



2 AL 30 25

6101 17 9

FÊTE DU CHRIST ROI

ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR 65

*** Première lecture :** F. Smyth
Florentin, P. Grelot, A. Gonzalez,
Deuxième lecture : P. Van den
Berghe. *** Évangile :** A. Duprez,
C. Boismard, W. Trilling

PUBLICATIONS DE ST-ANDRÉ
LES ÉDITIONS DU CERF



200710

2 ASS

As 7

Année A

Fête du Christ-Roi

ASSEMBLEES DU SEIGNEUR

129.955

**FACULTAD
DE
TEOLOGIA
Univ. de Deusto
BILBAO**

**DISTRIBUYE
PROPAGANDA POPULAR CATOLICA
IMPORTADO N.º 6**

Enrique Jarciel Ponceña n.º 4
(Antes Acoba, 54) - MADRID-16

LES EDITIONS DU CERF



Avec l'autorisation des Supérieurs
© LES ÉDITIONS DU CERF, 1973
29, Bd Latour Maubourg - PARIS 7^e

Année A

Première lecture : Ez 34,11-12.15-17

Deuxième lecture : 1 Co 15,20-26a.28

Évangile : Mt 25, 31-46

A la lumière de ces trois textes scripturaux, le titre de Roi, appliqué au Christ, n'a absolument aucune de ces connotations politiques qui pourraient encore voiler ou gauchir le véritable sens de la fête d'aujourd'hui.

A l'aide d'images traditionnelles, Ezéchiel fait entendre un oracle révolutionnaire. A un troupeau d'égarés au milieu des nations, le prophète assure qu'il deviendra un «peuple de Dieu» expression à prendre dans un sens très fort, que le texte exprime d'une manière péremptoire, dans les termes les plus simples. Dieu en effet sera le rassembleur de ce troupeau, veillant sur chaque brebis, prenant un soin jaloux des plus faibles, mais en assurant cette justice qui permet à tous de vivre une vraie paix les uns avec les autres, par et pour les autres (première lecture).

Cette royauté de Dieu a pris visage d'homme dans le Christ nouvel Adam. Elle se manifestera pleinement le Jour où le Seigneur ressuscité remettra à son Père le Royaume qu'il s'est acquis par sa victoire sur toutes les puissances du mal et sur la mort (épître).

Mais cette vision ne nous éloigne pas du sérieux de la vie présente. Si l'entrée dans ce Royaume suppose un jugement que le Christ prononcera au dernier jour, tout est joué dès ici-bas. L'héritage en effet sera remis à ceux qui auront vécu selon le Christ en pratiquant l'amour concret pour les pauvres et les défavorisés, en accueillant le Christ dans ses envoyés.

LE VRAI BERGER

Ez 34, 11-12.15-17

PAR FRANÇOISE SMYTH-FLORENTIN

Secrétaire générale du Service biblique de la Fédération protestante de France

Alors que j'étais au milieu des déportés

Durant l'exil à Babylone, Ezéchiel a ouvert la brèche par où le peuple déchu retrouverait l'espérance et sa rigueur.

L'alliance ancienne, celle de Moïse et celle du Temple, liait Dieu et Israël par des engagements réciproques : Dieu sauvait son peuple, et Israël appliquait les règles de la loi et du culte. La vision inaugurale du message du prophète Ezéchiel annonce la fin de cette alliance : Dieu a quitté le Saint des Saints et désormais il rejoint l'exilé ou le prophète hors de la ville sainte, là où le peuple se trouve, sur les bords d'un canal babylonien (ch.1).

Le peuple, indigne de la grâce reçue, a rompu la première alliance. Il n'est plus qu'ossements blanchis (ch. 37). Mais le prophète de la mort et de la déchéance sera aussi la sentinelle chargée d'annoncer à cette troupe exilée une possibilité toute neuve : « Dis-leur : Aussi vrai que je suis vivant, oracle d'Adonai-Yahvé, je ne désire pas que le méchant meure, mais que le méchant se détourne de sa voie, et qu'il vive » (33,11a).

Ezéchiel apparaît comme le premier prédicateur du salut personnel. Avant lui, les prophètes adressaient menaces et promesses à une collectivité : justes et injustes subissaient le même sort par le mérite ou la faute d'un seul. En ces temps de crise comme on n'en avait jamais connus, chargé d'un ministère nouveau en Israël, Ezéchiel doit veiller à la décision — nous dirions à la conversion — de chacun, pour que, dans ce désastre, la possibilité de vivre soit offerte à chacun.

Le ch.33 et aussi le ch.18 traitent le thème nouveau de la responsabilité personnelle : alors que tout espoir semblait perdu, chacun des membres du peuple — le guetteur y compris — peut encore choisir de vivre. Mais si chacun porte la responsabilité de son choix, tout le passé d'Israël en tant que peuple est-il invalidé ? Seuls les individus comptent-ils désormais, dans une sorte d'arithmétique du salut : un de perdu, un de gagné ?

LE VRAI BERGER

5

Le ch. 34 corrige le risque de malentendu que pouvait permettre le ch.33 et cette prédication nouvelle.

Un pasteur au milieu de ses brebis dispersées : la composition du chapitre.

Avec les thèmes du berger et du troupeau, par d'erreur possible : il s'agit bien des chefs et du peuple comme tel.

Le chapitre entier est orienté vers le v.31, conclusion d'une nouvelle alliance : « Vous êtes mes brebis, brebis de mon pâturage; moi, je suis votre Dieu ». Et ce « vous » désigne un peuple entier, non une collection d'individus juxtaposés.

Mais avant de prononcer la formule solennelle d'alliance, Yahvé, par la bouche d'Ezéchiel adressera des reproches, l'annonce d'un jugement et des promesses de salut aux bergers d'abord (vv.1-15), aux brebis ensuite (vv.17-25a).

Les vv.25b-29 laissent le thème pastoral, et servent de prélude aux vv.30-31; annonce des temps nouveaux, ils font songer à la prédication de Jean Baptiste (Mc 1,7.8; Mt 3,11.12; Lc 3,15-18) dont l'annonce du jugement et l'appel à la conversion précèdent immédiatement, dans la tradition archaïque de Marc, l'évocation du séjour de Jésus au désert « avec les bêtes sauvages et servi par les anges » (Mc 1,12-13).

Tu diras aux pasteurs . . .

Excepté les vv.7.8 sans doute interpolés tardivement ¹, la première partie du ch. 34 (vv.1-15) consiste à interpeller les bergers, comme les prophètes le furent au ch.13. Titre traditionnel du roi ou du chef en Israël comme dans tout l'Orient babylonien ², le « berger » n'a d'autre raison d'être que de servir son peuple, d'être là pour lui. Mauvais bergers donc, ceux qui paissent pour eux-mêmes ! Monstres, allant à contre-sens, ils seront démis de leurs fonctions. Et ce jugement même promet le salut aux brebis : « Me voici contre les pasteurs . . . Je sauverai mes brebis de leur bouche et elles ne leur serviront plus de pâture » (v. 10).

Cette première partie du chapitre ne peut avoir qu'une portée « nationale ». Il s'agit du peuple entier, non plus représenté dans ses chefs comme souvent dans l'histoire de la prophétie, mais séparé d'eux. Plutôt, l'oracle s'adresse au peuple et à ses chefs, mais ceux-ci sont démis, tandis qu'un grand changement de destin attend le troupeau qui a derrière lui une longue histoire évoquée justement par les termes traditionnels de berger et de troupeau. Conduit jusqu'ici par des ministres du Dieu d'Israël, il va maintenant changer de guide. Autant dire qu'un

autre peuple va naître, hors du premier : changer de roi, pour un peuple « biblique », c'est changer d'être. Un nouveau peuple va donc apparaître, celui des « brebis de Yahvé ». Cependant la continuité avec le peuple des bergers d'Israël n'est pas brisée, car Yahvé, celui qui avait institué les bergers de l'histoire « Sainte » s'occupera directement de son troupeau.

« Vous êtes mes brebis » : voilà la révélation que transmet le prophète au peuple qui subit son exil, sans nom, sans roi et sans gouvernement. S'il y a de quoi faire un « peuple de Dieu », dont Dieu soit le berger, avec ce troupeau d'égarés qui n'existe plus aux yeux des nations, c'est alors que ce Dieu n'a jamais cessé d'être le vrai propriétaire de ses brebis.

Me voici, moi-même

Quelle promesse sensationnelle pour un nouveau peuple, celui de Dieu, que ce jugement si dur porté sur l'Israël des rois du Nord et du Sud ! En effet, que se passe-t-il lorsque le propriétaire du troupeau prend lui-même les choses en mains ? Il devient le plus vrai des bergers, et le troupeau, le plus heureux des troupeaux, le plus « juste ».

Le prophète dit cela avec une extrême rigueur littéraire, usant de formes traditionnelles pour annoncer des choses révolutionnaires. Le v. 11 introduit par la formule « Ainsi a dit Adonai Yahvé », a la forme d'une « parole de messager », et donne aux mots d'Ezéchiel le poids d'un édit transmis avec l'autorité du souverain ; la responsabilité dernière de ces paroles irrécusables revient au Seigneur lui-même : « Me voici moi-même. Je prendrai le souci de mes brebis et veillerai sur elles ». Et le v. 15 tout aussi irrécusable, reprend l'affirmation sous forme d'oracles : « C'est moi qui paîtrai mes brebis, et c'est moi qui les ferai giter ; oracle de Yahvé ».

Qui est ce « moi » ? C'est Yahvé en tant qu'il agit comme un berger véritable, un berger pour son troupeau, contrairement à ceux que décriaient les v. 2 et suivants.

« Je chercherai moi-même mes brebis et j'aurai soin d'elles ». Le responsable du troupeau³ doit d'abord dénombrer ses bêtes, trouver celles qui manquent, les ramener, les guérir s'il le faut.

Quand cela se produira-t-il ? « Le jour où il (le pasteur) se trouve au milieu de ses brebis dispersées » (v. 12) : nouvelle description du jour de Yahvé, qu'Ezéchiel avait évoqué ailleurs autrement (30, 3) : nouveau jour qui correspond au « jour de nuée et de brouillard » que connaissent les contemporains du prophète. Au v. 13, le vocabulaire traditionnel, technique, fait de ce jour promis celui d'un nouvel Exode. Il y aura une nouvelle sortie hors d'Égypte, un « rassemblement » qui reconstitue un

peuple, une restitution de son « sol »⁴.

Le v. 14 complémentaire du v. 13 évoque le culte plutôt que l'exode et la conquête. Proche du bon berger que chantait le lévite du Ps 23 (22), celui d'Ezéchiel prend soin de son peuple sur sa terre, « sur les monts d'Israël ». Il ne s'agit plus comme dans le psaume, du seul destin d'un clerc privilégié, mais de celui que partagera la communauté sainte des derniers jours.

Voilà l'activité qui caractérisera le vrai berger-propriétaire, désormais directement responsable d'un peuple rassemblé un à un. Nous avons vu comment le v. 15 reprenant l'annonce du v. 11, clôt cette proclamation avec le « moi » péremptoire qui constitue la grande nouveauté de l'oracle. Ainsi Israël saura-t-il deux choses : le seul qui fasse paître et conduise au lieu du vrai repos, c'est Yahvé ; et c'est Yahvé lui-même qui fait désormais métier de berger.

Le v. 16, transition probable vers la nouvelle section du texte qui commence au v. 17, reprend les éléments du v. 4 pour montrer nettement le contraste entre vrai et faux bergers. Le thème du jugement y apparaît : non seulement propriétaire qui retrouve, rassemble et conduit son peuple, le vrai berger exerce le « mishpat », cette équité particulière aux Sémites, un ordre légitime qui permet à tous de vivre une vraie paix les uns avec les autres, par les autres et pour les autres. Il rétablit donc, horizontalement, la légitimité de la société israélite, en même temps que, celle-ci retrouve un berger légitime.

Je jugerai entre les brebis

Ici commence la deuxième partie de notre chapitre : à nouveau seront proclamés des reproches, un jugement et l'annonce du salut qu'il promet ; mais cette fois ils ne concernent plus les bergers, les chefs ; les brebis elles-mêmes doivent être jugées comme elles auraient dû l'être par de bons chefs.

« Quant à vous, mes brebis, voici que je vais juger entre brebis, bœufs et boucs » (v. 17). Ici encore, une « parole de messager » introduit les reproches des vv. 18-19, avant la reprise de l'annonce du jugement au v. 20 : « Me voici, je jugerai entre la brebis grasse et la brebis maigre », suivie du jugement lui-même (v. 21-22), à la fois condamnation des puissants et salut des infirmes qui furent leur proie.

Voilà promise l'activité dernière du berger enfin à l'œuvre dans son troupeau où, jusqu'ici, le mépris des faibles a bafoué la véritable justice selon Yahvé : le vrai berger exercera une justice pour la vie du plus faible et la guérison de l'infirmes, il ne permettra pas que les engrais cotoient impunément les amaigris. Un troupeau sain exige une équité qui ne privilège personne et ne bouscule personne.

Au v. 18 se trouve une image des plus sobres et des plus suggestives du prophétisme stigmatisant les enrichis qui écrasent le peuple : « Était-ce trop peu de boire de l'eau clarifiée pour fouler le reste avec vos pieds ? » Il ne s'agit donc plus ici du seul salut de chacun, mais du salut d'un troupeau entier. Cette proclamation d'un ordre vraiment nouveau sous le seul règne du bon berger Yahvé, a nourri, depuis Ezéchiel, l'attente d'Israël, des exilés comme du petit peuple palestinien. Les « faux bergers » ont pris toute sorte de figures dans les derniers siècles avant notre ère. Les évangélistes, et sans doute Jésus avant eux, ont donné à leur tour une interprétation décisive de l'oracle d'Ezéchiel.

Les brebis écoutent sa voix

Chez Jean (ch. 10), peut-être très proche ici de la prédication chrétienne la plus archaïque, le « bon » berger qui travaille au nom du propriétaire se reconnaît à son œuvre, aux signes qu'il donne et qui indiquent une véritable délégation de pouvoir de la part du Père, une réelle autorité : il a le droit d'appeler chaque brebis et d'être le juge du troupeau.

Et lorsque Matthieu (18, 12-14), dans la parabole de la brebis égarée, propose à la nouvelle communauté chrétienne, peuple des derniers temps, un modèle de discipline orientée vers le souci du petit et la charité fraternelle, il interprète, après Pâques, l'oracle d'Ezéchiel.

Enseignement sur le berger — son identité et son action — le ch. 34 d'Ezéchiel nous donne aussi une instruction fondamentale sur le peuple de ce berger : quelles brebis juge-t-il pour le salut de son troupeau ?

Matthieu encore, reprend ce thème et discerne dans l'événement de la venue de Jésus son sens définitif. Il faut relire son ch. 26 à la lumière d'Ezéchiel. A partir du v. 31, l'évangéliste indique quelle sera la véritable mesure du jugement du berger dans son troupeau rassemblé : « J'ai eu faim... etc », dit Jésus.

NOTES

1. Nous suivons pour l'essentiel les remarques faites sur ce chapitre par W. ZIMMERLI dans son commentaire *Ezechiel II. Biblische Kommentar, Altes Testament*, XIII, 2. L'auteur montre dans ces vv. 7-8 la main d'un rédacteur tardif.

2. Le thème des « bergers » et du « berger d'Israël » est commun aux prophètes exiliques ; il faudra comparer notre texte à l'oracle d'Is 40, 28 ; dans la liturgie, les Ps 23, (22) et 80 (79) montrent l'usage le plus solennel du titre de berger appliqué à Dieu. La tradition linguistique orientale plus que l'expérience pastorale directe soutient l'image : dès les hymnes sumériens et accadiens, le roi est appelé berger, même « bon berger », investi de cette dignité par le Dieu de la ville. Hamourabi s'intitule lui-même « le berger qui sauve et dont le spectre est juste ». Autre formule néobabylonienne au sujet d'un roi : « Il est vraiment le berger qui rassemble les dispersés ». Des dieux, comme des rois, on dit à Babylone qu'ils paissent, c'est-à-dire gouvernent leur peuple. En Égypte même, Osiris est invoqué comme le berger des morts. Israël se sert donc ici d'une image que tous les peuples d'Orient peuvent saisir. Sur ce thème on peut lire Ph. de ROBERT : *Le berger d'Israël* (Cahiers théologiques, 57), Neuchâtel, Paris, 1968.

3. Impossible de ne pas songer à l'activité du berger de la parabole de la brebis égarée ou perdue chez Mt 18, 12-14 et Lc 15, 1-7. La source commune aux deux évangélistes comportait certainement la description traditionnelle de la recherche et des retrouvailles que Luc décrit longuement.

4. Trois mots font en effet de ce verset une évocation de l'Exode tel que la littérature biblique et la piété juive aiment à le rappeler : la « montée » hors de l'Égypte (*hosi'*) ; le « rassemblement » du peuple élu : (*gabaz*) ; la « conquête du sol » : (*hbi'*). Les mêmes termes se trouvent déjà ensemble en Ez 20, 34 s.

«IL FAUT QU'IL REGNE»

1 Co 15, 20-26.28

PAR PAUL VAN DEN BERGHE

Professeur au grand Séminaire de Gand

Contexte littéraire de la pericope liturgique

La pericope liturgique fait partie d'une grande et célèbre catéchèse de saint Paul sur la résurrection des morts (1 Co 15). Dans les versets précédents (vv.12-19) l'Apôtre a combattu la thèse de ceux qui nient (la possibilité de) la résurrection des morts par une éloquente argumentation *per absurdum* : si le Christ n'est pas ressuscité, la prédication et la foi chrétiennes sont vides, et la vie chrétienne devient absurde. Mais, continue-t-il, tout ceci ne constitue en fait qu'une spéculation irréaliste. *En fait le Christ est ressuscité des morts*, et ce fait fonde la certitude chrétienne de la résurrection des fidèles.

«Tous revivront dans le Christ»

Car le Christ n'est pas ressuscité pour lui seul, sans relation avec ses frères : il a été ressuscité *comme les prémices de ceux qui se sont endormis*. Par le terme «prémice» se référant à l'A.T., Paul indique la première partie de la moisson, qui est réservé à Dieu et préfigure ou représente l'offrande de la totalité¹. La résurrection du Christ apparaît donc comme un acte souverain de Dieu, par lequel celui-ci prend Jésus dans sa sainte possession. Quand le Dieu vivant s'approprie de telle façon un homme, le place «dans sa réserve», cela implique pour cet homme la plénitude de vie, même s'il était mort. Jésus n'est pas ressuscité pour recommencer une seconde vie terrestre ; sa résurrection est l'assomption dans une vie auprès du Dieu vivant. Et précisément en tant que telle, sa résurrection signifie, par anticipation, celle de ses frères. Quand Dieu ressuscita Jésus, il pensait déjà à nous tous.

Que le Christ fut ressuscité comme les prémices de tous les morts, tient en fin de compte à la décision souveraine de Dieu qui a bien voulu nous englober dans son Fils. Mais cela tient aussi à une mystérieuse mais

«IL FAUT QU'IL REGNE»

11

bien réelle, solidarité entre le Christ et tous les hommes : une solidarité tellement profonde qu'elle ne peut être comparée qu'à celle de toute l'humanité avec son père, le premier homme. Comme la mort entra dans l'histoire du monde par la faute d'Adam (Gn 3,19), ainsi, par l'homme Jésus ressuscité des morts, la résurrection a fait son entrée dans l'histoire de l'humanité. *«Car la mort étant venue par un homme, c'est par un homme aussi que vient la résurrection des morts»* (v.21).

Dans la perspective biblique, l'histoire humaine n'est ni un éternel retour, ni un théâtre permanent dont on peut entrer et sortir à n'importe quel moment. C'est, au contraire, l'histoire d'hommes libres qui, par leurs décisions, engagent le futur, même celui de leurs descendants, et où surgissent des événements qui remettent tout en cause, le passé et le présent, en bien ou en mal. La venue de Jésus, sa vie et sa mort, sa résurrection surtout, ont été un unique événement qui a changé l'histoire. *«De même en effet que tous meurent en Adam, tous aussi revivront dans le Christ»* (v.22).

«En Adam» veut dire : en tant qu'hommes appartenant à cette race qui a pris son origine en Adam. Paul ne vise pas tant la descendance physique (qu'il suppose), mais plutôt la solidarité historique et existentielle (Rm 12,12). Parallèlement, il n'affirme pas la certitude «physique» de la résurrection de tous, mais la possibilité réelle, l'ouverture existentielle d'une participation à la vie du Ressuscité. Que «tous revivront dans le Christ» (v.22) n'est donc pas en contradiction avec la prophétie de la résurrection «de ceux qui seront au Christ» (v.23).

«Mais chacun à son rang»

La solidarité du Christ avec tous ne risque-t-elle pas d'effacer la différence entre lui et nous ? Sa résurrection ne serait-elle que l'application d'une loi générale ? Non, dit Saint Paul : tous revivront. *«Mais chacun à son rang : en tête le Christ, comme prémices, ensuite ceux qui seront au Christ, (tout cela) lors de son Avènement»* (v.23).

S'il est vrai que le Christ est ressuscité pour nous, que sa résurrection n'a de sens que comme annonce et fondement de la résurrection (possible) de tous, si la gloire du Fils consiste à faire participer tous ses frères à son statut, son rang, néanmoins, sera toujours différent du nôtre. Toujours il sera la Tête, l'origine et le fondement. L'égalité eschatologique de tous dans le Royaume ne détruira pas l'unicité de sa personne et de son rôle. Le fait que lui seul soit déjà ressuscité et que les siens doivent attendre le temps de sa venue, exprime et rend concrète, mais sans l'épuiser, cette priorité essentielle du Christ par rapport à nous. «Chacun à son rang» indique davantage qu'une simple différence chronologique.



Une apocalypse chrétienne

Déjà au v.23 Paul avait laissé le style du raisonnement pour celui de la prophétie ou de la description apocalyptique. Dans les versets suivants, même si aux vv.25-27 le raisonnement revient à la surface, l'ensemble s'approche encore plus nettement d'une «apocalypse chrétienne» (C.K. Barrett). Ici, comme en d'autres lettres où il décrit les événements de la fin, Paul n'est pas exhaustif : il nomme seulement la parousie (la venue, l'avènement) du Christ, la résurrection de ceux qui appartiennent au Christ et la fin ultime préparée par un dernier geste du Christ-Roi qui remet la royauté dans les mains de Dieu le Père. Le reste du scénario classique, par exemple le jugement dernier, dont nous parle l'évangile de cette fête, est supposé connu et ne mérite pas d'être retenu dans le contexte. Ce qui nous apprend à ne pas forcer la valeur descriptive de ces passages apocalyptiques.

La destruction de la mort

Dans le contexte du chapitre 15 la pointe essentielle de l'apocalypse consiste dans la prophétie de la destruction de la mort par le Christ, Roi messianique du Royaume de Dieu. Dans le combat triomphal de ce Roi, le dernier ennemi à vaincre et à anéantir est en effet la mort. La royauté historique et cosmique du Christ vise l'instauration d'un régime où l'homme vivra libéré de toute puissance qui l'opprime et le séduit (v.24) et de la mort qui ruine sa vie et témoigne de son éloignement de Dieu (v.26). Là où vraiment la royauté de Dieu s'installe et domine, l'homme est rendu à lui-même, et, inversement, la véritable humanisation de l'humanité ne se fera que par un consentement à la grâce de Dieu qui la fonde et l'attire. Le Christ, par son activité et sa vie terrestres, mais plus encore par sa mort et sa résurrection, a été et reste l'instrument de cette royauté de Dieu, le lieu-tenant de Dieu.

