

JÉSUS ROI, SELON LE NOUVEAU TESTAMENT

Yves-Marie Blanchard

La royauté est une réalité sociale de première importance dans le Proche-Orient ancien, même s'il faut reconnaître que le monde gréco-romain affectionne peu cette figure politique. Les Écritures juives (notre Ancien Testament) connaissent évidemment le modèle royal, d'ailleurs en lien étroit avec l'expérience religieuse, notamment à travers le personnage du roi David et ses successeurs. Certes, le modèle culturel associant le souverain, le temple et le palais, voire l'armée et l'école de scribes, a aussi connu de fortes résistances, depuis Nathan et plusieurs prophètes. Bien plus, la nostalgie du système confédéral, incarné par les douze tribus primitives, a longtemps hanté l'imaginaire des auteurs bibliques. Mais là n'est pas l'objet de notre étude, qui s'attachera aux textes du Nouveau Testament, afin de vérifier dans quelle mesure la notion de royauté affecte la compréhension du mystère de Jésus, tant sa personne que son activité au service du plan de Dieu pour l'humanité.

Deux mots suffisent à exprimer la référence royale sous-jacente au Nouveau Testament, principalement dans les évangiles. D'abord, le nom féminin *basileia* – littéralement : la royauté, comme état, situation, qualité, plutôt que « règne » ou « royaume » – figure près de cent cinquante fois, dont seule une quinzaine d'occurrences visent des réalités profanes. L'écrasante majorité des emplois du mot *basileia* relève donc du domaine religieux, à commencer par les syntagmes « royaume des cieux » (une trentaine

d'occurrences) et « royaume de Dieu », encore plus fréquent (près de soixante fois). À l'inverse, le mot *basileus* (roi) est le plus souvent profane (une soixantaine de fois), désignant des monarques humains, soit réels (par exemple, la lignée des rois Hérode : le Grand, Antipas, Agrippa), soit fictifs, comme cela se trouve dans plusieurs paraboles. Plus rarement, il revêt une dimension théologique (près de quarante fois) et s'applique notamment à la personne du Christ Roi, selon une symbolique à laquelle nous nous attacherons tout particulièrement.

1/ Le royaume des cieux

L'expression « royaume des cieux » est exclusivement matthéenne (une trentaine d'occurrences)¹. Elle participe de la tradition juive tardive, évitant soigneusement toute énonciation du nom divin, non seulement le tétragramme, mais aussi bien le terme commun « Dieu ». Dès lors, le ciel ou les cieux désignent l'espace symbolisant les réalités divines. Ainsi, la prière enseignée par Jésus (Mt 6, 9-15) commence par invoquer le Père « qui est aux cieux », ce qui revient à le confesser comme Dieu, sans renoncer à déclarer son infinie bienveillance de Père. Il est dès lors parfaitement logique que la prière fasse mention de la « sainteté » affectant le « Nom », autrement dit l'être même de Dieu. Qui plus est, la réalité divine est appelée à se manifester auprès des hommes – littéralement : venir à eux – selon une modalité qui inscrive au cœur de l'histoire la pleine souveraineté de Dieu. D'où l'invocation : « Vienne ton règne ! », ou mieux : « Vienne

1. Toutes les citations du Nouveau Testament seront littérales, au plus près du texte grec. Il n'y aura pas non plus de bibliographie savante, le but de cet article n'étant pas de synthétiser les travaux antérieurs, mais de tenter une simple et naïve relecture de tous les passages faisant état de la royauté de Dieu lui-même, ou mieux celle de son Christ. On rappellera seulement l'existence de deux *Cahiers Évangile* consacrés à la question : « Bible et Royauté » (Ancien Testament) et « Évangile et Règne de Dieu » (Nouveau Testament), n^{os} 83 et 84, mars et juin 1993. Malgré leur grand intérêt, ces deux livrets n'ont pas directement servi à l'élaboration du présent article.

ta royauté », autrement dit un mode de présence qui soit aussi bien accordé à la transcendance divine qu'accessible à l'humanité.

Ainsi appelée à se manifester « sur la terre comme au ciel », la royauté divine est forcément d'essence céleste, exerçant à l'égard de toute réalité humaine une autorité proprement royale, une pleine et entière souveraineté, une inaliénable seigneurie sur toutes choses créées. C'est bien de cela qu'il s'agit, lorsque Jésus entreprend d'annoncer « l'évangile du royaume » (Mt 4, 23 ; 9, 35) ou bien en confie la charge aux disciples après lui (Mt 24, 14). La royauté de Dieu – plutôt que le mot « royaume », trop proche des réalités politiques – s'exerce alors à travers toutes les activités de Jésus. Bien plus, elle est proprement incarnée par sa personne. Aussi peut-il proclamer : « Le royaume / la royauté des cieux se trouve proche » (Mt 3, 2 ; 4, 17 ; 10, 7). De même, dans les Béatitudes, le royaume des cieux est promis tant aux pauvres de cœur (5, 3) qu'aux persécutés (5, 10), couvrant ainsi tout le parcours proposé aux disciples de Jésus. La réalité ainsi annoncée se trouve illustrée par de nombreuses paraboles (11, 24.31.33.44.47 ; 18, 23 ; 20, 1 ; 22, 2 ; 25, 1). Jésus parle alors des « mystères du royaume », accessibles aux seuls disciples (13, 1), eux-mêmes désignés comme « disciples du royaume des cieux » (13, 52).

Le motif de la royauté céleste revient encore fréquemment dans les enseignements de Jésus selon Matthieu, souvent avec une pointe eschatologique (5, 19-20 ; 7, 21 ; 8, 11 ; 11, 11-12 ; 18, 1.3.4 ; 19, 12.14.23.24 ; 23, 13), c'est-à-dire dans la perspective d'un état bienheureux attendu au-delà de la vie terrestre. C'est encore elle dont Pierre se voit remettre les clés (16, 19). Certes, la traduction par « royaume » pourrait ici s'imposer, mais ne comporte-t-elle pas le danger de matérialiser la réalité spirituelle désignée par la métaphore royale ? N'aurait-on pas intérêt à conserver l'idée de « royauté » (*basileia*), plutôt que d'imaginer,

du côté même de Dieu, une réalité quasi institutionnelle, en tout cas proche des modèles socio-politiques incarnés par les royaumes de la terre, dont justement le Tentateur avait fait miroiter la gloire aux yeux de Jésus (4, 8) ?

2/ Le royaume de Dieu

En dehors de Matthieu, attaché au « royaume des cieux », Marc et surtout Luc affectionnent plutôt l'expression « royaume / royauté de Dieu ». L'interdit juif de nommer Dieu s'efface donc en vue de la clarté de l'énoncé, mais la métaphore de la « royauté » demeure, fût-elle peu compréhensible dans la culture gréco-romaine. Autant dire la force d'évocation reconnue à cette métaphore. Notons au passage que Matthieu ne refuse pas totalement l'expression « royaume de Dieu », figurant tout de même trois fois dans son évangile (12, 28 ; 21, 31.43)

Chez Marc donc, la royauté de Dieu présente en gros les mêmes traits que chez Matthieu. Annoncée par Jésus comme étant proche (1, 15), elle fait l'objet de plusieurs paraboles (4, 11.26.30), et figure l'état de béatitude, censé advenir au-delà de la vie terrestre, et sans doute, pour une part, dès le temps de ce monde (9, 1.47 ; 10, 14.15.23.24.25 ; 12, 34 ; 14, 25 ; 15, 43). En tout cas, une chose est sûre : l'image royale ne connote aucune idée de puissance, du moins à l'image des royaumes d'ici-bas. Bien au contraire, Jésus présente l'esprit d'enfance (10, 14-15) et la pauvreté consentie (10, 23-25) comme les valeurs les mieux adaptées à la perspective d'être un jour en pleine communion avec Dieu. Marc ne fait ainsi que confirmer la première Béatitude selon Matthieu : « Heureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux » (Mt 5, 3).

