apocryphes et notamment en 1Hén 46, 2; 48, 6-7; 62, 7 où il a le sens d'un messie caché pour apparaître un jour. Le terme a une dimension messianico-eschatologique. GLADD, B. *Revealing the Mysterion*, p. 52 signale que dans les termes les plus employés à Qumrân pour traduire la notion de secret, le terme ῥῖ est le plus utilisé avec environ 120 occurrences dont 117 emplois ont un sens eschatologique et seulement 3 en ont un sens séculier.

En 2M 13, 21, le contexte est celui de la trahison de Rodokos, un soldat de l'armée juive qui dévoilait les secrets aux ennemis. Dans ce contexte, les μυστήρια apparaissent comme objet du verbe προσαγγέλλω (annoncer). Dans ces trois livres, le μυστήριον est donc employé non pas par rapport à Dieu dans un sens religieux, mais par rapport au roi et par rapport à un groupe de personnes qui détiennent un secret qui ne doit pas être trahi.

De même, en Sir 22, 22 le mystère apparaît dans des situations de trahison d'un secret d'ami qui rend impossible la réconciliation; car qui révèle (ἀποκαλύπτω) les secrets d'un ami perd son crédit (27, 16.17.21). Même s'ils s'expriment comme objet de ἀποκαλύπτω, les μυστήρια dans ce contexte sont encore les secrets d'un ami⁴⁰³.

En Sg 2, 22, μυστήρια s'exprime par rapport à Dieu. En ignorant la destinée immortelle de l'homme, les impies ignorent les secrets de Dieu. En Sg 6, 22, il se présente comme objet du verbe ἀποκρύπτω. En effet, dans sa volonté de décrire la sagesse, le roi Salomon s'engage à ne pas cacher les mystères. Les μυστήρια sont ici employés dans un sens pratiquement religieux en lien avec Dieu.

Toutefois, en Sg 14, 15 où les mystères ont également une dimension religieuse, ceux-ci s'expriment par rapport aux rites d'initiation (τελετάς) qui sont transmis du père au fils; et ces mystères sont plutôt des mystères occultes qui n'aident pas à garder la pureté ni dans la vie ni dans le mariage (14, 23). Dans cet usage, la relation entre les mystères et les rites d'initiation montrent un lien évident avec les cultes païens des religions mystériques.

⁴⁰³ PRÜMM, K. "Mystères", p. 175 observe que le mot hébreu רַח en Sir 8, 18 serait la base du κρυπτόν de la LXX. Le cas de Sir 12, 11 est plus douteux. De plus, Prümm remarque que le mot μυστήριον se trouve également dans d'autres passages de Siracide de la LXX sans leur correspondant hébreu. C'est le cas de Sir 3, 19 qui aurait la base de l'hébreu רַח et qui fait allusion aux secrets divins révélés aux humbles et non aux orgueilleux.

3.5.2

Une approche de la Révélation et de la Connaissance divine

3.5.2.1

La révélation et la racine verbale hébraïque

L'objectif de cette section n'est pas de faire un exposé systématique sur la révélation. De prime abord, la religion d'Israël est une religion de révélation qui se base sur la croyance d'un Dieu qui s'est révélé à l'homme⁴⁰⁴ et qui continue à se révéler. Il ne s'agit pas non plus de repérer dans l'Écriture toutes les formes de révélation divine⁴⁰⁵. Il serait d'ailleurs inutile de chercher dans l'Ancien Testament un mot qui couvrirait la notion de révélation⁴⁰⁶.

Toutefois, la langue hébraïque connaît plusieurs racines verbales qui, d'une manière ou d'une autre, servent à exprimer l'action révélatrice de Dieu⁴⁰⁷. Le verbe נָגַד dans ses 371 occurrences dans la Bible hébraïque, est très souvent employé pour exprimer la révélation divine. Mais, c'est un verbe qui possède une gamme de significations très ample⁴⁰⁸. Si son sens de base est celui de faire connaître quelque chose à quelqu'un, son sens théologique traduit ce qui est révélé tant par Dieu que par l'homme⁴⁰⁹.

Ses quatre occurrences dans le livre de Daniel (2, 2; 9, 23; 10, 21; 11, 2) apparaissent dans des contextes très significatifs. La première occurrence de נָגַד en Dn 2, 2 apparaît quand le roi fait appel à ses devins et magiciens pour lui interpréter son rêve. En Dn 9, 23 נָגַד apparaît dans le contexte de l'annonce d'une parole à Daniel par l'ange Gabriel. De même, en 10,21 et 11, 2 c'est encore l'ange qui annonce à Daniel la vérité et ce qui est écrit dans le livre de vérité.

En Daniel, נָגַד revêt donc une signification théologique de l'annonce ou de l'interprétation. C'est ce sens d'interpréter qu'il faut comprendre en Daniel tout comme en

⁴⁰⁴ HAAG, H. "Révélation", col. 586.

⁴⁰⁵ L'Ancien Testament contient plusieurs formes de révélation divine et dont les plus particulières sont les songes (rencontrés chez les patriarches) et les visions (particulièrement chez les prophètes), mais surtout l'exceptionnelle théophanie du mont sinaï en Ex 19, 16-25 dans son caractère unique et extraordinaire. Pour une étude sur les différentes formes de révélations voir HAAG, H. "Révélation", col. 586 et. seq. FITERA, F. M. *El concepto de revelación en el libro de Daniel*, p. 119 et. seq.

⁴⁰⁶ HAAG, H. Op. cit. col. 587.

⁴⁰⁷ Ibid.

⁴⁰⁸ Cf. ALONSO SCHOKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*, p. 417.

⁴⁰⁹ HARRIS, L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1289.

Gn 41, 24; car, l'usage de ܢܘܢ particulièrement en Dn 2, 2 exprime le caractère prophétique de l'interprétation et non pas seulement de faire connaître au roi son rêve⁴¹⁰.

Le verbe araméen apparaissent ⁴¹²ܢܘܢ son équivalent hébraïque et ⁴¹¹חָזַן respectivement 30 et 22 fois dans le livre de Daniel. Au-delà de leurs significations ordinaires, les deux verbes sont aussi employés en fonction des rêves et des visions qui structurent les deux parties du livre et en constituent les deux formes essentielles de révélation. Alors que חָזַן est essentiellement employé dans la première partie du livre (avec quelques occurrences en Dn 7 considéré comme la charnière des deux parties du livre), le verbe ܢܘܢ est essentiellement utilisé dans la deuxième partie⁴¹³. L'emploi de ces deux verbes montre une évolution terminologique et sémantique dans le rapport entre les rêves et les visions qui configurent les deux parties du livre.

3.5.2.2

Rêve et vision comme deux modes de révélation

En effet, dans la littérature vétérotestamentaire, le rêve et la vision sont deux modes de révélation présents aussi bien dans le Pentateuque que dans les autres écrits. Ces deux modes de révélation sont exprimés en Nb 12, 6-8 dans un schéma concentrique qui souligne la particularité de la révélation divine à Moïse au-delà des deux formes suscitées. Toutefois, ces deux modes de révélation, et particulièrement les rêves, entrent dans une période de crise au temps des prophètes⁴¹⁴.

Avec le prophète Jérémie, la question particulière des rêves resurgit dans les contextes de la polémique avec les autres prophètes (Jr 25-31). Le débat sur la prophétie, en posant des questions sur l'authenticité de la parole prophétique, conduit à une tentative de rationalisation des rapports entre le songe et la vision, réservant le songe à la nuit et la vision au jour⁴¹⁵. C'est particulièrement dans le livre de Joël que réapparaissent le songe

⁴¹⁰ HUSSER, J-M. *Le songe et la parole*, p. 252 et. seq.

⁴¹¹ Occurrences de חָזַן dans la partie araméenne de Daniel: 2,8.26.31.34.41(2x).43.45; 3,19.25.27; 4, 2.6.7.10.15.17.20; 5, 5.23; 7, 1.2.4.6.7.9.11 9(2x).13.21.

⁴¹² Occurrences de ܢܘܢ dans la partie hébraïque de Daniel: 1, 10.13(2x).15; 8, 1(2x).2(3x).3.4.6.7.15.20; 9, 18.21; 10, 5.7(2x).8; 12, 5.

⁴¹³ Dans la première partie du livre, le verbe ܢܘܢ est uniquement employé dans le sens commun en Dn 1, 10.13.15.

⁴¹⁴ Pendant cette période de crise, la vision comme mode de révélation divine, n'a pas échappé à la critique prophétique. Voir Ez 13, 6-7. 23; 21, 34; 22, 28.

⁴¹⁵ HUSSER, J-M. "Songes", col. 1524.

et la vision comme expressions de la révélation prophétique sous l'effet de l'effusion de l'Esprit sur toute chair (Jl 3, 1).

En effet, l'oracle qui ouvre la seconde partie du livre de Joël place de nouveau en parallèle le songe et la vision comme manifestations types de l'esprit prophétique⁴¹⁶.

וְהָיָה אַחֲרֵיכֶן אֲשַׁפּוּךְ אֶת־רוּחִי עַל־כָּל־בָּשָׂר וְנִבְּאוּ בְנֵיכֶם וּבָנוֹתֵיכֶם
זְקֵנֵיכֶם חֲלֻמוֹת יַחְלְמוּן
בַּחֲוִירֵיכֶם חֲזִינֹת יֵרְאוּ

Après cela je répandrai mon Esprit sur toute chair; vos fils et vos filles prophétiseront
Vos anciens rêveront des rêves
Vos jeunes gens verront des visions (Jl 3, 1).

Le prophète Joël présente un vocabulaire qui justifie la dimension prophétique de l'écrit et résume l'origine et le don de l'expérience religieuse en Israël⁴¹⁷. L'effusion de l'Esprit accompagne dès lors la prophétie et rend possible la révélation divine. Par l'effusion de l'Esprit, il devient possible "d'être prophète", de "rêver les rêves" et de "voir les visions" comme véhicule de la communication divine⁴¹⁸.

Dans son vocabulaire, le prophète Joël se démarque de la prophétie classique et annonce déjà les usages de l'apocalyptique⁴¹⁹. Le parallélisme établit entre les expressions חֲלֻמוֹת יַחְלְמוּן "rêver les rêves" et חֲזִינֹת יֵרְאוּ "voir les visions" renvoie particulièrement au livre de Daniel. En faisant allusion au rêve de Nabuchodonosor, Dn 2, 1.3 emploie la même expression "rêver un rêve" qui rappelle celle du prophète Joël et correspond à un usage plus ancien rencontré dans le cycle de Joseph (Gn 37, 5.6.9; 40, 5.8; 41, 11.15; 42, 9), dans le livre du Deutéronome (Dt 13, 2.4.6) et dans le livre des Juges (Jg 7, 13).

L'expression la plus courante pour dire "rêver" ou "faire un rêve" est celui de l'accusatif interne "j'ai rêvé un rêve" qui sert à désigner exclusivement des rêves symboliques qui se distinguent des rêves-messages introduits par la formule "dans un rêve" et précédés du verbe décrivant le mode d'intervention de Dieu selon les contextes⁴²⁰.

⁴¹⁶ Ibid.

⁴¹⁷ FERNANDES, L. A. *O anúncio do dia do Senhor*, p. 211.

⁴¹⁸ Ibid., p. 211.

⁴¹⁹ HUSSER, J-M, "Songs", col. 1524 et. seq. Même si la terminologie du prophète Joël sera en partie utilisée dans les textes apocalyptiques, il n'y a pas encore chez Joël de l'apocalyptique à proprement parler. Nous reconnaissons avec FERNANDES, L. A. *O anúncio do dia do Senhor*, p. 392 l'existence d'une eschatologie joélienne élaborée à partir de la thématique du "Jour du Seigneur" dans son caractère futur qui demeure latent et ouvert pour réaliser l'intervention de Dieu dans le but de rétablir une situation désordonnée, et en particulier celle de la justice et du droit.

⁴²⁰ HUSSER, J-M. Op. cit, col. 1484.

3.5.2.3

Une évolution du rêve et de la vision chez Daniel

Dans la dynamique progressive du livre de Daniel, l'expression "rêver un rêve" employée en Dn 2, 1.3 est substituée en 4, 2 par l'expression "voir un rêve" (חֲלֵם חֲזִית). Le verbe "voir" est exprimé en 4, 2 par la racine verbale חזוה d'où dérive le substantif חֲזִית. Ce substantif est employé dans la deuxième partie du livre (Dn 7-12) pour indiquer le mode de révélation à travers la vision⁴²¹.

En passant de l'expression "rêver un rêve" à "voir un rêve", le rêve, comme mode de révélation divine perd sa force et finit par être décrit en termes de vision. Le verbe חֲזָה employé dans l'expression "voir un rêve" est encore employé dans les chapitres 4 et 5 mais aussi le chapitre 7 qui contient les dernières occurrences du verbe. Ce rapprochement terminologique qui crée une apparente confusion entre le rêve et la vision est caractéristique de l'apocalyptique, et le livre de Daniel est l'expression de l'assimilation progressive du rêve à la vision prophétique⁴²².

Ce changement terminologique marque une évolution qui débouche sur une disparition progressive du rêve comme mode de révélation au profit de la vision à travers les expressions "dans ma vision de la nuit" (בְּחֲזִוִי עִם-לַיְלִיָּא) et "visions de sa tête sur sa couche" (וְחֲזִוִי רִאשָׁה עַל-מִשְׁכָּבָה)⁴²³. Le chapitre 7, par sa fonction dans le livre, assure cette transition des rêves aux visions par la dernière référence du terme חֲלֵם en Dn 7, 1. Il ne sera plus que question de visions dans la suite du livre.

Toutefois, les deux mots utilisés pour désigner aussi bien les visions que les rêves dans la partie araméenne dénotent une certaine différence. Bien que chaque type de rêve ou vision de nuit soit vu comme une communication venant de l'extérieur, חֲזָה est employé pour souligner les visions qui viennent explicitement du Dieu de Daniel comme opposées aux rêves Babyloniens⁴²⁴. Le rêve qui a été un motif dominant dans la première partie du livre, avec 25 occurrences, est employé uniquement en 7, 1 dans la deuxième partie du livre au profit de la vision qui en abonde.

⁴²¹ Dans la première partie du livre, חֲזָה apparaît en 1, 17; 2, 19.28; 4, 2.6.7.10. Toutes ses occurrences dans la section hébraïque sont au singulier (8,1.2(2x).13.15.17.26; 9,21.24; 10,14; 11,14) alors que dans la section araméenne il n'apparaît que 3 fois au singulier (2,19; 7,2.20) et 9 fois au pluriel (2,28; 4,2.6.7.10; 7,1.7.13.15).

⁴²² HUSSER, J-M. "Songes", col. 1505.

⁴²³ FITERA, F. M. *El concepto de revelación en el libro de Daniel*, p. 148.

⁴²⁴ MEADOWCROFT, T. J. *Aramaic Daniel and Greek Daniel*, p. 180.

Par ailleurs, חָלוֹם est parfois employé dans la Bible hébraïque pour exprimer la révélation divine comme en Gn 37, 5-10. Mais, s'il existe ici un seul verbe pour exprimer les rêves (חָלוֹם), il existe plus d'un verbe pour traduire les visions. Dans le livre de Daniel, חָלוֹם est uniquement employé dans la partie hébraïque en 1, 17; 2, 1.2.3 et non directement en lien avec la révélation divine. Son absence dans la deuxième partie du livre au profit de son parallèle hébraïque חָזוֹן largement employé et araméen חָזוּ (en 7, 1.2.7.13.15.20) souligne l'origine divine de la vision dans le livre de Daniel.

En effet, si le verbe "voir" dans la racine verbale חזה (ou ראה) est très souvent utilisé dans les récits de visions, on ne le trouve en principe jamais dans les récits de songes⁴²⁵. Cette évolution est bien visible dans la dynamique du livre de Daniel où le verbe "voir" exprimé jusqu'alors par la racine חזה sera aussi substitué par la racine ראה dans les chapitres 8 à 12⁴²⁶. A cet effet, le substantif מְרָאָה dérivé de la racine ראה est aussi employé avec חָזוֹן de manière indistincte pour désigner les visions comme unique forme de révélation subsistant dans ce contexte⁴²⁷.

Le fait que la vision de Dn 7, 1 soit présentée comme un rêve est caractéristique de la situation charnière de ce chapitre situé entre les récits haggadiques et la partie apocalyptique⁴²⁸. En marquant la transition entre les deux parties du livre, le chapitre 7 consacre l'assimilation du rêve et de la vision. Dès lors, la révélation du mystère ne pourra être comprise que dans une vision de nuit (Dn 2, 19). Si Nabuchodonosor est le personnage rêveur, Daniel en est le visionnaire.

A travers les songes et les visions qui conforment ses deux parties, le livre de Daniel récupère les deux modalités essentielles de la révélation biblique: les rêves et les songes qui trouvent leur dénominateur commun dans le personnage de Daniel qui comprenait toutes les visions et les rêves (Dn 1, 17)⁴²⁹.

⁴²⁵ HUSSER, J-M. "Songes", col. 1505. Les cas de Gn 41, 22 et 31, 10 où il est question de "voir" les rêves décrits avec la racine ראה en sont des exceptions.

⁴²⁶ Les versets 10, 14 et 11, 14 font cas d'exception dans cette finale du livre.

⁴²⁷ Occurrences de מְרָאָה dans le livre de Daniel: 1,4.13(2x).15; 8,15.16.26.27; 9, 23; 10, 1.6.7(2x).8.16.18.

⁴²⁸ HUSSER, J-M. Op. cit, col. 1506.

⁴²⁹ FITERA, F. M. *El concepto de revelación en el libro de Daniel*, p. 141 et. seq. Dans le livre de Daniel apparaissent d'autres traits caractéristiques de la révélation qu'il convient de signaler puisse qu'ils ne seront pas analysés dans le cadre de cette étude. Le premier cas est celui de la révélation d'une parole à Daniel dans l'expression דְּבַר נְגִלָה לְדָנִיֵּאל (une parole fut révélée à Daniel) en Dn 10, 1. Malgré toutes les différences, cette expression rappelle la formule prophétique par excellence (וַיְהִי דְבַר יְהוָה) rencontrée chez les grands prophètes. Même si la formule (וַיְהִי דְבַר יְהוָה) est aussi retrouvée dans le Pentateuque et les livres historiques et sapientiels, il est plus fréquent chez Jérémie, Ezéchiel et même chez Zacharias. Il est vrai que cette expression ne contient pas le nom de Dieu retrouvée dans la formule דְּבַר יְהוָה. Aussi, le verbe הָיָה est ici remplacé par le verbe נָגַל. Pourtant, sous l'angle de la révélation prophétique, cette expression montre

3.5.2.4

גלה et ידע expressions de la révélation et de la connaissance

Sans rester insensible aux autres expressions et formes de révélation, l'objectif de cette section consiste à identifier les actions révélatrices de Dieu à partir des racines verbales גלה et ידע. Malgré leur portée sémantique assez large, la section araméenne de Daniel utilise le verbe גלה en connexion avec le verbe ידע pour transmettre l'idée de la révélation divine⁴³⁰.

Cette approche dans le cadre de notre étude s'intéresse davantage au lien existant entre ces deux verbes et le substantif רָ qui constituent une trilogie importante dans l'expression des dynamismes salvifiques. Ce caractère salvifique est le trait essentiel de la notion biblique de révélation et la racine verbale גלה est la racine hébraïque et araméenne qui correspond le plus fidèlement au terme révéler⁴³¹.

En effet, le verbe גלה signifie découvrir, dévoiler, révéler, manifester⁴³². Dans l'Ancien Testament, la racine verbale גלה apparaît 187 fois dans la section hébraïque et 9 fois dans la section araméenne uniquement dans les livres de Daniel et Esdras 4, 10; 5, 12. On trouve une forte concentration du terme en Dn 2 où il apparaît 7 fois sur un total de 8 occurrences dans le livre⁴³³. Autrement dit, le terme apparaît essentiellement dans la

la valeur de la parole qui constitue le prophète comme celui qui a reçu ou écouté une parole. Un autre trait caractéristique de la révélation chez les prophètes rencontré dans le livre de Daniel est l'importance de l'Esprit et sa fonction dans la révélation. Cette importance de l'Esprit est exprimée dans la séquence de l'expression וְדַי רִוּחַ אֱלֹהִים קָדִישׁ (en qui demeure l'esprit des dieux saints) en Dn 4, 5.6.15; 5, 11 et en 5, 14 (en qui demeure l'esprit des dieux) et enfin en 5, 12; 6, 4 (esprit extraordinaire). En effet, רוח et דבר ont été traditionnellement considérés comme deux formes distinctes de révélation caractérisant respectivement deux périodes historiques différentes: celle des prophètes possédés par l'Esprit avant le VIII^e siècle et celle des prophètes possédés par la parole du VIII^e siècle au prophète Jérémie. (Cf. MOWINCKEL, S. "The Spirit and the Word in the Pre-Exilic Reforming Prophets", p. 199 et. seq.). Il s'avère impossible de limiter les actions révélatrices de Dieu, dans toutes ses composantes, dans des catégories mentales et temporelles. Avant le VIII^e, les prophètes sous la mouvance de l'Esprit étaient-ils privés de la parole? Et les prophètes contemporains de Jérémie étaient-ils privés de l'action de l'Esprit? L'Esprit et la parole sont deux caractéristiques essentielles de toute révélation. De telle manière que l'action révélatrice de l'Esprit n'a de sens que par l'action de la parole. Malgré son importance indéniable, le דבר ne constitue pas à elle seule une modalité de la révélation, mais en est le contenu dont la transmission arrive à son terme à travers des multiples modalités. (Cf. FITERA, F. M. *El concepto de revelación en el libro de Daniel*, p. 145).

⁴³⁰ MEADOWCROFT, T. J. *Aramaic Daniel and Greek Daniel*, p. 178.

⁴³¹ HAAG, H. "Révélation", col. 588 *passim*.

⁴³² ALONSO SCHOKEL, L. *Diccionario Bíblico Hebraico-Português*, p. 138.

⁴³³ Les occurrences du verbe גלה dans le livre de Daniel: Dn 2, 19.22.28.29.30.47 (2x); 10,1

première partie du livre caractérisée par les songes et seulement une fois dans la deuxième partie caractérisée par les visions⁴³⁴.

Dans le texte de la LXX du livre de Daniel, הָלַג est traduit en des termes variés tels que ἀνακαλύπτω (2, 22.28.29), ἐκφαίνω (2, 19.30.47) et δείκνυμι (10, 1). Le texte de TH, quant à elle, traduit le verbe הָלַג par ἀποκαλύπτω dans les versets ci-dessus et en fait également un ajout dans le contexte de Dn 11, 35 où le verbe לָבַן (blanchir; rendre blanc, purifier) est également traduit par le verbe ἀποκαλύπτω. Le tableau ci-dessous présente les différentes formes d'expressions de הָלַג dans les deux sections du livre.

Tableaux 25: Expressions de הָלַג dans le livre de Daniel

Daniel	Section araméenne	Section hébraïque
2, 19	הָלַג	
2, 22	הָלַג	
2, 28	הָלַג	
2, 29	הָלַג	
2, 30	הָלַג	
2, 47	הָלַג וְהָלַג	
10, 1		הָלַג

Par ailleurs, la terminologie employée dans le livre de Daniel pour signifier la connaissance du mystère divin et très liée au verbe הָלַג est particulièrement la racine ידע. En effet, ידע est employé dans l'Ancien Testament avec une escale de significations d'amplitude considérable; toutefois, il n'est pas possible de faire une histoire détaillée de l'évolution de ces significations à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Ancien Testament⁴³⁵.

Dans le domaine du savoir, nous retenons que ידע désigne le savoir qui provient de la perception, de l'expérience et de la connaissance; un savoir qui peut être appris et transmis⁴³⁶. Dans le domaine de la révélation, le niph'al (se faire connaître, se manifester) et le hiph'il (faire connaître, manifester) de ידע sont employés comme concepts de révélation⁴³⁷.

⁴³⁴ Pour la structure du livre de Daniel, nous nous remettons à la division bipartite traditionnellement reconnue par la majorité des commentateurs. Voir: ALONSO SCHOKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas II*, p. 1262 *passim*.

⁴³⁵ SCHOTTROFF, W. "ידע", col. 947.

⁴³⁶ Ibid., col. 949.

⁴³⁷ Ibid., col. 957.

Dans la dynamique du livre de Daniel, le verbe araméen ܘܢܝܢܐ apparaît 36 fois alors que son équivalence hébreu ܘܢܝܢܐ n'apparaît que 7 fois⁴³⁸. Le tableau ci-dessous présente les variations de ce verbe dans le livre de Daniel et son usage assez diversifié dans la LXX.

Tableaux 26: Emploi de ܘܢܝܢܐ dans le livre de Daniel et équivalences dans la LXX

	Equivalence dans la LXX	ܘܢܝܢܐ dans la section en araméen	ܘܢܝܢܐ Dans la section en hébreux
1,4	συνετός		ܘܢܝܢܐ
2,2	ἀναγγέλλω		
2,3	ἐπιγινώσκω		ܘܢܝܢܐ
2,4	ἀναγγέλλω	ܠܝܢܝܢܐ	
2,5	δηλώω ἀπαγγέλλω	ܘܢܝܢܐ	
2,6	δηλώω ἀναγγέλλω	ܠܝܢܝܢܐ (2x)	
2,7		ܠܝܢܝܢܐ	
2,8	οἶδα	ܘܢܝܢܐ	
2,9	δηλώω γινώσκω ἀπαγγέλλω	ܘܢܝܢܐ ܠܝܢܝܢܐ	
2,9	δηλώω	ܘܢܝܢܐ	
2,10		ܠܝܢܝܢܐ	
2,11	δηλώω	ܠܝܢܝܢܐ	
2,16	δηλώω	ܠܝܢܝܢܐ	
2,15		ܘܢܝܢܐ	
2,17	ὑποδείκνυμι	ܘܢܝܢܐ	
2,21	σύνεσις	ܘܢܝܢܐ	
2,22	γινώσκω	ܘܢܝܢܐ	
2,23	δηλώω	ܘܢܝܢܐ	
2,23		ܘܢܝܢܐ	
2,24	δηλώω	ܠܝܢܝܢܐ	
2,25	δηλώω	ܘܢܝܢܐ	
2,26	δηλώω	ܘܢܝܢܐ	
2,27		ܠܝܢܝܢܐ	
2,28	δηλώω	ܘܢܝܢܐ	
2,29	δηλώω	ܘܢܝܢܐ	
2,30	δηλώω	ܘܢܝܢܐ	
2,30		ܘܢܝܢܐ	
2,45		ܘܢܝܢܐ	
2,47	δηλώω		
3,15	γινώσκω		
3,18		ܘܢܝܢܐ	
3,32		ܠܝܢܝܢܐ	
3,45	γινώσκω		
4,3		ܘܢܝܢܐ	
4,4		ܘܢܝܢܐ	

⁴³⁸ Ocurrences de ܘܢܝܢܐ dans la partie araméenne: Dn 2, 5.8.9(2x).15.17.21.22.23(2x).25.26.28.29.30(2x).45; 3,18; 4, 3.4.6.14.15.22.23.29; 5, 8.15.16.17.21.22.23; 6, 11.16; 7, 16. ܘܢܝܢܐ dans la partie hébraïque: Dn 1, 4; 2, 3; 8, 19; 9, 25; 10, 20; 11, 32.38.

