NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 N° 2 1996

La bénédiction en Éphésiens 1, 3-14. Élection, filiation, rédemption

Chantal REYNIER

p. 182 - 199

https://www.nrt.be/fr/articles/la-benediction-en-ephesiens-1-3-14-election-filiation-redemption-379

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La bénédiction en Éphésiens 1, 3-14

ÉLECTION, FILIATION, RÉDEMPTION

Ces dernières années, les études consacrées à la bénédiction qui ouvre l'épître aux Éphésiens se sont raréfiées au profit d'un certain nombre d'analyses portant principalement sur *Ep 4* — question des ministères — et sur *Ep 5* — rapports époux/épouse[1]. Serait-ce que la bénédiction a livré tous ses secrets ou que les études à la fois diverses et divergentes en ont épuisé le sens? Or, de par sa situation dans une épître venue tardivement dans le corpus paulinien, de par son vocabulaire dense et riche, à la fois gnoséologique et hymnique, excessif (prodiguer, surabondance...) et ambivalent (Dieu nous bénit et nous sommes bénis), très fortement marqué par la présence des noms propres, ce texte ne soulève-t-il pas la question, non de la fonction rédemptrice du Christ mais de sa situation dans le dessein de Dieu et du même coup de la nôtre? Les réalités évoquées par cette bénédiction — humanité et univers, humanité et Église, histoire et création, préexistence et incarnation — sont-elles disjointes ou chronologiquement juxtaposées? La forme littéraire de la bénédiction et son expression plastique n'ont-elles pas une fonction théologique?

---

1. Parmi les études de ces dix dernières années (1985-1995) concernant la bénédiction, on peut citer: C.J. ROBBINS, *The Composition of Eph 1,3-14*, dans *JBL* 105 (1986) 677-687; H.R. LEMMER, *Reciprocity between Eschatology and Pneuma in Ephesians 1,3-14*, dans *Neotestamentica* 21 (1987) 159-182; B.M. COUCH, *Blessed Be Who Has Blessed. Ephesians 1,3-14*, dans *International Review of Mission* (Geneva) 77 (1988) 213-320; P. GRELOT, *La structure d'Éphésiens 1,3-14*, dans *RB* 96 (1989) 193-209; P.S. CAMERON, *The Structure of Ephesians*, dans *FiloNT* 3 (1990) 3-17; J.H. BARKHUIZEN, *The Strophic Structure of the Eulogy of Ephesians 1,3-14*, dans *Harvard Theological Studies* 46 (1990) 390-413. Signalons également les cinq derniers commentaires: M. BARTH, *Ephesians. Introduction, Translation and Commentary*, 2 vol., New York, 1984, le plus complet sur le plan bibliographique jusqu'à 1984; A. LINDEMAN, *Der Epheserbrief*, Zürich, 1985; J. PFAMMATER, *Epheserbrief. Kolosserbrief*, Würzburg, 1987; R. PENNA, *Lettera agli Efesini. Introduzione, versione, commento*, Bologna, 1988; M. BOUTTIER, *L'épître de saint Paul aux Éphésiens*, Genève, 1991.

I. - Une unité littéraire organisée et questionnante

1. Unité et genre littéraire

L'unité littéraire fournit à ces questions le cadre de leur pertinence. En effet, les limites de la péricope sont claires malgré les multiples propositions divergentes dont elle a été l'objet. Les versets 3 à 14 constituent un bloc monolithique: une unique phrase enchaîne des propositions en cascade[2]. La syntaxe, le genre littéraire, l'organisation qui s'en dégage, dévoilent la cohésion de la péricope.

Cette péricope peut être qualifiée de «bénédiction»[3]. Ce genre littéraire que l'on trouve déjà dans l'Ancien Testament (*Gn 14*, 19-20; *Ex 18*, 10; *Tb 13*, 1-9), mais aussi dans le Nouveau (*Lc 1*, 68-79; *1*, 42), obéit à des caractéristiques précises qui sont aisément repérables. Le terme introductif est *eulogêtos* (béni). Ceux qui bénissent sont identifiés par «nous» et «vous». Le destinateur est Dieu (v. 3). Comme dans toute bénédiction, la louange s'exerce dans la sphère de l'existence au sens où elle touche quelque chose de profond en notre humanité (élection, filiation, rédemption...). Les motifs de la bénédiction résident dans le don de tous les bienfaits (élection, filiation, rédemption, récapitulation, connaissance, héritage...) à tous les hommes quelle que soit leur provenance, juive ou païenne. Ces dons ainsi répandus ont une extension maximale: ils concernent la création comme l'histoire. Dieu, qui en est l'auteur, les a tous prodigués avec surabondance. L'expérience de la gratuité et l'absence de rivalité au sein

---

2. Les limites de la péricope peuvent être définies par le recours aux genres littéraires qui l'entourent: en amont l'adresse comprend les versets 1 et 2 sans empiéter sur les versets suivants, tandis qu'en aval la mention d'action de grâces commence en *1*, 15, déterminant ainsi que les versets précédents relèvent d'un autre genre. Sur les critères qui permettent de délimiter ces genres littéraires: pour l'adresse, cf. A. DEISMANN, *Licht vom Osten. Das Neue Testament und die neuentdeckten Texte der hellenistischen römischen Welt*, Tübingen, 1909[3]; et plus récemment J. MURPHY O'CONNOR, *Paul et l'art épistolaire. Contextes et structure littéraires*, Paris, 1994; pour la mention d'action de grâces, cf. P. SCHUBERT, *Form and Function of the Pauline Thanksgivings*, Berlin, 1939; et P.T. O'BRIEN, *Introductory Thanksgiving in the Letters of Paul*, Leyde, 1977. L'unité syntaxique ne peut être mise en cause.

3. Nous n'envisagerons pas toutes les hypothèses qui ont été suggérées pour définir le genre littéraire. La bibliographie est immense sur le sujet (cf. M. BARTH, cité *supra* n. 1). Les publications de ces dernières années (voir *supra* n. 1) peuvent compléter l'approche. Sur le genre littéraire «bénédiction», cf. J. GUILLET, *Le langage spontané de la bénédiction dans l'Ancien Testament*, dans *RSR* 57 (1969) 163-204.

de l'humanité commandent donc la bénédiction. Dieu a tout donné de manière excellente et définitive à tous, y compris aux Nations. C'est là que réside le caractère inouï du dessein divin: découvrant dans l'émerveillement un tel dessein, l'homme ne peut réagir que par la bénédiction.

