

Jésus et le Royaume de Dieu

Partie II — Jésus : réformateur, prophète apocalyptique, ou les deux ?

Introduction : au cœur de la prédication

Le chapitre précédent a établi les règles du jeu : comment, à partir des critères de la recherche historique — attestation multiple, discontinuité, embarras, cohérence, plausibilité contextuelle —, isoler dans les évangiles ce qui remonte avec vraisemblance au Jésus de Nazareth historique. Ces outils, on l'a vu, ne livrent pas un portrait achevé mais un faisceau de probabilités. Or, dès qu'on les applique à la masse des traditions évangéliques, un fait s'impose avec une force que peu de spécialistes contestent : la prédication de Jésus avait un centre, et ce centre portait un nom, le **Royaume de Dieu**, en grec *basileia tou theou*.

Que Jésus ait annoncé le Royaume relève de ce que E. P. Sanders appelait les « faits solides » à propos de Jésus, ces données que la critique la plus exigeante ne parvient pas à dissoudre. Mais affirmer que le Royaume est au cœur du message ne résout rien : cela ouvre au contraire la question la plus disputée de toute l'exégèse moderne. Car sous l'expression *basileia tou theou* se cache une énigme. Le Royaume était-il pour Jésus un cataclysme imminent, une rupture cosmique que Dieu allait bientôt déclencher ? Ou bien une réalité déjà présente, discrète, à l'œuvre dans ses paroles et ses gestes ? Visait-il un renversement social concret ou une transformation intérieure des cœurs ? Annonçait-il la fin du monde ou la restauration d'Israël ?

Ce chapitre soutient que ces alternatives, qui ont structuré un siècle de débats, sont aujourd'hui largement dépassées. Le Royaume annoncé par Jésus tient ensemble, de manière indissociable, l'attente eschatologique d'une intervention décisive de Dieu, la dimension sapientielle d'une sagesse

qui reconfigure le regard, et des implications sociales et politiques concrètes pour le peuple d'Israël. C'est cette tension féconde — et non sa résolution dans l'une ou l'autre direction — qui constitue le véritable noyau de la prédication. Et c'est elle, on le verra en conclusion, qui doit servir de pierre de touche pour mesurer la fidélité de l'Église à ce qu'elle dit prolonger.

I. La redécouverte de l'eschatologie : Weiss et Schweitzer

Pendant la majeure partie du XIXe siècle, le libéralisme théologique allemand avait domestiqué le Royaume de Dieu. Sous l'influence de Kant puis d'Albrecht Ritschl, on y voyait un idéal moral, une communauté éthique fondée sur l'amour, un progrès spirituel de l'humanité s'accomplissant dans l'histoire. Le Royaume était devenu, pour reprendre une formule célèbre, « la fraternité des hommes sous la paternité de Dieu ». Cette lecture rassurante faisait de Jésus le grand maître de morale dont la bourgeoisie protestante pouvait se réclamer sans inquiétude.

C'est cette construction que **Johannes Weiss** fit voler en éclats en 1892 avec son petit livre *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (« La prédication de Jésus sur le Royaume de Dieu »). Weiss y démontrait, textes à l'appui, que le Royaume dont parlait Jésus n'avait rien d'un idéal éthique progressif : il s'agissait d'une réalité **eschatologique**, transcendante, future, que Dieu seul allait instaurer par une intervention souveraine et soudaine. Jésus ne fondait pas le Royaume, il l'annonçait comme imminent ; il n'invitait pas les hommes à le construire, mais à s'y préparer. Le geste de Weiss fut d'autant plus saisissant qu'il était lui-même le gendre de Ritschl : c'était de l'intérieur que la citadelle libérale était minée.

Albert Schweitzer systématisa et radicalisa cette intuition dans *Von Reimarus zu Wrede* (1906), connu en français sous le titre *Histoire des recherches sur la vie de Jésus*. Schweitzer y forgea le concept d'**eschatologie conséquente** (*konsequente Eschatologie*) : toute la vie et l'enseignement de Jésus devaient se comprendre à la lumière de son attente d'une fin imminente. Jésus aurait cru à l'irruption prochaine du Royaume, attendu en vain sa venue lors de la mission des disciples, puis

marché sur Jérusalem dans l'espoir de forcer le dénouement, allant jusqu'à se jeter sur la « roue du monde » pour la faire tourner — et s'y brisant. Le portrait était troublant : un Jésus profondément étranger à la modernité, un visionnaire apocalyptique dont l'espérance s'était trouvée déçue.