4,6		עֲדָה	
4,14		עֲדָה	
4,15		עֲדָה	
4,17	γινώσκω		
4,18	ὑποδείκνυμι		
4,22		עֲדָה	
4,23		עֲדָה	
4,29		עֲדָה	
4,31	ἐπιγινώσκω		
4,37	ὑποδείκνυμι		
5,7	ἀπαγγέλλω ὑποδείκνυμι	הִגִּיד	
5,8	ἀπαγγέλλω	עֲדָה	
5,9	ἀπαγγέλλω ὑποδείκνυμι		
5,12	ὑποδείκνυμι	הִגִּיד (2x)	
5,15		עֲדָה הִגִּיד	
5,16	ὑποδείκνυμι	עֲדָה	
5,17	ἀναγινώσκω	עֲדָה	
5,21		עֲדָה	
5,22		עֲדָה	
5,23		עֲדָה	
6,4	συνετός		
6,6	οἶδα		
6,9	οἶδα		
6,11	ἐπιγινώσκω	עֲדָה	
6,16		עֲדָה	
7,16	δηλόω	עֲדָה	
8,19	ἀπαγγέλλω		עֲדָה
9,22	ὑποδείκνυμι		
9,23	ὑποδείκνυμι		
9,25	γινώσκω		עֲדָה
10,14	ὑποδείκνυμι		
10,20	γινώσκω		עֲדָה
10,21	ὑποδείκνυμι		
11,2	ὑποδείκνυμι		
11,32	γινώσκω		עֲדָה
11,38	γινώσκω		עֲדָה
11,39	ἐπιγινώσκω		

Dans la version de Theodotion, les verbes עֲדָה ou עֲדָה mais aussi הִגִּיד sont généralement traduits par γινώσκω (révéler, faire connaître) ou par γινώσκω (connaître). Par contre, dans la LXX du livre de Daniel où γινώσκω est pratiquement absent, on trouve un usage très diversifié des verbes δηλόω (montrer, révéler, faire connaître)⁴³⁹ qui

⁴³⁹ Le verbe apparaît 15 fois dans le livre de Daniel: 2, 5.6.9(2x).11.16.23.24.25.26.28.29.30.47; 7,16.

apparaît 15 fois, ὑποδείκνυμι (12 fois), γινώσκω qui apparaît 9 fois⁴⁴⁰ et d'autres verbes présentés dans le tableau ci-dessus.

L'emploi de ידע dans les sections araméenne et hébraïque du livre de Daniel est essentiellement séculier. Toutefois, son usage en lien avec la révélation divine et de manière particulière en étroite relation avec גלה et קי est particulièrement relevant dans le cadre de notre étude. Dans tous les usages du verbe ידע dans la section hébraïque, le cas le plus relevant est son expression en Dn 11, 32 où Dieu apparaît comme objet du verbe ידע. Le peuple sera fort parce qu'il connaît son Dieu. Ici, le verbe ידע ne s'exprime pas en lien avec גלה et קי comme c'est particulièrement le cas dans la section araméenne.

En effet, dans la section araméenne, l'emploi de ידע en Dn 2, 17-23 ainsi que les vv. 2, 28-30.45 s'avère particulièrement significatif. En plus de son lien très étroit avec גלה et קי, Dieu apparaît comme le sujet du verbe ידע dans toutes ses occurrences dans l'unité textuelle de Dn 2, 17-23⁴⁴¹ ainsi que dans les vv. 2, 28-29.45. De plus, toutes les occurrences du verbe גלה sont liées au mystère non seulement en Dn 2, 17-23 mais aussi dans tout le chapitre 2. Après ces observations qui montrent l'importance des champs sémantiques de la connaissance et de la révélation comme composantes essentielles du mystère, il convient dès lors d'esquisser une herméneutique théologique de cette trilogie dans la perspective des dynamismes sotériologiques présents dans ce texte.

3.6

Herméneutique théologique des dynamismes sotériologiques en Dn 2, 17-23

3.6.1

Les termes גלה, קי et ידע comme expression de la révélation divine

L'analyse littéraire du texte a permis d'identifier une évolution dans l'usage des termes et leur importance dans la dynamique du livre et particulièrement en Dn 2. C'est ainsi qu'il a été remarqué que les termes פֶּשֶׁר, חֵלֶם et חֶזֶן, aussi essentiels en Dn 2, sont totalement absents dans la partie centrale du chapitre constituée par les vv. 17-23.

⁴⁴⁰ Et précisément en Dn 2, 9.22; 3, 15.45; 4, 17; 9, 25; 10, 20; 11, 32.38.

⁴⁴¹ L'unique exception est le v. 2, 17 où Daniel apparaît comme sujet de ce verbe.

Pourtant, ces trois termes, חֲלָם, פֶּשֶׁר, וְהִנָּה, sont d'une importance particulière en Dn 2 dans le processus de compréhension et d'interprétation du rêve du roi Nabuchodonosor.

Par contre, en Dn 2, 17-23 apparaissent les termes נִגְלָה et הִוָּה en lien avec יָדַע comme fil conducteur de l'activité révélatrice de Dieu et expression des dynamismes salvifiques présents dans le texte. Les termes נִגְלָה et הִוָּה font leur première apparition dans ce contexte en lien avec le Dieu d'Israël, le seul capable de révéler le mystère. De plus, le verbe יָדַע, dont Dieu est essentiellement le sujet dans ce contexte, prend une connotation particulière en lien avec la révélation divine du mystère.

En effet, une lecture attentive du texte montre que les sages de Babylone n'emploient jamais le verbe יָדַע dans leur dialogue avec le roi. Et lorsque ce dernier emploie le verbe יָדַע indistinctement avec le verbe הִוָּה en lien avec le rêve et son interprétation, il le dirige aux sages de Babylone comme ceux qui pourraient lui faire connaître son rêve et son interprétation. Ce qui n'a pas été le cas dans le récit, car les sages de Babylone n'ont pas pu trouver une réponse à l'énigme du roi.

Par contre, dans le discours de Daniel avec le roi, Dieu apparaît comme le sujet du verbe יָדַע, celui à qui il revient de faire connaître le mystère (2, 28.29.30). La connaissance dont il est question n'est plus un simple fruit de l'expérience humaine, mais une connaissance dont Dieu est l'origine et dont Lui seul peut en disposer et donner à qui il veut.

Dans la dynamique du texte, le terme פֶּשֶׁר est généralement employé comme objet du verbe הִוָּה. Or, dans l'araméen biblique ce terme est presque exclusivement un terme de la pratique mantique⁴⁴². Ce changement terminologique implique également une évolution sémantique dans laquelle le terme הִוָּה et ses composantes נִגְלָה et יָדַע vont jouer un rôle décisif dans l'activité révélatrice de Dieu⁴⁴³.

En effet, les vv. 17-23 ont été considérés comme centre théologique et point focal du récit⁴⁴⁴. De plus, l'un des avantages de la structure concentrique (à l'exemple de Dn 2

⁴⁴² VANDERKAM, J. *Mantic Wisdom in the Dead Sea scrolls*, p. 350 reconnaît que l'association du terme פֶּשֶׁר avec la mantique a été bien démontrée et que ce terme était employé dans l'Akkadien avec des nuances différentes en lien avec la manipulation des rêves divinatoires. MEADOWCROFT, T. J. *Aramaic Daniel and Greek Daniel*, p. 177 reconnaît également ce terme comme faisant partie du vocabulaire mantique. Cet auteur remarque aussi un brin dans la Bible hébraïque où ce terme fonctionne comme un terme de la sagesse aphoristique utilisée dans la déclaration d'opinions ou de connaissance sur Dieu (Ps 19, 3; Jb 32, 10.17; 36, 2).

⁴⁴³ Malgré que les termes הִוָּה et פֶּשֶׁר soient très liés en Dn 2 comme le montre BEALE, G. K. *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St John*, p. 12-13, la dynamique du récit montre une différence importante dans l'usage des deux termes.

⁴⁴⁴ PRINSLOO, G.T.M. "Two Poems in a Sea of Prose", p. 100.

dont les vv. 17-23 constituent le centre) est la localisation au centre du récit du thème principal développé dans le texte⁴⁴⁵. En ce sens, on est en droit de reconnaître qu'en situant le message principal dans les vv. 17-23, au centre du récit, l'auteur de Dn 2 choisit tout de même un langage approprié pour exprimer le contenu de son message. Ce langage passe nécessairement par l'introduction du mystère et ses composantes dans cette partie centrale du récit.

Par l'apparition de cette trilogie qui devient décisif dans la suite du récit, tout effort humain de comprendre et d'interpréter le rêve par la seule sagesse humaine se noie dans l'océan de la révélation et de la connaissance du mystère divin. Les qualités humaines et intellectuelles exigées par la cour royale et décrites en Dn 1 vont faire place à une sagesse inspirée par Dieu; une connaissance révélée ainsi que des aptitudes surhumaines qui s'exercent exclusivement dans l'interprétation des rêves⁴⁴⁶. La péricope de Dn 2, 17-23 devient le lieu par excellence des enjeux théologiques du récit présenté en Dn 2. Cette péricope, organisée d'une partie en prose et d'une partie poétique, présente une unité interne cohérente dans ses éléments.

Pourtant, certains commentateurs ont montré que le poème de Dn 2, 20-23, inclus dans la partie centrale du texte, est inapproprié à la forme générale du chapitre 2 et doit être considéré comme une addition tardive à la narration⁴⁴⁷. En laissant de côté les termes תְּהִי וְאֵת פְּשָׁרָהּ, liés à la compréhension et à l'interprétation des rêves pour choisir les termes וְאֵת הַדָּבָר וְהַגְּלוּתָהּ dans la partie centrale du texte, l'auteur de Dn 2 est en train de pointer le doigt sur un élément essentiel.

⁴⁴⁵ LENGLET, A. "La structure littéraire de Daniel 2-7", p. 170.

⁴⁴⁶ HUSSER, J-M. *Le songe et la parole*, p. 252 et. seq.

⁴⁴⁷ NIDITCH, S.; DORAN, R. "The Success Story of the Wise Courtier: A Formal Approach", p. 191 souligne l'importance de la suprématie de Dieu et l'action de grâce dans les vv. 20-23; mais les considère comme inappropriés dans le récit de Dn 2. MOWINCKEL, S. "Psalm and Wisdom", p. 217 considère le poème de Dn 2, 20-23 comme une addition dans le livre. PLÖGER, O. *Das Buch Daniel*, p. 50 reconnaît les vv. 17-23 comme centre du récit, mais considère que le poème des vv. 20-23 a été composé pour répondre à la situation préparée par le récit. Par contre, dans son étude, PRINSLOO, G.T.M. "Two Poems in a Sea of Prose", p. 100 montre que le poème de Dn 2, 20-23 fonctionne comme centre théologique et point focal du récit. Il souligne l'origine en Dieu de toute sagesse et de tout pouvoir. Cependant, Prinsloo se limite à considérer le poème comme centre théologique seulement à partir des thèmes de la suprématie de Dieu comme source de sagesse et de pouvoir. Son analyse ne prend pas en compte les vv. 17-19 qui constituent avec les vv. 20-23 le centre du récit. La structure concentrique de Dn 2 trouve son centre dans les vv. 17-23 et non seulement dans les vv. 20-23. Ce centre de nature bipartite doit être considéré et analysé du point de vue de son unité et non dans la division de ses deux parties. En le considérant dans son unité, on voit dans ce centre l'importance du changement terminologique qui implique une évolution sémantique dans la dynamique du récit. C'est dans cette perspective que nous soulignons l'usage des termes וְאֵת הַדָּבָר וְהַגְּלוּתָהּ qui deviennent décisifs dans ce contexte.

Au-delà de toute recherche sur l'identification historique de la statue composite, le Dieu d'Israël est la source de la véritable sagesse qui gouverne l'univers. Il n'y a certes pas de confrontation entre Daniel et les sages de Babylone, mais la présence toujours impuissante de ces derniers met en vue cette distinction entre un savoir humain et une sagesse divine⁴⁴⁸.

Si la trilogie révélation, mystère et connaissance, exprimée par les termes *גְּלוּת* et *רְוּחַ* devient le fil conducteur du récit, quel est son contenu et sa signification théologique en Dn 2, 17-23? Comment la péricope de Dn 2, 17-23 devient-elle fondamentale dans la compréhension de l'avènement salvifique du Dieu d'Israël?

3.6.2

La prière de Daniel et ses compagnons: Condition nécessaire pour la révélation divine et l'avènement salvifique

La référence aux trois compagnons de Daniel en Dn 2, 17 a été considérée par certains commentateurs comme un rôle superficiel attribué à ces derniers dans la dynamique du récit⁴⁴⁹. Pourtant, Dn 2, 17 présente le premier dynamisme salvifique de la partie centrale du récit. En effet, dès son retour à la maison, Daniel fit connaître (*הודיע*) la chose à ses compagnons. Si le rêve est essentiellement orienté vers le roi Nabuchodonosor et son empire, on ne peut perdre de vue ce que le texte suggère sur l'attitude du juif en terre étrangère⁴⁵⁰.

C'est précisément dans cette attitude du juif en terre étrangère qu'il est possible de faire une lecture et une interprétation théologique des dynamismes sotériologiques présents dans le texte. Dans ce sens, le retour de Daniel à la maison⁴⁵¹ suivi du rassemblement avec ses compagnons n'est pas un simple détail secondaire. C'est un moment significatif non seulement dans la compréhension de cette attitude juive en terre

⁴⁴⁸ HUSSER, J-M. *Le songe et la parole*, p. 255.

⁴⁴⁹ COLLINS, J. J. *Daniel*, p. 153 affirme que les compagnons de Daniel ont un rôle superficiel dans le récit et qu'ils ont été présentés en 2, 49 tout simplement comme une préparation au chapitre 3.

⁴⁵⁰ SMITH-CHRISTOPHER, D. *The Book of Daniel*, p. 52.

⁴⁵¹ Dans le livre de Daniel, le terme *בַּיִת* apparaît en 1, 2(3x); 2, 5.17; 3,29; 4, 1.27; 5, 3.10.23; 6, 11. Son occurrence en 2, 17 est l'unique fois où la maison, comme lieu d'habitation, est présentée dans le livre comme un lieu de prière. Ceci est bien différent de son usage en Dn 1, 2 dans les expressions *בֵּית־הָאֱלֹהִים* (maison de Dieu) et *בֵּית־אֱלֹהֵינוּ* (maison de ses dieux). Dans ce sens, DI LELLA, A. A. *Il libro de Daniele*, p. 38 observe que cette indication pourrait être le premier exemple dans l'Écriture où l'on fait référence à une maison d'habitation comme lieu de rencontre pour la prière.

étrangère⁴⁵², mais aussi dans l'avènement de l'action salvifique du Dieu d'Israël dont Daniel et ses compagnons en sont les protagonistes.

Dans ce contexte, Daniel apparaît comme le premier intermédiaire de l'avènement salvifique de Dieu en faisant connaître la situation à ses compagnons afin de les engager, eux aussi, dans ce dynamisme de salut à travers une attitude de prière. Le dynamisme initié par Daniel au v. 17 est donc renforcé par son expression affiné au v. 18 qui devient à son tour, la deuxième action salvifique de la péricope.

Cette première action dont Daniel est le sujet est signifiée par le haphel הוֹדַע qui s'entrelace avec מְלִתָּהּ, לְבִיתָהּ, וְלֵאלֹהֵי בָבֶלֶת pour donner suite à ce dynamisme. Pour les sages de Babylone, il n'y a aucun rapport entre le monde des hommes et celui des dieux dont la demeure n'est point parmi les êtres de chair (Dn 2, 11). Les sages de Babylone situent leurs divinités et les hommes dans deux mondes totalement différents⁴⁵³. Alors que pour Daniel, il y a un Dieu qui existe dans le ciel et qui écoute la prière de ceux qui crient vers lui. Il est donc inutile de chercher à comprendre ou interpréter le rêve du roi à partir d'une sagesse purement humaine⁴⁵⁴.

Ce n'est ni dans la sagesse humaine ni dans les pratiques divinatoires que se trouve la clef de compréhension de ce mystère. C'est dans un climat de prière dirigée au Dieu du ciel qu'il faut se laisser instruire. Ce qui était appelé מְלִתָּהּ en 2, 5.8.11.15.17 devient en 2, 18 un mystère plein de rationalité et de sagesse⁴⁵⁵. Si en 2, 18 le רִי daniélique inclut le contenu du rêve et son interprétation⁴⁵⁶, on comprend alors pourquoi les termes מְלִתָּהּ, הַלְּמָה וְהַרְיָה sont totalement absents dans cette section du texte.

⁴⁵² SMITH-CHRISTOPHER, D. *The Book of Daniel*, p. 52 se limite à souligner l'attitude du juif comme moment significatif dans l'unité textuelle. Toutefois, au-delà de cette attitude juive, il faut y voir l'avènement salvifique de Dieu qui advient en terre étrangère et dont Daniel et ses compagnons en sont les protagonistes dans la dynamique du récit. Le problème de fond n'est pas celui d'un conflit entre les Israélites et les Babyloniens; mais de montrer la supériorité du Dieu d'Israël non seulement sur les hommes, y compris le roi Nabuchodonosor, mais aussi sur les divinités babyloniennes.

⁴⁵³ GLADD, B. *Revealing the Mysterion*, p. 46 reconnaît que par leur réponse en Dn 2, 11, les sages de Babylone montrent que leurs dieux ne divulguent pas de telles informations aux hommes; mais le Dieu de Daniel, différent des dieux babyloniens, est caractérisé par sa révélation.

⁴⁵⁴ LACOCQUE, A. *Le livre de Daniel*, p. 46 observe que Dn 2, 28 s'oppose radicalement à l'affirmation des Chaldéens en Dn 2, 11 sur la non communication entre le divin et l'humain.

⁴⁵⁵ MARCONCINI, B. *Daniele*, p. 68. Cet auteur reconnaît que le principal motif qui unifie cette scène est le concept de mystère. Dans le même sens, BEALE, G. K. *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St John*, p. 17 affirme, mais sans le montrer, que ce mystère (רִי) dans la plupart de ses emplois est associé aux verbes הִלֵּךְ et יָדַע. Son analyse s'oriente davantage dans la relation entre רִי et פֶּשֶׁר sans lequel, dit-il, le mystère ne peut être compris. Pourtant פֶּשֶׁר n'apparaît pas dans la péricope de Dn 2, 17-23 et le terme רִי se pose en imposant une autre perspective qui sera démontrée dans la suite de cette étude.

⁴⁵⁶ Cf. BEALE, G. K. *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St John*, p. 13. Voir aussi BROWN, R. *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament*, p. 7.

Par ailleurs différent de son équivalent hébraïque דוד qui revêt une variété de sens, le דָּן daniélique est exclusivement lié au dynamisme de la révélation divine. Le cadre de cette révélation est exprimé en Dn 2, 17 par la mention de la maison comme lieu de prière et dont le verbe לְזַכֵּר contribue dans sa délimitation avec le contexte antérieur.

Toutefois, le dynamisme salvifique initié par Daniel ne s'achève pas dans cette première action dont Daniel est le sujet du verbe principal הוֹדֵךְ . La finalité de l'action, qui a pourtant une extension future contenue dans l'inaccompli יְהַבְדִּיךָ , est exprimée au v. 18 par l'infinitif לְמַבְעָט . Pour que Daniel et ses compagnons ne périssent pas avec les sages de Babylone, il faudra que Ananias, Misaël et Azarias implorent la miséricorde divine.

3.6.3

La communion comme condition nécessaire de l'avènement salvifique

Les quatre fils d'Israël se trouvent en terre étrangère dans une situation délicate de leur existence. Le retour de Daniel à la maison est un moment propice pour se retrouver avec ses compagnons et raffermir leur lien de communion fraternelle en celui à qui ils ont mis leur confiance. Vu l'urgence de la situation, Daniel aurait pu se retirer tout seul en prière après sa rencontre avec le roi en 2, 16. Le rassemblement avec ses compagnons met en vue l'importance de la prière communautaire.

Ce moment de prière établit un lien commun et une solidarité entre les participants en renforçant la foi de chacun dans une situation de péril⁴⁵⁷. En restant fidèles à leur Dieu, Daniel et ses compagnons ne vivent pas leur foi de manière isolée les uns des autres. C'est dans la prière communautaire que cette foi s'alimente et s'affermi particulièrement dans des moments d'adversités.

En effet, le schéma de l'histoire de Daniel a certainement des similitudes dans le Proche Orient ancien⁴⁵⁸. Dans ce sens, cette histoire peut être lue selon le type d'un récit traditionnel où une personne de statut inférieur (prisonnier, étranger, serviteur, jeune) est emmenée devant une personne de classe supérieure (roi, chef) pour répondre à une

⁴⁵⁷ Voir aussi DI LELLA, A. A. *Il libro di Daniele*, p. 38 et SEGAL, M. "From Joseph to Daniel: The Literary Development of the Narrative in Daniel 2", p. 130.

⁴⁵⁸ Pour une étude sur les histoires semblables à celle de Daniel dans le Proche Orient ancien voir: WILLS, L. M. *The Jews in the Court of the Foreign King*, p 182 passim; HUMPHREYS, W. L. "A life-style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel", p. 217.

question difficile ou résoudre un problème qui exige une intelligence profonde⁴⁵⁹. La situation de Daniel comme exilé en terre étrangère répond aux caractéristiques de ces histoires traditionnelles.

Toutefois, dans l'histoire de Daniel, la demande de prière apparaît comme un élément théologique proéminent qui montre que Daniel ne résout pas le problème par sa propre sagesse, mais par la grâce de la révélation divine⁴⁶⁰. En effet, le verbe ܠܗܘܢܐ au hafel signifie "déporter, exiler" et le substantif araméen qui en dérive est ܠܗܘܢܐ qui signifie "exil, déportation"⁴⁶¹. En Dn 2, 25, Daniel est identifié par Aryock comme l'un des déportés de Juda (ܕܝܢܘܢܐ ܕܝ ܝܗܘܕܐ)⁴⁶².

Le lien verbal est ainsi fait entre Dieu, le révélateur et Daniel, le déporté à travers qui Dieu est capable de révéler son mystère⁴⁶³. Si en Dn 2, 25, Daniel a été présenté par Aryock comme l'un des déportés de Juda, en Dn 2, 47, le roi présente Daniel aux côtés de son Dieu comme celui qui révèle le mystère. Même si Daniel est présenté comme un modèle pour un style de vie dans la diaspora⁴⁶⁴, on ne peut pas perdre de vue que c'est le Dieu d'Israël qui continue d'être le plus grand protagoniste dans le succès du jeune juif en terre étrangère.

En même temps, sur le plan de l'avènement salvifique, le rôle de Daniel et ses compagnons n'est ni négligeable ni secondaire. Les quatre juifs de la diaspora deviennent dans un contexte de péril des médiations indispensables de la grâce salvifique du Dieu d'Israël en terre étrangère. Dans sa toute-puissance, le Dieu d'Israël aurait pu agir sans aucune médiation humaine. En se servant de la médiation de Daniel et ses compagnons pour le déploiement de l'action salvifique de Dieu, la péricope met en vue l'importance de la médiation humaine comme agent sotériologique de l'avènement salvifique. Cette médiation humaine passe nécessairement par Daniel et ses compagnons qui sont les seuls personnages protagonistes de l'avènement salvifique de Dieu dans la partie centrale du récit.

Daniel (et ses compagnons) n'utilise pas les artifices babyloniens traditionnels de divinations; mais un moyen supérieur d'accès à la révélation à travers la prière⁴⁶⁵. Ce

⁴⁵⁹ NIDITCH, S.; DORAN, R. "The Success Story of the Wise Courtier", p. 180.

⁴⁶⁰ COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica*, p. 140.

⁴⁶¹ HARRIS, L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1676.

⁴⁶² Dans l'araméen biblique, en dehors de Dn 2, le verbe ܠܗܘܢܐ apparaît uniquement en Esd 4, 10 et 5, 12. Toutes les deux occurrences se trouvent au hafel signifiant "être déporté".

⁴⁶³ MEADOWCROFT, T. J. *Aramaic Daniel and Greek Daniel*, p. 182.

⁴⁶⁴ Cf. HUMPHREYS, W. L. Op. cit, p. 222 *passim*.

⁴⁶⁵ COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica*, p. 141.

moment de prière de nature communautaire montre clairement la distance prise par les jeunes juifs de la diaspora par rapport aux dieux babyloniens.

3.6.4

La miséricorde divine: lieu de l'avènement salvifique

La connaissance de la situation dont Daniel a été le sujet, introduit les jeunes juifs dans un processus qui va rendre effective l'avènement salvifique. Par leur intercession, les compagnons de Daniel deviennent non pas des figurants dans un rôle secondaire, mais des protagonistes de l'avènement salvifique de Dieu dans une situation de péril. En effet, malgré ses multiples sens dans la dynamique du livre, l'infinitif construit לְמַבְעֵא décrit au v. 18 une prière de demande à Dieu dans une situation réelle de crise; une situation dans laquelle Daniel et ses compagnons seraient morts si Dieu, dans sa miséricorde, ne leur révélait pas le mystère qui a embarrassé les sages de Babylone⁴⁶⁶.

L'infinitif לְמַבְעֵא a donc pour objet la miséricorde divine exprimée par le terme וְרַחֲמֵי qui en est l'unique emploi dans la partie araméenne du livre de Daniel. En s'entrelaçant avec d'autres champs sémantiques dans ce tissu textuel, le עוֹדֵה de l'action initiale du v. 17 débouche sur la révélation du mystère à Daniel au v. 19.

Par ailleurs, même si Ananias, Misaël et Azarias sont protagonistes de l'action salvifique par leur demande de prière, le Dieu du ciel⁴⁶⁷ est celui qui révèle le mystère. En s'appuyant sur le v. 17 comme son origine et son expression affine, cette action salvifique générée par les compagnons de Daniel au v. 18, est déterminée au v. 19 par la révélation du mystère à Daniel dans une vision de nuit. Le couronnement de ce dynamisme par l'action révélatrice de Dieu fait du v. 19 le point culminant de la péricope et de ce moment de prière.

En tant que protagonistes des actions générées respectivement aux vv. 17-18, Daniel et ses compagnons sont aussi bénéficiaires de ces actions avec les sages de Babylone. La prière dirigée au Dieu du ciel par les quatre fils d'Israël n'est pas une prière

⁴⁶⁶ HARRIS, L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 2639.

⁴⁶⁷ DELCOR, M. *Le livre de Daniel*, p. 77 observe que l'expression "Dieu du ciel" employé aussi en Gn 24, 7 n'a eu guère de succès à l'époque préexilienne. A l'époque post-exilienne, c'est sous cette appellation que le gouvernement perse désignait le Dieu des juifs. Cette expression se trouve aussi dans le livre des Chroniques, Esdras, Néhémie, Jonas, Tobie et Judith. La LXX de Daniel la traduit par $\text{ὁ κύριος τοῦ οὐρανοῦ}$ qui est une appellation de l'époque hellénistique.

centrée sur eux-mêmes, mais une prière ouverte sur les appels et les besoins du monde qui les entoure. Daniel et ses compagnons avaient pourtant reçu une formation solide à la cour du roi. Une formation à laquelle ils avaient été instruits en toute sagesse pour être des savants en science et subtils en savoir (Dn 1, 4).

Comme tout "universitaire" à la fin de sa formation, les quatre enfants d'Israël pouvaient donc se contenter de chercher dans leur historique académique des éléments de réponse à l'énigme du roi. Pourtant, en se retournant au Dieu du ciel, dans une attitude de prière, Daniel et ses compagnons rappellent et s'insèrent dans une longue tradition vétérotestamentaire⁴⁶⁸.