Il faut qu'il règne

La royauté de Dieu — à la fois événement, régime, domaine — a ainsi reçu un visage, s'est personnalisée dans une figure humaine, est devenue visible dans une vie et un sort bien concrets. Au plus profond et au plus haut de notre être, ne savons-nous pas tous que le salut, la vie, la justice, le bonheur que nous attendons ne pourraient être seulement un régime — fut-il merveilleux —, mais doivent être en même temps une personne qui l'incarne et le remplit ? Or Dieu nous offre

«IL FAUT QU'IL REGNE»

cela dans le Christ-Roi, homme ressuscité et rempli de la gloire de Dieu. Le royaume, comme disait déjà saint Augustin, c'est lui ! La royauté du Christ n'est donc pas un détail fortuit dans l'histoire du salut. Il faut que le royaume de Dieu vienne en Lui, dit notre cœur, inspiré sans doute par Dieu qui l'a créé. Il le faut aussi, dit la prédication apostolique, en raison de la décision souveraine de Dieu, qui l'a voulu ainsi, et dont témoignent les Écritures. «Car il faut qu'il règne, jusqu'à ce qu'il (Dieu) ait placé tous ses ennemis (du Christ) sous ses pieds (du Christ)» (v.25).

Saint Paul cite manifestement l'oracle divin du Ps 110, 1 : «Oracle de Yahvé (adressé) à mon Seigneur (le roi, le Messie) : Siège à ma droite, jusqu'à ce (= afin que) j'aie fait de tes ennemis ton marchepied». Il fait également allusion au texte bien connu du Ps 8, 7 : «Tout fut mis par toi (Dieu) sous ses pieds (= de l'homme)». Le Christ ne s'est pas emparé de la dignité royale à la manière d'un usurpateur ou d'un rebelle. Il l'a reçue de Dieu. Dans la volonté de Dieu, la royauté du Christ couronne et conclut le ministère royal des rois davidiques et la vocation de l'humanité.

La remise de la royauté à Dieu le Père

Il est dès lors très curieux, voire un peu inquiétant, de constater que Paul semble placer un terme à cette royauté du Christ. En effet il écrit : «Puis ce sera la fin, quand il remettra la royauté à Dieu le Père» (v.24), et encore : «Et quand toutes choses lui auront été soumises, alors le Fils lui-même se soumettra à Celui qui lui a tout soumis, afin que Dieu soit tout en tous» (v.28).

A prendre ce texte à la lettre, on pourrait en conclure que pour saint Paul, la fonction et le statut messianique-royal du Christ sont en définitive temporaires et provisoires. Le temps de la royauté du Christ serait le temps de l'histoire, le temps de l'Eglise. Mais dans le royaume définitif, le Christ ne serait plus Roi ni Messie. Là, Dieu seul suffirait et remplacerait son Messie. Quand il sera tout en tous, pourrait-on dire il n'y aura plus de place pour un quelconque intermédiaire, fut-il le Christ².

Nous avons l'impression qu'une telle exégèse est dupe de la manière ambiguë dont saint Paul exprime sa pensée. En effet, le langage apocalyptique dont l'apôtre se sert présente un peu trop facilement le mystère de la venue finale de Dieu comme une suite purement chronologique. Sans doute la pensée de Paul ne correspond-elle pas exactement à cette perspective apocalyptique. Paul admettrait-il par exemple — ce qui en bonne logique devrait découler de son schéma de pensée — qu'actuellement le Christ n'est pas encore soumis au Père ? Lui qui voit le Christ comme le oui éternel et définitif de Dieu envers une humanité pécheresse,

pourrait-il penser qu'un jour ce Christ sera superflu, dissolu, oublié ? L'incarnation du Fils et son intronisation ne seraient-elles vraiment que temporaires et donc accidentelles ? Tout cela est trop difficile à admettre.

Sous l'imagerie apocalyptique se cache donc autre chose : la certitude qu'aujourd'hui comme dans l'éternité, la royauté du Christ ne pourrait avoir d'autre source ni d'autre intention que de représenter la royauté de Dieu. Le Christ est bien le Seigneur acclamé de tous, et il le restera, mais tout entier et exclusivement à la gloire du Père (Ph 2, 9-11). Tout et tous appartiennent au Christ Seigneur, mais lui-même appartient à Dieu son Père (1 Co 3,23). Adam, le premier homme, a péché par le refus orgueilleux de vivre en serviteur de Dieu et il est devenu l'esclave du péché et de la mort. Le Christ, homme dernier (eschatologique), règne avec une liberté royale, mais dans une soumission totale.

Dieu deviendra à la fin des jours « tout en tous », ne signifie donc nullement que le Fils sera dissolu ou absorbé dans le Père. Si non nous aussi — et nous à plus forte raison ! — nous serions absorbés en Dieu. Or ceci n'est certes pas la pensée de Paul, qui décrit toujours la destinée finale de l'homme comme une vie personnalisée auprès du Christ et devant Dieu. Avec le Fils, nous vivrons « pour Dieu », jouissant devant Dieu de « la liberté royale des fils de Dieu ». Mais tout comme le Christ glorifié n'est pas sorti de son statut de Fils obéissant et de serviteur, ainsi pour nous tous, la réalité plénière du salut ne sera que l'autre face d'une disponibilité totale à l'égard de Dieu.

« L'acte de soumission de la royauté à Dieu est un geste apocalyptique, qui exprime combien le consentement radical à la volonté de Dieu décide pour toute créature de la vie et du salut. Littéralement cet acte du Christ-Roi apparaît comme son dernier geste, annonçant une ère toute différente où il disparaît. En réalité c'est plutôt un geste qui durera éternellement et qui exprime le sens ou l'essence de l'événement »³.

Un bon message et un appel

On ne comprend pas le texte, si on ne sent pas que cet acte par lequel Dieu devient tout en tous, fonde et exprime une béatitude. Il ne s'agit pas d'une dictature de l'Absolu mais de la présence active d'une puissance radicalement vivifiante. Cette perspective finale représente donc un bon message pour tous ceux qui veulent bien se confier à ce Dieu ; mais aussi un appel à suivre dès ici-bas la voie royale du Serviteur de Dieu (Ph 2).

Rapports avec les autres lectures

Le texte d'Ezéchiel (34, 11-12.15-17) témoigne de la tendance prophétique et apocalyptique à supprimer, pour les temps eschatologiques, tout intermédiaire humain entre Dieu et son peuple. Le Christ est notre Roi et Messie, parce que sa royauté est totalement transparente à celle de Dieu.

Dans l'évangile (Mt 25, 31-46) nous voyons le Fils serviteur de Dieu dans toute sa gloire de Fils de l'homme, de Seigneur et de Roi (!). Mais c'est un Roi qui ne veut pas renier sa vie humble et pauvre, puisqu'il s'identifie avec tous ceux qui ont été misérables et indigents.

Rapports avec la fête de l'Assomption

A la fête de l'Assomption on relit la plus grande partie de ce texte (vv.20-26). Avec raison, car il exprime assez bien le fondement biblique du dogme. Dans le dessein de Dieu la pleine réalisation de la royauté du Christ implique la victoire finale sur la mort pour tous ceux qui lui appartiennent. La solidarité de tous avec le Christ ne détruit pas la vocation particulière de chacun. Au contraire, elle la complète. Que Marie ait été la mère de Jésus, non seulement au plan purement biologique mais surtout au niveau d'un engagement pleinement humain et croyant, fonde sa proximité toute spéciale aux côtés de son Fils ressuscité. « Tous revivront dans le Christ, mais chacun à son rang ». Et là où saint Paul semble faire une distinction nette et absolue entre la résurrection du Christ qui est déjà un fait, et la nôtre qui attend la fin, on doit se rappeler en outre que la véritable pointe de sa pensée ne réside pas dans cette distinction chronologique, mais dans la sauvegarde de la distinction essentielle entre la place du Christ et la place de ceux qui lui appartiennent. D'ailleurs que signifie exactement le temps en face de Dieu ?

NOTES

1. D'après la loi juive l'offrande de la première gerbe se faisait le lendemain du sabbat qui suivait la fête de la Pâque, ce qui correspond curieusement avec le jour où selon les évangiles Jésus est ressuscité ! Saint Paul a-t-il pensé à cette correspondance ? A-t-elle provoqué la comparaison de Jésus ressuscité avec «les prémices» ? C'est possible, mais pas sûr.

2. C'est l'impression qui se dégage du texte d'Ezéchiel retenu comme première lecture (Ez 34, 11-12.15-17), mais on peut trouver chez le même prophète des textes où il formule l'attente d'un Messie (37, 24 = un serviteur de David). C'est dire que l'un et l'autre sont à retenir.

3. W. THÜSING, *Per Christum in Deum. Studien zum Verhältnis von Christozentrik und Theozentrik in den paulinischen Hauptbriefen*, Münster, 1965, pp.238-254.

LE JUGEMENT DERNIER

Mt 25, 31-46

PAR ANTOINE DUPREZ

Cette page, une des plus souvent invoquées aujourd'hui, donne lieu à des interprétations divergentes. Pour les uns, le texte le plus universel, le moins «institutionnel» de tout l'Évangile : l'accès dans le Royaume n'exige pas de connaître le Christ, mais simplement de pratiquer l'amour concret envers le frère pauvre; le chrétien comme tel ne jouit d'aucune «garantie spéciale»; seule sauve l'attitude concrète envers le pauvre... Pour d'autres, au contraire, le jugement porte sur l'attitude des hommes envers les missionnaires chrétiens persécutés.

Face à ces interprétations difficilement conciliables¹ deux questions se posent immédiatement : qui sont «les plus petits de mes frères»? ce texte remonte-t-il vraiment à Jésus ? Ni Marc ni Luc ne le mentionnent, et la scène offre bien des points de contact avec l'explication de la parabole de l'ivraie (Mt 13, 18 et par.), qu'un grand nombre d'exégètes ne mettent pas sur les lèvres de Jésus. Ces deux questions commandent l'interprétation de notre péricope.

I — GENRE LITTÉRAIRE

1. Une place stratégique dans l'évangile de Matthieu

Ce texte clôturait le dernier des cinq grands «discours» qui forment une des ossatures de l'évangile matthéen : «la série des discours de Jésus finit, grâce au dernier, en une sorte d'apothéose. Jésus, maître de justice (ch.5-7), envoie en mission des disciples groupés autour de lui (ch.10) auxquels il révèle les secrets de Dieu (ch.13) et les règles d'une communauté paisible (ch.18); rejeté par les scribes et les pharisiens (ch.23), il annonce la venue de son Jugement sur le monde tout entier (ch.24-25)»². Matthieu développe considérablement cette «fresque eschatologique» (107 versets contre 37 chez Marc et 38 chez Luc)³. Lui seul prolonge

le discours eschatologique de six « paraboles ». Cet ensemble brosse un tableau grandiose de l'avenir, et pourrait s'organiser ainsi : le temps des Juifs : un temps de jugement collectif (jusqu'à 24,44); le temps des nations et de l'église : les disciples doivent s'associer à l'œuvre et au destin de Jésus par la vigilance (24, 45-25, 30); la fin universelle et le Royaume du Père (25, 31-46). Alors peut commencer le jugement en acte : la Passion et la Résurrection.

2. Une parabole ou un face à face ?

Malgré le titre habituel (« Parabole du jugement dernier »), ce texte ne se présente-t-il pas sous une autre forme ? Malgré l'image du berger séparant les brebis des boucs, il ne s'agit ni de comparaison ni d'allégorie, mais de la description du jugement final telle qu'on peut la trouver, par exemple, dans les *Similitudes d'Hénoch* (38, 1-47,1) avec une différence cependant. Le côté pittoresque et descriptif importe moins que l'avertissement aux auditeurs, commun à toutes les paraboles propres à Mt : Voilà comment se passera le jugement, tenez-vous pour avertis. Nous aurions donc ici une prophétie éthique⁴ plutôt qu'une parabole.

Cette évocation du jugement commence (vv.31-33) par une description des préparatifs (convocation des « jugés », entrée du juge et de sa cour) qui présente quelques divergences avec la suite du récit : il s'agit ici du Fils de l'homme et de sa gloire (v.31) tandis que la suite parlera d'un « roi » et de la gloire de son Père (v.34). En outre, les brebis et les boucs disparaîtront de la deuxième partie.

Les vv.34-36, bâtis sur un parallélisme rigoureux, décrivent le jugement lui-même. Les deux partis s'opposent terme à terme suivant les schémas de pensée apocalyptique : d'un côté les bénis (les bons) et de l'autre les réprouvés (les méchants). Aucun élément ne manque donc au procès solennel auquel nous allons assister : entrée de la cour et des accusés, lecture des dossiers, prononciation et exécution de la sentence, enfin châtement des maudits et entrée des justes dans la vie (v.46).

II – CADRE ET ACTEURS DU PROCÈS

1. Le temps

Le moment où se passe ce jugement (« Quand viendra le Fils de l'Homme ») reste imprécis : personne ne le connaît, par même le Fils

(Mt 24,36) mais il viendra (Mt 24,44). Le temps atteindra alors son sommet : ce qui était préparé depuis le début, depuis la « fondation du monde », se réalisera. Et le texte s'achève sur la mention de l'éternité.

Matthieu évoque donc une scène de l'avenir (il viendra ...), mais comme si elle avait lieu dans le présent, à propos d'attitudes passées (j'ai eu faim ...). Le temps humain se trouve dès lors « rassemblé » ici : un temps fait de situations successives passe à un état définitif. Quant au Fils de l'Homme, impliqué dans chacune des situations passées, il participe de façon mystérieuse à ces différents temps. Il permet le passage et fait accéder à « l'éternité » : le Royaume du Père ou le feu éternel.

2. Le lieu

L'endroit où se déroule le procès reste aussi imprécis que sa date : on dirait une immense salle où se dresse le trône du Fils de l'homme. Celui-ci entre avec sa cour, puis on introduit toutes les nations rangées à droite et à gauche. La scène s'achève sur la sortie des jugés qui s'en vont tous vers leur destination, Royaume ou feu éternel. La scène se passe donc dans un milieu qui sert uniquement à un rassemblement, à un jugement et à un passage.

3. Le juge

Le juge eschatologique porte des noms différents : au début on parle du « Fils de l'Homme » entouré de tous ses anges, ensuite d'un « Roi ». Nulle part ailleurs on ne trouve ces deux termes associés. Est-ce un indice de sources différentes ?

Certes, le texte ne parle pas, sauf peut-être au v.34, du « Royaume du Fils de l'Homme », comme dans des traditions qui semblent plus tardives (Mt 13,41; 16,28; Ep 5,5; Col 1,13; 2 Tm 6,15; 2 P 1,11). Mais ce juge appartient nettement à la « sphère de Dieu » dont il porte les titres et remplit les fonctions pour le jugement eschatologique : il a « sa gloire », « ses anges ».

D'autre part, identifié à des pauvres, ce « roi » a vécu toute la faiblesse de la condition humaine : faim, nudité, maladie, etc.; plus exactement il est présent dans « l'un des plus petits de ses frères » dont l'identité pour l'instant reste mystérieuse. Certes il n'est dit nulle part explicitement que le roi est Jésus, mais plus qu'ailleurs le lien semble évident. Jésus a vécu comme un pauvre et avec des pauvres, tout en revendiquant des pouvoirs divins (Mt 10,33). Le texte rassemble donc sous une forme imagée les deux caractéristiques presque contradictoires du titre de Fils de l'Homme, qui désigne, selon les cas, un homme qui mène une vie dure, ou le juge escha-

thologique décrit par Dn 7. Le juge a Dieu pour père, et pour frères des pauvres, des prisonniers. Ce contraste donne son «suspens» au récit : personne n'ayant su reconnaître Jésus, ni les «justes» ni les «impies», tous sont surpris.

Ce personnage central a des fonctions bien définies. Il trône comme un roi; il juge⁵ quoique subordonné à son Père⁶; il «sépare»⁷ les nations rassemblées, enfin il prononce la sentence ainsi que les «attendus» du verdict. Le «plaidoyer» des accusés ne peut modifier la sentence : on leur donne la parole pour permettre au juge d'énoncer clairement les motifs du jugement (vv.40-45). Pas de délibération proprement dite : tout est joué d'avance. En effet, ce jugement ne fait que révéler la signification réelle de ce qui est vécu par les hommes.

Une inconnue demeure encore au sujet de l'identité réelle de ce Fils de l'Homme : qui sont ses frères ?

4. Les «jugés»

Le terme de «nations» désigne-t-il l'ensemble des hommes y compris Israël ou seulement les nations païennes, comme souvent dans l'A.T., surtout dans une perspective de jugement ? (cf. Jl 4,2).

L'image du pasteur qui sépare son troupeau pourrait apporter une précision, en référence à la parabole des brebis dans Ez 34, 17-22, à condition de bien voir les différences entre les deux textes.

L'oracle d'Ezéchiel vise d'abord les mauvais pasteurs d'Israël, puis les brebis grasses ou les boucs qui ont frappé les brebis plus faibles du troupeau. Chez Matthieu, par contre, le pasteur *sépare* les brebis d'avec les boucs ou les chevreux. Le terme reste vague. A l'origine, il pouvait évoquer simplement la séparation qu'un berger fait le soir entre les brebis et les jeunes chevreux. D'autre part, chez Ezéchiel, les «jugés» appartiennent tous au troupeau d'Israël; l'oracle vise les riches et les puissants — pasteurs, brebis ou boucs — qui frappent les brebis souffreteuses, les pauvres du peuple juif. Les nations mentionnées aux vv.28-29 se voient englobées dans le jugement parce qu'elles pillent le troupeau d'Israël et se mettent du côté des exploitants. Mais ce n'est manifestement pas contre elles que le jugement se trouve prononcé. Par contre la visée nettement universelle de Matthieu surtout dans les derniers chapitres (cf. 24,9.14; 28,19), ne permet pas de voir ici une distinction entre Israël et les autres.

Est-ce à dire que l'Eglise aussi se trouve concernée ? On ne peut donner une réponse définitive avant d'avoir identifié les «frères de Jésus». Mais, on le sait, quand il envisage le jugement, Matthieu ne fait pas de distinction entre les chrétiens et le reste du monde, ainsi qu'en témoignent par exemple la parabole du filet (Mt 13, 47-50) et surtout celle

de l'ivraie (Mt 13, 24-30). Il s'agit ici de tout autre chose que de ces «jugements» eschatologiques où le salut était assuré aux membres d'une secte, pour autant qu'ils en aient observé les règles : croyant ou païen, nul ne peut échapper au jugement.

Les termes qui désignent les deux groupes des jugés — les bénis de mon Père, les justes, opposés aux maudits — orientent aussi vers cette dimension universelle. Si Matthieu utilise souvent l'expression «Mon Père»⁸, l'opposition «bénis»-«maudits» ne se trouve qu'ici, mais semble assez proche de celle qu'on trouve ailleurs entre «justes» et «pêcheurs». Dans un contexte de jugement, elle établit une distinction entre les uns déclarés justes, objet de l'amour de Dieu, et les autres, frappés par sa colère. Il n'y a donc aucune référence à des pratiques rituelles précises, comme le seraient, par exemple les catégories du «pur» et de «l'impur».

Ainsi le texte de Matthieu semble bien évoquer un jugement universel qui concerne tous les hommes aussi bien «croyants» que «païens».

III — LES PIECES DU DOSSIER

La séparation entre «bons et mauvais» a pour critère ce qu'ils ont fait ou omis de faire. Mais à qui ?

1. Les actions ou les refus d'actions

Le récit est bâti sur l'opposition entre «faire et ne pas faire», entre *action* et *omission*⁹. Tout se passe au plan de l'agir, de la conduite extérieure objective et non d'une attitude purement intérieure. Ces actions concernent le service concret du prochain, sans référence à un service culturel, ni même à une connaissance de Dieu ou du Christ. «Oeuvres» fondamentales de miséricordes envers les défavorisés, elles appartiennent au fond commun de la morale humaine; Israël les a souvent reprises et développées (cf. déjà Is 1,17; 58, 6-7; Am 5, 7; etc.). Au temps de Jésus, ces actes concrets d'amour à l'égard des autres servent souvent à illustrer la «règle d'or» de la charité envers Dieu et le prochain. Matthieu insiste lui aussi sur cet aspect effectif et pratique de la «justice», surtout dans la fin du Sermon sur la montagne. Mt 7, 21-23 offre un texte assez proche de notre passage: la justice ne consiste pas à *dire*, mais à *faire*; et il ne s'agit pas de choses extraordinaires telles que prophéties, miracles, exorcismes, caractéristiques pourtant des «missionnaires» (Mt 10,1). La justice consiste à «porter du fruit» «en faisant la volonté du Père», c'est-à-dire, «en faisant pour les autres ce que nous désirons qu'ils fassent pour nous» (Mt 7,12).

2. «Les plus petits d'entre mes frères»

Les plus petits des frères de Jésus sont-ils les pauvres en général ou les chrétiens persécutés ? Quatre pistes se présentent à nous pour les identifier.

a) Leur nom

Chez Matthieu, le terme de «petit» désigne toujours un chrétien et presque toujours un disciple. Dans le «discours ecclésiastique» adressé à la communauté chrétienne, Matthieu l'emploie trois fois (Mt 18,6.10.14) pour désigner des chrétiens «en perte de vitesse», des faibles, méprisés par l'élite de la communauté, qui risquent de se perdre. La perspective ressemble à celle d'Ezéchiel (34,1-31). Dans un texte au parallèle frappant (Mt 10,42) : «Quiconque donnera à boire à l'un de ces petits» — pour ce motif qu'ils sont «au Christ», précise Mc 9,41 — «rien qu'un verre d'eau fraîche, en tant qu'il est un disciple, en vérité je vous le dis, il ne sera pas frustré de sa récompense», le sens est clair. Les paroles rassemblées dans la finale du «discours missionnaire» (Mt 25, 31-46) annoncent aux disciples des persécutions. Mais l'avertissement du v.42 ne s'adresse plus aux missionnaires. Il concerne ceux qui, en les accueillant ou non, méritent la récompense ou le châtiment, lors du jugement.

Par contre, Matthieu emploie le terme de «frères» dans des sens divers¹⁰, pour désigner, selon les cas, les membres d'une même famille (Mt 10, 21; 22, 24-25), en particulier celle de Jésus (Mt 12, 46-47; 13, 57), le prochain au sens large, chrétien ou non (Mt 5, 22-24; 7, 3.4), les membres de la communauté chrétienne (Mt 18, 15.21.35; 23,8), et notamment les disciples (Mt 12,50; 28,10). En outre, en dehors de notre texte, Jésus ne parle que deux fois de «ses frères» (Mt 12,49; 28,10), et il désigne alors ses disciples. Il semble donc bien que chez Matthieu l'expression «les plus petits de mes frères» renvoie aux disciples missionnaires.

b) Leur situation matérielle

Ces «frères» sont affamés, assoiffés, étrangers, nus, malades, prisonniers. On trouve certes ailleurs chez Matthieu, des gens qui vivent dans de telles situations : toute la cohorte des malades, des infirmes que guérit Jésus (Mt 9,12). Mais l'identification reste très générale.

