

“Le Conseil Divin dans le Judaïsme du Second Temple  
et dans le Nouveau Testament”

*Chapitre 5 de:*

VISIONS DU CONSEIL DIVIN DANS LA BIBLE HÉBRAÏQUE

---

Une Thèse

Présentée à la

Division Faculté des Religions

de l'Université de Pepperdine

Malibu, Californie

---

par

**Paul B. Sumner**

Avril 1991

(corrigée en février 2013)

Traduite en français par Théo Catusse (2014)

[Pour toutes corrections écrire à [theo.catusse@gmail.com](mailto:theo.catusse@gmail.com)]

© 1991, 2013  
TOUS DROITS RÉSERVÉS

[hebrew-streams.org](http://hebrew-streams.org)

## Visions du Conseil Divin dans la Bible Hébraïque

### — Conclusions de la Thèse —

Cette thèse a documenté l'existence et l'importance du conseil divin dans la Bible Hébraïque. Pour se faire, elle a analysé la terminologie et l'imagerie qui dépeignent Dieu comme un Roi qui trône entouré de créatures surnaturelles puissantes. L'étude des sessions du Conseil, ou visions du Trône, s'est concentrée sur des éléments spécifiques, tels que le statut et l'autorité de YHVH, les processus de prises de décisions dans les cieux, la nature des serviteurs célestes, et l'identité de ceux qui ont assisté aux sessions. La terminologie et l'imagerie du Conseil apparaissant tout au long de la Bible, cela atteste la persistance de ce dernier dans la foi d'Israël. Aucun doute n'est permis, ce dernier croyait à la réalité de l'Assemblée de Dieu. En effet, il la considérait certainement comme représentant une réalité bien plus élevée que sa propre existence simplement matérielle. Le siège sur lequel Dieu s'asseyait était secondaire à la royauté qu'il y exerçait.

**Le Chapitre 1** a démontré que l'ancien monde croyait en l'existence d'un Conseil cosmique céleste, et que les dieux communiquaient avec les prêtres, les prophètes et les rois qu'ils choisissaient. Dans ce contexte, le concept qu'avait Israël d'une Assemblée divine n'est pas unique. Sa singularité repose dans la perception de sa constitution et dans son état d'esprit envers la race humaine.

**Le Chapitre 2** a analysé la terminologie et l'imagerie du Conseil Divin biblique. Il a été conclu que le concept de l'Assemblée céleste exprimait la compréhension par Israël des diverses relations de Dieu envers l'humanité ainsi que la façon dont il administrait sa création au travers d'un grand contingent d'êtres semi-divins. La Salle du Trône de YHVH abrite une monarchie et non un panthéon. Un seul vrai Dieu était présent. Les nombreuses appellations des serviteurs de Dieu suggèrent que ces êtres n'avaient pas une seule forme ou fonction, mais devenaient ce qu'ils devaient être afin d'accomplir ses objectifs. Ils pouvaient être guerriers ou huissiers ou espions ou témoins ou choristes dans le Temple ou porteurs du Trône ou vents ou nuages ou feu ou même esprits de fausse prophétie. Ils n'étaient cependant pas de simples métaphores des forces de la nature ou d'invisibles processus internes à l'être humain. Ils étaient personnifiés, libres de choix et en dévotion envers leur créateur. Ils étaient les puissances ou les représentants du gouvernement divin: Le Monde d'Elohim.

**Les chapitres 2 et 3** ont analysé six visions bibliques du Trône. Les données indiquent que les noms de Dieu ainsi que les descriptions et noms des anges étaient spécifiquement appropriés de manière théologique, aux circonstances historiques durant

lesquelles les visions étaient accordées au témoin humain. Le fait que Dieu admettait certaines personnes dans la salle du Trône avait un sens très profond. Bien que ces hommes étaient entrés via des visions, plus que par une élévation physique, ils étaient certains d'avoir réellement vu et entendu le conseil et les recommandations de YHVH. Après avoir entendu les sessions de la Cour, ils revenaient comme messagers de Dieu vers leur communauté humaine. L'expression "Ainsi parle YHVH" signifiait que le prophète avait entendu le message dans la salle du Trône. Au delà de leurs rôles de messagers, ils avaient l'autorité, durant les procédures, d'influer sur les actions de l'Assemblée. Leurs vœux (prières?) avaient une influence. Ainsi, le monde d'Elohim n'était pas clos. La distance entre le Créateur et la création était comblée des deux côtés: les membres du Conseil descendaient vers la terre et les prophètes montaient en esprit dans les cieux.

La porte, cependant, n'était pas ouverte à tout le monde. Personne ne pouvait se projeter lui-même en extase et entrer non-invité dans le Conseil ou jeter un coup d'oeil dans cette fenêtre sans être vu. La porte était ouverte quand, et à qui, Dieu le souhaitait. Dans certaines visions du Trône, certains dirigeants seuls, apparaissaient devant Dieu pour recevoir leur investiture ou mission. La signification de leur présence repose sur le fait que Dieu les a choisis comme dirigeants. Dieu n'était pas indifférent à ce qui se passait dans son peuple, mais il influençait le cours de l'histoire humaine selon ses plans.

— [Paul B. Sumner](#)

## SOMMAIRE

	Page
Conclusions de la thèse .....	2
Sommaire .....	4
<b>Chapitre 5 — Visions du Conseil Divin dans le Judaïsme du Second Temple et dans le Nouveau Testament .....</b>	<b>5</b>
Trajectoires dans le Judaïsme Post-Biblique .....	5
Travaux Apocalyptiques: 3 <sup>ème</sup> - 1 <sup>er</sup> Siècles BCE .....	7
Qumran .....	10
Travaux Apocalyptiques 1 <sup>er</sup> Siècle CE .....	12
Pseudépigraphes .....	12
Nouveau Testament.....	17
Imagerie de la Salle du Trône .....	17
Liturgie du Trône.....	20
Les Visions du Trône.....	20
Expériences Visionnaires .....	21
La Puissance Céleste.....	22
Le Guerrier Divin.....	22
Le Juge Eschatologique.....	23
Conclusion.....	23
 Abréviations.....	 24

Thesis chapters are available as PDFs at [Hebrew Streams](http://www.hebrew-streams.org) website:

Chapter 1—Ancient Near Eastern Backgrounds

<http://www.hebrew-streams.org/works/hebrew/divinecouncil-ch1.pdf>

Chapter 2—The Divine Council in the Hebrew Bible

<http://www.hebrew-streams.org/works/hebrew/divinecouncil-ch2.pdf>

Chapter 3—Visions of the Divine Council in Pre-exilic Writings

<http://www.hebrew-streams.org/works/hebrew/divinecouncil-ch3.pdf>

Chapter 4—Visions of the Divine Council in Exilic and Post-exilic Writings

<http://www.hebrew-streams.org/works/hebrew/divinecouncil-ch4.pdf>

Chapter 5—The Divine Council in Second Temple Judaism and  
the New Testament

<http://www.hebrew-streams.org/works/hebrew/divinecouncil-ch5.pdf>

## Chapitre 5

### "Le Conseil Divin dans le Judaïsme du Second Temple et dans le Nouveau Testament"

#### Trajectoires dans le Judaïsme Post-Biblique

Pour se projeter au-delà des limites de la thèse de ce document, une question surgit:

Si le concept et l'imagerie du conseil de YHVH étaient si importants pour les juifs bibliques et si les visions du trône étaient une méthode si puissante pour transporter la vérité théologique, étaient-ils toujours aussi vitaux pour les générations suivantes en Israël? Ce dernier chapitre tentera d'esquisser une réponse affirmative à cette question. Cela se doit d'être une "tentative" car une étude complète de tous les contenus n'est pas possible ici. Ce qui suit est donc une liste annotée de plusieurs travaux contenant l'imagerie en question et qui montrent le développement du contenu biblique analysé dans ce papier.

La littérature juive est souvent apocalyptique par nature dans la période post-biblique.<sup>1</sup> Les visions et voyages célestes, et les univers symboliques complexes apparaissent fréquemment dans les travaux allant du 3<sup>ème</sup> siècle avant l'ère commune (CE) jusqu'à la fin du 1<sup>er</sup> siècle de l'CE.<sup>2</sup> Cependant, il est intéressant de noter que les allusions au Conseil Divin ou l'intérêt pour les visions du Trône et sujets "apocalyptiques" similaires, n'apparaissent que rarement dans les Apocryphes. Comme discuté dans le chapitre 4, un élément de l'écriture apocalyptique, est sa tendance à ressortir les anciens langages et théologies, afin de rétablir les liens avec la foi passée. Le langage apocalyptique est avant tout un langage expressif symbolique et poétique utilisé pour articuler une signification ou un sentiment à propos du monde. Particulièrement dans les moments de trouble, ce langage affirme la réalité réconfortante d'un "monde transcendant" de mystères divins au-dessus du chaos terrestre.<sup>3</sup> Deuxièmement, le

---

<sup>1</sup> Je suis conscient que 1 En 1-36 et 9 1-108 sont probablement antérieurs à la version finale de Daniel, chevauchant ainsi les ères "biblique" et "post-biblique".

<sup>2</sup> Les Apocryphes, cependant, ne montrent que très peu d'intérêt pour les sujets apocalyptiques et ne possèdent que quelques allusions au Conseil Divin. Dans son unique livre apocalyptique, 4 Ezra (ou 2 Esdras), le "monde transcendant" descend vers Ezra sous la forme d'un guide angélique Uriel. Ezra prie à Dieu, dont le trône "ne peut être mesuré" et qui est entouré par "des armées d'anges" (8:20-22), mais Ezra ne reçoit aucune vision directe de la Salle du Trône en elle-même. Il suppose son existence.