2. Composition littéraire

Le genre littéraire permet d'envisager la composition littéraire du texte[4]. Les sujets des verbes révèlent l'architecture interne du texte. Dieu est sujet des verbes suivants: *eulogêsas* («bénir», v. 3); *exelexato* («choisir», v. 4); *proorisas* («prédestiner», v. 5); *echaritôsen* («gratifier», v. 6); *eperisseusen* («faire abonder», v. 8); *gnôrisas* («faire connaître», v. 9); *proetheto* («proposer», v. 9). La première personne du pluriel apparaît, d'une part, dans le pronom *hêmas* («nous») (9 emplois) et, d'autre part, dans les verbes *echomen* («nous avons», v. 7) et *eklêrôthêmen* («nous avons reçu notre part», v. 11), tandis que la deuxième apparaît dans le pronom *hymeis* («vous») (2 emplois) et le verbe *esphragisthête* («vous avez été marqués du sceau», v. 13). La péricope est orientée à la fois vers Dieu («Père de Notre Seigneur Jésus-Christ») et vers l'humanité («nous»/«vous»).

Le déploiement du texte épouse cette double orientation. En effet, si Dieu est sujet de tous les verbes d'action jusqu'au verset 10 à l'exception d'un seul («nous avons», v. 7), à partir du verset 11 il n'y a plus de passif théologique et les versets 11 à 14 sont commandés par l'alternance des pronoms «nous»/«vous». Il est donc possible de distinguer deux parties: l'une où les actions sont vues du côté de Dieu — à une exception près —, l'autre où tout est vu du côté de l'humanité signifiée par les pronoms «nous» et «vous», ainsi que par l'inflexion de la première ou de la seconde personne du pluriel qui représentent les deux groupes, Juifs et Nations, selon l'usage que fait l'épître de ces pronoms.

Le repérage des prépositions constitue un autre élément important pour déterminer la structure. Deux prépositions sont dominantes: *en* («dans») (15 emplois) et *eis* («vers») (9 emplois). La première a une application christologique: 11 emplois sur 15 concernent le Christ. La seconde indique une finalité. L'origine, quant à elle, est exprimée par *pro*, soit sous la forme de la préposition, soit sous celle du préfixe (*proorisas*, «ayant prédestiné»; *proetheto*, «il a proposé»; *proêlpikotas*, «ayant espéré

4. Sur la multiplicité des structures proposées, on se reportera à la bibliographie indiquée *supra* n. 1.

d'avance»...). La modalité est exprimée par *kata* («selon»), tandis que la préposition *epi* («sur») est locale. Le rapport origine/finalité oriente et inclut toute la bénédiction, dans la mesure où il se trouve au commencement («avant la création du monde», v. 4) et au terme («pour [*eis*] la louange de sa gloire», v. 14).

À l'intérieur de chacune des parties, des sous-sections apparaissent en fonction des verbes d'action, de leur sujet et des modalités exprimées par l'usage des différentes prépositions.

– Première partie

Une incise — «nous avons» — est introduite au coeur de cette première partie dont le dynamisme est porté par trois participes aoristes: *eulogêsas* («bénir»), *proorisas* («prédestiner»), *gnôrisas* («faire connaître»). Trois sections se dégagent: 1) Au centre, les versets 7 à 8 traitent de la rédemption en la situant du côté du «nous». La finalité exprimée en *eis*, pas plus que le rapport à l'origine, n'apparaissent ici, alors que ces deux aspects sont présents dans les versets précédents et suivants. 2) En amont, les versets 3 à 6 sont construits sur deux verbes, «bénir» et «prédestiner», tous deux participes aoristes. Ces deux actions attribuées à Dieu sont vues dans le Christ (vv. 3. 4. 5). La finalité est marquée par un infinitif («pour être», v. 4) et par la préposition *eis* qui introduit la filiation (v. 5) et la louange (v. 6). La mention de l'origine est soulignée dans l'expression «avant (*pro*) le commencement du monde» (v. 4) et dans le préfixe *pro-* du verbe *proorisas* («prédestiner», v. 5). 3) En aval, une troisième section (versets 9 et 10) se dégage, selon un schéma identique à celui de la première: un aoriste, *gnôrisas* («faire connaître»), introduit le même mouvement que précédemment, la finalité («pour [*eis*] l'économie», v. 10) et la récapitulation exprimée par l'infinitif *anakephalaiôsasthai* («pour récapituler», v. 10), parallalèle à *einai* («être», v. 4). Le rapport à l'origine est indiqué par *proetheto* («proposer»). Tout est vu dans le Christ comme dans la première section.

La première partie comporte donc trois aspects: le centre en est l'événement de la rédemption (vv. 7-8), vu du côté de l'humanité et du bénéfice qu'elle en reçoit. Cependant, si tout advient dans le Christ, il n'y a ni mention de finalité ni d'origine alors que, de part et d'autre de cet événement, apparaît ce que Dieu a fait au commencement (vv. 3-6) et ce qu'il fera au terme (vv. 9-10) dans le Bien-Aimé.

– *Seconde partie*

La seconde partie ne s'inscrit pas en rupture avec la précédente puisque le relatif assure la transition: *en autô* («en lui», v. 10), *en hô* («en qui», v. 11). Les versets 11 à 14 sont construits sur un parallélisme qui met au jour deux sous-sections: vv. 11-12 et 13-14. Celles-ci s'appuient sur les deux verbes *eklêrôthêmen* («nous avons reçu notre part») et *esphragisthête* («vous avez été marqués du sceau»), l'un renvoyant aux Juifs, l'autre aux Nations. Les deux sections sont reliées entre elles par *en tô Christô* («dans le Christ», v. 12) et *en hô* (v. 13) qui reprend le *en hô* du verset 11.