La prière des quatre jeunes juifs étant une prière de demande exprimée par l'infinitif לְמַבְעֵא, on peut bien se demander quel est l'objet de cette prière de demande? Il est évident, comme l'indique le contexte, qu'il s'agit de recevoir la révélation divine au sujet du mystère. Mais, l'objet de l'infinitif לְמַבְעֵא est exprimé en termes de miséricorde divine par le substantif רַחֲמִין.

Dans la partie hébraïque du livre de Daniel, le terme רַחֲמִין apparaît en 1, 9 et 9, 9.18 toujours en lien avec la miséricorde divine. Toutefois, dans la tradition vétérotestamentaire, רַחֲמִין est très souvent traduit par le terme "entrailles"⁴⁶⁹. Sa forme plurielle est due au pluriel ancien devenu rare dans la langue hébraïque et formé à partir de la forme primitive du singulier רַחַם qui veut dire "entrailles"⁴⁷⁰.

Ainsi, dès que le terme "entrailles" est employé de manière figurative dans la langue hébraïque pour exprimer le siège des émotions, il n'est pas surprenant de trouver רַחֲמִין dans les mêmes conjonctions stylistiques de son usuel synonyme מְעֵיָם (intestins) ou לֵב (cœur)⁴⁷¹. Dans cette perspective, la prière des quatre fils d'Israël a pour objet d'atteindre le Dieu du ciel dans ses entrailles ou dans son cœur pour susciter sa compassion. L'usage du terme au pluriel montre en définitive l'intensité de ce sentiment de miséricorde divine liée à la compassion⁴⁷².

⁴⁶⁸ HEBBARD, A. *Reading Daniel as a Text in Theological hermeneutics*, p. 87 soutient que par la prière Daniel fait le lien avec le passé de la communauté du Dieu d'Israël et se place en continuité d'une longue et riche tradition.

⁴⁶⁹ Voir Gn 43, 30; Dt 19, 6; 1R 3, 26; Pr 12, 10; Os 11, 8; Jb 30, 27; Lm 1, 20; 2, 11.

⁴⁷⁰ JOÛON, P. *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 236.

⁴⁷¹ EITAN, I. "An Unknown Meaning of רַחֲמִין", p. 269.

⁴⁷² HARRIS, L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1736. STEINMANN, A. *Daniel*, p. 122 observe que le terme רַחֲמִין est placé au début du v. 18 précédant l'infinitif לְמַבְעֵא pour marquer ce caractère emphatique.

L'avènement salvifique du Dieu d'Israël advient dans la diaspora non pas d'abord parce qu'il possède la force et la puissance, mais parce qu'il est le Dieu compatissant et miséricordieux. Il est le Dieu qui se laisse toucher dans ses entrailles par la souffrance humaine qui suscite en lui une attitude salvifique. La compassion de Dieu pour son peuple devient le lieu où jaillit la réponse divine à la prière des quatre jeunes juifs en terre étrangère. La révélation du mystère devient fondamentalement un acte salvifique du Dieu d'Israël et sa toute-puissance se traduit dans sa compassion miséricordieuse qui prend forme dans l'histoire de son peuple.

Daniel et ses compagnons ainsi que les sages de Babylone sont alors bénéficiaires de ce dynamisme salvifique dans la mesure où Dieu se laisse toucher, jusque dans ses entrailles, par la prière des enfants d'Israël. Il ne s'agit plus simplement de recevoir la révélation du mystère, mais de sauver la vie de tous ceux qui se trouvent dans un danger de mort proclamé par le décret du roi. Le caractère universel de cette prière montre également le caractère universel de l'action salvifique du Dieu d'Israël. De même que la prière des quatre fils d'Israël ne s'est pas renfermée sur eux-mêmes, aussi le salut de Dieu dépasse les frontières d'Israël et se rend présent dans la vie des nations païennes.

Pourtant, certains commentateurs affirment sans réserve que Dn 2, 18b a été rédigé pour le plaisir de mettre ce verset en harmonie avec Dn 2, 24⁴⁷³.

Dans la perspective des dynamismes sotériologiques, le texte biblique n'est pas tout simplement une œuvre littéraire dont les différents éléments sont placés dans le simple but de servir d'harmonie pour l'architecture textuelle. Loin d'ignorer l'importance de l'analyse littéraire, l'on ne peut perdre de vue la finalité du texte biblique qui est avant tout un message de foi et de salut. Les dimensions historico-critique, théologique et même pastorale sont dès lors appelées à dialoguer et à être tenues ensemble dans le travail de l'exégèse biblique.⁴⁷⁴

⁴⁷³ HARTMAN, L. F.; DI LELLA A. A. *The Book of Daniel*, p. 140. Pour soutenir leur théorie du texte additionnel, ceux-ci considèrent que la mention "pour que Daniel et ses compagnons ne périssent pas avec les autres sages de Babylone" au v. 18b a été insérée pour le simple plaisir de faire l'harmonie avec le v. 24, où Daniel est présenté comme voulant sauver les sages de Babylone. La question du texte additionnel a été discutée dans la rubrique de l'unité littéraire en question. Nous reconnaissons avec CARBAJOSA, I. *De la fe nace la exégesis*, p. 173 qu'il est vrai que l'on ne peut se passer aujourd'hui de la nécessité d'une étude historique et littéraire de l'Écriture qui répond à une partie essentielle de sa propre nature comme un corpus littéraire qui témoigne d'un événement historique. Il est aussi indéniable que la révélation divine advient dans l'histoire, s'offre à l'homme dans les coordonnées du temps et de l'espace, dans la fragilité et proximité de faits et paroles apparemment contingents qui doivent être accueillis et interprétés.

⁴⁷⁴ CARBAJOSA, I. Op. cit., p. 145 reconnaît qu'une étude historico-critique de l'Écriture qui se passe de la foi, ou l'incorpore seulement dans un deuxième moment méthodologique, pourrait obtenir des connaissances sur la dimension historique de la révélation, mais n'atteindra jamais la signification théologique des faits et paroles étudiés.

C'est pourquoi, en déconsidérant la mention finale du v. 18, on perd de vue la dimension universelle du salut divin qui advient non seulement pour les fils d'Israël (Daniel et ses compagnons), mais aussi pour les nations païennes (les sages de Babylone) ainsi que pour le roi Nabuchodonosor lui-même. En effet, la prière de Daniel et de ses compagnons, comme action d'intercession, opère aussi en faveur du roi qui souffrait de ne pas comprendre la révélation reçue dans son rêve⁴⁷⁵.

En ignorant cette mention finale, on finit par ignorer l'importance de l'action humaine comme protagoniste indispensable de l'avènement salvifique. En Dn 2, 18 Daniel et ses compagnons ainsi que les sages de Babylone sont bénéficiaires de l'action salvifique protagonisée par Ananias, Misaël et Azarias dans la communion de prière.

3.6.5

Le mystère divin comme événement eschatologique

Si l'importance du rêve/interprétation comme motif littéraire est marquée par la fréquence du terme פֶּשֶׁר en Dn 2, il a été noté que ce terme et ses composantes n'apparaissent pas en Dn 2, 17-23. Alors que le roi fait le rêve⁴⁷⁶ au cours d'un sommeil, et son esprit en fût troublé⁴⁷⁷, Daniel reçoit la révélation du mystère dans une vision de nuit et bénit le Dieu du ciel.

En Dn 2, 18 apparaît pour la première fois le terme mystère (רִיז) qui donne au récit une tournure et une perspective différente. Cette première apparition du mystère, au singulier, est accompagnée du pronom démonstratif הַזֶּה (ce). Le mystère fait donc allusion au contenu du rêve et son interprétation exigés par le roi dans la dynamique du récit. Une question se pose. Le mystère daniélique se limiterait-il au contenu du rêve et

⁴⁷⁵ AZZAM, J. *Daniel ou le déchiffrement d'une souffrance devenue excessive*, p. 145.

⁴⁷⁶ COLLINS, J. J. *Imaginação apocalíptica*, p. 142 observe qu'à cause de la fameuse prophétie des quatre règnes, le rêve a été beaucoup plus étudié que les autres parties du récit alors que l'accent n'est pas tant sur le contenu du rêve que sur la capacité de Daniel de le révéler. Mais les commentateurs ont également oublié de voir que les termes חֲלֹם, פֶּשֶׁר, וְהִיא sont totalement absents dans la partie centrale du récit et que cette capacité de Daniel de faire connaître le mystère (et non seulement le rêve) vient du Dieu d'Israël et implique sur le plan littéraire un nouveau langage.

⁴⁷⁷ A la différence du Nifal, le Hitpaël וְהִיא פָּעַם du verbe פָּעַם exprime la forme non seulement réfléchie du verbe, mais aussi l'aspect intensif de l'action Cf. JOÜON, P. *Grammaire de l'hébreu biblique*, p. 118. Ceci montre comment le roi était profondément en souffrance dans son esprit. STEINMANN, A. *Daniel*, p. 114 soutient que cet usage du hitpaël en Dn 2, 1 en est l'unique référence du פָּעַם au hitpaël dans l'Ancien Testament.

son interprétation? En Dn 2, 19, le pronom démonstratif disparaît et donne lieu à l'article défini pour exprimer le moment de la révélation du mystère à Daniel dans une vision de nuit.

Après avoir été bénéficiaire de cette révélation, Daniel dirige une prière de louange et d'action de grâce à Dieu pour avoir reçu la révélation du mystère. Si le mystère se réduit au contenu du rêve et son interprétation, à partir de ce moment, il cesserait d'être pour Daniel un mystère. Aussi, cesserait-il d'être pour le roi un mystère à partir du moment où celui-ci recevra le contenu de son rêve et son interprétation aux vv. 31-45. Toutefois, les vv. 27-30 présentent le Dieu de Daniel comme celui qui révèle les mystères et situent ces mystères dans une perspective eschatologique. Il y a un Dieu dans le ciel qui révèle les mystères et qui a fait connaître au roi ce qui arrivera à la fin des jours (Dn 2, 28)⁴⁷⁸.

Dans le livre de Daniel, le mystère assume pour la première fois une signification importante dans l'histoire du terme: celle du mystère eschatologique de l'annonce mystérieuse d'un événement futur établi par Dieu et donc la révélation est réservée à Lui

⁴⁷⁸ L'expression araméenne *בְּאַחֲרֵי יוֹמֵיֶיךָ* est l'équivalent hébreu de *בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים* qui, en dehors du livre de Daniel, apparaît en Gn 49, 1; Nb 24, 14; Dt 4, 30; 31, 29; Is 2, 2; Jr 23, 20; 30, 24; 48, 47; 49, 39; Ez 38, 16; Os 3, 5; Mi 4, 1. MARCONCINI, B. *Daniele*, p. 68 soutient que cette expression qui signifie littéralement "nel seguito dei giorni" est toujours considérée comme imminente dans les textes antérieurs à Daniel et cela donnerait lieu à une variation de l'histoire dont on décrit une fin partielle et qualitative. Cette expression se trouve également en Dn 10, 14. Dans le contexte de Dn 2, 28 BEALE, G. K. *A New Testament Biblical Theology*, p. 108 y voit une correspondance et une influence avec l'usage de cette expression en Is 2, 2. La pierre qui frappe la statue et devient une grande montagne (Dn 2, 35) est vue comme l'image de la montagne d'Isaïe (2, 2-4) qui non seulement symbolise Israël, mais aussi se trouve intégralement liée à la notion de temple. Aussi bien en Daniel qu'en Isaïe, les deux événements auront lieu à la fin des jours. En effet, dans le contexte de l'interprétation du rêve du roi Nabuchodonosor, le point focal de l'expression daniélique *בְּאַחֲרֵי יוֹמֵיֶיךָ* en Dn 2, 28 est lié à l'établissement du royaume de Dieu dans le futur et par conséquent lié à la thématique du mystère. Toutefois, la référence à la destruction successive des différents royaumes serait une manière de montrer que bien que le focus de cette expression porte sur la défaite finale du royaume ennemi à la fin de l'histoire, les événements présents font non seulement parti d'un mouvement historique souverainement conçu, mais aussi d'un processus eschatologique inextricablement lié à la fin qui culmine avec le jugement final. Cf. BEALE, G. K. *A New Testament Biblical Theology*, p. 108. Voir aussi PORTEOUS, N. W. *Daniel*, p. 44 qui perçoit que le même phénomène est observé en Dn 11, 1-12, 13 comme une élaboration du contenu de *בְּאַחֲרֵי יוֹמֵיֶיךָ* en Dn 10, 14 où l'être céleste vient faire comprendre à Daniel ce qui adviendra à son peuple à la fin des jours. Le contenu de cette révélation eschatologique est précisément donné en Dn 11-12 qui souligne le climax historique de la tribulation finale et la résurrection des justes. Dans la dynamique du livre de Daniel, plusieurs expressions font également références au temps de la fin particulièrement dans les chapitres 11 et 12 pour montrer les différentes facettes de la détresse finale de Israël de la persécution causée par l'ennemi eschatologique. BEALE, G. K. *A New Testament Biblical Theology*, p. 111. A la suite de Dn 2, 28 où la LXX et TH traduisent l'expression araméenne par *ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν*; en Dn 2, 29, la LXX traduit également l'expression araméenne *בְּאַחֲרֵי יוֹמֵיֶיךָ* par *ἐσχάτων τῶν ἡμερῶν*.

seul⁴⁷⁹. En faisant appel à ce terme araméen d'origine perse, le récit de Daniel se situe désormais dans une perspective eschatologique. C'est aussi dans cette perspective eschatologique que se situent l'importance et la portée de l'avènement salvifique du Dieu d'Israël dans la diaspora et dont Daniel et ses compagnons en sont devenus des agents indispensables.

Cette dimension eschatologique marque toute la différence non seulement entre le Dieu d'Israël et les divinités babyloniennes, mais aussi entre la connaissance de Daniel et celle des sages babyloniens. Au-delà de la sagesse mantique babylonienne, Daniel et ses compagnons agissent en tant que médiateurs de l'avènement salvifique du Dieu d'Israël qui est la source de leur sagesse en terre étrangère. Cette médiation de Daniel comme agent sotériologique est renforcée par le don de la sagesse que Dieu lui accorde au v. 23 pour confondre la sagesse des sages babyloniens.

Pourtant, certains commentateurs estiment que plutôt que d'être classé dans le rôle de prophète biblique ou sage homme, Daniel doit être classé dans le rôle de sage de la mantique mésopotamienne⁴⁸⁰. De même, en montrant l'importance de la révélation divine dans les arts mantiques mésopotamiens, il a été souligné que les divinités ne révélaient pas seulement les présages (ou les rêves), mais aussi accordaient la connaissance nécessaire pour les interpréter⁴⁸¹.

On ne peut nier les similitudes et les correspondances formelles qui existent entre les arts mantiques en Israël et dans le Proche Orient ancien⁴⁸². La divination en Israël a largement correspondu, dans la gamme de ses emplois, à la pratique de la divination en Mésopotamie et dans le Proche Orient ancien⁴⁸³. La connaissance de la volonté divine par les rêves et leur interprétation est donc indéniable dans la mantique mésopotamienne et dans le Proche Orient ancien.

Dans l'art d'interpréter les rêves en comptant sur la divinité, à l'instar des sages babyloniens, Daniel peut donc être considéré, lui aussi, comme un véritable mantique⁴⁸⁴. La sagesse de Daniel est donc une sagesse mantique en lien avec les rêves et les mystères

⁴⁷⁹ BORNKAMM, "μυστήριον", col 679.

⁴⁸⁰ LAWSON, J. "The God who Reveals Secrets: The Mesopotamian Background to Daniel 2: 47", p. 72.

⁴⁸¹ Ibid., p. 69.

⁴⁸² Pour une étude sur la classification des types de rêves et leur structures dans le Proche Orient Ancien et la comparaison avec le modèle des rêves bibliques voir: OPPENHEIM, A. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East*, p. 179 et. seq. GNUSE, R. *Dreams in the Night*, p. 28 passim.

⁴⁸³ CRYER, F. H. *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, p. 224.

⁴⁸⁴ GLADD, B. *Revealing the Mysterion*, p. 24.

et non une sagesse proverbiale⁴⁸⁵. De plus, Daniel et les sages de Babylone ont été tous entraînés à la mantique et tous croyaient à la connaissance qu'accordait la divinité dans l'interprétation des rêves⁴⁸⁶. Ce fait est pratiquement indéniable.

Toutefois, devant l'échec des sages babyloniens et le succès de Daniel dans l'interprétation du rêve du roi, la question se pose non pas sur la capacité des dieux babyloniens de révéler aux sages leur volonté, mais sur l'efficacité de ces divinités païennes. Le manque de succès des sages babyloniens montre l'inefficacité des dieux mésopotamiens et le caractère idolâtre de leurs arts mantiques qui ne peuvent les sauver dans une situation de péril⁴⁸⁷.

3.6.6

La sagesse de Daniel dans la mouvance eschatologique

A partir du mystère (et ses composantes) qui introduit une perspective eschatologique dans la dynamique du récit, la sagesse mantique de Daniel s'éloigne de celle du Proche Orient ancien⁴⁸⁸. En effet, la sagesse mantique païenne traite des révélations sur le futur immédiat alors que chez Daniel, la sagesse mantique appartient au futur eschatologique⁴⁸⁹. Dès lors, Daniel ne peut être considéré comme un sage de la mantique mésopotamienne même si l'utilisation des rêves comme forme de révélation divine était aussi en vogue dans le Proche Orient ancien.

Si le fond du récit est une critique de l'idolâtrie des nations païennes, il serait difficile et même contradictoire de voir en Daniel un sage de la mantique mésopotamienne mettant en échec ses propres divinités. Par ailleurs, la longue tradition d'Israël n'était pas aussi pauvre dans l'art divinatoire pour que Daniel puisse mêler les éléments de sa croyance au Dieu unique avec les traditions des nations païennes et idolâtres⁴⁹⁰. Il est tout

⁴⁸⁵ COLLINS, J. J. A imaginação apocalíptica, p. 142. MÜLLER, H-P, "Mantische Weisheit und Apokalyptik", p. 268 passim.

⁴⁸⁶ GLADD, B. *Revealing the Mysterion*, p. 24.

⁴⁸⁷ Contre LAWSON, J. "The God who Reveals Secrets: The Mesopotamian Background to Daniel 2: 47", p. 74 qui soutient que les arts mantiques mésopotamiens ne sont pas inefficaces. Il reconnaît pourtant le caractère idolâtre et païen de ces arts. Pourtant, l'idolâtrie est fondamentalement le fait d'attribuer un caractère divin à une image ou une statue qui n'en est pas digne. COLLINS, J. J. "The Court-Tales in Daniel and the development of Apocalyptic", p. 234 souligne que l'idée du royaume de Dieu en Dn 2 doit plus à cette polémique juive contre l'idolâtrie qu'à l'oracle politique babylonienne.

⁴⁸⁸ Cf. VANDERKAM, J. Enoch and the Growth of Apocalyptic Tradition, p. 62

⁴⁸⁹ BAUCKHAM, R. "Rise of the Apocalyptic", p. 14.

⁴⁹⁰ Les textes bibliques étudiés par MÜLLER, H-P. "Mantische Weisheit und Apokalyptik", 268 et. seq. sont en général des textes exiliques et post-exiliques (Is 19, 11-13; 44, 25; 47, 10; Jr 50, 35; Est 1, 13; Gn

de même clair, que les juifs qui ont écrit les récits étaient loin d'être des syncrétistes⁴⁹¹. C'est pourquoi, dans sa forme, la sagesse présentée chez Daniel est une sagesse mantique, mais son contenu est soigneusement eschatologique et en continuation avec la prophétie biblique précédente⁴⁹².

3.6.7

La dynamique eschatologique de la prière des enfants d'Israël

Sur le plan des dynamismes salvifiques, la prière de Daniel et ses compagnons pour obtenir la révélation du mystère revêt, dès lors, une perspective eschatologique. En s'enracinant dans la situation de péril imminent dans laquelle se trouvent Daniel et ses compagnons ainsi que les sages de Babylone, la prière des enfants d'Israël, en lien avec le mystère divin, dépasse son contexte immédiat pour prendre en compte la situation de tous ceux qui souffrent dans la diaspora babylonienne.

Il a été en effet notifié que dans le livre de Daniel, la souffrance s'étend à tous les personnages et atteint chacun aussi bien dans la vie courante que dans les expériences extraordinaires de songes et de visions⁴⁹³. Toutefois, les juifs, y compris Daniel et ses compagnons, sont ceux qui endurent le plus cette expérience de souffrance en vivant le moment le plus tragique de leur histoire qui commence avec le siège de Jérusalem par le roi Nabuchodonosor⁴⁹⁴. La terre dans laquelle ils se trouvent n'est plus celle donnée par Dieu, le lieu de culte est détruit, le roi est déporté, l'autorité païenne est celle à laquelle ils sont désormais soumis, les lois sont païennes et parfois inconciliables avec les lois de Dieu⁴⁹⁵.

41). Et celui-ci conclut que cette forme de sagesse est entrée dans la tradition littéraire d'Israël à partir de la diaspora. Toutefois, VANDERKAM, J. "Mantic Wisdom in the Dead Sea Scrolls", p. 336 reconnaît l'existence de documents abondants pour les arts mantiques non seulement dans le Proche Orient Ancien, mais aussi en Israël. Voir aussi CRYER, F. H. *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment*, p. 224. Pour sa part, KAUFMANN, Y. *The History of the Religion of Israel*, p. 486 et. seq. présente en deux groupes les types de divinations approuvés et ceux réprouvés par la tradition biblique. Ainsi, pour HUSSER, J-M. *Le songe et la parole*, p. 257 c'est pendant l'exil à Babylone que Israël eût l'occasion de faire connaissance avec cette forme de sagesse de façon plus immédiate, bien que cela ne fût sans doute pas nouvelle.

⁴⁹¹ COLLINS, J. J. "The Court-Tales in Daniel and the development of Apocalyptic", p. 234.

⁴⁹² GLADD, B. *Revealing the Mysterion*, p. 26.

⁴⁹³ AZZAM, J. *Daniel ou le déchiffrement d'une souffrance devenue excessive*, p. 86.

⁴⁹⁴ MARCONCINI, B. *Daniele*, p. 11.

⁴⁹⁵ *Ibid.*, p. 11.

L'ordre tyrannique et arbitraire du roi de faire périr tous les sages de Babylone est donc contrecarré par la prière de Daniel et ses compagnons, et la violence despotique du roi est confrontée à la prudence et à la piété de Daniel où elle trouve sa rédemption⁴⁹⁶. Dans cette perspective, l'action salvifique du Dieu d'Israël ne se limite pas seulement à sauver la vie de ceux qui étaient destinés à mourir selon le décret royal, mais aussi s'étend à tous ceux qui souffrent sous les puissances idolâtres et dictatoriales et dont le salut adviendra à la fin des jours.

3.6.8 Le mystère révélé: source de bénédiction

Si Dieu n'apparaît pas dans le récit parmi les personnages en action, son rôle explicite est essentiellement décrit aux vv. 20-23 où il apparaît directement comme agent sotériologique⁴⁹⁷. Dans ces versets, l'action salvifique de Dieu ne consiste pas seulement à sauver l'homme d'une situation de danger de mort, mais aussi d'accorder l'élément salvifique nécessaire dans des situations précises.

En effet, la révélation du mystère au v. 19, où Dieu apparaît déjà comme principal agent sotériologique, a fait jaillir le poème d'action de grâce contenu dans les vv. 20-23⁴⁹⁸. C'est après que le mystère ait été révélé à Daniel dans une vision de nuit (v. 19) que celui-ci prit la parole et bénit le Dieu du ciel (v. 20). Si la prière des enfants d'Israël était déjà motivée par la demande de miséricorde divine au sujet du mystère, la prière d'action de grâce de Daniel est encore le fruit de la révélation de ce mystère. Le contenu des vv. 20-23 est donc directement lié à la nature du mystère révélé à Daniel⁴⁹⁹.

Au v. 19, sommet de cette partie centrale du récit, l'accent est mis sur la révélation du mystère exprimée par les termes *הַמִּסְתֵּר* et *הַמִּסְתֵּר*. L'expression solennelle *לְהוֹדוֹת שְׁמֵהּ דִּי־אֱלֹהֵא* au v. 20b montre la réponse du bénéficiaire de la révélation divine. Dans une attitude d'humilité, Daniel bénit le nom du Dieu du ciel. En effet, le participe passé *מְבָרַךְ* au v. 20b

⁴⁹⁶ AZZAM, J. *Daniel ou le déchiffrement d'une souffrance devenue excessive*, p. 74 et. seq. La violence des rois est tellement marquée dans la dynamique du livre que l'attitude du roi Nabuchodonosor est décrite par Daniel comme celui qui "tuait qui il voulait et laissait vivre qui il voulait" (Dn 5, 19).

⁴⁹⁷ WATTS, J. W. *Psalms and Story*, p. 148 montre tout de même que le narrateur ne décrit pas Dieu comme personnage en Dn 2; mais cette description est réservée aux discours de Daniel et Nabuchodonosor.

⁴⁹⁸ PRINSLOO, G.T.M. "Two Poems in a Sea of Prose", p. 96 considère les vv. 20-23 comme un psaume d'action de grâce. Voir aussi GOLDINGAY, J. *Daniel*, p. 39. WYK, V. "The Structure of Daniel 2, 20-23", p. 185. TOWNER, W. S. "The Poetic Passages of Daniel 1-6", p. 319.

⁴⁹⁹ GLADD, B. *Revealing the Mysterion*, p. 27.

rappelle l'accompli אָרַךְ au v. 19b où il est a été fait mention de la bénédiction de Daniel. Plus qu'un poème proclamé en réponse à l'action salvifique de Dieu, Daniel présente une attitude de louange digne de celui qui a reçu la révélation divine du mystère.

On peut bien discuter sur le genre et la structure des vv. 20-23 et trouver ses parallèles dans la tradition biblique⁵⁰⁰. Mais, il n'en demeure pas moins que cette réponse de Daniel à la révélation reçue, témoigne de l'attitude de celui qui est non seulement bénéficiaire de l'action salvifique de Dieu en terre étrangère, mais aussi médiateur de cette action divine pour les autres. L'accompli אָרַךְ au v. 19b sert alors à introduire l'hymne de bénédiction qui va suivre dans les vv. 20-23⁵⁰¹.

3.6.9

La sagesse divine: contenu du mystère révélé

L'hymne d'action de grâce aux vv. 20-23 est parsemé d'une série de participes actifs qui met en exergue l'œuvre salvifique de Dieu dans l'histoire de son peuple. Ces versets confirment le parallèle constant établi entre le Dieu du ciel et le caractère mystérieux de l'histoire⁵⁰² où se déroule progressivement le projet salvifique de Dieu.

Dans ce sens, la sagesse apparaît non seulement comme un élément littéraire constitutif de l'inclusion du poème, mais aussi comme attribut de Dieu qui donne la sagesse aux sages et la connaissance aux intelligents. La sagesse dont Dieu est l'origine apparaît comme le contenu théologique du mystère qui se révèle et dont les sages et les intelligents en sont les principaux bénéficiaires au v. 21c.d. En effet, rendre visible ce qui est caché aux yeux des hommes est proprement une œuvre salvifique⁵⁰³.