L'apport de Weiss et Schweitzer fut décisif et irréversible. Ils restituèrent à Jésus son ancrage dans l'**apocalyptique juive** du Second Temple, ce courant qui attendait une intervention catastrophique de Dieu pour juger le monde et établir son règne. Mais leur lecture posait un problème redoutable, que toute la recherche ultérieure allait s'efforcer de résoudre : si Jésus a annoncé une fin imminente qui n'est pas venue, son message reposait-il sur une erreur ? C'est contre cette conclusion gênante — ce que les théologiens nomment la « parousie différée » — que se sont construites les grandes alternatives du XXe siècle.

II. L'eschatologie réalisée et le tournant des paraboles

La première et la plus influente de ces réponses vint d'Angleterre, avec **Charles Harold Dodd**. Dans *The Parables of the Kingdom* (1935), Dodd proposa de renverser entièrement la perspective de Schweitzer. Là où l'Allemand voyait un Royaume exclusivement futur, Dodd soutenait que Jésus avait annoncé un Royaume **déjà présent**, déjà advenu en sa personne et son ministère. Il s'appuyait sur des logia tels que « si c'est par le doigt de Dieu que je chasse les démons, c'est donc que le Royaume de Dieu est venu jusqu'à vous » (Luc 11, 20) et sur certaines paraboles dont le verbe grec *ephthasen* indiquait, selon lui, une arrivée accomplie. Cette lecture reçut le nom d'**eschatologie réalisée** (*realized eschatology*) : la crise eschatologique n'était pas à venir, elle était survenue dans l'histoire même de Jésus.

Le terrain privilégié de ce débat fut le corpus des **paraboles**. Dodd avait montré que ces récits, loin d'être de simples illustrations morales ou des allégories à déchiffrer point par point — comme l'avait cru l'exégèse patristique et médiévale —, étaient des œuvres d'art verbal arrachant l'auditeur à ses certitudes. La parabole, écrivait-il, « laisse l'esprit dans un doute suffisant quant à son application précise pour le piéger dans une réflexion active ». Elle ne transmet pas une information : elle provoque une décision.

C'est **Joachim Jeremias** qui poussa le plus loin l'étude des paraboles, dans son ouvrage classique *Die Gleichnisse Jesu* (1947). Jeremias entreprit de retrouver, sous les remaniements de l'Église primitive et des évangélistes, la forme originelle des paraboles telle que Jésus les avait prononcées dans leur contexte palestinien. Il dégagait ainsi les déplacements opérés par la tradition : allégorisation croissante, transposition d'un contexte de conflit avec les adversaires de Jésus vers un contexte d'exhortation interne à la communauté, ajout de conclusions morales. Restituées à leur situation d'origine, les paraboles apparaissaient comme des armes polémiques et des annonces de l'irruption du Royaume — le grain de sénevé, le levain caché dans la pâte, le trésor découvert dans le champ disaient tous la disproportion entre des commencements infimes et un aboutissement éclatant.

Jeremias proposa pour caractériser la position de Jésus la formule d'**eschatologie en voie de réalisation** (*sich realisierende Eschatologie*) : le Royaume est entré dans l'histoire avec Jésus, mais son accomplissement plénier demeure à venir. Cette nuance préparait la synthèse qui allait s'imposer. Plus tard, le **Jesus Seminar** animé par **Robert Funk** radicaliserait au contraire la lecture sapientielle, voyant dans les paraboles authentiques des fictions subversives — Funk parlait de la parabole comme d'une « métaphore étendue » qui déstabilise le monde ordinaire — et minimisant leur charge eschatologique. Mais entre l'apocalyptique pur de Schweitzer et la sagesse pure de Funk, l'exégèse majoritaire allait chercher un équilibre.

