

Jacques SCHLOSSER

Faculté de Théologie Catholique de l'Université Marc Bloch

REGNE DE DIEU ET REGNE DU CHRIST

Dans les communautés d'après Pâques le message du règne de Dieu, cœur de la prédication de Jésus, est passé à l'arrière-plan, et s'est en partie effacé au bénéfice de l'évangile christologique. Le fait en soi n'est guère contestable, mais ses implications ne sont pas évidentes. Pour mieux percevoir et documenter les marques d'une éventuelle évolution dans la conception même du règne sous la pression de la christologie, il paraît utile de poursuivre la trajectoire du thème au delà des limites du canon néotestamentaire et de s'aventurer quelque peu dans le monde fascinant du deuxième siècle chrétien, pour en recueillir les accents majeurs. Il ne s'agit évidemment pas de refaire une enquête exhaustive¹, mais d'interroger quelques témoins particuliers pour en recueillir les apports les plus significatifs. J'ai choisi la voie régressive en m'inspirant de la démarche de la *Wirkungsgeschichte*, car les effets produits par les textes renseignent sur les textes eux-mêmes et sur leurs potentialités. Je recueillerai donc d'abord avec quelque détail les riches indications qu'on trouve dans Irénée et dans Justin à propos du thème du royaume, je présenterai ensuite de façon plus globale les apports des Pères apostoliques à la thématique, j'examinerai enfin quelques textes puisés à l'important groupe d'écrits néotestamentaires qui relèvent de la période post-apostolique.

LA TRADITION DE L'EGLISE ANCIENNE

Irénée

Parmi les auteurs du deuxième siècle, Irénée de Lyon, chez qui beaucoup de lignes théologiques de provenance diverse se rejoignent et sont repensées, est sans doute l'auteur ayant le plus élaboré la théologie du

¹ Mon travail a été facilité par l'inventaire proposé par E. Ferguson: *The Kingdom of God in Early Patristic Literature*, [dans:] *The Kingdom of God in 20th-Century Interpretation*, W. Willis (éd.), Peabody 1987, p. 201-208.

royaume². Il est surtout connu en raison de son élaboration assez systématique du millénarisme, c'est-à-dire, de „la croyance selon laquelle le Christ reviendra sur terre pour y régner glorieusement pendant mille ans avec les justes ressuscités”, étant entendu que „à ce millénaire doivent succéder la résurrection et le jugement universels, puis la fin de ce monde et l'établissement du règne de Dieu”³.

En dépendance de Papias d'Hiérapolis, qu'il cite explicitement⁴, Irénée s'arrête longuement, en particulier dans le livre V, 9–14.35–36, au règne du Christ dans cette perspective millénariste. Postérieurement à la résurrection des justes, le Christ de la parousie exercera la fonction royale sur terre en faisant partager à ses fidèles les biens messianiques. Les événements salvifiques annoncés par les prophètes ne sauraient „se situer dans les lieux supracélestes...mais ils se produiront aux temps du royaume, lorsque la terre aura été renouvelée par le Christ et que Jérusalem aura été rebâtie sur le modèle de la Jérusalem d'en haut” (V, 35, 2; trad. A. Rousseau). Tout en appartenant à la réalité eschatologique, ce „royaume du Christ” (par ex. IV, 25, 3; IV, 26, 1; cf. IV, 22, 2), qui peut être désigné aussi par le mot „royaume” employé à l'absolu (par ex. V, 32, 1), n'est pas la réalité dernière, pas plus que ne l'est le règne messianique dans les sources juives, en particulier dans les grandes apocalypses de la fin du 1^{er} ou du début du 2^e siècle, *Baruch syriaque* 29–30 ou *4^e Esdras* 7, 26–44. Le royaume du Christ a comme fonction de préparer les élus au temps du parachèvement en ménageant en quelque sorte la transition avec le royaume du Père, car on ne passe pas dans cette réalité ultime, que ses caractéristiques éloignent de la réalité humaine, sans une adaptation progressive (III, 20, 2; V, 32, 1; V, 35, 1; V, 36, 3). Les élus sont en effet appelés à la vision même de Dieu.

Cette vision de Dieu s'effectue dans un monde tout autre, et c'est à ce propos que nous retrouvons la catégorie évangélique dominante de „royaume de Dieu” ou „royaume du Père”. Comme marque principale de ce royaume-là Irénée fait apparaître la transcendance. Elle s'exprime par la durée éternelle du royaume (II, 28, 3), par l'incorruptibilité (IV, 8, 1; V, 32, 1), par son aspect lumineux et par son lieu supraterrestre, car, est-il dit

² E. Ferguson, *Kingdom of God...*, p. 197; R. Frick, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens in der alten Kirche bis zu Origenes und Augustin* (BZNW), Giessen 1928, p. 60.

³ *Dictionnaire critique de la théologie*, J. Y. Lacoste (éd.), Paris 1998, p. 726 (D. Cerbeaud).

⁴ Irénée, *Contre les hérésies* V 33, 3–4. Eusèbe évoque de son côté, mais avec une grande distance critique, la pensée de Papias sur le sujet: „Par exemple il dit qu'il y aura mille ans après la résurrection des morts et que le règne du Christ aura lieu corporellement sur cette terre” (*Histoire ecclésiastique* III 39, 12, trad. G. Bardy).

explicitement, il s'agit d'un „royaume céleste” (III, 11, 8; IV, 37, 7). Pour jouir de la vision de Dieu et de la félicité sans fin, les élus doivent être en quelque sorte transférés „au séjour du ciel” (V, 36, 1).

D'autres caractéristiques du royaume du Père sont exprimées en un langage qui s'insère plus directement dans la tradition primitive. De fait Irénée cite ou évoque souvent les traditions évangéliques et, plus largement néotestamentaires, qui portent sur le royaume futur⁵. Il en retient en particulier l'association du royaume de Dieu avec le motif de l'héritage (IV, 8, 1)⁶, ou alors l'antithèse du Royaume avec la géhenne (I, 27, 3) et avec le feu éternel (IV, 40, 2; V, 28,1).

La dignité royale du Christ est, quant à elle, très fortement appuyée sur l'argument des prophéties messianiques, et bien des textes majeurs, qui jouent déjà un rôle dans la christologie néotestamentaire, sont fortement mis à contribution par Irénée, par exemple le Ps 109 (III, 6,1) ou la tradition daniélique sur le Fils de l'homme (IV, 20, 11). Tout en faisant droit à 1 Co 15, 23–28 quand il s'agit, dans le cadre du millénarisme, de thématiser le passage du royaume du Fils de Dieu à celui du Père (V, 36, 2), Irénée ne se prive pas, par ailleurs, de souligner la dignité royale du Christ et d'en affirmer, en se réclamant de Lc 1, 33.35 et de l'épisode des mages en Mt 2, le caractère éternel (III, 9, 2; III, 10, 2; III, 12, 13; III, 16, 4). Il ne semble pas se préoccuper de la tension avec la doctrine millénariste qu'il suscite en insistant sur l'éternité du règne du Christ.

