

LA ROYAUTÉ DU CHRIST DANS LE QUATRIÈME ÉVANGILE

Dans son évangile, saint Jean relie étroitement la royauté du Christ à son « élévation » sur la croix. Sur les seize mentions du titre de roi (toujours appliqué au Christ), douze se trouvent accumulées dans les chapitres 18 et 19, qui racontent le procès de Jésus et sa crucifixion. C'est donc à partir de ces récits de la passion qu'il nous faut examiner l'idée que Jean se faisait de cette royauté. Mais pour mieux engager cette étude, il est nécessaire de jeter un rapide coup d'œil sur la structure de la dernière semaine de la vie du Christ dans le quatrième évangile, dernière semaine qui commence « six jours avant la Pâque » (12, 1) et se clôt par l'ensevelissement du Christ, après sa mort qui eut lieu le jour de la « préparation » de la Pâque (19, 14. 31). Le discours après la Cène (chap. 14-17) forme le centre de la fresque johannique et les divers épisodes se répondent deux par deux, par mode d'inclusions emboîtées les unes dans les autres, de telle sorte que les événements ou paroles du Christ situés avant le discours sont les annonces ou les préfigurations des événements qui vont se dérouler après. L'onction à Béthanie (cf. 12, 7) est la préfiguration de l'ensevelissement du Christ (19, 38-42). A l'entrée de Jésus à Jérusalem, où il apparaît comme le roi humble de *Zach.*, 9, 9 (*Jean*, 12, 12-19), répond le procès devant Pilate, au cours duquel la royauté du Christ est tournée en dérision (18, 28-19, 16). A l'annonce faite par le Christ de son « élévation » sur la croix et au trouble qu'il ressent à l'approche de sa mort (12, 20-36) répondent les divers épisodes touchant le Christ en croix, y compris spécialement la crucifixion elle-

même et la mort (19, 17-37). A l'humilité du Didascale qui lave les pieds de ses disciples (13, 1-15) répond l'humiliation du Didascale qui, interrogé par le grand Prêtre sur sa doctrine et ses disciples, reçoit une gifle en suite de sa réponse jugée irrespectueuse (18, 19-23). La trahison de Judas et le reniement de Pierre, annoncés par le Christ lors du repas d'adieux (18, 18-30 et 13, 36-38) s'accomplissent un peu plus tard et marquent le début de la passion proprement dite (18, 1-11 et 18, 15-18 ; cf. 18, 25-27).

On obtient ainsi la structure suivante :

A	L'onction à Béthanie, annonce de l'ensevelissement	12, 1-11
B	Le Messie-roi :	
	1. Son humilité : l'entrée à Jérusalem	12, 12-19
	2. Annonce de la crucifixion : sa royauté	12, 20-36
C	Le lavement des pieds : humilité du Didascale	13, 1-15
D	Annonce de la défection des disciples :	
	1. Annonce de la trahison de Judas	13, 18-30
	2. Annonce du reniement de Pierre	13, 36-38
E	Le discours d'adieux	14-17
D'	La défection des disciples :	
	1. La trahison de Judas	18, 1-11
	2. Le reniement de Pierre	18, 15-18
C'	La comparution chez Anne : humiliation du Didascale	18, 19-23
B'	Le Messie-roi :	
	1. Son humiliation, le procès devant Pilate	18, 28-19, 16
	2. Sa royauté : la crucifixion	19, 17-37
A'	L'ensevelissement	19, 38-42

Nous aurons à nous occuper ici des sections B et B', concernant le Messie-Roi. Il importe de noter qu'elles sont complémentaires et qu'elles pourront donc s'éclairer l'une par

l'autre. Nous allons les étudier en tenant compte de ce parallélisme : l'entrée à Jérusalem et le procès devant Pilate, d'abord ; puis l'annonce de la crucifixion et la crucifixion elle-même¹.

I. HUMILITÉ, HUMILIATIONS DU ROI-MESSIE

1) L'entrée à Jérusalem (12, 12-19)

Le lendemain de l'onction à Béthanie, donc cinq jours avant sa mort, Jésus fait son entrée solennelle à Jérusalem. Tous les évangélistes (cf. *Marc*, 11, 1-10 et par.) ont vu dans cet événement l'entrée du roi messianique dans sa ville, mais Jean le montre mieux que tous les autres. La foule l'acclame, non seulement comme « celui qui vient au nom du Seigneur » (cf. *Ps.*, 118, 25. 26), mais aussi comme « le roi d'Israël », détail absent des évangiles de *Marc* et de *Matthieu*. Si Jésus fait son entrée monté sur un ânon, l'évangéliste note explicitement que c'est afin d'accomplir la prophétie : « Voici que ton roi vient, assis sur un petit d'ânesse » (*Zach.*, 9, 9), précision absente des évangiles de *Marc* et de *Luc*. Jean enfin est le seul à noter que la foule des habitants de Jérusalem « sortit à sa rencontre ». Nous avons là le scénario classique des entrées royales dans l'antiquité : les habitants de la ville visitée sortaient à la rencontre du souverain, puis formaient un cortège en poussant des acclamations en son honneur pour l'introduire en ville. Pour Jean mieux encore que pour les trois autres évangélistes, l'entrée de Jésus à Jérusalem est donc l'entrée du roi-messianique dans sa ville.

1. Cette structure de la dernière semaine de la vie du Christ, que nous venons de proposer, ne s'adapte pas à la division que l'on propose d'ordinaire : 12, 36 ss forme la conclusion de la première partie de l'évangile (le livre des « signes ») tandis que 13, 1 ss formerait l'introduction de la seconde : les récits de la Passion et de la Résurrection. Il semble que nous soyons en présence de deux structures différentes, ce fait pouvant provenir de ce que le quatrième évangile a connu divers états successifs.