III. L'eschatologie inaugurée : tenir ensemble le « déjà » et le « pas encore »

De la confrontation entre Schweitzer et Dodd émergea progressivement le modèle qui domine aujourd'hui le consensus, et qu'on désigne par l'expression d'**eschatologie inaugurée**. Selon cette lecture, le Royaume de Dieu est à la fois déjà présent et encore à venir : il a été inauguré dans le ministère de Jésus, où il agit réellement, mais son achèvement reste suspendu à une consommation future. La tension entre le « déjà » et le « pas encore » n'est pas une contradiction à éliminer ni un compromis bancal entre deux écoles : elle est la structure même de l'annonce de Jésus.

Les indices textuels qui soutiennent ce modèle sont nombreux et tirent leur force de l'attestation multiple. D'un côté, des paroles affirment la présence actuelle du Royaume : « le Royaume de Dieu est au milieu de vous » (Luc 17, 21), et les exorcismes comme signes que le règne de Dieu « est venu jusqu'à vous ». De l'autre, de nombreuses paroles maintiennent fermement son caractère futur : la pétition du Notre Père « que ton règne vienne », l'annonce que « beaucoup viendront de l'Orient et de l'Occident et prendront place au festin avec Abraham », ou l'affirmation que Jésus ne boira plus du fruit de la vigne « jusqu'au jour où il en boira du nouveau dans le Royaume de Dieu » (Marc 14, 25). Aucune réduction à un seul pôle ne respecte cette double série.

L'intérêt de ce modèle est qu'il sauve à la fois ce que Schweitzer et Dodd avaient chacun perçu de juste. Schweitzer avait raison de réinscrire Jésus dans l'horizon de l'apocalyptique juive et de son attente d'une intervention divine décisive ; mais il avait tort de tout subordonner à une fin chronologiquement imminente et déçue. Dodd avait raison de reconnaître que quelque chose de décisif advenait déjà dans le ministère de Jésus ; mais il avait tort d'évacuer l'avenir et de spiritualiser la dimension cosmique de l'attente. La force de Jésus fut précisément d'annoncer que l'avenir de Dieu faisait déjà irruption dans le présent, sans pour autant s'y épuiser.

Cette structure permet aussi de comprendre l'urgence éthique propre au message. Si le Royaume est déjà à l'œuvre, alors la décision qu'il appelle ne peut être différée ; mais comme il n'est pas encore consommé, cette décision s'inscrit dans une histoire qui continue, dans une attente vigilante. La conversion (*metanoia*) que Jésus exige n'est ni le simple repentir moral du libéralisme, ni la panique des derniers jours : c'est le retournement de quiconque reconnaît que le règne de Dieu s'est approché et réoriente toute son existence en conséquence.

IV. Apocalyptique ou sagesse ? Le débat nord-américain

Si l'eschatologie inaugurée représente le centre de gravité de la recherche, elle a été vigoureusement contestée, à partir des années 1980, par un courant nord-américain qui a voulu déplacer Jésus de l'apocalyptique vers la sagesse. Cette « troisième quête » s'est fracturée sur une

question simple : Jésus était-il un prophète apocalyptique annonçant la fin, ou un sage subversif proposant un autre mode de vie ici et maintenant ?

John Dominic Crossan, dans *The Historical Jesus* (1991), a dessiné le portrait d'un Jésus paysan méditerranéen, proche des **philosophes cyniques**, prêchant un « royaume sapientiel » plutôt qu'apocalyptique. Pour Crossan, le Royaume de Jésus était une réalité présente, performée dans une pratique sociale concrète : la **commensalité ouverte** (*open commensality*), c'est-à-dire le partage de la table sans distinction de pureté ni de statut, et la **guérison libre**, qui restaurait les exclus dans la communauté. Crossan voyait là un programme égalitaire radical, une contestation en acte des hiérarchies du monde antique, plutôt qu'une attente de la fin du monde. **Marcus Borg**, de son côté, défendait l'image d'un Jésus « non eschatologique », mystique et prophète social, dont le Royaume désignait une transformation du regard et des rapports humains sous le signe de la compassion.