En somme: Irénée met fortement l'accent sur le royaume dans une perspective christologique et retient essentiellement, pour ce qui touche le royaume de Dieu, les motifs qui en font la résidence eschatologique – céleste, transcendante – des justes.

Justin

Justin Martyr, dont Irénée (IV, 6, 2) cite d'ailleurs le traité contre Marcion, est lui aussi assez riche en données sur le règne/royaume. Des tendances similaires à celles de Irénée sont déjà fortement à l'œuvre chez lui, de manière moins systématique toutefois.

Pour ce qui touche le Christ, Justin est très attentif à noter la réalisation, en sa personne, des annonces prophétiques à ouverture messianique:

⁵ Sans prétendre à l'exhaustivité je relève: Ga 5, 21 (I 6, 3); 1 Co 15, 50 (I 30, 13); Mt 13, 43 (II 32, 1); Mt 8, 11–12 (IV 8, 1; IV 36, 8); Mt 13, 52 (IV 9, 1); Mt 5, 20 (IV 13, 1); Mt 25, 34–36 (IV 18, 6; IV 28, 2; IV 40, 2; V 27, 1); Mt 21, 31 (IV 20, 12); 1 Co 6, 9–10 (IV 27, 4); Mt 22, 1–14 (IV 36, 5); Mt 11, 12–13 (IV 37, 7); Mt 26, 27–29 (V 33, 1).

⁶ Dans son commentaire de Lc 13, 28–29 Irénée souligne qu'être en dehors du royaume c'est être privé „de l'héritage de l'incorruptibilité” (IV 8, 1).

par exemple Gn 49, 10 (*1 Apol* 32; *Dialogue* 120); 2 S 7, 14–15 (*Dialogue* 118); Ps 44 (*Dialogue* 38); Ps 71 (*Dialogue* 34); Ps 109 (*Dialogue* 32); Dn 7 (*Dialogue* 31). La dignité et la fonction royale font partie des attributs du Messie, c'est-à-dire de „notre Jésus” (*Dialogue* 33). La résurrection et la montée au ciel mettent Jésus en position de régner (*1 Apol* 42), et Justin ne manque pas de souligner ailleurs que, «Seigneur de toutes choses (*Dialogue* 76), le Christ est titulaire d'une „royauté éternelle” (*Dialogue* 46 et 76, sans doute en dépendance de Dn 7, 14.27), une royauté qu'il manifestera, lui qui est „le roi éternel”, au jour de son retour dans la gloire (*Dialogue* 34). En même temps Justin revendique son attachement au millénarisme, tout en concédant que tous ses coreligionnaires ne partagent pas cette conviction (*Dialogue* 80). Mais il reste flou; de fait, dans ses écrits la „représentation du royaume millénaire, n'est pas clairement séparée de celle du royaume éternel dans le ciel”⁷.

Le royaume de Dieu – qu'il soit appelé royaume de *Dieu* ou royaume des *cieux* importe peu ici – est mentionné de diverses façons. Parfois les logia évangéliques qui comportent l'expression sont explicitement cités: Mt 6, 33; 7, 21 et 19, 12 en *1 Apol* 15; Mt 18, 3 et Jn 3, 5 en *1 Apol* 61; dans le *Dialogue* on notera Mt 4, 17 et Mt 11, 12–13 (51); Mt 5, 20 (105); Mt 8, 11–12 (76; 120; 140). De ces paroles évangéliques on tire surtout la conviction qu'il existe un rapport étroit entre l'indispensable conversion et la participation au royaume de Dieu. Plus d'une fois Justin exploite le thème de la *basileia* de manière plus libre, sans lien immédiat avec les textes du Nouveau Testament. Le royaume apparaît comme objet de promesse et donc d'espérance (*1 Apol* 11–12): il s'agit en clair de la possession des biens salvifiques, en opposition avec le „châtiment éternel”. Objet de l'héritage et de la récompense, le „royaume éternel et indissoluble” (*Dialogue* 117; voir 120) a comme pendant négatif le „supplice éternel du feu” (*ibidem*), „le châtiment du feu inextinguible” (120)⁸. En termes plus grecs, le salut du royaume correspond à cette „immortalité” attendue parce que promise par le Christ, et l'héritage du royaume n'est autre que l'héritage des „biens éternels et incorruptibles” (τὰ αἰώνια καὶ ἀφθάρτα) mentionné en *Dialogue* 139.

Au terme de ce rapide parcours à travers les deux témoins qui, au deuxième siècle, reprennent et développent le plus abondamment la thématique du règne, quelques lignes de force apparaissent:

1. Une forte valorisation, qui ne s'épuise pas dans la pensée millénariste, du Christ roi ou du règne/royaume du Christ.

⁷ R. Frick, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens...*, p. 42–43.

⁸ Ici l'expression vient probablement du Nouveau Testament (Mc 9, 43; Mt 3, 12; Lc 3, 17).

2. L'accentuation du motif de l'entrée dans le royaume de Dieu et des attitudes éthiques qui conditionnent cette entrée.

3. La tendance à faire du royaume le lieu, parfois qualifié explicitement de „céleste”, du salut plénier et à l'opposer au lieu du châtement.

4. La propension à évoquer le royaume dans son accomplissement en empruntant des catégories grecques telles que l'incorruptibilité ou l'immortalité.

Les pères apostoliques

Dans la suite de l'enquête à travers les écrits de l'Église ancienne je vais procéder de manière plus synthétique et en m'orientant d'après les lignes de force énumérées

– La valorisation christologique

D'un point de vue formel la christologisation du règne apparaît avec le plus de netteté dans l'épître de Barnabé, où, pour une seule mention du „royaume de Dieu” (21, 1) on compte trois ou quatre⁹ passages où le royaume est rapporté à Jésus (7, 11; 8, 5.6). Selon 8, 5–6 le règne de Jésus s'est réalisé sur le bois, de sorte que maintenant Jésus dispose d'un royaume où, pourtant, le salut n'est pas encore définitivement acquis; il paraît très difficile de préciser ce que Barnabé vise exactement. Auparavant (7, 11) il avait toutefois présenté le royaume du Christ comme aboutissement d'une dure traversée qui s'impose à qui veut être sauvé, un peu à l'image de Ac 14, 22. La représentation traditionnelle de l'entrée dans le royaume de Dieu semble avoir fait l'objet d'une relecture christologique qui met le Christ sur le même plan que Dieu, car, sur le fond, il ne peut guère y avoir de distinction, dans le cadre de cette représentation de l'entrée dans le royaume définitif, entre royaume de Dieu et royaume du Christ.

Selon 1 Clément 50, la manifestation au grand jour de ceux que la grâce de Dieu a rendus parfaits dans l'amour aura lieu „à la visite du royaume/règne du Christ” (50, 3). Plutôt que d'une visite se situant dans la ligne des interventions de Dieu au cours de l'histoire¹⁰, il s'agit sans doute de l'événement eschatologique par excellence. En tout cas,

⁹ Un doute subsiste en 4, 13 en raison de l'ambivalence du mot κύριος.