Bien plus proches de ces «frères», les «heureux» des Béatitudes connaissent des conditions de vie très semblables. Toutefois, Matthieu à la différence de Luc, ne songe pas d'abord à des classes sociales ou

économiques, mais à des pauvres en esprit, à des disciples de Jésus qui vivent pour le Royaume (Mt 5, 1-11). Par contre, il voit le disciple envoyé en mission dans des situations qui évoquent celles des «petits» dont il parle ici : persécuté, emprisonné (Mt 10,17), pourchassé de villes en villes, abaissé (Mt 23,12), flagellé, mis en croix, tué (23,34). L'expérience de Matthieu rejoint dès lors celle des premiers apôtres en mission, telle que Paul la dépeint en 1 Co 4,11 et 2 Co 11, 2-7.

c) Leur identification au Christ

Dans l'évangile de Matthieu Jésus s'identifie habituellement aux seuls disciples et notamment aux «envoyés», principalement dans le «discours missionnaire» (ch.10) : le serviteur est sur le même pied que le maître (10,24); l'Esprit ne fait qu'un avec le disciple traduit devant un tribunal (10,20). Mais le parallèle le plus net se trouve en 10,40 : «Qui vous accueille m'accueille, et qui m'accueille accueille Celui qui m'a envoyé».

d) Leur rôle dans le jugement

Dans l'évangile de Matthieu, Jésus associe souvent ses disciples à sa fonction de juge eschatologique. Une première série de texte (10,15; 10,23; 16,19; 18,18; surtout : 19,27) les montre qui participent au jugement comme juges et non comme jugés. Ailleurs, Jésus avertit ses auditeurs que leur sort final dépend de la manière dont ils auront accueilli ses envoyés (10, 41-42; 10,15; 23, 30-39). Mt 25, 31-46 semble dès lors illustrer ce que dit Mt 10,42 : «Quiconque donnera à boire à l'un de ces petits rien qu'un verre d'eau fraîche en tant qu'il est un disciple, en vérité je vous le dis, il ne sera pas frustré de sa récompense».

Au total, l'enquête sur l'identité des «plus petits des frères de Jésus» amène à conclure : chez Matthieu, il s'agit très vraisemblablement des disciples persécutés, les prédicateurs de l'Evangile.

IV — LA PERSPECTIVE MATTHEENNE

Cette scène de jugement qui s'adresse à tous, païens comme croyants, est en fait une scène de révélation d'identité : tous les partenaires sont «révéls» les uns aux autres et la signification profonde du temps présent se trouve «dévoilée».

Jésus se révèle comme le juge eschatologique qui exerce le pouvoir même de Dieu et qui s'identifie à ses frères missionnaires persécutés.

C'est un avertissement solennel au monde entier : «Comment avez-vous accueilli les prédicateurs de l'Évangile ? Votre sort final dépend de l'accueil que vous aurez réservé aux missionnaires de la Bonne Nouvelle». Le salut n'est pas dans une adhésion théorique au Royaume, mais dans l'accueil concret du frère qui annonce l'Évangile et qui vit comme son maître, dans la pauvreté.

Matthieu rappelle à sa génération, et donc à chaque génération, l'enjeu de ce qu'elle vit actuellement ¹¹ ; demain ne fera que révéler le sens de l'aujourd'hui.

C'est aussi un avertissement aux communautés chrétiennes. Après les premiers temps de ferveur, il semble que vers les années 70, la communauté chrétienne, marquée par les persécutions venues des Juifs comme du monde païen, ait connu un certain engourdissement : affaiblissement de la foi et nombreuses divisions à l'intérieur de l'Église (Mt 18). Matthieu rappelle que la communauté chrétienne, contrairement à ce qu'on pensait dans les sectes, c'est pas à l'abri du jugement. Elle sera jugée sur l'accueil réservé aux missionnaires persécutés et méprisés : on retrouve le même avertissement dans la *Didaché* (4,1) et dans la *Deuxième lettre de Clément aux Corinthiens* (17,3). Le texte matthéen comporte une dernière leçon moins directe que les précédentes : un encouragement donné aux annonciateurs de l'Évangile avec un rappel de leur dignité. Dans leur pauvreté même ils sont identifiés au Fils de l'homme ; leur dépouillement même est le signe de la présence du Fils de l'Homme en eux. Ils vivent cette situation paradoxale : jugés et méprisés par le monde, ils sont en fait ses juges ¹².

Désormais, pour Matthieu, le grand procès de la Passion et de la Résurrection peut s'ouvrir. Jésus s'y révélera à la fois comme le plus petit des frères — assoiffé, nu, prisonnier, abandonné — et comme le Fils de l'Homme qui dans cet abaissement même juge le monde. Tel paraît être le message que Matthieu veut adresser par ce texte à sa communauté chrétienne des années 70.

V — LA PERSPECTIVE DE JESUS

Cette visée matthéenne reflète-t-elle exactement la pensée de Jésus ? C'est d'autant plus difficile à dire que les autres évangélistes ne fournissent pas de parallèle. Néanmoins certains indices déjà relevés permettent de remonter à un stade antérieur. L'apport de Matthieu se reconnaît surtout dans les notes qui donnent au récit l'allure d'une scène de jugement dernier ¹³. Aussi, certains commentateurs ¹⁴ proposent la reconstitution suivante de la formation de ce texte.

A l'origine, une parabole brève : le Royaume des Cieux est semblable à un troupeau qu'un berger rassemble : il sépare les brebis des boucs et met les unes à sa droite, les autres à sa gauche (vv.32s). Cette parabole primitive n'avait pas de traits allégoriques (cf. Mt 13, 24-30; 13, 47-50) : le pasteur est Dieu.

Autour de cette parabole, on a groupé des paroles de Jésus prononcées en diverses circonstances pour décrire les attitudes concrètes d'amour selon lesquelles les hommes seront jugés : Jésus s'identifiait aux persécutés, aux pauvres, aux faibles. Outre les indices littéraires déjà relevés, c'est toute l'attitude de Jésus envers les pauvres qui éclaire ce texte, et notamment les Béatitudes dans leur teneur primitive. Le signe que le Royaume de Dieu est là, se trouve dans le fait qu'en Jésus, l'amour concret de Dieu atteint les pauvres, les marginaux, non à cause de leur mérite, mais en raison même de leur situation d'exclus, d'opprimés, parce que Dieu est Dieu et que ces laissés pour compte sont en priorité les «clients» de Yahvé. Ainsi s'explique l'attitude concrète de Jésus qui va de préférence aux marginaux sociaux aussi bien que religieux. Ce sont là autant de signes de la venue du Royaume : les aveugles voient, les pauvres sont évangélisés.

Qui ne vivrait pas cet amour concret pour les pauvres, les étrangers, les prisonniers, ceux qui sont nus, qui ont faim, ne vivrait pas selon la foi du Royaume et s'exclurait de sa logique. Il renierait le Fils de l'Homme car «les pauvres sont ses frères et ils le sont précisément en raison de leur pauvreté» ¹⁵. Les «nations» se jugent d'après leur attitude envers les frères pauvres, car ces derniers sont, pour les hommes, le lieu privilégié de la présence de Dieu et de Jésus-Christ.

Si cette reconstitution est exacte, elle permet de mieux saisir le travail de Matthieu : «L'art de Matthieu aurait consisté à faire de la parabole une allégorie du jugement dernier — cette interprétation serait donc son œuvre ou celle de la catéchèse primitive — et à introduire dans le texte les attendus de la sentence des paroles prononcées en réalité dans d'autres circonstances» ¹⁶. Il aurait donné une cohérence à des paroles dispersées de Jésus, en les appliquant à la situation concrète de son Église, comme il le fait au moins dans ses grands «discours», et notamment dans les ch.5-7; 10; 13; 18.

VI — UN ENSEIGNEMENT POUR L'ÉGLISE D'AUJOURD'HUI

Les sens de la «parabole» à différents niveaux ainsi présentés, deux pistes principales s'offrent pour la prédication dans l'Église d'aujourd'hui.

En prenant appui sur les paroles de Jésus, on rappellera que l'essentiel de la vie selon le Christ n'est pas de dire, ni même de confesser le Christ par des paroles, mais de pratiquer l'amour concret pour les pauvres et les défavorisés. En cela, consiste faire la volonté de Dieu, vivre du Christ, peut-être même sans le connaître.

Dans la ligne de Matthieu on répercutera l'avertissement adressé aux communautés chrétiennes : la façon dont elles accueillent ou refusent les messagers de l'Évangile, engage leur propre destin, car elles accueillent ou refusent le Christ.

Il semblera peut-être que Matthieu a rétréci les perspectives très larges de Jésus en appliquant ce qu'il disait non plus aux pauvres comme tels, mais aux missionnaires chrétiens. Il pose cependant des questions qui n'ont rien perdu de leur acuité pour les communautés comme pour les annonceurs de l'Évangile. Les messagers de l'Évangile vivent-ils aujourd'hui les mêmes conditions de faim, de soif, d'emprisonnement ? Si oui qu'est-ce que cela révèle du monde et de l'Église ? Si non, qu'est-ce que cela révèle des messagers ?

NOTES

1. *Éléments de bibliographie.* On pourra se reporter aux indications bibliographiques données dans S. LEGASSE, *Jésus et l'enfant*, t.2, Paris, 1969, p.86. On retiendra surtout L. CERFAUX, *La charité fraternelle et le retour du Christ*, dans *Recueil Lucien Cerfaux*, t.2, Gembloux, 1954, pp.27-40; W. BRANDT, *Die geringsten Brüder. Aus dem Gespräche mit Mt 25, 31-46*, dans *Jahrbuch der theologische Schule Bethel*, 8 (1937), p.1-28; G. GROSS, *Die geringsten Brüder Jesu in Mt 25, 40 in Auseinandersetzung mit der neueren Exegese*, dans *Bibel und Leben* (1964), pp. 127-181; W.D. DAVIES, *Pour comprendre le Sermon sur la Montagne*, Paris, 1970, p.42; J. DUPONT, *L'Église et la pauvreté*, dans *L'Église de Vatican 2*, t.2, pp.365-372; G. HAUFFE, *Soviel ihr getan habt einem dieser meiner geringsten Brüder*, dans *Ruf und Antwort, Festgabe für Emil FUCHS zum 90 Geburtstag*, Leipzig, 1964, pp.484-493; LAMAR COPE, *Mt 25, 31-56, The Sheep and the Goats Reinterpreted*, dans *Novum Testamentum*, 11 (1969), pp.32-44; R. MADDUX, *Who are the «Sheep» and the «Goats»? A study of the Purpose and Meaning of Mt 25, 31-46*, dans *Australian Biblical Review*, 13 (1965) 19-23; R. MICHAELS, *Apostolic Hardships and Righteous Gentiles. A Study of Mt 25, 31-46*, dans *Journal of Biblical Literature*, 84 (1964), pp.27-37; J.A.T. ROBINSON, *The Parable of the Sheep and the Goats*, dans *New Testament Studies*, 2 (1956), pp.225-237; H.E.W. TURNER, *Expounding the Parables VI. The Parable of the Sheep and the Goats (Mt 25, 31-46)*, dans *Ephemerides Theologicae Lovanienses*, 77/8 (1966), pp.243-246; J. WINANDY, *La Scène du jugement dernier*, dans *Sciences Ecclésiastiques*, 18 (1966), pp.169-186.

Les «plus petits de mes frères» sont interprétés comme : les pauvres en général, par BONNARD, DUPONT, JEREMIAS, SCHNACKENBURG, TRILLING, FEUILLET; comme : certains chrétiens, par CERFAUX, HAUFFE, LAMAR COPE, LEGASSE, MADDUX, MICHAELS, LAPE, WINANDY, DAVIES.

2. D'après B. RIGAUD, *Témoignage de l'Évangile de Matthieu*, Bruges, 1967, p.131.

3. Matthieu a des éléments communs à Marc (Mt 24, 24-25 : Mc 13, 22-23; Mt 24, 36 : Mc 13,22) ou insère des paroles de Jésus que Luc rapporte dans un autre contexte (Mt 24, 26-28 : Lc 17, 23). Parmi les paraboles qui suivent le «discours apocalyptique», quatre sont communes à Luc (le déluge, le voleur, l'intendant fidèle, les talents), mais dans un autre contexte. Deux sont propres à Mt : les 10 vierges, le jugement dernier. Cf. A. FEUILLET, *La synthèse eschatologique de saint Matthieu*



(24-25) dans *Revue Biblique*, 56 (1949), pp.340-364; 57 (1950), pp.62-91, 180-211.

4. P. BONNARD, *l'Évangile selon St Matthieu*, (Commentaire du Nouveau Testament, 1), Neuchâtel, Paris, 1963, p.366. Cf. Les paraboles qui sont propres à Mt (l'ivraie et son interprétation, le trésor et la perle, le filet, le bon maître de la vigne, le débiteur impitoyable, les deux fils, le convive sans la tenue de nocés, les dix vierges, le jugement dernier).

5. Cf. Dn 7. Dans les traditions anciennes, le Fils de l'Homme joue plus un rôle de témoin et d'avocat que de juge; cf. l'évolution des textes Le 12,8; Mc 8,38; Le 9,26; Mt 10,32; cf. Mt 19,28.

6. Le passif (cf. v.34 : «a été préparé») représente souvent l'action du Père.

7. Cette idée de «séparation» déjà présente dans les récits de création Gn 1,1 est souvent exprimée dans les Évangiles par d'autres images : le filet, la moisson, le repas de nocés. Le terme *aphorizô* («séparer») n'est employé qu'ici chez Mt (cf. Le 6,22; Ac 13,2; 19,9; Rm 1,1; Ga 1,15; 2 Co 6,17 citant Is 52,11 annonce un «trésor en vue du jugement eschatologique»).

8. Seize fois chez Matthieu dont quinze certainement rédactionnelles; jamais chez Marc, quatre fois chez Luc.

9. Cf. les oppositions : donner – ne pas donner à manger ou à boire; accueillir – ne pas accueillir, vêtir, visiter; etc.

10. Quelques manuscrits l'omettent; mais la grande majorité l'atteste. C'est un terme très matthéen (39 fois contre 20 chez Marc, 24 chez Luc).

11. On emprunterait volontiers le titre d'une émission de télévision : *les cinq dernières minutes* !

12. On retrouve la même perspective dans les *Actes de Thomas* où l'auteur emprisonné revoit toute sa vie à la lumière de Mt 24-25.

13. Notamment aux vv.31.34.41.44.46 : le roi, Père, le feu éternel, les justes, mes frères.

14. Cf. J.A.T. ROBINSON, *op. cit.*

15. Cf. J. DUPONT, *op. cit.*, p.369.

16. On trouve ce thème déjà amorcé en Ez 18,7; Is 58,7; Tb 4,16, énoncé clairement dans le traité des deux Voies et développé différemment dans *Test. Jos.* 1, 4ss, *Homélies Clémentines*; cf. M.E. BOISMARD, *Synopse*, t.2, p.368.

17. J. WINANDY, *op. cit.*, p.171 résumant et reprenant J.A.T. ROBINSON

Année B

Première lecture : Dn 7, 13-14

Deuxième lecture : Ap 1, 5-8¹

Évangile : Jn 18, 33b-37

Devant Pilate, Jésus lui-même a revendiqué le titre de Roi. Mais il a pris soin de faire entendre dans quel sens, paradoxal, il exerçait sa royauté. C'est en effet au moment même où, aux yeux des hommes, tout semble irrémédiablement perdu, que Jésus commence à régner. Et la mascarade imaginée par Pilate pour le tourner en dérision, devient une sorte de parabole. Car vraiment, par son «élévation» sur la croix, le Christ prend la tête des rachetés pour les conduire à la droite de Dieu, dans les cieux. Il exerce en effet son pouvoir royal en arrachant les hommes à la mort pour les introduire dans la maison de son Père (évangile).

Cette intronisation du Fils de l'Homme dans les cieux accomplit ainsi les oracles prophétiques, et déjà nous contemplons la gloire du Christ dont nous attendons le Retour (première lecture et épître).

L'acclamation du peuple sacerdotal de la nouvelle Alliance est dès lors une profession de foi à son Roi qui n'est pas de ce monde, et un cri d'espérance des croyants en marche vers le Royaume des cieux.

1. Voir N°20, pp.9-16 : M. COUNE, *Un royaume de prêtres*

L'INTRONISATION DU FILS D'HOMME

Dn 7, 13-14

PAR PIERRE GRELOT

Professeur à l'Institut Catholique de Paris

Contexte et genre littéraire

Il faut replacer le présent extrait du livre de Daniel dans son contexte général, pour en comprendre les modes d'expression et en mesurer la portée.

Sous la forme d'un rêve, décrit (7,2-14) puis expliqué (7,15-27), tout le chapitre montre l'histoire humaine cheminant vers son terme pour accomplir les mystérieux desseins de Dieu. Sans perdre contact avec les problèmes brûlants de l'actualité, qu'il veut justement éclairer, l'auteur prend du recul par rapport à son temps en mettant en scène Daniel, contemporain de la captivité de Babylone. Celui-ci contemple le déroulement de l'avenir «dans les visions de la nuit». L'avenir, c'est la succession des empires qui vont dominer le monde, dans un ordre conventionnel qu'attestait déjà le ch.2 du livre : Babylone, la Médie, la Perse, la Grèce. Avec l'avènement du roi grec persécuteur (Antiochus Epiphane, roi de Syrie), l'histoire atteint un moment critique : celui-là même où vit l'auteur. Mais cette crise appelle la venue du grand Jour, perpétuellement sentie comme imminente dans la littérature apocalyptique : alors auront lieu le Jugement de Dieu, la délivrance de son peuple et l'établissement de son Règne. Voilà en bref le sujet traité.

La façon dont il est exposé démarque artificiellement les procédés en usage dans la littérature, en grande vogue dans tous les milieux du II^e siècle avant notre ère, qui se plaisait à raconter et interpréter des songes. Ce choix du genre n'aurait guère d'importance, s'il ne commandait pas la structure littéraire du texte : l'exposition du rêve de Daniel (dont notre fragment fait partie) construit ses scènes successives selon la logique de «l'imaginaire», où les symboles se succèdent et s'enchaînent en fonction de leurs significations conventionnelles.

Le Jugement de Dieu

La première partie de la «vision nocturne» évoque donc symboliquement la succession des empires. De la «grande Mer» cosmique soulevée par les ouragans sortent quatre Bêtes fantastiques : un lion à ailes d'aigle (Babylone); un ours (les Mèdes); un léopard à quatre têtes portant quatre ailes d'oiseau (les Perses); un monstre indéfinissable portant dix cornes (l'empire macédonien, jusqu'au dixième successeur d'Alexandre). Surgit enfin une onzième Corne, qui a des yeux humains et profère des monstruosité (Antiochus Epiphane). Cette fois, les choses sont mûres : le jugement du roi persécuteur va être présenté dans une perspective eschatologique. De la terre, la scène passe donc au ciel, où apparaît le Dieu-Juge :

Je regardais,
lorsque des trônes furent placés, et un Vieillard s'assit.
Son vêtement était blanc comme neige;
la chevelure de sa tête était comme de la laine propre.
Son trône était en flammes de feu,
avec des roues en feu ardent.
Un fleuve de feu coulait et sortait de devant lui.
Mille milliers le servaient,
dix mille myriades étaient debout devant lui.
Le tribunal siégea, et des livres furent ouverts (7, 9-10).

La scène est grandiose. Il s'agit d'une théophanie comparable à celles des visions inaugurales d'Isaïe (6, 1-4) ou d'Ezéchiel (1, 4-28). Toutefois la symbolique utilisée est différente. Isaïe transposait les symboles royaux en les plaçant dans un cadre cultuel, pour évoquer la présence céleste de Dieu sous les traits d'une vaste liturgie. Ezéchiel amplifiait la symbolique classique de la nuée et de l'orage, en y superposant des images cosmiques. Daniel compose le cadre qui convient à Dieu dans sa fonction de Juge eschatologique : dans ce paysage de feu, nous ne sommes plus sur terre. Autour du Vieillard majestueux vêtu de blanc éclatant, le service angélique se déploie comme une liturgie. Les versets suivants ramènent le spectateur sur la terre pour qu'il assiste à l'exécution du Jugement divin. Le bruit des monstruosité proférées par la Corne n'est pas encore sorti des oreilles de Daniel que, dit le texte, «la bête fut tuée, son corps détruit, et elle fut livrée au feu. Quant aux autres bêtes, on leur enleva leur domination, et il leur fut accordé une prolongation dans la vie jusqu'à un temps et une époque» (7, 11-12).

C'est le Jugement du roi sacrilège, incarnation de l'Anti-Dieu peut-on dire. Une telle échéance menace à chaque instant tout pouvoir humain que son orgueil dresserait contre le Tout-Puissant. Cependant, en

dépit de cette imminence perpétuelle, l'heure ne vient que quand Dieu le veut. Remarquons qu'ici la visée de l'auteur est à la fois actuelle et eschatologique. La Bête, c'est bien Antiochus Epiphane, Anti-Dieu du moment présent. Mais dans son action persécutrice, le roi de Syrie actualise en quelque sorte une des composantes essentielles de l'histoire : la Puissance adverse de Dieu, dont la manifestation s'amplifie à travers les temps jusqu'à un maximum qui coïncidera avec la crise eschatologique. C'est pourquoi le jugement d'Antiochus, solennellement proclamé par le voyant, annonce, amorce et préfigure celui sur lequel l'histoire du monde présent se terminera.

Le règne du Fils de l'homme

Mais le Jugement n'est que l'aspect négatif des choses. En contraste avec lui, voici maintenant le tableau symbolique de ce qui le suivra :

Je regardais dans les visions de la nuit,
et voici qu'avec les nuées du ciel venait comme un Fils d'Homme.
Il arriva jusqu'au Vieillard,
et on le fit approcher devant lui.
Et il lui fut donné domination, gloire et royauté :
tous les peuples, nations et langues le serviront.
Sa domination est une domination éternelle, qui ne passera pas,
et sa royauté, une royauté qui ne sera pas détruite (7, 13-14).

Ne cherchons pas à identifier cet homme (littéralement : ce « Fils d'homme », ce membre de l'humanité), comme s'il s'agissait d'une individualité humaine très définie. Nous sommes dans une scène de rêve, et le problème est de savoir ce que signifie le symbole ainsi utilisé. Ce sens serait évidemment plus clair si on pouvait préciser la provenance de l'imagerie. De ce point de vue, ses attaches avec la symbolique des vieilles mythologies orientales n'est pas à dédaigner.