Cette relecture sapientielle eut le mérite de souligner des dimensions souvent négligées : la portée sociale concrète des gestes de Jésus, la critique des frontières de pureté, l'insistance sur la table partagée. Mais elle s'exposait à une objection méthodologique sévère. Pour évacuer l'apocalyptique, Crossan et le Jesus Seminar devaient tenir pour inauthentiques de larges pans de la tradition — notamment les paroles sur le Fils de l'homme et le jugement à venir — et accorder une autorité décisive à des sources hypothétiques ou tardives, comme une couche primitive supposée de la source Q ou l'évangile de Thomas. Le tri devenait suspect de circularité : on déclarait inauthentique ce qui ne cadrerait pas avec le Jésus sapientiel qu'on cherchait à établir.

Contre cette tendance, **Dale C. Allison** a réaffirmé avec force, notamment dans *Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet* (1998), le caractère foncièrement apocalyptique de Jésus. Allison fait observer que les deux extrémités de la tradition la plus assurée — Jean le Baptiste qui précède Jésus, et l'Église primitive qui le suit — étaient l'une et l'autre traversées par une attente eschatologique intense. Or il serait étrange, plaide-t-il selon le critère de cohérence, que Jésus ait constitué une parenthèse non apocalyptique entre un précurseur apocalyptique et des disciples apocalyptiques. La plausibilité historique penche du côté de la continuité. Allison soutient en outre que l'apocalyptique

n'est pas une simple chronologie de la fin du monde, mais un langage symbolique exprimant la souveraineté de Dieu et l'espérance d'une justice ultime — ce qui rapproche, plus qu'on ne le croit, les deux camps.

Le débat, aujourd'hui, ne consiste donc plus à choisir entre l'apocalypse et la sagesse, mais à comprendre comment les deux se conjuguent. Les paraboles, on l'a vu, sont à la fois des œuvres de sagesse et des annonces du Royaume ; les béatitudes, on va le voir, sont à la fois éthique et eschatologie. Le faux dilemme se dissout dès qu'on cesse de projeter sur Jésus nos propres partages entre le spirituel et le social, l'intérieur et le politique.

V. Le Sermon sur la Montagne : éthique du Royaume, communauté alternative

Nulle part la conjonction de l'éthique et de l'eschatologie n'apparaît plus clairement que dans le **Sermon sur la Montagne** (Matthieu 5–7) et son parallèle lucanien, le Sermon dans la plaine (Luc 6). Ces textes sont le laboratoire où se vérifie la thèse de ce chapitre : le Royaume y est à la fois une réalité future espérée et une norme de vie présente.

Les **Béatitudes** qui les ouvrent illustrent immédiatement la tension. Chez Luc, elles sont brèves, directes, socialement tranchantes : « Heureux, vous les pauvres, car le Royaume de Dieu est à vous » — et complétées par des malédictions adressées aux riches et aux rassasiés. Le renversement annoncé est concret, économique, immédiat dans sa portée : il vise la condition réelle des affamés et des affligés. Chez Matthieu, les béatitudes sont plus nombreuses et infléchies vers l'intériorité : « heureux les pauvres *en esprit* », « ceux qui ont faim et soif *de la justice* ». L'écart entre les deux versions n'est pas une contradiction mais révèle deux réceptions d'un même message : Luc accentue le renversement socio-économique, Matthieu la disposition du cœur. La recherche a longtemps débattu de la version la plus primitive ; le critère de discontinuité tend à privilégier la radicalité lucanienne, mais l'essentiel est ailleurs. Dans les deux cas, le bonheur proclamé repose sur un fondement eschatologique : il anticipe le renversement que le Royaume va opérer, et déclare déjà heureux ceux que ce Royaume va relever.

Le corps du Sermon développe ce que l'on peut nommer une **éthique du Royaume**. Les antithèses matthéennes (« vous avez appris qu'il a été dit... eh bien moi je vous dis... ») radicalisent les exigences de la Loi en remontant à l'intention du cœur : non seulement ne pas tuer, mais ne pas s'irriter ; non seulement ne pas commettre l'adultère, mais ne pas convoiter. L'amour des ennemis, le refus de la riposte, l'abandon confiant à la providence du Père dessinent un mode d'existence qui ne se comprend que dans l'horizon du Royaume. Ce ne sont pas des préceptes de prudence mondaine — ils sont à beaucoup d'égards contraires à la prudence — mais les mœurs d'un peuple qui vit déjà selon les normes du monde à venir.