¹⁰ Telle est la proposition faite par B. T. Viviano, *Le royaume de Dieu dans l'histoire (Lire la Bible)*, Paris 1992 p. 57; les deux parallèles auxquels renvoie l'auteur (Lc 19, 44 et 1 P 2, 12) ne sont pas mis en relation avec le règne, et la dimension strictement eschatologique du second texte n'est certainement pas à exclure.

notre auteur applique à Jésus le thème de la visite qui, dans la tradition, est massivement de portée strictement théo-logique, c'est-à-dire rapporté à Dieu même¹¹. De manière plus précise la formulation de *1 Clément* 50, 3 sur le règne du Christ reprend la formule traditionnelle que Clément a choisie pour évoquer d'un mot le travail des apôtres dans la mission (post-pascale!): ils ont annoncé „que le règne de Dieu allait venir” (42, 3). On passe donc aisément du règne de Dieu au règne du Christ, et on n'éprouve plus le besoin de distinguer les deux grandeurs. Encore ne peut-on pas tirer trop de conséquences vu que le royaume de Dieu n'est mentionné qu'ici dans *1 Clément*.

La genèse littéraire du *Martyre de Polycarpe*¹² n'est pas complètement transparente pour ce qui regarde les derniers chapitres (20–22). Il est néanmoins intéressant d'observer le glissement entre les deux doxologies que ces chapitres comportent. Celle de 20, 2 s'adresse à Dieu comme à „celui qui par sa grâce et par son don peut nous introduire tous dans son royaume éternel par son fils unique Jésus-Christ, à lui la gloire, l'honneur, la puissance la grandeur dans les siècles”; la seconde (21), qui vient après la formule curieuse datant l'arrestation de Polycarpe „sous le règne éternel de notre Seigneur Jésus-Christ”, attribue à ce roi éternel „la gloire, l'honneur, la grandeur, le trône éternel de génération en génération” (trad. Th. Camelot). L'appendice peut-être ancien contenu en 22, 1 exprime l'espoir que les lecteurs marchent sur les traces de Polycarpe et soient trouvés avec lui „dans le royaume du Christ Jésus”. On ne peut guère aller plus loin dans le rapprochement – pour ne pas parler d'identification – du royaume de Jésus avec le royaume de Dieu.

D'autres auteurs de l'époque restent d'ailleurs bien plus en retrait tout en attribuant à Jésus un rôle relatif au règne. D'après *2 Clément* 5, 5 Jésus est celui qui promet „le repos du royaume à venir et de la vie éternelle”. Quant à *Hermas* (Similitude IX, 12, 1–8), il reprend l'image johannique bien connue quand il présente le Christ comme la porte par laquelle il faut passer pour entrer dans le royaume de Dieu.

– Les conditions d'entrée

En dépendance des motifs vétérotestamentaires de l'entrée dans le pays ou de l'héritage de la terre, Jésus et la tradition évangélique avaient

¹¹ Voir aussi 23, 5, où le thème de la «venue» de Dieu, exprimé à travers les textes eschatologiques classiques (Hab 2, 3 + Is 13, 12; Mal 3, 1) est appliqué très clairement à la venue du Christ. Mais cette application messianique est déjà préparée dans la tradition juive. Voir A. Strobel, *Untersuchungen zum eschatologischen Verzögerungsproblem auf Grund der spätjüdisch-urchristlichen Geschichte von Habakuk 2, 2 ff.*, Leiden 1961, p. 117–121.

¹² On peut y noter l'emploi christologique du titre de roi en 9, 3.

forgé un certain nombre de propos dans lesquels le royaume de Dieu prenait la place du pays. Dès le départ la rectitude éthique fait ainsi partie des exigences requises pour l'entrée dans le royaume. Dans la littérature du 2^e siècle le thème est repris massivement, et dans les écrits les plus divers. L'intérêt pour le sujet peut se manifester tout simplement dans le choix des citations du Nouveau Testament, nous lisons par exemple dans la lettre de Polycarpe aux *Philippiens* 5, 3: „Il est bon en effet de retrancher les désirs de ce monde, car tous les désirs font la guerre à l'esprit, et *ni les fornicateurs, ni les efféminés, ni les infâmes n'auront part au royaume de Dieu, ni ceux qui font le mal* » (trad. Th. Camelot). Les derniers mots de la motivation qui appuie l'exhortation (en italiques) sont en fait une citation non formelle et assez lâche de 1 Co 6, 9–10¹³. Mais les divers auteurs font aussi preuve de liberté et d'inventivité pour composer les variations du thème fondamental. À côté d'Ignace d'Antioche¹⁴, on relèvera le Pseudo-Clément, Barnabé et Hermas.

L'auteur de *2 Clément* frappe par son insistance sur le thème. Fidèle au schéma d'ensemble de Mc 9, 47 et dans un contexte qui souligne le contraste apocalyptique entre les deux éons opposés, entre les choses “d'ici-bas” (τὰ ἐνθάδε) et „les biens incorruptibles” (τὰ ἀγαθὰ τὰ ἄφθαρτα), l'auteur précise que la désobéissance par rapport au Christ – dans la tradition il s'agissait de faire la volonté de Dieu: Mt 7, 21 – aboutit au „châtiment éternel” et qu'on ne peut se dispenser d'être fidèle aux engagements du baptême si l'on compte „entrer dans le palais royal (βασίλειον) de Dieu” (6, 9), autrement dit dans son royaume¹⁵. L'articulation entre la vie vertueuse et l'entrée dans le royaume apparaît en deux autres passages de cette lettre (9, 6; 11, 7), où elle fait l'objet d'une présentation plus ramassée.

L'épître de Barnabé s'écarte davantage des formules traditionnelles mais conserve le schéma fondamental. Ainsi, dans un contexte où le „pas encore” du salut est souligné et la nécessité de la vigilance rappelée fermement, l'auteur met en garde contre le „mauvais Prince” qui pourrait prendre les croyants en son pouvoir et les rejeter du „royaume du Seigneur” (4, 13). Selon 21, 1, qui est l'unique passage où Barnabé parle sans équivoque du royaume de *Dieu*, l'engagement éthique exigé maintenant des fidèles se trouvera récompensé au temps de la fin par leur glorification „dans le royaume de Dieu”, ce qui est en quelque sorte une variante spiritualisée du motif de l'entrée ou de l'héritage.

¹³ Plutôt que de Ga 5, 17–21 (contre E. Ferguson, *The Kingdom of God...*, p. 202; avec A. Lindemann, *Paulus im ältesten Christentum*, Tübingen 1979, p. 225).

¹⁴ Voir *Ephésiens* 16, 1–2 et 19, 3; *Philadelpiens* 3, 3.

¹⁵ Deux autres caractéristiques apparaissent dans le passage: l'opposition avec le „châtiment éternel” et le recours aux catégories hellénistiques pour évoquer le salut futur.