<sup>3</sup> J. J. Collins, *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity* (New York: Crossroad, 1987), 214.

langage cherche à exhorter, persuader et "mandater" les personnes afin de tendre vers une "révolution dans l'imagination." Cela les met au défi de concevoir le monde présent d'une manière radicalement différente et de vivre en sachant que ce monde déficient n'est pas une fin en soi mais qu'un autre monde (celui de Dieu), est l'héritage final des justes.<sup>4</sup>

Un des anciens symboles ravivés par les apocalypticiens a été celui du Conseil Divin, dont la "convention" prophétique servant à transporter les messages théologiques, sont les visions du Trône. Le Conseil et les armées de Dieu attestent de sa présence et de sa puissance dans le monde. Les visions du Trône prouvent que les destinées humaines sont discutées par leur Seigneur céleste. De telles visions contiennent fréquemment des personnages illustres de l'histoire d'Israël qui se tiennent devant Dieu comme modèles de justice.<sup>5</sup> Les visions d'Ézéchiel, de Zacharie et de Daniel ont influencé de nombreux écrits juifs, car des imageries et terminologies identiques se retrouvent dans des travaux plus tardifs. Parmi ces derniers, certains tentent d'identifier *Bar Enash*, dont nous ne connaissons pas le nom dans Daniel 7. (Par exemple, *1 Enoch 48:10* dit que le "fils de l'homme" est le Messie.) Ci-après se trouvent de brèves réflexions sur plusieurs travaux représentatifs qui développent l'angélologie et/ou les visions du Trône ou élévations célestes.<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> Ibid., 215. Mais voir L. L. Grabbe, qui avance que les travaux apocalyptiques ne résultent pas forcément des périodes de crises, "The Social Setting of Early Jewish Apocalypticism," *JSP* 4 (1989): 27-47.

<sup>5</sup> Voir la réflexion dans S. Niditch, "The visionary," dans *Ideal Figures in Ancient Judaism* (ed. G. W. E. Nickelsburg and J. J. Collins; Missoula: Scholars Press), 153-79.

<sup>6</sup> Pour des articles de recensement, voir B. Otzen, "Heavenly Visions in Early Judaism: Origin and Function," dans *In the Shelter of Elyon (Essays on Ancient Palestinian Life and Literature)* (FS: G. W. Ahlström; ed., W. B. Barrick et J. R. Spencer; JSOT Sup 31; Sheffield: JSOT Press, 1984), 199-215, et C. Rowland, "The Visions of God in Apocalyptic Literature," *JSJ* 10 (1979): 137-54.

### Travaux Apocalyptiques: 3ème-1er siècles BCE <sup>7</sup>

Nous datons le *Livre des Veilleurs* dans *1 Enoch* (chap. 1-36), au troisième siècle. Il fait donc partie (avec *Le Livre des Écrits Astronomiques* [*1 En 72-82*]) de la plus ancienne littérature religieuse juive extra-biblique.<sup>8</sup> Il rapporte l'élévation dans les cieux du patriarche Enoch, lorsque Dieu lui ordonne d'intercéder pour les anges déchus ("veilleurs" ou "vigilants") et de les inculper.<sup>9</sup> À la suite de sa vision de la Gloire et du Char du Trône (chap. 14-16), Enoch est guidé par un ange dans une visite du cosmos. Le document contient une grande quantité de l'imagerie du Conseil, il fournit par ailleurs plus de détails que la HB concernant l'architecture des cieux.<sup>10</sup> Il introduit également plusieurs noms d'archanges jusqu'ici inconnus. Par exemple, en addition à Michaël et Gabriel,

---

<sup>7</sup> Nous trouvons des listes de différents travaux apocalyptiques juifs dans : J. H. Charlesworth, *The New Testament Apocrypha and Pseudepigrapha* (ATLA Bibliography Series 17; Metuchen, NJ; London: American Theological Library and Scarecrow Press, 1987), 21; J. J. Collins, "The Jewish Apocalypses," dans *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, *Semeia* 14 (1979): 28; M. E. Stone, "Apocalyptic Literature," dans *Jewish Writings of the Second Temple Period* (CRINT 2,II; ed. M. E. Stone; Assen: Van Gorcum; Philadelphia: Fortress, 1984), 394-427. Pour d'autres indications sur le contexte de documents spécifiques, voir J. H. Charlesworth, *The Pseudepigrapha and Modern Research, With Supplement* [Hereafter: *Pseudepigrapha*] (Septuagint and Cognate Studies 7; No city: Scholar Press, 1981); G. W. E. Nickelsburg, *Jewish Literature Between the Bible and the Mishnah* [hereafter: *Jewish Literature*] (Philadelphia: Fortress, 1981); M. E. Stone, ed., *Jewish Writings of the Second Temple Period* [hereafter: *Jewish Writings*]

<sup>8</sup> M. E. Stone, "The Book of Enoch and Judaism in the Third Century B.C.E.," *CBQ* 40 (1978): 479-92, esp. 484. Pour les textes de *1 Enoch* 1-36 en anglais, voir M. Black, *The Book of Enoch or 1 Enoch* (SVTP 7; Leiden: E. J. Brill, 1985); R. H. Charles, ed., *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament* (Oxford: Oxford Univ. Press, orig 1913, rpt. 1964) [hereafter: APOT], 2.188-208; J. H. Charlesworth, ed *Old Testament Pseudepigrapha* (2 vols.; Garden City: Doubleday, 1983, 1985) [hereafter: OTP], 1.13-29. Concernant *En 1-36*, voir Charlesworth, *Pseudepigrapha*, 98-103; Nickelsburg, *Jewish Literature*, 48-55; Stone, *Jewish Writings*, 90-95, 395-406.

<sup>9</sup> Concernant le rôle d'intercesseur d'Enoch, voir J. P. Sisson, "Intercession and the Denial of Peace in *1 Enoch* 12-16," *Hebrew Annual Review* 11 (1987): 371-86.

<sup>10</sup> Alors que la HB met l'emphase sur les aspects *théologiques* de la cosmologie céleste (la structure et les dynamiques dépeintes dans le Conseil Divin), *1 En 1-36* et d'autres travaux pseudépigraphiques se concentrent eux, sur la cosmologie *physique*, la structure réelle du monde de Dieu. Mais voir C. A. Newsom, "The Development of *1 Enoch* 6-19: Cosmology and Judgment," *CBQ* 42 (1980): 310-29, et A. J. McNicol, "The Heavenly Sanctuary in Judaism: A Model for Tracing the Origin of an Apocalypse," *JRS* 13 (1987): 66-94.

Les "palais" intérieurs de la Maison de Dieu sont devenus un des thèmes favoris pour les mystiques. Certains érudits croient que *1 Enoch* est à l'origine de ce genre de mysticisme spéculatif. *Le Livre de 3 Enoch* (OTP 1.223-315) nous montre jusqu'où sont allées les spéculations de certains. Dans la littérature juive, *3 Enoch* est connu sous le nom de *Sefer Heikhalot*, ou bien *Le Livre des Palais* (voir OTP 1.224). Pour un plus ample développement sur le sujet, voir P. Schäfer, "Tradition and Redaction in Hekhalot Literature," *JSJ* 14 (1983): 172-81; G. Scholem, under art. "Kabbalah," *EncJud* 10.500-06; idem, *Kabbalah* (Jerusalem: Keter, 1974), 14-21.

il fait référence à Samyaza et son groupe de vigilants déchus, mais également à des anges saints tels que Surafel, Asurial, Raphaël, Uriel, Suru'el, Raguel, Ura'el et Rufael. Le terme fréquemment utilisé de "Seigneur des Esprits" est apparemment l'équivalent de "Seigneur des Armées" dans la HB.<sup>11</sup> Comme dans les visions bibliques du Trône, l'entrée réelle d'Enoch dans la présence de Dieu semble importante pour valider son autorité en tant que messager, et pour attester de la valeur des mystères qu'il dévoile.

Il en est de même dans *Exagoge*, la tragédie du 3ème siècle, probablement écrite à Alexandrie par le poète juif Ezéchiel.<sup>12</sup> Cette oeuvre basée sur l'exode biblique de l'Égypte se distingue de plusieurs manières. Elle est non seulement la pièce de théâtre juive historiquement la plus précoce, mais elle contient également une des plus anciennes *merkavah* post-bibliques, ou visions du char (ou chariot) ainsi que "le premier exemple de l'idée d'un vice-régent ou plénipotentiaire de Dieu."<sup>13</sup> Dans la pièce, Moïse voit en vision un immense trône sur lequel se trouve "un noble homme", certainement Dieu. L'homme tend son sceptre et son "diadème royal" à Moïse et lui fait signe de monter. Alors que Moïse obéit, l'homme descend du trône. Une "multitude de corps célestes" se rassemblent auprès de Moïse et se prosternent devant lui. L'imagerie tente-t-elle d'établir la royauté divine de Moïse? Ce peut être l'objet d'un débat. Il n'y a cependant aucun doute au fait qu'il se trouve dans la position de Dieu. C'est une déclaration théologique forte que de le mettre sur le trône de cette manière, mais dans le milieu Alexandrin, une telle exaltation de Moïse n'était pas rare. Par exemple, Philo décrit Moïse comme "Dieu et Roi de toute la nation," et comme celui "qui entra dans les choses invisibles, incorporelles et l'archétype de l'essence des choses existantes."<sup>14</sup>

---

<sup>11</sup> J. Gray, *The Biblical Doctrine of the Reign of God* (Edinburgh: T&T Clark, 1979), 271. Cf. 2 Macc 3:24.