C'est pourquoi les meilleurs interprètes lisent le Sermon non comme un code de morale individuelle ni comme un idéal inaccessible destiné à humilier le pécheur, mais comme le **manifeste d'une communauté alternative**. Le « vous » que Jésus interpelle est collectif : ses auditeurs sont appelés à devenir « sel de la terre » et « lumière du monde », c'est-à-dire un corps social visible dont la manière de vivre constitue elle-même un signe du Royaume. L'éthique du Sermon n'est pas détachable de l'eschatologie : elle en est l'envers pratique. Vivre le pardon, la non-violence, le partage, ce n'est pas mériter le Royaume, c'est en attester la présence inaugurée et en anticiper l'accomplissement.

Cette lecture désamorce une opposition tenace, qui a longtemps couru entre un Matthieu « spiritualisant » et un Luc « social ». En réalité, l'intériorité matthéenne et la radicalité sociale lucanienne disent l'une et l'autre que le Royaume engage l'homme tout entier — son cœur et ses biens, sa prière et son rapport au prochain. Le Royaume n'est ni un état psychologique privé, ni un simple programme de réforme sociale : il est une transformation **holistique** qui, partant de Dieu, atteint à la fois la conscience et les structures.

VI. Sanders et Wright : le Royaume comme restauration d'Israël

Pour comprendre pleinement ce que Jésus entendait par Royaume, il fallait encore le réinscrire dans son monde propre : le **judaïsme du Second Temple**. C'est l'apport majeur de la « troisième quête », et singulièrement de deux chercheurs qui, par des voies différentes, ont rendu à la *basileia*

sa densité historique et politique.

E. P. Sanders, dans *Jesus and Judaism* (1985), a refondé l'enquête sur une base délibérément sobre. Plutôt que de partir des paroles, dont l'authenticité est toujours discutable, il est parti des **faits** les mieux attestés : Jésus a été baptisé par Jean, il a appelé douze disciples, il a accompli un geste prophétique dans le Temple, il a été crucifié par les Romains comme prétendant messianique, ses disciples ont continué son mouvement après sa mort. À partir de ces ancrages solides, Sanders a soutenu que Jésus s'inscrivait dans l'attente juive de la **restauration eschatologique d'Israël**. Le choix symbolique des Douze, renvoyant aux douze tribus, en est l'indice le plus net : Jésus annonçait le rassemblement du peuple éclaté, la reconstitution de l'Israël des derniers temps. Le Royaume, pour Sanders, n'était donc ni une idée abstraite ni une intériorité, mais l'espérance, profondément juive, que Dieu allait bientôt agir de manière décisive pour son peuple.

Nicholas Thomas Wright a prolongé et approfondi cette intuition dans *Jesus and the Victory of God* (1996), en lui donnant une amplitude narrative considérable. Wright soutient que le judaïsme du Ier siècle vivait encore, théologiquement, dans la condition de l'**exil** : bien que physiquement revenus en terre d'Israël, les Juifs demeuraient sous la domination païenne, dans l'attente que Dieu revienne enfin à Sion pour les libérer et régner. Annoncer que « le Royaume de Dieu s'est approché », c'était proclamer la fin de cet exil prolongé, le retour de YHWH lui-même au milieu de son peuple. Cette lecture confère à l'annonce de Jésus une dimension à la fois politique et théologique : politique, car elle touchait l'espérance nationale et la question de la souveraineté ; théologique, car elle engageait la venue même de Dieu.

Wright insiste sur un point décisif pour notre débat : Jésus aurait redéfini l'attente de ses contemporains. Là où beaucoup espéraient une victoire militaire sur Rome et une restauration des frontières nationales, Jésus aurait annoncé un Royaume qui s'établit par un autre chemin — celui du service, du pardon, et finalement de la croix. Il aurait ainsi à la fois confirmé l'espérance d'Israël et la subvertie de l'intérieur. Le langage apocalyptique du jugement et de la fin n'annonçait pas, selon Wright, la destruction littérale du cosmos, mais la fin d'un ordre ancien et l'établissement du règne de Dieu à travers les événements de l'histoire — jusques et y compris la chute de Jérusalem.