Cette partie présente les deux modalités de l'élection dans l'histoire selon deux groupes représentant l'humanité (Juifs et Nations). Les pronoms apparaissent en alternance: «nous» (les Juifs) aux versets 11-12 et «vous» (les Nations) au verset 13, tandis que «nous» (les deux) revient au verset 14, donnant à ce verset une position spéciale.

Deux questions principales surgissent de la composition littéraire: la première est celle du rapport entre les deux parties; la seconde concerne la place de la rédemption. La première partie telle que nous l'avons définie ne concerne pas Israël seulement, mais bien toute l'humanité. Dans ce cas, si les dons de Dieu sont offerts à tous, pourquoi revenir sur les deux modalités historiques de l'élection? Le parallèle, aux versets 11-13, entre Israël et les Nations — sans que soit mentionné explicitement le nom de chacun des groupes — indiquerait-il deux voies de salut? Que désigne le «nous» du verset 14?

Les versets 3 à 10, quant à eux, montrent comment, dans le Christ, Dieu accorde ses bienfaits à tous. La rédemption, qui est au centre de la première partie, demande à être comprise comme l'un des bienfaits accordés et non comme celui qui engloberait les autres, à savoir l'élection et la filiation. Il est donc impossible de réduire le Christ à la seule fonction de rédempteur, comme cela ressort de la plupart des commentaires[5]. Par conséquent cette remarque pose d'emblée la question de la place du Fils dans le dessein éternel du Père.

---

5. À titre d'exemples: R. SCHNACKENBURG, *Der Brief an die Epheser*, Neukirchen, 1982; C. KRUSE, *Il significato di «peripoiêsis» in Eph 1,14*, dans *Riv Bib it* 16 (1968) 465-493; J. CAMBIER, *La bénédiction de Éph 1,3-14*, dans *ZNW* 54 (1963) 58-104; H.-M. DION, *La prédestination chez saint Paul*, dans *RSR* 53 (1965) 5-43.

II. - Des ouvertures?

1. Situation du Christ

Dans la continuité paulinienne, le Christ, tel qu'il apparaît dans la bénédiction, est bien celui de la rédemption[6]. Cette référence se trouve au centre même de la première partie et sera reprise à la fin de la seconde. Ce rappel de la rédemption obtenue par le sang du Christ nous situe à l'intérieur de l'histoire, même si la mention de la croix est absente contrairement à *Ph 2*, 8 ou *Col 1*, 20. La rédemption, c'est le pardon des fautes — selon une expression semblable à celle de *Col 1*, 14 —, obtenu par la surabondance de l'amour. Elle constitue, dans l'histoire, un point de départ qui s'ouvre sur des perspectives souvent insoupçonnées.

La rédemption est considérée ici de notre côté: «nous avons» (*echomen*). À noter que ce verbe n'est pas un passif théologique contrairement à tous les verbes de la première partie, mais un présent dont le sujet est «nous». Le verbe «avoir» nous place du côté de l'existence et non du côté de l'identité, sans que cette identité soit rattachée à une finalité comme c'est le cas pour les actions précédentes ou suivantes. Nous «*avons* la rédemption» tandis que «nous *sommes* saints et irréprochables» (v. 4). Il n'est fait mention ni de la louange de gloire ni du dessein de Dieu, alors que pour les autres propositions — filiation, récapitulation, promesse — il est toujours question de ce dessein éternel. Le rapport à l'origine est lui aussi absent: on ne trouve aucune mention de *pro,* qui, sous forme de préposition ou de préverbe, est présent partout ailleurs (filiation, récapitulation). De toute évidence, selon ce texte, le Christ ne peut sûrement pas être réduit à une seule fonction, celle qu'il aurait dans la rédemption. Celle-ci a sa place entre élection et récapitulation, sans cependant les englober. Elle n'est pas l'acte en fonction duquel il faut comprendre les autres (élection et récapitulation). Mais au contraire, c'est en fonction de l'élection et de la récapitualtion qu'il convient de comprendre la rédemption. Celle-ci n'est pas considérée d'abord du côté du Christ, mais de notre côté. Si notre péché appelle la

---

6. Le terme *apolythrôsis* est un terme rare (4 emplois dans le corpus paulinien: *Ep 1*, 14; *4*, 30; *Rm 3*, 21.26), qui appartient à la sphère sociale et signifie avant tout «libération» sans impliquer nécessairement l'idée du rachat, mais est toujours en lien avec la mort. Cf. H. SCHLIER, *Der Brief an die Epheser. Ein Kommentar,* Düsseldorf, 1958², p. 58; R. PENNA, *Lettera...* (cité *supra* n. 1), p. 93. Le sang par lequel nous est obtenue cette rédemption fait allusion au sacrifice de l'Agneau, mais plus encore souligne la vie donnée jusqu'au bout, sans réserve. Cf. St. LYONNET, *Études sur l'épître aux Romains,* Rome, 1990, p. 144-162.

rédemption, il ne détermine pas la filiation. Dieu, qui a le Christ présent en lui de toute éternité, est celui qui, à partir de l'événement de la rédemption, nous fait connaître notre identité: dans le Christ, nous sommes élus de toute éternité pour être fils (vv. 3-6) et en lui nous serons récapitulés avec l'univers entier (vv. 9-10).

– *Connaissance et révélation*

Les termes à connotation apocalyptique évoquent un contexte de révélation. Précisément, la rédemption elle-même implique une sagesse et une intelligence (v. 8). La prodigalité du don nous ouvre à une connaissance: Dieu fait connaître à l'humanité le mystère de sa volonté, ce dessein caché qui ne pouvait être révélé qu'au terme[7]. Une telle connaissance, impensable et inaccessible aux seules forces humaines, est désormais donnée[8].