<sup>12</sup> Pour les textes voir C. R. Holladay, ed., *Fragments From Hellenistic Jewish Authors*, (Vol. 2: Poets; SBL Text and Translations 30; Atlanta: Scholars Press, 1989), 363-65, et P. W. van der Horst, "Moses' Throne Vision in Ezekiel the Dramatist," *JJS* 34 (1983): 21-29. Pour plus de réflexions voir Stone, *Jewish Writings*, 125-30.

<sup>13</sup> van der Horst, *ibid.*, 22.

<sup>14</sup> *On the Life of Moses* I. 158 (Loeb Classical Library; tr. F. H. Colson; London: Heinemann; Cambridge: Harvard Univ Press, orig. 1935, rpt. 1959), 6.357-58. Voir également E. R. Goodenough, *By Light, Light: The Mystic Gospel of Hellenistic Judaism* (New Haven: Yale Univ. Press, 1935), 289-91; W. A. Meeks, "Moses as God and King," in *Religions in Antiquity* (FS: E. R. Goodenough; Studies in the History of Religions 14; Leiden: E. J. Brill, 1968), 354-71.

Dans *Les Sagesse de Salomon*, un travail Alexandrin du milieu du 1er siècle BCE, la figure personnifiée de la Sagesse, qui est une émanation pré-existentielle de Dieu (7:25), siège à côté de Dieu sur

La vision du trône dans le *Testament de Lévi* décrit ce dernier en prêtre et fils de Dieu.<sup>15</sup> Dans le style de la littérature testamentaire, cet ouvrage du 2<sup>nd</sup> siècle montre le troisième fils de Jacob disant à ses enfants rassemblés, comment le ciel s'était ouvert et comment l'ange lui avait fait signe d'entrer (2:4-7). Alors qu'il montait au travers des cieux inférieurs, il a vu les esprits angéliques prêts à punir les humains et les esprits méchants de Beliar (3:1-3). Dans le troisième ciel, le plus élevé, demeure la Grande Gloire ou le Très Saint Élevé, avec tous ses archanges, ses messagers, les trônes et les autorités (3:4-8; 5:1). Dans une seconde vision, de manière très similaire au modèle de Zacharie dans sa vision du Grand Sacrificateur Joshua (Zach 3), Lévi passe au travers d'un changement de vêtements symbolique et d'une cérémonie d'investiture, sous la direction de cinq hommes vêtus de blanc (8:1-10).

---

son Trône (9:4). Dans le livre des *Sirach* (Ecclesiastique), un ouvrage Palestinien datant de 180 BCE, la Sagesse occupe un trône "dans l'assemblée [ ἑκκλησίᾳ ] du Très-Haut" qui se trouve "au plus haut des cieux" (24:2, 4).

<sup>15</sup> Pour les textes de TLevi voir: *APOT* 2.304-15; *OTP* 1.788-95. Voir également Charlesworth, *Pseudepigrapha*, 211-20; Nickelsburg, *Jewish Literature*, 231-41; Stone, *Jewish Writings*, 331-44.

## Qumran

Dans les rouleaux de Qumran, les visions du Trône ne sont pas narrées, mais nous y trouvons cependant un intérêt profond pour le Conseil Divin. Les références angéliques sont si nombreuses que l'on ne pourrait ici les citer intégralement.<sup>16</sup> La plupart de leurs titres sont bibliques: *elim* ou *elohim* (dieux), fils des cieux, les puissants, les saints anges, les saints, les esprits, les troupes, les glorieux, les princes etc. Contrairement à la HB, les rouleaux fournissent de nombreux détails sur leur hiérarchie. Les armées célestes obéissent à une chaîne de commandement stricte. Un des archanges, Michaël, est particulièrement mis en avant dans les rouleaux. Il est le Prince de la Lumière ou l'Ange/l'Esprit de Vérité. Lui est opposé Belial (ou Mastema), le Prince des Ténèbres et ses armées. Dans le style biblique, les anges de Dieu agissent comme son prolongement céleste: Le louant dans l'Assemblée, délivrant ses messages aux hommes, intercédants et se faisant interprètes des humains, et combattant la guerre eschatologique finale contre les esprits méchants et les humains.

Dans les fragments du *Targum de Job* provenant de la Grotte 11, les anges sont même des instruments de la création. ("par eux Il crée..."), et administrateurs pour Dieu: "Il leur a confié la charge de tout ce qu'Il a créé."<sup>17</sup> Cette attribution de responsabilité cosmique est significative.

Dans les prétendus *Chants pour le Sacrifice du Sabbat* (milieu du 1er siècle BCE), la source d'inspiration principale, est la vision des roues/du chariot-trône d'Ezéchiel et sa description du temple céleste (chap. 40-48).<sup>18</sup> Ces treize compositions liturgiques

---

<sup>16</sup> Il existe des textes particulièrement riches en références angéliques dont le Manuel de Discipline (1QS), Le Rouleau de la Guerre (1QM), et Le Rouleau des Hymnes (1QH). Concernant l'angéologie de Qumran, voir T. H. Gaster, *The Dead Sea Scriptures* (3d ed.; New York: Doubleday Anchor Press, 1976), 564-67; M. Mansoor, *The thanksgiving Hymns* (Studies on Texts of the Desert of Judah 3; Leiden: E. J. Brill; Grand Rapids: Eerdmans, 1961), 77-84; H. Ringgren, *The Faith of Qumran: Theology of the Dead Sea Scrolls* (tr. E. T. Sander; Philadelphia: Fortress, 1963), 81-93; A. E. Sekki, *The Meaning of Ruah at Qumran* (SBL Dissertation Series 110; Atlanta: Scholars Press, 1989); Y. Yadin, *The Scroll of the War of the Sons of Light Against the Sons of Darkness* (tr. B. & C. Rabin; Oxford: Oxford Univ. Press, 1962), 229-42. Pour une liste complète des DSS et littératures secondaires publiées, voir le récent J. A. Fitzmeyer *The Dead Sea Scrolls: Major Publications and Tools for Study* (SBL Resources for Biblical Study 20; rev. ed.; Atlanta: Scholars Press, 1990), 121-26.

<sup>17</sup> Pour les textes et notes, voir W. H. Brownlee, "The Cosmic Role of Angels in the 11Q Targum of Job" *JSJ* 8 (1977): 83-84.

<sup>18</sup> Pour l'*editio princeps* de l'intégralité des chants, voir C. Newsom, *Songs of the Sabbath Sacrifice: A Critical Edition* (Hss 27; Atlanta: Scholars Press 1985). Un des chants a été premièrement publié par J. Strugnell, "The Angelic Liturgy at Qumran - 4Q Serek Sirot Olat Hassabbat," dans *Congress Volume 7* (VTSup; Leiden: E. J. Brill, 1960), 318-45. Pour les traductions et notes sur la "Liturgie Angélique", voir Gaster, *Dead Sea Scriptures*, 289-91; G. Vermes, *Dead Sea Scrolls*, 210-12.

commandent la louange angélique envers Dieu, et décrivent une division de sept groupes d'anges-prêtres dans le sanctuaire, tout en soulignant que l'adoration s'y élevait lors de Sabbats successifs. Un rapport élaboré est donné de la construction du temple et des ustensiles qui le constituent. Lors du 7ème Sabbat (le chant central), les chérubins, les ophanims ("les roues"), ainsi que les saints chars (pluriel) "louent ensemble" ... et "bénissent merveilleusement" le Roi de Gloire.<sup>19</sup> Bizarrement, aucune image visionnaire de Dieu lui-même n'est jamais dépeinte. Ce que les chants disent pourrait être écrit comme suit: " Ils bénissent l'*image* du chariot-trône."<sup>20</sup> Les chants se concentrent inébranlablement sur les esprits et sur les environs glorieux dans le temple du Roi.<sup>21</sup> Alors que ces textes sont manifestement visionnaires ou mystiques, ils ne sont pas délivrés à un prophète qui aurait visité les cieux. Ils n'expliquent pas comment l'auteur a connaissance de ce qu'il s'y passe. À cause de la mise en relief des roues et des chants des anges, beaucoup pensent que ce document, et Qumran en lui-même, sont à l'origine de la mystique Merkavah.<sup>22</sup> L'expérience d'élévation dans les cieux incluant le char-trône était devenu un but pour les juifs mystiques dans les siècles nous précédant. L'obsession de la Merkavah était si persistante que les rabbins de la Mishnah (c. 200 CE) ont interdit les spéculations à ce propos, jusqu'à restreindre la lecture privée de la vision des roues d'Ézéchiel.<sup>23</sup>

Un des derniers travaux sur Qumran montre comment l'imagerie biblique du Conseil a été utilisée dans les textes eschatologiques traitant de la co-régence de Dieu. Le *Pesher de Melchisédech* (11QMelch) est une succession de passages bibliques concernant

---

<sup>19</sup> 4Q403 1 ii; Newsom, *ibid.* 229.

<sup>20</sup> 4Q405 20-21-22, 8; Newsom, 306. Pour plus de développement sur ces chants dans une littérature mystique juive plus tardive voir I. Gruenwald, "Song, Angelic," *EncJud* 15.144.

<sup>21</sup> Les "briques" du temple céleste semblent en relation avec la plateforme du trône mentionné dans Exode 24-10. Voir M. S. Smith, "Biblical and Canaanite Notes to the *Songs of the Sabbath Sacrifice* from Qumran," *RevQ* 12 (1987): 585-88.