Mais ce détail de l'âne choisi comme monture contient tout un enseignement. Les Juifs espéraient et attendaient un roi prestigieux qui restaurerait la splendeur passée d'Israël (cf. encore les apôtres en *Actes*, 1, 6), un roi guerrier qui prendrait la tête de son peuple pour bouter dehors les romains, maîtres du pays depuis plusieurs décades déjà, comme le roi-messie issu de Juda dont parlent les écrits de Qumrân. C'est cet idéal de roi guerrier que Satan avait proposé à Jésus lors de la tentation au désert (*Matth.*, 4, 8), et c'est parce que Jésus le refuse qu'il s'enfuit lorsque les foules veulent s'emparer de lui pour le faire roi (*Jean*, 6, 14-15). L'idéal que Dieu a voulu pour son roi messianique est tout autre. Au lieu d'un roi guerrier c'est un roi pacifique qu'il veut donner à son peuple :

Exulte de toutes tes forces, fille de Sion !
 Pousse des cris de joie, fille de Jérusalem !
 Voici que ton roi vient à toi :
 il est juste et victorieux,
 humble et monté sur un âne,
 sur un ânon, petit d'une ânesse.
 Il supprimera d'Ephraïm la charrierie
 et de Jérusalem les chevaux ;
 l'arc de guerre sera supprimé.
 Il proclamera la paix pour les nations.
 Sa domination ira de la mer à la mer
 et du Fleuve aux extrémités de la terre (*Zach.*, 9, 9-10).

Au lieu du char somptueux attelé de chevaux fringants (*Jér.*, 17, 25 ; 22, 4 ; *1 Rois*, 1, 5), symboles de puissance et d'orgueil, Jésus se contente d'un âne, le plus humble de tous les animaux domestiqués par l'homme, toujours prêt à tendre l'échine sous les coups qui pleuvent sur lui, symbole de l'humilité, de la patience, de la douceur de Celui qui le monte. Mais tel est le paradoxe de ce roi voulu par Dieu : il ne fera pas la guerre, il supprimera tout appareil militaire, et cependant il régnera sur le Peuple de Dieu. Le secret de sa puissance réside dans sa faiblesse même et dans son humilité (cf. *Gen.*, 49, 9-11 ; *Apoc.*, 5, 5-6), car c'est aux humbles seuls que Dieu prête sa puissance.

2) *Le procès devant Pilate* (18, 28-19, 16)

Selon la structure de la dernière semaine, l'épisode qui répond à l'entrée de Jésus à Jérusalem est son procès devant Pilate. A l'humilité du roi Messie correspond son humiliation par Pilate. Tout ce procès se joue sur la prétention de Jésus au titre de roi. La première question que Pilate lui pose est celle-ci : « Es-tu le roi des Juifs ? » (18, 33). Comme le comprend parfaitement Jésus (18, 34), cette question correspond au chef d'accusation principal, essentiel, que les Juifs ont produit devant le procureur romain. Et si Pilate, finalement, livre Jésus à la mort, c'est parce qu'il craint une dénonciation, dont les Juifs brandissent la menace, qui le mettrait en situation fâcheuse auprès de l'empereur : s'il relâche Jésus, ne passera-t-il pas pour complice de celui dont on dit qu'il prétend usurper le pouvoir au détriment de César (19, 12-15) ?

Pour sa part, toutefois, Pilate ne prend pas au sérieux cette prétention à la royauté, et c'est pourquoi il veut relâcher Jésus, affirmant à trois reprises qu'il ne trouve en lui aucun motif de condamnation (18, 38 ; 19, 4. 6). Mais n'aimant pas les Juifs, il se sert de Jésus pour se moquer d'eux : en humiliant celui qui se prétend roi, et qu'il feint de reconnaître pour le roi des Juifs (19, 14-15), n'est-ce pas tout le peuple juif qu'il tourne en dérision ? On affuble donc Jésus du manteau écarlate des rois, on lui enfonce une couronne d'épines sur la tête, on le salue ironiquement du titre de « roi des Juifs », puis Pilate le fait mener dehors et le montre aux Juifs dans cet accoutrement de mascarade (19, 1-4).

Une autre scène, propre à Jean, mérite de retenir l'attention : celle qui termine le procès (19, 13-15). Pilate fait mener Jésus dehors, toujours revêtu de son accoutrement de roi de mascarade (à ce qu'il semble), et le fait asseoir² sur le tri-

2. On comprend d'ordinaire que c'est Pilate lui-même qui s'assit sur le tribunal, et non qu'il y fit asseoir Jésus. Le verbe grec peut revêtir les deux sens : transitif ou intransitif. Le sens transitif est explicitement adopté par deux auteurs du milieu du second siècle : saint Justin et l'auteur de l'évangile apocryphe de Pierre ; on le

bunal dressé au lieu dit « Gabbatha ». Puis il le montre aux Juifs en disant : « Voici votre roi ». A ces mots, les Juifs se mettent à clamer : « A mort ! à mort ! crucifie-le ». Dans la rédaction johannique, on l'a vu, cette scène s'oppose à celle de l'entrée de Jésus à Jérusalem et des détails littéraires le soulignent. Ici, Pilate proclame : « Voici votre roi » ; là, le prophète Zacharie annonçait : « Voici ton roi qui vient... » Ici, Jésus apparaît *assis* au tribunal ; là, il était venu *assis* sur un âne (le verbe employé dans ces deux passages ne se lit pas ailleurs dans tout l'évangile). Dans les deux scènes, la foule « crie » (*kraugazein* : 12, 13 ; 18, 40 ; 19, 6. 12. 15 ; et seulement ailleurs en 11, 43, dit du Christ). Mais tandis que, lors de l'entrée à Jérusalem, la foule clamait : « Béni soit celui qui vient au nom du Seigneur, le roi d'Israël », elle clame maintenant : « A mort ! à mort ! crucifie-le ». Après avoir accueilli le roi qu'on lui présentait, elle le rejette maintenant : « Nous n'avons d'autre roi que César ». Parce que Jésus a voulu être un roi humble et pacifique, on se venge de lui en l'humiliant et en le tournant en dérision.