En Mésopotamie comme plus tard en Iran, le combat surhumain entre les deux mondes adverses, au plan cosmique comme au plan social, avait pris forme dans des représentations déterminées, où les monstres engendrés par le Chaos opposaient leur effrayante hideur à la beauté des puissances d'Ordre. Qu'on songe seulement à la lutte de Tiamat contre Mardouk dans le mythe babylonien de la création. Le monothéisme biblique subordonne naturellement de telles représentations à une doctrine précise sur Dieu, sur le monde, sur l'homme, sur l'histoire. Mais dans cette perspective nouvelle, l'affrontement entre le parti de Dieu et les forces obscures qui le combattent prend naturellement une forme plastique tout à fait semblable à celle des anciens mythes

de combat (cf. Ps 74, 12-13; 89, 10-11; Is 27, 1; 51, 9-10).

C'est ainsi qu'aux Bêtes issues de l'abîme, symboles monstrueux des puissances humaines soulevées contre Dieu, notre texte oppose l'Homme montant au ciel avec les nuées (ou sur les nuées, selon la Septante; le N.T. connaît les deux textes), symbole d'une réalité dont la suite précisera la nature. La scène en effet constitue une intronisation : le Vieillard confère à l'Homme une royauté qui durera éternellement, parce qu'elle dérive de la sienne ou, plus simplement, la représente pour les hommes.

On n'ignore pas que l'eschatologie prophétique plaçait au terme de l'histoire humaine la venue du Règne de Dieu (cf. Is 24, 23; etc.). Ici donc, une fois le Jugement accompli, ce Règne transcendant prendra pour toujours la succession des empires humains. Il ne sera pas pour autant une réalité abstraite et invisible. Pour se manifester ici-bas, il aura un support terrestre, sur lequel nous renseigne l'explication de la vision à la fin du chapitre.

Quelle que soit l'origine de l'expression « Saints du Très-Haut », elle désigne ici les membres justes du Peuple de Dieu. Ceux-là connaissent l'épreuve et la persécution (7, 21.25), jusqu'à ce que Dieu intervienne en leur faveur en prononçant son arrêt contre la Bête. Mais après cela, « la royauté, la souveraineté et la grandeur des royaumes qui sont sous tous les cieux, seront données au peuple des saints du Très-Haut » (7, 27), « et ils posséderont la royauté à jamais et pour l'éternité » (7, 18). Telle est la signification de la scène où nous voyons introniser le « Fils d'homme » glorieux, Distinct de Dieu mais étroitement lié à lui, participant à sa sainteté mais recevant de lui seul sa royauté eschatologique, le Peuple qui a connu la persécution « pour son Nom » est ainsi associé à sa gloire.

Evolution du symbole

Il ne faut pas perdre de vue ce sens originel du « signe du Fils de l'homme » (pour reprendre le langage de l'Évangile) quand on retrouve ce symbole dans des textes qui se réfèrent implicitement à Daniel. Originellement, il n'y avait aucune identification entre le Messie davidique attendu « aux derniers jours », et ce personnage purement symbolique; aucune spéculation, à plus forte raison, sur l'origine transcendante du Messie. Mais il s'est passé pour lui ce qui se vérifie en bien d'autres cas : le texte de Daniel a été rapproché d'autres passages scripturaires pour les éclairer et en recevoir lui-même une clarté qui en précise la portée. Plus exactement, on l'a superposé à l'image classique du Messie royal dans sa gloire, comme pouvait y inviter la scène même de son intronisation. Ce genre de réflexion est fréquent dans la tradition juive, attentive à valoriser les virtualités de l'Écritures. Des livres inspirés fixent parfois cette croissance du sens des textes; dans le cas présent, elle est peut-être attestée par

le livre d'Hénoch, dans sa section des *Paraboles*¹ qui reprend et orchestre de façon caractéristique la scène de Dn 7, 13-14 :

Le Seigneur des Esprits l'a fait asseoir sur son trône de gloire,
et l'Esprit de justice s'est répandu sur lui (cf. Is 11,1).
La parole de sa bouche fera périr tous les pécheurs,
tous les impies disparaîtront devant sa face (Is 11, 4) ...
Ils se regarderont les uns les autres, terrifiés et baissant la tête,
et la douleur les saisira,
quand ils verront ce Fils d'homme
assis sur son trône de gloire (1 Hen 62, 2-5).

Ainsi, le Messie royal d'Isaïe s'est en quelque sorte transfiguré : Dieu l'a établi en fonction de juge du dernier jour. Nous savons par là comment l'auteur de cette apocalypse lisait lui-même le livre de Daniel; nous voyons de quelle manière il introduisait dans ce livre le messianisme classique en le transformant.

C'est dans une perspective assez semblable que Jésus introduit la même image au centre de ses évocations eschatologiques (Mc 13, 26; Mt 25, 31). A la vérité, n'incorporait-il pas en sa personne ce «peuple des Saints du Très-Haut» dont Daniel avait parlé ? Et après avoir été le Fils d'homme souffrant, le membre de l'humanité participant jusqu'au bout à notre condition commune, ne devait-il pas entrer en gloire pour «siéger à la droite de la Puissance et venir sur les nuées du ciel» (Mt 26, 64)?

Notre lecture chrétienne de Daniel suppose acquis cet accomplissement du texte; dans l'intronisation de l'homme (du Fils d'homme) décrite en 7, 13-14, elle contemple la gloire du Christ ressuscité dont nous attendons le retour au terme du temps. Comment d'ailleurs l'image grandiose de la vieille apocalypse ne serait-elle pas tout indiquée, pour évoquer cet événement inimaginable par lequel l'éternité fait irruption dans le temps ?

NOTE

1. Dans le judaïsme tardif, une littérature abondante s'est développée autour de la figure du patriarche Hénoch, qui a notamment servi de prête-nom pour d'importants morceaux de genre apocalyptique. Les *Paraboles* constituent la section centrale d'une compilation conservée en éthiopien (et partiellement en grec). C'est la seule section du livre qui n'est pas attestée dans les fragments araméens de Qumrân. Cela pose le problème de son origine littéraire. Certains critiques en font une composition chrétienne; cependant, la doctrine y garde une allure juive et il n'y a aucune allusion à la passion de Jésus. Elle peut donc être antérieure au milieu néotestamentaire; elle reflèterait alors l'eschatologie des milieux esséniens. C'est dans cette perspective qu'on la cite ici, en attendant que s'éclaire une situation critique encore douteuse.

PAR CLAUDE BOISMARD

Professeur à l'Ecole Biblique de Jérusalem

Dans l'évangile de saint Jean, la scène de la comparution du Christ devant Pilate se déroule selon un plan savamment structuré. Dès le début de son récit, l'évangéliste précise que les Juifs ne pénétrèrent pas dans le prétoire afin de ne pas contracter d'impureté légale et de pouvoir ainsi célébrer la Pâque dès le soir même (18, 28); comme l'interrogatoire du Christ doit nécessairement se tenir à l'intérieur du prétoire, il s'ensuit un jeu de scène, Pilate devant sortir du prétoire pour discuter avec les Juifs, puis y rentrer pour interroger le Christ.

Tout le récit se divise donc aisément en sept sections, selon les allées et venues de Pilate que l'évangéliste mentionne soigneusement. Les sections I (18, 29-32), III (18, 38b-40), V (19, 4-7) et VII (19, 12-16) se passent à l'extérieur; Pilate y discute avec les Juifs, d'abord en l'absence de Jésus (sections I et III), puis en sa présence après l'avoir fait mener dehors (sections V et VII). Les sections II (18, 33-38a), IV (19, 1-3) et VI (19, 8-11) se passent à l'intérieur du prétoire; Pilate y dialogue avec Jésus aux sections II et VI, tandis qu'au centre du récit, la scène muette des outrages au Christ-Roi constitue la section IV.

Dans cet ensemble, l'évangile de ce dimanche correspond à la section II, la plus riche, avec la section VI, en indications théologiques sur le véritable sens de la royauté du Christ. Mais on ne peut la comprendre sans la replacer dans son contexte.

D'un bout à l'autre de son récit, saint Jean semble vouloir souligner l'aspect paradoxal de la comparution du Christ devant Pilate : à chaque instant, les apparences vont à l'encontre de la réalité profonde des faits jugée à la lumière de Dieu et de son plan de salut sur le monde. Comment comprendre ces situations paradoxales ?

1. Les responsables de la mort du Christ

Selon les apparences, c'est Pilate qui porte la responsabilité de la mort du Christ puisqu'il l'a condamné à mort et fait crucifier. Dans le IV^e évangile, ces apparences pourraient même sembler plus nettes que dans les Synoptiques; en effet, saint Jean ne raconte pas la séance du Sanhédrin au cours de laquelle Jésus fut condamné à mort par les Juifs avant d'être conduit devant Pilate.

Il ne faut cependant pas se laisser prendre aux apparences. Ce n'est pas Pilate qui a voulu la mort de Jésus, mais les Juifs, c'est-à-dire les grands prêtres et les Pharisiens. L'évangéliste note avec insistance que, persuadé de l'innocence de Jésus, Pilate voulait le relâcher; s'il le livra à la mort, ce fut sous la pression des grands prêtres et des Pharisiens. Les quatre dialogues entre Pilate et les Juifs ont pour but de le montrer.

A trois reprises, Pilate affirme qu'il ne trouve aucun motif justifiant une condamnation à mort (18, 38b; 19, 4; 19, 6c); en conséquence, son intention est de relâcher Jésus (18, 39; 19, 12). Son amour de la justice n'était cependant pas tel qu'il pût l'obliger à heurter de front les exigences de ce peuple aux révoltes terribles; Pilate le laisse entendre lorsque, à deux reprises, il propose aux Juifs : «Prenez-le vous-mêmes et jugez-le selon votre loi» (18, 31); «Prenez-le vous-mêmes et crucifiez-le» (19, 6b).

Pilate ne veut pas condamner le Christ qu'il estime innocent, mais il laisse entendre qu'il ne s'opposera pas à une mise à mort si ce sont les Juifs qui s'en chargent. Pour vaincre ses dernières hésitations, les Juifs menacent de le dénoncer à Rome s'il laisse aller un homme qui s'est prétendu «roi des Juifs» (19, 12.15c). Pilate alors «le leur livra pour qu'il fût crucifié» (19, 16).

Ce verbe «livrer», qui se lit sous forme d'inclusion en 18,30 et 19,16 exprime bien la situation paradoxale de la comparution du Christ devant Pilate. Selon les apparences, les Juifs «livrent» Jésus à Pilate afin que ce dernier le condamne à mort (18,30); en réalité, c'est Pilate qui a «livré» Jésus aux Juifs (19, 16) et ceux-ci se sont emparés de lui pour le mener au supplice (19,17). Les Juifs d'abord (18,30), Pilate ensuite (18, 35) s'expriment selon les apparences : «Ceux de ta nation et les grands prêtres t'ont livré à moi ...» Mais l'évangéliste (19,16) et avant lui Jésus (18, 36b) rétablissent la vérité des faits : «Mes gens auraient combattu pour que je ne fusse pas livré aux Juifs».

Une autre figure se profile d'ailleurs à l'arrière-plan du drame, évoquée par Jésus lui-même : «Aussi, celui qui m'a livré à toi porte un plus grand péché» (19,11b); il s'agit de Judas, agissant au nom de Satan (13, 2; 13, 27). Par delà les apparences, voici donc la réalité : Satan, par l'intermédiaire de Judas, a livré Jésus à Pilate; Pilate n'a pas voulu endosser la responsabilité d'une condamnation injuste, mais par faiblesse et par

peur, il a livré Jésus aux mains des Juifs, leur permettant d'agir selon leur volonté.

Une question se pose aussitôt : durant ce drame, que faisait Dieu, le Juge Souverain : N'avait-il pas pouvoir d'empêcher cette mise à mort ? Oui, affirme Jésus devant Pilate : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut » (19,11). Alors, pourquoi Dieu n'est-il pas intervenu pour délivrer son Fils, le roi d'Israël ? Dieu aurait-il lui aussi « livré » son propre Fils (Rm 8,32) ? Oui, mais il ne faut pas se laisser prendre aux apparences : la mort du Christ correspond, elle aussi, à une situation paradoxale.

2. Le Christ « élevé de terre »

Les Juifs, grands prêtres et Pharisiens, ont voulu la mort du Christ; mais ils ne l'ont pas mis à mort eux-mêmes car ils n'en avaient pas le droit (18,31), ils se sont adressés pour cela aux Romains. Après avoir noté ce fait, l'évangéliste commente : « Il fallait que s'accomplît la parole dite par Jésus signifiant de quelle mort il devait mourir » (18,32). Le genre de mort infligé au Christ revêt donc une importance particulière aux yeux de saint Jean, probablement parce qu'il y voit une signification symbolique.

Si Jésus avait été mis à mort par les Juifs, il aurait été lapidé, comme Étienne : on l'aurait mené sur un escarpement rocheux (cf. Lc 4,29), précipité à terre du haut de cet escarpement, puis achevé à coups de pierres. Mis à mort avec la complicité des Romains, il fut crucifié, c'est-à-dire « élevé » sur une croix, comme l'indique le verbe araméen que l'on employait pour désigner ce supplice. Pour cette raison, lorsque Jésus fait allusion à sa mort, il ne dit pas qu'il sera « crucifié », mais qu'il sera « élevé » (3,14; 8,28; 12,32). Lapidé, le Christ aurait été jeté de haut en bas, du ciel vers la terre; crucifié, il fut élevé de la terre vers le ciel.

Pour l'évangéliste la différence entre ces supplices est un « signe », donc le symbole d'une réalité mystérieuse qui transcende les apparences humaines. Pour le comprendre, il faut se rappeler ce que la mort représentait pour une mentalité sémitique : non pas la séparation de l'âme, immortelle par nature, d'avec le corps, mais la descente de l'homme tout entier au shéol, cette région des ombres éternelles qu'on situait sous la terre et où il n'y avait plus de vie véritable, où l'homme cessait pratiquement d'exister en tant que personne pensante, agissante.

Si le Christ avait été lapidé, ce genre de mort, impliquant une chute de haut en bas, aurait symbolisé la descente du Christ au shéol pour qu'il y partage à jamais le sort des autres hommes morts avant lui; cette chute de haut en bas aurait symbolisé, pour le Christ, la fin

de toute vie consciente, un quasi anéantissement.

La crucifixion, au contraire, était la promesse pour le Christ d'une « élévation »; elle fut comme le premier pas qui conduisit le Christ de la terre vers le ciel, de ce monde vers le Père (13,1), et donc vers la vraie vie dans la gloire du Dieu vivant et véritable. Au lieu de tomber, tout entier, dans les profondeurs du shéol pour y cesser de vivre, le Christ fut élevé auprès de son Père afin d'y retrouver la plénitude de la vie éternelle.

Ainsi fut réalisée la prophétie de Dn 7, 13-14 telle que Jean l'a comprise en accord avec une grande partie de la tradition juive : allant sur les nuées du ciel, le Fils de l'homme quitte la terre pour arriver jusqu'à l'Ancien des jours et y recevoir l'investiture royale qui lui donne « empire, honneur et royaume », un royaume « qui ne passera point ». Jésus est le Fils de l'homme annoncé par Dn 7,13; il ne devait pas mourir lapidé, à la suite d'une « chute », mais « élevé » sur la croix, de façon à s'élancer, pour ainsi dire, vers le Dieu qui l'attend pour l'instituer roi du peuple nouveau (Ap 1, 4-6).

3. « Voici votre roi »

La comparution du Christ devant Pilate est entièrement dominée par le problème de la royauté du Christ. La première question que le gouverneur romain pose à Jésus est celle-ci : « Tu es le roi des Juifs ? » (18,33). Jésus répond : « Dis-tu cela de toi-même ou d'autres te l'ont-ils dit de moi ? » (18,34), laissant entendre que les accusations des Juifs motivaient cette question. Pilate n'aurait jamais eu l'idée d'arrêter Jésus et de le condamner pour usurpation de la royauté, si les Juifs n'avaient pas eux-mêmes porté cette accusation.

Finalement, si Pilate capitule devant la volonté des grands prêtres et des Pharisiens, c'est parce qu'il court le risque d'une dénonciation à Rome et que César ne badinait pas lorsque son pouvoir semblait en jeu :

« Dès lors, Pilate cherchait à le relâcher. Mais les Juifs crièrent : « Si tu le relâches, tu n'es pas l'ami de César : qui se fait roi s'oppose à César » ... Pilate dit aux Juifs : « Voici votre roi ». Eux disaient : « A mort ! A mort ! Crucifie-le ! » — « Crucifierai-je votre roi ? » leur dit Pilate. Les grands prêtres répondirent : « Nous n'avons d'autre roi que César ! » Alors, il le leur livra pour être crucifié » (19, 12.14-16).

Il n'y a donc aucun doute : si Pilate livre Jésus aux Juifs, c'est parce qu'il s'est prétendu « roi des Juifs ». Les Juifs refusent cette royauté; reniant tout leur passé, ils préfèrent reconnaître celle de César. Pilate n'y croit pas non plus; il doit tenir Jésus pour un visionnaire, pour un

illuminé, plutôt que comme un prétendant réel à la royauté. Mais il va faire semblant de reconnaître en Jésus le roi des Juifs, afin de le tourner en dérision et ainsi de se moquer des Juifs qu'il n'aime pas.

Les soldats romains ont, les premiers, l'idée de tourner en dérision la prétendue royauté du Christ. Sur l'ordre de Pilate, ils ont flagellé Jésus. «Puis les soldats», ajoute l'évangéliste, «tressant une couronne avec des épines, la lui mirent sur la tête et ils le revêtirent d'un manteau de couleur pourpre; s'avançant vers lui, ils disaient : Salut, roi des Juifs ! Et ils le giflaient» (19, 2-3). Puisque Jésus s'est prétendu roi, on le déguise en roi et l'on se moque de lui.

Pilate, à son tour, entre dans le «jeu»; il va compléter la scène de dérision, mais en présence des Juifs afin de se moquer d'eux dans la personne de leur roi. Il fait conduire Jésus hors du prétoire, toujours revêtu de son accoutrement royal, puis, ajoute le texte de l'évangile : «Il s'assit à son tribunal, au lieu appelé le Dallage, en hébreu Gabbatha» (19, 13).

C'est le sens que l'on donne d'ordinaire à ce verset, mais le texte grec peut fort bien se traduire : «Il le fit asseoir à un tribunal». Ce sens apparaît beaucoup mieux en situation. D'une part, il n'est pas question d'une «condamnation» du Christ par Pilate, et l'on ne voit pas pourquoi Pilate aurait éprouvé le besoin de transporter son tribunal à l'extérieur du prétoire puisqu'il ne rend aucune sentence de condamnation. D'autre part, la scène de dérision prend alors tout son sens : Pilate fait asseoir le Christ, revêtu du manteau de pourpre et portant la couronne d'épines, sur un siège représentant un tribunal, et il dit aux Juifs : «Voici votre roi!» (19,14). La dérision est à son comble.

Après la crucifixion enfin, Pilate fait placer une inscription au-dessus de la tête de Jésus, portant ces mots : «Jésus le Nazaréen, le roi des Juifs» (19,19). Quel roi pitoyable ! «Objet de mépris et rebut de l'humanité, homme de douleurs et connu de la souffrance, comme ceux devant qui on se voile la face, il était méprisé et déconsidéré» (Is 53,3).

Et pourtant, malgré les apparences, Jésus entre en possession de son royaume au moment même où il meurt sur la croix; la royauté du Christ, elle aussi, prend naissance dans une situation paradoxale. Car, affirme Jésus : «Mon royaume n'est pas de ce monde» (18,36). L'expression signifie d'abord que le pouvoir royal du Christ n'appartient pas au monde d'en-bas; il ne se fonde pas sur la force ou la violence, il ne s'appuie pas sur une autre puissance terrestre, mais il vient, «d'en haut» (19,11), de Dieu seul.

L'expression signifie aussi que le royaume du Christ, qui est éternel, ne subsiste pas dans ce monde-ci appelé à disparaître (1 Jn 2, 17), mais dans le monde eschatologique, auprès de Dieu. Pour que le

Christ prenne possession de son royaume, il faut donc qu'il quitte ce monde-ci pour entrer dans le monde eschatologique, qu'il «passe de ce monde vers le Père» (13,1), et, par conséquent, qu'il soit «élevé de terre» (12, 32). C'est par sa crucifixion que le Christ peut entrer en possession de son royaume.

L'évangéliste le souligne à deux reprises, de façon plus ou moins voilée. Il note d'abord que le lieu où Pilate fit asseoir Jésus sur un tribunal, revêtu de son accoutrement royal, s'appelait en hébreu «Gabbatha» (19,13). Selon toute vraisemblance, ce nom veut dire «hauteur, éminence». Aux yeux de saint Jean, l'action de Pilate n'est plus une dérision, mais acquiert une valeur symbolique : Jésus sera roi par son «élévation»; le fait qu'il se trouve assis au tribunal en un lieu «élevé», vêtu en roi, préfigure son élévation et sa session à la droite de Dieu (Ps 109, 1).

L'inscription que Pilate fait placer au-dessus du Christ crucifié a le même sens : «Jésus le Nazaréen, le roi des Juifs» (19,19); c'est une fois «élevé» sur la croix que Jésus, très réellement, inaugure son royaume; il attire tous les hommes à lui, tandis que Satan se voit «jeté bas» et que sa domination prend fin sur les hommes (12, 31-32).

Telle est donc la situation paradoxale soulignée par les détails de la comparution devant Pilate et de la crucifixion : au moment même où, aux yeux des hommes, tout semble irrémédiablement perdu, où Jésus ne peut apparaître que comme un roi de mascarade, en réalité, il commence à régner grâce à son «élévation» sur la croix qui doit le conduire à la droite de son Père, dans les cieux.

4. Jésus, Roi et Fils de Dieu

La scène de la comparution du Christ devant Pilate comporte deux dialogues entre Pilate et Jésus : les sections II et VI. Chaque dialogue commence par une question de Pilate : «Tu es le roi des Juifs ?» (18,33); «D'où es-tu ?» (19,9). Cette deuxième question ne signifie pas : «De quel pays es-tu ?», mais doit se comprendre au sens sémitique de «Qui es-tu ?» Pilate pose cette question parce que les Juifs viennent d'accuser Jésus de s'être dit Fils de Dieu (19,7).

Les deux dialogues entre Pilate et Jésus sont donc dominés par le problème de l'identité réelle de Jésus, exprimé sous une double forme : est-il roi des Juifs, est-il Fils de Dieu ? Or il est remarquable que ces deux titres se trouvaient déjà étroitement unis par l'évangéliste lorsqu'il racontait la vocation des premiers disciples. Jésus ayant révélé à Nathanaël les pensées secrètes de son cœur, celui-ci s'écria : «Rabbi, tu es le Fils de Dieu, tu es le roi d'Israël» (1, 49).

Dans la bouche de Nathanaël, l'expression «fils de Dieu» n'a certes

pas un sens transcendant, mais seulement un sens messianique. Même si l'évangéliste lui donne un sens transcendant en 19, 7-9, il ne doit pas avoir perdu tout à fait de vue le sens messianique primitif.

Voyons donc les liens qui dans la tradition biblique, unissent les titres de «roi» et de «Fils de Dieu».

