Chapitre cinq

LE ROYAUME DE DIEU : TEMPS NOUVEAU DU SALUT

Nous avons vu au chapitre précédent qu'il n'est pas facile de cerner la signification de *basileia*, car il s'agit d'une notion complexe. Sa signification première est le règne ou l'autorité de Dieu. Elle peut désigner l'action eschatologique de Dieu qui, dans sa puissance royale, procède à la destruction de ses ennemis et sauve son peuple. Elle peut aussi s'appliquer au futur Royaume de salut dans lequel Dieu rassemblera son peuple pour qu'il jouisse des bénédictions de son règne. Ici donc, *basileia* est équivalent au siècle à venir.

Le Royaume annoncé par Jésus est tout à fait remarquable : il intervient directement dans l'histoire au travers de la personne et de la mission de Jésus. Nous ne devrions pas nous étonner de trouver *basileia tou theou* employé pour désigner une nouvelle conception de la grâce que les hommes peuvent expérimenter en accueillant le message de Jésus concernant le Royaume de Dieu.

Le Royaume conçu comme lieu actuel de la bénédiction

Il existe plusieurs textes qui parlent de l'entrée dans le Royaume comme d'une réalité actuelle. Jésus a maudit les scribes et les pharisiens : « Malheureux êtes-vous, scribes et pharisiens hypocrites, vous qui barrez aux hommes l'entrée du Royaume des cieux : Vous-mêmes en effet n'y entrez pas, et vous ne laissez pas entrer ceux qui le voudraient » (Mt 23.13). Le verset parallèle de Luc est encore plus clair : « Malheureux êtes-vous, légistes, vous qui avez pris la clé de la connaissance : vous n'êtes pas entrés vous-mêmes, et ceux qui voulaient entrer, vous les en avez empêchés » (Lc 11.52). En une autre occasion, Jésus a dit : « En vérité, je vous le déclare, collecteurs d'impôts et prostituées vous précèdent dans le Royaume de Dieu » – vous, c'est-à-dire les chefs religieux d'Israël (Mt 21.31). Il faut voir dans de tels passages une allusion à une situation contemporaine de Jésus. « Les classes impures sont en train d'entrer dans le Royaume, et il n'est pas évident que les chefs, en apparence respectables,

répondent à l'appel. Même la vue des indignes en marche vers le Royaume ne modifie pas leur attitude[1] ».

L'affirmation la plus intéressante quoique la plus difficile est celle de Matthieu 11.11-13. Aux envoyés de Jean-Baptiste qui lui demandent s'il est ou non le Messie, Jésus répond en faisant allusion à la prophétie messianique d'Ésaïe 35.5-6 et dit en substance : cette prophétie est maintenant accomplie; voici l'âge du salut messianique (Mt 11.2-6). Puis, parlant du Baptiste, alors dans la prison d'Hérode, Jésus déclare : « Parmi ceux qui sont nés d'une femme, il ne s'en est pas levé de plus grand que Jean le Baptiste; et cependant, le plus petit dans le Royaume des cieux est plus grand que lui. Depuis les jours de Jean-Baptiste jusqu'à présent, le Royaume des cieux *biazetai* : ce sont des violents qui l'arrachent. Tous les prophètes en effet, ainsi que la Loi, ont prophétisé jusqu'à Jean » (Mt 11.11-13).

Ce passage comporte trois problèmes difficiles : le sens de *biazetai*, le sens de « violents » et celui de « le plus petit dans le Royaume des cieux ».

Le verbe *biazō* signifie « employer la force ou la violence ». Au passif, il peut signifier « subir violence » ou au moyen « user de violence ». Nous avons analysé ailleurs six interprétations différentes de ce mot[2] et nous ne pouvons présenter que nos propres conclusions. Il semble que, pour bien rendre la vision dynamique du Royaume de Dieu en tant que souveraineté royale de Dieu à l'œuvre dans la mission de Jésus, il faut prendre le verbe au moyen : « Le Royaume du ciel est arrivé avec violence » (RSV marg.); il n'y a aucune objection philologique à cette interprétation[3]. L'autorité de Dieu va son chemin avec une force considérable et des personnes enthousiastes ferventes s'en emparent, c'est-à-dire veulent y prendre part[4]. La mission de Jésus soulève une vive réaction. La puissance de Dieu est fortement à l'œuvre œuvre parmi les hommes. Elle appelle à réagir avec vigueur. Ceci distingue l'enseignement de Jésus de celui des rabbins qui enseignaient que les hommes doivent prendre sur eux le joug du Royaume et reconnaître la Loi comme la norme de la volonté de Dieu. Pour Jésus ce n'est pas suffisant. Au contraire, dans sa mission, Dieu est puissamment actif et comme le dynamisme du Royaume envahit le monde, les hommes doivent avoir une réaction radicale. Il est arrivé que Jésus la décrive en termes violents : « Si ta main entraîne la chute, coupe-la; […] et si ton œil entraîne ta chute, arrache-le » (Mc 9.43, 47). Voilà les actes de violence demandés à ceux qui voudraient pénétrer dans le Royaume[5]. Ailleurs Jésus se sert d'un langage violent lorsqu'il parle de haïr sa propre famille pour