L'évangile selon Luc use encore davantage de l'expression « royaume de Dieu », mentionnée deux fois plus que chez Marc. Là aussi, elle est au cœur de la prédication

de Jésus (4, 43 ; 8, 1 ; 9, 11) relayée par celle des disciples (9, 2.60.62) ; elle illustre la première Béatitude (6, 20) et constitue l'horizon de l'histoire, tel qu'enseigné par Jésus (7, 28 ; 9, 27 ; 11, 20 ; 13, 28.29 ; 14, 15). Les paraboles sont alors bien venues pour suggérer, de façon imagée (13, 18.20), ce que Jésus nomme « les mystères du royaume – ou royauté – de Dieu » (8, 10). Comme chez Marc, le royaume de Dieu paraît convenir d'abord aux enfants (18, 16-17) et aux pauvres (18, 24-25), ainsi qu'à ceux qui auront tout quitté pour suivre Jésus (18, 29). Luc insiste en outre sur le fait que la royauté de Dieu, attendue pour la fin des temps, n'en est pas moins déjà là, en la personne même de Jésus (17, 20-21 ; 19, 11). Tels les signes avant-coureurs du printemps, le parcours de Jésus manifeste à quel point la royauté de Dieu se fait proche (21, 31). Les événements de la dernière Pâque, annoncés lors du dernier repas, ne feront que précipiter l'avènement du règne / royaume / royauté de Dieu (22, 16).

Il est alors plus qu'étonnant de constater que l'évangile selon saint Jean ne comporte, en tout et pour tout, qu'une seule et double occurrence de l'expression « royaume de Dieu » (3, 3.5), au début du dialogue de Jésus avec Nicodème. Nous reviendrons plus loin sur cette énigme... Pour le reste, les Actes des Apôtres, aussi bien que les lettres de Paul, font peu d'usage de l'expression « royaume de Dieu ». Sans doute un tel langage demeurerait-il peu compréhensible dans le contexte gréco-romain des missions pauliniennes. Ce ne serait donc pas seulement de nos jours que l'idée de royauté / royaume ferait difficulté à la mentalité occidentale. Raison de plus pour continuer l'enquête à travers le Nouveau Testament. Notons tout de même, dans les Actes des Apôtres, le rappel par l'auteur de l'importance du « royaume de Dieu » dans l'enseignement postpascal de Jésus (1, 3), aussi bien que dans les prédications de Philippe en Samarie (8, 12) et de Paul à travers l'Asie mineure (14, 22 ; 19, 8), et jusqu'à Rome (28, 23).

Quant à Paul, il parle peu du royaume de Dieu (neuf occurrences dans tout son corpus). En Romains 14, 17, la perspective du règne à venir se trouve fortement actualisée. Paul écrit en effet : « La royauté de Dieu n'est pas [affaire de] nourriture et boisson, mais justice, paix et grâce dans l'Esprit saint ». De même en 1 Co 4, 20 où le règne de Dieu s'oppose aux orgueilleux, dont les vaines paroles vont à l'encontre de la seule puissance qui tienne, celle même de Dieu. Ailleurs, nous retrouvons une acception plus commune, selon laquelle la royauté de Dieu figure le bonheur éternel, d'où seront normalement exclus les débauchés (1 Co 6, 9 ; Ga 5, 21 ; Ep 5, 5) ou, plus largement, ceux qui n'auront eu sur terre d'autre référence que « la chair et le sang » (1 Co 15, 50), autrement dit une existence purement matérielle. À l'inverse, bien entendu, la réalité mystérieuse qu'on appelle la royauté de Dieu, viendra combler les justes au terme d'une vie sainte et fidèle (1 Th 2, 12 ; 2 Th 1, 5). De façon un peu différente, en Colossiens 4, 11, figure l'idée que les bons missionnaires de l'évangile sont les collaborateurs (*sunergoi*) de l'Apôtre pour « la royauté de Dieu ». Sans doute celle-ci est-elle alors conçue comme déjà là, du moins manifeste au travers du processus d'évangélisation en cours à Colosses et dans les cités voisines. Bref, on ne voit pas qu'en la matière Paul se soit beaucoup démarqué de la tradition sous-jacente aux évangiles synoptiques, sinon peut-être une certaine tendance à anticiper l'avènement du règne de Dieu, en lien étroit avec les progrès de l'évangile.

Les expressions « royauté de Dieu / des cieux » sont donc essentiellement liées aux Synoptiques, en revanche peu présentes en milieu paulinien et quasiment absentes de la tradition johannique. Elles paraissent ainsi bénéficier d'une ancienneté non contestable, pouvant remonter à Jésus lui-même, dans sa conscience et sa volonté d'annoncer la proximité du règne de Dieu, en quelque sorte inauguré par son ministère, en même temps que tendu vers l'accomplissement eschatologique. De toute façon, il serait indu d'y

voir une réalisation d'ordre temporel, alors que la pointe de l'expression est bien l'affirmation de la souveraineté (ou royauté) divine sur tout être et toute chose. Certes, l'engagement de Jésus et, à sa suite, le travail d'évangélisation mené par ses disciples ont commencé de lever le voile sur cette royauté, mais il est clair qu'elle ne sera « accomplie » (c'est-à-dire pleinement effective) qu'au-delà de l'histoire, tant personnelle que collective, d'où l'accent mis sur la dimension de rétribution accordée aux justes et aux saints après leur mort.

3/ La royauté du Père et/ou du Fils

Si la royauté (*basileia*) constitue la qualité propre de Dieu, elle n'en est pas moins étroitement liée à la personne et à l'œuvre de Jésus, dont le ministère pourrait se résumer à la proclamation, en paroles et en actes, de la venue ou proximité d'un tel royaume. Il n'est alors pas surprenant – même si le phénomène est rare – de voir la qualité royale reconnue soit au Père soit au Fils. Ainsi, chez Matthieu, outre la prière du Seigneur attendant du Père que « vienne [son] règne » (6, 10), Jésus, parlant du « Père céleste » (adjectif *ouranios*) qui « sait tout ce dont vous avez besoin » (6, 32), invite des disciples à « chercher *son* royaume et sa justice » (6, 33). Plus loin, en conclusion de la parabole de l'ivraie, Jésus énonce cette promesse : « Les justes resplendiront comme le soleil dans le royaume de leur Père » (13, 43). L'expression peut surprendre, si bien que certains manuscrits ont voulu harmoniser le texte, écrivant simplement « le royaume des cieux ». C'est encore ainsi que Jésus, au terme du dernier repas, évoque son parcours à venir : « Désormais, je ne boirai plus de ce fruit de la vigne, jusqu'à ce grand jour où je le boirai avec vous, nouveau, dans le royaume de mon Père » (26, 29). Il en sera de même en Luc 11, 2 (prière du Notre Père) et 12, 31 (appel à chercher le règne du Père, lequel

n'ignore rien des besoins des disciples). En revanche, on ne trouve rien de semblable chez Marc, Jean ou Paul.