En racontant cette ultime scène de dérision, *peut-être* l'évangéliste a-t-il en vue un contraste encore plus profond : la suprême humiliation du roi messianique. Les premiers chrétiens ont vu dans le Ps., 110 l'annonce prophétique de l'introduction royale de Jésus : « Oracle de Yahvé à mon Seigneur : *Assieds-toi à ma droite...* » Saint Jean a ces paroles du Psaume en vue (on l'établira au paragraphe suivant) lorsqu'il fait annoncer par le Christ son « élévation » de terre et lorsqu'il décrit cette « élévation » sur la croix (12, 31-32 ; 19, 19-24). Lorsqu'il note donc que Pilate *fit asseoir* Jésus sur le tribunal et que ce tribunal se trouvait installé au lieu dit « Gabbatha », que l'on interprète d'ordinaire comme signifiant « hauteur, lieu élevé », n'a-t-il pas donné ces détails parce qu'il voyait en

trouve attesté également dans la version éthiopienne du quatrième évangile. Il est accepté par un certain nombre de commentateurs modernes, et le Père I. DE LA POTTERIE vient récemment de le remettre brillamment en honneur ; cf. son article : *Jésus roi et juge d'après Jean, 19, 13*, dans *Biblica*, 1960, p. 217-247.

eux comme une caricature de l'élévation du Christ et de sa session à la droite de Dieu pour participer au jugement du monde ? Avant de juger le monde (cf. 12, 31), Jésus a dû subir l'outrage de voir tourner en dérision sa royauté et son pouvoir de juge.

II. ROI ET PRÊTRE

1) *L'annonce aux grecs* (12, 20-36)

Aussitôt après avoir raconté l'entrée de Jésus à Jérusalem, saint Jean place dans son évangile l'épisode des grecs qui veulent voir Jésus (12, 20-22). Par « grecs » il faut entendre des prosélytes païens, acquis aux idées juives, et qui étaient venus à Jérusalem pour participer aux fêtes de la Pâque. Dans le récit actuel, on ne voit pas bien comment Jésus répond à cette demande (v. 23 ss), et il est probable que les v. 23-30 ne sont plus à leur place primitive. De toute façon, comme l'a parfaitement reconnu le P. Mollat dans la Bible de Jérusalem³, la véritable réponse de Jésus doit être cherchée dans les v. 31 ss : « C'est maintenant le jugement de ce monde ; maintenant, le Prince de ce monde va être jeté bas. Et moi, une fois élevé⁴, j'attirerai tout à moi ». Et l'évangéliste commente : « Il disait cela pour indiquer de quel genre de mort il devait mourir ». Analysons d'abord le sens de cette réponse du Christ, réservant au paragraphe suivant l'étude de la demande des grecs.

Jésus affirme donc qu'il va être « élevé » ; que signifie exactement cette expression ? C'est un mot à double sens, comme on en rencontre tant dans l'évangile de Jean, mots qui provoquent inévitablement une méprise dans la pensée des interlocuteurs : ceux-ci comprennent le mot dans un sens matériel, littéral, tandis que Jésus parlait au sens spirituel ou figuré. Ici, le verbe fait certainement allusion à la crucifixion

3. *Bible de Jérusalem*, note sur Jean, 12, 32.

4. Sur la leçon adoptée ici, cf. *Bible de Jérusalem, L'évangile et les épîtres de saint Jean*, p. 144, notes de critique textuelle 31 et 32.

prochaine. Il est même probable qu'en araméen, langue parlée par le Christ (et par l'évangéliste), le verbe signifiant « élever » pouvait avoir également le sens technique de « élever sur une croix », et donc de « crucifier ». De toute façon, c'est ici le sens littéral du verbe, comme l'explique l'évangéliste (12, 33) et comme le suggèrent les deux autres textes où Jésus annonce son « élévation » (3, 14 ; 8, 28). Mais le verbe évoque également l'élévation du Christ au ciel, auprès de son Père, comme en *Actes*, 2, 33 et 5, 31 (cf. 3, 13-14 ; 6, 62 ; 20, 17). Ainsi, la montée sur la croix est le premier pas qui doit conduire Jésus dans la gloire du ciel. D'un seul et même mouvement, Jésus sera élevé au ciel en passant par l'élévation sur la croix. Jean ne s'arrête pas à la mort du Christ en tant que telle ; il la considère déjà dans la perspective de la résurrection et de l'ascension⁵ qui sont pour lui l'événement décisif de notre salut.

Par ailleurs, cette « élévation » du Christ marque le début de son règne. Cette idée est exprimée déjà par la suite de la phrase : « ... J'attirerai tout à moi. » C'est par son élévation que le Christ exerce sa puissance irrésistible qui attire les hommes à lui. Nous précisons le sens de cette image au paragraphe suivant. Arrêtons-nous plutôt maintenant à une autre image par laquelle l'évangéliste exprime ici l'inauguration du règne du Christ. En une opposition saisissante, le texte met en parallèle le destin du Prince de ce monde et le destin du Christ : le premier va être jeté bas et le second « élevé ». Le Prince de ce monde n'est autre que Satan qui, selon une idée couramment reçue au temps de Jésus, dominait le monde et faisait régner le mal sur la terre. S'il est « jeté bas », c'est le signe que sa puissance lui est enlevée, qu'il est déchu de son empire (cf. *Luc*, 10, 18). A l'inverse, si le Christ est « élevé », c'est le signe que son règne commence. Au règne de Satan succède donc le règne du Christ. Nous trouvons exprimé le même thème théologique en *Apoc.*, 12, 7-12 :

5. Le mystère théologique de l'ascension s'est réalisé en même temps que la résurrection. Cf. P. BENOIT, *L'ascension*, dans *Revue Biblique*, 1949, p. 161-203.

grâce à l'archange Michel, Satan et tous ses anges sont précipités sur la terre ; alors se fait entendre ce cantique : « Désormais, la victoire, la puissance, la royauté sont acquises à notre Dieu, et la domination (*exousia*) à son Christ, puisqu'on a jeté bas l'accusateur de nos frères, celui qui les accusait jour et nuit devant Dieu ». Le Christ commence son règne une fois Satan réduit à l'impuissance. Pour l'évangéliste donc, l'élévation du Christ, sur la croix et dans la gloire du ciel, est aussi son intronisation comme roi du monde nouveau.