1. F.V. Filson, *Matthew*, 1960, p. 227.
2. G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, Londres, SPCK, 1964, p. 155-158.
3. En plus de la référence dans *Jesus and the Kingdom*, p. 158-159, voir aussi M. Black, dans *ET* 63, 1951-1952, p. 290; R. Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu, essai de théologie biblique*, Paris, Orante, 1965, p. 109ss; H.N. Ridderbos, *The Coming of the Kingdom*, 1963, p. 54.
4. R. Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu, essai de théologie biblique*, Paris, Orante, 1965, p. 132.
5. Pour cette interprétation, cf. R. Otto, *Reich Gottes und Menschensohn*, 1954, p. 82; trad. angl. : *The Kingdom of God and the Son of Man*, p. 111; T.W. Manson, *The Sayings of Jesus*, 1949, p. 134; S.E. Johnson, *IB*, vol. 7, p. 383.

être sauvé (Lc 14.26). Il dit qu'il n'apporte pas la paix, mais le glaive (Mt 10.34). La présence du Royaume exige une réaction radicale.

C'est bien ainsi que Luc a compris ces paroles de Jésus, puisqu'il a écrit : « La bonne nouvelle du Royaume est annoncée et tout homme déploie sa force pour y entrer » (*eis autēn biazetai*, Lc 16.16). C'est encore un emploi de *biazetai* au moyen.

Dans ces deux passages, le Royaume de Dieu est l'autorité dynamique de Dieu, active en Jésus; c'est aussi dès maintenant un lieu de bénédiction dans lequel pénètrent ceux qui accueillent la parole de Jésus. Jésus appelle Jean-Baptiste « le plus grand parmi les hommes ». Tous les prophètes et la Loi ont prophétisé jusqu'à Jean. C'est le dernier des prophètes. Depuis le ministère de Jean[6], il est arrivé quelque chose de nouveau, qui crée une situation nouvelle, et le résultat, c'est qu'« aussi grand qu'ait été Jean, le plus petit dans le Royaume qui vient est plus grand que lui; non par la valeur ou par la réalisation, mais par le don de Dieu, il est dans le Royaume[7] ». Ce n'est pas entre Jean et d'autres personnes qu'il y a une différence, mais entre le siècle des prophètes et le siècle nouveau du Royaume, qui commence avec le ministère de Jésus[8].

Le Royaume comme don actuel

Quand on s'interroge sur le contenu de ce nouveau lieu de bénédiction, on découvre que *basileia* ne signifie pas seulement le règne dynamique de Dieu et le domaine du salut; ce mot sert également à désigner le don de la vie et du salut, et c'est aussi ce qui fait l'originalité du message de Jésus. Le Royaume de Dieu se présente comme un terme englobant tout ce qui est inclus dans le salut messianique[9]. Dalman reconnaît que dans l'enseignement de Jésus le Royaume peut être « un bien qui se laisse conquérir, accorder, posséder et recevoir[10] ».

Dans la consommation eschatologique, le juste doit recevoir librement en héritage le Royaume (Mt 25.34). Là, le mot ne désigne ni le règne de Dieu ni le siècle à venir, mais le don de la vie accordé par le règne de Dieu dans le siècle qui vient (Mt 24.46). En réponse à la question du jeune homme sur le moyen d'hériter la vie éternelle (Mc 10.17), Jésus parle d'entrer dans le Royaume (Mc 10.23-24) et de recevoir la vie éternelle (Mc 10.30) comme s'il s'agissait de concepts synonymes. Le Royaume est un don que le Père se plaît à accorder au petit troupeau des disciples de Jésus (Lc 12.32).

Si le Royaume de Dieu est le don de la vie qu'il accorde à son peuple en manifestant son règne dans la gloire eschatologique, et s'il est aussi le règne de Dieu agissant sur l'histoire avant la consommation eschatologique, nous pouvons donc nous attendre à ce que le règne de Dieu dans le présent apporte à son

6. Pour l'usage exclusif de *apo*, cf. G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, Londres, SPCK, 1964, p. 197.
7. F.V. Filson, *Matthew*, p. 138.
8. Cf. G.E. Ladd, *Jesus and the Kingdom*, Londres, SPCK, 1964, p. 197.
9. R. Schnackenburg, *Règne et Royaume de Dieu, essai de théologie biblique*, Paris, Orante, 1965, p. 75.
10. G. Dalman, *Die Worte Jesu*, 1898, p. 99; trad. angl. : *The Words of Jesus*, 1909, p. 121.

peuple une bénédiction préliminaire. Et c'est bien ce que nous trouvons. Le Royaume n'est pas seulement un don eschatologique appartenant au siècle à venir ; c'est aussi un don à recevoir dans ce siècle même.