La prière de Daniel présente alors cette œuvre salvifique, dont Dieu en est l'agent principal, dans le passé et le présent de l'histoire du peuple. Cette œuvre salvifique a également un caractère eschatologique. En effet, le motif de la bénédiction formulé au v.

⁵⁰⁰ Les commentaires ont trouvé dans les vv. 20-23 des parallèles bibliques en Jb 12, 12; Ps 41, 14; Ne 9, 5; Est 1, 3. Cf. LACOCQUE, A. *Le livre de Daniel*, p. 45.

⁵⁰¹ GUILLET, J. *Le langage spontané de la bénédiction dans l'Ancien Testament*, p. 183 considère cette première annonce du terme comme une introduction à la bénédiction.

⁵⁰² LACOCQUE, A. *Op. cit.*, p. 45.

⁵⁰³ *Ibid.*, p. 45 et. seq.

20b est présenté au v. 20d: le nom de Dieu est béni pour les siècles⁵⁰⁴ parce que la sagesse et la force sont à Lui⁵⁰⁵.

Ce motif de la bénédiction entre déjà en contraste avec la révérence des Chaldéens devant le roi Nabuchodonosor en 2, 4: "Vis, ô roi, pour toujours"⁵⁰⁶. Alors que les Chaldéens souhaitent au roi une existence éternelle, le contenu du rêve de celui-ci montre pourtant qu'aucun pouvoir humain et temporel n'est éternel. C'est pourquoi cette expression chaldéenne toujours en référence aux rois est contrecarrée par la bénédiction de Daniel dont le Dieu est éternel et son royaume est établi pour toujours (2, 44-45)⁵⁰⁷.

Dans les vv. 21a-22b, le motif de la bénédiction devient encore plus explicite et laisse apparaître le contenu du mystère révélé au v. 19a. Le pouvoir salvifique du Dieu d'Israël s'étend sur sa capacité de dominer l'univers, de faire changer le temps et les saisons, mais aussi d'enlever et d'en établir les rois. Le Dieu dont le nom est béni est celui qui pose des actions concrètes dans l'histoire des peuples. Dynamisé par les participes actifs ܐܠܗܐ et ܥܬܝ , le v. 22 intensifie ce motif de la bénédiction⁵⁰⁸. Les dieux des religions païennes, des idéologies et des philosophies à prétention universelle n'opèrent aucun contrôle sur les événements⁵⁰⁹.

Dans la partie araméenne du livre, le terme ܝܘܡ (temps) apparaît dans le dialogue du roi avec les sages de Babylone en 2, 8.9 pour exprimer le temps que ceux-ci sont en train de gagner devant leur incapacité de trouver l'énigme du roi. En 3, 5.15, ܝܘܡ apparaît comme une locution adverbiale pour désigner le moment de la sonnerie de la trompète.

Dans le contexte de la prière de Daniel, au v. 21a, ܝܘܡ est plus qu'une courte durée d'une circonstance unique et difficile comme celle dans laquelle se trouvent les sages de Babylone⁵¹⁰. Dans ce cas, le terme renvoie au pouvoir souverain que Dieu détient pour contrôler le cours de l'histoire⁵¹¹. Le temps s'exprime alors par rapport à la saison (époque) comme un moment déterminé par Dieu dans lequel se déploie progressivement son projet salvifique.

⁵⁰⁴ SMITH-CHRISTOPHER, D. *The Book of Daniel*, p. 52 observe que la bénédiction du nom de Dieu pour les siècles rappelle Is 47 ainsi que la "Théologie du nom" divin en Deutéronome; particulièrement dans la discussion sur le temple comme lieu où demeure le nom de Dieu. COLLINS, J. J. *Daniel*, p. 160 poursuit que cette "Théologie du nom" est une caractéristique de la tradition deutéronomique.

⁵⁰⁵ GLADD, B. *Revealing the Mystery*, p. 29.

⁵⁰⁶ Cette expression chaldéenne apparaît toujours en référence aux différents rois (voir 3, 9; 5, 10; 6, 7; 6, 22).

⁵⁰⁷ Cf. STEINMANN, A. *Daniel*, p. 114.

⁵⁰⁸ MEADOWCROFT, T. J. *Aramaic Daniel and Greek Daniel*, p. 169.

⁵⁰⁹ LACOCQUE, A. *Daniel et son temps*, p. 148.

⁵¹⁰ HARRIS, L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1719.

⁵¹¹ *Ibid.*

Dans cette perspective, l'enlèvement des rois au v. 21b rappelle d'une part, le siège de Jérusalem où Dieu livra aux mains de Nabuchodonosor le roi Joaquin, roi de Juda (Dn 1, 2) et d'autre part, renvoie à l'interprétation du rêve sur la fin du pouvoir que Nabuchodonosor a lui-même reçu de Dieu (Dn 2, 37) ainsi que la fin des empires successifs jusqu'à l'établissement du royaume éternel de Dieu (Dn 2, 44). Même si le premier centre d'intérêt de l'interprétation vise les événements eschatologiques, cela reste encore pertinent dans la situation de Daniel⁵¹².

En effet, le moment le plus dramatique et le plus extraordinaire du récit⁵¹³ est celui de l'exigence du roi envers les sages de Babylone à déclarer le contenu de son rêve et son interprétation. Ce moment est extraordinaire dans le sens qu'il est un cas unique dans le Proche Orient ancien où un roi exige aux sages de faire connaître le contenu de son rêve⁵¹⁴. Il est aussi dramatique parce que la décision arbitraire du roi est suivie d'un décret de mise à mort de tous les sages de Babylone.

Alors que Nabuchodonosor utilise son autorité impériale pour mettre à mort, la force salvifique de Dieu s'exerce contre tout pouvoir totalitaire au profit de ceux qui en sont victimes. Dieu utilise sa force non pas "pour rendre en pièces" (Dn 2, 5) les rois, mais pour leur enlever leur autorité devenue abusive et totalitaire. En ce sens, la force divine s'exprime par rapport à la sagesse dont il en est l'origine. Tout pouvoir reçu de Dieu doit donc être exercé avec sagesse.

Dans la dynamique du livre, la première occurrence de חכמה se trouve en Dn 1, 4 comme qualité humaine exigée dans le choix des enfants des familles nobles d'Israël qui devraient être formés à la cour royale. Le terme חכמה est ici employé dans le sens d'une connaissance empirique⁵¹⁵. Dans le contexte de l'éducation babylonienne en Dn 1, 17, חכמה apparaît déjà comme un don de Dieu accordé aux quatre enfants d'Israël⁵¹⁶. Dans ce contexte, la sagesse des enfants d'Israël apparaît en Dn 1, 20 comme supérieure à celle des devins et magiciens babyloniens.

Après la longue discussion qui a mis en déroute la sagesse des sages babyloniens (Dn 2, 1-13), le terme חכמה réapparaît dans le contexte de la prière de Daniel (vv. 20-23)

⁵¹² BEALE, G. K. *The Use of Daniel*, p. 14.

⁵¹³ Expression employée par LACOCQUE, A. *Le livre de Daniel*, p. 41 pour qualifier l'instant de la décision absurde et arbitraire du roi.

⁵¹⁴ Cf. AZZAM, J. *Daniel ou le déchiffrement d'une souffrance devenue excessive*, p. 101. LACOCQUE, A. *Le livre de Daniel*, p. 41.

⁵¹⁵ GOLDINGAY, J. *Daniel*, p. 20.

⁵¹⁶ Ce verset (Dn 1, 17) a été considéré par COLLINS, J. J. *Daniel*, p. 144 comme un verset paradigmatique dans le livre de Daniel.

ayant pour origine le Dieu d'Israël. C'est pourquoi, la sagesse de Daniel n'est pas une sagesse empirique qui serait le fruit de son expérience humaine, ni une sagesse reçue lors de sa formation à la cour royale.

En étant celui qui incarne la sagesse du Dieu d'Israël, on comprend alors pourquoi Daniel ne pouvait pas être présent parmi les sages de Babylone convoqués pour être mis en déroute par l'énigme du roi. La sagesse divine de Daniel ne pouvait pas être confondue à la sagesse idolâtre des nations païennes. A travers Daniel et les sages de Babylone, l'enjeu est donc aussi et surtout celui de la supériorité du Dieu d'Israël, source de toute sagesse, sur les rois des nations païennes et leurs divinités⁵¹⁷.

Au v. 23, qui assume les vv. 20-22, le mystère est la révélation de la sagesse divine à Daniel sur les événements futurs, précisément l'enlèvement et l'abaissement du roi ainsi que l'établissement définitive du règne de Dieu⁵¹⁸. Ces événements futurs s'expriment dans d'autres déterminations comme étant des choses profondes et cachées (v. 22a); ce qui se trouve dans les ténèbres (v. 22b), mais qui n'échappe pas à la connaissance divine parce que la lumière demeure avec Lui (v. 22c).

L'expression "choses profondes et cachées" augmente le degré de mystère sur le rêve du roi alors que le parallélisme lexical "lumière" et "ténèbres" souligne la connaissance du Dieu d'Israël⁵¹⁹. En effet, dans l'Ancien Testament, la lumière est employée de manière symbolique pour désigner la vue, la connaissance, la vérité, la bonté, la joie et la vie alors que les ténèbres symbolisent l'absence de ces concepts⁵²⁰. Ce contraste entre la lumière (אור) et les ténèbres (חושך) se produit également dans le texte postexilique de Is 60 où le thème de la lumière est aussi employé pour parler du pouvoir de Dieu sur les nations⁵²¹.

De même, en Is 30, 26 le thème de la lumière sert à décrire la victoire de Dieu au jour où il guérira son peuple de ses blessures. En Jb 30, 26 le bonheur et le malheur s'expriment par rapport au contraste "lumière" et "ténèbres"; et la puissance divine se

⁵¹⁷ Contre GOLDINGAY, J. *Daniel*, p. 54 qui nie toute polémique entre le Dieu d'Israël et les dieux babyloniens en soulignant plutôt l'opposition entre la sagesse surnaturelle de Daniel et la sagesse mondaine des sages de Babylone.

⁵¹⁸ GLADD, B. *Revealing the Mysterion*, p. 31.

⁵¹⁹ KIM, J. Y. *Doxology as the Rhetoric of Resistance in the Aramaic Tales of Daniel 2-6*, p. 140.

⁵²⁰ HARTMANN, L. F.; DI LELLA, A. A. *The Book of Daniel*, p. 140.

⁵²¹ SMITH-CHRISTOPHER, D. *Prayers and Dreams*, p. 286. Dans l'araméen biblique le terme חושך (ténèbres) apparaît uniquement en Dn 2, 22 Cf. HARRIS, L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1693. GAMMIE, J. "On the Intention and Sources of Daniel I-VI", p. 291 et. seq. conclut au terme de son étude sur les sources des récits de Daniel que les auteurs du livre ont puisé tant au niveau des idées théologiques que du vocabulaire dans le Deutéro-Isaïe, les Proverbes et Job.

manifeste en ce qu'il dévoile les profondeurs des ténèbres et amène l'ombre à la lumière (Jb 12, 22). Dans le contexte du livre de Daniel où l'on est en face d'un récit de conflits de loyauté et estimations contrastées de puissance mondaine, il est clair que la lumière et plus spécialement la sagesse comme lumière, développe davantage la notion de lumière comme une expression de la puissance divine sur les puissances terrestres caractérisées par les ténèbres⁵²².

Pourtant, au v. 22c du poème de Dn 2, le participe passé *אֶשְׂרָא* qui renvoie à la lumière a une fonction active. L'expression la "lumière demeure avec lui" pourrait donc renvoyer à la responsabilité d'Israël de servir les rois étrangers comme la lumière des nations, leur montrant ainsi le pouvoir salvifique du Dieu des exilés⁵²³. En ce sens, Daniel (et Israël en général) serait pour les nations révélateur d'histoire et donc libérateur⁵²⁴.

Mais, si Daniel (et ses compagnons) est présenté comme protagoniste de l'avènement salvifique du Dieu d'Israël, la lumière est en définitive l'expression du pouvoir salvifique de Dieu sur les forces terrestres représentées par les ténèbres. Au v. 20d, la force divine est décrite par le terme *גְּבוּרָה* qui réapparaît au v. 23c pour exprimer la force reçue par Daniel.

En effet, le substantif *גְּבוּרָה* dérive de la racine *גבר* qui est associée au combat et possède un lien avec la force et la vitalité d'un guerrier couronné de succès⁵²⁵. Dans la littérature biblique, *גְּבוּרָה* renvoie généralement au pouvoir de Dieu⁵²⁶. Pourtant, dans le discours de Daniel en Dn 2, 37, le pouvoir accordé à Nabuchodonosor s'exprime par le substantif *חֵסֶךְ*. Or ce terme, ainsi que son équivalent hébraïque, est généralement employé dans le sens de richesse ou prospérité matérielle⁵²⁷. De même la force accordée au roi en 2, 37 est exprimée par le substantif *חֵקֶךְ*. Comme dans le cas de Dn 11, 17, ce terme fait appel au pouvoir ou à l'autorité d'un royaume ou d'un gouvernant⁵²⁸.

Cette différence terminologique montre la supériorité du pouvoir et de la sagesse divine, dont Daniel est le bénéficiaire, sur le roi et les sages babyloniens ainsi que les divinités mésopotamiennes. En définitive, le pouvoir de Daniel se définit en connexion

⁵²² SMITH-CHRISTOPHER, D. *Prayers and Dreams*, p. 287.

⁵²³ KIM, J. Y. *Doxology as the Rhetoric of Resistance in the Aramaic Tales of Daniel 2-6*, p. 140.

⁵²⁴ LACOCQUE, A. *Daniel et son temps*, p. 149.

⁵²⁵ HARRIS, L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 242.

⁵²⁶ Ibid., p. 243.

⁵²⁷ Ibid., p. 506.

⁵²⁸ Ibid., p. 1658.

avec Dieu et ce pouvoir se trouve dans sa connaissance ou dans la lumière de sa sagesse⁵²⁹.

Sur le plan des dynamismes sotériologiques, Daniel et ses compagnons (exprimés par le suffixe de la première personne du pluriel au v. 23c) sont bénéficiaires de l'activité révélatrice de Dieu qui leur a donné de connaître l'affaire du roi. Les quatre enfants d'Israël entretiennent donc avec Dieu une relation de bénéfice dans le don de la sagesse et de la connaissance et peuvent alors briller parmi les nations païennes et idolâtres comme de véritables fils de lumière.

Ce n'est donc pas seulement par la prière que Daniel et ses compagnons deviennent protagonistes de l'avènement salvifique dans la diaspora, mais aussi par la sagesse reçue du Dieu d'Israël. Le don divin de la sagesse devient un acte libérateur, et donc salvifique, non seulement pour Daniel et ses compagnons, mais aussi à travers eux, pour les nations étrangères. En ce sens, la connaissance de l'identité juive, comme peuple de sagesse et de lumière divine, est essentielle pour l'éventuelle défaite de l'autorité impériale⁵³⁰ et l'avènement salvifique du Dieu d'Israël dans la diaspora babylonienne.

Bénir le nom du Dieu du ciel revient finalement à confesser les richesses de sa puissance salvifique, à remonter à leur source inépuisable, mais aussi se laisser emporter par l'élan de cette révélation, chercher à l'amplifier au maximum et convier tout son entourage à la reconnaître et à la répandre⁵³¹ afin d'être participant du projet salvifique du Dieu d'Israël qui advient pour tous les peuples jusqu'à la fin des jours.

⁵²⁹ SMITH-CHRISTOPHER, D. *Prayers and Dreams*, p. 289.

⁵³⁰ Ibid.

⁵³¹ GUILLET, J. *Le langage spontané de la bénédiction dans l'Ancien Testament*, p. 204.

4

Perspectives d'un dialogue entre Ep 3, 1-13 ET Dn 2, 17-23

Après une analyse de la dynamique sotériologique de Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23, le but du présent chapitre est de mettre en exergue des points de contacts entre la lettre aux Ephésiens et le livre de Daniel, à partir des deux péricopes étudiées. En affirmant des affinités qui existent entre les deux textes, ces points de contacts permettent d'établir un dialogue entre ces deux écrits bibliques non seulement sur le plan littéraire, mais aussi et surtout sur le plan théologique et particulièrement en lien avec les dynamismes sotériologiques signifiés par la trilogie révélation, mystère et connaissance.

En effet, l'usage du terme *μυστήριον* dans la lettre aux Ephésiens et dans les écrits néotestamentaires reflète un arrière-plan sémitique⁵³². Son emploi dans la lettre aux Ephésiens correspond davantage à son usage dans le livre de Daniel où les termes importants en lien avec le mystère sont également attestés⁵³³. Les similitudes entre Daniel et Ephésiens ne sont pas simplement d'ordre général, mais implique un processus d'adaptation, de réinterprétation et d'application à de nouvelles situations et contextes⁵³⁴.

C'est donc particulièrement dans cette tradition daniélique que l'auteur de la lettre aux Ephésiens fait usage de cet héritage pour décrire le mystère eschatologique de Dieu qui se rend présent dans la communauté chrétienne d'Ephèse⁵³⁵. Le dialogue entre Ephésiens et Daniel prendra alors en compte les contextes historique et littéraire, le vocabulaire, le contenu de la trilogie révélation, mystère et connaissance comme fil conducteur de la dynamique salvifique des deux textes.

⁵³² Cf. BROWN, R. "The Semitic Background of the Term 'Mystery' in the New Testament", p. 1 *passim*; BORNKAMM, G. "μυστήριον", col. 677 et. seq.

⁵³³ CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 121 et. seq.

⁵³⁴ *Ibid.*, p. 135.

⁵³⁵ *Ibid.*

4.1

L'histoire comme lieu de l'avènement salvifique

4.1.1

Le projet salvifique de Dieu et sa réalisation dans l'histoire

L'étude de la lettre aux Ephésiens montre qu'elle accorde une grande importance non seulement au projet de Dieu et sa révélation dans l'histoire, mais aussi à la place de l'Eglise et à la connaissance qui ouvre au mystère du Christ et qui n'est possible que dans l'Eglise⁵³⁶. Ce projet de Dieu est fondamentalement lié à son œuvre de salut réalisée d'une part, par le don de sa grâce (Ep 1, 6) et d'autre part, par l'annonce et l'accueil dans la foi de l'Evangile du salut (Ep 1, 13).

L'œuvre de salut qui se déploie dans la dynamique de la lettre n'est donc pas avant tout le résultat d'un effort humain, mais un don de la grâce divine par la foi en Jésus Christ (Ep 2, 8-9). L'action divine de la grâce est le fondement du salut et la réponse de la foi apparaît comme le moyen par lequel ce salut devient effectif dans la vie de la personne humaine et de la communauté⁵³⁷.

Dans le contexte de Dn 2, 17-23, les termes רַךְ et יְהוָה font leur première apparition en lien avec le Dieu d'Israël. L'emploi de ces termes dans la dynamique du récit montre que le Dieu d'Israël est le seul capable de révéler le mystère. En effet, le message central de la péricope de Dn 2, 17-23 est celui de l'affirmation de la souveraineté de Dieu, source de toute sagesse, qui dirige les événements de l'histoire⁵³⁸. En Daniel, les événements historiques n'ont lieu par aucune nécessité autre que par le décret de Dieu. De même, en Ephésiens les événements de l'histoire arrivent selon le projet éternel établi en Dieu depuis les siècles⁵³⁹.

⁵³⁶ REYNIER, C. *L'Épître aux Ephésiens*, p. 41 et. seq.

⁵³⁷ LINCOLN, T. A, *Ephesians*, p. 111.

⁵³⁸ PRINSLOO, G.T.M. "Two Poems in a Sea of Prose", p. 101.

⁵³⁹ CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 124.

4.1.2 La foi dans la dynamique du projet salvifique

Si l'attitude du chrétien par rapport à Dieu est exprimée en termes de foi en Ep 3, 12, ce terme n'apparaît pourtant pas littéralement dans la péricope de Dn 2, 17-23. Or, l'attitude de prière de Daniel et ses amis peut bien être décrite comme une attitude de foi au Dieu d'Israël⁵⁴⁰. Daniel est d'ailleurs décrit comme un homme de foi en Dn 2, 45; 6, 5.24. En effet, le verbe פָּנָה qui signifie "confier", "croire en" se traduit au participe passé par "digne de confiance"⁵⁴¹.

En Dn 2, 45 le participe passé וַיִּתְּנֵם est exprimé par rapport à son sujet פְּנֵה. Toutefois, en Dn 6, 5.24, le verbe פָּנָה renvoi particulièrement à la fidélité et à la foi de Daniel à son Dieu. En ce sens, le jeu d'assonance sur le couple בָּעוּ (demander) et בָּעוּ (demande, prière) en Dn 6, 8 et 6, 14 revêt une importance particulière dans le sens d'une manifestation de foi ou de fidélité au Dieu d'Israël⁵⁴². A travers cette attitude de foi manifeste chez Daniel (et ses compagnons), l'avènement salvifique du Dieu d'Israël devient effective dans la diaspora babylonienne.

Toutefois, la fidélité de Daniel à son Dieu n'est pas incompatible avec son service à la cour royale⁵⁴³. Son attitude dans la diaspora babylonienne manifeste la sagesse par laquelle le Dieu d'Israël détient le contrôle des événements de l'histoire où se déploie progressivement son projet de salut. Ce projet salvifique ne consiste pas à opposer Israël aux nations étrangères, ni de sauver les uns au détriment des autres. En restant fidèle au Dieu d'Israël tout en étant au service des rois étrangers, cette attitude du jeune juif de la diaspora peut paraître complexe et pose la question du vécu authentique du judaïsme au milieu des nations païennes et idolâtres. Pourtant, c'est à travers cette attitude que le projet salvifique de Dieu adviendra en terre étrangère.

⁵⁴⁰ Le recours à la prière est une constance assez régulière aussi bien dans la lettre aux Ephésiens que dans le livre de Daniel. Voir Dn 2, 20-23; 6, 10-11; 6, 27-28; 9, 3-19; Ep 1, 3-14.17-23; 3, 14-21.

⁵⁴¹ HARRIS, L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*, p. 1667.

⁵⁴² Ibid., p. 1673.

⁵⁴³ Il faut dire avec COLLINS, J. J. *Imaginação apocalíptica*, p. 150 que Dn 2 ne rejette pas le gouvernement païen qui est vu comme faisant partie du dessein de Dieu.

4.1.3

La question d'identité dans la dynamique du salut

Cette question de l'authenticité est étroitement liée à celle de l'identité juive en terre étrangère. Il est question de surmonter l'adversité et de trouver l'équilibre d'une vie à la fois enrichissante et créative dans un contexte païen⁵⁴⁴. Comme faisant partie du monde étranger, il n'est pas question de se couper de ce monde ni de chercher ou espérer sa destruction⁵⁴⁵. Il faut sauver à la fois le monde juif et le monde païen comme faisant partie de l'histoire que Dieu dirige avec sagesse dans son projet établi depuis les siècles.

Cette problématique de l'identité se retrouve également dans les premiers siècles du christianisme naissant et particulièrement dans le rapport entre les chrétiens d'origine juive et païenne présent dans la lettre aux Ephésiens. En effet, la lettre aux Ephésiens appartient à l'heure critique et féconde où le christianisme s'éloigne de ses références fondatrices⁵⁴⁶. Comment témoigner de l'Évangile du Christ dans un monde qui continue à vivre comme si rien ne s'était passé? La lettre aux Ephésiens est engagée dans ce tournant de l'histoire et se présente comme porteuse d'un mystère révélé par Dieu⁵⁴⁷.

Dans le souci de donner une réponse à cette question d'identité, la première partie de la lettre renforce le sens de l'identité chrétienne; le privilège et le statut dont jouissent les Juifs et les Nations en tant que chrétiens faisant partie du Corps du Christ qui est l'Église⁵⁴⁸. De même, dans la deuxième partie, la lettre aux Ephésiens invite les Juifs et les Nations à témoigner de cette identité comme ceux qui font partie non seulement de l'Église ou du monde mais des deux réalités inséparables⁵⁴⁹.

En Daniel tout comme en Ephésiens, cette problématique passe inévitablement par le recours à la thématique du mystère que Dieu révèle et fait connaître dans l'histoire. Si le mystère a été fait connaître à Paul au cours d'une révélation (Ep 3, 3), c'est dans une vision de nuit que ce mystère a été révélé à Daniel (Dn 2, 19). La révélation du *μυστήριον* éphésien et du *רַז* daniélique renforce le rapprochement entre les deux textes et présente des affinités aussi bien d'ordre littéraire que théologique.

⁵⁴⁴ HUMPHREYS, W. L. "A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel", p. 223.

⁵⁴⁵ Ibid.

⁵⁴⁶ BOUTTIER, M. *L'Épître de saint Paul aux Ephésiens*, p. 45.

⁵⁴⁷ Ibid., p. 46.

⁵⁴⁸ LINCOLN, T. A., *Ephesians*, p. LXXXV.

⁵⁴⁹ Ibid.

4.2

Points de contacts littéraires du dialogue éphésien et daniélique

Les points de contacts formels entre Ephésiens et Daniel vont au-delà du terme *μυστήριον* et de son équivalent araméen *ܩܗ* pour prendre en compte d'autres termes qui constituent le panorama sémantique des deux textes. C'est ainsi que *ἀποκάλυψις/ἀποκαλύπτω* et *γνωρίζω* d'une part, et *ܩܗ* et *ܘܩܗ* d'autre part, deviennent des composantes essentielles du mystère dans le déploiement du projet salvifique de Dieu.

En effet, le champ sémantique de Dn 2, semblable à celui de Ep 3, 1-13, se caractérise par une abondance de termes à connotation sapientielle et apocalyptique qui fait apparaître un fil conducteur commun de Daniel à Ephésiens⁵⁵⁰. Le tableau ci-dessous présente quelques points de contacts importants dans le rapprochement des deux textes.

Tableaux 27: Panorama lexicographique de Dn 2, 17-23 et Ep 3, 1-13

DANIEL		EPHESIENS	
2	TM: <i>ܩܗ</i> LXX: <i>μυστήριον</i> TH: <i>μυστήριον</i>	3, 3.4.9	<i>μυστήριον</i>
2	TM: <i>ܩܗ</i> TH: <i>ἀποκαλύπτω</i>	3,3.5	<i>ἀποκάλυψις / ἀποκαλύπτω</i>
2, 17.23(2x)	TM <i>ܘܩܗ</i> TH: <i>γνωρίζω</i>	3,3.5.10	<i>γνωρίζω</i>
2, 20.23	TM: <i>ܩܗܩܗ</i> LXX: <i>σοφία</i> TH: <i>σοφία</i>	3, 10	<i>σοφία</i>
2, 20.23	TM: <i>ܩܗܩܗ</i> LXX: <i>μεγαλωσύνη/φρόνησις</i> TH: <i>σύνεσις /δύναμις</i>	3, 4 et 3, 7	<i>σύνεσις / δύναμις</i>
2, 21	TM: <i>ܩܗܩܗ</i> LXX: <i>σύνεσις</i> TH: <i>σύνεσις</i>	3, 4	<i>σύνεσις</i>
2, 21.23	TM: <i>ܩܗ</i> LXX: <i>δίδωμι</i> TH: <i>δίδωμι</i>	3, 2.7.8	<i>δίδωμι</i>
2, 22	TM: <i>ܩܗܩܗ</i> LXX: <i>σκοτεινός</i> TH: <i>ἀπόκρυφος</i>	3, 9 = 3,5	<i>ἀποκρύπτω</i>
2, 22	TM: <i>ܩܗܩܗ</i> LXX: <i>φῶς</i> TH: <i>φῶς</i>	3, 9	<i>φωτίζω</i>

⁵⁵⁰ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 223.