<sup>22</sup> Cf. J. M. Baumgarten, "The Qumran Sabbath Shirot and Rabbinic Merkavah Traditions," *RevQ* 13 (1988): 199-213; C. Newsom, "Merkavah Exegesis in the Qumran Sabbath Shirot," *JJS* 38 (1987): 11-30; L. H. Schiffman, "Merkavah Speculation at Qumran: The 4Q Serekh Shirot Olat Ha-Shabbat," dans *Mystics, Philosophers, and Politicians* (FS: A. Altmann; ed. J. Reinharz et D. Swetschinski; Durham: Duke Univ. Press, 1982), 15-47

<sup>23</sup> B. Hagigah 11b (re: M. Hag. 2:1) interdit l'exposition au "chariot à une personne seule, à moins que ce soit un sage et qu'il comprenne dans sa propre connaissance."

le dixième Jubilé ou Jubilé Final, un évènement de libération.<sup>24</sup> Quand le pesher cite Isaïe 61:2, et mentionne l'agent qui est porteur de l' "année de la faveur de YHVH", cela provoque un changement étonnant dans le MT. Au lieu de lire "l'année de faveur de YHVH", le pesher lit "l'année acceptable de *Melchisédech* ... et des saints de Dieu" (1. 9). La substitution de "Melchisédech" au nom divin ne peut être une erreur dans le texte hébraïque. Afin d'amplifier cette idée, le pesher cite ensuite le Psaume 82:1: "Elohim se tient dans l'Assemblée de El." La juxtaposition d'Isaïe 61:2 avec le verset du Psaume 82 suggère fortement que l'auteur a simplement substitué "Melchisédech" à "Elohim", celui qui "exigera la vengeance des jugements de Dieu," avec l'aide de "tous les dieux... tous les fils de la puissance" (ll. 13-14). L'imagerie biblique de YHVH se tenant dans son assemblée a été transférée à son agent eschatologique de jugement, le mystérieux prêtre dépourvu de généalogie.

## Travaux apocalyptiques: 1er siècle CE

### Pseudépigraphes

L'occupation romaine d'Israël, la vie, la mort et la résurrection de Jésus, la révolte juive de 66-73, et la chute de Jérusalem sont des évènements majeurs du 1er siècle qui ont impacté profondément les juifs. À cause du chaos et du sens de l'anticipation et des promesses, différents ouvrages ont essayé d'encourager la fidélité à Dieu et la consolation durant la tribulation. L'utilisation de l'imagerie du Conseil Divin et des visions du Trône s'est accrue. Dans *4 Maccabées* (c. 20-54 CE) par exemple, le narrateur raconte la rétrospective d'une femme juive dont les sept fils furent martyrs l'un après l'autre sous Antiochos IV. Suite à la perte de son dernier fils, elle sauta dans le feu pour les rejoindre. Après quoi le narrateur entre dans un éloge excessif de la mère. Il dit qu'ils "se tiennent maintenant devant le Trône divin et vivent dans l'éternité bénie" (17-18).

---

<sup>24</sup> Ce travail date du milieu du 1er siècle BCE. Pour le texte et les notes sur 11QMelch, voir J. A. Fitzmyer, "Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11," dans *Essays on the Semitic Background of the New Testament* (Sources for Biblical Study 5; n.p.: Scholars Press, 1974), 245-67, et M. de Jonge et A. S. van der Woude, "11Q Melchizedek and the New Testament," *NTS* 12 (1966): 301-26. Voir également D. Flusser, "Melchizedek and the Son of Man," dans *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: Magnes Press, 1988), 186-92, et M. P. Miller, "The Function of Isa 61:1-2 in 11Q Melchizedek," *JBL* 88 (1969): 467-69. Pour une bibliographie complète voir Stone, *Jewish Writings*, 521-22.

Leur récompense est de se trouver dans la salle du Trône et d'obtenir "l'héritage divin" (18:3).

Les *Paraboles d'Énoch* (1 *Enoch* 37-71) est un des ouvrages majeurs de cette ère.<sup>25</sup> Les références aux visions du Trône et à la co-régence de Dieu abondent, bien qu'il ne semble souffrir d'aucune "influence chrétienne".<sup>26</sup> À l'image du *Livre des Veilleurs* (1 *En* 1-36), les *Paraboles* se concentrent sur Énoch, le voyageur des sphères célestes. Dans les chapitres 46-49, 60-62, et 71, Énoch monte vers le Trône Divin où il voit "l'Ancien des jours" aux cheveux blancs ou "celui qui précède le temps" ou "le Seigneur des Esprits" assis sur son Trône de Gloire entouré d'anges. Il voit aussi un "autre individu" dans la salle du Trône connu sous différents noms tels que l'Élu de Dieu (61:5), le Messie (48:10), celui qui est choisi (48:6) et le Fils de l'Homme (46:3; 48:2; 62:7; etc.). Le Fils de l'homme trône auprès de Dieu (46:1), il est rempli de l'Esprit et il est juge eschatologique sur les anges méchants et l'humanité (46:4-5; 61-8). Cependant il n'occupe pas toujours une place centrale. Par exemple, à la fin des temps, Dieu recevra la louange de "toutes les puissances des cieux, et de tous les saints du ciel, et des puissances du Seigneur - Les chérubins, les séraphins, les ophanims, tous les anges de gouvernance, *de l'Élu*, et des autres puissances sur la terre (et sur les mers" (61:10-11). Dans les chapitres 70-71, Énoch monte à nouveau vers "les cieux des cieux", dans une salle du Trône, cathédrale de cristal, où se trouvent réunis les membres du Conseil (71:7-9). Là, siège "l'Ancien des Temps" qui envoie un ange dire à Énoch qu'il héritera d'une paix éternelle auprès du "Fils de l'Homme" (71:17).<sup>27</sup> Certains suggèrent que ce passage sous-tend qu'Énoch deviendrait ce Fils de l'Homme, mais le texte n'est pas si explicite que cela.<sup>28</sup>

Dans le livre de *2 Enoch*, l'exaltation d'Énoch vers les cieux est clairement décrite.

---

<sup>25</sup> Depuis des décennies, la datation des Paraboles a occupé les érudits. Cette portion du corpus Énochien n'était pas dans les mss. découverts à Qumran, donc certains universitaires en ont déduit que les *Paraboles* avaient été rédigées après la destruction des fondations en 70 CE. D'autres pensent que la communauté de Qumran ignorait simplement l'existence de cette portion de texte. Les hypothèses aujourd'hui datent la rédaction avant 70 CE. E.g., Collins dit: "Les Similitudes (les Paraboles) ... doivent être datées du début ou du milieu du 1er siècle C.E." (*Apocalyptic Imagination*, 143). Pour étendre la réflexion, voir Stone, *Jewish writings*, 395-403.

<sup>26</sup> Pour les textes de 1 *En* 27-71, voir *APOT* 2.208-37; *OTP* 1.29-50. Voir également Charlesworth, *Pseudepigrapha*, 98-103, 278-83; Nickelsburg, *Jewish Literature*, 214-23.

<sup>27</sup> Pour une réflexion sur "le Fils de l'Homme," voir Black, 1 *Enoch*, 188-93

<sup>28</sup> Voir la réflexion dans Collins, *Apocalyptic Imagination*, 147-53.

De suite après la chute de Jérusalem en 70, un écrivain juif (peut-être à Alexandrie) écrit une apocalypse sous forme testamentaire. Comme la majorité de *1 Enoch*, ce long ouvrage contient cette antédiluvienne ascension vers les cieux.<sup>29</sup> Dans ce document, Énoch voit Dieu sur son Trône élevé, entouré de phénix, de chérubins, d'êtres à six ailes, une armée incandescente d'êtres incorporels, d'archanges, d'anges (simples), et les stations *otanim* (ou *Ioanit*) de la lumière, tous rassemblés selon leurs rangs (19:6-20:3, Res. A). La vision du Trône du chapitre 22 révèle une apparence de Dieu peu amicale: "Sa face était puissante, grande et terrible en Gloire" (v. 1, A). Il inspire un esprit de jugement parmi "ceux qui ont plusieurs yeux" (des espions?). Au commandement de Dieu, Énoch est monté vers le Trône où ses habits terrestres sont changés pour des "habits de gloire", et il est oint d'un "doux onguent" (22:8-9, A). Il regarde à lui-même et s'exclame: "Je suis devenu comme l'un de ses glorieux, et il n'y a pas de différence observable" (v.10). Une fois son appartenance à la compagnie céleste établie, l'Archange Vereveil le guide dans les secrets célestes "des livres" durant un mois. Énoch consigne ses leçons dans 360 livres (23:6, A), qu'il utilisera par la suite pour instruire les humains après sa redescende vers la terre (Chapitres 35-68). De manière significative, il n'est pas appelé "prophète," bien qu'il ait visité le Conseil Divin. Il est plutôt un *interprète* des livres des cieux, certainement à l'image de Daniel "B" interprétant les livres des prophètes le précédant.

Le *Testament d'Abraham* (c. 75 CE) ne contient pas de vision du Trône de Dieu, mais durant une visite des cieux sur le Char, Abraham voit l'Adam primitif assis sur un trône d'or (11:4a).<sup>30</sup> Son apparence "était terrifiante, telle celle du Maître" (v. 4b). Quand "le premier Adam formé" voit la multitude des pécheurs entrer par la "large porte" de la destruction, il tombe de son trône en pleurant et se lamentant (v. 11). Ensuite Abraham voit "un homme extraordinaire, brillant comme le soleil, de la ressemblance d'un fils de Dieu" assis sur un trône terrifiant de cristal (12:4-5). Utilisant un livre de presque trois mètres d'épaisseur, cette homme juge les âmes des hommes (vv. 7, 11). Après s'être renseigné, Abraham apprend que ce "juge extraordinaire" n'est autre que le fils d'Adam,

---

<sup>29</sup> Pour les textes de 2 En, voir APOT 2.245-69; OTP 1.102-213. Pour plus de réflexions, voir Charlesworth, *Pseudepigrapha*, 103-06; Nickelsburg, *Jewish Literature*, 185-88; Stone, *Jewish Writings*, 406-08.