Précisons maintenant l'arrière plan vétéro-testamentaire de cette scène. Nous devons remarquer tout d'abord que, dans la tradition chrétienne primitive, on a vu dans le *Psaume* 110, spécialement à cause de ses premiers versets : « Oracle de Yahvé à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis ton marchepied », l'annonce prophétique de l'intronisation royale du Christ. Cette tradition remonte à Jésus lui-même : lors de son procès devant le Sanhédrin, il s'était appliqué les premières paroles de ce *Psaume* en faisant ainsi allusion à sa résurrection-ascension. En joignant à cette citation celle de *Dan.*, 7, 13, il voulait montrer que son exaltation à la droite de Dieu serait l'inauguration de son empire (*Marc.*, 14, 62 ; cf. 9, 1). Un peu plus tard, le jour de la Pentecôte, saint Pierre affirme que Jésus, « élevé à la droite de Dieu » selon la prophétie du *Ps* 110, 1, vient d'être établi par Dieu « Seigneur et Christ », comme en témoigne l'effusion de l'Esprit dont tous ont été les témoins (*Actes*, 2, 34-36) : la Seigneurie du Christ sur le monde a pour principe sa session à la droite de Dieu. Saint Paul reprend ce thème dans la *première épître aux Corinthiens* (15, 24-26) et dans l'*épître aux Ephésiens* (1, 20 ; cf. *Col.*, 3, 1). C'est enfin le thème du premier chapitre de l'*épître aux Hébreux* (1, 3. 13). Il serait étrange que saint Jean, si soucieux de montrer dans son évangile que Jésus réalise en sa personne les grandes prophéties de l'Ancien Testament, n'ait pas repris ce point de la théologie traditionnelle. Analysons donc son texte de plus près.

Au Christ affirmant qu'il doit être « élevé », la foule rétorque : « Nous avons appris de la Loi que le Christ demeure

pour toujours, comment peux-tu dire que le Fils de l'homme doit être élevé... ? » (12, 34). La foule invoque ici l'Ancien Testament. Or, dans le *Psaume* 110, Dieu affirme précisément du roi-messie : « Tu es prêtre *pour toujours* selon l'ordre de Melchisédech » (110, 4). Sans doute, d'autres textes prophétiques annonçaient le règne « pour toujours » du roi-messie : 2 *Sam.*, 7, 13. 16 (prophétie de Nathan à David), *Is.*, 9, 6 (le roi pacifique), *Dan.*, 7, 14 (le règne du Fils d'homme). Mais de nombreux détails permettent de penser que l'évangéliste a bien ici le *Psaume* 110 en vue. C'est une promesse d'intronisation royale qui commence par ces mots : « Oracle de Yahvé à mon Seigneur : Assieds-toi à ma droite ». Le roi-messie sera donc *exalté* à la droite de Dieu (cf. *Actes*, 2, 34 ; 5, 31), et l'on rejoint le texte johannique : « Et moi, une fois élevé... » (12, 32). Par ailleurs, dans le *Psaume*, à l'exaltation du roi messianique correspond l'abaissement de ses ennemis : « Assieds-toi à ma droite, jusqu'à ce que je fasse de tes ennemis ton marchepied... Domine au cœur de l'ennemi ». Ce thème revient encore aux v. 6 et 7 : « Il brise la tête (de ses ennemis)... Il redresse (litt. : il élève) la tête ». Dans le texte johannique également, à l'exaltation du Christ correspond l'abaissement de son ennemi par excellence, le Prince de ce monde (cf. 14, 30 ; *Apoc.*, 12, 4), et le parallélisme antithétique rejoint de très près celui qui est exprimé dans les v. 6 et 7 du *Psaume* : « Le Prince de ce monde va être jeté bas ; et moi, une fois élevé, j'attirerai tout à moi » (12, 31-32). Au v. 6 du *Psaume*, il est dit du roi messianique qu'il va exercer le jugement parmi les nations païennes, ce qui doit probablement se comprendre : *contre* les nations païennes ; en *Jean*, 12, 31, le Christ annonce que c'est maintenant le jugement de ce monde. On notera enfin la finale du *Psaume* : « Au torrent il boit en chemin ; c'est pourquoi il redresse (litt. : il élève) la tête ». La première phrase peut se comprendre du torrent des épreuves (cf. *Ps.*, 18, 5 ; 32, 6 ; 66, 12), selon une image connue également d'*Apoc.*, 12, 15. Le *Psaume* exprimerait donc le double destin du roi messianique : souffrances et victoire (« élévation » de la tête), comme le participe « élevé » de *Jean*, 12, 32 se réfère à la fois à la crucifixion et à l'exaltation au ciel.

Tous ces rapprochements permettent d'affirmer que le texte biblique invoqué par la foule en 12, 34 est bien le *Psaume* 110⁶. Le jeu de scène se comprend alors parfaitement bien. Jésus annonce qu'il sera bientôt « élevé ». La foule des Juifs s'arrête au sens premier du participe et comprend que Jésus sera crucifié. Jésus, lui, voyait plus loin et faisait allusion à l'exaltation du roi messianique annoncée par le *Psaume* 110. Les Juifs auraient dû comprendre le sens de cette exaltation, mais leur aveuglement est d'autant plus visible qu'ils invoquent précisément un passage du *Psaume* 110 (le v. 4) pour rétorquer que le Christ doit demeurer pour toujours.