2, 23	TM: נַעַר LXX: νῦν TH: νῦν	3, 5.10	νῦν
2, 20	TM: אֶלְעֵדִי אֶלְעֵדִי LXX: εἰς τὸν αἰῶνα TH: ἀπὸ τοῦ αἰῶνος καὶ ἕως τοῦ αἰῶνος	3, 9 3, 11	ἀπὸ τῶν αἰώνων πρόθεσιν τῶν αἰώνων

4.2.1

Le vocabulaire sapientiel et apocalyptique

Dans la première partie de la péricope en Dn 2, 17-19 apparaissent les trois termes clefs de notre étude comme expression de la trilogie révélation, mystère et connaissance⁵⁵¹. Cette trilogie est exprimée dans le TM par les termes נִלְגַּי, רָז et עֲדִי qui correspondent respectivement aux termes ἀποκάλυψις / ἀποκαλύπτω, μυστήριον et γνωρίζω en Ep 3, 3.5. Le texte grec de TH traduit la trilogie daniélique par les mêmes termes retrouvés en Ephésiens 3, 1-13⁵⁵².

Le couple sagesse (הַחֵכְהָה) et force (הַגְּבוּרָה) qui constitue une inclusion du poème daniélique renvoi également à Ep 3, 10 où la sagesse (σοφία) de Dieu sera connue des principautés et des puissances dans les cieux par l'Eglise. Alors que la LXX traduit le terme הַגְּבוּרָה respectivement par μεγαλωσύνη en Dn 2, 20 et par φρόνησις en Dn 2, 23; le texte de TH traduit le même terme par σύνεσις en Dn 2, 20 et par δύναμις en Dn 2, 23.

En Dn 2, 21 la sagesse que Dieu donne aux sages ainsi que la connaissance aux intelligents trouve une correspondance lexicale en Ep 3, 4 avec le σύνεσις de l'apôtre dans le mystère du Christ et la πολυποικίλος σοφία τοῦ θεοῦ qui doit être connue des principautés et des puissances dans les cieux. De même, en Dn 2, 21.23 et Ep 3, 2.7.8,

⁵⁵¹ Dans cette première partie de l'unité textuelle, au v. 17, la LXX traduit le terme araméen חֲבֵרָה par συνεταίροις (compagnons) et au v. 18 le même terme est traduit par Δανιηλ καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ (Daniel et ceux avec lui). Dans la même logique du TM, TH le traduit par φίλοις (amis).

⁵⁵² Comme il a été montré dans l'analyse du chapitre précédent, le texte de TH aussi bien que celui de la LXX traduisent le terme araméen רָז toujours par μυστήριον; toutefois, les verbes נִלְגַּי et עֲדִי connaissent une gamme de traductions très variées dans la LXX. Par ailleurs, en Dn 2, 19-20 apparaît le verbe בָּרַךְ traduit aussi bien par la LXX que par TH par le terme εὐλογέω. Même si ce verbe n'apparaît pas en Ep 3, 1-13, il apparaît en Ep 1, 3 comme un terme essentiel dans la dynamique de la lettre et le lien avec Daniel est aussi remarquable. Pour les correspondances entre Daniel 2 et Ep 1 Voir CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 123 et. seq. Cet auteur y fait aussi allusion à quelques éléments communs entre Daniel 2 et Ep 3, mais son étude abonde davantage dans la correspondance entre Dn 2 et la bénédiction en Ep 1.

cette correspondance lexicale est encore plus renforcée par le verbe δίδωμι qui indique l'origine divine du don de la sagesse et de l'intelligence accordée à Daniel et aux intelligents ainsi que le don de la grâce dont l'apôtre en est le bénéficiaire.

En effet, la séquence daniélique "tu m'as donné la sagesse et la force, "tu nous as fait connaître ce que nous t'avons demandé" et "tu nous a fait connaître l'affaire du roi"⁵⁵³ en Dn 2, 23 qui souligne avec emphase l'origine divine du don renvoie également à la séquence éphésienne "la grâce de Dieu qui m'a été donnée" et "m'a été fait connaître le mystère" en Ep 3, 2-3 qui souligne l'origine en Dieu du don de la grâce.

La révélation des choses profondes⁵⁵⁴ et cachées (ἀπόκρυφος) en Dn 2, 22 fait écho du mystère caché (ἀποκρύπτω) en Dieu depuis les siècles (Ep 3, 9). Ce mystère caché en Dieu fait appel au mystère du Christ qui n'a pas été fait connaître des autres générations des fils des hommes, mais qui est maintenant révélé aux saints apôtres et prophètes (Ep 3, 5). En outre, le contraste "ténèbres" et "lumière" en Dn 2, 22 trouve sa résonance dans la mise en lumière (φωτίζω) du mystère caché en Dieu depuis les siècles (Ep 3, 9). En Daniel tout comme en Ephésiens, Dieu est le sujet du mystère et Lui seul est capable de le révéler à qui il veut.

4.2.2 Le vocabulaire temporel

La correspondance dans le vocabulaire sapientiel et apocalyptique s'entrelace aussi bien en Daniel qu'en Ephésiens avec le vocabulaire temporel. Le champ sémantique de la temporalité est marqué par le vñv eschatologique éphésien en 3, 5.10 qui entraîne dans sa dynamique le vñv de la révélation faite à Daniel (et ses compagnons) en Dn 2, 23.

⁵⁵³ Le texte grec de TH traduit le dernier ܘܬܝܢܝܢ de Dn 2, 23 avec le suffixe de la première personne du singulier. Au lieu de "tu nous as fait connaître" du TM, le texte de TH présente τὸ ὄραμα τοῦ βασιλέως ἐγνώρισάς μου (la vision du roi tu m'as fait connaître). MEADOWCROFT, T. J. *Aramaic Daniel and Greek Daniel*, p. 167 affirme qu'il n'existe aucun témoin textuel araméen qui confirme ce suffixe de la première personne du singulier. Par ailleurs, alors que le texte de TH traduit dans le même sens que le TM la phrase "ce que nous t'avons demandé" au v. 23 avec le suffixe de la première personne du pluriel (ἃ ἠξιώσαμεν παρὰ σοῦ), la LXX, quant à elle, traduit cette phrase avec le suffixe de la première personne du singulier ἠξίωσα (ce que j'ai demandé). MEADOWCROFT, T. J. Op. cit, p. 167 mentionne deux témoins de la recension lucianique ainsi que le bohairic et éthiopien qui soutiennent le singulier ḥṣiōṣa. Il conclut que TH reflète mieux le sens du chapitre dans la mesure où les amis de Daniel se sont tous réunis en prière même si Daniel a été le seul à avoir reçu la révélation.

⁵⁵⁴ Il faut remarquer avec MEADOWCROFT, T. J. Op. cit, p. 170 et. seq. que la révélation des choses profondes (et cachées) est unique dans l'araméen biblique. Malgré son occurrence en Is 29, 5 et ses diverses connotations en Is 22, 7, Ez 23, 32 ou Jb 11, 8, ce n'est qu'en Dn 2, 22 que le terme revêt un sens eschatologique ou même apocalyptique en lien avec le mystère divin. TH et la LXX le traduisent par βαθεῖα.

C'est maintenant ($\nu\tilde{\nu}$) que le mystère est révélé et les apôtres et prophètes en sont les bénéficiaires dans l'Esprit (Ep 3, 5). C'est aussi maintenant ($\nu\tilde{\nu}$) que la sagesse multiple de Dieu doit être connue des principautés et des puissances dans les cieux par l'Eglise (Ep 3, 10).

Ce $\nu\tilde{\nu}$ est bien le $\nu\tilde{\nu}$ de la fin, d'une fin qui n'est pas cessation de l'histoire, mais d'une fin qui est conçue comme le temps de la croissance continue de l'Eglise⁵⁵⁵. C'est dans cette perspective de la temporalité que se situe à la fois le $\pi\rho\theta\epsilon\sigma\iota\nu\ \tau\tilde{\omega}\nu\ \alpha\iota\omega\tilde{\nu}\omega\nu$ de Ep 3, 11 et le mystère caché $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\tilde{\omega}\nu\ \alpha\iota\omega\tilde{\nu}\omega\nu$ en Ep 3, 9 ainsi que le nom de Dieu qui doit être béni $\acute{\alpha}\pi\omicron\ \tau\tilde{\omega}\nu\ \alpha\iota\omega\tilde{\nu}\omega\nu\ \kappa\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\omega\varsigma\ \tau\tilde{\omega}\nu\ \alpha\iota\omega\tilde{\nu}\omega\nu$ (Dn 2, 20). Ce vocabulaire de la temporalité est encore plus abondant en Ep 3, 1-13.

A travers ce panorama de vocabulaire sapientiel et apocalyptique, il en ressort que la révélation du mystère, qui a son origine en Dieu, est une sagesse dont la dimension personnelle est fortement soulignée aussi bien en Daniel qu'en Ephésiens⁵⁵⁶. Mais le projet salvifique de Dieu est tellement surabondant et riche qu'il ne peut être décrit qu'en termes sapientiels⁵⁵⁷. Il a donc fallu conjuguer avec les deux types de vocabulaire dans une parfaite harmonie pour exprimer la richesse du projet salvifique de Dieu dans les deux textes bibliques.

En effet, en donnant un privilège à la trilogie révélation, mystère et connaissance, Daniel et Ephésiens vont au-delà d'un simple choix des termes pour marquer une évolution dans la manière de comprendre et d'interpréter le projet salvifique de Dieu qui fait son cours dans l'histoire⁵⁵⁸.

4.2.3

Le mystère et la naissance d'un nouveau langage

L'emploi du terme $\tau\tilde{\eta}$ dans le livre de Daniel apparaît pour la première fois dans le contexte de Dn 2, 17-23, considéré comme partie centrale du récit de Dn 2. Ce terme vient à la suite d'un ensemble de termes employés dans le récit pour parler du rêve du roi

⁵⁵⁵ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 262.

⁵⁵⁶ Ibid., p. 223.

⁵⁵⁷ Ibid., p. 256.

⁵⁵⁸ Dans son analyse du terme $\mu\omicron\sigma\tau\eta\rho\iota\omicron\nu$, REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 224 montre déjà l'importance du choix de ce terme et le changement radical que cela implique dans la manière de penser et d'exprimer la réalité du Christ et de l'Eglise. Cette réalité du Christ et de l'Eglise exprimée en terme de mystère fait partie du projet salvifique de Dieu qui suit son cours de Daniel à Ephésiens.

Nabuchodonosor et son interprétation. Toutefois, en donnant un sens au rêve du roi, le רָ daniélique fait appel à un autre type de vocabulaire, précisément dans la partie centrale du récit, pour décrire la révélation divine et le déploiement du projet salvifique de Dieu.

Ce nouveau langage imposé par l'emploi du terme רָ , va au-delà des catégories d'expressions liées au symbolisme des rêves. C'est ainsi que le verbe הִלֵּךְ fait aussi son apparition dans ce contexte et employé toujours en lien avec le mystère. Il n'est plus seulement question de l'interprétation (פְּשָׁר) du rêve (חֲלֵם), mais de la révélation d'un mystère. Dans ce contexte, le verbe עֲדָה devient lui aussi une composante importante du mystère pour exprimer de manière particulière la connaissance dont Dieu seul en est l'origine.

La révélation progressive du mystère fait donc appel à un nouveau langage qui s'exprime à travers des termes qui deviennent décisifs dans le déploiement du projet salvifique de Dieu. En ce sens, en Dn 2, 18, à travers le lien entre les termes רָ et רְחֻמֵּינִי , la révélation divine devient l'expression de la miséricorde de Dieu pour tous ceux qui se trouvent dans une situation de péril. Dans la dynamique du mystère, ce projet salvifique de Dieu s'exprime comme étant des choses profondes et cachées (Dn 2, 22) qui ne seront pleinement révélées et connues qu'à la fin des jours (Dn 2, 28).

Le recours au mystère exprime dès lors la richesse inouïe du projet salvifique établi depuis les siècles en Dieu. Ce recours au mystère et ses composantes qui permet d'exprimer le projet salvifique de Dieu situe désormais le récit daniélique dans une dynamique eschatologique. En effet, même après sa révélation, le mystère divin continue d'être un mystère⁵⁵⁹.

De même, dans la lettre aux Ephésiens, le recours au terme $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ impose l'adoption d'un nouveau langage. Un langage qui s'exprime non seulement à travers les composantes $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\psi\iota\varsigma$ / $\acute{\alpha}\pi\omicron\kappa\acute{\alpha}\lambda\upsilon\pi\tau\omega$ et $\gamma\nu\omega\rho\acute{\iota}\zeta\omega$ mais aussi, à travers l'élaboration de nouveaux termes et concepts qui implique une évolution dans le langage théologique⁵⁶⁰.

En effet, la dynamique de la lettre aux Ephésiens est marquée par l'usage du terme $\mu\sigma\tau\acute{\eta}\rho\iota\omicron\nu$ qui en est une thématique essentielle. Si les occurrences du terme sont déjà assez significatives dans la dynamique de la lettre, sa forte concentration en Ep 3, 1-13 permet de comprendre le contenu du mystère éphésien et d'en dégager ses conséquences.

⁵⁵⁹ CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 124.

⁵⁶⁰ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 224.

De même qu'en Daniel, le μυστήριον éphésien favorise le recours à de nouveaux termes et concepts pour décrire le projet salvifique de Dieu qui advient maintenant dans et par l'Eglise⁵⁶¹. La voie est désormais ouverte à l'exégèse et à la théologie qui peuvent interpréter et inventer des concepts nouveaux, dans et par l'Eglise, pour rendre compte de l'insondable richesse du Christ et de sa prodigieuse nouveauté⁵⁶².

4.2.4 Correspondance entre Ep 3, 8 et Dn 2, 30⁵⁶³

Au-delà de la péricope de Dn 2, 17-23, cette correspondance lexicale et syntaxique est encore plus marquée en Dn 2, 30 et Ep 3, 8 selon le schéma ci-dessous.

Dn 2, 30 (TH)⁵⁶⁴

καὶ ἐμοὶ δὲ
οὐκ ἐν σοφίᾳ τῆ οὔσῃ ἐν ἐμοὶ παρὰ πάντας τοὺς ζῶντας
τὸ μυστήριον τοῦτο ἀπεκαλύφθη
ἀλλ' ἕνεκεν τοῦ τὴν σύγκρισιν
τῷ βασιλεῖ γνωρίσαι ἵνα τοὺς διαλογισμοὺς τῆς καρδίας σου γνῶς

Ep 3, 8

Ἐμοὶ
τῷ ἐλαχιστοτέρῳ πάντων ἁγίων
ἐδόθη ἡ χάρις αὕτη,
τοῖς ἔθνεσιν εὐαγγελίσασθαι
τὸ ἀνεξιχνίαστον πλοῦτος τοῦ Χριστοῦ

Et à moi,

non pas par une sagesse qui soit en moi plus qu'en tous les vivants,

ce mystère a été révéle,

pour que l'interprétation soit connue du roi et pour que tu connaisses les pensées de ton cœur

(Dn 2, 30).

A moi,

le plus petit de tous les saints,

a été donnée cette grâce

d'annoncer l'Evangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ (Ep 3, 8).

D'un côté comme de l'autre, les deux passages commencent par un Ἐμοὶ emphatique qui trouve son complément tant dans le mystère qui a été révéle à Daniel que dans la grâce qui a été donnée à Paul. Les deux passifs théologiques ἀπεκαλύφθη (Dn 2,

⁵⁶¹ L'analyse du premier chapitre a montré l'apparition des termes qui ne sont employés qu'en Ep 3, 1-13.

⁵⁶² Reynier C, *Evangile et mystère*, p. 263. Cet auteur parle de l'acte de naissance d'un nouveau langage théologique car, l'Eglise, Corps du Christ, rassemblant les Juifs et les Nations, doit inventer un langage nouveau pour exprimer sa réalité. Cf. Ibid., p. 266 passim.

⁵⁶³ Ibid., p. 223 note 11 fait une allusion à quelques points de contacts entre Dn 2, 30 et Ep 3, 8 et 9.

⁵⁶⁴ Le texte de TH et celui de la LXX, en Dn 2, 30 sont presque identiques. L'unique différence majeure est l'usage du passif ἀπεκαλύφθη du verbe ἀποκαλύπτω par TH pour traduire le pe'il ܘܚܘܢ du TM. La LXX par contre opte pour le passif ἐξεφάνθη du verbe ἐκφαίνω.

30) et ἐδόθη (Ep 3, 8) marquent l'origine divine de la révélation et du don de la grâce. Entre le Ἐμοὶ initial et son complément, se trouve un trait caractéristique du bénéficiaire de la révélation et du don de la grâce divine. Daniel se présente comme n'ayant pas plus de sagesse que les autres êtres humains et Paul se considère le plus petit de tous les saints, et donc, de tous les fidèles dans le Christ.

Les deux versets débouchent l'un et l'autre sur la finalité du don reçu et l'extension des destinataires de la grâce divine. En Dn 2, 30, il s'agit de faire connaître au roi l'interprétation, pour que celui-ci puisse connaître les pensées de son cœur⁵⁶⁵. En Ep 3, 8, il s'agit d'annoncer l'Evangile aux Nations, l'insondable richesse du Christ. Si Dn 2 atteint son climax dans l'établissement du royaume éternel de Dieu qui détient en son pouvoir le contrôle des événements de l'histoire, le mystère éphésien atteint son climax dans la réunion des Juifs et des Nations dans le Corps du Christ qui est l'Eglise⁵⁶⁶.

D'un côté comme de l'autre, avec des accents différents, il s'agit d'une théologie de l'histoire⁵⁶⁷. Pourtant, en Ep 3, 6 l'Eglise apparaît comme étant le contenu du mystère⁵⁶⁸. Il convient dès lors de faire un rapprochement entre le contenu du mystère en Dn 2, 17-23 et celui de Ep 3, 1-13 pour en dégager les points de contacts et l'évolution sur le plan des dynamismes salvifiques des deux textes.

4.3

Le contenu du mystère dans la dynamique salvifique de Daniel et Ephésiens

4.3.1

La sagesse eschatologique dans l'avènement du projet salvifique

L'analyse du terme ܢܐ dans le chapitre précédant a montré que l'adoption de ce terme araméen d'origine perse situe le récit de Daniel dans une perspective

⁵⁶⁵ STEINMANN, A. *Daniel*, p. 130 remarque que dans l'araméen biblique, le verbe impersonnel renvoie à Dieu comme ultime agent de l'action et le verbe en question se met au passif comme dans le cas présent (γνώρισαι) "pour que l'interprétation soit connue au roi".

⁵⁶⁶ CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 124.

⁵⁶⁷ COLLINS, J. J. *Imaginação apocalíptica*, p. 150.

⁵⁶⁸ Il a été montré dans l'analyse du chapitre 2 que le dévoilement progressif du mystère éphésien en Ep 3, 1-13 débouche sur l'Eglise comme contenu du mystère. Voir aussi REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 262 qui reconnaît l'Eglise, Corps du Christ, comme contenu du mystère en Ep 3, 1-13.

eschatologique. En effet, le contexte de Dn 2 est celui où les juifs se trouvent en terre étrangère, dans la diaspora babylonienne. Leur contact et soumission aux cultures, lois et institutions païennes et idolâtres conduit à une assimilation progressive des coutumes étrangères, et par conséquent, à une perte de leur identité religieuse et culturelle basée sur l'alliance avec le Dieu d'Israël.

Dans ce contexte, l'adaptation du terme חָכָמָה dépasse désormais le cadre du rêve du roi et son contenu pour prendre une perspective eschatologique. En ce sens, la sagesse a été présentée et analysée comme contenu de ce mystère eschatologique en Dn 2, 20-23. La fonction de cette sagesse a été décrite comme celle de mettre en déroute la sagesse des devins et magiciens babyloniens pour affirmer la supériorité du Dieu d'Israël, source de toute sagesse, sur les nations païennes et leurs divinités.

Mais, cette sagesse est aussi celle qui consiste à ramener vers le Dieu d'Israël tous les déportés de Juda qui, au contact avec le contexte païen et idolâtre, se sont enlisés dans le syncrétisme; ceux qui, en s'accommodant aux cultures étrangères se sont éloignés du Dieu d'Israël comme étant l'unique source du salut⁵⁶⁹. C'est cette sagesse dont Daniel a été le bénéficiaire dans son rôle de protagoniste de l'avènement salvifique de Dieu en terre étrangère. C'est la sagesse par laquelle Dieu conduit les événements de l'histoire.

De plus, cette sagesse dont Daniel a été le bénéficiaire pour le salut des quatre enfants d'Israël ainsi que des magiciens et devins babyloniens, témoigne en même temps du caractère universel de l'avènement salvifique de Dieu en terre étrangère. Ce projet salvifique de Dieu dépasse déjà les frontières d'Israël et se rend présent chez les nations païennes et idolâtres.

Si ce caractère universel du projet salvifique apparaît encore de manière implicite en Daniel, en Ephésiens, l'universalité du projet salvifique de Dieu devient une réalité manifeste dans la réunion des Juifs et des Nations dans l'Eglise. C'est par cette Eglise que sera connue, des principautés et des puissances dans les cieux, la sagesse multiple de Dieu (cf. Ep 3, 10).

En effet, en Ep 1, 17 la thématique de la sagesse apparaît déjà en lien avec celle de la révélation dans la prière de Paul. En se tournant à Dieu dans la prière, Paul lui demande de donner aux Juifs et aux Nations devenus chrétiens un esprit de sagesse et de révélation pour arriver à la vraie connaissance de Dieu (cf. Ep 1, 17). Il s'agit en Daniel comme en Ephésiens, d'une sagesse dont l'origine se trouve en Dieu. Alors que Paul

⁵⁶⁹ LACOCQUE, A. *Daniel et son temps*, p. 149.

demande un esprit de sagesse et de révélation, Daniel rend grâce à Dieu pour lui avoir donné la sagesse et la force (Dn 2, 23).

Pourtant, si cette sagesse daniélique est dans sa forme une sagesse mantique, elle est dans son fond une sagesse eschatologique. En Dn 2, 28, ce mystère renvoie alors à ce qui arrivera à la fin des jours car, il y a un Dieu dans le ciel qui révèle les mystères et qui a fait connaître au roi Nabuchodonosor ce qui arrivera à la fin des jours (Dn 2, 28).

4.3.2 L'Eglise dans l'avènement du projet salvifique

A la lumière des études bibliques concernant Israël et les Nations dans la perspective eschatologique, les noms et les images appliqués à l'Eglise montrent que l'Eglise est effectivement considérée comme le vrai temps de la fin, composée des chrétiens d'origine juive et païenne⁵⁷⁰. Si en Dn 2, 17-23, la sagesse est essentiellement le contenu du mystère, en Ep 3, 1-13 l'Eglise, Corps du Christ, réunissant les chrétiens d'origine juive et païenne, apparaît comme le contenu du mystère.

Loin de soumettre les uns et les autres dans un processus d'assimilation, l'Eglise est désormais le lieu où se joue la question d'identité des Juifs et des Nations appelés à former le Corps du Christ. C'est en assumant pleinement cette identité dans le Christ que l'Eglise, constituée des Juifs et des Nations, fera connaître aux principautés et aux puissances dans les cieux, la sagesse multiple de Dieu selon le projet établi depuis les siècles dans le Christ (Ep 3, 10-11).

Sur le plan des dynamismes sotériologiques, on assiste à une évolution importante de Dn 2, 17-23 à Ep 3, 1-13. Le dynamisme initié au v. 17 par Daniel, le déporté de Juda, atteint son sommet au v. 19 par la révélation du mystère dans une vision de nuit. De même en Ep 3, le dynamisme initié par Paul, le prisonnier du Christ, au v. 1 atteint son paroxysme au v. 3 par l'avènement du mystère qui lui a été fait connaître au cours d'une révélation.

En tant que protagonistes des actions générées en Dn 2, 17-18, Daniel et ses compagnons en sont aussi des bénéficiaires. Mais ces actions sont également générées pour le salut des sages de Babylone qui se trouvent dans une situation de péril. De même,

⁵⁷⁰ BEALE, G. K. *A New Testament Biblical Theology*, p. 669.

en Ep 3, en tant que protagonistes de l'avènement salvifique, Paul est en même temps bénéficiaires de la révélation du mystère divin qui est tout de même dirigée au salut des Nations qui en sont les grands bénéficiaires.

En Daniel, l'action des quatre jeunes juifs, comme protagonistes de l'avènement salvifique du Dieu d'Israël en terre étrangère, est encore limitée à une dimension terrestre et parfois individuelle. De plus, même s'il n'est pas question d'éliminer les nations étrangères pour la survie du peuple d'Israël, il est encore question d'une confrontation entre les deux peuples; et la sagesse du Dieu d'Israël dont Daniel en est le bénéficiaire servira de confirmer la supériorité du Dieu de Daniel sur les divinités mésopotamiennes.

Dans l'unité textuelle de Dn 2, 17-23, le retour de Daniel à la maison et sa rencontre avec ses amis dans la prière a mis en relief l'importance de la communion comme condition nécessaire pour l'avènement salvifique du Dieu d'Israël en terre étrangère. Cette aspect communautaire sera porté à une dimension plus large en Ep 3, 1-13. Si Daniel et ses compagnons étaient les principaux agents sotériologiques en Dn 2, 17-23, en Ep 3, 1-13, au-delà de l'activité de Paul comme prisonnier du Christ et serviteur de l'Évangile, l'Église devient en Ep 3 10 l'agent sotériologique par qui sera connue la sagesse multiple de Dieu.

En réunissant en son sein les Juifs et les Nations, l'Église manifeste clairement le dépassement imprévisible des barrières et témoigne de l'effectivité de l'avènement salvifique du Dieu de Jésus Christ. Le caractère individuel de la médiation de la grâce divine, présent dans le protagonisme de Daniel, donne suite à une dimension communautaire et ecclésiale. Si en Daniel, le mystère est employé pour décrire le plan salvifique de Dieu⁵⁷¹, ce projet est progressivement révélé dans la connaissance des choses profondes et cachées (Dn 2, 22) dont l'existence de l'Église en est maintenant une manifestation.

En Ephésiens, l'Église est le contenu du mystère où se joue désormais le projet salvifique caché en Dieu depuis les siècles. Il est vrai que Ephésiens met l'accent sur la réalité du salut dans l'histoire pour affermir les chrétiens face aux menaces croissantes de leur environnement, mais l'attente future n'est pas du tout consumée par l'expérience actuelle du salut⁵⁷². Ainsi, l'Église devient dans le projet éternel réalisé dans le Christ (Ep 3, 11), le lieu par excellence où advient l'avènement salvifique dans l'histoire des peuples.

⁵⁷¹ ARNOLD, C. *Power and Magic*, p. 127.

⁵⁷² LONA, H. *Die Eschatologie im Kolosser und Epheserbrief*, p. 427 *passim*.

En effet, dans sa fonction de faire connaître aux principautés et puissances, la sagesse multiple de Dieu, le passif γνωρισθῆναι en Ep 3, 10, invite à considérer le rôle de l'Eglise plus dans le sens passif que dans le sens actif. Toutefois, l'Eglise n'est pas passive dans le sens de ne pas résister à l'influence des puissances, mais dans le sens qu'elle ne doit pas agir comme un agent expédié pour proclamer la domination de Dieu sur les puissances⁵⁷³. L'existence de l'Eglise montre aux puissances qu'elles sont impuissantes d'empêcher le progrès de l'Evangile et la dispensation du mystère caché, et ne peuvent détruire le corps du Christ constitué des Juifs et des Nations⁵⁷⁴.