À la royauté du Père convient – ou répond – celle du Fils. Là encore, les attestations se font rares. Notons en Mt 13, 41 (toujours les suites de la parabole de l'ivraie), la scène eschatologique où le Fils de l'homme enverra ses anges qui « enlèveront de *son* royaume tous les scandales et les faiseurs d'iniquité ». De même en Mt 16, 28, l'évocation de la parousie décrit « le Fils de l'homme venant dans *sa* royauté ». Il est à remarquer ici que le complément est au datif, évoquant l'état royal du Seigneur de gloire, alors qu'un accusatif eût mieux convenu à l'action d'entrer dans ledit royaume. Enfin, la requête de la mère des fils de Zébédée fait aussi mention de la royauté ou royaume eschatologique du Christ Jésus. S'adressant personnellement à Jésus, elle ose demander : « Dis que mes deux fils siègent, l'un à ta droite et l'autre à ta gauche, dans *ton* royaume » (20, 21). Luc, de son côté, dès le récit de l'Annonciation, met dans la bouche de l'ange les paroles saluant la « royauté » de Jésus, en tant qu'elle « n'aura pas de fin » (1, 33). De même, à la toute fin de l'évangile, dans le cadre du dernier repas, Jésus promet aux disciples demeurés fidèles : « Vous mangerez et boirez à ma table, dans *mon* royaume » (22, 30), non sans avoir rappelé que, s'il dispose d'une royauté pour eux, c'est que justement le Père a d'abord disposé pour lui de cette royauté (22, 29). Finalement, Il reviendra au bon larron de confesser ouvertement la royauté de Jésus crucifié : « Souviens-toi de moi quand tu viendras dans *ton* royaume » (23, 42) – cette fois, le complément est à l'accusatif avec la préposition *eis* – ou bien cette autre traduction : « quand tu entreras dans *ta* royauté », c'est-à-dire l'intronisation royale du Crucifié-Ressuscité, à la façon de l'hymne aux Philippiens (Ph 2, 9-11).

La qualité royale du Christ fera aussi l'objet de l'interrogatoire par Pilate chez saint Jean avec, dans la bouche de Jésus, trois fois l'expression « ma royauté » en un seul

verset (18, 36) : nous y reviendrons plus loin... Le discours paulinien, quant à lui, n'usera guère de ce langage, sinon dans des textes tardifs (lettres deutéro-pauliniennes, puis pastorales) : « Ni le débauché, ni l'impur, ni le cupide, c'est-à-dire l'idolâtre, n'a d'héritage dans le royaume du Christ et de Dieu » (Ep 5, 5) ; ou bien, de façon très explicite, dans l'hymne de la lettre aux Colossiens : « [Le Père] nous a arrachés à l'autorité de la ténèbre et nous a transférés dans la royauté / le royaume du Fils de son amour » (Col 1, 13). De même, en 2 Timothée 4, 1, la solennelle adjuration adressée au disciple de Paul pour qu'il proclame inlassablement l'évangile, se fait « devant Dieu et le Christ Jésus, lequel doit juger les vivants et les morts », ainsi qu'au nom de « sa manifestation (*epiphaneia*) et sa royauté (*basileia*) ». Sans doute les deux termes sont-ils étroitement liés, s'inspirant des manifestations de puissance royale déployées par les souverains terrestres. Enfin, en conclusion de la même lettre (2 Tm 4, 18), une rapide confession de foi rend hommage au Seigneur – incontestablement le Christ au regard du contexte – « qui me délivrera de toute œuvre mauvaise et me sauvera pour (préposition *eis*) sa royauté céleste ». La traduction par « royaume », naturellement possible, présente cependant l'inconvénient d'exiger un ajout : « pour [me faire entrer dans] son royaume ». Citons enfin pour mémoire Hébreux 1, 8 (citation psalmique évoquant « le sceptre de la royauté » divine, ici transférée au Christ), ainsi que la deuxième lettre de Pierre 1, 11, où il est fait clairement mention de « l'entrée (*eisodos*) dans le royaume éternel » ou « accès à la royauté éternelle » de « notre Seigneur et Sauveur Jésus Christ ». La titulature complète ne laisse aucune place à l'hésitation : c'est bien à Jésus Christ qu'est ici imputée la royauté éternelle, autrement dit divine, accomplie au-delà de l'histoire, au bénéfice des saints qui auront su vivre toutes les vertus menant à « la connaissance de notre Seigneur Jésus Christ » (2 P 1, 8).

Ainsi attribuée au Père ou au Fils selon les cas, voire aux deux moyennant sa transmission du Père au Fils, la royauté divine est parfois aussi désignée de façon absolue, sans complément d'appartenance. Comme nous l'avons déjà vu, elle résume l'évangile proclamé par Jésus (Mt 4, 23 ; 9, 35 ; 13, 19 ; 24, 14 ; Ac 20, 25). Elle est aussi le bien eschatologique promis aux élus, alors qualifiés de « fils » (Mt 8, 12 ; 13, 38) ou « héritiers du royaume » (Mt 25, 34 ; Jc 2, 5). Certes, dans la culture juive du temps, la royauté en question est d'abord celle de « notre père David » (Mc 11, 10) ou bien encore elle appartient en propre au peuple d'Israël (Ac 1, 6) En revanche, aux yeux de Jésus, la royauté provient du Père, lequel se propose d'en faire don aux disciples : « Ne crains plus, petit troupeau, car votre Père a jugé bon de vous donner la royauté (ou le royaume) » (Lc 12, 32). Dès lors, Paul peut écrire sans ambages : « Puis [ce sera] la fin, quand il (le Christ ressuscité) remettra la royauté à Dieu son Père, quand il aura supprimé toute Principauté, Autorité et Puissance » (1 Co 15, 24). Ainsi, en des termes proches de Philippiens 2, 10 (vassalisation des puissances, en conséquence directe de l'exaltation du Ressuscité) mais selon un mouvement inverse, Paul désigne l'accomplissement eschatologique comme retour au Père de la royauté confiée au Christ, le temps de son combat contre les forces obscures de l'univers, non plus seulement soumises, mais proprement détruites ou supprimées. Une telle perspective suggère que, au moins durant tout le temps de l'histoire, Jésus aura pleinement assumé la condition royale reçue du Père. Dès lors, il ne sera pas indu de le proclamer « Christ Roi ».

4 / Jésus, le Christ Roi

Moins fréquent que le nom d'état (féminin *basileia* : royauté), le titre fonctionnel de roi (*basileus*) est cependant appliqué à Jésus une quarantaine de fois dans le Nouveau Testament. Si le corpus paulinien est quasiment absent de

notre enquête (à l'exception de la première lettre à Timothée), la titulature royale figure dans les quatre évangiles : Matthieu, 8 fois ; Marc, 6 fois ; Luc, 5 fois, plus une fois dans les Actes ; enfin Jean, 12 fois, plus 4 fois dans l'Apocalypse. Nous traiterons à part Jean et l'Apocalypse, d'autant plus que, pour ce dernier livre, nous avons jusqu'ici laissé de côté ses 9 occurrences du mot « royauté ». Le corpus johannique au sens large (quatrième évangélique et Apocalypse) fera donc l'objet d'une approche spécifique, vu la coloration particulière apportée au motif royal dans ces deux livres.