Quand le prophète Nathan annonce à David la pérennité de sa descendance royale, il s'exprime ainsi: «Et quand tes jours seront accomplis et que tu seras couché avec tes pères, je maintiendrai après toi le lignage issu de tes entrailles et j'affermirai sa royauté ... Je serai pour lui un père et il sera pour moi un fils : s'il commet le mal, je le châtierai avec une verge d'homme et avec les coups que donnent les humains. Mais je ne lui retirerai pas ma faveur comme je l'ai retirée à celui qui t'a précédé. Ta maison et ta royauté subsisteront à jamais devant moi, ton trône sera affermi à jamais» (2 S 7,12-16).

Cet oracle concerne donc David et sa descendance, en tant que roi d'Israël. Dieu y affirme qu'il sera un père pour le roi d'Israël, et que le roi sera pour lui un fils. Il s'agit ici, évidemment, d'une paternité non par nature, mais par adoption. Elle se manifestera à l'égard du roi d'une double façon. D'une part, si le roi n'est pas fidèle, Dieu le châtie comme un père châtie son fils, afin de le rendre meilleur. Mais d'autre part, Dieu accordera sa protection au roi son fils, en sorte que la maison de David et la royauté conférée à David subsistent à jamais devant Dieu. La paternité de Dieu est un gage de protection et de pérennité.

Le Ps 89 fut composé durant l'exil à Babylone, donc en un temps où la royauté issue de David semblait irrémédiablement perdue. L'auteur commence par louer la fidélité de Dieu à ses promesses et sa toute-puissance (vv.1-19), puis il rappelle l'oracle de Nathan à David et la promesse d'assistance éternelle de Dieu à son roi (vv.20-38); en un contraste saisissant et nuancé d'amertume, il décrit ensuite la situation pitoyable de la royauté, malgré toutes les belles promesses de Dieu (vv.39-46); la fin de psaume est une invitation pressante faite à Dieu de se souvenir de ses promesses (vv.47-52).

En rappelant l'oracle de Nathan, le psalmiste reprend le thème du rapport de paternité-filiation entre Dieu et son roi : «Il m'appellera : Toi, mon Père, mon Dieu et le rocher de mon salut ! Si bien que j'en ferai l'ainé, le Très Haut sur les rois de la terre» (vv.27-28). Ici encore, la paternité de Dieu implique protection : Dieu est le «rocher» qui donne la salut au roi son fils, qui lui permet de triompher de tous ses ennemis et de régner sur eux.

Rappelons-nous enfin le Ps 2, de rédaction plus tardive, dans lequel Dieu, lors du sacre du roi-messie, proclame : «Tu es mon Fils, moi, aujourd'hui, je t'ai engendré» (v.2). Le roi messianique est fils de Dieu; en conséquence, Dieu lui accorde sa protection et il pourra

vaincre tous les rois de la terre en révolte contre sa domination; il les brisera avec un sceptre de fer et les fracassera comme vases de potier.

Cette protection que le Père accorde à ses fils se trouve bien mise en lumière dans le livre de la Sagesse, où il ne s'agit plus directement du roi-messie, mais du juste persécuté par les impies. Ceux-ci rappellent en ces termes quelle est l'espérance du juste : «Il proclame heureux le sort final des justes et se vante d'avoir Dieu pour père. Voyons si ses dires sont vrais, examinons ce qu'il en sera de sa fin. Si le juste est fils de Dieu, Dieu l'assistera, il le délivrera des mains de ses adversaires ... Condamnons-le à une mort infâme, puisque, à l'entendre, le secours lui viendra» (Sg 2, 16-20).

Ainsi, lorsqu'il rappelle la double question de Pilate à Jésus : «Tu es le roi des Juifs?» (18,33) et «D'où es-tu?» (19,9) — celle-ci pour savoir si Jésus est réellement «Fils de Dieu» (19,7) — saint Jean se réfère implicitement à la tradition enracinée dans l'oracle de Nathan à David : Dieu, tenant le roi d'Israël pour son fils, s'engage à le protéger de façon à le faire triompher de tous les ennemis, en vue d'une royauté éternelle.

On comprend alors le caractère paradoxal de la situation ! Jésus est livré aux mains de ses ennemis qui s'apprentent à le crucifier; comment serait-il le roi d'Israël, le Fils de Dieu, puisque Dieu paraît l'abandonner ? Selon les apparences, aux yeux des hommes, il n'est pas réellement roi; on peut se moquer de sa royauté, la tourner en dérision par une scène de mascarade. Mais c'est ignorer les ressources mystérieuses de la puissance divine.

«Élevé de terre» sur la croix et non précipité pour toujours au shéol, Jésus accèdera à la droite de son Père, dans la gloire et la vie éternelle. En mourant il, «entre dans la vie». Sa résurrection donne la preuve qu'il est réellement Fils de Dieu, et donc roi.

C'est probablement ce que Jésus lui-même veut signifier lorsque, le jour même de sa résurrection, il dit à Marie de Magdala : «Va trouver les frères et dis-leur : Je monte vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu» (20,17). La double appellation de «Père» et de «Dieu» rappelle sans doute la phrase de Ps 89,27 : «Il m'appellera : Toi, mon Père, mon Dieu et le rocher de mon salut». Jésus vient d'éprouver l'effet du «salut» de Dieu puisqu'il a échappé au shéol. Dieu est bien son «Père» et son «Dieu», celui qui l'a protégé.

En dépit des apparences, Jésus est vraiment le roi messianique, héritier des promesses faites à David. Mais pour le comprendre et pour l'admettre, il faut se rappeler que son royaume n'est pas de ce monde (18,36) : il s'établit dans la vie éternelle, auprès de Dieu.

5. Le Christ et les sujets de son Royaume

A Marie de Magdala, Jésus ne dit pas seulement qu'il va monter vers son Père et vers son Dieu, il précise : «Vers mon Père et votre Père, vers mon Dieu et votre Dieu» (20,17). Dieu est le Père et le Dieu, non seulement du Christ, mais aussi des chrétiens, ses frères; il est donc aussi leur protecteur, il doit les arracher à la mort comme il a arraché le Christ à la mort.

De par la puissance de Dieu, les chrétiens ne connaîtront pas la mort (8,51-52) — la mort au sens sémitique — mais ils rejoindront le Christ auprès du Père. Jésus le demande avec insistance la veille de sa mort : «Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis, ils soient aussi avec moi, pour qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde» (17,24). Si le Christ, s'en va, c'est pour préparer à ses disciples une place dans la maison du Père : «Et quand je serai allé vous préparer une place, je reviendrai vous prendre avec moi, afin que, là où je suis, vous soyez, vous aussi» (14,3).

En passant de ce monde vers le Père, comme un nouveau Moïse, Jésus entraîne en un nouvel Exode tous ceux qui veulent se mettre à sa suite (12,25; 13,1).

Son pouvoir royal, le Christ l'exerce précisément en arrachant les hommes à la mort pour les introduire dans la maison du Père (14,2) : «C'est maintenant le jugement de ce monde; maintenant, le prince de ce monde va être jeté bas; et moi, élevé de terre, j'attirerai tous les hommes à moi» (12,31-32). Satan dominait le monde en l'enchaînant au mal et à la mort. Jeté bas, il cesse de dominer tandis que le Christ, par son élévation, devient le prince du monde nouveau, eschatologique (cf. Ap 1,6; 5,9-10; 12,9-10), et attire les hommes à son royaume.

Le pouvoir royal du Christ s'exerce donc par le don de la vie : «Père, l'heure est venue, glorifie ton Fils pour que ton Fils te glorifie et que, par le pouvoir sur toute chair que tu lui as conféré, il donne la vie éternelle à tous ceux que tu lui as donnés» (17, 1-2). La «chair» désigne ici, selon la formule biblique traditionnelle, les hommes en tant que «créatures», et donc en tant que voués à la corruption du tombeau. Dieu les a donnés au Christ, ils sont en son pouvoir, mais pour leur communiquer cette vie éternelle qui constitue la victoire sur la mort, dans la gloire eschatologique (17,24).

Ailleurs encore, le Christ dit : «Le Père aime le Fils; il a tout remis en sa main. Qui croit au Fils a la vie éternelle; qui refuse de croire au Fils ne verra pas la vie : la colère de Dieu pèse sur lui» (3,35-36). Dieu a tout remis au pouvoir du Fils, pour que le Fils donne la vie à tous. La royauté du Christ se réalise par le don de la vie eschatologique aux hommes.

Est-ce à dire que les hommes ne deviennent «sujets» du Christ-roi qu'au moment où, passant eux-mêmes de ce monde vers le Père, ils quittent cette vie terrestre ? Non. Ce moment marque un achèvement, un épanouissement dans la plénitude, et non un commencement absolu. «Mes brebis écoutent ma voix; je les connais et elles me suivent. Je leur donne la vie éternelle; elles ne périront jamais et nul ne les arrachera de ma main» (10,27-28). Pour avoir la vie éternelle, il faut dès cette vie terrestre «écouter» la voix du Christ, c'est-à-dire lui obéir; seuls ceux qui «gardent» cette parole du Christ ne verront jamais la mort (8,51-52). Le Christ exerce donc son pouvoir royal sur les hommes qui vivent en ce monde, en ce sens qu'il exige d'eux une vie conforme à sa volonté qui s'exprime dans un seul commandement : «Aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés ...» (Jn 13, 34-35).

Mais, d'une façon plus profonde encore, le Christ nous communique, dès ici-bas, cette vie éternelle qui s'épanouira après notre mort : «En vérité, je vous le dis, celui qui écoute ma parole et croit à celui qui m'a envoyé a la vie éternelle et n'est pas soumis au jugement, mais il est passé de la mort à la vie» (5,24). Nous avons reçu, dès cette vie, un germe de vie divine : la parole de Dieu (Lc 8,11; 1 P 1,22-23; 1 Jn 3,9), et donc le Christ lui-même, Parole de Dieu (Jn 1,1.12s). La vie eschatologique commence déjà pour nous sur cette terre, et notre passage de ce monde vers le Père ne sera que la «manifestation» de ce qui demeure actuellement caché, voilé, dans le secret des cœurs (1 Jn 3, 1-2).

Puisque le pouvoir royal du Christ s'exerce par le don de la vie aux hommes, le Christ règne dès maintenant sur nous, par la vie qu'ils nous a donnée. Sans doute, le royaume du Christ, n'est pas «de ce monde» (18, 36), il s'agit d'un royaume eschatologique. Mais le germe en a déjà été semé dans nos cœurs, attendant, pour fleurir, notre passage de ce monde vers le Père.

6. «Pour rendre témoignage à la vérité»

A Pilate qui lui demande : «Donec, tu es roi?» Jésus répond : «Tu le dis, je suis roi et je ne suis né, je ne suis venu dans le monde que pour rendre témoignage à la vérité» (18,37). Sur quoi Pilate, sceptique, s'exclame : «Qu'est-ce que la vérité?» (18,38a). Pour répondre à cette question, il faut se garder de confondre Jésus et Aristote. Un philosophe ferait de la «vérité» une identité entre l'intellect humain et la réalité : *adaequatio rei et intellectus*.

Pour Jésus, il s'agit ici de la vérité de Dieu, dont la Bible parle presque à chaque page, et qui pourrait se comprendre aussi bien au sens de «fidélité». Dieu, en vertu de l'Alliance, s'engage à protéger son peuple si celui-ci demeure fidèle. La vérité de Dieu, c'est sa fidélité à

l'Alliance. Dieu se montre «vrai» en ce sens qu'il sauve ceux qui se sont donnés à lui. En rappelant la promesse faite jadis à David par l'intermédiaire de Nathan, l'auteur du Ps 89 fait souvent appel à la vérité de Dieu et à son Alliance :

L'amour de Yahvé à jamais je le chante,
d'âge en âge ma parole annonce ta vérité.
Car j'ai dit : l'amour est bâti à jamais,
aux cieux tu as fondé ta vérité.
«J'ai fait une alliance avec mon élu,
j'ai juré à David mon serviteur ...
Ma vérité et mon amour avec lui (le roi-messie), par mon nom
s'exaltera sa corne ...
Il m'appellera : Toi, mon Père,
mon Dieu et le rocher de mon salut !» (vv.2-4.25-27)

Dieu a promis de sauver son Fils et ses fils. Au moment de mourir, Jésus atteste que la mort n'est rien, puisque, malgré les apparences, Dieu n'abandonne pas l'homme mais le retient au bord du néant pour lui donner la vie parfaite, dans la lumière et l'amour. La vérité de Dieu ne fera jamais défaut à l'homme : la fin de la vie terrestre marque le début de la vie eschatologique, dans la lumière éternelle.

Année C

Première lecture : 2 S 5,1-3

Deuxième lecture : Col 1,12-30¹

Évangile : Lc 23, 35-43

La première lecture rappelle les origines modestes de l'attente d'un Roi-Messie issu de la famille de David et elle oriente notre regard vers son accomplissement que chante l'hymne de l'épître aux Colossiens. Mais rien ne justifie une conception ou une idéologie triomphaliste de la Royauté du Christ.

L'évangile, en effet, montre que la restauration promise du royaume de David ne s'est pas accomplie par l'intronisation d'un Messie terrestre. Le Christ-roi n'a rien non plus d'un Sauveur cosmique. Il ne ressemble à aucun monarque d'ici-bas. C'est un Seigneur humilié, réduit à l'impuissance, crucifié.

Mais, il ne s'en révèle pas moins comme Sauveur de tous les hommes auxquels il apporte la paix par le sang de la croix. Et sa souveraineté, fondée sur le don de soi, lui donne le pouvoir de sauver les autres et tout ce qui était perdu.

Tel est le Christ-Roi que l'Église acclame, et sa victoire qu'elle chante.

1. Voir n° 46 : P. LAMARCHE, *La primauté du Christ*

DAVID, ROI D'ISRAËL

2 S 5, 1-3

PAR ANGEL GONZALEZ

Contexte historique et contenu

Ce bref récit, d'un contenu particulièrement dense, se révèle très évocateur et d'une haute portée, à condition d'être lu à la lumière de tout son contexte : la constitution de la monarchie en Israël et l'institution d'un pasteur pour régir le peuple de Dieu. Histoire et théologie utilisent ici un même langage¹.

Concrètement, on raconte comment David, roi de Juda, est proclamé, à Hébron, roi d'Israël (les tribus du Nord), devenant ainsi le chef de tous les groupes qui formaient la confédération sacrée d'Israël. Cela se passe après la mort d'Ishbaal, fils héritier de Saül. Les efforts tentés pour maintenir la dynastie de Saül avaient fini par échouer à cause d'un double assassinat : celui d'Abner, le général rallié à David pour lui faciliter la succession, et celui d'Ishbaal, le prétendant au trône. Dans ces circonstances, seule la candidature de David s'avère possible.

Ce sont «toutes les tribus d'Israël» qui vont trouver David, ou, comme le texte le précise plus loin, «tous les anciens d'Israël» qui représentaient les clans et décidaient en leur nom dans le régime prémonarchique. L'initiative qu'ils prennent ici correspondait à l'attente de David qui, de son côté, n'était pas resté inactif. Et les anciens de lui exposer les trois motifs essentiels qui les déterminent à l'élire roi : David était leur «frère» de race et il appartenait à leur peuple; il avait déjà assumé chez eux un commandement militaire; enfin, il avait pour lui un oracle divin. Cette démarche des anciens aboutit à la conclusion d'un pacte, qui établit leur relation de vassalité par rapport au roi. Ayant incontestablement l'avantage sur ceux qui sont venus à lui, David peut leur imposer ses conditions. Le pacte est conclu «en présence de Yahvé». C'est un acte sacré, non moins que l'onction qui consacre le roi comme chef du «peuple de Dieu».

C'est ici qu'entrent en jeu les deux éléments essentiels qui constituent la monarchie en Israël et distinguent ce peuple des autres : le charisme ou la désignation divine du candidat par l'entremise d'un homme charismatique; l'acceptation et la proclamation du candidat par le peuple, qui reconnaît ce charisme. En principe, tels sont les critères

de légitimité d'un roi en Israël, aussi longtemps que subsistera le régime monarchique.

Cet événement s'avère décisif dans l'histoire d'Israël, en tant que nation et en tant que peuple de Dieu. Histoire et théologie s'accordent sur les termes du récit qui en est donné. Le même personnage historique assume un double rôle : celui de pasteur du peuple de Dieu. C'est de cette fonction pastorale que sera investi le «roi-messie».

La désignation par Dieu et la voix du peuple

Une des raisons qui ont poussé les anciens d'Israël à choisir David est l'oracle divin prononcé en sa faveur, selon lequel il deviendrait le chef d'Israël et de Juda (1 S 25,30; 2 S 3,9s.18; 5,2). Cet oracle revêt une importance décisive. Selon l'esprit de la confédération sacrée, le guide du peuple de Dieu doit être une personne charismatique ou désignée par un prophète. Saül, présenté comme roi par un homme de Dieu, s'était senti transformé par la présence de l'esprit, comme auparavant les Juges (1 S 10,6.10). L'onction reçue par David est un sacrement qui signifie une prise de possession par l'esprit. Salomon n'a pas de charisme, mais c'est une théophanie qui manifeste son élection (1 R 3,4-15). Les rois du Nord sont légitimés dans leur fonction de guide par la parole d'un prophète (1 R 11, 29-34; 2 R 9,1ss). Dans le royaume de Juda, c'est la prophétie de Nathan (2 S 7) qui, une fois pour toutes, assure la dignité royale à la dynastie entière de David.

Le peuple acclame comme roi celui qu'il reconnaît élu par Dieu ou favorisé d'un charisme. Cette acceptation populaire est le second facteur constitutif de la monarchie d'Israël. Dans les différentes versions de l'élection de Saül se vérifient ces deux facteurs (1 S 9-11). Si les anciens d'Israël choisissent David, c'est qu'ils reconnaissent en lui l'élu de Yahvé.

Alliance horizontale et verticale

David devient roi d'Israël en vertu d'un pacte qu'il conclut avec ses anciens. Bien que David détienne ici la position avantageuse de qui accorde une grâce à des solliciteurs, le pacte donne la parole aux deux parties contractantes : il revient au roi de préciser ses droits (cf. 1 S 8, 10-17), et aux anciens d'y apporter des limitations. L'engagement est personnel : il n'unit pas Israël à Juda, si ce n'est en la personne du roi; il ne résout pas le problème de la succession. En

fait. Salomon succédera à David, sans qu'intervienne un nouveau pacte. Mais, à la mort de Salomon, les tribus d'Israël n'accepteront pas les conditions de son fils Roboam et choisiront un autre roi (1 R 12). Ainsi le peuple prend-il sa part de responsabilité dans l'élection du guide d'Israël.

En concluant ce pacte « en présence de Yahvé », les deux parties contractent un lien sacré; elles entrent dans un réseau de droits et de devoirs sanctionnés par un serment, avec Dieu comme témoin et garant. Cette union du roi avec ses vassaux entraîne du même coup son avènement à titre de guide ou de pasteur du peuple de Dieu. Le pacte horizontal comporte de soi une dimension verticale : roi et peuple sont reliés à leur Dieu.

Le caractère vertical de la fonction royale dans le peuple de Dieu se manifeste dans le charisme, la désignation divine, ou l'alliance avec David (2 S 7, 11-16; 23, 5; Ps 89,4.29.35.40; Jr 33, 21). Celle-ci tout comme l'alliance avec Abraham, a un caractère absolu et est le fruit de l'élection de Dieu qui accorde sa grâce. En vertu de cette alliance, un fils de son sang succédera à David, dont la « maison » ou la dynastie est élue pour guider le peuple de Dieu. La monarchie n'est plus de la sorte une institution épisodique, mais reconnue par le droit. Le royaume de Juda élira désormais son roi dans la dynastie de David.

L'alliance davidique légitime la monarchie sur le plan théologique, dans l'histoire du salut. Après avoir fait l'objet de réserves, elle entre dans l'organisation sacrée du peuple de Dieu placé comme un ferment au milieu des nations, et elle ne tardera pas à figurer dans le *credo* d'Israël. En effet, l'élection de David et de Sion y prend place à titre d'événement du salut.

Le roi dans le peuple de Dieu

L'oracle qui consacre l'élection de David lui donne le titre de *nagid*, chef ou guide, et non celui de *melek*, roi ou souverain. Il met en garde contre l'image de despote ou de monarque, que les peuples associent au concept de roi. En Israël, le roi n'est pas seigneur et maître du peuple, car celui-ci appartient à Yahvé. L'ordonnance sacrée, qui lui octroie ses privilèges essentiels, est aussi supérieure au roi, qui n'est venu s'y insérer que plus tard pour se mettre au service de ce peuple. Le roi en est un enfant comme les autres, un « frère » selon l'appellation donnée à David par les anciens (v.1).

Le roi a pour fonction de paître le peuple de Dieu et de le guider, en sorte qu'il vive chez lui, libre et sans crainte pour sa sécurité (2 S 7,10). Par rapport à l'étranger, il est un chef militaire qui doit conduire le peuple à la victoire, assurer sa prospérité et défendre sa

liberté. Mais il ne lui revient pas de recenser ses forces (2 S 24) ni de s'attribuer les entreprises et les victoires. Comme dans la confédération sacrée, la guerre et la victoire sont celles de Yahvé et n'ont d'autre sens que de libérer le peuple de Dieu (2 S 5, 17-25; 8, 1-14; 19, 10). Le roi ne fait que manifester la puissance déployée par Dieu en faveur de son peuple; il est un des signes qui le révèlent dans l'histoire. À l'intérieur, la mission royale consiste à faire régner l'ordre et la justice, à favoriser l'accomplissement d'Israël en tant que peuple de Dieu (Ps 45, 4-8; 72, 1-7.12ss; Pr 16,12).

La haute mission confiée au roi se reflète dans le caractère sacré et inviolable de sa personne en qui l'on reconnaît l'oint, le fils de Dieu. Cette sacralisation découle de son charisme, de sa désignation par Dieu, de son élection, de son onction. Loin de se limiter à un pur privilège personnel, elle concerne le rôle qu'il exerce dans le peuple de Dieu comme médiateur de la bénédiction divine, comme libérateur, comme responsable de l'ordre à maintenir dans la justice. Comprendons bien que Dieu chemine avec son peuple, du fait qu'il prête assistance à son roi. Celui-ci apparaît donc comme un signe puissant de la présence active de Dieu. Son titre par excellence est celui de « fils de Dieu » (2 S 7,14; Ps 2, 7; 89, 27s), désignant l'élection, l'adoption, l'accès à des rapports plus proches dont il se voit gratifié, eu égard à la mission assignée par Dieu au sein du peuple. C'est par le roi que Dieu manifeste sa souveraineté, sa gloire et sa justice (Ps 72,8s.11; 110, 1; Is 9,5).

L'homme et le symbole

Le personnage du roi présente une dualité mystérieuse. C'est, d'une part, un homme comme les autres, sujet aux limites et aux erreurs de toute sorte, que l'historien et le prophète ne manquent d'ailleurs pas de critiquer. Mais d'autre part, il est signe de révélation, fils de Dieu, personne sacrée, source d'espérance et incarnation d'un idéal, comme en témoignent aussi l'historien, le prophète et le psalmiste.