Ce dessein éternel est l'expression d'une souveraine liberté du Père qui ne dépend pas de notre histoire, encore moins d'une faute dont nous serions coupables[9]. Origine et volonté de Dieu sont indissolublement liées. La bénédiction a pour contenu l'élection (v. 3), qui se fait selon le bon plaisir de la volonté de Dieu; la connaissance du mystère nous est donnée selon le bon plaisir qu'il a conçu par avance (v. 9); nous avons été prédestinés selon un projet d'origine (v. 11) mis en oeuvre selon sa volonté (v. 11); l'espérance est une espérance anticipée (v. 12). C'est donc bien d'un dessein éternel qu'il est question. Cette volonté du Père est

---

7. Dans l'Ancien Testament, le verbe *gnôrizô* est toujours employé pour désigner les grandes actions de Dieu. Cf. R. BULTMANN, art. «*Gnôrizô*», dans *TWNT* I, 688-719; Ch. REYNIER, *Évangile et mystère. Les enjeux théologiques de l'épître aux Éphésiens*, Paris, 1992. La nouveauté d'une telle révélation fait réagir l'homme en bénédiction.

8. Cela nous introduit à l'idée du Christ révélant, ce qui n'est pas dit ici. La seule préposition *dia* étant utilisée pour la filiation. *En (Christô)* pourrait être compris comme une médiation (traduction du *be* hébreu). Cependant, l'usage de *dia* étant connu de l'auteur, on peut penser que le *en* indique davantage un sens local.

9. Cinq termes servent à décrire le dessein de Dieu: — *Thelêma* désigne la volonté qui n'est pas enocre concrétisée, l'inclination irréversible. — *Eudokia* est la disposition heureuse selon laquelle Dieu agit, une disposition qui n'est pas le produit de la nécessité ou de la contrainte. — Les termes *prothesis* et *proetheto,* qui renvoient tous deux à l'origine, expriment le désir et la toute-puissance originaires de la volonté de Dieu. — Enfin *boulê* est le vouloir réfléchi, le décret qui implique une décision. Sur l'ensemble de ces termes on trouvera de bonnes remarques dans K. ROMANIUK, *L'amour du Père et du Fils dans la sotériologie paulinienne*, Rome, 1961, tout en émettant une réserve sur l'interprétation exclusivement rédemptrice que l'auteur en fait. Cf. G. SCHRENK, art. «*Thelêma*», dans *TWNT* III 52-60; art. «*Eudokia*», dans *TWNT* II 740-748; art. «*Boulê*», dans *TWNT* I 631-634.

l'expression de son pur amour. Elle consiste à faire de nous des fils et non, en premier lieu, à nous sauver. L'événement bien réel de la rédemption n'intervient que du fait d'une histoire et non d'après un dessein qui, de toute éternité, aurait prévu que l'humanité sombrerait dans l'abîme du péché. Sans doute l'a-t-il prévu, mais ce n'est pas cette prévision qui a commandé l'élection.

– *Contenu du dessein de Dieu en amont*

«Dieu, le Père de Jésus-Christ, nous a bénis aux cieux en Christ» (v. 3). Notre identité vient du rapport que la paternité de Dieu nous donne avec elle. Nous nous découvrons bénis par sa parole. Nous découvrons aussi que notre «lieu», notre être profond, ce sont les cieux[10], et non la terre comme nous sommes tentés de le croire si nous nous en tenons à l'image d'Adam le terrestre[11]. Nous sommes dans le «lieu» du Christ «dès avant le commencement du monde» et c'est dans ce «lieu» que nous sommes maintenant, comme l'affirme avec force l'épître: «il nous a ressuscités et fait asseoir aux cieux dans le Christ Jésus» (*Ep 2*, 6). Notre «lieu» c'est donc le Christ lui-même: *en Christô*[12]. Il n'y a pas d'autre élection ni d'autre existence qu'en lui. Dieu nous choisit dans l'amour qui définit l'identité du Bien-Aimé. L'élection est bien ce libre choix de Dieu — on pourrait même dire ce libre appel — qui lui est inspiré par l'amour même qui le lie au Fils et qui nous donne d'être à l'image du Fils[13]. Elle est la condition grâce à laquelle nous existons.

---

10. L'expression *en tois epouraniois* désigne bien les hauts cieux où nous sommes et non pas les cieux où le Christ est vainqueur, comme le dit M. BOUTTIER, *L'épître...* (cité *supra* n. 1), p. 62: «La rédemption s'est accomplie sur terre mais son effet se répercute au point extrême de la contestation: dans les hauts cieux. C'est là que débouche l'exaltation du Messie...» L'expression, ici, n'a pas cette fonction. Ce n'est pas la rédemption qui assure la présence du Christ dans les hauts cieux, mais la création (dans la perspective de *Col 1*, 15-20: c'est parce qu'il est le créateur qu'il est aussi le réconciliateur de toutes choses).

11. La perspective d'*Ep* est différente de celle de *1 Co 15*, qui affirme, à propos de la résurrection des morts, que nous ne porterons qu'au terme l'image du second Adam spirituel qu'est le Christ.

12. *En Christô* est un sémitisme, comme il y en a beaucoup dans ce texte. Cf. R. DEICHGRÄBER, *Gotteshymnus und Christushymnus in der frühen Christenheit. Untersuchungen zu Form, Sprache und Stil der frühchristlichen Hymnen*, Göttingen, 1967, p. 72-75. Il n'en demeure pas moins qu'on peut lui attribuer un sens local. Cf. St. LYONNET, «La bénédiction d'Éph 1, 3-14 et son arrière-plan judaïque», dans: *À la rencontre de Dieu. Mémorial A. Gelin*, Paris, 1961, p. 341-352.

13. *Eklegomai* fait référence au concept biblique qui signifie choisir par appel (*Is 41*, 9; *Gn 15*, 1). Cf. G. SCHRENK, art. «*Eklegomai*», dans *TWNT* IV 173-175.

Notre origine c'est notre identité. En effet, cette élection est orientée vers un but: «être saints et irréprochables devant lui dans l'amour» (v. 4). Le sens est ontologique (*einai*). Dans le Fils nous comprenons ce que nous sommes pour Dieu depuis toujours: non seulement accueillis en lui mais bénis dans cet amour pour être sous son regard, en sa présence, devant sa face. Notre existence est caractérisée par notre origine, qui détermine notre finalité. Le Dieu créateur est infiniment présent à l'humanité et non pas distant: sa transcendance n'est pas un obstacle à la présence. Il n'est pas un Dieu qui regarde l'homme comme un observateur mais un Dieu qui aime l'homme et qui se complaît dans le face à face auquel il l'appelle. La double finalité exprimée en termes de sainteté et de perfection, à laquelle nous sommes conviés, nous place dans un rapport de communion avec le Père (saint) et le Fils (irréprochable)[14].