<sup>30</sup> Pour le texte de TAb, voir OTP 1.882-902. Pour d'autres discussions, voir Charlesworth, *Pseudepigrapha*, 70-72; Nickelsburg, *Jewish Literature*, 248-53; Stone, *Jewish Writings*, 60-64, 420-21.

Abel (13:1-2). Le texte ne dit pas si Abel est considéré comme le successeur de son père, qui aurait laissé libre son siège après que ses "péchés" furent passés sur lui. De toute manière, Abel "jugera la création entière" jusqu'à la "grande et glorieuse Parousia (venue/avènement)" de Dieu (v. 4).

Dans *La Vie d'Adam et Ève*, Adam est transporté au ciel sur un char de vent et de feu.<sup>31</sup> Dans le paradis, il voit des milliers d'anges entourant le saint chariot du Seigneur. De manière similaire à 2 *Enoch* 22, l'apparence de Dieu irradie "d'un feu insoutenable" (25:3), i.e. il est rempli de ses jugements. En réalité, Dieu réprimande fortement Adam pour avoir écouté Ève et le condamne à mort (26:1-2). Bien qu'Adam se repente et plaide pour être gracié (chap. 27-28), Michaël le renvoie du ciel et l'escorte jusqu'à sa demeure (chap. 29). Avant de mourir, Adam raconte son histoire à ses enfants sous la forme d'un testament. Un document certes séparé mais tout de même adjoint au livre de *La Vie d'Adam et Ève*, donne la version de l'histoire de la chute selon Ève. Le document est connu sous le nom de *L'Apocalypse de Moïse*. Bien qu'aucune vision n'y soit rapportée, il fait référence au "char de chérubins" de Dieu (22:3) et au "char de lumière" tiré par quatre aigles radieux (33:2). D'autres êtres transportent également des personnes vers les sphères célestes. Par exemple, un séraphin à six ailes "vint et transporta Adam jusqu'au Lac d'Achéron et le lava trois fois dans la présence de Dieu" (37:3). (Dans Isaïe 6, les séraphins louent Dieu et purifient le prophète avec un charbon ardent pris sur l'autel.) Dieu le prend ensuite et le donne à Michaël qui emporte Adam pour mourir (37:5-6).

Dans *L'Apocalypse d'Abraham*, l'ancien patriarche se repasse l'histoire de sa vie.<sup>32</sup> Au temps initial de son appel alors qu'il demeurait encore à Ur, Dieu lui parle "depuis les cieux dans un courant de feu" (8:1) et lui promet de lui révéler les secrets de la création et du futur (9:9-10). Abraham voit le fabuleux ange Yaoel [i.e. Yahweh + El], dont le corps était comme le saphir [cf. Exode 24:10], sa face comme une chrysolite, et ses cheveux comme la neige [cf. Daniel 7:9].<sup>33</sup> Son couvre tête ou turban était comme l'arc-en-ciel,

---

<sup>31</sup> Pour les textes de LAE, voir *APOT* 2.123-54; *OTP* 2.258-95. Pour réflexions, voir Charlesworth, *Pseudepigrapha*, 74-75; Nickelsburg, *Jewish Literature*, 256-57; Stone, *Jewish Writings*, 113-18.

<sup>32</sup> Pour les textes d' ApAbr, voir *OTP* 1.689-705. Pour plus, voir Charlesworth, *Pseudepigrapha*, 68-69; Nickelsburg, *Jewish Literature*, 294-99; Stone, *Jewish Writings*, 415-18.

<sup>33</sup> Comparons avec l'ange qui apparaît à Aseneth: "Sa face était comme la lumière, et ses yeux comme le soleil, et ses cheveux comme la flamme de feu d'une torche, et ses mains et ses pieds comme d'un métal qui brille dans le feu, et de ses mains et de ses pieds sortaient des étincelles" (*Joseph and Aseneth* 14:9, *OTP* 2.225). Pour des dates et plus, voir R. D. Chesnutt, "The Social Setting and Purpose of Joseph and Aseneth," *JSP* 2 (1988): 21-48.

ses habits étaient de pourpre et dans sa main droite il tenait un bâton d'or (11:1-3). Yaoel conduit Abraham dans une marche de 40 jours en Horeb (Sinai), où il offre un sacrifice en présence des anges (chap. 12). Plus tard, Abraham monte aux cieux sur l'aile droite d'un pigeon (chap. 15). Puis, il voit un trône similaire au trône-char d'Ézéchiél, mais jamais ne décrit l'image de Dieu (Chap. 18-19).

## Résumé

L'ascension céleste *dans* ou *vers* la présence du Char était une composante dominante de plusieurs travaux du 1er siècle. Au vu du contexte de l'époque, ce n'est pas surprenant. Selon Samson Levey, le but du mysticisme de la Merkavah était de fournir un "substitut au sanctuaire détruit", de même que la vision du char d'Ézéchiél avait délivré "de l'oubli le peuple juif", en soulignant que le Trône de YHVH était hors de portée de la puissance babylonienne - i. e. dans les cieux.<sup>34</sup> Un des premiers travaux postérieur à l'an 70 à refléter cette emphase sur le char, a été le *Targum d'Ézéchiél*. Levey attribue la première rédaction du targum à Jonathan Ben Zakkai, un dirigeant de Yavneh. Dans ce dernier, Ben Zakkai cherche à protéger ceux qui le suivent, du désespoir, en supprimant les aspirations messianiques - en substituant la mystique de la merkavah, à l'activisme messianique. Pensant certainement que la doctrine n'était plus viable, Ben Zakkai ignore alors le sujet du Messie.<sup>35</sup> Ironiquement, un siècle plus tard, les rabbins Mishnaïques durent supprimer les spéculations sur le chariot qui étaient devenues dangereuses spirituellement (et socialement?). Au même moment, ils suivirent Ben Zakkai et reléguèrent les spéculations messianiques. Le temps s'écoulant, le judaïsme rabbinique fit perdurer les mouvements mystiques et les écrits apocalyptiques de manière souterraine. De façon générale, les prophètes et les visions du Trône furent remplacés par des exposés érudits et rationnels de la Torah.<sup>36</sup> Sous la surface, cependant, l'intérêt pour la Salle du Trône de Dieu demeura. Le Talmud rapporte même que quatre rabbins renommés du 2ème siècle

---

<sup>34</sup> S.H. Levey, *The Targum of Ezechiel* (Aramaic Bible 13; Wilmington: Michael Glazier, 1987), 3.

<sup>35</sup> Ibid., 4.

<sup>36</sup> Concernant la suppression mishnaïque de l'idée messianique, voir J. Neusner, "Mishnah and Messiah," dans *Judaisms and Their Messiahs* (ed. J. Neusner, W. S. Green; E. Frerichs; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1987), 265-82.

montèrent jusqu'aux cieux,<sup>37</sup> et qu'un autre rabbin aurait été témoin de l'accession au trône du Roi David (Messie) dans les cieux.<sup>38</sup>

## Le Nouveau Testament

Plusieurs passages dans le Nouveau Testament (NT) - qui bien entendu, appartient à la catégorie "littérature juive" - suggèrent une conscience profonde et très répandue du Conseil Divin Hébraïque. Bien que le livre de l'Apocalypse (sans surprise) contienne beaucoup de ces textes, l'imagerie du Conseil Divin est également commune dans les Évangiles et dans les lettres apostoliques. Les exemples pertinents sont regroupés ci-après selon les catégories correspondant à la terminologie et à l'imagerie de la HB.

*L'Imagerie de la Salle du Trône.* Ce qui semble évident dans le NT, sont les échos de l'image théologique davidique des deux rois - Dieu et David - assis ensemble sur un seul trône. Par exemple:

À celui qui est assis sur le trône et à l'Agneau, la bénédiction,  
et l'honneur, et la gloire, et la force, aux siècles des siècles! (Ap 5:13)

Le salut est à notre Dieu qui est assis sur le trône, et à l'Agneau. (Ap 7:10)

Et je ne vis pas de temple en elle; car le Seigneur, Dieu, le Tout-puissant, et l'Agneau, en sont le temple. (Ap 22-21)

De nombreux parallèles verbaux existent entre le couronnement de Salomon et les scènes du Trône dans l'Apocalypse.<sup>39</sup> Une utilisation est faite de l'imagerie du Psaume 110, notamment pour exprimer le statut de Christ après sa résurrection, à la (main) droite de Dieu en tant que Seigneur et Messie (Act 2:34-36; Mat 22:41-45; 1 Cor 15:23-28; Eph 1:20). D'autres passages emploient le même Psaume pour décrire le rôle de Jésus comme Grand Sacrificateur céleste et intercesseur-médiateur (Rom 8:33-34; Heb 1:3-4; 7:15-25; 9:24;

---

<sup>37</sup> Les quatre rabbis palestiniens étaient Ben Zoma, Ben Azzai, Aquiba, Elisha B. Abuya (b.Hag 14b; t. Hag 2:1-6; y. Hag 2, 77a). Le texte classique le plus complet dans la Merkavah est b. Hagigah 11b-16a. Cité par Alexander, *OTP* 1.230.

<sup>38</sup> C'était Rabbi Ishmael, tel que rapporté dans le texte Herkalote *Merkavah Rabbah*. Cf. D. Flusser, "Messianic Blessings," dans *Judaism and the Origins of Christianity*, 295-99.