Si l'on admet cette référence de tout le passage au *Psaume* 110, un nouveau problème se pose à nous. D'après ce *Psaume*, le futur Messie se trouvera investi par Dieu, non seulement de la puissance royale (v. 1-2), mais encore de la fonction sacerdotale : « Tu es prêtre pour toujours selon l'ordre de Melchisedech » (v. 4). Jean n'aurait-il pas en vue lui aussi l'investiture sacerdotale de Jésus dans ce passage ? La question mérite d'être posée car l'auteur de l'*épître aux Hébreux*, dont la théologie est souvent proche de celle de saint Jean, se réfère précisément au *Ps.*, 110 pour montrer que le Christ, prêtre par l'oblation qu'il a faite de son corps sur la croix en vue de la purification des péchés, fut ensuite investi par Dieu de son pouvoir royal par sa session à la droite de Dieu (*Hébr.*, 10, 10-14 ; cf. 1, 3 ; 7,1 ss). Cette double référence au *Ps.*, 110 ne serait-elle pas implicitement comprise également dans le développement de *Jean*, 12, 31-36 ?

On a vu que, par le participe « élevé », Jean voulait désigner à la fois l'élévation du Christ en gloire (en référence au *Ps.*, 110), et l'élévation du Christ sur la croix, et donc sa mort. Or Jésus n'a pas été mis à mort contre sa volonté ; bien mieux il s'est livré lui-même à la mort, au jour et à

6. On notera que l'auteur de l'*épître aux Hébreux* fait allusion au *Psaume*, 110, 4 en utilisant la même expression que Jean : le roi-prêtre *demeure* pour toujours (*Hébr.*, 7, 24). Par ailleurs, il transpose lui aussi l'idée de « pour toujours » du sacerdoce (*Ps.*, 110,4) à la royauté (*Ps.*, 110,1) du messie (*Hébr.*, 10, 12).

l'heure qu'il a voulu : « Si le Père m'aime, c'est que je donne ma vie pour la reprendre. On ne me l'ôte pas ; je la donne de moi-même. J'ai pouvoir de la donner et pouvoir de la reprendre, tel est l'ordre que j'ai reçu de mon Père » (*Jean*, 10, 17-18). C'est par un acte de sa volonté que le Christ donne sa vie. Ce don est accompli « en faveur » des hommes, les brebis du bon Pasteur (10, 11. 15). En quel sens le comprendre ? Jésus l'explique dans la prière sacerdotale : « Et je me sanctifie moi-même pour eux afin qu'ils soient sanctifiés en vérité » (17, 19). A la suite de saint Jean Chrysostome, les commentateurs modernes interprètent cette « sanctification » du Christ au sens d'une consécration sacrificielle : Jésus s'offre lui-même en sacrifice à Dieu afin de sanctifier les hommes. On rejoint le thème de l'*épître aux Hébreux* : « Nous sommes sanctifiés par l'oblation du corps de Jésus Christ, une fois pour toutes... (Jésus), ayant offert pour les péchés un unique sacrifice, il s'est assis pour toujours à la droite de Dieu... Car, par une oblation unique, il a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie » (*Hébr.*, 10, 10-14). Pour Jean comme pour l'auteur de l'*épître aux Hébreux*, Jésus exerce donc sa fonction sacerdotale en tant que, par l'offrande volontaire de son corps sur l'autel de la croix, il sanctifie les hommes et effectue la purification des péchés (cf. *Eph.*, 5, 2).

Jean a-t-il en vue cette théologie du sacerdoce du Christ lorsqu'il parle du Christ « élevé », en 12, 32 ? La seule analyse de cette péripécie ne nous permettrait évidemment pas de le conclure. Mais n'oublions pas que, d'après la structure de la dernière semaine de la vie du Christ, les récits de la crucifixion (19, 17-37) répondent à l'annonce faite par Jésus de sa crucifixion (12, 20-36) et en complètent la théologie. Examinons donc maintenant les deux premiers épisodes qui suivent la crucifixion proprement dite : imposition du *titulus* sur la croix et partage des vêtements du Christ.

2) *Le Christ en croix*

Aussitôt après avoir fait crucifier Jésus, Pilate ordonne que l'on place sur la croix un écriteau avec cette mention, écrite en hébreu, en latin et en grec : « Jésus le Nazôréen, le roi

des Juifs » (19, 19-22). Jean ajoute un jeu de scène absent des récits parallèles des Synoptiques, qui donne davantage de relief à cette inscription. Les grands Prêtres viennent trouver Pilate et lui demandent d'en changer le texte : « N'écris pas : Le roi des Juifs, mais : Celui-là a dit Je suis le roi des Juifs ». Pilate maintient sa première rédaction. L'inscription proclame donc, à la face du monde entier, non pas que Jésus s'est prétendu le roi des Juifs, mais qu'il *est* en réalité le roi des Juifs.

Une fois l'inscription posée, les soldats, selon la coutume, procèdent au partage des vêtements du condamné. Ici encore, Jean se montre plus circonstancié que les Synoptiques. Lui seul rapporte que Jésus portait « une tunique sans couture, tissée tout d'une pièce du haut en bas ». Si Jean rapporte ce détail, ce n'est pas par souci anecdotique ; selon son habitude, c'est qu'il découvre dans ce détail une portée symbolique dont il veut faire profiter ses lecteurs. Or nous savons, par l'historien Josèphe, qu'au temps du Christ le grand Prêtre devait porter une tunique (cf. *Ex.*, 28, 4 ; 29, 5) faite « d'un seul morceau, très long, tissé » (*Ant.*, III, vii, 2). En mentionnant la tunique sans couture du Christ, Jean a voulu indiquer qu'il était le grand Prêtre par excellence⁷.

Ainsi, grâce aux deux détails de l'écrêteau placé sur la croix et de la tunique sans couture, Jean peut indiquer que le Christ, élevé sur la croix, est à la fois roi et prêtre. Comment douter alors qu'il avait déjà ce thème présent à l'esprit lorsqu'il rapportait la prédiction que le Christ avait faite de son élévation, en 12, 32 ? Le Christ « élevé » est investi de la double charge dont parlait le *Ps.*, 110 : il est intronisé roi et consacré grand Prêtre. On peut saisir ici le génie de l'évangéliste qui, grâce au choix⁸ d'un seul participe, « élevé »,

7. Sur la robe, symbole du sacerdoce, cf. encore *Apoc.*, 1, 13, où le Fils d'homme apparaît comme roi-juge et comme prêtre.