Le titre de roi au sujet de Jésus fait son entrée dès le début de l'évangile selon Matthieu, à travers l'expression « roi des Juifs », naïvement prononcée par les Mages en présence du souverain local, Hérode le Grand (Mt 2, 2). On sait la suite de l'histoire, manifestant l'incompatibilité entre l'exercice d'une monarchie terrestre à prétention nationale ou ethnique, fût-ce sur le peuple juif, et le domaine propre à la royauté messianique, destinée à un champ d'action plus large que les frontières de l'Israël historique. De fait, le premier évangile a commencé par une généalogie de Jésus, censée remonter tant à Abraham qu'à David (1, 1). Appliqué à Jésus, le titre messianique « roi des Juifs » comportera donc dès le départ une double dimension : nationale, en tant que Jésus sera salué comme fils de David ; universelle, dès lors que son œuvre de salut, à l'image d'Abraham, concernera des hommes et femmes de toutes origines et conditions. Or, l'imaginaire des contemporains juifs de Jésus est tout naturellement porté à s'approprier la figure royale du Messie, dont le pouvoir paraît cantonné à Jérusalem (5, 35).

Ainsi, au jour que nous disons des « Rameaux », la ferveur populaire reconnaîtra à Jésus le titre de « roi », reprenant à son compte des oracles prophétiques adressés justement à la « fille de Sion » (21, 5 ; cf. Isaïe 62, 11 et Zacharie 9, 9). Pilate partagera probablement la même illusion lorsque, interrogeant l'accusé Jésus, il osera lui demander : « Est-ce toi le roi

des Juifs ? » – ou « Judéens », si l'on considère que la désignation simplement géographique (habitants de la Judée) est mieux adaptée à la situation de l'époque. Certes, le texte ne précise ni le ton de Pilate, ni ses intentions. S'agit-il d'une vraie question, de la part du préfet romain en charge de l'ordre public ou, plus vraisemblablement, d'un trait d'ironie, empreint de mépris à l'égard des revendications nationales et religieuses du peuple juif ? Toujours est-il que le titre royal sera à la fois inscrit sur la croix : « Celui-ci est Jésus, le roi des Juifs » (Mt 27, 37) et proclamé par les passants, fût-ce sous mode d'insulte et de défi : « Il est roi d'Israël, qu'il descende maintenant de la croix et nous croirons en lui... Il a dit : je suis le Fils Dieu », sans doute au sens messianique de l'expression (27, 42-43). Quoi qu'il en soit donc du contenu de ces titres, du point de vue des contemporains de Jésus, tant romains que judéens, leurs propos ont, aux yeux du lecteur de l'évangile, valeur d'affirmation de la royauté de Jésus, reconnue dans la continuité des espérances messianiques, alors bien vivantes. Il n'en reste pas moins que cette royauté se trouve limitée au peuple juif, ou bien à Israël.

En revanche, un peu plus haut dans l'évangile selon Matthieu, la mise en scène du jugement dernier applique au « Fils de l'homme » (25, 31), en position de juge universel, le titre de « roi » (25, 34.40), suggérant ainsi que la royauté de Jésus puisse être d'une autre nature qu'ethnique ou nationale. Si le bonheur promis aux justes – littéralement : « les bénis de mon Père » – consiste à « hériter du royaume (ou royauté) préparé pour vous dès la fondation du monde » (25, 34), il est logique que celui qui préside à la distribution des biens soit lui-même qualifié de « roi » : non plus au sens limité de « Fils de Dieu, Roi des Juifs », autrement dit le monarque descendant et successeur de David, mais en tant que Fils de l'homme, « venant sur les nuées du ciel » pour exercer un « empire éternel qui ne passera pas », lui dont « la royauté ne sera pas détruite » (cf. Daniel 7, 13-14). On voit ici poindre une ambiguïté – dont l'évangile selon Jean

saura tirer un grand profit (voir plus loin) – à savoir le fait que, si les contemporains de Jésus peuvent reconnaître en lui le roi des Juifs, au sens messianique du terme, les lecteurs de l'évangile sont invités à voir, au-delà du sens littéral et historique, la désignation d'une royauté céleste, venant du Père et assignée à Jésus en sa qualité de Fils de l'homme, donc au service du salut universel, moyennant l'instance du jugement divin.

Tel est bien l'enjeu de tout mode de désignation royale de Jésus : non pas à la façon des royaumes terrestres, fussent-ils conçus sur un modèle plus ou moins théocratique, mais au titre du don de Dieu pour tous, autrement dit la « justification » de tout geste d'amour, si modeste soit-il : « Amen je vous dis, pour autant que vous l'aurez fait à l'un de mes frères les tout petits, c'est à moi que vous l'aurez fait » (25, 40). Il n'est ainsi, à la suite de Jésus, d'autre royauté que celle du service et don de soi : l'esprit des Béatitudes anime tout l'évangile selon Matthieu, y compris l'imagerie royale inhérente à la désignation de Jésus comme Christ ou Messie d'Israël.

La concentration du motif royal sur la Croix de Jésus est manifeste chez Marc, dont les six occurrences du mot « roi » appartiennent au récit de la Passion. C'est tout d'abord Pilate qui pose à Jésus la même question que chez Matthieu : « Est-ce toi le roi des Juifs ? » (Mc 15, 2). Puis, se retournant vers la foule, il les provoque en ces termes : « Voulez-vous que je vous relâche le roi des Juifs » (15, 9) ; et encore : « Que voulez-vous que je fasse de celui que vous dites le roi des Juifs ? » (15, 12). De même, les soldats de la cohorte bafouent Jésus couronné d'épines, en ironisant sur son statut royal : « Salut, roi des Juifs ! » (15, 18). Le titre revient sur l'inscription de la croix mentionnant : « Le roi des Juifs » (15, 26). Et c'est encore matière à provocation de la part des grands-prêtres et des scribes : « Christ, roi d'Israël, descends maintenant de la croix, que nous voyions et croyions ! » (15, 38).

Ignorants et pervers à la façon de Pilate et des soldats, ou bien aveugles et fanatiques telles les autorités de Jérusalem, les ennemis de Jésus n'en disent pas moins vrai, lorsqu'ils le désignent comme roi des Juifs ou roi d'Israël. Il reviendra d'ailleurs au centurion le mérite et l'honneur de confesser, en toute sincérité : « Vraiment cet homme était Fils (ou le Fils : les deux traductions sont possibles) de Dieu » (15, 9). L'adverbe « vraiment » (*alèthôs*), mis en exergue de cette déclaration, a valeur de confirmation du bien-fondé des affirmations antérieures. Quoi qu'il en fût de la haine, du mépris, du cynisme affichés par les adversaires de Jésus, ils ne croyaient pas si bien dire : Jésus est réellement Fils de Dieu, selon la titulature propre au Messie roi d'Israël. Or, ainsi placé dans le contexte de la mort et résurrection de Jésus, l'usage du titre royal suggère beaucoup plus qu'une simple délégation de la part de Dieu, à manière du Messie davidique. Ce sera le fait notamment de l'évangile selon Jean, que d'approfondir et développer le thème de la filiation divine de Jésus. Mais, déjà chez Marc, la désignation de Jésus comme « Fils de Dieu » et « roi des Juifs » dit beaucoup plus qu'un pouvoir terrestre, d'ailleurs démenti par les faits.

De manière identique, l'évangile selon Luc réserve au Crucifié le titre de *basileus* (roi). Déjà, au stade de l'entrée messianique à Jérusalem, l'acclamation populaire : « Béni [soit] celui qui vient au nom du Seigneur ! » (cf. psaume 118, 26) est enrichie du titre royal, d'où l'expression : « Béni [soit] *le roi* qui vient... ! » (Lc 19, 38). Luc suggère ainsi de considérer la royauté de Jésus comme une clé majeure d'interprétation du récit de la Croix. De fait, non content de reprendre à sa façon les trois désignations de Jésus comme roi – question initiale de Pilate (23, 2) ; insultes de la part des soldats (23, 37) ; inscription de la croix (23, 38) – Luc place au tout début du récit une expression très explicite du motif d'accusation porté par les délégués du Sanhédrin : « Nous avons trouvé celui-là en train de détourner notre nation, empêchant de verser les impôts à César et disant être

lui-même le Christ roi » (23, 2). C'est ici la seule occurrence néotestamentaire de l'expression raccourcie « Christ roi », à laquelle sous sommes pourtant si habitués.