On retrouve cette idée dans un grand nombre de paroles de Jésus. Le Royaume est semblable à un trésor ou à une perle de grand prix dont la possession surpasse celle de toutes les autres richesses (Mt 13.44-46). C'est une chose qu'il faut chercher avant toute autre, dès ici-bas (Mt 6.33) et que l'on doit recevoir comme les enfants acceptent un cadeau (Mc 10.15 = Lc 18.16-17). Dans ce passage, le Royaume est le règne de Dieu mais il inclut l'idée qu'il est donné. Le règne de Dieu n'est pas une puissance terrifiante devant laquelle les hommes sont forcés de s'incliner, mais un don. Les enfants sont l'exemple de la confiance et de l'attitude d'accueil exigées des « enfants du Royaume ». Le Royaume leur appartient, non pas que l'humilité soit une vertu qui le mérite mais parce qu'ils sont réceptifs. « Le Royaume est à ceux qui sont comme eux parce qu'ils le reçoivent comme un don… (C')est le don du règne divin[11]. » Matthieu 19.14 précise que le Royaume de Dieu est pour ceux qui sont comme des enfants. Matthieu 7.7 (« quiconque demande reçoit, qui cherche trouve ») est une promesse qu'il faut comprendre dans ce contexte. « C'est le Royaume de Dieu qu'il faut chercher : une fois trouvé, on reçoit aussi la satisfaction de tous les besoins (Lc 12.31). La porte à laquelle il faut frapper, c'est celle qui ouvre sur le Royaume de Dieu[12]. »

Les Béatitudes envisagent le Royaume comme un don. Les pauvres de cœur, ceux qui sont persécutés pour la justice, reçoivent ce don (Mt 5.3, 10). Il n'est pas facile de dire si, dans ces affirmations, le Royaume est futur ou présent. Il est certain que les Béatitudes ont une coloration eschatologique. Les paroles de Jésus où il est question d'hériter de la terre, d'obtenir miséricorde (au jour du jugement) ou de voir Dieu sont d'abord eschatologiques. Cependant les Béatitudes ont comme principal objectif de faire connaître un privilège actuel plutôt que de promettre une récompense future lors de la consommation[13]. La consolation de ceux qui souffrent à cause de leur misère spirituelle[14] est à la fois pour le présent et pour l'avenir. Il en va de même pour le rassasiement des affamés (Mt 5.4-6). Le don du Royaume, deux fois mentionné, inclut probablement le présent et le futur. Les Béatitudes décrivent à la fois la sérénité présente et le salut eschatologique.

11. V. Taylor, *Mark*, 1952, p. 423. Nous nous distinguons de Taylor lorsqu'il élimine la portée eschatologique de la dernière phrase. Cf. aussi T.W. Manson, *The Teaching of Jesus*, 1935, p. 135. L'acceptation du règne présent de Dieu est la condition pour pénétrer dans l'ordre eschatologique.
12. T.W. Manson, *The Sayings of Jesus*, p. 81.
13. Même Windisch le reconnaît, bien qu'il attribue ce sens à l'exégèse théologique : *Der Sinn der Bergpredigt, ein Beitrag zum Problem der richtigen Exegese*, Leipzig, J.C. Hinrichs'sche Buchhandlung, 1929, p. 136-137 ; trad. angl. : *The Meaning of the Sermon on the Mount*, 1951, p. 175-176.
14. Cf. J.W. Bowman et R.W. Tapp, *The Gospel from the Mount*, 1957, p. 31-32.

Le don du salut

Il est possible d'offrir une meilleure illustration du Royaume en tant que don de Dieu en étudiant le mot « salut ». Dans les évangiles, les termes « sauver » et « salut » se rapportent à une bénédiction à la fois eschatologique et présente.

Le salut est d'abord un don eschatologique. Dans la réponse de Jésus au jeune homme riche, le salut est synonyme de vie éternelle et d'entrée dans le Royaume de Dieu, dans le siècle à venir (Mc 10.17-30). Ailleurs, ce salut eschatologique revient à sauver sa (vraie) vie, par opposition à perdre sa vie physique (Mc 8.35; Mt 10.39; Lc 17.33). On peut décrire le salut eschatologique simplement comme l'entrée dans la vie (éternelle) (Mc 9.43; Mt 25.46) ou dans la joie du Seigneur (Mt 25.21, 23).

Le salut à venir signifie deux choses : la délivrance de notre condition mortelle et la communion parfaite avec Dieu. Les évangiles ne disent pas grand-chose sur la résurrection, mais il est évident, d'après Luc 20.34-36 (cf. Mc 12.24-27), que le salut eschatologique inclut l'homme tout entier. La vie des ressuscités aura quelque chose en commun avec celle des anges : la possession de l'immortalité. Cette vie immortelle de la résurrection est la vie du monde à venir (Lc 20.35). Les maux dus à la faiblesse physique, à la maladie et à la mort disparaîtront dans la vie du Royaume de Dieu (Mt 25.34, 46).

Le salut eschatologique signifie la rédemption du corps mais aussi le rétablissement, entre Dieu et l'homme, de la communion détruite par le péché. Les cœurs purs verront Dieu (Mt 5.8), entreront dans la joie de leur Seigneur (Mt 25.21, 23). Cette consommation eschatologique est généralement décrite avec des images tirées de la vie courante. La moisson aura lieu et le grain sera amassé dans le grenier (Mt 13.30, 39; Mc 4.29; cf. Mt 3.12; Ap 14.15). Les brebis seront séparées des chèvres et amenées en sécurité dans l'enclos (Mt 25.32). L'image qu'on trouve le plus fréquemment est celle du festin ou d'une assemblée de convives où Jésus boira de nouveau du vin avec ses disciples dans le Royaume de Dieu (Mc 14.25). Ils mangeront et boiront à la table de Jésus dans le Royaume (Lc 22.30). Les hommes seront rassemblés de tous les coins de la terre pour s'asseoir à table avec les saints de l'Ancien Testament (Mt 8.11-12; Lc 13.28-29). L'achèvement eschatologique est comparé à un festin de noces (Mt 22.1-14; 25.1-12) et à un banquet (Lc 14.16-24). Toutes ces métaphores dépeignent le rétablissement de la communion de Dieu avec l'homme, détruite par le péché[15].