<sup>39</sup> Cf. 1 Chr 29:10-13 avec Ap 4:11a et 5:12, 14; et 1 Chr 29:22 avec Ap 19:9 et Ex 24:11.

1 Jean 2:1).<sup>40</sup>

En Jean 10, Jésus discute avec les autorités juives de l'accusation qu'ils lui portaient, de s'appeler lui-même "Dieu" (une accusation fautive, puisqu'il s'était appelé "Fils de Dieu"). Citant le Psaume 82:6 - "Moi j'ai dit: Vous êtes des dieux [*elohim*]" - il souligne qu' "il appelle 'dieux' ceux à qui la Parole de Dieu est venue (Jean 10:35)." Le passage parallèle du Psaume 82:6b assimile les "dieux" avec "les enfants [ou fils] du Très Haut." Par conséquent, il n'aurait pas été illégitime pour lui de dire "Je suis le Fils de Dieu" (v. 36). Les interprétations midrashiennes juives identifient ces "dieux/fils," non comme des anges, mais comme des juges ou comme le peuple d'Israël se tenant devant le Sinaï.<sup>41</sup> Alors que Jésus avait peut-être accepté l'opinion populaire sur ce passage, il essayait certainement de démontrer le sens plus littéral du terme *elohim*, et de suggérer à son auditoire qu'il pouvait être appelé "Fils de Dieu" (*ben elohim*) car il était (avant son incarnation) membre du Conseil.<sup>42</sup>

Les écrits de Jean semblent dépeindre une relation entre deux assemblées: le Sanhédrin terrestre et le Conseil Divin céleste. Les mots et les actes de Jésus sont scrutés par ces deux entités, et Jésus en a conscience. Il cite fréquemment son témoin céleste en défense de ce qu'il fait et de qui il est:

C'est un autre qui rend témoignage de moi; et je sais que le témoignage qu'il rend de moi est vrai. (Jean 5-32)

Jésus répondit et leur dit: Quoique moi je rende témoignage de moi-même, mon témoignage est vrai, car je sais d'où je suis venu et où je vais...  
Moi, je rends témoignage de moi-même; et le Père qui m'a envoyé rend aussi témoignage de moi. (Jean 8:14, 18)

---

<sup>40</sup> Pour une étude approfondie sur le Psaume 110 dans le NT, voir D.M. Hay, *Glory at the Right Hand: Psalm 110 in Early Christianity* (SBL Monographs 18; Nashville: Abingdon, 1973). Hay dit que le Psaume était populaire car son imagerie "affirmait la suprême exaltation sans remettre en question la Gloire et la Souveraineté de Dieu le Père. L'élévation unique de Jésus était par conséquent définie en terme d'une proximité unique avec Dieu, et le Père et le Fils étaient distingués avec précaution ... [T] son image affirmait de façon intrinsèque la relation continue entre Christ exalté et Dieu, prévenant toute possibilité de concevoir Christ comme une nouvelle déité détrônant une plus ancienne" (159-60).

<sup>41</sup> Cf. J. H. Neyrey, "I Said 'You Are Gods?': Psalm 82:6 and John 10," *JBL* 108 (1989): 647-63; S. L. Homcy, " 'You Are Gods'? Spirituality and a difficult Text," *JETS* 32 (1989): 485-91.

<sup>42</sup> Hébreux 1-2, cependant, soutient énergiquement que Jésus n'était pas simplement un ange, un des *elohim*, mais le Fils unique de Dieu. Cf. "unique" dans Jean 1:14, 18; 3:16.

Qui d'entre vous me convainc de péché? Si je dis la vérité, vous, pourquoi ne me croyez-vous pas? (Jean 8:46)<sup>43</sup>

Les textes sur le Conseil divin dans la HB montrent Dieu sur son Trône entouré de ses serviteurs, mais avec Daniel 7 le modèle devient tripartite: Dieu, le Co-régent, et les anges. Un modèle similaire apparaît dans le NT. Paul encourage Timothée à l'action en invoquant la Salle du Trône céleste: "Je t'adjure devant Dieu et le Christ Jésus et les anges élus, que tu gardes ces choses, sans préférence, ne faisant rien avec partialité" (1 Tim 5:21; cf. 1 Tim 6:13; 2 Tim 4:1). Jésus lui-même après son exaltation promet aux fidèles: "... je confesserai son nom devant mon Père et devant ses anges" (Ap 3:5). D'autre part, l'incrédule sera renié "devant les anges de Dieu" (Luc 12:9); "et il sera tourmenté dans le feu et le soufre devant les saints anges et devant l'Agneau" (Ap 14:10).<sup>44</sup>

Bien que ce ne soit pas une véritable vision du Trône, l'auteur de l'épître aux Hébreux crée dans la pensée de ses lecteurs la vision du véritable Mont Sion, "la cité du Dieu vivant, la Jérusalem céleste". En utilisant un modèle tripartite similaire, il leur dit qu'ils seront attirés vers "des myriades d'anges, l'assemblée universelle ... et à Dieu, juge de tous ... et à Jésus, médiateur d'une nouvelle alliance" (Héb 12:22-24).

---

<sup>43</sup> Cf. 1 Jean 5:9: "Si nous recevons le témoignage des hommes, le témoignage de Dieu est plus grand; car c'est ici le témoignage de Dieu qu'il a rendu au sujet de son Fils."

<sup>44</sup> L'imagerie "binitaire" du NT (i. e. Dieu et le Messie) est le sujet de L. W. Hurtado *One God, One Lord: Early Christian Devotion and Ancient Jewish Monotheism* (Philadelphia: Fortress, 1988). Le texte de 1 Cor 8:6 reflète cette vue primitive binitaire dans le NT: "Pour nous il n'y a qu'un Dieu, Le Père... et un seul Seigneur, Jésus-Christ." Certains manuscrits tardifs ajoutent "et un seul Saint-Esprit." Concernant les preuves rabbiniques selon lesquelles les premiers à suivre Christ enseignaient une "théologie binitaire," voir A. F. Segal, *Two Powers in Heaven: Early Rabbinic Reports About Christianity and Gnosticism* (Studies in Judaism in Late Antiquity; Leiden: E. J. Brill, 1977); idem, *Rebecca's Children (Judaism and Christianity in the Roman World)* (Cambridge: Harvard Univ. Press, 1986), 151-58.

L'imagerie trinitaire est le sujet d'une étude par Jane Schaberg, *The Father, The Son and the Holy Spirit: The Triadic Phrase in Matthew 28:19b* (SBL Dissertations 61; Chico: Scholars Press, 1982). Schaberg pense que la triade matthéenne du Père, du Fils et de l'Esprit est une interprétation midrashique de l'Ancien des jours, Fils de l'homme, et des anges de Daniel (Chap. 7). Selon lui, "l'Esprit" de Dieu peut représenter les "Esprits" de Dieu et vice-versa, comme le suggérerait la salutation de Jean dans Ap 1:4: "Grâce et paix à vous, de la part de celui qui est, et qui était, et qui vient, et de la part des sept Esprits qui sont devant son trône, et de la part de Jésus Christ". Les "sept esprits" sont mentionnés ailleurs dans Ap. 3:1, 4:5, et 5:6; en Ap. 8:2 ils sont appelés "les sept anges qui se tiennent devant Dieu." Le "Saint-Esprit" n'est jamais inclus dans les descriptions du Conseil céleste dans le NT.

*La Liturgie du Trône.* Plusieurs des "Psaumes Royaux" dans la HB sont cités par les auteurs du NT. Originellement, ces Psaumes rendaient honneur au Roi Davidique. Le Psaume 110 est le passage de la HB le plus souvent cité dans le NT. Il dépeint YHVH donnant à יְהוָה, qui se trouve à sa main droite, la victoire sur ses ennemis terrestres. Le Psaume 2 est également populaire (Mat 3:17; 17:5; par.), tout spécialement dans le livre de l'Apocalypse.<sup>45</sup> Les "Psaumes d'accession au trône" (Ps. 47, 93, 96-99), qui à l'origine louaient YHVH comme Roi, sont également utilisés de manière récurrente dans l'Apocalypse.<sup>46</sup> De façon similaire à la vision d'Isaïe 6, le fameux *Kedushah* est chanté par les créatures dans la vision du Trône d'Apocalypse 4: "Saint, saint, saint est le Seigneur, Dieu Tout-Puissant, qui était, qui est, et qui vient" (v. 8). L'utilisation d'un tel matériau relié au Temple, suggère que l'Apocalypse, dans ce cas-là, tente d'établir un lien théologique avec la HB.

*Les Visions du Trône.* Le NT contient deux visions du Trône. La première dans le livre historique des Actes. Nous voyons Étienne qui est éprouvé par le Sanhédrin pour avoir prêché concernant Jésus à Jérusalem. Sachant qu'il serait exécuté par la cour, Étienne a une vision de la Salle du Trône: "et fixant les regards vers le ciel, vit la gloire de Dieu et Jésus debout à la droite de Dieu et il dit: 'Voici', 'je vois les cieux ouverts, et le Fils de l'homme debout à la droite de Dieu'" (Act 7:55-56).<sup>47</sup> Bien qu'il ne mentionne aucun être angélique, sa vision fait écho à Daniel 7: il voit YHVH et son Co-régent, Dieu et le Fils de l'Homme.

La seconde vision couvre deux chapitres de l'Apocalypse (i.e. 4-5).<sup>48</sup> Dans un

---

<sup>45</sup> Comparer: Ps. 2:1 - Ap 11:18; Ps 2:2 - Ap 11-15; Ps 2:6 - Ap 14:1; Ps 2:8 - Ap 12:5; Ps 2:9 - Ap 12:5, 19:15a; Ps 2:10-11 - Ap 14:7. Il est intéressant de noter que l'Apocalypse ne cite jamais le Psaume 110.