Certes, la déclaration procède des pires ennemis de Jésus et n'a d'autre but que d'alarmer Pilate en lui faisant craindre une sédition populaire et, suprême conséquence, l'impossibilité pour lui de lever les impôts dus à l'Empire. Cet odieux chantage n'en a pas moins sa part de vérité : d'un côté, en révélant un toujours possible détournement politique de la royauté de Jésus, comme ils essaient de le faire sans vergogne ; d'un autre côté, en laissant entendre que la titulature royale est le fait même de Jésus, qui se serait ainsi auto-proclamé « Christ roi », tout en fuyant toutes dérives d'ordre politique – qu'on pense au récit des « tentations » (ou épreuves qualifiantes) de Jésus, préalables à l'exercice de son ministère. Dès lors, le titre de Christ roi mérite le plus grand respect de la part des chrétiens, tout en exigeant d'eux une réelle prudence quant aux éventuels dérapages dans le champ politique. En effet, quoi qu'en disent les dénonciateurs de Jésus et quoi que puisse craindre le gouverneur romain, la royauté de Jésus est d'un tout autre ordre que les monarchies humaines, n'étant ni au service du nationalisme d'Israël ni en concurrence avec la puissance impériale de Rome. Là encore, il faudra attendre l'évangile selon Jean, pour en savoir un peu plus sur la nature même d'une royauté hautement paradoxale.

Quant à Paul, il s'abstient d'assigner à Jésus le titre de « roi », sans doute trop lourd de résonances politiques, préférant parler d'un « Messie crucifié » (1 Co 1, 23 ; 2, 2). Les deux seules allusions royales (1 Ti 1, 17 ; 6, 15) du corpus paulinien, non seulement sont tardives et bien postérieures à Paul lui-même, mais font partie de deux doxologies, amples et solennelles, visant non le Christ mais Dieu en personne, affecté de multiples qualités : incorruptible, invisible et unique (1, 17) ; bienheureux et unique souverain (*dynastès*),

le seul qui possède l'immortalité, habitant la lumière inaccessible, enfin invisible à tout homme (6, 15-16). Or, ces deux couplets s'ouvrent l'un et l'autre sur une désignation royale, Dieu étant salué, d'une part (1, 17) comme « roi des siècles », d'autre part (6, 15) comme « roi des rois » (littéralement : le roi de ceux qui règnent – *ho basileus tôn basileuontôn*) et « seigneur des seigneurs » (littéralement : de ceux qui ont la seigneurie – *kurios tôn kuriontôn*). Même adressées à Dieu le Père, ces deux salutations royales ne sont pas sans rapport avec la royauté de Jésus Christ.

5/ La figure royale de l'Agneau

Dès le début de l'évangile selon Jean, la désignation royale de Jésus est à l'ordre du jour². Interrogé par des émissaires dépêchés par les autorités de Jérusalem, Jean-Baptiste s'est empressé de déclarer : « Ce n'est pas moi le Christ » (Jn 1, 20). De même pour d'autres figures supposées participer à l'avènement des temps messianiques, tant Moïse qu'Élie (1, 21) censés précéder ou accompagner la manifestation du Messie royal – autrement dit, le Christ, comme cela sera précisé au verset 41. Or, dès l'entrée en scène de Jésus, Jean-Baptiste déclare solennellement : « Voici l'agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde » (1, 29), selon une expression confirmée au verset 36, mais parfaitement inédite au regard de toute la Bible. La tentation est alors grande de voir là une allusion à l'agneau pascal, d'autant plus que cette figure sera en arrière-plan du récit johannique de la Passion. Toutefois, le contexte immédiat n'est pas celui du sacrifice ni de la souffrance, à la façon du Serviteur souffrant, livré comme un agneau. Au contraire, l'intronisation de Jésus a quelque chose de triomphal : Jean-Baptiste accumule à son sujet les titres et qualités relevant de l'autorité royale dévolue

2. Je me permets de renvoyer à mon ouvrage antérieur, intégralement consacré à la royauté du Christ dans les écrits johanniques, y compris l'Apocalypse : *L'Évangile du Christ Roi ou la figure johannique de l'Agneau*, DDB, Paris, 2012.

au Messie. Les disciples eux-mêmes ne s'y trompent pas, qui déclarent tour à tour : « Nous avons trouvé le Messie » (1, 41) et « Rabbi, toi tu es le Fils de Dieu, toi tu es le roi d'Israël » (1, 49).

Dans ces conditions, il y a de bonnes chances pour que le titre « Agneau de Dieu » (1, 29.36) ait lui-même une portée messianique, désignant non pas une victime vouée à la mort, mais un jeune animal plein de fougue et combativité, en mesure de figurer, tel le lion de Juda, l'insolente vigueur du roi Messie. L'Ancien Testament nous a d'ailleurs habitués à voir bondir brebis et agneaux, dans une joyeuse farandole en l'honneur du Dieu vivant. Le mot grec traduit par « agneau » (ici *amnos*, mais le plus souvent *arnion*) peut ainsi désigner un jeune mâle déjà pourvu de cornes (cf. Ap 13, 11 : « La Bête avait deux cornes semblables à un agneau ») et ne demandant qu'à mesurer sa force au contact de ses congénères. Certes, le lecteur n'est pas empêché de voir se profiler en contre-jour l'agneau pascal, qui sera révélé à l'heure de la Croix³. Il n'empêche qu'à ce premier stade de l'évangile, l'accent porte d'abord sur la condition messianique de Jésus, bientôt confirmée par le geste hautement symbolique du vin de Cana, surabondant et excellent, ainsi qu'il en sera au temps du Messie. Les exemples d'une telle métaphore ne manquent ni dans l'Ancien Testament, ni encore davantage dans les écrits apocalyptiques du Judaïsme ancien dits « intertestamentaires ». Or, l'Apocalypse de Jean fera elle-même un large emploi de la symbolique royale attachée au Christ vainqueur : Agneau exalté tout autant qu'égorgé, selon la dualité du mystère pascal de Jésus. Un « fil rouge » paraît ainsi guider le lecteur tout au long du corpus johannique, de

3. La référence à l'agneau pascal est d'autant plus privilégiée par les commentateurs du quatrième évangile que le mot *amnos* employé ici à deux reprises pour désigner l'agneau se retrouve seulement à deux reprises dans le Nouveau Testament ; en 1 Pierre 1, 19, où il s'agit clairement de l'agneau pascal ; en Actes 8, 32 moyennant la citation d'Isaïe 53, 7 au sujet du Serviteur souffrant, comparable à « un agneau muet devant le tondeur ».

l'évangile à l'Apocalypse. Nous y viendrons plus loin, mais il nous faut d'abord suivre le motif de la royauté de Jésus à l'intérieur du quatrième évangile, c'est-à-dire pour l'essentiel à l'heure de la Croix (dix des douze occurrences du mot *basileus*).