La dimension religieuse du salut eschatologique contraste fortement avec ce que signifie la perdition. Un mot grec unique (*apollumi*) porte les deux sens : détruire ou tuer, et perdre (au passif : être perdu, mourir ou périr). Les deux significations, être détruit et périr, s'appliquent à la destruction eschatologique (*apōleia*, Mt 7.13). Ne pas être sauvé signifie perdre sa propre vie (Mc 8.35; cf. Mt 10.39; 16.25; Lc 9.24; 17.33) et perdre sa vie, c'est tout perdre (Mc 8.36) car on se perd soi-même (Lc 9.25). Ainsi, c'est être détruit que de perdre sa vie. Dieu a le pouvoir de détruire non seulement le corps, mais l'âme; et cette des-

15. J. Jeremias, *Les Paraboles de Jésus*, Le Puy, Xavier Mappus, 1962, p. 259.

truction est décrite comme le feu de la géhenne (Mt 10.28; Mc 9.42-48), le feu éternel (Mt 18.8; 25.41) et les ténèbres (Mt 8.12; 22.13; 25.30). Étant donné que le feu et les ténèbres ne sont pas des concepts de même nature, le plus important n'est pas la forme de cette destruction, mais sa signification religieuse. C'est ce que l'on trouve dans les mots : « Je ne vous ai jamais connus, écartez-vous de moi, vous qui commettez l'iniquité! » (Mt 7.23; Lc 13.27). C'est cela la véritable signification de la destruction : être exclu des joies et des délices de la présence de Dieu dans son Royaume.

La mission de Jésus, qui est de sauver les brebis perdues de la maison d'Israël (Mt 10.6; 15.24), s'inscrit dans le contexte eschatologique. Leur « perdition » est à la fois présente et future, car elles se sont écartées de Dieu et ont compromis leur vie. Parce qu'elles sont maintenant perdues, elles sont placées sous la menace de la destruction éternelle. En réalité, le fils prodigue était mort; son « salut », ou son retour à la maison de son père, signifie son retour à la vie (Lc 15.24).

Cette mission de Jésus – sauver ce qui était perdu – a une dimension actuelle autant que future. Il vient chercher le pécheur pour le sauver de la condamnation future, mais aussi pour l'amener au salut actuel. À Zachée repentant, Jésus dit : « Aujourd'hui le salut est venu pour cette maison… En effet, le Fils de l'Homme est venu chercher et sauver ce qui était perdu » (Lc 19.9-10). Le contexte sémantique de « perdu » permet d'approuver la décision d'Arndt et Gingrich à la suite de Bauer, d'inscrire « perdu » en Luc 19.10 sous la rubrique « mort éternelle »[16]. Non seulement ceux qui sont perdus se sont égarés, mais ils sont en danger de périr s'ils ne sont pas secourus. Par la voix d'Ézéchiel (34.16-22); Dieu promet : « La bête perdue, je la chercherai… je viendrai au secours de mes bêtes ». *C'est cette mission que Jésus prétend remplir.* Le salut que Jésus apporte à Zachée est une rencontre présente, même si les bénédictions reçues auront une influence sur l'avenir.

Les paraboles de la brebis perdue, de la pièce perdue et du fils prodigue ne sont pas eschatologiques, mais décrivent un salut immédiat (Lc 15). L'image du fils prodigue qui retrouve la joie de la maison de son père illustre la bénédiction du salut présent, que Jésus offre à Zachée, aux collecteurs d'impôts et aux pécheurs qui accueillent avec joie sa compagnie. Le frère aîné représente les pharisiens et les scribes qui se targuaient d'être le véritable Israël, seuls à obéir à la loi de Dieu. De la même façon le frère aîné demeurait sous le toit de son père, mais il était perdu lui aussi, car il ne connaissait pas la véritable communion avec son père ni la joie de la maison paternelle.

Ce don d'une communion actuelle qui anticipe sur la consommation eschatologique est le thème de la parabole en actes de Marc 2.15-17 : les scribes ont pris ombrage de ce que Jésus participe à un dîner avec des collecteurs d'impôts et des pécheurs. Ce n'était pas un repas ordinaire, mais un banquet. Les Juifs ne suivaient pas la coutume païenne qui consistait à s'allonger pour les repas ordinaires, mais s'asseyaient à table. C'est seulement pour des occa-

16. Arndt et Gingrich, *A Greek-English Lexicon*, Chicago, University of Chicago Press, 1957, p. 94.

sions spéciales – invitations, festins de noces ou banquets royaux – que les Juifs étaient étendus[17]. La métaphore d'un banquet est l'image juive habituelle du salut eschatologique[18]; et il faut comprendre la familiarité de Jésus avec ses disciples et avec ceux qui les suivent comme une anticipation de la joie et de la communion du Royaume eschatologique. Jésus a donné lui-même la signification religieuse de ce repas : « Je suis venu appeler non pas les justes, mais les pécheurs » (Mc 2.17). En invitant les pécheurs à le suivre, il remplissait sa mission messianique.