Notre élection est *la* définition de l'amour qui est en Dieu. Il s'agit donc d'une disposition, antérieure à l'acte de créer, dans laquelle se trouve le choix de Dieu et par laquelle s'explique la création. Dieu décide (*proorisein*) en toute liberté et souveraineté, il agit sans contrainte et sans condition préalable à son amour. Il nous invite à partager ce qu'il est afin que nous soyons à la louange de sa gloire[15]. Ce choix est encore précisé puisqu'il porte un nom: la filiation adoptive. Nous sommes appelés à l'existence par ce dessein bienveillant, cette joie, cet acte de pure gratuité de Dieu qui nous veut à l'image de son Fils et nous destine à sa louange. Nous sommes aimés du même amour dont est aimé le Fils comme cela était déjà suggéré au verset 4. Être un tel objet d'amour de la part du Père est l'équivalent d'être fils et d'être saint et irréprochable: nous sommes dans un registre d'être et non d'agir, d'identité et non d'éthique — et s'il y a éthique, elle découle tout entière de l'identité.

La filiation n'est donc pas dépendante de la rédemption. Celle-ci permet pourtant de découvrir la filiation dont elle n'est pas la raison d'être. Nous sommes créés fils dans le Fils unique. C'est

---

14. *Hagios* indiquant la caractéristique de Dieu, tandis qu'*amômos* indique le caractère irréprochable du Fils. Deux déterminations qui valent pour l'humanité et pour l'Église: *Ep* 5, 27.

15. Sur cette formule, cf. F. DREYFUS, «'Pour la louange de sa gloire' (Ep 1, 12.14). L'origine vétéro-testamentaire de la formule», dans *Paul de Tarse, Apôtre de notre temps*, Rome, 1979, p. 233-248. L'auteur montre comment *Ep* parvient au terme d'un développement qui commence dans l'Ancien Testament: «tout le contexte polémique négatif a disparu... Tout le positif de la doctrine vétéro-testamentaire est repris, conservé et amplifié» (p. 247), laissant de côté tout ce qui, dans l'Ancien Testament, concernait le péché.

parce que le Christ est le Fils, c'est parce qu'il est avant l'origine (v. 3), que nous sommes nous-mêmes fils adoptifs. Le titre de Bien-Aimé est cité avant la mention de notre rédemption; c'est en tant qu'il est le Fils que le Christ peut porter le nom de Bien-Aimé et non d'abord en tant qu'auteur de la rédemption.

– *Contenu du dessein de Dieu en aval*

Le Christ est le récapitulateur d'un dessein qui ne se limite pas à l'humanité mais englobe la totalité du créé. Les versets 9-10 constituent le sommet de l'action de Dieu qui confère la primauté absolue au Christ: celui-ci est au-dessus de tout et tient tout; il peut tout (*ta panta*) récapituler au ciel et sur la terre: l'humanité et le cosmos; au ciel, le monde cosmologique et, sur la terre, les réalités visibles et invisibles. Perspectives historiques et cosmiques sont unies.

Le récapitulateur est celui qui évite que l'univers soit divisé en chapitres[16]. Le Christ est le principe d'unité de toutes choses. Si on regarde le parallèle suggéré par la structure, on constate que les deux infinitifs du texte, «être» et «récapituler», permettent de placer sur le même plan l'humanité et l'univers, signifiant que l'homme est pris dans un projet créateur où l'univers lui est donné. Le Christ apparaît alors comme la clef de voûte de la création, au sens où l'origine et le terme sont intégrés en lui. Cette perspective est inscrite dans le projet éternel de Dieu, ce dessein formé par avance. Ce n'est donc pas à la suite d'une fracture survenue au sein de la création que Dieu déciderait de la récapituler, au sens de la réparer. Il s'agit de montrer que le Christ est celui en qui tout et tous sont bénis et en qui tout et tous sont contenus d'avance. Là où l'épître aux Romains affirmait avec force que rien ne peut nous séparer de l'amour du Christ (*Rm* 8, 31-39), là où l'épître aux Colossiens montrait que le Christ n'est pas seulement le médiateur au sein de l'humanité, mais qu'il est au-dessus de

16. Deux manières de comprendre: *anakephalaiôsasthai*, qui est l'objet de la volonté de Dieu et le contenu du mystère, ou bien *eis oikonomian*, qui est le but ultime de la récapitulation. Cf. H. SCHLIER, *Der Brief...* (cité *supra* n. 6), p. 65. Sur *oikonomia*, cf. J. REUMANN, *Oikonomia-Terms in Paul in Comparison with Lucan «Heilsgeschichte»*, dans *NTS* 13 (1966-1967) 147-167, qui montre que *oikonomia* fait référence à l'acte créateur et non au plan salvifique. Le lien étymologique entre *kephalê* et *anakephalaion* n'est pas immédiat mais réel: *anakephalaiô* dérive de *kephalê* par le neutre *kephalaion*. Ceci est à rapprocher de l'image de la tête, appliquée au Christ dans le reste de l'épître pour définir son rapport à l'Église-corps. La conception de l'Église-corps en dépendance de sa tête, le Christ, est préfiguration de la soumission de l'univers au Christ. Cf. Ch. REYNIER, *Évangile et mystère...* (cité *supra* n. 7), p. 184-186.

tout, y compris des puissances visibles et invisibles, parce qu'il en est le créateur (*Col 1*, 15-20), l'épître aux Éphésiens va plus loin en montrant que le Christ récapitulateur tient tout en lui et que cela appartient au dessein éternel du Père. Celui qui nous a sauvés par son sang, celui dans lequel, dès avant la fondation du monde, Dieu le Père nous a choisis pour être des fils, est aussi celui qui récapitule toutes choses.