Il est remarquable que la scène inaugurale, ayant pour effet de mener à Jésus ses premiers disciples, d'abord à l'initiative de Jean-Baptiste puis de leur plein gré, s'achève sur la double promesse de « voir plus grand » (1, 50), à savoir l'avènement glorieux du Fils de l'homme céleste, en compagnie des anges et lui-même en position de Médiateur, à l'image de l'échelle de Jacob, à jamais dressée entre ciel et terre (1, 51). L'introduction du Fils de l'homme et le regard tourné vers un avenir autre n'auraient-ils pas pour effet de marquer l'insuffisance de la figure royale traditionnelle, à savoir le Messie davidique ? La royauté de Jésus ne serait-elle pas d'un tout autre ordre ? Le lecteur devra attendre le récit de la Passion pour y voir plus clair. Un indice toutefois l'aura préparé au renversement de perspective quant à la royauté de Jésus. En effet, sitôt accompli le geste de multiplication et distribution des pains, Jésus s'éloigne de la foule et se réfugie seul dans la montagne, dans le but d'échapper à ceux qui « allaient venir se saisir de lui (verbe *harpazô*) et le faire roi » (6, 15). Autant dire que la royauté de Jésus, qui se manifestera plus tard, n'aura rien à faire des engouements populaires et des manifestations d'un nationalisme religieux sans commune mesure avec la mission de salut universel, justement confiée au Fils envoyé du Père (voir, entre autres, 3, 16-17).

L'ambiguïté du titre royal appliqué à Jésus est très présente dans la scène de l'entrée messianique à Jérusalem, et ce au travers d'un jeu subtil entre deux citations bibliques. Tout d'abord, l'acclamation populaire reprend les termes du psaume 118, 25 : « Hosanna ! Béni [soit] celui vient au nom du Seigneur ! », mais assortis du commentaire : « c'est-à-dire (*kai*

explicatif) le roi d'Israël » (12, 13). La détermination ethnique et nationale restreint la portée de la dignité royale reconnue à Jésus. À l'inverse, le commentaire du narrateur en appelle à Zacharie 9, 9, avec précisément l'image d'un roi pacifique, chevauchant un âne, monture non militaire par excellence. En outre, la suite du texte prophétique (Za 9, 10), non seulement confirme le caractère pacifique et non violent d'un tel roi, n'ayant recours ni aux arcs ni aux chars tirés par des chevaux, mais déclare l'extension universelle de son empire, couvrant tout le Croissant fertile, de la Méditerranée à la Mer rouge (axe Nord-Sud), du Nil à l'Euphrate (axe Ouest-Est). Il y donc bien contraste entre l'affirmation nationale sous-jacente au triomphe de Jésus, le jour des Rameaux, et la véritable nature de sa royauté : non-violente et universelle, à l'instar du souverain annoncé en Zacharie 9, 9-10. Cela d'ailleurs n'empêche pas que l'oracle soit adressé à la « fille de Sion » ou « fille de Jérusalem », cette dernière étant alors invitée à élargir sa conception de la royauté, de sorte qu'elle réponde au projet même de Dieu, universel et pacifique.

Ainsi préparé au seuil de la Passion, le débat sur la nature de la royauté domine le face à face de Pilate et Jésus. En effet, la question initiale de Pilate : « Est-ce toi le roi des Juifs ? » (18, 33) débouche sur une déclaration solennelle de Jésus, affirmant que sa royauté (trois fois le mot *basileia*) « n'est pas de ce monde » – sinon des appariteurs se seraient levés pour le défendre – ou bien, ce qui revient au même, qu'elle « n'est pas d'ici » (18, 36). Intrigué par ces propos énigmatiques, Pilate en déduit que Jésus est roi (18, 37), mais sans doute n'en sait-il pas plus sur cette royauté. Jésus donc s'empresse de confirmer son propos : « C'est toi qui dis que je suis roi » (18, 37), non sans quelque ironie à l'égard du magistrat romain qui, tel le grand-prêtre naguère au Sanhédrin (cf. 11, 49-53), est loin de mesurer l'entière portée de ses paroles. Lui-même d'ailleurs n'est pas le dernier à faire preuve d'une cinglante ironie, tant à l'égard de Jésus qu'à l'encontre de ses accusateurs, alors même qu'il les provoque en ces termes :

« Vous voulez donc que je vous relâche le roi des Juifs ? » (18, 39). Leur réponse : « Pas lui, mais Barabbas », assortie du commentaire : « Or, Barabbas était un bandit » (18, 40), ajoute au sentiment du lecteur que, si Jésus est roi, ce ne peut être, ni selon l'idée que Pilate pourrait s'en faire, ni encore moins à la façon des Juifs de Jérusalem, préférant à leur « roi » un « bandit » de la trempe de Barabbas.

La royauté de Jésus est d'un tout autre ordre que celle qui préside aux royaumes de ce monde. Jésus en résume la nature en évoquant sa propre situation, à savoir sa naissance (de Dieu), son envoi dans le monde, son engagement sous forme de témoignage, son total dévouement à la vérité, ainsi que la qualité de ses disciples : « Moi, c'est pour cela que je suis né et pour cela que je suis venu dans le monde : témoigner de la vérité ; quiconque est de la vérité écoute ma voix » (18, 37). On sait la réaction de Pilate, sincère ou désabusée, curieuse ou ironique : « Qu'est-ce que la vérité ? » (18, 38). Notons qu'avant toute généralisation, tant philosophique que théologique, l'interrogation de Pilate laisse ouverte la question de la royauté de Jésus. Que dire de celle-ci, dès lors qu'on ignorerait tout de la vérité, dont il vient d'être dit qu'elle est justement au cœur de l'engagement de Jésus Christ roi ?

Le geste odieux du couronnement d'épines, suivant immédiatement la scène de dialogue entre Pilate et Jésus, projette à nouveau le lecteur au cœur du drame cruel en train de se jouer. Jésus se trouve ainsi paré des attributs d'un roi de carnaval, exposé à la violence, tant physique que verbale, de ses bourreaux. La salutation « roi des Juifs » (19, 3) résonne comme un pur scandale, avec comme effet premier, la négation de toute forme de royauté terrestre, sinon celle qui paradoxalement, par nature et de droit, appartient à tout être humain, si pauvre et dégradé soit-il. La déclaration de Pilate : « Voici l'homme ! » (19, 5) consonne étrangement avec l'autre formulation : « Voici votre roi ! » (19, 14-15). Ainsi

remise à plat, toute illusion de puissance humaine se trouve balayée, moyennant la réplique cinglante de Jésus : « Tu n'aurais aucune autorité (*exousia*) sur moi, si cela ne t'avait été donné d'en haut » (19, 11). L'argumentaire des ennemis de Jésus, feignant d'opposer la royauté de Jésus à celle de César (19, 12-15), n'en est que plus ridicule. Aveuglés par la haine et pleins de mauvaise foi, ils n'ont manifestement rien compris à la royauté de Jésus, qu'ils font semblant de reconnaître, en l'opposant au pouvoir impérial représenté par Pilate⁴.

Inondée de la même lumière que la rencontre de Jésus avec la Samaritaine au puits de Jacob (« la sixième heure » : 19, 14 ; cf. 4, 6), cette scène atroce a pleine valeur de révélation de l'être même de Jésus. La royauté du Christ s'avère à l'opposé des royautés, pouvoirs et autorités de ce monde. Elle se traduit, en effet, par un dénuement absolu, ayant pour effet d'identifier le roi de gloire au plus démuné des opprimés : le juste innocent, condamné, torturé, exhibé, selon la pire logique des pouvoirs humains, hélas à l'œuvre sur notre terre depuis toujours et encore aujourd'hui. L'inscription trilingue « Jésus le Nazôréen, roi des Juifs » (19, 19.21) mettra elle aussi en pleine lumière l'identité royale de Jésus, tel un message appelé à se répandre à la surface du monde, selon le symbolisme des trois langues alors tenues pour dominantes. Tracée sur le bois, sinon gravée dans le marbre, la titulature royale de Jésus reçoit, de la volonté même de l'Empire, l'assurance de ne jamais s'effacer de l'histoire : « Ce que j'ai écrit, je le tiens pour écrit » (valeur du double parfait *gegrapha* : 19, 22).