Le *Pasteur* d'Herma retient l'attention par les développements assez longs qu'il consacre, en Similitude IX, 12–33, à l'entrée dans le royaume. La présence d'un langage imagé et l'imprécision de certaines formulations suscitent parfois chez le lecteur l'impression confuse que l'auteur parle en fait de l'Église¹⁶. Mais pour l'essentiel, Herma est fidèle au discours traditionnel et voit dans la *basileia*, dans laquelle on entre, la réalité eschatologique. En dépendance de la tradition évangélique¹⁷ notre auteur établit un lien ferme entre l'innocence éthique et l'entrée dans ou bien, dit une variante singulière (IX, 29, 2), l'habitation dans le royaume de Dieu: „Ces hommes, très certainement, habiteront le royaume de Dieu, car en aucune circonstance ils n'ont souillé les commandements de Dieu, mais ont persévéré tous les jours de leur vie dans l'innocence et le même état d'esprit” (trad. R. Joly).

– *Le lieu du royaume*

Dans l'ensemble les Pères apostoliques ne lèvent guère le voile sur leur perception du „lieu” de la *basileia*¹⁸. Notons toutefois la forte antithèse établie par Ignace (*Ephésiens* 16, 1–2) entre “le royaume de Dieu”, objet d'héritage et “le feu inextinguible”. Un trait remarquable apparaît surtout dans un écrit plus récent, qui ne fait pas formellement partie des Pères apostoliques mais qui se caractérise par une grande proximité théologique avec Paul, l'*épître à Diognète*; en 10, 2 l'évocation des bienfaits de Dieu dans l'ordre de la création et de la rédemption culmine dans la mention du royaume: “il leur a promis le royaume dans le ciel¹⁹ et il (le) donnera à ceux qui l'auront aimé”.

– *La transcendance du royaume*

A deux reprises la *Didachè* propose une prière où l'on demande à Dieu de rassembler l'église dans le royaume (9, 4; 10, 5). Alors que le premier passage ne permet guère de préciser en quel sens il est parlé de

¹⁶ Voir en particulier IX 12, 3 et, sur le problème: R. F r i c k, *Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens...*, p. 32.

¹⁷ Il se réfère surtout à Jn 3,5 (voir IX 16.2–4), mais aussi à Mc 10, 23 (IX 20, 2).

¹⁸ Dieu est appelé en *1 Clément* 61 „maître céleste, roi des siècles” (ou bien: «maître, roi céleste des siècles») mais aucune connotation eschatologique ne caractérise ces termes dans le contexte.

¹⁹ En raison de son ambiguïté sémantique il vaut mieux éviter, dans la traduction, l'expression „royaume des cieux”.

cette réalité, le deuxième fournit quelques indications utiles. Le royaume lui-même est qualifié par l'expression „que tu as préparé pour elle”. Il se trouve que dans le Nouveau Testament le verbe ἐτοιμάζω fait partie des termes qui caractérisent le bien salvifique tenu par Dieu à la disposition des siens, par exemple le salut (Lc 2, 31), une place (Jn 14, 2–3), la ville céleste (He 11, 16) ou le royaume (Mt 25, 34)²⁰. Or, dans le contexte immédiat il est question de l'immortalité (*Didachè* 10, 2). Ainsi que nous l'avons vu, l'homéliste qui s'exprime dans *2 Clément* associait le règne de Dieu aux „biens incorruptibles”. Le même auteur (5, 5) double „royaume futur” par „vie éternelle” et recourt à la catégorie de repos (ἀνάπαυσις) qui, dans une abondante littérature – rappelons seulement l'épître aux Hébreux et les écrits gnostiques – apparaît comme un terme technique pour désigner la réalité transcendante du salut²¹. Le contexte de *2 Clément* 5, 5 fournit d'ailleurs deux termes („ce monde-ci” et „géhenne du feu”) qui confirment par antithèse le caractère céleste et transcendant de la *basileia* et du repos. Même le *Pasteur* d'Herma, qui pourtant n'a aucune réticence à parler de l'entrée dans le *royaume* futur, croit utile de doubler à deux reprises des énoncés sur le Règne par des expressions qui présentent la vie comme la réalité salvifique ultime: „ils vivront pour Dieu” (Similitude IX, 20, 4 et 29, 3). Le syntagme „vivre pour Dieu” est extrêmement rare. Ne faut-il pas, alors, opérer un rapprochement avec les autres textes qui le comportent, à savoir Lc 20, 38 où il est dû au rédacteur lucanien (diff. Mc 12, 27) et *4 Maccabées* 7, 19 et 16, 25? Or, dans la rédaction lucanienne de la controverse qui oppose Jésus aux Sadducéens au sujet de la résurrection, comme dans *4 M* dans son ensemble, on perçoit aisément le souci d'affirmer la transcendance de la condition eschatologique en recourant à des concepts de la spiritualité grecque.

À côté de ces dominantes qui accentuent la part de la christologie et mettent l'accent par ailleurs sur le royaume comme lieu du salut plénier, il convient de mentionner la permanence, dans quelques rares textes, de l'aspect dynamique et de l'orientation théocentrique du règne, c'est-à-dire de ce qui apparaît fondamental dans la pensée eschatologique de Jésus. Ainsi, la *Didachè* (8, 2) reprend sans le moindre commentaire la deuxième demande du Notre Père. Selon *1 Clément* 42, on l'a vu, la venue du règne de Dieu constitue le contenu de la mission post-pascale. L'auteur de *2 Clément* rappelle une parole de Jésus qui culmine avec la promesse: „le règne de mon père viendra” (12, 6) et, dans un commentaire anticipé, il

²⁰ Voir aussi Mc 10, 40; 1 Co 2, 9. Pour l'Église ancienne voir *5 Esdras* 2, 13

²¹ Bonne illustration dans *5 Esdras* 2, 34–39 (d'où sont tirés divers thèmes de la liturgie catholique des funérailles).

établit un rapport entre le règne de Dieu attendu et l'épiphanie de Dieu en personne (12, 1). On perçoit ici une continuité au moins formelle avec la veine synoptique. Il reste que les aspects essentiels sont ceux que notre bref parcours a dégagés. Ils recouvrent largement les informations données par Hégésippe dans son fameux texte sur les descendants de Jude: „interrogés sur le Christ et son royaume, sur sa nature, le lieu et les temps de sa manifestation, ils donnèrent cette réponse que ce royaume n'était pas de ce monde, ni de cette terre, mais céleste et angélique, qu'il arriverait à la consommation des siècles, lorsque le Christ viendrait dans la gloire, jugerait les vivants et les morts et rendrait à chacun selon ses œuvres”²².

LES ATTESTATIONS NEOTESTAMENTAIRES RECENTES

Il ne saurait être question ici de relever dans le détail les nuances particulières que prend l'interprétation de la thématique du royaume et de son application christologique dans les divers écrits qu'on situe habituellement vers la fin du 1^{er} siècle. Nous devons nous contenter de quelques notations.

Les évangiles

Absente de l'évangile de Marc (à l'exception non significative du titulus de la croix en 15, 26²³) et de la tradition Q, la tendance à utiliser le vocabulaire royal, singulièrement le mot *basilei/a*, à propos du Christ, se manifeste avec netteté dans les couches récentes des évangiles de Matthieu et de Luc, ainsi que dans le quatrième évangile. Un rappel sommaire, sans discussion exégétique approfondie, suffit à le montrer.

– *Matthieu*

Comme on sait, Matthieu propose pour la parabole de l'ivraie une interprétation où sa part personnelle est forte. Il y distingue très clairement le „royaume du Père” (13, 43), présenté ici comme le lieu de la félicité des justes après le jugement²⁴, et le royaume du Fils de l'homme (13, 41).