4.3.3

La prière dans la révélation du mystère et l'avènement du projet salvifique

La prière est un élément essentiel aussi bien dans la lettre aux Ephésiens que dans le livre de Daniel. En Dn 2, 17-23, la révélation du mystère est précédée et motivée par la prière des quatre enfants d'Israël réunis en privé dans le lieu d'habitation. De plus, après la révélation du mystère, Daniel adresse une prière à Dieu qui est tout de même contenue dans la partie centrale du récit. En Ephésiens, après avoir été bénéficiaire de la révélation du mystère en Ep 3, 1-13, Paul adresse une prière à Dieu qui est située en Ep 3, 14-21.

Cette prière est mise dans la bouche de Paul, à genoux en présence du Père, de qui toute paternité au ciel et sur la terre tire son nom (Ep 3, 14). Elle surgit dans ce contexte comme réponse de l'apôtre et le fruit de la révélation du mystère qui lui a été fait connaître en Ep 3, 1-13. La révélation du mystère tant en Ephésiens qu'en Daniel débouche sur une attitude de prière. Si Daniel bénit le nom du Dieu du ciel (Dn 2, 20), Paul se met à genoux en présence du Père du ciel et de la terre (Ep 3, 14). L'attitude de prière des deux personnages manifeste le lien entre le Dieu du ciel, révélateur du mystère, et le caractère mystérieux de l'histoire où se déroule le projet salvifique⁵⁷⁵.

⁵⁷³ ARNOLD, C. *Power and Magic*, p 63.

⁵⁷⁴ Ibid., p 64.

⁵⁷⁵ LACOCQUE, A. *Le livre de Daniel*, p. 45. CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 124 observe que la révélation du mystère amène Daniel et Ephésien à bénir Dieu.

4.4

La souveraineté divine et la soumission de toutes les puissances dans l'avènement du projet salvifique

4.4.1

La souveraineté divine dans l'avènement du projet salvifique

Le livre de Daniel met en scène deux grands groupes de personnes. D'un côté se trouve le peuple d'Israël auquel appartient Daniel et ses trois amis qui sont protagonistes de la révélation divine et de l'avènement salvifique dans la diaspora babylonienne. Ce groupe est considéré comme appartenant au Dieu qui révèle les mystères. D'un autre côté se trouve le groupe des Nations étrangères. Parmi ceux-ci se trouvent le roi Nabuchodonosor et ses successeurs ainsi que les sages de Babylone qui sont eux aussi bénéficiaires de l'avènement salvifique du Dieu d'Israël. Ce groupe est considéré comme étant des nations païennes et idolâtres.

Toutefois, dans la dynamique du récit de Dn 2, et particulièrement en Dn 2, 17-23, où est affirmé de manière décisive la souveraineté du Dieu d'Israël, le révélateur des mystères, Israël et les nations étrangères sont appelés à se soumettre à l'autorité du Dieu du Ciel qui contrôle les événements de l'histoire⁵⁷⁶. Daniel est lui-même capable d'interpréter le rêve du roi et de prédire le futur parce que son Dieu contrôle l'histoire et détermine les événements; la connaissance divine témoigne de la puissance divine et de son contrôle sur l'histoire⁵⁷⁷.

Dans la dynamique du livre, le rêve et la vision en Dn 2 et 7 atteignent leur climax dans l'établissement du royaume de Dieu avec son autorité universelle et éternelle où le mystère est particulièrement axé sur l'acte eschatologique de Dieu de tout soumettre sous

⁵⁷⁶ Pour VON RAD, G. *Théologie de l'Ancien Testament*, p. 267 le livre de Daniel ne présente pas des références sur l'histoire du peuple d'Israël et l'événement du salut qui y est eschatologique est uniquement tourné vers le futur et non présent dans l'histoire d'Israël. Cette affirmation ne tient pas en compte le lien entre le Dieu du ciel et ses actions dans l'histoire. Dieu n'est pas tout simplement présent dans l'histoire, mais il agit dans cette histoire. C'est lui qui fait changer les temps et les saisons; c'est lui qui fait et défait les rois; donne la sagesse aux sages; révèle les choses profondes et cachées (Dn 2, 21-22). Nous observons avec DELCOR, M. "L'histoire selon le livre de Daniel notamment au chapitre 11", p. 386 que l'originalité de Daniel est marquée par son intérêt pour l'histoire universelle, idée qui était répandue dans le monde gréco-romain et dans le monde mésopotamien. Toutefois, l'intérêt de Daniel pour la totalité de l'histoire ne l'empêche pas de s'intéresser aux événements particuliers. Ce sont ces événements particuliers, faisant partie de l'histoire universelle, qui rendent possible une lecture du déploiement du projet salvifique du Dieu d'Israël.

⁵⁷⁷ DAVIES, P. R. "Eschatology in the Book of Daniel", p. 40.

sa domination⁵⁷⁸. La partie centrale de Dn 2 met en vue cette souveraineté de Dieu non seulement dans les événements futurs qui arriveront à la fin des jours, mais aussi dans les événements qui font partie du passé et du présent du peuple. Le lien entre l'habileté de révéler le futur et la souveraineté est particulièrement affirmé dans la déclaration du roi: "Votre Dieu est le Dieu des dieux, et le maître des rois; le révélateur des mystères" (Dn 2, 47)⁵⁷⁹.

Dans la lettre aux Ephésiens, et particulièrement en Ep 3, 1-13, où est exprimé de manière décisive le contenu du mystère, il est aussi question des Juifs et des Nations appelés maintenant à se soumettre à l'autorité du Christ en formant son Corps qui est l'Eglise. En Ephésiens, les Nations sont cohéritières, co-corporées et coparticipantes de la promesse dans le Christ Jésus (Ep 3, 6). Le mystère éphésien atteint son climax dans le ἀνακεφαλαιώσις de tous les êtres dans le Christ et qui s'accomplit au temps fixé tout comme le règne de Dieu en Daniel⁵⁸⁰.

En effet, dans le déploiement de son projet salvifique, Dieu fait connaître le mystère de sa volonté qu'il avait formé en Lui par avance pour le réaliser quand les temps seraient accomplis (Ep 1, 10a). Ce mystère consiste effectivement à ramener tous les êtres célestes et terrestres sous l'autorité du Christ (Ep 1, 10b). Ainsi, tout comme la soumission de toute chose au royaume de Dieu en Daniel, le ἀνακεφαλαιώσις éphésien implique la soumission de toute chose dans la Christ⁵⁸¹.

Par ailleurs, en Daniel, la soumission du peuple d'Israël à l'autorité divine implique une éthique de vie. Israël est appelé à garder la loi et les décrets de Dieu; à reconnaître la souveraineté de Dieu par la prière et le refus des autres divinités, ainsi que l'observance des lois alimentaires⁵⁸². Par contre la soumission des nations étrangères à l'autorité de Dieu dans le livre de Daniel est particulièrement basée sur l'attitude des rois païens et idolâtres. Les rois des nations étrangères sont appelés à éviter toute attitude d'insubordination au Dieu du ciel et de se reconnaître, eux-mêmes, pas plus que des serviteurs par rapport à Dieu qui est l'unique roi de l'univers⁵⁸³.

La reconnaissance de la souveraineté du Dieu d'Israël par les nations étrangères passe par la soumission des rois païens qui, dans l'exercice de leur pouvoir, sont des rois

⁵⁷⁸ CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 124.

⁵⁷⁹ DAVIES, P. R. Op. cit, p. 40.

⁵⁸⁰ CARAGOUNIS, C. Op. cit, p. 124.

⁵⁸¹ Ibid.

⁵⁸² BARTON, J. "Theological Ethics in Daniel", p. 666.

⁵⁸³ Ibid.

despotes des régimes totalitaires. La soumission au Dieu d'Israël, comme éthique théologique du livre de Daniel, renforce le fait que l'histoire ne dépend pas des décisions humaines, mais a été formée par avance dans le projet salvifique de Dieu⁵⁸⁴. Cette soumission d'Israël et des nations étrangères montre au bout du compte, que le Dieu du ciel est celui dont le nom doit être béni éternellement, parce que c'est à Lui la sagesse et la force pour conduire les événements de l'histoire dans le temps et au-delà du temps.

C'est une reconnaissance que c'est le Dieu du ciel qui fait changer le temps et les saisons, alors que les divinités païennes n'ont aucune maîtrise sur le temps et les événements de l'histoire. Le Dieu du ciel est celui qui détrône les rois et en établit d'autres dans sa sagesse et sa force (Dn 2, 20-21).

Dans la lettre aux Ephésiens, la soumission de tous les êtres sous l'autorité du Christ implique, aussi bien pour les Juifs que pour les Nations, la nécessité de former le Corps du Christ qui est l'Eglise. Toutefois, dans le ἀνακεφαλαιώσασθαι τὰ πάντα ἐν τῷ Χριστῷ qui forme le climax de la Bénédiction sont inclus non seulement l'Eglise, mais aussi des puissances spirituelles énumérées en Ep 1, 21 qui attestent que le vrai contraste en Ephésiens ne se situe pas entre les Juifs et les Nations, mais plutôt entre l'Eglise et les puissances⁵⁸⁵. C'est par l'Eglise que sera connue de ces puissances invisibles la sagesse multiple de Dieu (Ep 3, 10).

Les Juifs et les Nations sont dès lors invités, dans une éthique de vie, à marcher en accord avec l'appel qu'ils ont reçu (Ep 4, 1). Cet appel consiste d'une part à se supporter les uns les autres dans l'amour avec humilité, douceur et patience (Ep 4, 2), et d'autre part, à garder l'unité par le lien de paix (Ep 4, 3). Cet appel est déjà affirmé de manière condensée et décisive dans le contenu du mystère en Ep 3, 6. Le projet salvifique de Dieu advient désormais par la constitution d'un peuple uni dans le Christ. C'est une unité que les Juifs et les Nations sont appelés à garder (τηρεῖν τὴν ἐνότητα) parce qu'elle est déjà donnée. Cette unité déjà donnée par la croix du Christ est le résultat de l'agir salvifique du Christ qui est notre paix⁵⁸⁶.

Le Christ ayant lui-même fait et proclamé la paix (Ep 2, 14-18), il revient aux Juifs et aux Nations d'être des agents de paix et de réconciliation dans l'Eglise pour préserver l'unité⁵⁸⁷. Le projet salvifique que Dieu a par avance établi selon sa volonté n'est

⁵⁸⁴ Ibid.

⁵⁸⁵ CARAGOUNIS, C. *Ephesian Mysterion*, p. 157.

⁵⁸⁶ ALETTI, J-N. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*, p. 209.

⁵⁸⁷ Ibid., p. 210.

donc pas un déterminisme ni en Ephésiens ni en Daniel où est affirmé sans réserve le déploiement de ce projet éternel de Dieu.

En Daniel comme en Ephésiens, le projet salvifique de Dieu n'exclut pas une éthique de vie individuelle et/ou communautaire qui consiste à participer à son avènement et à son accomplissement. En d'autres termes, la soumission au projet salvifique de Dieu ne veut pas dire que l'action humaine n'est pas importante; bien au contraire, il y a un impératif de coopérer au projet de Dieu par la soumission à sa volonté⁵⁸⁸.

En Ephésiens, les Juifs et les Nations, désormais membres d'un même corps, sont appelés à revêtir l'armure de Dieu pour résister aux manœuvres du diable; car, ce n'est pas contre les adversaires de sang et de chair qu'ils ont à lutter, mais contre les principautés et les puissances (Ep 6, 11-12). Le concept de principautés et puissances et leur soumission à Dieu, comme faisant partie du projet salvifique et condition préalable pour l'avènement du projet eschatologique de Dieu en Daniel, a la même équivalence en Ephésiens⁵⁸⁹. C'est à ces principautés et puissances que la sagesse multiple de Dieu doit maintenant être connue par l'Eglise (Ep 3, 10).

4.4.2

Les principautés et les puissances dans l'avènement du projet salvifique

Dans le contexte socio-historique de l'Asie Mineure Occidentale régnait une grande peur des puissances de la part des populations locales; et ces puissances étaient aussi un sujet de préoccupation pour les destinataires de la lettre⁵⁹⁰. Comment l'auteur répond-il à cette préoccupation rencontrée par les communautés chrétiennes dans le vécu de leur foi? Et quel rapport peut-on établir entre le concept de puissances dans la lettre aux Ephésiens et celui du livre de Daniel⁵⁹¹ ?

⁵⁸⁸ BARTON, J. "Theological Ethics in Daniel", p. 667.

⁵⁸⁹ CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 135.

⁵⁹⁰ ARNOLD, C. *Power and Magic*, p. 124.

⁵⁹¹ Dans l'étude du concept des principautés et des puissances dans le Nouveau Testament en général, et dans la lettre aux Ephésiens en particulier, le lien a été particulièrement noté avec l'apocalyptique juive. Cf. EVERLING, O. *Die Paulinische Angelologie und Dämonologie*, p. 119; DIEBELIUS, M. *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*, p. 182. Toutefois, même si c'est un consensus que les lettres pauliniens reflètent un arrière fond juif du monde des esprits, ARNOLD, C. *Power and Magic*, p. 52 observe qu'au premier siècle le judaïsme partageait aussi les croyances du monde hellénistique sur les puissances spirituelles et par conséquent l'opinion juive chevauche de façon significative sur le monde hellénistique.

En effet, c'est dans un contexte marqué par la croyance à l'existence des puissances surnaturelles que l'auteur de la lettre fait appel aux termes ἀρχή et ἐξουσία appliqués à ces puissances invisibles. Dans la dynamique de la lettre, la première occurrence des termes ἀρχή et ἐξουσία apparaît au singulier en Ep 1, 21, précisément dans le contexte de l'affirmation de la souveraineté du Christ qui s'est assis à la droite de Dieu, bien au-dessus de toutes les puissances célestes.

Dans ce contexte apparaît aussi la première occurrence du terme ἐκκλησία en lien avec le Christ. En mettant toute chose sous ses pieds, Dieu constitue le Christ comme Tête de son Eglise au-dessus de toute chose (Ep 1, 22). En soulignant la suprématie du Christ sur tous les êtres, Dieu met le Christ au-dessus de toutes les principautés et puissances quel que soit leur nature⁵⁹². C'est dans et par l'avènement du Christ en qui Dieu a réuni tous les êtres terrestres et célestes que Dieu continue à déployer son projet salvifique.

Dans le contexte du combat spirituel en Ep 6, 12, les ἀρχαῖς et ἐξουσίαις, au pluriel, sont identifiés comme des puissances maléfiques en conflit avec les croyants, montrant que le conflit auquel sont appelés les Juifs et les Nations dans le Christ est un conflit spirituel et non physique⁵⁹³. Les lieux célestes où résident ces puissances renvoient non seulement à la source des bénédictions spirituelles dont les croyants en sont bénéficiaires, mais aussi au lieu où siège le Christ à la droite de Dieu ainsi que le lieu de résidence des êtres spirituels⁵⁹⁴.

Dans cette perspective, l'existence de l'Eglise est une évidence tangible qui atteste que le pouvoir des puissances célestes a été anéanti pour démontrer la soumission au Christ des éléments les plus divers de la création⁵⁹⁵. La deuxième occurrence de ἀρχή et ἐξουσία apparaît au pluriel en Ep 3, 10 encore en lien avec la deuxième occurrence de ἐκκλησία par qui sera connue la sagesse multiple de Dieu.

En effet, en 1Cor 2, 8, aucun des princes (τῶν ἀρχόντων) de ce monde n'a connu la sagesse divine qui se trouve dans le Christ; pourtant en Ep 3, 10, cette sagesse divine sera connue des principautés et les puissances dans les cieux (ταῖς ἀρχαῖς καὶ ταῖς ἐξουσίαις ἐν τοῖς ἐπουρανίοις). Puisse qu'ils sont eux aussi dans les cieux où le Christ a été exalté, quel que soit leur nature, ce sont des êtres soumis à la souveraineté du Christ⁵⁹⁶.

⁵⁹² ALETTI, J-N. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*, p. 102.

⁵⁹³ HOEHNER, H. *Ephesians*, p. 482.

⁵⁹⁴ Ibid.

⁵⁹⁵ Ibid., p. 484.

⁵⁹⁶ BOISMARD, M-E. *L'énigme de la lettre aux Ephésiens*, p. 43.

Le *vōv* exprimé en Ep 3, 10 revêt dès lors toute sa signification dans le fait qu'il marque le temps de l'Eglise⁵⁹⁷. Le mystère qui a été révélé à Paul, aux saints apôtres et prophètes, n'a pas encore été porté à la connaissance des principautés et des puissances. Il faut attendre le temps de l'Eglise, qui est elle-même le contenu du mystère par qui Dieu continue à porter à son terme son projet salvifique.

La compréhension de ces ἀρχαῖς et ἐξουσίαις ne peut donc ignorer les représentations dont dépend Ephésiens dans sa manière de parler des réalités invisibles de son époque en lutte avec les humains et qui ont particulièrement leur milieu de vie dans l'apocalyptique juive⁵⁹⁸. L'existence de l'Eglise est un tournant important dans la révélation progressive du mystère divin pour que son projet salvifique puisse aller au-delà de la sphère terrestre pour atteindre les principautés et les puissances dans les cieux.

Dans le livre de Daniel, les termes ἀρχή et ἐξουσία n'apparaissent pas littéralement dans la péricope de Dn 2, 17-23. Toutefois, la question de la souveraineté de Dieu et son pouvoir sur tout l'univers exprime de manière implicite la souveraineté et la domination de Dieu sur toutes les puissances visibles et invisibles. En effet, dans le texte araméen de Daniel, le terme ܐܘܪܚܐܐܐܐ apparaît 13 fois dont 12 occurrences au singulier (3, 33; 4, 19.31(2x); 6, 27(2x); 7, 6.12.14(2x).26.27a) et une seule au pluriel (7, 27b).

En Dn 3 et 4, ܐܘܪܚܐܐܐܐ renvoi au pouvoir de Dieu qui est exercé de génération en génération. Les deux occurrences de Dn 6 font respectivement allusion au pouvoir humain du roi Darius et au pouvoir de Dieu reconnu comme un pouvoir qui n'aura pas de fin. En Dn 7, qui contient le plus grand nombre d'occurrences, ܐܘܪܚܐܐܐܐ est non seulement employé par rapport à la figure du léopard dans la vision de Daniel (7, 6), mais aussi par rapport aux autres bêtes à qui la domination a été enlevée.

En Dn 7, 14, ܐܘܪܚܐܐܐܐ est employé en lien avec la figure pareille à un Fils d'homme décrit en Dn 7, 13 à qui est confiée une domination éternelle. En Dn 7, 26, ܐܘܪܚܐܐܐܐ renvoi à la domination du roi qui s'élèvera après les 10 autres rois avec un pouvoir énorme, mais qui finira par être vaincu. Dans ce contexte, ܐܘܪܚܐܐܐܐ exprime aussi la domination sous tous les cieux qui est donné au peuple des saints du Très Haut (Dn 7, 27a).

⁵⁹⁷ LINCOLN, T. A, *Ephesians*, p. 186.

⁵⁹⁸ ALETTI, J-N. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*, p. 187. En faisant allusion au judaïsme de l'époque et en particulier de l'apocalyptique, plusieurs auteurs y voient le lien entre le concept des puissances invisibles de Ephésiens et celui de Daniel (Dn 7, 27; 10, 13) Maccabées (2M 5, 2) Enoch (1Enoch 61, 10; 41, 9; 90, 21.24) Cf. ARNOLD, C. *Power and Magic*, p. 186; CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 157-161.

Toutefois, le terme הַטְּלָטְלִים (TH = ἀρχαί LXX = ἐξουσία) en contraste en Dn 7, 14 et 7, 27a ne porte pas sur le sens abstrait de puissance ou autorité, mais sur le sens concret des puissances invisibles soumis au הַיְיָבְרָה (Très-haut)⁵⁹⁹. L'unique emploi de הַטְּלָטְלִים au pluriel renvoi à toutes les dominations qui serviront le Très-haut et lui obéiront⁶⁰⁰. Il en ressort que הַטְּלָטְלִים est employé non seulement dans le sens de puissance, autorité et règne, mais aussi dans le sens de puissances spirituelles⁶⁰¹.

Dès lors, le lien avec la partie des visions de Daniel paraît alors évident dans la correspondance avec le terme רֶשֶׁת (LXX = στρατηγός et TH = ἄρχων) particulièrement en Dn 10, 13.20.21. En effet, en Dn 1, 7-18, רֶשֶׁת est employé pour désigner le chef des eunuques de la cour royale de Babylone. Si son emploi en Dn 8, 25 renvoi très certainement à Dieu comme le Prince des princes, son emploi en 8, 11 est assez ambivalent. S'il est question de l'armée céleste et de son chef qui serait Dieu lui-même, le texte décrirait l'arrogance d'Antiochus; mais s'il est question de l'armée d'Israël et de son chef, le Grand prêtre, le texte ferait allusion à la persécution en 1 Maccabées⁶⁰².

Tout compte fait, l'emploi du terme en Dn 10, 13.20.21 montre que רֶשֶׁת n'est pas tout simplement employé dans le sens d'une autorité humaine, mais aussi dans le sens d'une autorité spirituelle. En effet, le monde symbolique de Daniel présente une dimension à la fois temporelle et spatiale. L'idée de la désagrégation de l'ordre du monde présentée en Dn 7 est à la fois accompagnée d'une ferme conviction du contrôle divin sur le cours de l'histoire et d'une croyance vive à l'activité des pouvoirs surnaturels évidents dans les princes angéliques de Dn 10⁶⁰³. Si le ἄρχων du peuple d'Israël est représenté par le prince Michel, les ἄρχοντες de la Perse et de la Grèce sont aussi des puissances invisibles qui sont des vraies et ultimes autorités agissant en leur homologues terrestres⁶⁰⁴.

Le conflit des puissances met donc en scène des forces humaines et célestes dans la révélation progressive du mystère de Dieu dont le projet salvifique se rend présent dans l'histoire. En changeant le pluriel αὐτῶν de la LXX en Dn 7, 27 par le singulier αὐτῷ , le

⁵⁹⁹ CARAGOUNIS, C. "History and Supra-history", pp. 396 *passim*.

⁶⁰⁰ L'usage du terme הַטְּלָטְלִים en Dn 7 est particulièrement significatif non seulement en lien avec les puissances terrestres, mais aussi en lien avec la figure du Fils de l'homme et des puissances invisibles. En Dn 7, 12-27, la LXX traduit le terme הַטְּלָטְלִים par ἐξουσία alors que TH emploi trois fois ἐξουσία et quatre fois ἀρχή.

⁶⁰¹ CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 159.

⁶⁰² ALONSO SCHÖKEL, L.; SICRE DIAZ, J. L. *Profetas II*, p. 1318.

⁶⁰³ COLLINS, J. J. "Daniel and His Social World", p. 140.

⁶⁰⁴ CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 159.

texte de TH renvoi non pas a λαῶ (à l'instar de la LXX), mais au ὑψίστου à qui les ἀρχαί comme puissances invisibles sont soumises et non pas aux saints du Très Haut⁶⁰⁵.

Dès lors, il en découle que toutes les puissances visibles et invisibles sont soumises à la figure pareille au Fils de l'homme à qui est confiée une domination éternelle. Ainsi, en Dn 7, le concept de ἀρχαί/ἐξουσίαι renvoi non seulement aux puissances spirituelles qui inspirent des actions contre le projet divin du salut, mais aussi renvoi à l'autorité des rois qui gouvernent selon leur suzerain invisibles⁶⁰⁶.

La soumission de toutes ces puissances visibles et invisibles à la souveraineté du ὑψίστου renvoi aussi à la soumission de toutes les puissances terrestres et célestes dans le Christ dont Ephésiens en fait une parfaite illustration. En Daniel tout comme en Ephésiens, le concept de ἀρχαί/ἐξουσίαι touche à la fois le monde visible des humains qui sont en lutte contre ces puissances, mais aussi le monde invisible où ces puissances ont un champ d'action qui va au-delà de la sphère terrestre.

En Daniel comme en Ephésiens, quel que soit le pouvoir de ces êtres visibles ou invisibles, ils sont tous soumis à la souveraineté de Dieu dont le projet salvifique se déploie dans le monde visible et invisible. En Ephésiens, il revient à l'Eglise, contenu eschatologique du mystère, d'être le lieu où la sagesse divine sera connue de ces principautés et puissances dans les cieux (Cf. Ep 3, 10).

La question de l'histoire dans ses catégories spatiales et temporelles, ainsi que la soumission de toutes les puissances visibles et invisibles sous l'autorité de Dieu ou du Christ, tout comme le νῶν dans sa dimension eschatologique pose inévitablement la question de l'eschatologie dans les deux écrits bibliques. Existe-t-il une eschatologie en Daniel et Ephésiens et quel serait leur point de rencontre?

⁶⁰⁵ CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mystery*, p. 160.

⁶⁰⁶ CARAGOUNIS, C. *The Son of Man*, p. 70.

4.5

La dynamique salvifique dans l'eschatologie éphésienne et daniélique

4.5.1

La dynamique salvifique dans l'eschatologie éphésienne

Il ne s'agit pas ici de faire une étude détaillée sur l'eschatologie de la lettre aux Ephésiens. La présente approche de l'eschatologie éphésienne entre en continuation avec l'analyse qui a été élaborée au cours de cette étude. L'objectif est de mettre en exergue le déploiement du projet salvifique de Dieu dans la dynamique eschatologique éphésienne en lien avec la trilogie révélation, mystère et connaissance comme fil conducteur de la péricope de Ep 3, 1-13. S'il existe une eschatologie éphésienne, comment le projet salvifique de Dieu advient dans cette perspective eschatologique?

En effet, dans la dynamique de la lettre, la péricope de Ep 2, 1-22 qui précède immédiatement la péricope de Ep 3, 1-13 est fondamentale dans la compréhension de l'eschatologie et la dynamique salvifique de la lettre⁶⁰⁷. Ep 2, 1-22 se divise littéralement en deux parties⁶⁰⁸. La première partie (Ep 2, 1-10) décrit avec véhémence la situation des chrétiens qui jadis, étaient morts à cause de leurs fautes, mais Dieu les a fait revivre avec le Christ (συνεζωοποίησεν) et c'est par grâce, et non par leurs mérites personnels, qu'ils ont été sauvés. En les faisant revivre, Dieu les a ressuscités (συνήγειρεν) avec le Christ et les a fait asseoir avec Lui (συνεκάθισεν) dans les cieux (Ep 2, 6).

⁶⁰⁷ Pour sa part, ARNOLD, C. *Power and Magic*, p. 147 reconnaît uniquement le texte de Ep 2, 4-10 comme important pour comprendre l'eschatologie éphésienne puisque le salut y est décrit comme une délivrance des puissances invisibles. Notre perspective prend en compte tout le chapitre 2 et débouche sur l'unité textuelle de Ep 3, 1-13 pour les raisons qui seront montrées ci-dessus.