8. Dans le quatrième évangile, la triple annonce faite par le Christ de son « élévation » (3, 14 ; 8, 28 ; 12, 32) répond à la triple annonce de la mort et de la résurrection dans les Synoptiques (*Marc.*, 8, 31 ; 9, 31 ; 10, 33-34). Saint Jean réinterprète théologiquement les paroles du Christ.

non seulement peut affirmer que la mort de Jésus est le pas décisif qui le conduit dans la gloire, et donc que les deux mystères de la mort et de la résurrection en gloire forment un tout indissoluble, mais encore peut évoquer l'intronisation royale de Jésus et sa consécration comme grand prêtre selon la double prophétie du *Psaume* 110.

Comment ne pas évoquer ici également le destin tragique et majestueux du Serviteur de Yahvé, prophétisé en *Is.*, 52, 13 - 53, 12 ? Dans cet oracle célèbre, le prophète annonce les souffrances du Serviteur, mis à mort pour expier les péchés des hommes qu'il a accepté de prendre sur lui (v. 2-10). Il offre sa vie lui-même comme sacrifice expiatoire (v. 10 ; cf. *Jean*, 10, 17-18) pour le pardon des péchés et la sanctification des hommes ; il agit donc en prêtre. Mais sa mort sacrificielle sera suivie d'une « élévation » glorieuse : « Voici que mon Serviteur prospérera, s'élèvera, montera, grandira beaucoup... Après les épreuves de son âme, il verra la lumière et sera comblé. Par ses souffrances, mon Serviteur justifiera des multitudes en s'accablant lui-même de leurs fautes. C'est pourquoi je lui attribuerai des foules et avec les puissants il partagera les trophées » (*Is.*, 52, 13 ; 53, 11-12). Les foules que Dieu va attribuer au Serviteur « élevé », n'est-ce pas précisément tous ceux que le Christ va « attirer » à lui une fois « élevé » sur la croix et dans la gloire (*Jean*, 12, 32 ; cf. 6, 44) ?

III. ROYAUTE ET RÉVÉLATION

1) *Voir le Christ exalté*

En annonçant son élévation toute proche (*Jean*, 12, 32), le Christ indique de façon à peine voilée en quel sens va se réaliser la royauté qu'elle instaure : « Et moi, une fois élevé, j'attirerai tout à moi ». C'est autour du Christ exalté que se rassemblera le peuple de Dieu dispersé aux quatre vents (*Jean*, 11, 51-52), afin de former le nouveau peuple sur lequel Jésus régnera. Mais l'expression « j'attirerai tout à moi » suggère autre chose encore. Si le Christ exalté va attirer les hommes à lui, cela suppose évidemment que les hommes vont

venir au Christ (6, 44). Or, dans le quatrième évangile, venir au Christ c'est croire en lui (6, 35 ; 6, 44-47 ; 7, 37 ; 5, 37-44). On pressent donc déjà, et que Jésus va régner par la foi, et que c'est précisément son « élévation » qui va provoquer la foi des hommes. L'élévation du Christ est son intronisation royale parce qu'elle fait naître la foi chez les hommes, et que c'est par cette foi que les hommes vont se trouver soumis au Christ.

On comprend mieux alors le lien entre la demande des grecs : « Nous voulons voir Jésus... » (12, 21) et la réponse de Jésus à cette demande : « Et moi, une fois élevé, j'attirerai tout à moi » (12, 32). En langage johannique, il existe une certaine équivalence entre « voir » et « croire » (6, 40 ; 12, 44-45). Voir le Christ, c'est reconnaître en lui l'envoyé de Dieu, le Fils unique ; c'est donc croire en sa mission et en sa divinité. Lorsque les grecs demandent à « voir » le Christ, Jean interprète ce désir comme étant l'indice de la bonne volonté des païens qui demandent à s'ouvrir à la foi. Le Christ répond donc que c'est grâce à son élévation que tous les hommes vont parvenir effectivement à la foi. Et lorsque Jésus se trouve « élevé » sur la croix, par le moyen de la croix, il advient qu'un soldat romain, et donc un païen, lui transperce le côté avec sa lance au lieu de lui rompre les jambes. L'évangéliste a soin de noter cet épisode auquel il attribue une valeur symbolique ; ainsi se réalise la prophétie de *Zacharie* : « Ils verront celui qu'ils ont transpercé » (*Zach.*, 12, 10 ; *Jean*, 19, 37). Sur ce point encore, l'annonce de la crucifixion (12, 20-36) et les divers épisodes concernant le Christ en croix (19, 17-37) apparaissent complémentaires : les Juifs ayant refusé de reconnaître en Jésus le Messie, ce sont les païens qui prennent leur place. A leur demande : « Nous voulons voir Jésus », répond la réalisation de leur souhait : « Ils verront celui qu'ils ont transpercé ». Mais c'est grâce à son « élévation » que le Christ peut devenir ainsi objet de vision et de foi.

Ce lien intime entre l'élévation du Christ et la foi ou la vision des hommes est également marqué dans les deux autres

textes où le Christ annonce son élévation. Dans l'entretien avec Nicodème, Jésus dit en effet : « Comme Moïse éleva le serpent dans le désert, ainsi faut-il que le Fils de l'homme soit élevé afin que quiconque croit en lui ne périsse pas mais ait la vie éternelle » (3, 14-15). Dans le récit du livre des *Nombres* auquel le Christ se réfère ici, les Hébreux mordus par les serpents de feu devaient « regarder » le serpent élevé par Moïse pour échapper à la mort. Jean, mettant une équivalence entre « voir » et « croire », transpose le thème : il faut croire au Christ pour être sauvé, et c'est par son élévation que le Christ peut ainsi devenir objet de foi et de vision. De même, aux Juifs qui refusent de comprendre que Jésus a Dieu comme Père, et donc qu'il est lui-même Dieu (8, 18. 19. 27), Jésus affirme : « Lorsque vous aurez élevé le Fils de l'homme, alors vous connaîtrez que je suis, et que je ne fais rien de moi-même, mais que je parle selon que le Père me l'a enseigné » (8, 28). L'élévation du Christ sera donc pour les Juifs principe de connaissance : elle garantira l'authenticité du message que Jésus apportait de la part de Dieu. Plus profondément encore, si l'on donne un sens fort à l'expression « je suis », qui pourrait être un écho de la révélation de son nom faite par Dieu à Moïse (*Ex.*, 3, 14), l'exaltation du Christ sera pour les Juifs le signe que Jésus était bien celui qu'il prétendait être : Dieu, comme son Père (cf. 8, 27).