Il semble difficile de concilier ces jugements aussi divers que l'histoire et la théologie biblique ont posés au sujet du roi. La version antimonarchique de l'ascension de Saül tient compte des expériences amères vécues depuis l'institution de la royauté. On trouve des précédents à cette opposition dans l'apologue de Yotam (Jg 9, 7-15) et dans une phrase, plus expressive du point de vue théologique, attribuée à Gédéon : « Ce n'est pas moi qui régnerai sur vous, ni mon fils non plus, car c'est Yahvé qui doit être votre roi » (Jg 8,23; cf. 1 S 8,7). L'historiographie ne tait pas les erreurs et les

crimes de David, prototype du roi. Le Deutéronome, quand il parle du roi et de son statut, lui impose des conditions qui limitent son pouvoir (17, 14-20). L'histoire deutéronomique accuse la plupart des rois d'infidélité à leur mission, considérant qu'ils ont par leur faute conduit Israël à la catastrophe. Les prophètes, et particulièrement Osée (8,4; 10,15; 13, 9-15) paraissent dénoncer la royauté comme une des plus graves calamités que le peuple de Dieu ait dû supporter.

Malgré tout, ces contestations radicales n'enlèvent pas à l'institution sa valeur et son sens. Lorsqu'il s'agit de construire, historiens et prophètes sont eux-mêmes les premiers à recourir à la figure royale pour ouvrir des horizons pleins d'espérance. Tandis qu'il avoue la déception qu'un roi lui a causée, le peuple, en acclamant le nouveau roi, proclame en même temps son espoir que celui-ci réalisera l'idéal entrevu.

La figure de roi, telle que l'expérience la révèle, reste ambiguë. Elle offre les deux aspects de la réalité vécue : ce qu'on perçoit et ce dont on rêve. Voir l'idéal réalisé dans l'histoire est un souhait utopique. S'il se réalisait complètement, l'horizon de l'espérance disparaîtrait du même coup. Le roi est un signe révélateur, et, comme tout signe, il reste inadéquat par rapport à la réalité qu'il signifie. Le Dieu sauveur garde toute liberté de continuer à se révéler par-delà le signe. La dualité de la figure royale, si fortement soulignée dans la Bible, exprime le drame de l'homme, écartelé entre la réalité et l'idéal, qui doit se surpasser pour s'accomplir; le drame du peuple de Dieu, toujours en devenir et qu'on ne peut jamais exactement dénombrer; le drame du royaume de Dieu, déjà et pas encore venu. La figure du roi est un symbole du dynamisme qui traverse toute l'histoire du salut. L'homme de la Bible projette sur le roi son besoin de se dépasser, de rencontrer l'absolu, d'être sauvé.

La dimension messianique du roi

L'idéal qui se cristallise pour un temps dans la personne du roi est exprimé dans le titre de messie (ou oint) qu'on lui décerne. Ce titre provient de l'onction conférée lors de son avènement (1 S 9,16s; 10, 1; 16, 13s; 1 R 1,34ss; 2 R 9,3; 11,2). Être oint avec l'huile sainte, c'est recevoir le don de l'esprit de Dieu (Is 61, 1). Le roi devient aussitôt «l'oint de Yahvé» (1 S 24,7.11; 26, 9ss; 2 S 1,14.16; Lm 4,20) marqué par la sainteté et la gloire divines.

Les psaumes royaux (surtout Ps 2,45;72;89;110;132) cherchent à évoquer la destinée idéale de l'oint de Yahvé. A force de sublimer les traits du roi, ils en arrivent à transcender toute figure historique. D'après ces psaumes, le peuple attend du roi la sauvegarde du pays, la sécurité, la paix, la justice, la médiation, l'intercession. Ces valeurs se situent à deux niveaux, car elles relèvent de l'ordre immanent comme de l'ordre

transcendant, soit par nature, soit en raison de la mesure dans laquelle on les demande. N'oublions pas que c'est Dieu qui dispense ces bienfaits par la médiation du roi. Les chants de Sion (Ps 46; 48; 87) sont du même genre ou ouvrent les mêmes perspectives, en centrant leur idéal théologique sur David et sur Jérusalem.

Le messianisme, qui fait percevoir l'action constante de Dieu dans l'histoire et suscite l'espérance, avait déjà poussé des racines dans les poèmes yahvistes (Gn 49, 8-12; Nb 24, 7.17). A l'époque postérieure à David, il s'appuie principalement sur la prophétie de Nathan, point de départ de la théologie messianique royale. Par-dessus toutes les catastrophes, l'alliance avec David brille aux yeux de tous comme une promesse inconditionnelle, exprimant le dessein divin du salut, quelle que soit la réponse de l'homme à l'invitation de Dieu.

Instruit par le prophète, Israël a l'espérance que Dieu donnera à son peuple le roi idéal, juste et sauveur, qui s'appellera «Dieu avec nous» (Is 9, 5s; 11, 1-9). C'est lui qui accomplira définitivement la promesse. L'alliance davidique peut comporter des péripéties, être frappée parfois d'invalidité, réinterprétée, voire dépendre de l'accueil qu'on lui réserve (Ps 132, 12; 1 R 8,25; 9,4). Le prophète remédie à ces déficiences en parlant de restauration, d'une nouvelle action de Dieu qui réalise la promesse à jamais (Am 9,11; Mi 5, 1-5). Le dessein de salut apparaît alors comme prenant un nouveau départ, qui s'exprime dans les termes consacrés, mais signifie une forme nouvelle de la présence de Dieu dans l'histoire. Selon cette annonce prophétique, Dieu suscitera dans la famille de David un «germe» juste, par lequel il sauvera son peuple (Jr 23,5s); ou, en d'autres mots, à la place des mauvais pasteurs, Dieu mettra le bon pasteur (Ez 34, 23s), il réunira les nations dispersées autour d'un pasteur unique, pasteur et troupeau étant désormais conduits par le Dieu de tous (Ez 37,22; Za 9,9s). L'alliance avec David rejoint donc l'alliance conclue avec le peuple; la promesse faite au roi s'accomplit en faveur du peuple (Is, 55, 3-5).

L'annonce du salut sous le signe du messie qui descend de David avive l'espérance et détermine l'attente de certains milieux d'Israël. Ceux qui découvrent en Jésus de Nazareth l'intervention salvifique de Dieu, comprennent qu'est arrivée l'heure tant attendue où devait s'accomplir l'annonce messianique. Pour rendre compte de la personne et de l'œuvre de Jésus, pour proclamer son avènement, ils se reportent aux termes de la promesse et les confrontent avec la rencontre de Dieu qu'ils ont expérimentée dans les événements de l'heure.

Le signe du «Messie», entaché de triomphalisme et de nationalisme, est tempéré par celui du «Serviteur souffrant» (Is 53). Ainsi la fonction de ces deux formes de révélation divine dans l'histoire réta-

blit-elle l'équilibre. Dans la mesure où le signe facilite et exprime la rencontre, Dieu ne se révèle en Jésus tout à la fois faible et puissant, car le triomphe du Christ éclate dans l'humiliation et le service. Ce dualisme du signe nous le trouvons déjà dans la double dimension du roi d'Israël qui a été décrite plus haut. L'homme racheté est à son tour signe du « déjà et pas encore ». Ainsi concourt-il au royaume de Dieu en train de se construire. Ainsi chemine-t-il dans l'espérance du triomphe total, tout en possédant déjà, d'une certaine manière, ce qu'il attend.

NOTE

1. Bibliographie : J. DE FRAINE, *L'aspect religieux de la royauté Israélite*, Rome, 1954; J. BRIGHT, *The Kingdom of God in Bible and Church*, Londres, 1955; M. BUBER, *Königtum Gottes*, Heidelberg, 1956; K.H. BERNHARDT, *Das Problem der altorientalischen Königsideologie im Alten Testament*, Leiden, 1961; J. SCHARBERT, *Heilsmittler im A.T. und im Alten Orient*, Freiburg, 1964; J.A. SOGGIN, *Das Königtum in Israel*, Berlin, 1967; A. GONZALEZ, *Profetismo y sacerdocio : Profetas, sacerdotes y reyes en el antiguo Israel*, Madrid, 1969.

VIVE LE ROI !

Les rois ne feront pas défaut à la maison de Juda,
ni les scribes, docteurs de la Loi, aux fils de ses fils,
jusqu'à ce que vienne le Roi Messie,
à qui appartient la royauté
et à qui seront soumis tous les royaumes.

Qu'il est beau, le Roi Messie
qui doit surgir de la Maison de Juda !
Il se ceint les reins et il part
pour combattre contre ses ennemis,
et il tue rois et potentats.
Il rougit les montagnes avec le sang de leurs tués
et blanchit les collines avec la graisse de leurs guerriers.
Ses vêtements dégouttent de sang;
il ressemble à un fumeur de raisins.

LE CHRIST, ROI CRUCIFIÉ

Lc 23, 35-43

PAR WOLFGANG TRILLING

Dans tout le récit de la Passion, saint Luc s'écarte beaucoup des autres synoptiques. Cette remarque générale vaut également pour cette péripécie qui doit son importance spéciale et sa facture lucanienne à la tradition particulière des vv.40-43. Étudions d'abord la structure du texte en le comparant partiellement avec celui de Marc.

Par souci de cohérence, le commentaire inclura les vv.33 et 34 qui introduisent la péripécie en rapportant la crucifixion de Jésus et des deux malfaiteurs.

Introduction

Un texte clé pour le sens de la célébration

Les trois lectures de ce dernier dimanche du temps ordinaire ont été choisies en fonction de la fête du Christ-Roi. Chacune d'entre elles a donc son importance pour en éclairer un des aspects.

2 S 5, 1-3 rappelle les origines de l'attente d'un Messie-Roi issu de la maison de David. Col 1, 12-20 est une sorte d'hymne au Christ «image» du Dieu invisible, «Premier-Né d'entre les morts», en qui toute chose a «son accomplissement total», à qui la primauté universelle assure une royauté sans pareille.

Ainsi donc, la première lecture oriente notre regard vers l'accomplissement chanté dans l'hymne de l'épître aux Colossiens, qui, à son tour nous invite à considérer quelle fut l'origine modeste de cette royauté universelle.

Bien que venant en troisième lieu, l'évangile constitue, en fait, le trait d'union nécessaire entre ces deux lectures. Il montre en effet, comment l'histoire du salut, commencée par Dieu avec des hommes, est menée à son terme avec le Christ, et la place centrale qu'y occupe la croix de Jésus.

On voit dès lors, que l'espérance de la restauration du royaume de David ne s'est pas accomplie par l'intronisation d'un Messie terrestre,

mais par celle d'un Sauveur crucifié. Le Christ en croix est le Roi véritable : non point un puissant monarque d'ici-bas, mais un Seigneur humilié et réduit à l'impuissance pour avoir aimé les siens jusqu'à l'extrême limite de l'amour (cf Jn 13,1).

De son côté, l'hymne de l'épître aux Colossiens, ne justifie nullement une conception triomphaliste de la Royauté du Christ. Le Christ-Roi n'est pas l'équivalent chrétien d'un sauveur cosmique tel qu'on le trouve dans la littérature gnostique. Le texte, en effet, parle aussi du rachat des péchés (Col 1,14), et il exalte le Christ, non seulement au titre de «Premier-Né de toute créature» (Col 1,15), mais encore de «Premier-Né d'entre les morts» (Col 1,18) : il a instauré la paix «par le sang de la croix» (Col 1, 20).

Du coup, le texte de saint Luc ne joue pas seulement, dans l'agencement des lectures, le rôle de trait d'union : il a aussi une fonction critique à l'égard de notre manière de proclamer le Christ Roi de l'univers car, si nous le reconnaissons tel, c'est en tant que crucifié (cf 1 Co, 2,2).

Aussi, son choix peut faire difficulté, surtout si l'on veut l'utiliser non en fonction de son enseignement propre, mais pour étayer une certaine conception de la fête du Christ Roi.

A vrai dire, depuis sa première instauration en 1925, celle-ci a singulièrement évolué sur le plan théologique comme dans la pratique. Il n'empêche qu'une certaine idéologie risque de se maintenir, avec l'appui au moins partiel des textes liturgiques. Or, l'évangile de Luc correctement interprété, en constitue une critique radicale. En effet, d'un bout à l'autre, il ramène nos regards vers la mort de Jésus en croix.

Remarques générales sur Lc 23, 35-43

Il est important de remarquer un certain nombre de détails qui font ressortir les accentuations de Lc 23, 35-43, car il faut en tenir compte pour annoncer cet évangile.

Luc cite plusieurs textes messianiques dont l'importance et la diversité peuvent échapper à l'auditeur d'aujourd'hui. Il évite autant que possible les titres politiques, et s'il parle du «roi des Juifs», c'est à cause de l'inscription placée sur la croix (v.37), que seul mentionne le III^e évangile.

En dehors de là, Luc ne mentionne que des titres religieux qui expriment la foi de la communauté chrétienne : «Messie de Dieu», «Elu», «Christ». Il écarte de la sorte l'ambiguïté d'une lecture historisante de la passion, pour orienter vers sa véritable compréhension christologique et sotériologique.

Les insultes adressées à Jésus font pressentir la réplique indignée de la communauté chrétienne : «Oui, Jésus est vraiment le Messie !

« Qui il a vraiment sauvé les autres ! » Du contraste entre le titre politique de « roi des Juifs » et la parole rapportée au v.43, ressort la signification du Règne universel du Christ. Sa souveraineté est fondée sur le don de soi aux autres, sur l'accomplissement de sa vocation : sauver les autres et tout ce qui était perdu. Elle s'exerce quand on entre en communion avec lui, par la souffrance et l'obscurité de la mort acceptées dans la foi.

Le terme « Paradis » peut évoquer chez les auditeurs, bien des idées différentes. En tout cas, il ne s'agit pas du soi-disant « paradis perdu » des origines bibliques, ni d'un merveilleux pays imaginaire, et on aurait tort de se laisser aller à des représentations apocalyptiques. Le mot traditionnel utilisé par Luc ne veut ici rien dire d'autre que « avec moi » : on pourrait donc l'omettre sans changer le sens. En effet, il s'agit de la communion avec le Christ glorifié, avec le Dieu des vivants.

La structure du récit de la crucifixion (vv.33-39)

Parallèlement à Marc (15,22), Luc mentionne l'arrivée du cortège au lieu dit Golgotha, qu'il nomme directement dans sa traduction : « Arrivé au lieu dit du Crâne » (v.33). Dans la même phrase, il indique avec une extrême concision la crucifixion de Jésus et celle des deux malfaiteurs : « Ils l'y crucifièrent ainsi que les malfaiteurs, l'un à droite et l'autre à gauche ». Il prépare déjà ainsi le passage final qui lui est propre (vv.40-43). La scène contient dès le début non seulement la crucifixion de Jésus, mais aussi celle des deux malfaiteurs (mentionnée plus tard chez Marc en 15,27). La crucifixion est, du point de vue juridique et militaire, une exécution commune; de même la mort sera subie en commun par tous trois.

Luc apporte encore une petite nuance en appelant les deux autres condamnés « malfaiteurs » (*kakourgous*), et non pas « brigands » comme le fait Marc (15,27) désignant sans doute par là des membres du parti des zélotes. Ce trait souligne le contraste avec le Juste, qui subit ce destin sans avoir commis de faute (cf. v.41), et il répond à la prophétie de Jésus, formulée d'après Is 53, 12 : « Il a été compté parmi les malfaiteurs » (22,37). De plus, on rencontre ici, une nouvelle foi, dans les dernières heures de Jésus, le mal et le péché, qu'il a été envoyé vaincre et guérir.

Vient ensuite, au v.34a, la parole d'intercession pour ceux qui commettent cette action infâme : « Jésus, lui, disait : Mon Père, pardonne-leur : ils ne savent ce qu'ils font ». Comme on le sait, cette courte phrase ne se trouve que chez une partie des témoins du texte ¹. On discute, aujourd'hui encore, pour savoir si elle appartient au texte original de Luc. Elle s'insère en tout cas très bien dans sa théologie (cf. par ex. 6,27 s) et spécialement dans sa conception du récit de la Passion ². L'argument selon lequel cette parole briserait l'ordre de Marc, n'est pas

décisif à lui seul. Luc suit justement ici une voie tout à fait indépendante. Il paraît difficile aussi d'expliquer comment cette parole serait entrée seulement plus tard dans le texte : J. Schmid souligne ce point et y voit un argument en faveur de l'authenticité ³. Mais nous ne pouvons pas entreprendre ici la discussion approfondie de cette question.

Il ne semble pourtant pas qu'à l'intérieur de la composition lucienne des vv. 33-43, une insistance particulière soit mise sur cette phrase. Le récit est entièrement ordonné en fonction de l'entretien de Jésus avec les malfaiteurs et surtout en fonction de la parole décisive rapportée au v.43. Auparavant les différents actes qui se rapportent à l'événement sont décrits avec concision. Sans vouloir résoudre ainsi la question de l'appartenance au texte original, on peut dire qu'il semble justifié d'expliquer la péripécie des vv.35-43 sans tenir compte du v. 34a. La justesse de cette position ressortira mieux encore par la suite.

Presque dans les mêmes termes que Marc, Luc relate ensuite le partage des vêtements par tirage au sort, en suivant très littéralement le Ps 21, 19 (LXX) : « Puis, se partageant ses vêtements, ils les tirèrent au sort » (v. 34b). Toutefois, Luc ajoute une brève remarque sur le rôle du peuple dans la crucifixion, en le distinguant de celui des chefs : « Le peuple restait là et regardait » (v. 35a). Luc n'emploie pas le terme ordinaire de « foule » (*ochlos*), mais le nom honorifique, fréquent chez lui, de « peuple (de l'alliance) » (*laos*). La comparaison avec les chefs, et l'opposition des deux parties de la phrase, doivent faire apparaître le peuple sous un jour favorable. Le texte ne fait guère penser à un regard « curieux ». Cette interprétation conviendrait mieux à 23, 48, où sont mentionnées les « foules » (*ochloi*) qui étaient venues « pour ce spectacle » ; et cependant il est dit d'elles aussi qu'après la mort de Jésus elles se frappaient la poitrine et s'en retournaient, manifestant ainsi leur tristesse et la disposition à se convertir qu'avait demandée Jésus aux femmes qui pleuraient (23, 28). Dans tout l'évangile, saint Luc a souvent vu le peuple du côté de Jésus et il l'a distingué de ses chefs et des groupes dirigeants ⁴.

Au contraire, les chefs se moquent de Jésus : « Il en a sauvé d'autres, disaient-ils, qu'il se sauve lui-même, s'il est le Christ de Dieu, l'Élu ! » (v. 35b). Au lieu de « le Christ, le roi d'Israël » (Mc 15, 32), Luc écrit : « le Christ de Dieu, l'Élu », adaptant ainsi le texte à ses auditeurs pagano-chrétiens. Le titre d'« Élu », interprété ici comme messianique, renvoie au chant du Serviteur de Dieu (Is 42, 1) ; Luc l'a également introduit dans la scène de la Transfiguration (9,35).

Les soldats romains (mentionnés ici pour la première fois) s'associent aux moqueries en termes analogues : « S'approchant pour lui présenter du vinaigre, ils disaient : Si tu es le roi des Juifs, sauve-toi toi-même ! » (vv.36-37). Ils emploient cependant l'expression « roi des

60
Universitätsbibliothek
Düsseldorf

Juifs» (v.38). Le rapprochement avec le sacarsme des soldats donne ainsi à l'inscription de la Croix un caractère de dérision; elle ne sert pas chez Luc à indiquer la «faute» de Jésus⁵. Tout cet ensemble donne l'impression de préparer au dialogue qui va s'engager entre les malfaiteurs et Jésus.

Sur le plan de la composition, une liaison étroite est établie avec ce qui précède par l'«insulte» de l'un des malfaiteurs où le vocabulaire est presque identique : «N'es-tu pas le Christ ? Sauve-toi toi-même, et nous aussi» (v.39). Ainsi se succèdent trois *paroles de raillerie*, que Luc distingue du point de vue stylistique en employant dans chaque cas un verbe différent. Ce sont d'abord les chefs (des Juifs) qui parlent, puis les soldats (romains), ensuite l'un des malfaiteurs. Les trois paroles présentent les mêmes éléments :

1^o une interpellation au Crucifié, deux fois avec le titre de Messie de la part des Juifs, une fois avec celui de Roi de la part des païens;

2^o l'invitation ironique à «se sauver lui-même», avec dans le troisième cas seulement cette addition «et nous aussi».

Cette analogie ne semble pas due à de simples motifs de style et de composition. Elle exprime de manière vraiment prégnante le thème de tout l'entretien : *la délivrance par le Messie, le salut venant de la Croix*. Ce que d'abord les chefs proclament par dérision va se révéler — en ses deux parties; «il en a sauvé d'autres; qu'il se sauve lui-même» — comme vérité et comme réalité. Ce salut se produit d'ailleurs d'une tout autre manière que dans le sens littéral où il est ici compris, c'est-à-dire la conservation de la vie physique. Le glissement de la dérision à la réalité, du blasphème à la vérité, se fait par la petite addition : «et nous aussi».

Jésus ne peut pas se «sauver» lui-même; sa vie est dans la main du Père. Elle sort du Père et elle lui sera rendue (cf. 23, 46 : «Père, je remets mon esprit entre tes mains»). Jésus a refusé le salut de sa propre vie dès le début de sa carrière messianique, quand le tentateur l'a conduit au danger (cf. 4, 9 ss). Maintenant non plus, le salut de cette vie ne peut se réaliser par sa puissance et par sa volonté propres, car c'est le Père seul qui en dispose.

Mais Jésus peut sauver ceux que le Père «a tirés du monde pour les lui donner» (Jn 17,6). Et c'est de cela qu'il s'agit ici. Ce qui a constitué toute l'œuvre de Jésus — chercher tout ce qui était perdu, donner aux pécheurs surtout le salut de Dieu, guérir les corps et les âmes — se réalise encore à la dernière heure de sa vie.

L'entretien avec les malfaiteurs (vv. 40-43)

Luc dit seulement des deux hommes crucifiés avec Jésus qu'ils

sont «suspendus» (v.39); il veut, par respect, réserver le verbe «crucifier» à Jésus seul⁶. Suivant le texte de Marc, les deux «brigands» ont pris part aux outrages lancés à Jésus (Mc 15, 32b; Mt 27, 44). Ici, aux injures de l'un des malfaiteurs, le «bon larron» répond en lui faisant des reproches : «Tu n'as même pas la crainte de Dieu, toi qui subis la même peine ! Pour nous, c'est justice, nous payons nos actes : mais lui n'a rien fait de mal». (vv.40-41).

Il veut dire qu'en face de la mort, la malédiction et l'outrage doivent cesser; il n'y a plus de place que pour la crainte de Dieu, Maître de la vie et de la mort (cf. Lc 12,5); nous sommes impliqués les uns avec les autres dans un même destin et nous ne pouvons pas nous dégager de cette solidarité. Cela est déjà vrai, d'une façon générale, pour chaque homme et pour chaque mort. Mais il s'ajoute ici que nous ne subissons qu'une peine juste, tandis que cet autre à qui s'adressaient les outrages souffre injustement.

Il n'y a guère à se demander comment le second malfaiteur sait cela ou comment s'est formé son jugement sur Jésus. Il donne spontanément ce témoignage, comme l'avait fait, selon Matthieu, la femme de Pilate au cours du procès (cf. Mt 27, 19). Les considérations psychologiques, d'après lesquelles le malfaiteur aurait acquis cette conviction en observant Jésus dans sa montée au Calvaire et pendant la crucifixion même, ne nous renseignent pas davantage.