Il ne s'agit pas d'un exemple isolé, comme l'indiquent deux autres passages. Luc rapporte que l'un des principaux sujets de critiques de la part des scribes et des pharisiens était que Jésus accueillait des pécheurs et mangeait avec eux (Lc 15.1-2). Les trois paraboles qui suivent insistent sur la joie qui éclate quand les pécheurs perdus se repentent. Le plus important est la joie dans le ciel pour un unique pécheur qui se convertit (Lc 15.7), mais celle-ci est précédée de la joie terrestre de Jésus qui mangeait à la même table que les pécheurs convertis.

Cette joyeuse familiarité faisait partie du ministère de Jésus; c'est pourquoi ses détracteurs l'ont accusé d'être un mangeur et un buveur (Mt 11.19). On sent aussi cette joie messianique lorsque Jésus répond au reproche qu'on lui a fait, à lui et à ses disciples, de ne pas suivre l'exemple des pharisiens pour le jeûne. On ne jeûne pas au moment d'un mariage. La présence du marié invite à la joie, non au jeûne (Mc 2.18-19). Même si nous ne pouvons pas prouver que, dans la pensée juive, la métaphore du marié s'applique bien au Messie, il est certain que le banquet de noces était un symbole du Royaume de Dieu[19]. Durant les sept jours que duraient les festivités d'un mariage, les amis et les invités du marié étaient dispensés d'observer un certain nombre d'importants devoirs religieux, afin de pouvoir participer aux réjouissances. Jésus a décrit sa présence au milieu de ses disciples par ce symbole messianique du mariage. Le jour du salut est arrivé, les chants de noces résonnent; il n'y a pas de place pour le deuil, mais seulement pour la joie. C'est pourquoi les disciples de Jésus ne peuvent jeûner[20].

On voit aussi la présence du salut messianique dans les guérisons miraculeuses opérées par Jésus et décrites par le mot grec qui signifie « sauver ». La présence du Royaume de Dieu en Jésus signifie être délivré d'une hémorragie (Mc 5.34), de la cécité (Mc 10.52), de la possession démoniaque (Lc 8.36), et même de la mort (Mc 5.23). Jésus a annoncé que ces délivrances attestaient la présence du salut messianique (Mt 11.4-5). Ce sont des gages de la vie du Royaume eschatologique dont le sens final est l'immortalité du corps. Le Royaume de Dieu s'intéresse non seulement à l'âme des hommes, mais aussi au salut de l'homme tout entier.

17. Cf. J. Jeremias, *La Dernière Cène. Les Paroles de Jésus*, Paris, Cerf, 1972, p. 49-50 et les références.
18. G.F. Moore, *Judaism* 2, 1927, p. 363ss.
19. Cf. J. Jeremias, *ThWNT* 4, p. 1094; *TDNT* 4, p. 1101.
20. J. Jeremias, *Les Paraboles de Jésus*, Le Puy, Xavier Mappus, 1962, p. 166; C.H. Dodd, *The Parables of the Kingdom*, Collins, Fontana Books, 1963[rév.], p. 115-116; H. Seesemann, *ThWNT* 5, p. 164; *TDNT* 5, p. 163.

Les limites de ces délivrances physiques illustrent la nature du Royaume présent par opposition à ses manifestations futures. Dans le Royaume eschatologique, tous « ceux qui ont été jugés dignes d'avoir part au monde à venir » (Lc 20.35) seront sauvés de la maladie et de la mort, dans la vie immortelle des ressuscités. À cause de la manière dont le Royaume était alors à l'œuvre, cette puissance de salut n'a atteint que quelques personnes. Tous les malades et tous les infirmes n'ont pas été guéris, et tous les morts n'ont pas pu ressusciter. Les Évangiles ne rapportent que trois exemples de retour à la vie. Pour être guéris, les hommes doivent entrer en contact direct avec Jésus ou avec ses disciples (Mc 6.56). La puissance de salut du Royaume n'opère pas encore universellement. Elle n'habite qu'en Jésus et en ceux auxquels il la délègue (Mt 10.8; Lc 10.9).

Cependant, ce n'est pas parce qu'ils entrent en contact avec Jésus que les hommes font automatiquement l'expérience de la vie régénératrice du Royaume; ce salut physique exige la réponse de la foi. Il ne se réalise pas *ex opere operato.* « Ta foi t'a sauvé » (Mc 5.34; 10.52). Il faut une réponse spirituelle pour recevoir la bénédiction physique. Les miracles de guérison, quoique importants, ne sont pas une fin en eux-mêmes. Ils ne constituent pas l'essentiel du salut messianique. C'est ce qu'illustre l'ordre des phrases en Matthieu 11.4-5 : l'annonce de la bonne nouvelle aux pauvres est plus importante que la délivrance de l'aveugle et du boiteux, du lépreux et du sourd, et même que la résurrection des morts[21]. L'« Évangile », c'est la présence même de Jésus, la joie et la communion qu'il apporte aux pauvres. La guérison d'une maladie physique n'est que l'expression extérieure du salut spirituel : c'est ce qui ressort des commentaires que fait Jésus à propos d'un exorcisme. Alors que ce miracle est l'une des manifestations les plus convaincantes de la présence du Royaume (Mt 12.28), il ne sert que de préliminaire : Dieu doit ensuite occuper la place laissée vide. Sinon un homme est semblable à une maison qui se trouve propre et rangée, mais inoccupée (Mt 12.44 = Lc 11.25). À moins que la puissance de Dieu n'entre dans cette vie, le démon peut revenir en amenant avec lui sept autres démons, et la condition de cet homme sera pire qu'auparavant. Guérisons et exorcismes sont le côté négatif du salut; le côté positif, c'est l'entrée de la puissance et de la vie de Dieu dans la vie même de l'homme.