Tous ces textes que nous venons d'analyser contiennent donc la même idée : l'élévation du Christ est principe de connaissance ; c'est grâce à son élévation que Jésus devient, au maximum, objet de foi et de vision. La raison en est que cette « élévation » n'est autre qu'une glorification, un retour en gloire (17, 5), une manifestation de gloire. Le Christ élevé, et donc glorifié, se trouve investi d'une lumière qui doit forcer la vue des plus aveugles. En ce sens, l'élévation du Christ peut être considérée comme l'épanouissement, le cas maximum, de la série des miracles qui ont jalonné sa vie. Pour l'évangéliste, en effet, le miracle est une manifestation de gloire (2, 11) ; l'évangéliste l'appelle d'ordinaire un « signe », parce qu'il manifeste la gloire du Christ. Le « signe » par excellence doit donc être l'élévation du Christ, manifestation plénière de la gloire,

révélation (au sens propre : dévoiler) de ce que l'humanité recouvrait comme d'un voile. Aux juifs qui demandent un signe, Jésus peut répondre en renvoyant à sa résurrection glorieuse (*Jean*, 2, 18-21 ; cf. *Matth.*, 12, 38-40). N'était-il pas dit d'ailleurs, dans le livre des *Nombres*, que Moïse avait élevé le serpent d'airain sur un « signe » (*Nombres*, 21, 8) ? Le Christ élevé, glorifié, est donc le « signe » par excellence qui peut provoquer la foi des hommes. Ainsi, la vie terrestre du Christ se trouve jalonnée par une série de « signes », manifestations de sa gloire : au « signe » de la première semaine (*Jean*, 2, 1-11) répond le « signe » de la dernière : l'élévation du Christ sur la croix, premier pas de son élévation en gloire.

2. Puissance et révélation

Tous ces développements sur le thème du Christ « élevé » nous amènent donc à la conclusion : la royauté du Christ est essentiellement conditionnée par son « élévation », sur la croix et dans la gloire. Or, cette élévation glorieuse est principe de connaissance, de vision, de foi. La royauté du Christ s'exerce donc sur les hommes en tant que ceux-ci vont croire en lui, l'envoyé de Dieu et le fils de Dieu. C'est ce que démontre également une étude des différents textes dans lesquels le Christ nous parle du « pouvoir » (*exousia*) qu'il a reçu de Dieu sur les hommes. Trois textes doivent être spécialement étudiés. Le premier utilise le mot même de « pouvoir » (*exousia*) ; on le trouve au début de la prière sacerdotale :

Père, l'heure est venue : glorifie ton fils afin que le fils te glorifie ; selon que tu lui as donné pouvoir sur toute chair, afin que tout ce que tu lui as donné, il leur donne la vie éternelle. La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ (*Jean*, 17, 1-3).

Les deux autres textes expriment l'idée de « pouvoir » au moyen de l'image bien connue dans l'Ancien Testament de la main : la main est le symbole de la puissance ; tenir quelqu'un dans sa main, c'est l'avoir en sa puissance. Lisons donc

les deux autres textes johanniques en tenant compte de cette valeur symbolique de la main :

Le Père aime le fils et il a tout remis en sa main. Celui qui croit au fils a la vie éternelle. Mais celui qui ne croit pas au fils ne verra pas la vie, mais la colère de Dieu demeure sur lui (*Jean*, 3, 35-36).

Vous ne croyez pas parce que vous n'êtes pas de mes brebis. Mes brebis écoutent ma voix, et je les connais, et elles me suivent, et je leur donne la vie éternelle, et elles ne périront jamais, et nul ne les arrachera de ma main (*Jean*, 10, 26-28).

Dans ces trois textes fondamentaux, le pouvoir du Christ est mis en relation, et avec le thème de la vie éternelle, et avec celui de la connaissance et de la foi. C'est ce double rapport qu'il nous faut approfondir maintenant.

Le lien entre le pouvoir du Christ et le don de la vie est mieux marqué dans le premier de ces trois textes parce que les propositions y sont subordonnées et non simplement coordonnées. Le Christ a reçu de Dieu « pouvoir sur toute chair ». Le mot « chair » est pris ici dans son sens biblique traditionnel et désigne l'homme en tant que tiré de la terre et voué à la corruption (*Gen.*, 6, 3). Le Christ a reçu pouvoir sur l'homme corruptible. Ce pouvoir a pour but de conférer aux hommes la vie éternelle qui leur fait si cruellement défaut. Le Christ exerce donc son pouvoir en tant qu'il confère à l'humanité vouée à la corruption l'incorruptibilité de la vie éternelle. Le pouvoir du Christ s'identifie avec le don de la vie.