Nous entendons seulement de sa bouche, pour la dernière fois dans la vie de Jésus, cette constatation objective déjà formulée solennellement à trois reprises par Pilate au cours du procès : «Je ne trouve aucune faute en lui» (Lc 23,4.14s.22). Après la mort du Christ, le centurion — en nouveau contraste avec les injures antérieures — va «rendre gloire à Dieu» et dire : «Cet homme était vraiment un juste» (23, 47). Ainsi, à travers tout le récit de saint Luc, témoignage se trouve rendu à la justice de Jésus et à son innocence.

Dans sa seconde intervention, le larron s'adresse directement à Jésus et il lui demande, avec une grande confiance, de se souvenir de lui : «Jésus, souviens-toi de moi, quand tu viendras inaugurer ton royaume» (v.42). Ce «souvenir» s'inspire de la langue des prières de l'A.T. : dans sa détresse, le fidèle se tournait vers Dieu, le priant de se souvenir de lui. Ce «souvenir» de Dieu s'identifie à sa présence agissante : il détournera le malheur et donnera l'assurance que l'appel de la foi a été entendu⁷. Le larron s'adresse assez curieusement à Jésus par son nom propre, bien qu'il confesse sa dignité (de Roi) messianique.

La tradition du texte présente ici plusieurs divergences. La principale consiste dans la double version : «dans ton Royaume» (*eis tén basileian*) et «avec ta royauté» (*en tē basileia*). La première de ces leçons n'est donnée, parmi les principaux témoins, que par

le Vaticanus, l'autre par la masse des témoins. On discute aujourd'hui encore pour savoir laquelle de ces variantes représente la forme primitive; les éditions du texte sont également divergentes. On peut trouver, en faveur de la version «quand tu viendras dans ton royaume», des textes de Luc qui présentent la même conception d'un Royaume préparé par le Père pour le Messie (cf. 1,33; 22,29 s).

D'autre part, la version «avec ta royauté» représente la *lectio difficilior*; il faut la considérer comme un sémitisme et ce n'est qu'en la traduisant en araméen qu'on obtient un sens clair. G. Dalman traduit donc simplement : «si tu es roi», «comme roi»⁸. Il faudrait en ce cas rapporter la «venue» au second avènement du Messie qui établira définitivement son règne et le règne de Dieu : «quand tu viendras inaugurer ton royaume». Autre argument en faveur de cette version : elle fait mieux ressortir le contraste avec le réponse de Jésus. La venue eschatologique «comme Roi» peut en effet être envisagée dans un avenir lointain et indéterminé, mais Jésus parle dans sa réponse d'«aujourd'hui».⁹

Cependant le point capital est ici que la prière du supplicié, qui témoigne d'une si grande confiance, ne se trouve pas seulement aussitôt exaucée, mais dépassée d'une manière qu'il n'avait pas pressentie. Jésus répond : «En vérité, je te le dis, dès aujourd'hui tu seras avec moi dans le Paradis» (v.43). En introduisant sa parole par la formule : «En vérité, je te le dis», Jésus lui confère une dignité et une vigueur pleines de solennité. Aucun homme n'avait encore reçu de la part de Jésus cette garantie strictement personnelle de vivre avec lui dans le paradis. Mais maintenant cela se produit, à l'heure où toute l'œuvre de Jésus aboutit à sa consommation. Trois éléments de la réponse méritent de retenir notre attention : «aujourd'hui»; «avec moi»; «dans le paradis».

a) Jésus ne fait pas de promesse pour un avenir indéterminé, mais pour *aujourd'hui*. Ce jour de sa mort sera aussi celui de son entrée dans le paradis, lieu de la béatitude. «Aujourd'hui» s'achève la période de l'attente et de l'espérance. L'accomplissement eschatologique ne marque pas moins les dernières heures que toute l'œuvre antérieure de Jésus : d'un bout à l'autre de l'évangile de Luc on retrouve cet «aujourd'hui» (cf. 2,11; 4, 21; 5, 25 et *passim*).

Il n'y a pas l'ombre d'une hésitation ou d'une incertitude dans cette déclaration de Jésus qui, avec la même pleine assurance avait prédit sa Résurrection (9,22; 18,33), son partage du Royaume (22,29), sa session à la droite de Dieu (22,69). «Aujourd'hui» la mort apparaît déjà vaincue; le Père va opérer ce salut qui faisait ricaner les ennemis de Jésus.

b) Jésus dit : «Tu seras avec moi dans le paradis». Ici aussi retentit une promesse déjà faite aux Apôtres. Dans le discours d'adieu lucanien, Jésus avait dit aux Douze : «Vous êtes, vous, ceux qui avez persévéré avec moi dans mes épreuves» (22,28). La communion constante vécue dans l'abaissement se rétablira de nouveau dans la gloire du Royaume : «Et moi, je dispose pour vous du Royaume, comme mon Père en a disposé pour moi, afin que vous mangiez et buviez à ma table en mon Royaume et que vous siégiez sur des trônes, pour juger les douze tribus d'Israël» (22,29s).

Bien que la promesse ne s'applique sous cette forme qu'aux douze Apôtres, la même réalité, «être avec Jésus dans son Royaume», est énoncée ici, à l'heure qui précède sa mort. Ici aussi, nous rencontrons la communion dans l'abaissement, dans l'amertume de la mort. Les condamnés sont associés au destin du Christ, ils subissent «la même peine» (v.40). Celui qui, dans cette situation, met son espérance en Jésus, comme l'ont fait avant lui bien d'autres qui cherchaient la guérison et la délivrance, peut être sûr de la miséricorde de Jésus. A partir de la communion dans la mort il se voit appelé à la communion de vie avec lui¹⁰.

Ainsi, ce bon «larron» devient le porte-parole de l'espérance et le modèle de tous les hommes affrontés à la mort. La prière qu'ils adressent à Jésus de ne pas les abandonner à l'oubli, mais de «se souvenir» d'eux, cette prière dans laquelle se concentre toute leur espérance et qui s'adresse à Jésus comme à la personne qui décide du salut, sera de même exaucée. Le bien proposé est le don le plus grand qui se puisse concevoir : «être avec lui», dans sa vie et dans sa gloire.

c) Le mot «paradis»¹¹ désigne la demeure céleste des justes. Ce lieu est déjà fréquemment distingué, à l'époque du N.T., du royaume des morts, le *shéol*. Les notions ont été différenciées de telle manière que le royaume des morts est destiné aux impies, tandis que seuls les justes entrent au paradis pour y vivre avec Dieu. Néanmoins les deux notions demeurent voisines, si bien qu'on ne peut pas tirer de conclusion pour notre texte de la seule comparaison avec la littérature du judaïsme tardif¹².

Si quelques raisons paraissent s'opposer à ce que, dans ce passage, on doive rapporter les mots «dans le paradis» au *séjour des bienheureux* dans la communion avec le Messie¹³, la tendance interne de toute la péripécie (vv.35-43) ne permet guère cependant de l'expliquer autrement. Comment cette promesse produirait-elle son effet consolateur si elle se bornait à annoncer la société avec Jésus dans le royaume des ombres de la mort, le *shéol*? La prière de cet homme ne serait alors nullement exaucée, bien qu'il ne demande

NOTES

1. Voir l'apparat dans les éditions du texte.
2. W. GRUNDMANN, *Das Evangelium nach Lukas*, Berlin, 1961², p.432, estime que l'appartenance primitive de cette prière au texte de Luc ne peut pas être décidée par le seul examen des témoins du texte, mais que les critères internes sont plus importants : le récit du martyre de Jésus prépare celui d'Étienne (Ac 7,60); la prédication apostolique se rattache à la parole de Jésus disant que la faute de ceux qui l'ont fait mourir est excusée par l'ignorance (Ac 3,17; 13,27); etc.
3. *Das Evangelium nach Lukas*, Ratisbonne, 1960⁴, p.348 s.
4. Cf. 3,21; 7,29; 19,48; 20,1.26; 23,13.18.
5. Cf. par contre Mc 15,26; Jn 13,19 ss.
6. Au contraire Mc 15,32b cf. J. SCHMID, *op. cit.*, p.349.
7. Cf. *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, t. 4, p. 678 ss (MICHEL); J. CORBON, *Le Souvenir*, dans *Assemblées du Seigneur*, 1^{re} série, 50, p. 42.
8. *Die Worte Jesu*, I, Leipzig, 1930, p.109; à sa suite J. JEREMIAS, dans *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, t. 5, p.768.
9. Une forte accentuation est marquée par la place initiale de *sèmeron*.
10. La communauté avec le Christ après la mort fait l'objet dans le N.T. de l'enseignement proprement chrétien sur l'état intermédiaire, et les conceptions apocalyptiques ont été transformées en ce sens, comme le montre bien J. JEREMIAS dans *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, t.5, p.769; il écrit même : «Le *sun Christô* (Ph 1,23) est exactement la transposition du *met'émou* de Lc 23,43.»
11. Dans la littérature rabbinique : «*gan eaden*»; mot rare dans le N.T. : on ne le retrouve qu'en 2 Co 12,4; Ac 2,7.
12. Nous ne pouvons pas entrer ici dans les détails de l'eschatologie juive. Cf. P. BILLERBECK, *Kommentar zum N.T. aus Talmud und Midrasch*, t.IV/2, Munich, 1956², pp.1016-1165; J. JEREMIAS, dans *Theol. Wörterbuch zum N.T.*, t.5, pp.763-771 (*paradeisos*).
13. Cf. J. SCHMID, *op. cit.*, p.349 s.

Jésus que de «se souvenir». On ne peut donc mettre en doute que Jésus lui promet, pour ce jour même, la communion avec lui dans le lieu de la béatitude, tel qu'il était traditionnellement désigné dans l'eschatologie juive.

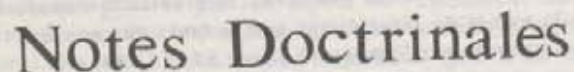
Comment cette parole peut-elle se concilier avec la «descente du Christ aux enfers»? C'est une question à laquelle il ne paraît pas nécessaire de s'attarder. Il y a dans tout le N.T. des textes et des enchaînements d'idées qui ne se recouvrent pas parfaitement, mais qui expriment chacun pour sa part un aspect de l'événement du salut.

Une question plus importante est celle du sens kérygmatic de la réponse de Jésus. Nous avons l'impression qu'il n'est aucunement tenu compte de l'intervalle («trois jours») qui doit s'écouler jusqu'au matin de la Résurrection. La mort elle-même a déjà perdu son obscurité et son caractère définitif. Chez Mc et Mt, les événements de la crucifixion, jusqu'à la mort de Jésus, sont enveloppés dans des ténèbres profondes qui — malgré les nombreuses allusions aux textes de l'A.T. et donc à la signification de tout le drame — ne sont dissipées que par la confession éclatante du centurion après la mort (Mc 15,39; Mt 27,34). Luc nous fait déjà penser à Jean et à sa manière d'envisager la mort de Jésus. On ne peut sans doute pas dire que pour lui aussi la mort et l'exaltation ne font qu'un (Jn 3,14s), mais la tendance du récit est la même.

Conclusion

Dans l'ensemble de l'évangile de saint Luc et dans l'évangile de la Passion et de la Résurrection, ce passage (vv.35-43) mérite le nom d'*Évangile* en un sens tout spécial. C'est le joyeux message de la force libératrice de la mort de Jésus, le message de l'espérance et de la promesse qui planent sur la mort du disciple. La vocation de «Sauveur» apparaît dès le début de la vie du Messie (2,11), il y demeure fidèle jusqu'à la fin.

Mourir en fixant sur le Christ son regard et son espérance, c'est vraiment le «salut», la délivrance des ténèbres et de la mort. L'homme qui a réalisé cela le premier, en une heure exceptionnelle, devient ainsi un signe plein de promesse pour tous ceux qui viendront ensuite. Mourir en communion avec lui dans la vie. Tel est le message de ce «petit évangile» à l'intérieur du grand évangile de Jésus le Messie, l'Élu et le Sauveur.



Notes Doctrinales

SENS DE LA ROYAUTE DU CHRIST

PAR CHRISTIAN DUQUOC

Membre du Comité de direction de «Lumière et Vie» (Lyon)

Notes Doctrinales

Jésus n'est plus invoqué sous le nom de «roi». Ce terme connote affectivement et historiquement des significations auxquelles répugne la sensibilité des chrétiens contemporains. L'utilisation politique de la dénomination Christ-Roi par l'Encyclique de Pie XI en 1926 ne serait pas acceptée aujourd'hui. L'Eglise officielle a renoncé à un rôle social que l'histoire lui avait imposé, et qu'elle avait doctrinalement justifié. Le changement de contexte socio-politique invite à réinterpréter le qualificatif de «roi» reconnu au Christ; il incline à ne pas sacrifier la «dénotation», c'est-à-dire le sens originaire et expressément voulu, à la «connotation» c'est-à-dire le sens éveillé par les résonances sociales et affectives du vocable dans la sensibilité contemporaine. Nul ne peut évacuer complètement la connotation d'un mot dans un usage public. La liturgie a le droit de créer son propre vocabulaire, il ne sera pourtant en rien comparable à celui d'un savoir spécialisé. La liturgie appartient au langage courant, on ne saurait prétendre ramener le sens des mots utilisés à leur seul usage dans la célébration. Le terme «roi» a une signification profane : la liturgie ne peut en faire abstraction. On peut toutefois, notamment par le moyen de l'homélie, passer du sens courant aux virtualités que l'expérience historique de Jésus révèle. Ce sont ces virtualités qu'il nous faut unifier ici à partir des commentaires scripturaux qui composent ce numéro. Notons toutefois que notre réflexion est théologique; elle s'appuie sur l'exégèse et n'en est pas prisonnière. Nous étudierons d'abord la manifestation de la royauté de Jésus dans sa vie historique, ensuite sa signification pour le temps de l'Eglise, enfin son rapport aux problèmes socio-politiques.

La royauté de Jésus : sa manifestation

Jésus accorde à Pilate qu'il est roi. Mais il ne l'est pas selon les modalités qu'imagine Pilate. Il rompt avec les modèles reçus. Cela

lui coûte puisque, dans le système de Pilate, Pilate a la puissance et Jésus la faiblesse. Le droit de Jésus fondé sur son innocence est démuné du pouvoir.

Les événements expliquent cette situation de Jésus. Prédicateur annonçant le Royaume de Dieu, il éveille dans la Palestine effervescente d'alors des espoirs politiques. Les foules le suivent, caressant le rêve d'une libération à l'égard de l'occupant romain. Lorsque nous parlons du «Royaume de Dieu», nous n'imaginons guère ce qu'un contemporain de Jésus pouvait comprendre. Le Royaume était attendu, non point comme une réalisation purement spirituelle, mais comme l'épanouissement de toutes les virtualités humaines et de tous les espoirs ancestraux d'Israël. Le peuple palestinien n'imaginait pas que le Messie ne s'occupe que des âmes. Il n'était pour eux ni un consolateur pour afflictions psychologiques, ni un guide spirituel pour âmes désœuvrées. Il était un lutteur qui bannirait les opposants à l'indépendance et au bonheur du peuple. Les anciennes promesses cristallisées autour de la «terre possédée» après avoir été conquise hantaient encore la sensibilité populaire. La littérature juive contemporaine de Jésus, même parmi ses représentants les plus mystiques, est une littérature de combat : Dieu vient, chargeant son «Messie» de rétablir en puissance son peuple si longtemps humilié. Des siècles de distillation spirituelle nous ont habitués à ne parler des actions de Dieu qu'en termes voilés et éthérés. Il n'en allait pas de même au temps de Jésus : le peuple gardait la nostalgie de la voix puissante des prophètes, il attendait son leader pour enfin goûter à la Promesse si longtemps différée dans son accomplissement. Les disciples sont de ce peuple, ils en épousent les espoirs les plus terrestres. Saint Luc nous les peint demandant au jour de l'Ascension : «Seigneur, est-ce maintenant le temps où tu vas rétablir le Royaume pour Israël ?» (Ac 1, 6). Cette interrogation rappelle la promesse du Tentateur : «Le diable emmène (Jésus) sur une haute montagne; il lui montre tous les royaumes du monde avec leur gloire et lui dit : 'Tout cela je te le donnerai, si tu te prosternes et m'adores.' (Mt 4, 8).

Nous sommes étonnés de la prétention du diable. En réalité, l'exposé de la tentation est une thèse, il ne correspond pas à la situation. Il est une traduction littéraire d'un vécu obscur. Le monde est offert à Jésus, non point pour qu'il en fasse sa propriété et qu'il le domine. Le Tentateur lui remet en mémoire les promesses prophétiques : s'il est le Messie, qu'il gouverne ! Le psaume ne chantait-il pas le Roi-Messie ?

«Oracle de Iahvé à mon Seigneur :
«Assieds-toi à ma droite,
Jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis
L'escabeau de tes pieds».

Iahvé étendra de Sion le sceptre de ta puissance :
Domine au milieu de tes ennemis !» (Ps 110, 1-3).

Le messie était promis aux plus hautes épopées. Pilate pouvait craindre et il était en droit d'interroger : «Es-tu le roi des Juifs ?» (Jn 18,33). Jésus écarte la question, non en récusant qu'il est roi, mais en prouvant que Pilate n'a rien à craindre de lui : «Ma royauté n'est pas de ce monde, mes gardes auraient combattu pour que je ne sois pas livré aux Juifs» (Jn 18, 36). Pilate n'a pas à s'émouvoir : Jésus ne lui fait pas de concurrence. Pilate peut donc proclamer devant la foule : «Vous devez savoir que je ne trouve aucun motif d'accusation contre lui» (Jn 19, 4). Ne sommes-nous pas dès lors en pleine équivoque ? Pourquoi parler encore de Royauté si finalement celle-ci n'a aucun pouvoir en ce monde ? La tentation, telle que la présente Luc en reconnaissant au diable la puissance de donner cette Royauté, ne pousse-t-elle pas à spiritualiser si définitivement cette notion que l'épaisseur terrestre du symbole perd toute signification et toute influence ? Si le qualificatif de Roi doit encore être attribué à Jésus, quel est le lieu à partir duquel il faut le lui conférer ?

Revenons au débat concret : la foule fait pression sur Jésus pour l'instituer Roi (Jn 6, 15). Jésus se dérobe. Il refuse le pouvoir politique, comme il refuse le pouvoir magique ou la gloire miraculeuse. Ce refus n'est pas provoqué par un sentiment d'humilité : il est un choix et un choix douloureux. Jésus sait la misère du peuple. Il multiplie les pains parce qu'il a pitié. Jésus éprouve la honte du peuple : il sait ce que veut dire l'occupation par une puissance étrangère, et il est dur à l'égard du collaborateur Hérode. Jésus mesure les conséquences de son refus. Il ne sera pas le Messie qui délivre, il ne sera pas le Messie qui chasse l'occupant, il ne sera pas le Messie qui gouverne dans l'abondance économique et pour le prestige du peuple privilégié de Dieu, il ne sera pas le Messie qui foudroie l'ennemi. Jésus sait qu'il déçoit : ses compatriotes de Nazareth veulent le tuer, ses contemporains se moquent de lui. Il parle trop pour qu'on ne le soupçonne pas d'être prophète, il est trop indiscret pour qu'on ne lui en veuille pas d'éveiller des espoirs qu'il frustre par son choix de s'en tenir à la parole prophétique. Là où il eût fallu la puissance et l'épée, Jésus n'offre que la conviction et l'innocence. Jésus se laisse identifier comme Messie, mais il n'en tire aucune conclusion conforme aux désirs de ses contemporains. Le lieu de la Royauté est ce paradoxe : il ouvre à toutes les promesses et n'en réalise, par lui-même, aucune.

Cette discrétion dans le pouvoir ne lui sera pas pardonnée. Il sera accusé d'avoir voulu le saisir parce qu'il s'en est désintéressé. Jésus est Roi parce qu'il ne cède pas à la mystification de la pitié, il ne veut pas d'un peuple à genou, mais d'hommes debouts. Etre Roi, c'est-à-dire fonder un Royaume, ce n'est pas conduire des enfants, c'est rendre libres les hommes. D'avoir préféré ce chemin pour la construction du Royaume de Dieu — où chacun sera libre d'aimer — le conduit à la mort. Ce chemin choisi par le Messie est le chemin indiqué à son témoin : l'Eglise.

Le temps de l'Eglise

Une qualité attribuée au Christ a une fonction dans l'Eglise ; elle peut même être transférée à la communauté chrétienne par suite d'une identification. Les chrétiens sont le peuple de Dieu, les fidèles du Christ : ils participent des privilèges qu'ils lui reconnaissent et en bénéficient. Si Jésus est Roi, le peuple qu'il a créé exerce sa Royauté. La façon dont on pense la Royauté de Jésus ne remonte pas seulement au sens originaire, elle provient également de la manière dont l'Eglise pense sa place dans ce monde.

Le Christ que confesse la communauté chrétienne est le Christ vivant, assis à la droite de Dieu. Il fut le prophète Jésus, calomnié, condamné et tué. Il n'est plus cet être faible et innocent, il est le vainqueur. Désormais, il règne. Sans doute son pouvoir est-il obscur, mais il a ses fidèles. Ils travaillent à étendre son influence. Ils bénéficient de ses prérogatives. Rien n'est plus simple que d'opérer ce transfert de privilèges du Christ ressuscité aux témoins. Rien n'est plus simple que d'oublier le paradoxe historique de la vie de Jésus et d'œuvrer à la puissance terrestre de la Communauté chrétienne. Proclamer le Christ-Roi, c'est proclamer le privilège de l'Eglise et ses droits à une situation sociale particulière en ce monde. On a dénoncé cette tentation dans le terme de triomphalisme. Peut-être existe-t-il des tentations plus subtiles de transférer aux chrétiens ce qui n'appartient qu'au Ressuscité. L'Eglise n'est pas au-dessus du Maître, et le Maître n'est pas seulement le Ressuscité, il est Jésus de Nazareth.

La situation sociale de l'Eglise influe sur la compréhension qu'elle se donne de la Royauté du Christ. Lors des persécutions qui précédèrent le triomphe de l'Eglise dans l'Empire romain, les chrétiens insistèrent sur le caractère désintéressé de leur religion à l'égard de la politique : ils s'affichèrent de loyaux serviteurs de l'Etat tout en refusant de le considérer comme sacré. Seul le Christ mérite le nom de Seigneur, seul il règne et a droit à une obéissance

totale. « Il vaut mieux obéir à Dieu qu'aux hommes ». Si l'État ou l'Empereur s'octroie des prérogatives que seul détient légitimement le Seigneur ressuscité, le chrétien refusera soumission sur ces points à l'État. Affirmer que le seul Christ ressuscité a droit à une obéissance totale due à l'État son caractère sacré pour le soumettre au jugement de Dieu et de la raison. Les chrétiens ne prétendirent pas ravir à l'État son pouvoir politique, ils pensèrent le rendre simplement politique.