Il est donc impossible de limiter l'action du Christ au seul salut, distingué de l'élection proprement dite. Par ailleurs, il est impossible de réduire le Christ à son seul «pour nous». En revanche, il est possible d'entrevoir ce qu'il est pour Dieu. Celui qui est mort et ressuscité pour nous est celui qui, de toute éternité, est le Bien-Aimé de Dieu, en qui l'univers est fait et est appelé à être récapitulé. L'épître aux Éphésiens déploie l'extension maximale du Christ en hauteur (il est au-dessus de tout) et en largeur (il embrasse tout, réconciliant les antagonistes et rejoignant tout le créé).

Les lignes de force de cette première partie peuvent se résumer de la façon suivante. Le Christ de l'histoire est celui de l'élection. Le Christ du terme est celui de l'origine. Il est, avant la fondation du monde, en Dieu, son Père. Si la péricope ne parle pas explicitement de création à l'aide du vocabulaire habituel, elle en décrit la possibilité en termes de choix, d'amour surabondant et de prodigalité. Notre identité n'est pas d'abord celle de pécheurs pardonnés mais de fils qui ont, certes, besoin du pardon mais qui sont aimés à cause d'une élection qui anticipe toute histoire. Notre identité est d'être dans le Christ qui, lui-même, est dans le Père. L'événement de la rédemption n'est que le lieu où nous pouvons découvrir l'amour dans lequel et en vue duquel nous sommes choisis dans la pure gratuité.

2. Le Christ et l'Église

La seconde question posée par la péricope est celle du rapport Christ /Église, tel qu'il est décrit dans les versets 11-14.

– Le Christ, unité et continuité

C'est le Christ, et lui seul, qui fait l'unité et le lien des deux parties, puisqu'il apparaît comme celui qui révèle non seulement l'identité personnelle de chacun mais aussi celle du groupe des croyants. Le groupe des croyants — qui n'est pas appelé «Église» — est composé de chrétiens provenant du judaïsme et du paganisme. Pour parler des deux composantes de ce groupe, l'auteur

ne prononce jamais le nom d'Israël ou de peuple choisi, pas plus qu'il ne désigne, ici, les pagano-chrétiens sous le terme de païens ou de Nations. C'est uniquement à travers le jeu des pronoms qu'il distingue non deux groupes mais deux modalités. Cette remarque stylistique a son importance dans la mesure où l'auteur entend dire quelque chose de la nature de l'unique communauté des croyants et ne cherche pas à mettre en relief l'opposition entre ces deux entités d'origine différente.

Après la présentation du Christ et de l'humanité dans le dessein de Dieu, les deux modalités historiques de la révélation sont envisagées non pas au plan individuel mais au plan universel. Doit-on comprendre le parallélisme structural comme deux voies possibles de salut? Le groupe des croyants serait-il la juxtaposition ou l'addition de deux entités?

– *Première modalité (vv. 11-12)*

Les judéo-chrétiens sont le lot de Dieu; ils ont été choisis parmi les Nations de la terre pour être la part de Dieu[17]. L'élection d'Israël, comme la création, relève du libre choix de Dieu. C'est le même terme «prédestiner» (*proorisas*, v. 5 et *prooristhentes*, v. 11) qui est utilisé dans les deux cas, montrant la cohérence de l'agir de Dieu et rappelant que ce choix est intérieur à l'élection. Dieu en créant éternellement par amour révèle cet amour, historiquement, dans le choix d'un peuple. Un tel choix n'est pas une ségrégation, mais relève de la libre initiative de Dieu. L'histoire et la création (en tant que résultat) sont les deux aspects de l'unique projet de Dieu dans le Christ: être (comme au v. 4) pour la louange de gloire (v. 12).

Les judéo-chrétiens sont issus de ce peuple choisi, figure de tous les peuples de la terre. Ils sont «ceux qui ont espéré». Cette espérance caractérise bien les judéo-chrétiens et ne concerne pas l'ensemble des chrétiens dans leur existence actuelle[18]. Parce qu'ils ont espéré dans le Christ, ils ont reçu l'héritage promis. Par avance l'attitude du peuple croyant a été une attitude d'espérance

17. Deux traductions sont possibles: «en lui nous avons été désignés pour être le lot de Dieu» (sens passif) ou bien «en lui nous avons reçu notre lot» (sens moyen). S'agit-il de l'acte d'adoption filiale qui offre la promesse d'un héritage ou bien de l'acte d'adoption par lequel Dieu nous donne l'héritage: «nous sommes la part de Dieu» – nous sommes dans une attitude de réception? Il semble que la seconde interprétation convienne mieux. Nous ne pouvons nous donner le don à nous-mêmes, mais il vient de plus grand que nous dans un dessein éternel. Cf. M. BOUTTIER, *L'épître...* (cité *supra* n. 1), p. 72.

18. Il ne faut pas perdre de vue l'opposition entre les pronoms «nous»/«vous», fortement marquée par la structure. De plus, le préverbe *pro-*

dans le Christ. *Ep* fait ici, à propos de l'espérance, un raisonnement semblable à celui de *Rm 4* à propos de la foi en référence à Abraham.

– *Seconde modalité (v. 13)*

Le lien entre les deux modalités est un lien christologique (répétition de «c'est en lui que»). Rien n'unit les deux modalités hors du Christ. L'autre groupe, celui des Nations, jadis exclu de la promesse (*Ep* 2, 12), est marqué d'un sceau, ceci après un événement: celui de l'écoute de la parole, l'écoute de la bonne nouvelle («Évangile») et après une adhésion («ayant cru»). L'Évangile est à la fois bonne nouvelle de salut et parole de vérité. S'il est question de salut, il est aussi question de révélation: l'Évangile est cette parole de vérité. Les Nations découvrent le Christ par l'annonce de la parole qui leur est faite, sans qu'elles aient été préparées à l'entendre. C'est cela l'inouï du dessein de Dieu: même les Nations sont marquées du sceau de la promesse, elles qui en étaient jadis exclues.