La guérison des dix lépreux est une bonne illustration du lien qui existe entre le salut physique et son aspect spirituel. Tous les dix ont été « purifiés » et « guéris » (Lc 17.14-15). Au Samaritain, celui qui revient exprimer sa reconnaissance, Jésus dit : « Ta foi t'a sauvé » (Lc 17.19). Ce sont les mêmes mots qui sont employés ailleurs pour guérir. Devons-nous supposer que les neuf autres ne sont pas réellement guéris? Bien des commentateurs soupçonnent une confusion dans le texte. Mais puisque ces mêmes mots s'appliquent clairement au salut « spirituel » (Lc 7.50), nous pouvons partager l'avis des exégètes qui pensent que le Samaritain a reçu davantage de bénédictions que les neuf

21. G. Friedrich, *ThWNT* 2, p. 715; *TDNT* 2, p. 718.

autres. Son salut ou son intégrité sont plus qu'une guérison physique. Ils impliquent un état de bonne santé spirituelle[22].

Que ce « salut » présent soit spirituel aussi bien que physique, c'est ce que démontre l'épisode de la pécheresse dans la maison de Simon. Ses larmes et ses démonstrations d'affection prouvent son repentir. Jésus lui dit : « Ta foi t'a sauvée, va en paix » (Lc 7.50). Il n'y a eu aucune guérison miraculeuse. Son mal était à la fois moral et spirituel. Jésus nous donne la signification de son salut : « Tes péchés ont été pardonnés » (Lc 7.48).

L'octroi du pardon

Cette idée de pardon ajoute une dimension plus profonde au salut messianique. Selon Marc, le conflit entre Jésus et les scribes a éclaté lorsque Jésus s'est attribué le pouvoir de pardonner les péchés. Une telle prétention ne pouvait être qu'un blasphème, car Dieu seul a le pouvoir de pardonner les péchés (Mc 2.7). D'un certain point de vue les scribes avaient, bien sûr, raison (Ps 103.3; Es 43.25). Selon les prophètes, le pardon sera une bénédiction propre au monde messianique. Le Seigneur, qui est juge, souverain et roi, sauvera son peuple, en sorte qu'il n'y aura plus aucun malade, car il pardonnera toute iniquité (Es 33.24). Le petit nombre des sauvés sera pardonné et ses péchés seront jetés dans les profondeurs de la mer (Mi 7.18-20). Dieu fera une nouvelle alliance et inscrira sa Loi dans les cœurs, leur accordant une parfaite communion avec lui-même, ainsi que le pardon des péchés (Jr 31.31-34; cf. aussi Ez 18.31; 36.22-28). Une source jaillira pour la maison de David et purifiera le peuple de Dieu de tout péché (Za 13.1).

Cette fonction était en général réservée à Dieu[23] : une seule prophétie parle du serviteur du Seigneur qui portera les fautes du peuple et se donnera lui-même en offrande pour le péché (Es 53.11-12); mais il a fallu attendre le IIIe siècle après J.-C., et même plus tard, pour que le judaïsme applique cette prophétie au Messie[24]. À notre connaissance, aucune source n'indique que le Messie promette aux hommes le pardon des péchés par la grâce de sa puissance propre. De plus, si l'on croyait généralement que Dieu remettait les péchés, le judaïsme n'a jamais su résoudre le problème posé par la tension entre la justice de Dieu et sa grâce[25]. L'homme juste n'est pas celui auquel Dieu pardonne librement, mais celui dont le mérite dépasse la dette. Être juste, c'est être acquitté par Dieu au jour du jugement, mais c'est la notion de mérite qui commande l'acquittement eschatologique. C'est le compte des bonnes et des mauvaises actions qui décide du sort de l'homme devant Dieu. Si le nombre de ses bonnes actions dépasse celui des mauvaises, il sera acquitté[26].

22. Cf. L. Ragg, *St. Luke*, 1922, p. 228; W.F. Arndt, *St. Luke*, 1956, p. 372.
23. Le pardon est une prérogative que Dieu ne partage avec personne et qu'il ne délègue pas (G.F. Moore, *Judaism* 1, 1927, p. 535).
24. G. Quell, dans *ThWNT* 2, p. 189; *TDNT* 2, p. 187.
25. Notons que le savant juif moderne, J. Klausner, lutte avec le même problème, *Jésus de Nazareth*, Paris, Payot, 1933 p. 547-548.
26. Cf. G. Schrenk, *ThWNT* 2, p. 198-199; *TDNT* 2, p. 196-197; W.O.E. Oesterley et G.H. Box, *The Religion and Worship of the Synagogue*, 1907 p. 244-251.