<sup>46</sup> Comparer: Ps 47:8 - Ap 4:2; Ps 47:9 - Ap 4:10; Ps 93:1, 97:1, 99:1 - Ap 19:6; Ps 96:1, 98:1 - Ap 5:9, 14:3; Ps 96:13, 98:9 - Ap 19:11.

<sup>47</sup> Concernant la vision du Trône d'Étienne, voir F. F. Bruce, *The Book of the Acts* (rev. ed.; NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 154-57.

<sup>48</sup> Concernant cette vision du Trône, voir L. W. Hurtado, "Revelation 4-5 in the Light of Jewish Apocalyptic Analogies," *JSNT* 25 (1985): 105-24; R. H. Charles, *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John* (ICC; 2 vols.; Edinburgh: T&T Clark, orig. 1920, rpt. 1985), 1.102-53; R. H. Mounce, *The Book of Revelation* (NICNT; Grand Rapids: Eerdmans, 1977) 131-50. D. Halperin aborde le livre de l'Apocalypse "comme Juif" et analyse les chapitres 4 et 5 à la lumière de la mystique Merkavah (*The Faces of the Chariot*, 87-96. Cf. C. Rowland, "The Vision of the Risen Christ in Rev. i. 13ff: The Debt of an Early Christology to an Aspect of Jewish Angelology," *JTS* 31 (1980):1-11.

langage typiquement apocalyptique, il est dit à Jean "monte ici" (4:1), il entre alors "en esprit" dans le ciel (v2). Immédiatement, il voit "Celui qui est assis sur le Trône" (v3). Dans la pensée hébraïque traditionnelle, Jean se refuse d'en dire plus à propos de Dieu, mais se concentre sur les créatures entourant son Trône. Ces dernières incluent les membres "familiers" du Conseil. L'attention se tourne ensuite vers Jésus exalté, symbolisé par un lion et un agneau (5:5-6). Ensemble avec son Père, l'Agneau reçoit la louange et l'adoration des autres membres du Conseil assemblés autour du Trône (5:11-14). Avant la fin du livre, Jésus est assis auprès de Dieu sur le Trône (22:1, 3).<sup>49</sup>

*Les Expériences Visionnaires.* Lors du baptême de Jésus, "les cieus lui furent ouverts" et "une voix qui venait des cieus" dit ... (Mat 3:16; cf. Marc 1:10-11; Luc 3:21-22). L'ouverture des cieus et la révélation d'une parole de Dieu étaient des motifs typiques de la littérature apocalyptique juive.<sup>50</sup> Ailleurs dans les Évangiles, Jésus est dépeint comme celui qui est *descendu* des cieus, puis qui, après sa résurrection, y est *remonté*, et qui *redescendra* une dernière fois (Jean 3:13) [cf. Eph 4:9-10]; Jean 20:17; Actes 1:11; 1 Thess 4:16).<sup>51</sup>

De manière identique, Paul est monté dans le "troisième ciel" ou bien il "a été ravi au paradis" où il a "entendu des choses qui n'ont point été permise à l'homme d'exprimer" (2 Cor 12:2-4).<sup>52</sup> Dans Actes 8:39, Philippe est transporté dans un lieu

---

<sup>49</sup> Il est important de noter que Jean ne se réfère jamais à un *Chariot* dans la Salle du Trône. Il connaît clairement la vision d'Ézéchiel, car il la cite. Cette omission suggère-t-elle que Jean ne jugeait pas nécessaire un Trône mobile transporté par des êtres célestes, depuis que le Messie s'y était assis auprès de Dieu, abolissant le besoin des saints persécutés de savoir le Trône sécurisé? Ou était-ce possible que Jean ait été au courant des efforts de son contemporain, Johanan ben Zakkai, afin de substituer les spéculations de la Merkavah au Messie? Jean était-il en train d'affirmer indirectement que l'Agneau de Dieu était le véritable réconfort pour Israël, et que le "Messianisme" était plus que jamais vivant? Ironiquement, Jean dépeint Jésus premièrement comme un *agneau victorieux*, pas un lion révolutionnaire, et décourage les saints de l'action militaire en les incitant à "l'attente" (Ap 6:10-11). Ben Zakkai préconisait aussi l'endurance et la patience.

M. Barker note: "Ceux qui voient Jésus, accomplissent ce que d'autres n'ont pu accomplir que par la vision du Trône, la vision de Dieu: Ils sont transformés par l'expérience et deviennent angéliques" (*The Lost Prophet: The Book of Enoch and its Influence on Christianity* [Nashville: Abingdon, 1988] 57).

<sup>50</sup> Cf. J.H. Charlesworth, "The Jewish Roots of Christianity: The Discovery of the Hypostatic Voice," *SJT* 39 (1986): 19:41.

<sup>51</sup> L'ascension dans le judaïsme primitif impliquait assez souvent le martyre. Voir A.F. Segal, "Heavenly Ascent in Hellenistic Judaism, Early Christianity and their Environment," *ANRW* 2.23.2 (1980), esp. 1369-77.

<sup>52</sup> Cf. J.W. Bowker, "'Merkabah' Visions and the Visions of Paul," *JSS* 16 (1971):

différent par "l'Esprit du Seigneur" (cf. Elie 1 Rois 18-12, 2 Rois 1:3, 2:16) et Ézéchiél [Eze 3:14; 8:3]).

*Les Puissances des Cieux.* Dans ses lettres, Paul fait souvent allusion aux anges, aux autorités célestes, aux chefs cosmiques, aux dominations, familles, puissances, et trônes. De manière significative, il ne suggère aucunement que ces puissances sont des "dieux" ou des "fils de Dieu" au même niveau que Jésus Le Fils de Dieu. Paul ne les reconnaît pas non plus comme des anges chefs des royaumes humains. De par l'exaltation de Jésus en tant que Seigneur universel, toute domination et protection découlent de lui. Les responsabilités réelles de ces autorités célestes ne sont pas claires.<sup>53</sup> Dans le NT, se trouve la pensée que Jésus, le Guerrier Divin a vaincu haSatan ainsi que ses forces cosmiques ennemies. (e.g., Jean 12:31, 16:11; 1 Jean 3:8b). 1 Pierre 3 nous dit que Jésus s'étant assis à la main droite de Dieu, tous les anges, les autorités et les puissances lui sont soumises (v. 22; cf. Ap 3:1).<sup>54</sup>

*Le Guerrier Divin.* Dans le livre de l'Apocalypse, le terme "tout-Puissant" (παντοκράτωρ) est une désignation commune pour Dieu. C'est l'équivalent Grec de יהוה-צבאות "YHVH des armées".<sup>55</sup> Dans la HB c'était le nom spécial de Dieu dans le Temple, il transportait l'imagerie et la théologie du Guerrier Divin qui protégeait sa ville, Jérusalem, avec ses armées divines.<sup>56</sup> Une grande partie de cette imagerie est également

157-73; P. Schäfer, "New Testament and Herkhalot Literature: The Journey into Heaven in Paul and in Merkavah Mysticism," *JJS* 35 (1984): 18-35; J. D. Tabor, *Things Unutterable: Paul's Ascent in Paradise* (Lanham: Univ. Press of America, 1986), 57-111. Pour une bibliographie sur les ascensions, voir Segal (note précédente) et J. D. Tabor, "Returning to the Divinity," *JBL* 108 (1989): 225-26 n. 2.

<sup>53</sup> Paul mentionne les puissances célestes en: Ro 8:38; 1 Cor 15:24; Eph 1:21, 3:10, 15, 6:12; Col 1:16, 2:10, 15; cf. 1 Pie 3:22, 2 Pie 2:10, Jude 8.

Sur le sujet des puissances célestes dans les écrits de Paul, voir W. Carr, *Angels and Principalities (The Background, Meaning and Development of the Pauline Phrase hai archai kai hai exousiai)* (SNTS Monographs 42; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1981). Voir également M. Barth, "Principalities, Powers, and all Things," dans *Ephesians I* (AB 34, Garden City: Doubleday, 1974), 170-83, 413-14; J. D. G. Dunn, *Romans 1-8* (WBC 38A; Waco: Word, 1988), 498-99; E. Lohse, *Colossians and Philemon* (Hermeneia; tr. W.R. Poehlman & R. J. Karris; Philadelphia: Fortress, 1971), 46-58; P.T. O'Brien, *Colossians, Philemon* (WBC 44; Waco: Word, 1982) bibliographie, 31-32, 42-53.

<sup>54</sup> Sur Satan dans le NT, voir D. P. Fuller, "Satan," ISBE 4.341-44; W. Foerster, "ΣΑΤΑΝΑΣ," *TDNT* 7.151-63. Cf. N. Forsyth, *The Old Enemy: Satan and the Combat Myth* (Princeton: Princeton Univ. Press, 1987), 107-23.

<sup>55</sup> Le mot παντοκράτωρ apparaît en Ap 1:8, 4:8; 11:17; 15:3; 16:7, 14; 19:6, 15; 21:22; et 2 Cor 6:18. Cf *TDNT* 3.914-15.