⁶⁰⁸ Malgré les difficultés qui se présentent dans la structuration de Ep 2, nous nous référons à la division admise par la majorité des exégètes et commentateurs. Cette division est faite à partir de l'inclusion partielle formée par le verbe περιπατέω au vv. 2 et 10. Cf. ALETTI, J-N. *Saint Paul Épître aux Ephésiens*, p. 115. Cet auteur observe que sur le plan de la syntaxe les vv. 1-7 forment une seule phrase et la subdivision des vv. 1-10 pourrait se présenter ainsi: vv. 1-7 et vv. 8-10. Mais sur le plan sémantique, il y a un grand contraste entre la situation des Nations dans le passé et dans le présent. Les vv. 1-10 peuvent aussi être coupés en 1-3 et 4-10. Par ailleurs, dans l'étude de l'histoire de la rédaction du texte, BOISMARD, M-E. *L'énigme de la lettre aux Ephésiens*, p. 29 *passim* élimine les vv. 1-2, 5 et 9 qu'il considère comme un ajout du dernier rédacteur et présente une structure concentrique du texte modifié. De même, pour les vv. 11-22, cet auteur élimine les vv. 13 et 19-22. Dans la deuxième partie de Ep 2, les vv. 11-22 présentent également une structure concentrique. Cf. REYNIER, C. *Évangile et mystère*, p. 37. Toutefois, GIAVINI, G. "La structure littéraire de Ep 2, 11-22", p. 209 *passim* délimite cette structure concentrique au v. 19 comme fin de l'unité littéraire.

Les termes composés avec la préposition σύν marquent cette communion profonde avec le Christ dans la dimension verticale du chrétien établi désormais dans les cieux avec le Christ⁶⁰⁹. Dans ce contexte, Dieu apparaît comme sujet des verbes et agent des dynamismes salvifiques; celui qui rachète les Nations d'un passé où elles étaient mortes à un présent où elles sont réintégrées dans la vie.

Après la description de cette œuvre salvifique de Dieu aux vv. 1-10, il est question dans la deuxième partie (Ep 2, 11-22) de la description de l'œuvre salvifique du Christ qui opère l'union et la réconciliation, non plus seulement avec Dieu, mais avec une humanité divisée par les barrières religieuses entre les Juifs et les Nations⁶¹⁰. Le Christ est celui qui unit les Juifs et les Nations en un seul Corps; détruisant la barrière qui les séparait pour créer en sa personne un seul Homme nouveau (Ep 2, 14-16).

Alors que Ep 2, 1-10 soulignait la dimension verticale du salut et de la réconciliation des hommes avec Dieu, Ep 2, 11-22 souligne davantage la dimension horizontale de la réconciliation des hommes entre eux⁶¹¹. L'ensemble du chapitre 2 met donc en vue le lien inséparable entre la dimension verticale du salut opéré par Dieu et la dimension horizontale de l'unité des chrétiens dans le Christ. L'unité des Juifs et des Nations, sauvés par Dieu et réconciliés par le Christ, devient le lieu manifeste de l'avènement du salut divin dans la communauté chrétienne.

Le lien inséparable dans les deux dimensions verticale et horizontale de la vie chrétienne est fondamental dans la compréhension de la révélation du mystère qui se fait connaître, et donc, de l'eschatologie et de la dynamique salvifique de la lettre. Pourtant, une lecture de ce contexte a amené certains commentateurs à penser que l'eschatologie a été remplacée par une ecclésiologie céleste qui implique que l'eschatologie éphésienne est une *Präsentische Eschatologie*; une eschatologie déjà réalisée dans le présent sans aucune existence possible d'une perspective future⁶¹².

Il est vrai que la dimension présente de l'eschatologie, très marquée dans la dynamique de la lettre, est indéniable. Il s'agit d'un présent où le mystère, qui n'avait pas été connu dans le passé, est révélé et embarque ce présent dans sa dynamique. Il n'y a pourtant aucune contradiction dans la double dimension présente et future de

⁶⁰⁹ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p.37.

⁶¹⁰ ALETTI, J-N. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*, p. 136.

⁶¹¹ REYNIER, C. *Op. cit.*, p. 38.

⁶¹² LINDEMANN, A. *Die Aufhebung der Zeit*, p. 237 *passim*.

l'eschatologie éphésienne, de même qu'il n'y a aucune contradiction entre la dimension présente du salut et sa dimension future⁶¹³.

Dans cette double dimension du présent et du futur se situe le temps de l'accomplissement signifié par le terme ἀνακεφαλαίωσις. Ce temps de l'accomplissement est aussi le temps de l'Eglise par qui la sagesse divine sera connue des principautés et des puissances dans les cieux (Ep 3, 10). En effet, le concept de l'ἀνακεφαλαίωσις implique que déjà, ici et maintenant, l'Eglise commence une action et un mode d'être qui appartient en propre à un temps eschatologique, c'est-à-dire au ἀνακεφαλαίωσις et bien au-delà⁶¹⁴.

Si le mystère n'a pas été connu dans le passé, il est maintenant révélé et son contenu n'est rien de moins que l'Eglise, l'inclusion des Nations dans le Corps du Christ. Loin d'être bâti sur le rapport passé-présent, Ep 3, 1-13 décrit le passage d'une non-connaissance du mystère à une connaissance qui s'effectue dans le présent avec des catégories de la connaissance qui portent la marque de la temporalité⁶¹⁵.

La révélation du mystère se situe dans une perspective eschatologique qui prend en compte le présent où les Nations sont désormais incorporées au Christ et le futur où la sagesse divine sera connue des principautés et des puissances par l'Eglise. L'existence et la mission de l'Eglise se comprennent dès lors dans cette dimension eschatologique du présent et du futur. L'incorporation des Nations dans le projet divin du salut est un indice de l'acte eschatologique dû à la révélation du mystère⁶¹⁶.

La dimension « präsentische » de l'eschatologie éphésienne n'est donc pas une dimension autarcique, mais une réalité inférée de l'existence de l'eschatologie proclitique et analeptique⁶¹⁷. En étant déjà sauvée dans et par le Christ, c'est au tour de l'Esprit de continuer son œuvre dans l'Eglise, préparant la rédemption de ceux que Dieu s'est acquis pour la louange de sa gloire (Ep 1, 14). Le salut acquis dans le Christ n'exclut donc pas la perspective du salut final.

Dans cette dimension eschatologique, les Juifs et les Nations sauvés par Dieu et réconciliés par le Christ, où ils ont été recréés en un seul Homme nouveau, auront à ne pas contrister l'Esprit qui les a marqués de son sceau pour le jour de la rédemption (Ep 4,

⁶¹³ LONA, H. *Die Eschatologie im Kolosser-und Epheserbrief*, p. 427.

⁶¹⁴ CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 138.

⁶¹⁵ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 40.

⁶¹⁶ CARAGOUNIS, C. Op. cit, p. 141 et. seq.

⁶¹⁷ LEMMER, H. "A Multifarious Understanding of Eschatology in Ephesians", p. 116 *passim*.

30). L'eschatologie « präsentische » n'est donc pas seulement un fait objectif, mais une réalité existentielle quand l'Esprit agit sur l'existence terrestre de l'Eglise⁶¹⁸.

Même en étant tournée vers les cieux, l'Eglise comme contenu du mystère, continue son existence dans l'histoire où le projet salvifique de Dieu continue à se rendre présent dans la vie des hommes. L'éthique théologique éphésienne est donc le lieu de la manifestation du salut opéré par Dieu et la référence temporelle sert à mettre en évidence le nouveau type de relation instaurée entre l'homme et Dieu⁶¹⁹.

4.5.2

La dynamique salvifique dans l'eschatologie daniélique

Si la tendance a été de nier la perspective future de l'eschatologie éphésienne au profit d'une *präsentische eschatologie*; en Daniel, la tendance est de nier l'existence même de l'eschatologie dans les récits de Dn 1-6⁶²⁰. A première vue, la perspective de Dn 1-6 en contraste frappant avec Dn 7-12, n'est pas eschatologique, mais orientée au présent⁶²¹.

D'un côté, les six récits de Dn 1-6 font une description des différents royaumes terrestres en soulignant la souveraineté de Dieu et son contrôle sur les événements de l'histoire. Cette affirmation de la souveraineté divine passe par sa capacité de révéler le mystère et de porter à terme son projet salvifique en intervenant dans l'histoire.

D'un autre côté, les visions dont Daniel est le bénéficiaire poursuivent cette idée de la souveraineté de Dieu sur les puissances terrestres et célestes. De plus, on retrouve dans les visions une irrésistible conviction de l'immanence de l'intervention de Dieu ainsi que l'annonce très présente d'un eschaton imminent⁶²². Le style énigmatique des visions, axées sur le temps de la fin, confère à cette deuxième partie du livre un caractère eschatologique et apocalyptique.

⁶¹⁸ Ibid., p. 117.

⁶¹⁹ REYNIER, C. *Evangile et mystère*, p. 37.

⁶²⁰ Une tendance rencontrée chez KRATZ, R. G. *Translatio impirii*, p. 48 *passim* qui soutient que l'interlude eschatologique de Dn 2, 44 est anormal dans les récits de Dn 1-6 et doit être considéré comme une addition postérieure. Le rêve original envisagerait seulement la passage de l'empire babylonien à celui des Mèdes et des Perses et aurait une perspective historique en cohérence avec les récits. Kratz est cité par COLLINS, J. J. "Nebuchadnezzar and the Kingdom of God-Deferred Eschatology in the Jewish Diaspora", p. 132.

⁶²¹ COLLINS, J. J. "Nebuchadnezzar and the Kingdom of God-Deferred Eschatology in the Jewish Diaspora", p. 132.

⁶²² DAVIES, P. R. "Eschatology in the Book of Daniel", p. 42.

Toutefois, les deux parties du livre sont pourtant inséparables et sont unies tant dans leur structure que dans la thématique de la souveraineté de Dieu et son contrôle sur l'histoire. Pour ce, il est à reconnaître que l'eschatologie a une place intégrale dans les récits de Dn 1-6, bien que cela soit moins important qu'en Dn 7-12⁶²³.

Dans le récit de Dn 2, la souveraineté de Dieu est soulignée de manière particulière dans la partie centrale du récit qui a été l'objet de notre étude. Mais, cette souveraineté divine, sous des angles et des accents différents, est aussi affirmée au long des récits de Dn 1-6. Après avoir reçu le contenu de son rêve et son interprétation, le roi Nabuchodonosor reconnaît le Dieu de Daniel comme le Dieu des dieux et le maître des rois, le révélateur des mystères (Dn 2, 47).

De même, dans sa prière en Dn 4, Nabuchodonosor reconnaît encore le Dieu de Daniel comme celui qui vit à jamais, car son empire est un empire éternel et son royaume pour toutes les générations (4, 31). De même qu'en Dn 2, le chapitre 6 s'achève par une profession de foi du roi Darius qui reconnaît le pouvoir éternel du Dieu de Daniel dont le royaume ne sera point détruit et son empire n'aura pas de fin (6, 27).

Ces affirmations constantes de la souveraineté divine montrent en même temps que Dieu n'est pas absent dans le présent de l'histoire où paraissent dominer les puissances humaines représentées par les rois païens et idolâtres. La péricope de Dn 2, 17-23 affirme avec force que c'est le Dieu du ciel qui fait et défait les rois (2, 21) même quand ces derniers pensent être des tout-puissants en s'érigent le droit de donner la mort ou la vie à qui ils veulent. C'est le Dieu du ciel qui fait changer le temps et les saisons (2, 21), même lorsque les rois païens pensent avoir la maîtrise des événements du royaume.

Dans cette perspective, la destruction de la statue composite dans le rêve du roi en Dn 2 implique la fin de ces royaumes païens et idolâtres et l'établissement du royaume éternel de Dieu. En effet, l'image de la pierre qui détruit la statue dans le rêve du roi Nabuchodonosor a été reconnue comme le seul passage en Dn 1-6 qui fait allusion à la réalisation eschatologique du royaume de Dieu sur la terre⁶²⁴.

Cette pierre qui réduit en poussière les différentes parties de la statue rappelle toutes les affirmations de la souveraineté de Dieu et l'établissement de son royaume éternel. La perspective eschatologique est indéniable dans cette conclusion de l'interprétation du rêve par Daniel qui reconnaît qu'en ce temps-là, le Dieu du ciel dressera

⁶²³ COLLINS, J. J. "Nebuchadnezzar and the Kingdom of God-Deferred Eschatology in the Jewish Diaspora", p. 136.

⁶²⁴ Ibid., p. 132.

un royaume qui ne sera jamais détruit, il écrasera et anéantira tous les autres royaumes et lui-même subsistera à jamais (2, 44).

L'eschatologie de Dn 2 complète le thème de la souveraineté divine dans le présent alors que l'ultime royaume établi par le Dieu du ciel est le corollaire et l'accomplissement final de la souveraineté du Très-Haut que Nabuchodonosor reconnaît dans ce présent⁶²⁵. Cette espérance eschatologique alimente dès lors la foi du peuple exilé et devient le fondement d'une éthique théologique dans la diaspora babylonienne. L'espérance eschatologique de Dn 1-6 n'est donc pas urgente car, dans le présent, Daniel se contente de servir les rois étrangers à qui Dieu a lui-même donné le pouvoir sur les royaumes de la terre⁶²⁶.

Par ailleurs, dans les récits de Dn 1-6, et particulièrement en Dn 2, la destruction de la statue par la pierre n'est pourtant pas le seul indice de la perspective eschatologique du texte. Il est vrai que selon certaines conceptions de l'eschatologie, il n'y aurait aucune en Dn 1-6, si ce n'est le fameux rêve de la statue et son interprétation en Dn 2⁶²⁷. Si l'eschatologie des visions de Dn 7-12 ont un lien avec les récits de Dn 1-6, cela montre que ces récits contiennent plus d'un élément eschatologique. En effet, le manque d'emphase sur l'élément eschatologique en Dn 2 ne veut pas dire que l'eschatologie y est totalement absente⁶²⁸.

Un autre élément eschatologique décisif en Dn 2, est celui proportionné par l'emploi du mystère et ses composantes. "Il y a un Dieu dans le ciel qui révèle les mystères et qui a fait connaître au roi Nabuchodonosor ce qui arrivera à la fin des jours" (Dn 2, 28). Le mystère situe le texte dans une dimension eschatologique qui prend en compte non seulement le futur, ce qui arrivera à la fin des jours, mais aussi, le présent où Dieu fait connaître son mystère. Ce présent est celui où Dieu révèle les choses profondes et cachées (Dn 2, 22). C'est dans cette dynamique eschatologique en lien avec la révélation du mystère que Dieu déploie son projet salvifique dans l'histoire.

Dans le contexte de Dn 2, un accent particulier est mis sur la sagesse par laquelle Daniel interprète le rêve au détriment des sages de Babylone. Pourtant, cette sagesse dont Dieu en est la source, est en lien avec la souveraineté divine. C'est avec sagesse que Dieu mène à terme les événements de l'histoire et les conduit à leur accomplissement. Cette

⁶²⁵ Ibid., p. 136.

⁶²⁶ Ibid., p. 137.

⁶²⁷ DAVIES, P. R. "Eschatology in the Book of Daniel", p. 39.

⁶²⁸ COLLINS, J. J. "Nebuchadnezzar and the Kingdom of God-Deferred Eschatology in the Jewish Diaspora", p. 136.

sagesse est pour autant le contenu du mystère en Dn 2, 20-23 et c'est bien par elle que Dieu dirige toute chose. Le mystère est modelé par la sagesse divine; il est un produit de cette sagesse et en même temps, la sagesse divine renvoi et se révèle dans le mystère⁶²⁹.

La sagesse divine dont Daniel en est le bénéficiaire est un acte salvifique de Dieu en terre étrangère. En se mettant au service des rois étrangers, Daniel est appelé à porter à la connaissance des nations païennes, la sagesse eschatologique du Dieu d'Israël. C'est désormais par le déporté de Juda que le projet salvifique du Dieu du ciel arrive aux portes des nations étrangères. En portant aux nations étrangères la sagesse eschatologique de Dieu, Daniel fait désormais partie du mystère qu'il révèle.

En prenant en compte la dimension présente de l'histoire du déporté de Juda et de la diaspora babylonienne, la sagesse divine, comme contenu du mystère, dépasse son contexte historique et renvoi finalement aux événements qui arriveront à la fin des jours (בְּאַחֲרֵית יוֹמֵיָא). C'est ainsi que le mystère s'exprime et s'entrelace avec l'expression araméenne בְּאַחֲרֵית יוֹמֵיָא qui est employé pour la première fois en Dn 2, 28. En effet, cette expression araméenne qui correspond à l'expression hébraïque בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים est une expression typiquement eschatologique⁶³⁰.

Eût égard à ce qui précède, il en ressort que dans le projet eschatologique de Dieu aussi bien en Dn 2, 17-23 qu'en Ep 3, 1-13, le mystère inclut et dépasse celui qui le porte. De même que Daniel fait finalement partie du mystère qu'il révèle, l'Eglise en Ep 3, 10 est elle-même le contenu du mystère. Si en Dn 2, 17-23, il revient au jeune déporté de Juda de faire connaître aux nations païennes le mystère de la sagesse divine, en Ep 3, 1-13, c'est par l'Eglise que sera connue des principautés et des puissances la sagesse multiple de Dieu. Alors que la mission de Daniel, comme protagoniste de l'avènement salvifique aux prises avec les nations païennes se réalise dans la sphère terrestre, celle de l'Eglise, où sont désormais unis les Juifs et les Nations, poursuit son cours ἐν τοῖς ἐπουρανίοις.

⁶²⁹ CARAGOUNIS, C. *The Ephesian Mysterion*, p. 108.

⁶³⁰ HARTMAN, L. F.; DI LELLA, A. A. *The Book of Daniel*, p. 140.

5 Conclusion

Dans son processus méthodologique, cette étude a montré l'importance de la trilogie révélation, mystère et connaissance comme fil conducteur de la dynamique salvifique de Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23. En mettant en évidence l'importance de cette trilogie dans le tissu textuel des deux textes bibliques, cette étude a apporté sa contribution dans le domaine herméneutique et théologique pour une compréhension toujours nouvelle du message biblique.

Cette contribution revêt tout de même un caractère méthodologique dans la mesure où ce processus, qui souligne de manière particulière la relationalité dynamique et salvifique du texte biblique n'a pas encore été appliqué sur Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23. Cette contribution méthodologique s'insère dans l'espace ouvert par la Commission Pontificale Biblique qui reconnaît que la manière d'interpréter les textes pour les hommes de notre temps, a des conséquences directes sur leur relation personnelle et communautaire avec Dieu et se trouve liée à la mission de l'Eglise⁶³¹.

Le message biblique, comme parole divine qui se révèle à l'homme dans le temps et l'espace, n'est-il pas fondamentalement un message de salut? Un processus méthodologique qui s'évertue à mettre en évidence la dynamique salvifique du texte biblique à partir des affinités littéraires et la relationalité sémantique des termes, aborde une question fondamentale pour la vie de foi de la communauté croyante.

L'analyse a réussi à montrer non seulement l'incidence lexicographique qui constitue le potentiel sémantique des textes étudiés, mais aussi l'horizon théologique qui se dessine à partir des dynamismes sotériologiques signifiés de manière particulière par la trilogie révélation, mystère et connaissance. Il en résulte que Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23 possèdent non seulement des affinités littéraires et sémantiques, mais aussi peuvent entrer en dialogue sur le plan théologique à partir des dynamismes sotériologiques proportionnés par la trilogie révélation, mystère et connaissance.

Le premier chapitre de l'étude a permis d'identifier les dynamismes sotériologiques présents en Ep 3, 1-13 et les champs sémantiques significatifs des actions

⁶³¹ PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA. *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*, p. 6.

en cours dans le texte. De manière simultanée, ont été mises en évidence les expressions affines ou opposées qui rendent possible ces dynamismes ainsi que les autres déterminations qui rehaussent le contenu de ces actions dans la dynamique salvifique du texte.

Cette analyse a pu montrer le caractère relationnel non seulement des différents agents sotériologiques et leurs bénéficiaires, mais aussi des différents termes qui constituent le potentiel sémantique de la dynamique salvifique du texte. Ces différentes composantes du contenu dynamique et salvifique du texte biblique et de la méthodologie appliquée à cette étude ont permis de faire une approche néotestamentaire de la trilogie révélation, mystère et connaissance.

C'est alors que par sa spécificité dans la lettre aux Ephésiens et sa grande relevance en Ep 3, 1-13 la révélation, mystère et connaissance apparaissent comme des champs sémantiques essentiels dans l'expression et la compréhension de la dynamique salvifique de cette unité textuelle. Cette lecture ouvre la perspective d'une herméneutique théologique qui communique l'un des apports essentiels de cette étude sur l'entrelacement de cette trilogie avec les différents champs sémantiques présents dans le texte.

La trilogie révélation, mystère et connaissance apparaît donc non seulement comme fil conducteur de la dynamique salvifique de Ep 3, 1-13, mais aussi comme fondement sotériologique de la vie chrétienne en Eglise.

En prenant le livre de Daniel comme arrière-plan de la révélation du mystère éphésien, le chapitre 3 s'est appesanti sur une analyse de la dynamique sotériologique de Dn 2, 17-23. Le processus méthodologique est également parti d'une mise en évidence des dynamismes sotériologiques présents dans cette unité textuelle. L'analyse a montré que les termes הַגָּלָה , רָז et יְדָע revêtent une importance particulière en Dn 2, 17-23 qui constitue la partie centrale de la structure concentrique de Dn 2.

En situant la thématique centrale de son message dans cette unité textuelle, l'auteur de Dn 2 choisit un langage approprié pour transmettre ce message. Ce langage passe par la trilogie révélation, mystère et connaissance, exprimée par les termes הַגָּלָה , רָז et יְדָע qui deviennent le fil conducteur de cette unité textuelle et de l'ensemble de Dn 2.

L'approche vétérotestamentaire a permis de souligner la spécificité de cette trilogie dans le livre de Daniel comme expression privilégiée de la révélation divine et de l'avènement du projet salvifique. C'est ainsi que l'herméneutique théologique, en montrant la relationalité dynamique des termes qui constituent le potentiel sémantique de cette

unité textuelle, a mis en valeur le contenu théologique de cette trilogie qui devient décisif dans la lecture de la dynamique salvifique du texte.

Dans la dynamique de l'étude, le quatrième chapitre se présente comme la résultante des chapitres 2 et 3, ouvrant un horizon de dialogue entre Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23. Ce dialogue prend en compte les affinités existantes entre les deux textes sur le plan littéraire, mais aussi sur le plan théologique en lien avec la dynamique salvifique signifiée par la trilogie révélation, mystère et connaissance.

Le dialogue entre Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23, dans leurs points de contacts littéraires, fait valoir la perspective de l'élaboration d'un nouveau langage théologique pour rendre compte de la légitimité de la foi en Dieu dans un contexte de pluralité. En passant par une reconnaissance de la sagesse eschatologique du projet salvifique présent dans ces textes, le dialogue daniélico-éphésien débouche sur l'affirmation de la souveraineté de Dieu qui contrôle les événements de l'histoire qu'il a sagement établi depuis les siècles.

L'étude de Ep 3, 1-13 et Dn 2, 17-23 s'achève dès lors sur une perspective eschatologique où le projet salvifique de Dieu se rend présent dans l'histoire des hommes. S'agit-il d'une eschatologie déjà réalisée ou d'une eschatologie en attente de sa réalisation? Si la dynamique salvifique du projet divin analysée dans les deux unités textuelles advient dans le présent, il n'en demeure pas moins que ce présent est tourné vers le futur qui reste encore et toujours un mystère que Dieu seul révèle et fait connaître dans le temps et l'espace.

6 Références Bibliographiques

6.1 Bibles et Dictionnaires

ALONSO SCHOKEL, L. *Dicionário Bíblico Hebraico-Português*. São Paulo: Paulus, 1997.

BORNKAMM, G. "μυστήριον". In: KITTEL, G. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. vol. VII, Brescia: Paideia, 1971.

BULTMANN, R. "γινώσκω". In: KITTEL, G. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. II, Brescia: Paideia, 1966.

BULTMANN R.; LÜHRMANN, D. "φανερῶ". In: KITTEL, G. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. XIV. Brescia: Paideia, 1984.

ELLIGER, K.; RUDOLPH W. *Biblia Hebraica Stuttgartensia*. Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 1997.

ELLIGER, W. "έν". In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. v. 1, Salamanca: Sígueme, 1996.

FINKENRATH, G. "μυστήριον". In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tome 2. São Paulo: Vida Nova, 2000.

FOERSTER, W. "κληρονόμος". In: KITTEL, G. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol. V, Brescia: Paideia, 1969.

HAAG, H. "Révélation". In: PIROT, L.; ROBERT, A. *Dictionnaire de la Bible: Supplément*. Tome X, Paris: Letouzey & Ané, 1985.

HANSE, H. "μετέχω". In: KITTEL, G. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. vol. III, Brescia: Paideia, 1967.

HARRIS, L. *Dicionário Internacional de Teologia do Antigo Testamento*. São Paulo: Vida Nova, 1998.

HOLTZ, T. "ἀποκαλύπτω". In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. v. I. Salamanca: Sígueme, 1996.

- HUSSER, J-M. "Songes". In: PIROT, L.; ROBERT, A. *Dictionnaire de la Bible. Supplément, Tome X*, Paris: Letouzey & Ané, 1985.
- KLAPPERT, B. "λόγος". In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tome 2. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- KNOCH, O. "Γνωρίζω". In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. v. I. Salamanca: Sígueme, 1996.
- KRÄMER, H. "μυστήριον". In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. v. II. Salamanca: Sígueme, 1998.
- MUNDLE, W. "ἀποκαλύπτω". In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tome 2. São Paulo: Vida Nova, 2000.
- NESTLE-ALAND. *Greek-English New Testament*. 27th Edition, U.S.A: Deutsche Bibelgesellschaft, 2001.
- PRÜMM, K. "Mystères". In: PIROT, L.; ROBERT, A. *Dictionnaire de la Bible: Supplément*. Tome VI, Paris: Librairie Letouzey et Ané, 1960.
- RAMOS, F. F. *Diccionario de San Pablo*. Burgos: Monte Carmelo, 1999.
- SCHMITHALS, W. "γινώσκω". In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. v. I. Salamanca: Sígueme, 1996.
- SCHOTTROFF, W. "עֵת". In: WESTERMANN, J. *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento*. Tome I. Madrid: Ediciones Cristiandad, Huesca, 1978.
- SCHWEIZER, E. "σῶμα, σωματικός, σύσσωμος". In: KITTEL, G. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. Vol XIII. Brescia: Paideia, 1981.
- SESEMANN, H. "οἶδα". In: KITTEL, G. *Grande Lessico del Nuovo Testamento*. vol. VIII, Brescia: Paideia, 1972.
- THISELTON, A. C. "ἀλήθεια". In: COENEN, L.; BROWN, C. *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*. Tome 2, São Paulo: Vida Nova, 2000.
- TUGGY, A. E. *Lexico Griego-Español del Nuevo Testamento*. Alabama: Mundo Hispano, 1996.
- WAHER, N. "ἔθνος". In: BALZ, H.; SCHNEIDER, G. *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. v. I. Salamanca: Sígueme, 1996.

6.2

Bibliographie sur la lettre aux Ephésiens

ABBOTT, T. K. *A critical and Exegetical Commentary on the Epistles to the Ephesians and to the Colossians*. Edinburgh: T & T Clark, 1985.

ALETTI, J-N. "L'acte de croire pour Paul". *RechscR* 77 (1989) 233-250.

_____. "Les difficultés ecclésiologiques de la Lettre aux Ephésiens: De quelques suggestions.", *Biblica* 85 (2004) 457-474.