Sachant cela, on imagine facilement l'étonnement et le désarroi des scribes lorsque Jésus, de sa propre autorité, a annoncé le pardon des péchés. Jean-Baptiste avait promis le pardon (Mc 1.4) et Jésus a tenu cette promesse. La guérison du paralytique est la preuve extérieure que « le Fils de l'Homme a autorité pour pardonner les péchés sur la terre » (Mc 2.10). Le Fils de l'Homme est, en Daniel 7.13, la figure qui représente les Saints du Très-Haut et qui viendra sur les nuées du ciel instaurer le Royaume de Dieu et juger les hommes. Dans Marc 2.10, Jésus déclare qu'il est ce juge céleste, mais qu'il est venu sur terre parmi les hommes pour exercer la prérogative divine de pardonner les péchés. C'est là le signe de la présence du salut messianique.

Le pardon des péchés se trouve donc au centre de la notion de Royaume de Dieu. La parabole du serviteur impitoyable nous en donne une bonne illustration (Mt 18.23-35). Elle insiste sur la relation entre le pardon divin et le pardon humain dans le Royaume de Dieu. Le pardon divin précède et conditionne celui de l'homme. Bien que Jeremias accentue l'aspect eschatologique du jugement, il reconnaît que la parabole est d'abord un enseignement sur la miséricorde de Dieu; en effet, le jugement eschatologique sera fondé sur une expérience préalable du pardon de Dieu[27]. Le libre don du pardon de Dieu impose aux hommes l'exigence d'un esprit de pardon.

Jésus n'a pas enseigné une nouvelle doctrine du pardon; il a apporté aux pécheurs perdus une nouvelle expérience du pardon. Il n'a pas dit à la femme dans la maison de Simon que Dieu lui pardonnait, il ne lui a pas non plus expliqué comment elle pourrait trouver le salut; il a déclaré que ses péchés étaient pardonnés (Lc 7.48). C'est pour elle le « salut ». Jésus fait ce qu'il proclame. La présence du Royaume de Dieu n'implique pas un nouvel enseignement sur Dieu; c'est un acte de Dieu qui apporte aux hommes, au travers de Jésus, la possibilité de vivre immédiatement une expérience que les prophètes annonçaient pour le royaume eschatologique[28].

L'octroi de la justice

La notion de justice est étroitement apparentée à celle de pardon. Ce n'est pas d'abord une qualité éthique, mais une relation juste, l'acquittement divin de la culpabilité du péché[29]. Chercher le Royaume de Dieu signifie recevoir la justice qui l'accompagne.

Dans la pensée juive, la justice est une activité humaine[30]. Les rabbins enseignaient qu'elle est une œuvre humaine consistant en obéissance à la Loi et en actes de miséricorde. Jésus a enseigné qu'elle est à la fois une exigence divine et un don divin. Il faut une justice plus grande que celle des scribes et des pharisiens pour entrer dans le Royaume eschatologique (Mt 5.20). Cette justice suppose qu'on est affranchi de toute colère, convoitise ou vengeance (Mt 5.21-48).

27. J. Jeremias, *Les Paraboles de Jésus*, Le Puy, Xavier Mappus, 1962, p. 285.
28. Cf. l'excellente note sur le pardon dans V. Taylor, *Mark*, p. 200-201.
29. G. Schrenk, dans *ThWNT* 2, p. 187-197; *TDNT* 2, p. 185-190.
30. G. Schrenk, dans *ThWNT* 2, p. 198; *TDNT* 2, p. 196.

Si c'est par son effort que l'homme doit atteindre une rectitude si parfaite, personne ne peut l'acquérir; il faut donc que ce soit un don de Dieu.

Voici l'essentiel de l'enseignement éthique de Jésus; il faut renoncer à une justice acquise par soi-même et avoir la volonté de devenir comme des enfants qui n'ont rien et doivent tout recevoir. Les scribes n'avaient pas envie de renoncer à la fierté qu'ils éprouvaient pour leur propre justice, pour pouvoir, dans l'humilité, recevoir le don de la justice de Dieu. Tant qu'ils se sont considérés comme justes (Mc 2.17; Lc 18.9)[31], ils n'ont ressenti aucun besoin d'un don de Dieu. C'est toute la différence entre la bonne conscience du pharisien et l'attitude du publicain qui s'abandonne entièrement à la miséricorde de Dieu. Il n'a rien à son actif : ni sentiment de justice, ni actes méritoires, c'est pourquoi il s'ouvre à Dieu sans réserve. « Celui-ci redescendit chez lui justifié » (Lc 18.14), déclaré juste par Dieu. De toute évidence, sa justice n'est pas le résultat de ses efforts, mais c'est le don de Dieu. La leçon de cette parabole, on la retrouve aussi chez Paul, lorsqu'il parle de la justification, à cette exception près qu'il n'y est pas fait mention de la croix[32].

La justice selon le Sermon sur la montagne est aussi don de Dieu. La promesse de rassasier ceux qui ont faim et soif de justice (Mt 5.6) est faite à ceux qui sont conscients de leur propre injustice, mais qui ont faim et soif d'être en règle avec Dieu. Par opposition à l'idée juive du mérite, on considère simplement la *dikaiosunē* comme un don de Dieu fait à ceux qui le lui demandent[33].