²² D'après E u s è b e, *Histoire Ecclésiastique* III 20, 4 (trad. G. B a r d y).

²³ Le contexte développe le motif (Mc 15, 2.9.12.18.32), mais sous le mode de la dérision et non comme confession de foi.

²⁴ L'antithèse avec „la fournaise de feu” montre bien qu'il s'agit d'un lieu de l'au-delà et, en ce sens, d'un lieu céleste”.

Dans la deuxième expression aussi la représentation est clairement spatiale; le royaume est le domaine sur lequel s'exerce la souveraineté du fils de l'homme, une souveraineté encore imparfaite puisque des fauteurs d'iniquité font partie des sujets du royaume jusqu'au jugement. Faut-il dès lors identifier ce domaine à l'Église ? La question reste ouverte. Opter pour l'Église reviendrait à faire d'elle un „corpus mixtum”. L'identification suggérée par 13, 38 („le champ c'est le monde”) invite plutôt à voir dans le royaume du Fils de l'homme le monde lui-même. En tant que Fils de l'homme exalté et muni „de tout pouvoir” (Mt 28, 18), Jésus règne sur le monde sans que tous les sujets de son royaume aient déjà accepté l'évangile. Un second texte important, Mt 16, 28, fournit sans doute le meilleur exemple d'une christologisation opérée par un rédacteur. Là où la tradition de Marc (9, 1) parlait de la venue du royaume de Dieu dans toute sa puissance, Matthieu met en scène le Fils de l'homme venant „dans sa royauté”, ou „avec son règne” comme on traduira plutôt ici. Il est bien difficile de préciser ce que l'évangéliste veut dire dans cette expression qui termine le logion remanié. Mais, selon toute vraisemblance, il établit un rapport avec la fonction de juge mentionnée au v. 27. Il évoque donc probablement la parousie du fils de l'homme venant exercer son pouvoir de juge universel. Mais il peut y avoir en même temps une allusion à la résurrection/intronisation du fils de l'homme²⁵.

Une autre tendance nette chez Matthieu, et reprise dans l'église ancienne, c'est la moralisation du message du règne. Notre évangéliste insiste sur²⁶

- la nécessité des fruits, soulignée surtout dans sa rédaction de la parabole (commune aux trois synoptiques) des vigneron (Mt 21, 34.41.43);
- la nécessité de la conversion, qu'il introduit dans le *Bildwort* sur le retour à l'enfance comme condition d'entrée dans le royaume (Mt 18, 3 diff. Mc 10, 15 et 9, 34);
- la nécessité de la justice, condition requise pour l'entrée (Mt 5, 20; 6, 33).

Va probablement dans le même sens la relecture qu'il introduit dans la version traditionnelle du Notre Père en ajoutant la demande de la volonté comme relecture éthique des demandes précédentes (Mt 910)²⁷.

²⁵ Voir W. D. Davies, D. C. Allison, *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to Saint Matthew (ICC)*, vol. 2, Édimbourg 1991, p. 679.

²⁶ Je m'inspire ici de la réflexion de B. Heininger, dans: G. Vanoni, B. Heininger, *Das Reich Gottes (Neue Echter Bibel-Themen)*, Würzburg 2002, p. 104–105.

²⁷ Voir en ce sens: J. Schlosser, *Le règne de Dieu dans les dits de Jésus (Études Bibliques)*, Paris 1980, p. 284–290. Notons toutefois que l'exégèse rivale, qui voit dans la «volonté» le dessein salvifique de Dieu à la réalisation duquel l'orant aspire, ne peut pas être écartée sans plus.

– *Luc*

Le motif de la royauté de Jésus tient une grande place dans les écrits de Luc²⁸ et s'exprime parfois directement dans les termes mêmes du vocabulaire royal. Un bref relevé sera suffisant pour le montrer:

– Lc 1, 32–35 est un passage clairement messianique en raison de sa référence au „trône de David” son père, et donc implicitement au titre «fils de David», mais aussi à cause de l'expression messianique (cf. 2 S 7) «fils de Dieu»,. On relèvera en particulier l'accentuation du „règne” ou de la „royauté” confiée à Jésus, un règne conçu comme permanent, à l'encontre des conceptions juives dominantes. Mais quel est son lien avec le royaume de Dieu?:

– la relecture lucanienne du logion traditionnel sur les douze trônes (Lc 22, 28–30): dans la perspective de sa mort, Jésus transmet aux disciples une „royauté” (toute la difficulté est de déterminer le sens précis de *basileia*), qui est du même ordre que celle que Jésus reçut du Père. Mais surtout, en évoquant le repas à la table „dans mon royaume”, Luc transfère au royaume du christ ce qui est dit traditionnellement du royaume de Dieu, comme lieu du salut final. D'où de nouveau la question: quel rapport entre les deux?

– dans la scène des larrons (Lc 23, 39–43) la demande du bon larron évoque la venue de Jésus dans son royaume („quand tu viendras dans ton royaume”), ce que le parallélisme de la phrase avec „paradis” invite à comprendre de son entrée dans le monde de Dieu, un monde apparemment céleste. Là aussi on parle de la *basileia* du Christ dans des termes utilisés ailleurs pour le royaume de Dieu.

Sans qu'il y ait emploi de vocabulaire royal à propos du Christ, on trouve une articulation similaire dans le tableau de la prédication inaugurale de Jésus à Nazareth, un récit dans lequel Luc s'est considérablement investi. L'accomplissement des textes isaïens (surtout 61, 1–2) à travers la parole et l'action annoncée du guérisseur Jésus, donne à ce dernier le statut de prophète eschatologique, agent de Dieu, de sorte que le lecteur de Luc est invité à lire dans le ministère de Jésus l'inauguration du règne de Dieu. Le première fois qu'il sera question du règne de Dieu dans Lc-Ac, à savoir en Lc 4, 43, ce sera pour dire, en reprise thématique de Is 61 commenté par Lc 4, 16ss, que Jésus „a été envoyé” par Dieu pour „évangéliser” le royaume de Dieu, les deux termes «envoyer» et «évangéliser» reprenant manifestement Lc 4, 18.

²⁸ Voir A. G e o r g e, *La royauté de Jésus*, [dans:] Idem, *Études sur l'œuvre de Luc (Sources Bibliques)*, Paris 1978, p. 257–282.

Le rapprochement entre le royaume de Dieu et la personne de Jésus s'observe enfin quand on tient compte d'une particularité lucanienne connue, à savoir la propension de l'auteur à employer des verbes de parole en leur donnant comme objet la *basileia* de Dieu, comme on vient de le voir en Lc 4, 43. Un fois que Jésus a passé le relais de la prédication aux apôtres (autrement dit dans les Actes), l'annonce missionnaire portant sur Jésus s'accompagne volontiers de l'annonce du règne, étant entendu que les quelques formules doubles (Ac 8, 12; 28, 23.31) synthétisent les expressions nombreuses où le kérygme christologique et l'annonce du Règne sont cités isolément.