_____. *Saint Paul Epître aux Ephésiens*. Paris: Éditions J. Gabalda et C^{ie}, 2001.

ALFORD, H. *The Greek New Testament With a Critically Revised Text: A Digest of Various Readings. Marginal References to Verbal and Idiomatic Usage. Prolegomena and a Critical and Exegetical Commentary*. 5th Ed., v. 3, Londoin: Rivingtons, 1871.

ARNOLD, C. *Power and Magic: The Concept of Power in Ephesians*. Eugene: Wipf and Stock Publishers, 1989.

BARTH, M. *Ephesians*. Introduction, Translation and Commentary on Chapters 1-3. 11^e Ed., New York: Doubleday & Company, 1986.

BAULES, R. *L'insondable richesse du Christ: Etudes des thèmes de l'Epître aux Ephésiens*. Paris: Les Editions du Cerf, 1971.

BEALE, G. K. *The use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St. John*. Eugene: Wipf & Stock, 1984.

BEST, E. *A Critical and Exegetical Commentary on Ephesians*. New York: T&T Clark International, 1998.

BETZ, H. D. *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*. Hermeneia, Philadelphia: Fortress, 1979.

BOCKMUEHL, M. *Revelation and Mystery in Ancient Judaism and Pauline Christianity*. Eugene: Wipf & Stock Publishers, 1990.

BOISMARD, M-E. *L'énigme de la lettre aux Ephésiens*. Paris: Editions J. Gabalda et C^{ie}, 1999.

BOUTTIER, M. *L'Epître de saint Paul aux Ephésiens*. Genève: Labor et Fides, 1991.

BROWN, R. *Introducción al Nuevo Testamento II: Cartas y otros escritos*. Madrid: Editorial Trotta, 2002.

_____. *The Semitic Background of the Term "Mystery" in the New Testament*. Philadelphia: Fortress Press, 1968.

BRUCE, F. F. *The Epistle to the Ephesians: A Verse by Verse Exposition*. London: Pickering & Inglis, 1961.

_____. *The Epistle to the Galatians: A Commentary on the Greek Text*. Michigan: Eerdmans Publishing Company Grand Rapids, 1982.

BUTTRICK, G. A. *The Interpreter's Bible*. The Holy Scriptures in the King James and Revised Standard Versions. vol. X, Nashville: Abingdon Press, 1953.

CAIRD, G. B. *Paul's Letters from Prison: Ephesians, Philippians, Colossians, Philemon*. Oxford: University Press, 1976.

CALDERON, C. "Los cultos de místenos y su influencia en el cristianismo". *Kairos* 40 (2007) 51-75.

CAMBIER, J. "La Bénédiction de Ephésien 1, 3-14." *ZNW* 54 (1963) 58-104.

CAMERON, P. S. "The Structure of Ephesians". *Filologia Neotestamentaria* 3 (1990) 3-17.

CARAGOUNIS, C. C. *The Ephesian Mysterion: Meaning and Content*. Sweden: CWK Gleerup, 1977.

CARREZ, M. "Le nous en 2Cor". *NTS* 26 (1980) 474-486.

CARR, W. *Angels and Principalities: The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

CHRYSOSTOM, J. *Homilies on Galatians, Ephesians, Philippians, Colossians, Thessalonians, Timothy, Titus, and Philemon*. Oxford: J. H. Parker, 1845.

DAHL, N. A. "Adresse und Proömium des Epheserbriefes". *TZ* 7 (1951), 241-264.

DAVIES, L. "I wrote afore in a few words (Eph iii.3)". *ExpTim* 46 (1935) 568.

DEISSMANN, A. *Paulus*. Eine kultur- und religionsgeschichtliche Skizze. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1911.

DEWAILLY, L-M. "Mystère et silence dans Rom XVI. 25". *NTS* 14 (1968) 111-118.

ELLICOTT, C. J. *A Critical and Grammatical Commentary on st. Paul's Epistle to the Ephesians*. 2^o ed., London: John W. Parker and Son, 1859.

ERNST, J. *Die Briefe an die Philipper, an Philemon, an die Kolosser, an die Epheser*. Regensburg: Pustet, 1974.

_____. *Pleroma und Pleroma Christi: Geschichte und Deutung eines Begriffs der paulinischen Antilegomena*. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet, 1970.

- FOULKES, F. *Efésios. Introdução e comentário*. 10ª ed., São Paulo: Vida Nova, 2006.
- GLADD, B. *Revealing the Mystery: The Use of Mystery in Daniel and Second Temple Judaism with Its Bearing on First Corinthians*. Berlin-New York: Walter de Gruyter, 2008.
- GNILKA, J. *Der Epheserbrief*. Freiburg. Basel. Wein: Herder, 1971.
- GOURGUES, M. "La première lettre à Timothée, témoin d'une «domestication» et d'une adaptation de la foi et de l'expérience ecclésiale". *Science et Esprit*, 56 (2004) 5-18.
- GRANADOS, J. M. *La reconciliación en la Carta a los Efesios y en la Carta a los Colosenses*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2008.
- GUILLET, J. *La foi de Jésus Christ*. Coll. "Jésus et Jésus Christ". N° 12, Paris: Mame-Desclée, 2010.
- _____. "Révélation: II. Nouveau Testament". *DBSup* 56 (1982) 600-618.
- HAMMER, P. "A Comparison of Kleronomia in Paul and Ephesians". *JBL* 79 (1960) p. 267-272.
- HOEHNER, H. *Ephesians: An Exegetical Commentary*. Michigan: Baker Academic, 2002.
- HOLLEMAN, J. *Resurrection and Parousia: A Traditio-Historical Study of Paul's Eschatology in 1 Corinthians 15*. Leiden: Brill, 1996.
- HOOKER, M. D. "Pistis Christou". *NTS* 35 (1989) 321-342.
- HORT, F. J. A. *Prolegomena to Saint Paul's Epistles to the Romans and the Ephesians*. London: Macmillan & Co., 1895.
- HOULDEN, J. L. *Paul's Letters from Prison: Philippians, Colossians, Philemon and Ephesians*. London: Cox & Wyman, 1970.
- HUGEDE, N. *L'Épître aux Ephésiens*. Genève: Labor et Fides, 1973.
- IOVINO, P. "La conoscenza del misterio". *RivB* 34 (1986) 326-367.
- IRENEE, S. *Contre les hérésies*. Livre I, Edition critique par ROUSSEAU, A.; DOUTRELEAU, L. Paris: Cerf, 1979.
- JOÛON, P. "Divers sens de *παρρησία* dans le Nouveau Testament". *RechscR* 30 (1940) 239-242.
- KÄSEMANN, E. *Perspectives on Paul*. Philadelphia: Fortress Press, 1971.
- KERTELGE, K. *"Apokalypsis Jesou Christou (Gal 1, 12)": Neues Testament und Kirche*. Freiburg: Herder, 1974.

LADD, G. E. "Revelation and Tradition in Paul." In GASQUE W. W.; MARTIN R. P. *Apostolic History and Gospel: Biblical and Historical Essays*. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1970.

LA POTTERIE, I. "οἶδα et γινώσκω: les deux modes de la connaissance dans le quatrième Evangile". *Biblica* 40 (1959) 709-725.

LINCOLN, T. A. *Ephesians*. World Biblical Commentary. Vol. 42. Nashville: Thomas Nelson Publishers, 1990.

_____. *Paradise Now and not Yet: Studies in the Role of the Heavenly Dimension in Paul's thought with Special Reference to his Eschatology*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

_____. "The Use of the OT in Ephesians", *JSNT* 14 (1982) 16-57.

LINDEMANN, A. "Bemerkungen zu den Adressaten und zum Anlass des Epheserbriefes". *ZNTW* 67 (1976), 235-251.

_____. *Die Aufhebung der Zeit: Geschichtsverständnis und Eschatologie im Epheserbrief*. Göttingen: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1975.

LOHMEYER, E., *Grundlagen paulinischer Theologie*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1929.

LOHSE, E. *A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*. Philadelphia: Fortress, 1971.

LONA, H. *Die Eschatologie im Kolosser- und Epheserbrief*. Würzburg: Echter Verlag, 1984.

LOURDES, G. U. *El Apocalipsis: pautas literarias de lectura*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones científicas, 2013.

LÜHRMANN, D. *Das Offenbarungsverständnis bei Paulus und in paulinischen Gemeinden*. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1965.

LYONNET, S. "La Bénédiction de Ephésien 1, 3-14 et son arrière-plan judaïque." A la rencontre de Dieu, Le Puy: Editions Xavier Mappus, 1961,

MACDONALD, M. *Colossians and Ephesians*. Collegeville: The Liturgical Press, 2000.

MANZUR, R. *La retorica della lettera agli Efesini*. Jerusalem: [s.n.], 2007.

MASSON, C. "L'Épître de saint Paul aux Ephésiens". *CNT* 9, Neuchâtel-Paris: Delachaux-Niestlé, 1953.

MERKLEIN, H. *Das kirchliche Amt nach dem Epheserbrief*. München: Kösel-Verlag, 1973.

METZGER, B. M. *Un comentario textual al Nuevo Testamento griego*. Brasil: Deutsche Bibelgesellschaft/Sociedades Bíblicas Unidas, 2006.

MEYER, H. A. *Critical and Exegetical Handbook to the Epistle to the Ephesians and Epistle to Philemon*. Edinburgh: T&T Clark, 1880.

MITTON, C. L. *The Epistle to the Ephesians*. Oxford: Clarendon Press, 1951.

MOULE, C. F. D. *The Epistles of Paul the Apostle to the Colossians and to Philemon*. Cambridge: University Press, 1957.

MUDDIMAN, J. *The Epistle to the Ephesians*. London: Continuum, 2001.

O'BRIEN, P. T. *The Letter to the Ephesians*. Michigan: Eerdmans Publishing Company, 1999.

PANIKULAM, G. *Koinonia in the New Testament: A Dynamic Expression of Christian Life*. Analecta Biblica 85, Rome: Biblical Institute Press, 1979.

PENNA, R. *Il "Mysterion" Paolino: Traietoria e costituzione*. Brescia: Paideia, 1978.

_____. *La lettera agli Efesini: Introduzione, versione, commento*. Bologna: Edizioni Dehoniane Bologna, 1988.

PERCY, E. *Die Probleme der Kolosser und Epheserbriefe*. Lund: CWK Gleerup, 1946.

PFAMMATER, J. *Epheserbrief und Kolosserbrief*. Würzburg: Echter Verlag, 1987.

POKORNY, P. *Colossians: A Commentary*. Peabody: Hendrickson Publishers, 1991.

PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *La interpretación de la Biblia en la Iglesia*. 7ª edición, Madrid: PPC Editorial y Distribuidora, 2001.

PREUSCHEN, E., "Syssômos, Ep 3, 6". *ZNW* 1 (1900) 85-86.

RAMAROSON, L. "L'Eglise, Corps du Christ dans les écrits pauliniens: simples esquisses". *Science et Esprit*, 30 (1978) 129-141.

REYNIER, C. *Evangelie et mystère: Les enjeux théologiques de l'Épître aux Ephésiens*. Paris: Les Editions du Cerf, 1992.

_____. *L'Épître aux Ephésiens*. Paris: Les Editions du Cerf, 2004.

RODRIGUEZ, G. W. *Fundamentación lingüística y filológica de las plataformas sincrónica y diacrónica del "Método de análisis Semántico Teológico" del P. Pedro Ortiz Valdivieso y la Dra. María Lucía Jiménez de Zitzmann*. Monografía, (Especialización en Teología Bíblica) Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, 2010.

ROUSSEAU, F. *La poétique fondamentale du texte biblique. Le fait littéraire d'un parallélisme élargi et omniprésent*. coll. "Recherches" nouvelle série 20, Montréal-Paris: Bellarmin-Ed. du Cerf, 1989.

RYRIE, C. C. "The mystery in Ephesians 3". *Bibliotheca Sacra* 123 (1966) 24-31.

SAMPLEY, J. P. "And the two shall become one flesh". *A study of traditions in Ephesians 5: 21-33*. v. 16, Oregon: Wipf and Stock Publishers, 2002.

SCHLIER, H. *Der Brief an die Epheser: Ein kommentar*. Leipzig: Düsseldorf Patmos-Verlag, 1963

_____. *La Carta a los Efesios: Comentario*. Salamanca: Ediciones Sigueme, 1991.

SCHMID, J. *Der Epheserbrief des Apostels Paulus*. Freiburg: Herder, 1928.

SCHNACKENBURG, R. *Ephesians: A Commentary*. Edinburgh: T&T Clark, 1991.

SCHWEITZER, A. *Die Mystik des Apostels Paulus*. Tübingen: [s.n.], 1930.

SENÉN, V. G. *Colosenses y Efesios*. [s.l.]: Editorial Verbo Divino, 2013, p. 33-36.

SHERWOOD, A. Paul's Imprisonment as the Glory of the Ethne: A Discourse Analysis of Ephesians 3:1-13. *Bulletin for Biblical Research* 22 (2012) 97-112.

SCHMID, J. *Der Epheserbrief des Apostels Paulus*. Biblische Studien. v.. 22. Freiburg: [s.n.], 1928.

SMITH, M. "On the History of ἀποκαλύπτω and ἀποκάλυψις" In HELLHOLM, D. *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East: Proceedings of the International Colloquium on Apocalypticism Uppsala, August 12-17*. Tübingen: JCB, Mohr (Paul Siebeck), 1983.

THORSTEN, M. *A profound Mystery: The Use of the Old Testament in Ephesians*. New York: Brill, 1996.

TUCKETT, C. M. "The Corinthians Who Say 'There is No Resurrection of the Dead' (1 Cor 15, 12)". In: BIERINGER, R. *The Corinthian Correspondence Leuven*. Leuven University, 1996.

USAMI, K. *Somatic Comprehension of Unity: The Church in Ephesus*. Rome: Biblical Institute Press, 1983.

VALDIVIESO, P. O.; ZITZMANN, M. L. *Análisis Semántico-Teológico del Nuevo Testamento*. Colección Teología Hoy, N° 53, Bogotá: Fundación Cultural Javeriana de Artes Gráficas, 2006.

VANHOYE, A. "L'Épître aux Ephésiens et l'Épître aux Hébreux". *Biblica* 59 (1978) 198-230.

VON BALTHASAR, H. U. *La foi du Christ*. Coll. foi vivante, [s.l.]: Aubier, 1968.

WESTCOTT, B. F. *Saint Paul's Epistle to the Ephesians*. London: Macmillan, 1906.

WILLIAMS, S. K. "Again Pistis Christou". *CBQ* 49 (1987) 431-447.

WILSON, J. H. "The Corinthians Who Say There is No Resurrection of the Dead". *ZNW* 59 (1968): 90-107.

USAMI, K. *Somatic Comprehension of Unity: The Church in Ephesus*. Rome: Biblical Institute Press, 1983.

WRIGHT, N. T. "Poetry and Theology in Colossians 1: 15-20". *NTS* 36 (1990) 444-468.

ZERWICK, M. *Il Greco del Nuovo Testamento*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2011.

_____.; GROSVENOR, M. A. *Grammatical Analysis of the Greek New Testament*. 5th Ed., Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1996.

ZEVENI, G. *Commentaire spirituel de l'Evangile de Jean*. v. 2, Paris: Mediaspaul, 1996.

6.3

Bibliographie sur le livre de Daniel

ALONSO SCHOKEL, L.; SICRE DIAZ J. L. *Profetas II: Ezequiel-Doze profetas menores-Daniel-Baruc-Carta de Jeremias*. São Paulo: Paulus, 1991.

ANDERSON, R. A. *Signs and Wonders: A Commentary on the Book of Daniel*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984.

AZZAM, J. *Daniel ou le déchiffrement d'une souffrance devenue excessive*. Liban: Kaslik, 2003.

BARTON, J. "Theological Ethics in Daniel". In COLLINS, J. J.; FLINT, P. W. *The Book of Daniel: Composition and Reception*. v. 2. Boston: Brill, 2001, 661-670.

BAUCKHAM, R. "Rise of the Apocalyptic". *Themelios* 3 (1978), 10-23.

BAUER, H.; LEANDER, P. *Grammatik des Biblisch-aramäischen*. Hale-Saale: Niemeyer, 1927.

BEALE, G. K. *A New Testament Biblical Theology: The Unfolding of the Old Testament in the New*. Michigan: Baker Academic, 2011.

CARAGOUNIS, C. C. "Daniel and Supra-history". In: VAN DER WOUDE, A. S. *The Book of Daniel in the Light of New Findings*. Leuven: Leuven University Press, 1993, 387-397.

_____. *The Son of Man*. Tübingen: Mohr Siebeck, 1986.

CARBAJOSA, I. *De la fe nace la exégesis: La interpretación de la Escritura a la luz de la historia de la investigación sobre el Antiguo Testamento*. Navarra: Editorial Verbo Divino, 2011.

COLLINS, J. J. *A imaginação apocalíptica: Uma introdução à literatura apocalíptica judaica*. São Paulo: Paulus, 2010.

- _____. "Daniel and His Social World". *Interpretation* 39, 1985, 131-143.
- _____. *Daniel: Commentary on the Book of Daniel*. With an essay, "The Influence of Daniel on the New Testament" by Adele Yarbro Collins (Hermeneia: A Critical and Exegetical Commentary on the Bible). Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- _____. "Nebuchadnezzar and the Kingdom of God-Deferred Eschatology in the Jewish Diaspora". In: Collins, J. J. Seers, *Silbys and Sages in Hellenistic-Roman Judaism*. Boston: Brill Academic Publishers, 2001.
- _____. "The Court-Tales in Daniel and the Development of Apocalyptic". *JBL* 94 (1975), 218-234.
- COPPENS, J. "Le livre de Daniel et ses problèmes". *Ephémérides Theologicae Lovanienses*, Tome 56, Louvain: Editions E. Peeters, 1980.
- CRYER, F. H. *Divination in Ancient Israel and its Near Eastern Environment: A Socio-Historical Investigation*. *JSOTSup* 142, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1994.
- DAVIES, P. R. *Daniel*. Sheffield: JSOT Press, 1985.
- _____. "Daniel Chapter two" *JTS* 27 (1976) 392-401.
- _____. "Daniel in the Lion's Den". *JSOTSup* 122, Sheffield: JSOT Press, 1991, 160-178.
- _____. "Eschatology in the Book of Daniel". *JSOT* 17 (1980), 33-53.
- DELCOR, M. *Le livre de Daniel*. Paris: Librairie Le Coffre J. Gabalda et Cie Editeurs, 1971.
- _____. "L'histoire selon le livre de Daniel notamment au chapitre 11". In: Van Der Woude, A. S. *The Book of Daniel in the Light of New Findings*. Leuven: Leuven University Press, 1993, 365-386.
- DIEBELIUS, M. *Die Geisterwelt im Glauben des Paulus*. Göttingen: [s.n], 1909.
- DI LELLA, A. A. *Il libro de Daniele*. Roma: Città Nuova Editrice, 1995.
- EDELMAN, D. *The Origins of the Second Temple: Persian Imperial Policy and the Rebuilding of Jerusalem*. London Oakville: Equinox Publishing, 2005.
- EITAN, I. "An Unknown Meaning of רַחֲמִיךָ" *JBL* 53 (1934), 269-271.
- EVERLING, O. *Die Paulinische Angelologie und Dämonologie*. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1888.
- FERNANDES, L. A. *O anúncio do dia do Senhor: Significado profético e sentido teológico de Joel 2, 1-11*. 1ª edição, São Paulo: Paulinas, 2014.
- FEWELL, D. N. *Circle of Sovereignty. A Story of Stories in Daniel 1-6*. Sheffield: Almond Press, 1988.

FITERA, F. M. *El concepto de revelación en el libro de Daniel: El sueño de la estatua (Dn 2)*. Tesis, (Especialización en Teología), Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, Pamplona, 2011.

GAMMIE, J. "On the Intention and Sources of Daniel I-VI". *VT* 31 (1981), 282-292.

GIAVINI, G. "La structure littéraire de Ep 2, 11-22". *NTS* 16 (1969/1970) 209-211.

GINSBERG, H. L. "The Composition of the Book of Daniel". *VT* 4 (1954) 246-275.

_____. *The Legends of the Jews IV*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America, 1936.

GNUSE, R. "Dreams in the Night- Scholarly Mirage or Thophanic Formula?: The Dream Report as a Motif of the So-Called Elohist Tradition". *BZ* 39 (1995), 28-53.

GOLDINGAY, J. Daniel. *Word Biblical Commentary*. vol. 30, Dallas: Word Books Publisher, 1989.

GOURGUES, M. La première lettre à Timothée, témoin d'une «domestication» et d'une adaptation de la foi et de l'expérience ecclésiale. *Science et Esprit*, 56, 2004.

GRELOT, P. "Les versions grecques de Daniel". *Bib* 47 (1966), 381-402.

GUILLET, J. "Le langage spontané de la bénédiction dans l'Ancien Testament" *RechScR* 57 (1969) 163-204.

HARTMAN, L. F.; DI LELLA, A. A. *The Book of Daniel: A New Translation with Notes and Commentary on Chapters 1-9*. New York: Doubleday & Company, 1978.

HEBBARD, A. *Reading Daniel as a Text in Theological Hermeneutics*. Cambridge: James Clarke & Co, 2009.

HUMPHREYS, W. L. "A Life-Style for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel". *JBL* 92 (1973), 211-223.

HUSSER, J-M. *Le songe et la parole: Etudes sur le rêve et sa fonction dans l'ancien Israël*. Berlin: Walter de Gruyter, 1994.

JOÛON, P. *Grammaire de l'hébreu biblique*. Roma: Editrice Pontificio Istituto Biblico, 2007.

KAUFMANN, Y. *The History of the Religion of Israel*. vol. I, Jerusalem: Bialik, 1964.

KAUTZSCH, E. *Grammatik des Biblisch-Aramäischen: mit einer kritischen Erörterung der aramäischen Wörter im Neuen Testament*. Leipzig: Verlag von F. C. W. Vogel, 1884.

KIM, J. Y. *Doxology as the Rhetoric of Resistance in the Aramaic Tales of Daniel 2-6*. Dissertation (Doctorate of Philosophy), Faculty of Theology, Lutheran School of Theology, Chicago, 2011.

KOCH, K. *Das Buch Daniel*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1980.

KRATZ, R. G. *Translatio imperii*. Untersuchungen zu den aramäischen Danielzählungen und ihrem theologiegeschichtlichen Umfeld. Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1991.

LACOCQUE, A. *Daniel et son temps: Recherche sur le mouvement apocalyptique juif au II^e siècle avant Jésus-Christ*. Genève: Labor et Fides, 1983.

_____. *Le livre de Daniel*. Paris: Delachaux et Niestlé, 1976.

LAWSON, J. "The God who Reveals Secrets: The Mesopotamian Background to Daniel 2: 47". *JSOT* 74 (1997), 61-76.

LEMMER, H. "A Multifarious Understanding of Eschatology in Ephesians: A Possible Solution to a Vexing Issue". *HTS* 46 (1990), 102-119.

LENGLET, A. "La structure littéraire de Daniel 2-7". *Bib* 53 (1972), 169-190.

LI, T. *The Verbal System of the Aramaic of Daniel*. An Explanation in the Context of Grammaticalization. Leiden/Boston: Brill, 2009.

MARCONCINI, B. *Daniele: Nuova versione, introduzione e commento*. Milano: Figlie di San Paolo, 2004.

_____. *Daniele: Un popolo perseguitato ricerca le sorgenti della speranza*. Brescia: Editrice Queriniana, 1982.

MARGAIN, J. *Le livre de Daniel: Commentaire philologique du texte araméen*. Paris: Beauchesne, 1994.

_____. *Les particules dans le Targum samaritain de Genèse-Exode: Jalons pour une histoire de l'araméen samaritain*. Hautes études orientales 29, Genève: Librairie Droz, 1993.

MEADOWCROFT, T. J. *Aramaic Daniel and Greek Daniel: A Literary Comparison*. England: Sheffield Academic Press, 1995.

MILLER, J. E. "The Redaction of Daniel" *JSOT* 52 (1991), 115-124.

MILLS, M. E. "Household and Table: Diasporic Boundaries in Daniel and Esther" *CBQ* 68 (2006), 408-420.

MOWINCKEL, S. "Psalm and Wisdom". In: NOTH, M.; THOMAS, W. *Wisdom in Israel and in the Ancient Near East*. VTSup 3, Leiden: E. J. Brill, 1960.

_____. "The Spirit and the Word in the Pre-Exilic Reforming Prophets". *JBL* 53 (1934) 199-227.

MÜLLER, H-P. "Mantische Weisheit und Apokalyptik". In Congress volume Uppsala 1971, *VTSup* 22, Leiden: Brill, 1972, 268-293.

NIDITCH, S.; DORAN, R. "The Success Story of the Wise Courtier: A Formal Approach". *JBL* 96 (1977), 179-193.

- NIEHAUS, J. "Raz Peshar in Isaiah XXIV" *VT* 31 (1981), 376-377.
- OPPENHEIM, L. A. *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East: with a Translation of Assyrian Dream-Book*. Philadelphia: American Philosophical Society, 1956.
- PLÖGER, O. *Das Buch Daniel*. Stuttgart: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1965.
- PORTEOUS, N. W. *Daniel*. Philadelphia: Westminster Press, 1965.
- PORTIER-YOUNG, A. "Languages of Identity and Obligation: Daniel as Bilingual Book". *VT* 60 (2010) 98-115.
- PRINSLOO, G. T. M. "Two Poems in a Sea of Prose: The Content and Context of Daniel 2.20-23 and 6.27-28". *JSOT* 59 (1993), 93-108.
- RAD, G. V. *Théologie de l'Ancien Testament: Théologie des traditions prophétiques d'Israël*. Tome II, Genève: Labor & Fides, 1967.
- ROSENTHAL, F. *A Grammar of Biblical Aramaic*. Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1961.
- SEGAL, M. "From Joseph to Daniel: The Literary Development of the Narrative in Daniel 2". *VT* 59 (2009) 123-149.
- SEOW, C. L. *Daniel*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2003.
- SMITH-CHRISTOPHER, D. L. "Prayers and Dreams: Power and Diaspora Identities in the Social Setting of the Daniel Tales". In: COLLINS, J.; FLINT, P. *The Book of Daniel: Composition and Reception*. v. I, Boston: Brill Academic Publishers, 2001.
- _____. *The Book of Daniel: Introduction, Commentary and Reflections in The New Interpreter's Bible*. vol. VII, Nashville: Abingdon Press, 1996.
- STEINMANN, A. *Daniel*. Saint Louis: Concordia Publishing House, 2008.
- TOWNER, W. S. "The Poetic Passages of Daniel 1-6". *CBQ* 31 (1969), 317-326.
- VANDERKAM, J. *Enoch and the Growth of Apocalyptic Tradition*. *CBQMS* 16, Washington: Catholic Biblical Association of America, 1984.
- _____. *Mantic Wisdom in the Dead Sea scrolls*. *Dead Sea Discoveries*, vol. 4, Wisdom at Qumran, [s.l.]: Brill, 1997.
- WATTS, J. W. *Psalm and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*. *JSOTSup* 139, Sheffield: Sheffield Academic Press, 1992.
- WILLS, L. M. *The Jews in the Court of the Foreign King*. Mineapolis: Fortress, 1990.
- WYK, V. C. "The Struture of Daniel 2, 20-23". In: WYK, V. C. *The Exilic Period: Aspects of Apocalypticism*. Pretoria: University of Pretoria, 1983.