<sup>56</sup> Font écho à la "théologie de Sion" de la HB, certains éléments dans le livre de l'Apocalypse (IDBSup 985). Ses principaux éléments sont: (1) La Montagne Sainte de Dieu, (2) Les Rivières du Paradis,

appliquée à Jésus, qui est aussi dépeint en tant que Divin Guerrier Conquérant. Par exemple, "avec un cri de commandement, avec une voix d'archange et avec la trompette de Dieu, [il] descendra du ciel" et consumera son ennemi, Satan, "par le souffle de sa bouche et qu'il anéantira par l'apparition de sa venue" (1 Thes 5:16; 2 Thes 2:8; cf. Isaïe 11:14). En cavalier terrible monté sur un cheval blanc, Jésus "Juge et mène la guerre" contre ses ennemis. À ce moment-là, "ses yeux sont une flamme de feu; et sur sa tête il y a plusieurs diadèmes ... il est vêtu d'un vêtement teint dans le sang ... et les armées qui sont dans le ciel le suivaient sur des chevaux blancs" "Ap 19:11-14; cf. Isa 63:1-6).<sup>57</sup>

*Le Juge Eschatologique.* Le terme "fils de l'homme" dans le NT est fréquemment associé avec les passages eschatologiques dépeignant Jésus comme le guerrier céleste et co-régent de Dieu retournant dans la Gloire de son Père et des anges. Une telle imagerie découle clairement de Daniel 7:13-14.<sup>58</sup> En découle également le lien étroit entre le "fils de l'homme" exalté et les fidèles d'Israël (dans Daniel 7 = "les saints").

Et Jésus leur dit: En vérité, je vous dis que vous qui m'avez suivi, - dans la régénération, quand le fils de l'homme se sera assis sur le trône de sa gloire, vous aussi, vous serez assis sur douze trônes, jugeant les douze tribus d'Israël; (Mat 19:28)<sup>59</sup>

## Conclusion

Ce que ces images et allusions verbales suggèrent est que Jésus et les rédacteurs du NT concevaient l'univers selon des catégories profondément enracinées dans l'idéologie hébraïque. C'est dans ce monde hébraïque, que le NT convoie son idée de qui était Jésus.

---

(3) La Conquête du Chaos, (4) La Défaite des Nations (Gentils), (5) Le Pèlerinage des Nations à Sion. Les cinq points se retrouvent dans : (1) Ap 22:10, (2) 22:1, (3) 20:2, (4) 19:15, 20:8-9, (5) 21:24. Cela suggère l'interprétation *Davidique* du Messie par Jean, pas simplement comme un Seigneur Cosmique.

<sup>57</sup> Cf. B. A. Stevens, "Jesus as the Divine Warrior," *ExpTim* 94 (1983): 326-29; R. J. Bauckham, "The Book of Revelation as a Christian War Scroll," *Neotestamentica* 22 (1988): 17-40 avec bibliographie.

<sup>58</sup> Les textes mentionnant le Fils de L'Homme venant avec ou sur les nuées en jugement incluent: Mat 16:27 (= Marc 8:38; Luc 9:26); Mat 24:30 (= Marc 13:26; Luc 21:27); 25:31 (pas d'équivalent); Mat 26:64 (=Marc 14:62; Luc 22:69).

<sup>59</sup> Cf. Ap 3:21: "Celui qui vaincra, -je lui donnerai de s'asseoir avec moi sur mon trône, comme moi aussi j'ai vaincu et je me suis assis avec mon Père sur son trône."

Il se concentre particulièrement sur la symbolique de *Bar Enash* en Daniel 7. L'imagerie de Dieu, son Messie et la congrégation des êtres angéliques apparaissent fréquemment comme une représentation céleste de la Salle du Trône. Cependant, l'ἐκκλησία terrestre des justes, remplace d'une certaine manière les armées d'anges en tant que "gouvernement messianique."<sup>60</sup>

Avant la fin du canon du NT, aucun changement dans la symbolique biblique ne survient. Décrire Jésus à la droite de Dieu semble être un élément important de la théologie néo-testamentaire.<sup>61</sup> Le NT ne devient pas "Christocentrique" dans le sens où Dieu, le Père de Jésus, est éclipsé par son Fils et Seigneur. Même par son "exaltation christologique", l'Apocalypse ne décrit pas Jésus comme Dieu qui usurpe le Trône de son Père (contraste El et Baal).<sup>62</sup> Évidemment, les images du Conseil sont très importantes pour transmettre la position exaltée de Jésus et son autorité en tant qu'Agent eschatologique de Dieu pour la rédemption. Elles fournissent aussi un langage puissant et expressif afin d'encourager ceux qui souffrent en tant que disciples et qui ne peuvent à peine percevoir les preuves du "Trône" de Dieu et de son Messie dans le monde.

Des recherches plus approfondies peuvent être menées dans ces domaines de la littérature juive post-biblique. Poser les yeux sur cette dernière avec la connaissance du Conseil Divin Hébraïque nous permet de remarquer une frise bien plus colorée dans l'immense tapisserie de la foi d'Israël.

— Paul B. Sumner

[hebrew-streams.org](http://hebrew-streams.org)

---

<sup>60</sup> Cf. Eph 3:10: "afin que la sagesse si diverse de Dieu soit maintenant donnée à connaître aux principautés et aux autorités dans les lieux célestes, par l'ἐκκλησία (Assemblée/Église)."

<sup>61</sup> Cf. D. M. Hay, *Glory at the Right Hand*, 155-62.

<sup>62</sup> "Un sondage portant sur l'ensemble des données de la Christologie de l'Apocalypse montre clairement que le rédacteur ne confond pas la personne de Christ avec la personne de Dieu. Des passages existent où des éléments de subordination apparaissent...", D. Guthrie, *The Relevance of John's Apocalypse* (Devon, UK: Paternoster Press/Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 55. Concernant la Christologie de l'Apocalypse, voir R. H. Charles, *Revelation*, 1. cx-xiv; R. H. Mounce, "The Christology of the Apocalypse," *Foundations* 11 (1968): 42-51. Voir également R. Bauckham, "The Worship of Jesus in Apocalyptic Literature," *NTS* 27 (1981): 322-41; M. Eugene Boring, "The Theology of revelation: "The Lord Our God the Almighty Reings'," *Int* 49 (1986): 257-69.

## ABRÉVIATIONS

AB	Anchor Bible
AEL	<i>Ancient Egyptian Literature</i> (3 vols., ed. M. Lichtheim)
ANE	Ancient Near East
ANEP	<i>The Ancient Near East: An Anthology of Texts and Pictures</i>
ANET	<i>Ancient Near Eastern Texts</i> (3d ed., 1969)
ANRW	<i>Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt</i>
BASOR	<i>Bulletin of the American Schools of Oriental Research</i>
BCE	Avant l'Ère Commune
BDB	Brown-Driver-Briggs, <i>A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament</i>
BHS	Biblia Hebraica Stuttgartensia
Bib	<i>Biblica</i>
BKAT	<i>Biblischer Kommentar: Altes Testament</i>
BZAW	<i>Beihefte zur Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>
CBQ	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
CE	Common Era
CRINT	<i>Compendia Rerum Iudaicarum ad Novum Testamentum</i>
EncJud	<i>Encyclopaedia Judaica</i> (1971)
ExpTim	<i>Expository Times</i>
FOTL	Forms of Old Testament Literature
FS	Festschrift
GKC	Gesenius-Kautzsch-Cowley, <i>Gesenius' Hebrew Grammar</i> (2d ed.)
HB	Hebrew Bible
Hor	<i>Horizons in Biblical Theology</i>
HSM	<i>Harvard Semitic Monographs</i>
HSS	<i>Harvard Semitic Studies</i>
HUCA	<i>Hebrew Union College Annual</i>
IB	<i>Interpreters Bible</i>
ICC	International Critical Commentary
IDB	<i>Interpreters Dictionary of the Bible</i>
IDBSup	<i>Interpreters Dictionary of the Bible, Supplementary Volume</i>
Int	<i>Interpretation</i>
ISBE	<i>International Standard Bible Encyclopedia</i> (rev. ed. 1979—1988)
ITC	<i>International Theological Commentary</i>
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JBL	<i>Journal of Biblical Literature</i>
JCS	<i>Journal of Cuneiform Studies</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
JJS	<i>Journal of Jewish Studies</i>
JNES	<i>Journal of Near Eastern Studies</i>

<i>JRS</i>	<i>Journal of Religious Studies</i>
<i>JSNT</i>	<i>Journal for the Study of the New Testament</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>JSP</i>	<i>Journal for the Study of the Pseudepigrapha</i>
<i>JSS</i>	<i>Journal of Semitic Studies</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
KB	Koehler-Baumgartner, <i>Lexicon in Veteris Testamenti Libros</i> (1958)
LXX	Septuagint
MT	Masoretic Text
<i>NERT</i>	<i>Near Eastern Texts Relating to the Old Testament</i>
NCB	New Century Bible
NEB	New English Bible
NICNT	<i>New International Commentary on the New Testament</i>
NICOT	<i>New International Commentary on the Old Testament</i>
NIV	<i>New International Version</i>
NJV	New Jewish Version [ <i>Tanakh</i> , Jewish Publication Society, 1985]
NRSV	New Revised Standard Version
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
OTL	<i>Old Testament Library</i>
OTP	<i>Old Testament Pseudepigrapha</i> (2 vols., ed. J. Charlesworth)
OTS	<i>Oudtestamentische Studiën</i>
<i>ResQ</i>	<i>Restoration Quarterly</i>
<i>RevQ</i>	<i>Revue de Qumran</i>
RSV	Revised Standard Version
<i>SBT</i>	<i>Studia Biblica et Theologica</i>
<i>SJT</i>	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SNTS	<i>Society for New Testament Studies</i>
<i>TDNT</i>	<i>Theological Dictionary of the New Testament</i>
<i>TDOT</i>	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
VTSup	<i>Vetus Testamentum, Supplements</i>
WBC	Word Biblical Commentary
ZAW	<i>Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft</i>