Tout se passe comme si l'on ne pouvait plus séparer le Christ et le royaume de Dieu. Le lien apparaît bien quand on se tourne vers le passé (la prédication de Jésus) et quand on envisage l'espérance, qui porte sur la parousie en même temps que sur le règne annoncé. Mais il est encore plus net dans le présent, puisque la souveraineté de Dieu s'exerce par la médiation de la seigneurie active du Christ²⁹ En somme, «le royaume de Dieu, la βασιλεία τοῦ θεοῦ, se conjugue désormais avec l'événement Jésus-Christ, événement en lequel trouvent leur accomplissement les Écritures»³⁰.

– Jean

Le quatrième évangile, c'est bien connu, ne mentionne le royaume de Dieu que dans la reprise aménagée d'un logion de l'entrée traditionnel (Jn 3, 3.5). Il développe bien davantage le thème de la royauté du Christ qu'il souligne en particulier dans la scène de l'entrée à Jérusalem. Dans ce récit il valide le cri spontané de la foule (12, 13: «hosanna, béni celui qui vient...le roi d'Israël») en attirant l'attention sur l'initiative prise par Jésus dans le choix de la monture. Soucieux d'accomplir l'écriture (12, 15), «le roi d'Israël» a choisi un âne pour monture (12, 14), un trait dont l'Esprit garantit la mémoire et qui donc revêt une importance déterminante.

Ajoutons la scène de la confrontation avec Pilate dont le thème principal est la royauté de Jésus (Jn 18, 33-38a). Dans la réponse à Pilate qui lui avait posé la question „es-tu le roi des Juifs”, Jésus précise avec insistance que sa *royauté* (cette traduction paraît s'imposer ici) n'est pas „de ce

²⁹ Voir S. Kim, dans R. P. Martyn, P. H. Davids (éd.), *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*, Downers Grove–Leicester 1997, p. 629–632.

³⁰ C. Grappe, *Le Royaume de Dieu. Avant, avec et après Jésus (Le Monde de la Bible)*, Genève, 2001, p. 243

monde” ou „d’ici” (18, 36). Il renvoie donc implicitement à la sphère céleste qui est sa véritable patrie et à partir de laquelle il exerce sa royauté; et il met en même temps en lumière l’inanité du reproche qu’on lui fait, à savoir d’être un „roi des Juifs” à la manière des révolutionnaires (Jn 19, 12).

Les épîtres

– La mouvance paulinienne

Bien qu’il ne fasse assurément pas partie des témoignages récents, il convient de s’arrêter un instant au passage de 1 Co 15, 23–28, dont les imprécisions et les difficultés alimentent des discussions très pointues. A tout le moins sera-t-on d’accord pour reconnaître que la *basileia* est attribuée au Christ. Le temps de ce règne s’étend probablement de la résurrection du Christ, plus précisément de son exaltation, jusqu’à la „fin”, l’achèvement, qui comportera la victoire définitive sur la mort, autrement dit la résurrection des morts. À la différence de divers auteurs³¹, je ne suis pas convaincu par la lecture qui découvre dans notre texte une perspective de type millénariste. Avec la plupart des exégètes³², il faut tenir que le mot τέλοφ (v. 24) ne peut pas signifier le „reste”, et il n’est donc guère possible de discerner dans le passage une première résurrection touchant seulement les chrétiens et une seconde de portée plus générale, et donc l’idée d’un règne intermédiaire. Après la soumission des puissances et de la mort, soumission menée à son terme en lien avec la parousie, le Christ remettra la royauté (ou le règne) au Père. Cette soumission n’implique d’ailleurs pas, contrairement à la première apparence, que le Christ cesse de régner, mais simplement que son règne ne sera plus au premier plan. De même, durant la période du règne du Christ, on ne peut pas dire que le Père soit en congé de règne.

L’insistance sur le règne du Christ qu’on comprendra, chez Paul, comme une expression occasionnelle du thème courant de la seigneurie de Jésus, va se poursuivre et s’intensifier dans la littérature deutéro-paulinienne.

Selon Col 1, 13 l’action salvifique du Père a consisté à nous soustraire à l’autorité, au pouvoir des ténèbres pour nous transférer dans la *basileia* du fils. Tel est l’énoncé de base. S’y appuie la mention des biens salvifiques qui sont l’effet de ce transfert, à savoir la libération et le pardon des

³¹ Voir par exemple: B. T. V i v i a n o, *Le royaume de Dieu...*, p. 44–48.

³² Voir pour information: A. T. T h i s e l t o n, *The First Epistle to the Corinthians (NIGTC)*, Grand Rapids – Carlisle 2000, p. 1230–1231.

péchés. On s'attendrait à ce que ces biens soient en quelque sorte situés dans la *basileia* du fils. Mais, par l'emploi du relatif au masculin, l'auteur détourne l'attention de la *basileia* et la fixe sur la personne même du Fils, ce qui porte à retenir pour βασιλεία non le sens concret et géographique de royaume, mais le sens dynamique de règne, ou même le sens un peu plus abstrait: la souveraineté du Fils, son pouvoir royal, son autorité. Ce que suggère la correspondance entre ἐχουσία (v. 13a) et βασιλεία (v. 13b) se trouve ainsi confirmé. De la sorte, même ici, on ne peut pas identifier sans plus royaume du Christ et Église, car la souveraineté du Christ s'exerce aussi sur le monde céleste³³. En fonction de notre sujet nous retiendrons comme traits essentiels le lien avec le Père, dont l'initiative est soulignée, et l'orientation salvifique du concept de *basileia*. Il n'y a donc aucun élément de concurrence, et on ne peut pas dire que le règne du Fils remplace le royaume de Dieu. Le règne perpétuel du Fils est le règne du Messie (2 S 7, 16; cf. Lc 1, 32–33), mais, même s'il n'est mentionné qu'en passant et dans un sens peut-être bien pâle (Col 4, 11) le royaume de Dieu reste l'horizon ultime³⁴.

L'unique mention du règne faite par l'épître aux Éphésiens se lit en contexte parénétique (Ep 5, 5). Elle se range parmi les énoncés classiques, pauliniens en particulier, qui font de la rectitude morale la condition à remplir pour avoir part au royaume. Son originalité vient de ce qu'elle présente ce dernier comme „le royaume du Christ et de Dieu”³⁵. Bien que l'idée d'une participation actuelle des croyants au règne du Christ aille presque de soi après 2, 6 (croyants intronisés avec le Christ), je ne crois pas que le verset reflète la double dimension temporelle du présent, qui serait le règne du Christ en l'occurrence, et du futur, qui, par influence de la notion d'héritage (voir 1, 14), équivaldrait au règne de Dieu³⁶. On verra plutôt dans le présent οὐκ ἔξει (Ep 5, 5) un présent atemporel qui vaut pour le présent et pour le futur. Au reste, le règne du Christ lui-même ne se limite pas au présent si l'on en croit Ep 1, 21. Il n'y a donc pas de raisons de distinguer entre règne de Dieu et règne du Christ³⁷. La grande ori-

³³ Voir R. Schnackenburg, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*, Fribourg en Brisgau 1965, p. 210–212.