– *Rapport des deux modalités*

Il convient de lire les versets 11-12 et 13 en fonction de ce que suggère la structure: les deux approches dont il est question se correspondent sans se contredire. Là où les judéo-chrétiens reçoivent l'héritage qui trouve son accomplissement dans le Christ, les Nations sont marquées du sceau de la promesse par l'accueil qu'elles font à la parole qui leur est dite. Les deux se rejoignent ainsi dans l'écoute d'une parole; même si le chemin est historiquement différent, la terre est identique. Pour les uns, c'est la découverte que cette parole contenue dans l'Ancien Testament annonce le Christ; pour les autres, c'est la découverte que le Christ, contenu de la Bonne Nouvelle, leur apporte le salut et leur révèle qu'eux aussi sont appelés à être fils, depuis le commencement du monde. Dans les deux cas, c'est la connaissance du Christ qui est fondamentale et provoque une relecture de leur histoire.

---

n'a aucun sens s'il s'agit des baptisés. L'espérance dont il est question est à saisir dans la lumière du Christ, ce que met en évidence l'inclusion partielle: *en hô*, qui précède *eklêrôthêmen* (v. 11) et *en tô Christô*, à la fin du même verset. Le parfait se différencie de l'aoriste *prooristhentes* et indique le caractère duratif de l'espérance, tandis que le préverbe *pro-* renvoie à l'origine: l'espérance du peuple et le choix de Dieu remontent au commencement.

Pour les premiers, la marque de leur appartenance au peuple choisi était la circoncision, dont on ne parle pas explicitement ici. Elle est suggérée par cette autre marque, celle du sceau de l'Esprit, qui caractérise les seconds. Cette marque de feu[19], annoncée par la circoncision dans la chair, est invisible et ne fait pas acception des personnes. Elle est l'autre nom de la circoncision des coeurs. Elle ne différencie plus, elle ne divise plus (*Ep 2*, 11-22). Elle unifie l'humanité selon que l'Esprit l'avait promis, conformément à la révélation même du dessein de Dieu dans le Christ.

– *Le groupe des croyants*

Le verset 14 englobe les deux modalités, puisqu'il y a passage au «nous» qui rejoint le «nous» initial (v. 3). Il y a distinction, dans l'histoire, entre les deux modalités de l'élection, mais il n'y a pas deux voies de salut, une pour les Juifs, une pour les Nations. La structure du texte est suggestive: le parallélisme interdit toute opposition et la situation du verset 14 présente une sorte de récapitulation.

Le groupe des croyants se définit uniquement dans son rapport au Christ et non en fonction de sa provenance. Le Christ, lui-même et lui seul, est l'auteur de l'unité (3 fois *en hô*, 1 fois *en tô Christô*). Il opère des déplacements: Israël a été choisi dans le Christ qui se révèle comme le contenu de la promesse. Il déplace les Nations: elles croient en entendant la Bonne Nouvelle qu'il est lui-même. C'est donc en lui, en adhérant à lui, que se constitue le groupe des croyants, qu'il provienne du judaïsme ou du paganisme. Ce groupe n'est rien sans lui. Il n'a de consistance qu'en lui.

Un tel groupe, appelé Église dans la suite de l'épître, n'est pas le prolongement pur et simple d'Israël, un nouvel Israël. Il n'est pas présenté comme le nouveau peuple du Messie. Il n'est d'ailleurs jamais question ni de Messie, ni de peuple dans cette épître. L'auteur a recours, principalement, au terme de «corps» pour parler de la nature de l'Église, et à celui de «tête» pour signifier la place du Christ[20]. Une telle explicitation est capitale, car, au sein

19. Cf. G. CHANTRAINE, art. «*Sphragis*», dans *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, Paris, 1968, T. II, p. 1078. Dans les termes *sphragis*, *sphragizô*, il semble y avoir une évocation du pétillement de la matière chauffée.

20. Cf. Ch. REYNIER, *Évangile et mystère...* (cité *supra* n. 7), p. 173-203. À noter que d'autres champs sémantiques, comme celui de la construction ou la métaphore époux/épouse, sont utilisés par *Ep* pour parler du rapport Christ-Église.

du groupe des croyants, elle ouvre une place aux Nations sans leur imposer des conditions qui altéreraient leur identité[21].

L'Église n'est pas non plus la juxtaposition des deux groupes qui cheminaient l'un à côté de l'autre. Elle est ce *tertium genus* dont parlaient les Pères, une réalité dont le fondement est la foi en Jésus-Christ, le rapport vital et vivant à sa personne. C'est pourquoi l'entrée dans ce groupe ne dépend d'aucune condition, qu'elle soit culturelle, sociale ou ethnique. Il n'est point nécessaire aux Nations de passer par Jérusalem, de recevoir la circoncision, d'observer la Loi... L'adhésion de foi au Christ, contenu de la promesse, est nécessaire mais suffisante. De même pour Israël, l'adhésion de foi implique l'abandon des pratiques de la Loi.

L'Église n'est telle que dans l'Esprit, sans lequel elle serait un vis-à-vis statique du Christ. L'Esprit la porte au Christ et l'ouvre constamment, évitant ainsi qu'elle ne se renferme sur elle-même comme elle est toujours tentée de le faire tant elle demeure aux prises avec la temporalité.

– À nouveau la rédemption?

Le verset 14 revient sur le «nous» englobant du verset 7. Il revient aussi sur les thèmes de l'héritage, de la gloire et de la rédemption. Il se présente sous la forme d'un résumé synthétique. Serait-ce un retour en arrière et la péricope s'achèverait-elle sur la rédemption, elle qui n'était pas l'unique raison de la bénédiction? Alors que le verset 7 affirme que «nous avons la rédemption», celle-ci est comprise ici sous l'angle de l'accomplissement, qui lui-même est rapporté à la louange de la gloire[22]. Ce qui est donc «en vue de la rédemption», c'est la marque de l'Esprit. Notre filiation, en effet, ne va pas de soi: nous ne pouvons entrer dans les arrhes de l'héritage sans être arrachés à ce qui peut nous empêcher de le recevoir.

La dernière mention de la louange, au verset 14, n'est pas un simple refrain qui se contenterait de reprendre les mentions précédentes. Ce qui est dit, dans la première partie, de toute l'huma-

---

21. *Ep* emploie toujours le terme *ethnê* dans un sens politique et non dans un sens religieux, qui cantonnerait les Nations dans un comportement éthique qualifié de «païen».