Ainsi, bien des aspects du message et de la mission de Jésus illustrent la présence imprévue du salut eschatologique et il faut la voir bien au-delà de l'emploi courant du terme « Royaume de Dieu ». La mission de Jésus n'apporte pas un nouvel enseignement, mais un nouvel événement. Elle offre aux hommes un avant-goût réel du salut eschatologique. Jésus ne promet pas le pardon des péchés; il l'accorde. Il ne se contente pas d'assurer aux hommes la communion future du Royaume; il invite les hommes à s'associer avec lui pour être porteurs du Royaume. Il ne leur promet pas seulement la réhabilitation au jour du jugement; il leur accorde une justification immédiate. Il n'enseigne pas seulement une délivrance eschatologique du mal physique; il démontre la puissance rédemptrice du Royaume en délivrant les hommes de la maladie et même de la mort.

Telle est la signification de la présence du Royaume en tant que période nouvelle de l'histoire du salut. Recevoir le Royaume de Dieu, se soumettre au règne de Dieu signifie recevoir le don du Royaume et entrer dans la joie de ses bienfaits. Le temps de l'accomplissement est présent, mais le temps de la consommation attend encore le siècle à venir.

---

31. Bien que Jésus ait adopté la terminologie juive habituelle du « juste » et de l'« injuste », « on trouve dans les Synoptiques un sévère refus de l'hypocrisie de l'apparence juste et de la confiance que le *dikaios* place dans sa piété propre ». G. Schrenk, dans *ThWNT* 2, p. 191-192; *TDNT* 2, p. 190.
32. G. Schrenk, dans *ThWNT* 2, p. 219; *TDNT* 2, p. 215.
33. G. Schrenk, dans *ThWNT* 2, p. 200; *TDNT* 2, p. 198.

TABLE DES MATIÈRES

Préface de l'édition révisée vii
Liste des abréviations xi

PREMIÈRE PARTIE. LES ÉVANGILES SYNOPTIQUES 1
Chapitre premier. Introduction 3
Chapitre deux. Jean-Baptiste 31
Chapitre trois. La soif du Royaume : le monde et l'homme 42
Chapitre quatre. Le Royaume de Dieu 54
Chapitre cinq. Le Royaume de Dieu : temps nouveau du salut 68
Chapitre six. Le Dieu du Royaume 79
Chapitre sept. Le mystère du Royaume 89
Chapitre huit. Le Royaume et l'Église 103
Chapitre neuf. L'Éthique du Royaume 117
Chapitre dix. Le Messie 132
Chapitre onze. Le Fils de l'Homme 142
Chapitre douze. Le Fils de Dieu 156
Chapitre treize. Le problème messianique 170
Chapitre quatorze. La mission messianique 178
Chapitre quinze. L'eschatologie 190
Chapitre seize. Matthieu – Marc – Luc 208

DEUXIÈME PARTIE. L'ÉVANGILE SELON JEAN 235
Chapitre dix-sept. Le problème critique 237
Chapitre dix-huit. Le dualisme johannique 246
Chapitre dix-neuf. La christologie 260
Chapitre vingt. La vie éternelle 275
Chapitre vingt et un. La vie chrétienne 290

Chapitre vingt-deux. Le Saint-Esprit 305
Chapitre vingt-trois. L'eschatologie 317

TROISIÈME PARTIE. L'ÉGLISE PRIMITIVE 327
Chapitre vingt-quatre. La question critique 329
Chapitre vingt-cinq. La résurrection 333
Chapitre vingt-six. Le kérygme eschatologique 346
Chapitre vingt-sept. L'Église 360

QUATRIÈME PARTIE. PAUL 375
Chapitre vingt-huit. Introduction à la pensée de Paul 377
Chapitre vingt-neuf. Les sources de la pensée paulinienne 394
Chapitre trente. L'homme sans Christ 414
Chapitre trente et un. La personne du Christ 426
Chapitre trente-deux. L'œuvre du Christ : l'expiation 441
Chapitre trente-trois. L'œuvre du Christ : la justification et la réconciliation 454
Chapitre trente-quatre. L'anthropologie paulinienne 473
Chapitre trente-cinq. La vie nouvelle en Christ 495
Chapitre trente-six. La Loi 511
Chapitre trente-sept. L'éthique chrétienne 527
Chapitre trente-huit. L'Église 548
Chapitre trente-neuf. L'eschatologie paulinienne 567

CINQUIÈME PARTIE. L'ÉPÎTRE AUX HÉBREUX ET LES ÉPÎTRES GÉNÉRALES .. 587
Chapitre quarante. L'épître aux Hébreux 589
Chapitre quarante et un. L'épître de Jacques 606
Chapitre quarante-deux. La première épître de Pierre 612
Chapitre quarante-trois. La deuxième épître de Pierre, l'épître de Jude 621
Chapitre quarante-quatre. Les épîtres de Jean 629

SIXIÈME PARTIE. L'APOCALYPSE – APPENDICE 639
Chapitre quarante-cinq. L'Apocalypse 641
Chapitre quarante-six. Appendice : unité et diversité dans le Nouveau Testament. 655

Bibliographie 695
Index du vocabulaire biblique et théologique 735
Index des références bibliques 739
Index des textes anciens 766
Index des noms 769
Index thématique 775