³⁴ J. N. Aletti, *Saint Paul. Épître aux Colossiens (Etudes Bibliques)*, Paris 1993, p. 83

³⁵ La critique textuelle atteste à sa façon la singularité de cette formule, qui non seulement mentionne le Christ en premier lieu mais encore n'exclut pas, vu qu'il y a un seul article défini pour les deux noms, que le Christ soit qualifié ici de Dieu. Les amendements proposés sont: royaume de Dieu (P⁴⁶); royaume de Dieu et du Christ; royaume du Christ de Dieu.

³⁶ Contre R. Schnackenburg, *Der Brief an die Epheser (EKK)*, Zürich–Neukirchen 1982, p. 224–225.

³⁷ Avec J. Gnilk a, *Der Epheserbrief (HThK)*, Fribourg im Breisgau 1971, p. 249; A. T. Lincoln, *Ephesians (WBC)*, Dallas 1990, p. 325.

ginalité de ce texte par rapport aux parallèles thématiques de la tradition authentique de Paul (1 Co 6, 9–10; Ga 5, 21) réside dans l'association du Christ à Dieu comme titulaire de la *basileia*, ce qui rejoint partiellement 1 Co 15, 23–28.

Les Pastorales renforcent considérablement la tendance à mettre le Christ en relief. Elles n'utilisent jamais le thème du règne de Dieu, et les deux textes relatifs à la *basileia* attribuent celle-ci au Christ avec insistance. Pour donner du poids à la vigoureuse monition qui commence en 2 Tm 4, 2, l'auteur se réfère solennellement à Dieu et au Christ, et qualifie ce dernier de juge (4, 1). Puis, en changeant de construction, il indique deux autres réalités dont il se réclame: l'épiphanie et la *basileia* du Christ. Pour le fond les trois réalités christologiques sont apparentées: le jugement, l'épiphanie et la *basileia*. La perspective eschatologique est confirmée par la reprise, en inclusion, du mot épiphanie en 4, 8 ainsi que du thème du jugement, et par le terme technique „ce jour-là”. Mais le texte ne permet guère de donner quelque contenu plus précis à cette *basileia* du Christ. L'auteur laisse cependant entendre qu'elle est en rapport avec le jugement dans sa double issue possible suggérée par la formule „à chacun selon ses œuvres”, mais avec une insistance spéciale sur la récompense.

Le thème est repris un peu plus loin, en 2 Tm 4, 18. L'action bénéfique du Seigneur s'est manifestée dans le passé de Paul qui fut „arraché à la gueule du lion”. Elle se traduira dans le futur par sa mise à l'abri, c'est-à-dire par l'entrée de Paul (le syntagme est: σώσει εἴφ) dans la *basileia* du Seigneur. Ici il s'agit manifestement, au plan de l'image, d'une conception spatiale, et le royaume du Christ semble vraiment conçu comme l'est habituellement le royaume de Dieu, à savoir comme le lieu du salut plénier et définitif, lieu „céleste” au demeurant. La mise en avant de la christologie est encore plus remarquable si l'affirmation sur la libération du mal (v. 18a) est, comme on l'admet souvent, un écho du Pater.

Apocalypse et 2 Pierre

À l'extérieur de la mouvance paulinienne le règne du Christ prend quelque relief dans l'Apocalypse, et fait l'objet d'une valorisation étonnante dans la *Secunda Petri*.

D'après Ap 11, 15, un ange proclame réalisée „la *basileia* du monde de notre seigneur et de son Christ”. De façon quelque peu ambiguë, il ajoute: „et il régnera dans les siècles des siècles”. Quel est donc le sujet de ce verbe au singulier? Certainement pas *basilei/a*, qui a ici son sens dynamique; peut-être le Christ, mais plus probablement Dieu, le *Pantokra-*

tor (11, 17), dont l'Apocalypse souligne si fort le règne céleste, en particulier dans la vision du chapitre 4 centrée sur le trône de Dieu. Le Christ est associé à Dieu qui continue d'être au premier plan. Il n'en va sans doute pas autrement en Ap 12, 10. Certes, les deux réalités, à savoir „le règne de notre Dieu et le pouvoir de son Christ” sont présentées maintenant en parallèle, elles sont néanmoins hiérarchisées, puisque, comme dans le texte précédent, le Christ est perçu, grâce au pronom personnel (*son* Christ), dans son rapport avec Dieu. Cette nuance était déjà présente dans l'évocation de l'œuvre salvifique du Christ en Ap 1, 5–6: il a introduit les croyants sous la sphère où s'exerce l'autorité royale de Dieu (cf 5, 9–10).

Du dernier écrit du Nouveau Testament, pour la datation duquel il faut sans doute descendre au premier tiers du 2^e siècle, nous avons à retenir la promesse solennelle de 2 P 1, 11³⁸. Elle conclut une forte monition appelant au progrès éthique et à son couronnement dans l'amour, de sorte que l'ensemble est une mise en œuvre du schéma des logia de l'entrée: „de cette façon, en effet, vous sera accordée richement l'entrée dans le royaume éternel de notre Dieu et sauveur Jésus Christ”. Ses caractéristiques apparaissent clairement: une christologie forte puisqu'elle va jusqu'à donner au Christ le titre de Dieu, une conception nette du royaume comme lieu transcendant du salut, une articulation évidente avec la rectitude éthique, et donc le thème de la récompense. Il y a identification pleine et entière du royaume du Christ avec le royaume de Dieu, un royaume qui existe déjà dans la transcendance, mais où les fidèles n'entreront que dans l'avenir³⁹

Bien qu'il soit impossible de systématiser les données relatives au Christ dans ces textes récents du Nouveau Testament⁴⁰, il apparaît pourtant avec netteté qu'ils anticipent largement les caractéristiques que nous avons repérées dans les textes du 2^e siècle: on ne parle guère de la présence du règne de Dieu et de son caractère de don et de grâce, on se concentre sur le royaume de Dieu en tant que lieu céleste de la récompense, on insiste beaucoup sur la nécessité des conditions d'entrée, enfin et surtout on met en avant la dimension christologique aussi bien pour le présent que pour l'avenir.

En conclusion je me propose de comparer, de manière très globale et donc simplificatrice, ces développements de la période postapostolique

³⁸ Voir A. V ö g t l e, *Der Judasbrief. Der 2. Petrusbrief (EKK)*, Zürich–Neukirchen 1994, p. 154–155.

³⁹ Voir aussi „le royaume inébranlable” (He 12, 28) qui résiste même à la catastrophe cosmique.