22. L'expression *eis apolythrôsin* peut être traduite de plusieurs manières. — «L'Esprit Saint prépare la rédemption de l'acquisition» faite par Dieu de son peuple. Dans ce cas, l'Église est conçue comme *peculium Dei*. L'accent est sur *peripoiêsis*. — Ou «l'Esprit, acompte de notre héritage jusqu'à la délivrance finale où nous en prendrons possession», acquisition faite par les croyants. Cf. M. BOUTTIER, *L'épître...* (cité *supra* n. 1), p. 76-77.

nité: «être à la louange de gloire de sa grâce», vaut également pour l'Église. Elle est épiphanie de la gloire de Dieu. La visibilité de Dieu, aujourd'hui, passe par son Église, parce que Jésus-Christ est empiriquement absent de notre monde tout en y étant spirituellement présent, dans l'attente de sa pleine manifestation au jour de la Parousie. La troisième mention de l'expression «pour la louange de sa gloire» a donc une fonction théologique et non purement rythmique. C'est pourquoi on peut dire que le verset 14 est une sorte de récapitulation de la bénédiction.

L'Église a besoin du sceau de l'Esprit pour accéder à cette connaissance et comprendre qu'elle est tout entière, sans exception ni acception de personne, destinée à être à la louange de la gloire de Celui qui la porte. L'Esprit qui est à l'origine se retrouve au terme: nous avons été bénis de bénédictions spirituelles (v. 3).

*

* *

On comprend dès lors pourquoi le genre littéraire de la bénédiction convenait parfaitement pour exprimer le caractère inouï du dessein de Dieu. En effet, la bénédiction ne peut retentir qu'à partir du moment où l'homme découvre la plénitude de ce dessein. Elle surgit en fonction d'une réalité passée, inattendue, dont on reconnaît après coup qu'elle est de Dieu. Cette dimension de mémoire comporte aussi une dimension d'espérance: ce qui est donné maintenant correspond à ce qui sera pleinement reçu et manifesté dans le futur. Il n'est pas étonnant que la louange s'exprime dans le vocabulaire de la surabondance. Il n'est pas étonnant non plus que bon nombre d'expressions soient ambivalentes (Dieu bénit et nous sommes bénis): l'un des aspects n'exclut jamais l'autre; au contraire les deux aspects expriment «la sagesse ciselée à l'infini» par Dieu (*Ep 3*, 10).

Nous percevons ainsi que notre existence est une bénédiction: nous sommes appelés par l'Amour même dont le Père aime le Fils dès avant la fondation du monde. Le Dieu transcendant a un visage: nous le découvrons Père dans le Fils en qui il donne tout ce qu'il est et ce qu'il a. Cette connaissance et cette expérience du dessein purement gratuit de Dieu ne sont perceptibles qu'à partir de l'événement de la rédemption. Cependant cet événement de la mort-résurrection, événement capital et lumineux de l'histoire, risquerait de nous aveugler si nous lui donnions un autre statut que celui d'un point d'incidence historique. Il conditionne notre saisie de la lumière sans en être cependant la source.

En effet, l'expression plastique du texte a fait émerger comme en des cercles concentriques la place du Christ et la nôtre. Le Christ est celui qui est à l'origine dans le Père, celui en qui nous sommes bénis, en qui nous sommes élus, en qui nous sommes fils, et ceci dès avant la création du monde. Il est aussi celui qui est au terme, celui qui tient toutes choses (humanité et univers). L'histoire du monde est totalement plongée dans l'élection du Fils qui apparaît ici, notons-le bien, comme le contenu de la Révélation. Les croyants, quant à eux, sont unis indissociablement à lui et n'ont d'existence qu'en lui, individuellement et ensemble. Ils sont le corps du Christ. L'Église, épiphanie de Dieu, n'est rien sans le Christ, dont elle tire sa consistance et dont elle a pour unique fonction de révéler le visage (*Ep 3*).

Tel est le contenu du mystère sur lequel l'épître revient sans cesse: il implique l'invention d'un nouveau langage détaché des Écritures, conceptuel certes, mais qui n'enferme pas dans des catégories purement formelles, à condition de les lire dans le milieu vivant où elles sont nées. Ce langage n'est ni une idéologie, ni un système clos, il est au service du déploiement de la personne du Christ selon le dessein de Dieu. D'où l'importance capitale de la forme du texte, une bénédiction, et de sa situation, en ouverture de l'épître et au terme des écrits attribués à Paul. Le dernier mot est à la louange et à l'excès de sens face à la connaissance d'un tel dessein conçu dans le Fils et dont nous nous découvrons les bénéficiaires comblés.

F-75006 Paris
35, rue de Sèvres

Chantal REYNIER
Centre Sèvres

Sommaire. — Le mouvement interne de la bénédiction (*Ep 1*, 3-14), tel qu'il se dégage du genre littéraire, de la composition du texte et de son vocabulaire, soulève la question du rapport élection-filiation-rédemption. En présentant le Christ comme contenu de la Révélation et non comme Révélateur, la bénédiction montre que la rédemption a toute sa place dans le dessein de Dieu sans en être pour autant le fondement. Puis, en reprenant les deux modalités historiques de la Révélation, la bénédiction pose la base de l'ecclésiologie qui sera déployée dans la suite de l'épître: l'Église est définie uniquement par le rapport des croyants au Christ, quelle que soit leur origine ethnique, culturelle et même religieuse.

Summary. — We find in *Ephesians 1*, 3-14 a blessing, the inner movement of which (such as it comes out from the literary genre, the construction of the text and the vocabulary) raises the question of the relationship between election, filiation and redemption. In presenting

Christ not as the Revealer but as the content of Revelation, this blessing shows that Redemption takes all its place in God's design without having to be its foundation. Resuming then the two historic modalities of the Revelation, the blessing lays down the basis of the ecclesiology which will be expounded in the Epistle: the Church is solely defined by the relationship of the believers in Christ, whatever may be their ethnic, cultural and even religious extraction.