Mais la condition nécessaire pour avoir la vie, c'est de croire. Cette relation entre la foi et la vie est souvent exprimée dans le quatrième évangile, d'ordinaire au moyen de la formule : « Celui qui croit... a la vie éternelle » (*Jean*, 3, 15. 16. 36 ; 5, 24 ; 6, 40. 47 ; 11, 25. 26). Il existe d'ailleurs un lien essentiel entre la foi et la vie. La foi n'est pas seulement un moyen que Dieu nous a donné pour que nous puissions obtenir de lui la vie : elle est déjà, en un certain sens, participation à la vie. En *Jean*, 17, 3, le Christ affirme : « La vie éter-

nelle, *c'est* qu'ils te connaissent, toi, le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ ». La vie est essentiellement une connaissance. Dès cette vie, nous connaissons Dieu et le Christ par la foi, en attendant la béatitude céleste qui sera pleine vision : « Il n'est pas encore apparu ce que nous serons ; nous savons que, lorsque cela apparaîtra, nous Lui serons semblables parce que nous le verrons tel qu'il est » (1 Jean, 3, 2 ; cf. 1 Cor., 13, 12). La foi, connaissance de Dieu et de son Christ, est donc l'apprentissage de notre vie éternelle.

Il reste à préciser l'objet même de cette connaissance, par la foi maintenant et par la vision dans la béatitude du ciel. Ce que le Christ exige d'ordinaire, c'est que les hommes croient en sa mission (5, 38 ; 6, 29), reconnaissent qu'il a été envoyé par Dieu (17, 3. 8). Ce que les hommes atteignent dans et par le Christ, c'est donc Dieu, le Dieu qui a envoyé le Christ pour nous sauver : « Celui qui croit en moi, ce n'est pas en moi qu'il croit, mais en celui qui m'a envoyé » (12, 44 ; cf. 13, 20). D'une façon plus précise encore, par la mission du Christ dans le monde, on atteint le mystère suprême, celui de l'amour de Dieu pour nous : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils Unique afin que quiconque croit en lui ait la vie éternelle » (3, 16). Et Jean précise sa pensée dans l'épître : « L'amour de Dieu pour nous *s'est manifesté* en ce qu'il a envoyé son Fils Unique dans le monde afin que nous vivions par lui... Et nous, nous avons reconnu l'amour que Dieu a pour nous et nous y avons cru » (1 Jean, 4, 9-16). Croire en la mission du Christ, c'est reconnaître que « Dieu est amour » (4, 8).

Ce mystère de l'amour, nous l'atteignons également en croyant que Jésus est le Fils (3, 18 ; cf. 3, 36). C'est le propre du Père, en effet, d'aimer et de donner la vie et de sauver ceux à qui l'on a donné la vie. Si Jésus est le Fils, c'est que Dieu est Père, d'une façon absolue. Non seulement Père du Fils, mais aussi Père de nous tous, pour qui il a envoyé son propre Fils. Pour exprimer ce nouvel aspect de l'amour, saint Jean préfère au thème de la foi celui de la vision. C'est en voyant le Fils que l'on parvient à la vision du Père, à la con-

naissance du Père en tant que tel (*Jean*, 14, 7-9 ; 12, 44 ; cf. 8, 19). Au ciel où toute foi sera abolie, nous verrons le Père dans le Fils et par le Fils. Mais qu'il s'agisse de foi ou de vision, le Fils Unique seul connaît le Père et peut le manifester aux hommes (*Jean*, 1, 18 ; 6, 46 ; 1 *Jean*, 4, 12 ; cf. *Matth.*, 11, 27).

*
* *

Ces développements nous permettent de formuler les conclusions suivantes sur la nature du pouvoir royal du Christ.

1. Ce pouvoir apparaît essentiellement théocentrique. D'une part, le Christ ne tient son pouvoir que de Dieu. C'est Dieu qui a tout remis en ses mains (3, 35), qui lui donne les hommes (6, 39-40 ; 17, 2. 6. 9. 24), qui les attire vers Lui (6, 44). Et d'autre part, ce pouvoir a pour but de révéler Dieu aux hommes, et donc de faire connaître Dieu et de le faire aimer, parce qu'il est Père et Amour. « Père, glorifie ton fils afin que le fils te glorifie » (17, 1).

2. Le pouvoir royal du Christ s'enracine dans sa personne même. Il est roi parce qu'il est la Parole de Dieu (*Jean*, 1, 1-14). En tant que Parole, il est l'intermédiaire entre Dieu et le monde ; il conditionne, et l'œuvre créatrice de Dieu, et l'œuvre consommatrice. C'est par lui que les créatures sont sorties de Dieu, et c'est par lui qu'elles font retour à Dieu, en contemplant l'Amour éternel. « Tout a été fait par la Parole... La grâce et la vérité sont devenues par Jésus Christ » (*Jean*, 1, 3. 17).

3. C'est également en tant que Parole de Dieu que le Christ réunit en sa personne la double fonction du Messie : royale et sacerdotale. Il est roi en tant que Révéléateur de l'Amour. Mais il est prêtre en tant qu'effectuant la purification des hommes : « Sanctifie-les par la Vérité : ta Parole est la Vérité. Comme tu m'as envoyé dans le monde, ainsi je les ai envoyés dans le monde, et je me sanctifie (consacre) moi-même afin qu'ils soient sanctifiés en vérité » (*Jean*, 17, 17-19 ; cf. 15, 3).

On appelle souvent « prière sacerdotale » la prière que le Christ adresse à son Père avant d'aller à la mort (*Jean*, 17). Il vaudrait mieux dire : la prière royale et sacerdotale. Tous les thèmes que nous avons développés dans cette étude s'y trouvent rassemblés en une synthèse extraordinaire : le Christ met en avant sa glorification (« élévation » en gloire), qui fonde son pouvoir, mais en en faisant hommage à Dieu : « Père, glorifie ton fils, afin que le fils te glorifie » (17, 1). Puis il développe le thème de son pouvoir royal, par la connaissance et la vie qu'il transmet aux hommes (17, 2-6), thème qui reviendra en finale par mode d'inclusion sémitique (17, 24-26). Entre temps, il a affirmé son pouvoir sacerdotal de sanctification, par l'offrande de lui-même et par le don de la Vérité (17, 17-19). Pouvoir royal et pouvoir sacerdotal se rejoignent pour sceller l'unité merveilleuse du Père, de sa créature et du Roi-médiateur (17, 11. 20-23).

Marie-Emile BOISMARD, o. p.