Cette situation minoritaire de l'Eglise ne dura pas. Par son influence sur les grands, par la masse de ses fidèles, elle occupa, après la conversion de l'Empire, une place de plus en plus privilégiée jusqu'à ce qu'elle réalisât l'unité culturelle de l'Europe. Cette influence que rien d'extérieur, sinon l'Islam, ne combattit plus, donna à l'Eglise un rôle socio-politique considérable. On imaginait déjà que les lois transcendantes du Règne de Dieu structuraient l'organisation socio-politique. L'idéal de la chrétienté fut, au niveau des motivations conscientes, de rendre visibles dans les rapports sociaux et dans l'organisation politique les exigences morales de la Royauté du Christ. La réalité, malgré l'amélioration certaine des rapports sociaux, ne correspondit pas à l'intention. Le transfert des prérogatives de la Royauté de Jésus au gouvernement de l'Eglise transforma la logique inhérente aux exigences et à la prédication du Règne de Dieu. La Royauté du Christ fut le soutien sacré d'une puissance devenant peu à peu « mondaine » et sacrifiant aux impératifs des luttes d'influence. Il ne suffit pas de décréter Jésus Roi de l'univers pour que les structures sociales obéissent aux valeurs signifiées par cette Royauté. L'histoire douloureuse qui marqua la lente agonie de la chrétienté médiévale montre la naïveté de ses protagonistes : transférer les prérogatives du Christ à une institution ne va pas sans un changement de signification et de fonction. L'opposition de Jésus à tout exercice terrestre de la Royauté lors de sa vie s'avéra ainsi plus libératrice que la confiscation de cet exercice par une institution sacrée.

La chrétienté médiévale, son organisation socio-politique, sont aujourd'hui objets de nostalgie ou signes d'erreur. Il ne nous appartient pas de porter un jugement sur une civilisation défunte. Nous pouvons cependant établir la fonction idéologique d'affirmations chrétiennes ayant survécu à la disparition d'une culture dans laquelle elles semblaient parfaitement intégrées. Entre le Christ-Roi immanent à l'ambition médiévale de soumettre à l'exigence du règne de Dieu l'organisation socio-politique de la cité et le Jésus de l'histoire, mort pour avoir récusé le pouvoir politique, il existe en effet un abîme. Le titre de Roi que Jésus accepte devant Pilate, mais dont il transforme le sens socio-politique immédiat, et celui de Christ-Roi proclamé par l'Eglise au Moyen Age ne s'identifient pas. Quel rapport existe-t-il entre eux ? Pour quelle raison le même titre

a-t-il été appliqué à Jésus dans des situations sans analogies et avec des significations équivoques ? Quelle signification revêt désormais la célébration de la royauté du Christ dans un monde sans commune mesure avec la chrétienté médiévale ?

La chrétienté fut un idéal de fraternité. Elle n'a pas tenu sa promesse et la lente dégradation issue de la Réforme sanctionna l'état des choses. La chrétienté était devenue une façade. La Réforme inaugura un processus de désaffection à l'égard des églises. Celles-ci perdirent peu à peu leur autorité politique ; leur doctrine et leur comportement furent de plus en plus contestés. L'homme équilibra sa vie politique en dehors de leur sphère jusqu'à ce que les états proclament leur autonomie juridique. Celle-ci ratifia l'indépendance, déjà acquise, des pensées et des mœurs. Malgré les résistances des églises et des mentalités, le processus alla s'accéléralant et le coup d'arrêt que voulut être l'Encyclique de Pie XI sur le Christ-Roi en 1926, incita davantage à abandonner le système médiéval, inadapté au monde moderne, qu'à le défendre. Si le Christ est Roi, pensa-t-on, sa royauté ne consiste pas, par le moyen de l'Eglise, à rendre concret l'idéal de fraternité dans les relations politiques dont l'instance serait dès lors religieuse. S'il est Roi, il l'est d'une autre manière. La disparition du pouvoir socio-politique de l'Eglise invite à se tourner une nouvelle fois vers le sens originairé de la royauté du Christ. Ce n'est pas la situation sociale de l'Eglise qui en définit le sens. Faut-il alors justifier la dichotomie qui eut cours dans les années précédant la guerre : spirituel et temporel ? Faut-il penser que Jésus est un Roi spirituel et que les organisations historiques des sociétés ne soutiennent aucun rapport avec lui ? Bref, l'échec du modèle médiéval et le retour à l'Evangile contraignent-ils à refuser à la royauté de Jésus toutes relations à notre vie historique dont une des dimensions, et non la moindre, est socio-politique ?

La royauté de Jésus et le monde politique

Dans le débat entre Pilate et Jésus en St Jean, le monde politique est présent. Pilate, en vertu de l'accusation portée contre Jésus, l'imagine selon le modèle des Messies politiques qui travaillent à la libération nationale. Jésus se reconnaît Roi, mais affirme néanmoins qu'il ne menace en rien Pilate par la révolte armée ou la prise du pouvoir. Cette réponse ratifie le refus qu'il avait opposé au peuple voulant le faire Roi. Jésus n'a pas choisi le chemin du messianisme politique.

On peut dès lors se demander comment ce refus de la part de Jésus a engendré son contraire : la royauté de Jésus conçue com-

me instance politique dernière par la médiation de l'Eglise. En réalité, il serait erroné de prendre le refus de Jésus d'assumer le rôle de Messie politique pour une option en faveur d'une religion mystique sans rapport aucun avec les événements collectifs. Jésus est Roi, il vient rendre témoignage à la vérité dans un monde qui n'est pas le sien. Mais le monde qui est le sien et dont il est Roi n'est pas distinct de l'autre comme l'Angleterre de la France. Cela signifie que le monde politique n'a pas sa norme dernière en lui-même. La lutte des premiers chrétiens contre le caractère sacré de l'Etat dérivait en droite ligne de cette intuition : la vérité de l'autre Royaume dont parle Jésus est aussi la vérité de ce monde. Le monde politique a sa logique, mais il n'a pas une vérité indépendante de tout autre horizon ou de tout autre référence. Jésus n'est pas Roi au sens où il prétendrait exercer le gouvernement de ce monde en imposant son autorité et en sanctionnant l'opposition. Pilate n'a rien à craindre sur ce point : César demeure le chef de l'Etat, Jésus ne songe nullement à usurper son pouvoir : il n'est pas concurrent, même s'il peut être son adversaire. Sa royauté n'est pourtant pas « spirituelle » si on désigne ainsi son indifférence aux formes socio-politiques. La Royauté de Jésus est concrète, mais elle n'use d'aucune violence pour inscrire dans le réel étatique un programme original. Elle n'est pas non plus idéale au sens où elle se désintéresserait du monde présent pour rêver un autre monde parfait. Elle est temporelle puisqu'elle ne règne en l'autre monde que par la réalité qu'elle suscite en ce monde.

La situation socio-politique de l'Eglise au cours de son histoire a conféré à cette orientation des modalités qui en ignoraient pratiquement les exigences : elle a poussé à traduire en formes d'organisation quasi-étatique ce qui à la limite ferait éclater tout Etat. Que serait en effet une politique sans violence, c'est-à-dire au meilleur sens du terme, sans sanction, sinon la disparition de l'Etat ? L'Eglise par sa compromission avec les Etats a temporalisé la Royauté de Jésus au point de la « mondaniser » et de lui ôter son côté subversif. L'abandon par les Eglises des affaires politiques invita à penser autrement la Royauté de Jésus : elle se spiritualisa à tel point qu'elle perdit toute relation aux événements socio-politiques ; Jésus régna sur les âmes. De l'excès d'incarnation, on passa à un excès de « spiritualité ». Le règne de Jésus s'exténua dans des considérations de haute piété. Sommes-nous donc contraints de maintenir au titre de Jésus « Roi » un sens si éloigné de toute signification profane que l'intérêt de son utilisation demeure seulement formel par respect d'une longue tradition ? Nous pensons — telle est notre hypothèse — que le chemin historique de Jésus oblige à accepter le sens politique du titre de « Roi ». C'est ce que nous allons essayer de montrer.

Ce serait, à notre avis, une erreur que d'imaginer définie une fois pour toutes la Royauté de Jésus. Ou bien, on penserait cette royauté selon le modèle précis des monarchies absolues ou constitutionnelles, ou bien on lui reconnaîtrait un sens purement métaphorique. Jésus n'est pas Roi au sens où il exercerait le pouvoir dans un cadre absolu et constitutionnel. Jésus n'a pas proposé un programme de gouvernement et une organisation socio-politique de la société. Il n'existe pas de dilemme : ou César ou Jésus. Jésus et César n'ont ni les mêmes fonctions, ni les mêmes projets. Leur accord ou leur opposition ne provient pas d'intérêts identiques. Rejeter Jésus dans l'idéalisme ou le « spirituel » ne serait pas une meilleure procédure pour cerner son originalité que de requérir sa caution pour une cause politique : Sa Royauté n'est pas sans rapport aux réalités politiques. Songeons à l'Agnus Dei de la « Messe pour un Continent » :¹

« Agneau de Dieu, qui effaces le mal
Ne permets pas qu'ici on nous enlève la voix,
Qu'ici on nous torture, qu'ici on nous affame.
Agneau de Dieu, coupe les langues de leur fusil.
Agneau de Dieu, qui balaies le mal
Châtie le tyran qui crache sur ton peuple ... »

Dans ce chant, la violence des psaumes se fait à nouveau entendre. Le Roi-Messie qui guerroyait pour son peuple est de nouveau présent. Le chant ne demande pas qu'il prenne le pouvoir et l'exerce, il ne supplie pas que les Eglises gouvernent elles-mêmes le peuple, il demande au Roi-Messie d'arracher le peuple à l'esclavage. Car le Roi-Messie est un combattant de la liberté. Il est le combattant qui ne cesse de combattre parce qu'il a refusé l'exercice du pouvoir, fût-ce pour l'abondance matérielle de son peuple. Il combat pour que son peuple soit debout. Il lutte contre tous les tyrans. Ce chant exprime donc ce qui sans cesse est oublié : la portée historique de la Royauté de Jésus. La négation de cette signification est double : ou bien le Roi-Messie exerce le pouvoir par l'institution-Eglise, et ce fut malgré les précautions, la tentation médiévale. Exercer le pouvoir ainsi, c'est ne plus pouvoir être la voix de celui qui n'a pas de voix. L'Eglise médiévale qui voulut être le lieu de la réconciliation, produisit des exclus et fut obligée de se rendre oppressive. Qui donc serait l'avocat des exclus puisque l'Eglise elle-même se faisait leur accusatrice. Comment donc exercerait-elle la Royauté de Celui qui fréquentait les hors-la-loi ? Et qui s'instituerait leur porte-parole ?

Ou bien le Roi-Messie est un guide spirituel, un maître en mystique. Notre histoire, et notamment notre histoire socio-politique est alors le lieu de l'illusion. Laissons les événements suivre leur cours. Renfermons-nous en nous-mêmes, dans le secret de l'esprit, et là entrons en conversation avec l'Absolu. Oublions notre moi et notre différence en lui.

Disons-le franchement, la prédication de Jésus perd alors sa vigueur sociale, et la parabole du Jugement dernier n'est plus qu'une plate allégorie. Sa parole est une parole pour notre histoire : elle est espérance pour l'opprimé et accusation pour le tyran. Elle renverse les puissants de leur trône, elle élève les humbles. Le Roi-Messie n'est donc ni un leader révolutionnaire qui vise à prendre le pouvoir, ni un guide spirituel qui se désintéresse des mouvements sociaux. Au cours de l'histoire chrétienne, Jésus fut convoqué pour soutenir le pouvoir, quelquefois pour le prendre. Le plus souvent, depuis la disparition de la chrétienté, le Roi-Messie fut député à un ordre purement spirituel sans rapport avec les événements de ce monde. Retrouver la dimension originale de la Royauté de Jésus est une des tâches que de nombreux croyants se sont proposées, mais dans un langage éloigné de ce qui peut inciter à un archaïsme politique.

A notre avis, il faut retenir des variations historiques du rapport de la Royauté de Jésus aux réalités politiques, et du maintien de ce titre malgré son équivocité apparente, qu'on ne peut réduire à néant la relation de Jésus au monde politique. S'il est désigné Roi, c'est que précisément le monde politique n'est pas sans lien avec le Royaume dont Jésus est le Roi. Ce lien n'est pas celui qu'imagine la chrétienté sur le modèle politique de l'Empire. Il est autre. Il est inhérent à l'enjeu du combat politique et de la prédication du Royaume. Celle-ci rappelle vigoureusement que l'organisation politique n'a pas atteint son but tant qu'elle crée la pauvreté, la désespérance, la guerre, réussit-elle par ailleurs à promouvoir le progrès. Ce qui n'a pas réussi en ce monde demeure le témoin de ce que l'ordre politique n'assure pas ce qu'il dit assurer; les «pauvres» ont une espérance : elle est annoncée par Jésus dans sa prédication du Royaume; les opprimés ont un avocat ou un prophète, Jésus lui-même. La fonction du peuple de Dieu ou de l'Eglise est d'assurer, pour une part, cette même mission. De celle-ci, Jésus ne lui a pas donné d'autre modèle que celui de sa propre vie. Il lui reste donc à l'inventer eu égard aux réalités sociales en lesquelles il vit. Proclamer Roi le Christ, c'est, à chaque époque, dans la tension entre les intentions des pouvoirs et leurs actes, rappeler la place de ceux que laissent pour compte le progrès, l'organisation, et agir en sorte que la politique tienne leur existence pour plus importante que le déploiement de sa puissance. Jésus n'a pas prêché l'anarchie, il a, dans sa prédication aux pauvres, rappelé au pouvoir politique quels étaient sa finalité et son jugement.

L'évolution de la compréhension de la Royauté de Jésus paraîtra ne pas fournir de données positives pour l'avenir. Nul en effet aujourd'hui ne songe à établir l'harmonie fictive du Moyen Age entre christianisme et société. Nul ne souhaite pourtant retourner à l'effacement du Christ à l'égard des problèmes sociaux, effacement

qui profita surtout aux classes aisées. Cependant les essais de théologie politique contemporains ne satisfont pas. Nous comprenons l'impatience et la passion de leurs auteurs. Nous pensons qu'ils oublient un élément qui garde de réduire la Royauté du Christ à une inspiration sociale ou à une utopie politique. Cet élément est la charte du Royaume : les Béatitudes telles que nous pouvons les lire dans les Évangiles de Matthieu et de Luc. Elles sont exprimées sous forme de paradoxe, car elles contredisent ce qui va de soi. Sans doute les Béatitudes peuvent-elles être comprises comme une utopie revendicatrice : le monde sera le Royaume lorsque les pauvres, les doux, les persécutés y seront à l'aise. C'est pour un tel monde qu'il faut lutter. Les béatitudes ne sont pourtant pas qu'une utopie : elles soulignent ce qu'aucune transformation politique ne peut réaliser. Elles suggèrent que l'échec historique de Jésus ne fut pas l'éviction du Royaume qu'il avait prêché. Jésus est roi là où l'homme se convertit, là où l'homme renverse la table des valeurs reçue : mieux vaut être pauvre qu'exploiter les autres, mieux vaut être persécuté que persécuteur, mieux vaut être doux que violent. Aucune structure sociale ne produit de soi ce renversement, et les politiques qui promettent la transparence de la fraternité sans qu'intervienne ce renversement ou cette conversion renforcent à long terme l'inhumanité des rapports sociaux. Jésus, en ce sens, n'est pas un systématicien révolutionnaire. Dès lors que la promesse politique dépasse ce qu'elle peut réaliser, elle trompe. Jésus ne veut pas de sujets soumis, il est roi d'hommes qui se rendent libres pour Dieu et pour autrui par le renversement des valeurs. L'échec de Jésus est sa victoire.

Si Jésus avait cédé à l'attrait messianique de faire matériellement du monde un paradis, il aurait eu des sujets pour célébrer l'abondance, il n'aurait pas eu des disciples pour entrer dans son expérience et faire leur sa passion de Dieu. Jésus est roi parce qu'il a des disciples qui librement jouent leur vie sur cette passion. Ces disciples savent, même s'ils ne peuvent le prouver par des arguments scientifiques que la joie qui sourd de cette passion, de cet amour, de cette liberté, de cette gratuité est indispensable à la réussite des visées politiques, elle est aussi fondamentale que la transformation des structures et la planification. Jésus ne propose pas seulement une utopie, il ne formule pas seulement une espérance, il convertit le cœur. Nul programme politique aux ambitions les plus humanistes et aux visées les plus révolutionnaires de liberté et de justice ne se passe de ce retournement. Sinon, la révolution accomplie, renaisent les mêmes drames et trop souvent les mêmes crimes. Jésus ne sépare pas l'extérieur de l'intérieur, et l'intérieur de l'extérieur, le social du privé et le privé du social. En cela son message ne s'identifie ni à une parole purement spirituelle ni à un programme politique.

Le refus de Jésus de prendre le pouvoir politique et de l'exercer n'a jamais signifié indifférence ou mépris à l'égard de la vie politique. Il signifie, au contraire, que son comportement et son message incitent le politique à être lui-même, et que, dans doute, il ne peut l'être sans respecter le fonds humain inhérent au projet évangélique. L'erreur des prédications sur le Christ-Roi fut d'identifier cette reconnaissance du fonds humain du projet évangélique à un accord formel avec l'Eglise visible. Beaucoup de croyants aujourd'hui perçoivent que là n'est point le critère du règne du Christ. Les tâtonnements des orientations politiques des chrétiens, les efforts des théologies sud-américaines de la libération, les essais de théologie politique montrent qu'un chemin nouveau est exploré, chemin aussi éloigné des évidences socio-politiques de la chrétienté médiévale que des mystifications d'un spiritualisme éthéré. Ce courant découvre dans les exigences actuelles, les conflits, les menaces, un appel à donner aux promesses évangéliques de la libération des opprimés des formes concrètes rendues possibles par notre maîtrise technique actuelle. Il se rend compte aussi que l'abondance ne résout pas tous les problèmes et que la parole de Jésus repoussant la séduction de la puissance est encore actuelle : « L'homme ne vit pas seulement de pain, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu ».

NOTE

1. Cf. Disques Barclay 80-457 : *Misa por un continente*, Poème de Bareiro SAGNERI (trad. Gérard BESSIERE) musique de Francisco MARIN.

A consulter

dans la première série d'Assemblées du Seigneur

ANNEE A

- Première lecture : N° 37, p. 73 (J. VANDERHAEGEN) ; N° 32, p. 61 (A. IBANEZ).
 Deuxième lecture : N° 42, pp. 82-95 : *La Consecratio mundi, impératif pascal*, par Philippe de LHAYE.
 Evangile : N° 29, pp. 105s (N. CLARISSE) ; N° 66, pp. 65s (J.-M. PELFRENE) ; N° 68, p. 78 (M.I. GOBRY) ; N° 78, p. 57 (R. SWAELES).

ANNEE B

- Première lecture : N° 2, p. 52 (P. DELANNOY) ; N° 4, pp. 54s (R. SWAELES) ; N° 54, pp. 45s (A. VANNESTE) ; N° 73, pp. 39s (J. DUPONT).
 Deuxième lecture : N° 16, pp. 75s (P. CLAUDEL).
 Evangile : N° 88, pp. 7-17 : *Le Christ est roi en vertu de sa mort et de sa résurrection*, par Ch. DUQUOC.

ANNEE C

- Première lecture : N° 37, pp. 63-88 : *Le Fils de David*, par J. VANDERHAEGEN.
 Deuxième lecture : N° 88, pp. 18-32 : *La primauté du Christ*, par P. LAMARCHE.
 Evangile : N° 96, pp. 31-39 : *La promesse de Jésus au bon larron*, par W. TRILLING.

TITRES DE LA DEUXIÈME SÉRIE D'ASSEMBLÉES DU SEIGNEUR

- | | |
|---|--|
| * 1. La prière eucharistique | 34. 3 ^e Dimanche ordinaire |
| * 2. Anaphores nouvelles | 35. 4 ^e Dimanche ordinaire |
| * 3. Lectionnaire dominical | 36. 5 ^e Dimanche ordinaire |
| 4. Temps de l'Avent | 37. 6 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 5. 1 ^{er} Dimanche de l'Avent | 38. 7 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 6. 2 ^e Dimanche de l'Avent | 39. 8 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 7. 3 ^e Dimanche de l'Avent | 40. 9 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 8. 4 ^e Dimanche de l'Avent | 41. 10 ^e Dimanche ordinaire * |
| 9. Temps de Noël | 42. 11 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 10. Fête de Noël | 43. 12 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 11. De Noël à l'Épiphanie | 44. 13 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 12. Epiphanie et Baptême du Seigneur | 45. 14 ^e Dimanche ordinaire |
| 13. Temps du Carême | 46. 15 ^e Dimanche ordinaire |
| * 14. 1 ^{er} Dimanche du Carême | 47. 16 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 15. 2 ^e Dimanche du Carême | 48. 17 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 16. 3 ^e Dimanche du Carême | 49. 18 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 17. 4 ^e Dimanche du Carême | 50. 19 ^e Dimanche ordinaire |
| * 18. 5 ^e Dimanche du Carême | 51. 20 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 19. Dimanche de la Passion | 52. 21 ^e Dimanche ordinaire |
| * 20. La Cène du Seigneur | 53. 22 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 21. Le triduum pascal | 54. 23 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 22. Temps pascal | 55. 24 ^e Dimanche ordinaire |
| * 23. 2 ^e Dimanche de Pâques | 56. 25 ^e Dimanche ordinaire |
| * 24. 3 ^e Dimanche de Pâques | 57. 26 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 25. 4 ^e Dimanche de Pâques | 58. 27 ^e Dimanche ordinaire |
| * 26. 5 ^e Dimanche de Pâques | 59. 28 ^e Dimanche ordinaire |
| * 27. 6 ^e Dimanche de Pâques | 60. 29 ^e Dimanche ordinaire |
| * 28. Fête de l'Ascension | 61. 30 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 29. 7 ^e Dimanche de Pâques | 62. 31 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 31. Fête de la Trinité | 63. 32 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 30. Fête de la Pentecôte | 64. 33 ^e Dimanche ordinaire * |
| * 32. Fêtes du Saint-Sacrement et du Sacré-Cœur | 65. 34 ^e Dimanche ordinaire |
| * 33. 2 ^e Dimanche ordinaire | 66. Fêtes de l'Assomption et de la Toussaint * |
| | 67. Tables |

* numéros parus

en gras : numéros à paraître en 1973

Imprimé en France

Imprimerie Saint-Paul, 55001 Bar le Duc. Dép. lég. 4^e trim. 1973.

N^o d'édition 6363 N^o X-73-537



Première lecture

Le vrai berger (Ez 34) F. Smyth-Florentin	4
L'intronisation du fils d'homme (Dn 7) P. Grelot . . .	30
David, roi d'Israël (2 S 5) A. Gonzalès	48

Deuxième lecture

Il faut qu'il règne (1 Co 15) P. Van Den Berghe . . .	10
--	----

Evangile

Le Jugement dernier (Mt 25) A. Duprez	17
La royauté universelle du Christ (Jn 18) C. Boismard .	36
Le Christ, roi crucifié (Lc 23) W. Trilling	56

Notes doctrinales

Sens de la royauté du Christ C. Duquoc	68
---	----