4. Ce type d'argument trouvera un écho dans les Actes des Apôtres – ce sera d'ailleurs, dans les Actes, la seule occurrence du mot « roi » appliqué à Jésus – lorsqu'à Thessalonique les accusateurs de Paul et Silas déclareront devant les autorités municipales : « Tous ceux-là agissent à l'opposé des décrets de César, disant qu'il y a un autre roi, Jésus » (Ac 17, 7).

6/ La Cité du grand Roi

Les deux symboliques du roi et de l'Agneau se rejoignent dans l'Apocalypse, au point de constituer une sorte de point d'orgue au motif de la royauté, tant celle de Dieu que celle du Christ, Messie royal par excellence.

Tout commence aux chapitres 4 et 5, avec une grandiose scénographie en deux temps. D'abord (Ap 4) se déploie le tableau de la majesté divine, exprimée dans un rituel de cour mettant en scène le monarque divin sur son trône, entouré d'un sénat de vingt-quatre Anciens et relié au cosmos par la médiation des quatre Vivants. Tant les gestes de prostration que les hymnes proclamées à haute voix célèbrent la souveraineté universelle du Dieu créateur de toutes choses. C'est alors – second temps (Ap 5) – qu'advient l'Agneau, non seulement égorgé (5, 6) mais vivant (position debout), et vénéré à l'égal de Dieu (5, 8.12.13) parce que seul capable d'ouvrir le livre aux sept sceaux (5, 1-5, d'où 6, 1 et la suite), afin d'en extraire les clés d'interprétation de l'histoire humaine traversée de multiples conflits et catastrophes. Ainsi associé à la royauté divine, l'Agneau se tient au plus près du trône royal (6, 16 ; 7, 9) et reçoit toute sa part des honneurs divins adressés au Dieu souverain (7, 10). Bien plus, son rôle salvifique est pleinement reconnu : les robes immaculées des élus se trouvent paradoxalement blanchies dans le sang de l'Agneau (7, 14). Lui-même se tient au milieu du trône (7, 17), donc en lieu et place de Dieu, sans pour autant se confondre avec lui, selon le paradoxe d'une christologie en image, suggérant tout à la fois la divinité du Christ et la souveraineté du Dieu unique. Les rôles respectifs des deux personnages se trouvent finalement distingués : s'il revient à Dieu d'essuyer toute larme, c'est-à-dire offrir à l'humanité la plénitude de la vie divine, l'Agneau pour sa part exerce la fonction royale du Messie, berger d'Israël censé conduire le troupeau jusqu'aux sources de vie (7, 17). La conjonction des deux royautés, celle de Dieu et celle du Christ (sous la figure

de l'Agneau royal), se trouve ainsi pleinement assurée : « Elle est venue, la royauté (*basileia*) sur le monde de notre Seigneur et de son Christ, et il – qui ? Dieu, le Christ, ou les deux ne faisant qu'un ? – régnera (verbe *basileuô*) pour les siècles des siècles » (11, 15).

Un peu plus loin dans le livre, la scène centrale du combat opposant les forces de Satan aux armées célestes conduites par l'ange Michel, culmine en cette hymne de victoire : « Maintenant voici venus le salut, la puissance et la royauté (*basileia*) de notre Dieu, et l'autorité (*exousia*) de son Christ » (12, 10). La médiation de l'Agneau se trouve dès lors élargie au témoignage héroïque des martyrs, lesquels « ont vaincu [le démon] par le sang de l'Agneau et par la parole de leur témoignage » – ou « martyre » (12, 11 : grec *marturia*). Ainsi placé en position de monarque universel, l'Agneau détient aussi le livre de vie, censé contenir les noms de tous les élus (13, 8). C'est encore lui qu'on retrouve à la tête des cent quarante-quatre mille guerriers, rassemblés sur le mont Sion, avant de partir en guerre contre les puissances du Mal (14, 1.4). C'est lui aussi qui préside au supplice des idolâtres et autres adorateurs de la Bête infâme (14, 10). Finalement, sa victoire est si éclatante qu'elle rejoint le triomphe de Moïse : le cantique, alors entonné, est aussi bien celui de l'Agneau que celui de Moïse, célébrant d'une même voix l'éclatante gloire du « Seigneur Dieu Souverain (*Pantocrator*), le roi des nations » (15, 3). La symbolique royale appliquée au Christ, l'Agneau crucifié (littéralement : égorgé) – ressuscité, atteint son apogée en 17, 14 : les sept rois, alors ligüés au service de Babylone la grande prostituée, sont censés « entrer en guerre avec l'Agneau », lequel « les vaincra, parce qu'il est Seigneur des seigneurs et Roi des rois, ainsi que les appelés avec lui, les élus, les fidèles » (17, 14). On ne peut imaginer titre royal plus grandiose et plus universel que la désignation « roi des rois », héritée de l'ancien empire perse (*shah in shah*), et appliquée sans vergogne à l'Agneau royal, Christ

mort-ressuscité, inséparable de ses compagnons d'armes, les élus fidèles au combat de la foi, vécu jusque dans le martyre.

L'intrigue royale se poursuit comme dans un rêve : l'Agneau vainqueur prépare ses noces avec une épouse toute belle, vêtue de blancheur et lumière (19, 7-8) et, comme un tel projet ne saurait attendre, le prophète est requis pour rédiger les faire-part d'invitation au repas de noces (19, 9). Une telle gloire n'est d'ailleurs pas en concurrence avec la royauté de Dieu lui-même, le Seigneur Souverain (*Pantocrator*), dont la majesté suscite les acclamations d'une foule d'êtres célestes, rassemblés devant le trône divin (19, 1-6). Il reste au grand capitaine qu'est l'Agneau le temps de remporter une dernière et définitive victoire militaire. Identifié au cheval blanc aperçu au tout début du scénario apocalyptique (6, 2) et désigné sans ambages comme le Logos-Verbe de Dieu (19, 13), il porte non seulement les insignes de la royauté messianique (le sceptre de fer) mais encore, inscrite sur sa chair et son vêtement, la titulature suprême déjà évoquée (cf. 17, 14) : « Roi des rois et Seigneur des seigneurs » (19, 16). C'est seulement alors, après de multiples intermèdes, violents ou pacifiques (Ap 20), que peut se déployer le rituel de noces annoncé plus haut. Mais, surprise, l'épouse attendue mêle aux traits de la fiancée promise à l'Agneau (21, 2), l'architecture d'une Cité gigantesque, resplendissante, couverte d'or, émaillée des pierres les plus précieuses, tel l'écrin de l'éclatante royauté remise à l'Agneau vainqueur.