⁴⁰ Avec U. L u z, EWNT I col. 491

avec la prédication de Jésus sur le sujet. Il est difficile de ne pas reconnaître dans les textes du 1^{er} siècle finissant et du 2^e siècle une dérive par rapport à certains accents placés par Jésus. J'en retiens deux. 1. Jésus avait insisté sur la dimension présente et dynamique⁴¹ du règne comme manifestation de la grâce divine. Il ne semble pas avoir lié à ce thème la perspective d'une réforme sociale en bonne et due forme, voire l'utopie d'une contre-société égalitaire. Toutefois, il a fait de certains groupes socialement déclassés les clients privilégiés du règne de Dieu et, par ailleurs, en interprétant les miracles comme des effets de l'action présente de Dieu en Jésus, il n'a pas dissocié la santé des corps et le salut des âmes. Le règne de Dieu a donc bien, à tout le moins, des implications sociales. On ne les retrouve pas avec la même intensité dans les textes récents. 2. En situant le règne de Dieu, particulièrement dans sa dimension future, à l'horizon de l'apocalyptique, Jésus ajoute à l'interpellation de l'individu, bel et bien présente dans sa prédication, une perspective communautaire à l'adresse d'Israël et même de l'humanité entière, un trait qui n'est guère présent dans les développements plus récents. Mais il y a d'autres éléments à considérer, où la continuité est plus forte, et qui paraissent relever d'une sorte de fidélité créatrice.

L'éloignement progressif du christianisme par rapport à sa terre nourricière du judaïsme, l'immersion dans le monde grec, dans sa philosophie et sa spiritualité, un peu plus tard les controverses avec la gnose, tous ces facteurs ont certainement contribué à la réinterprétation de l'eschatologie de Jésus que nous avons pu déceler dans les textes du 2^e siècle et même dans les textes récents du Nouveau Testament: individualisation, insistance sur la dimension éthique, spiritualisation du vocabulaire du salut, accentuation de la référence à un au-delà céleste, transcendant. Or, en dépit de l'apparence première, ces traits ne sont pas aberrants par rapport à la tradition. On l'a vu, de diverses manières le vocabulaire du règne ou du royaume, réservé à Dieu dans les traditions anciennes du Nouveau Testament, est utilisé en référence à Jésus. La variété des désignations employées dans les textes et le caractère récent de la plupart d'entre eux invitent à ne pas accentuer unilatéralement le rôle de la tradition messianique en général (voir pourtant Lc 1, 33), ni, en particulier, celui de la mince tradition biblique et juive qui associe étroitement le règne de Dieu et celui du roi/Messie⁴². Positivement, ces particularités poussent à accorder toute son importance à l'exaltation pascale et à la perspective parou-

⁴¹ La disparition de cette dimension a été dûment relevée par R. Frick (*Die Geschichte des Reich-Gottes-Gedankens...*, p. 29) et par E. Ferguson (*The Kingdom of God...*, p. 192).

⁴² Voir par exemple Mi 4-5 ou Ps 2 pour l'AT, *Psaumes de Salomon* 17 pour le judaïsme ancien.

siaque⁴³ comme moteurs décisifs dans ce transfert de langage. Mais la christologisation et le transfert du vocabulaire ont probablement leur attache ultime dans la proximité avec Dieu que Jésus revendiquait, quand, par exemple, selon la belle expression de celui que la présente contribution veut contribuer à honorer, notre ami Jerzy Chmiel⁴⁴, en pardonnant il tenait la place de «spokesman, witness and guarantor for the transcendence of God's forgiveness», ou bien dans le rôle qu'il s'attribuait lui-même à propos du royaume de Dieu (Lc 7, 18–23; 11, 20). La mise en avant de la rupture radicale avec le mal comme condition d'entrée dans le royaume a certes été très fortement gonflée dans la tradition, mais l'énoncé s'en trouve déjà, y compris en termes généraux, dans la prédication de Jésus (Mc 9, 47), et, indirectement, dans sa forte accentuation de la thématique du jugement. La conception désincarnée du salut dans un lieu de l'au-delà, sa nature «céleste» si l'on veut, apparaît probablement comme le trait le plus étranger à la culture de la Bible et du judaïsme ancien. Pour ce qui touche la tradition originaire, il est très difficile de caractériser la „nature” du règne de Dieu. Beaucoup pensent qu'il relève d'une eschatologie de la restauration d'Israël, le règne de Dieu s'exerçant sur un Israël renouvelé mais qui reste centré sur sa terre et dispose de ses institutions, ce qui est en harmonie avec les conceptions dominantes du milieu ambiant. Pourtant, les indices en sens contraire ne manquent pas, qui invitent plutôt à attribuer à la tradition ancienne la conception d'un royaume céleste et proprement indescriptible⁴⁵. En somme la confrontation esquissée entre les origines et les développements est de nature à relancer sur certains points le débat relatif à la prédication eschatologique de Jésus.

KRÓLESTWO BOŻE I KRÓLESTWO CHRYSTUSA

Streszczenie

„Królowanie” albo „królestwo” Boże zajmuje ważne miejsce w ewangeliach synoptycznych. Słusznie poświęcono mu wiele studiów, stanowi bowiem centrum Jezusowego nauczania, do którego pośrednio dają nam dostęp ewangelie synoptyczne. W samych ewangeliach,

⁴³ Voir Mt 13, 41; 16, 28; 20, 21; Lc 22, 30; 23, 42; 1 Co 15, 24; Col 1, 13; 2 Tm 4, 1.18; 2 P 1, 11.

⁴⁴ J. Chmiel, *The Semiotic of Forgiveness in the New Testament*, [dans:] *Agnus et sponsa. Analecta Rev. P. Professori A. Jankowski OSB oblata*, Cracoviae 1993, p. 31.

⁴⁵ Voir J. Schlosser, *Die Vollendung des Heils in der Sicht Jesu*, [dans:] H. J. Klauck (éd.), *Weltgericht und Weltvollendung. Zukunftsbilder im Neuen Testament (QD)*, Fribourg–Bâle–Vienne 1994, p. 54–84.

bardziej jeszcze w innych pismach Nowego Testamentu okresu poapostolskiego, gdzie temat jest mniej eksponowany, można zaobserwować początki rozwoju w jego recepcji. Interesująca jest próba syntetycznego studium tego rozwoju z uwzględnieniem głównych pism drugiego wieku przy zastosowaniu postępowania regresywnego. Najpierw studium dotyczy dwu teologów Kościoła starożytnego, którzy okazują najwięcej zainteresowania tym tematem, czyli Ireneusza i Justyna. Widoczne są u nich dość wyraźne cechy, które, z grubsza biorąc, można wyrazić w następujący sposób:

1. Silne dowartościowanie królowania Chrystusa, która nie ogranicza się do ścisłego milenaryzmu.
2. Tendencja utożsamiania królestwa Bożego z miejscem wiecznego wynagrodzenia.
3. Akcentowanie postępowania jako warunku wejścia do królestwa.
4. Odwoływanie się do pojęć greckich w celu wyrażenia zbawienia w królestwie (nieśmiertelność, niezniszczalność).

Dalsze studium tekstów ojców apostoelskich i późnych pism Nowego Testamentu pokazuje, że te tendencje są obecne długo przed ich sformułowaniem przez Ireneusza. W szczególności należy podkreślić, jak dalece zastosowanie terminologii królestwa w odniesieniu do Chrystusa przyczynia się do ukształtowania się silnej chrystologii i prowadzi do pogłębienia relacji między teologią w sensie węższym i głębszym a chrystologią. W końcu podjęta zostaje próba porównania naszkicowanej interpretacji z nauczaniem Jezusa na temat królowania, przy podkreśleniu zniekształcenia i zubożenia z równoczesnym dowartościowaniem elementów ciągłości i spełnienia.