De fait, le nom de l'Agneau revient tout au long du voyage initiatique offrant au lecteur la visite complète (21, 9 – 22, 5), tant extérieure qu'intérieure, de la Cité royale dite « sainte » et nommée « Nouvelle Jérusalem » (21, 2.10). L'Agneau est ainsi désigné comme l'époux de la Cité (21, 9), le chef des apôtres dont les noms sont gravés sur les douze fondations de la muraille (21, 14), le titulaire à l'égal de Dieu d'un temple (21, 22) qui d'ailleurs n'existe pas, tant la présence divine s'impose d'elle-même, en dehors de toute

médiation religieuse. Il n'est non plus besoin de calendrier cultuel, dès lors que Dieu et l'Agneau – toujours inséparables, en même temps que distincts – sont en eux-mêmes la lumière et le flambeau, rayonnant de nuit comme de jour (21, 23). Ainsi revêtu de la pleine royauté eschatologique, l'Agneau détient le livre de vie, tel le passeport limitant l'accès de la Cité sainte aux seuls justes et purs (21, 27). Enfin, dernière image de la royauté céleste du Christ, accomplie au-delà de l'histoire, un trône se trouve érigé en plein cœur de la Cité-jardin (22, 1), duquel s'écoule le fleuve de vie (22, 2) irriguant l'espace de l'Éden à jamais restauré. Or, ce trône est inséparablement celui « de Dieu et de l'Agneau », faisant ensemble l'objet d'une seule et même adoration, de la part des saints eux-mêmes inondés de lumière divine (22, 1.3). Ainsi, le dernier mot de la Bible est pour le Christ Roi, égal en cela à Dieu son Père et vénéré comme tel par les habitants de la nouvelle et sainte Jérusalem.

7/ Le sacerdoce royal

Si l'Apocalypse est le grand livre du Christ Roi, notamment à travers la figure de l'Agneau, on y trouve aussi l'image d'un « sacerdoce royal » qualifiant l'ensemble du peuple saint (Ap 1, 6 ; 5, 10), en écho au texte d'Exode 19, 6 et selon une expression proche de la solennelle déclaration imputée à l'apôtre Pierre : « Vous êtes une lignée choisie, un sacerdoce royal (*hierateuma basileion*), une nation sainte, un peuple [destiné] au salut, afin que vous annonciez les vertus de celui qui vous a appelés de la ténèbre à son admirable lumière » (1 P 2, 9). Le texte de l'Apocalypse se présente lui-même ainsi : « Il a fait de nous une royauté (*basileia*), des prêtres (*hiereis*) pour Dieu son Père » (Ap 1, 6), ou bien encore : « Tu as fait d'eux [les rachetés par le sang du Christ, de toute origine, langue, peuple et nation] pour notre Dieu une royauté et des prêtres (*basileia kai hiereis*), et ils règneront (verbe *basileuô*) sur la terre » (Ap 5, 10).

Il ne fait pas de doute que ces trois textes (Ap 1, 6 ; 5, 10 et 1 P 2, 9) s'inspirent d'Exode 19, 6, à savoir la promesse du Seigneur, adressée à Moïse sur le Sinai, de faire du peuple hébreu « une royauté de prêtres (*mamlèkèt kohanîm*), une nation sainte ». L'accent porte ici sur la communauté nationale, désignée comme royaume ou royauté (*mamlèkèt*), en fonction d'un service liturgique ou sacerdotal, œuvre normalement confiée aux prêtres (*kohanîm*) mais élargie à l'ensemble du peuple. Or, la traduction grecque (Septante) a précisément inversé les termes, privilégiant la fonction sacerdotale (mot neutre *hierateuma*, quasiment un hapax en grec⁵), elle-même assortie du qualificatif « royal » (adjectif *basileios*). Ainsi, tandis que le texte hébraïque parle d'une réalité sociale, voire politique (un royaume, une nation), prioritairement vouée au service de Dieu (en tant que prêtres), la version grecque fait porter l'accent sur la vocation propre d'Israël, à savoir un « sacerdoce » qualifié de « royal », en tant qu'il l'emporte sur toute autre réalité et se sait au service d'un Dieu souverainement maître et Seigneur de toutes choses.

Il est clair que la première lettre de Pierre suit littéralement la version grecque, alors que l'Apocalypse manifeste une plus grande proximité avec le texte hébreu, avec cependant une légère variante grammaticale. En effet, si le texte source parle d'une « royauté de prêtres » (complément de nom), l'Apocalypse écrit successivement : « Une royauté, des prêtres » (juxtaposition : 1, 6) et : « Une royauté et des prêtres » (coordination : 5, 10). La question est alors de savoir si la conjonction *kai* (« et ») est additive ou explicative. Dans le premier cas on aurait, à côté du royaume en son entier, une classe spécifique de prêtres ; dans le second cas, comme en hébreu, les deux qualifications, sacerdoce et royauté, seraient confondues. Cette seconde interprétation paraît

5. De fait, le *Greek-English Lexicon* de LIDDELL & SCOTT, nouvelle édition, Oxford 1968, ne mentionne pas d'autres occurrences que bibliques, à savoir LXX Exode 19, 6 et 1 Pierre 2, 9 (au sens qualificatif : *priesthood* = prêtrise, sacerdoce), ainsi que 1 Pierre 2, 5 (au sens quantitatif : *body of priests* = collège de prêtres).

s'imposer : tout à fait possible selon la grammaire grecque, elle se trouve confirmée tant par le texte premier (hébreu) que par le verset 1, 6. En outre, l'élargissement de la royauté au peuple entier, qu'il soit ou non qualifié de sacerdotal, paraît soutenu par l'énoncé d'un autre verset (1, 9), essentiel à la définition du contenu du livre de l'Apocalypse : « Moi Jean, votre frère et compagnon dans la détresse (*thlipsis*), la royauté (*basileia*) et la constance (*hupomonè*) en Jésus, je me trouvai dans l'île appelée Patmos, à cause de la parole de Dieu et du témoignage de Jésus ». Il est clair que la situation de l'Église locale, dans un contexte difficile pouvant mener à la persécution – ainsi qu'en atteste la probable relégation du prophète sur l'île alors insalubre de Patmos – relève de trois valeurs ou vertus associées : la détresse (inconfort de la situation), la constance (capacité de résistance), la royauté (noblesse d'un état de vie, mené au service de la Parole et en fidélité au « témoignage dangereux » de Jésus – grec : *marturia*). Depuis le royaume de Dieu (ou des cieux), rendu proche par la prédication de Jésus, on est ainsi passé, par degrés, de la pleine souveraineté de Dieu à celle du Christ Roi, avec en conséquence la qualification « royale » de l'Église : communauté de témoins et peuple de martyrs, à la suite du Roi crucifié, Jésus l'Agneau royal élevé sur le trône, en parfaite communion avec le Dieu souverain (*pantocrator*) du livre de l'Apocalypse.

Conclusion

Un tel parcours, mené à travers le Nouveau Testament en son entier, permet d'affirmer les trois points suivants :

1. La notion de royauté ou royaume de Dieu, voire des cieux, appartient à la tradition synoptique unanime et présente toutes les chances de remonter à Jésus lui-même.

2. Elle n'en demeure pas moins peu audible en monde gréco-romain, d'où sans doute la discrétion du motif dans les épîtres pauliniennes, les Actes des Apôtres, l'évangile selon Jean.
3. Toutefois, le corpus johannique paraît être le lieu privilégié d'une théologie du Christ Roi qui, sans rien sacrifier aux modèles politiques et revendications de puissance, ose confesser la pleine royauté de Jésus, en totale communion à celle de Dieu, moyennant la fidélité d'une Église de saints et de martyrs.

Telles seraient encore aujourd'hui les conditions d'une dévotion au Christ Roi qui soit fidèle aux Écritures et libre de toute récupération mondaine.

*Yves-Marie Blanchard,
dimanche des Rameaux et de la Passion,
5 avril 2020*