Les deux approches convergent sur l'essentiel et corrigent durablement les lectures qui faisaient de Jésus un sage déraciné ou un moraliste universel. Le Royaume qu'il annonçait était celui du Dieu d'Israël, pour Israël d'abord, dans la continuité des prophètes et de l'espérance de l'Alliance. C'est seulement à partir de cet enracinement qu'on peut comprendre comment ce Royaume, par la suite, fut annoncé aux nations. Et c'est aussi à partir de là que la dimension politique et sociale du message — la justice rendue aux pauvres, le rassemblement des exclus, la contestation des pouvoirs — cesse d'apparaître comme une projection moderne pour se révéler constitutive de l'annonce originelle.

Conclusion : ce que le Royaume change pour lire l'Église

Au terme de ce parcours, une figure se dégage. Le Royaume de Dieu annoncé par Jésus n'est ni la fin imminente et déçue de Schweitzer, ni la pure intériorité morale du libéralisme, ni la sagesse cynique sans avenir de Crossan, ni le programme révolutionnaire d'un militant. Il est une réalité à plusieurs dimensions, tenues ensemble dans une tension irréductible : la souveraineté de Dieu qui fait irruption, déjà présente et encore attendue ; la restauration eschatologique d'Israël ; une éthique radicale du pardon et du partage incarnée dans une communauté alternative ; un renversement concret en faveur des pauvres et des exclus ; et l'appel à la conversion de quiconque reconnaît que le règne s'est approché. Aucun des grands interprètes — Weiss, Schweitzer, Dodd, Jeremias, Sanders, Wright, mais aussi Crossan, Borg et Funk — n'épuise à lui seul ce phénomène ; chacun en éclaire une facette. La voie la plus juste consiste à maintenir l'ensemble, plutôt qu'à le réduire.

Cette conclusion engage directement la thèse d'Fontes. Si le Royaume fut le centre vivant du message de Jésus, alors la question décisive pour toute réforme de l'Église est celle-ci : l'Église catholique annonce-t-elle encore le Royaume, ou a-t-elle subrepticement substitué autre chose à sa place ? L'histoire montre une tentation récurrente, déjà repérée par Alfred Loisy dans sa formule provocante — « Jésus annonçait le Royaume, et c'est l'Église qui est venue » —, celle de glisser de l'annonce du Royaume à l'auto-affirmation de l'institution. Mesurer la fidélité de l'Église à sa source la plus ancienne, c'est se demander si elle porte encore cette tension : l'urgence eschatologique sans l'évacuer dans une bureaucratie tranquille, le renversement en faveur des pauvres sans le diluer en

charité d'appoint, la radicalité éthique du Sermon sans la réserver à quelques virtuoses, l'attente vigilante sans la confondre avec sa propre durée. Le Royaume, parce qu'il déborde toujours l'institution qui le sert, demeure l'instance critique à partir de laquelle l'Église peut être appelée à se réformer selon son propre principe.

Reste qu'annoncer le Royaume n'était pas, pour Jésus, un discours désincarné. Cette annonce le conduisit à des gestes précis et à des conflits déterminés, en particulier autour des deux institutions qui structuraient l'identité d'Israël : le Temple et la Loi. Si le règne de Dieu s'approche, que deviennent le sanctuaire et ses sacrifices, les prescriptions de pureté et le sabbat ? C'est en ce point névralgique que l'annonce du Royaume devint dangereuse pour les pouvoirs religieux de son temps — et c'est cette critique du Temple et de la Loi qu'examinera le chapitre suivant.

Sources principales utilisées dans ce chapitre : Johannes Weiss, Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes (1892) ; Albert Schweitzer, Von Reimarus zu Wrede / Histoire des recherches sur la vie de Jésus (1906) ; C. H. Dodd, The Parables of the Kingdom (1935) ; Joachim Jeremias, Die Gleichnisse Jesu (1947) ; E. P. Sanders, Jesus and Judaism (1985) ; John Dominic Crossan, The Historical Jesus (1991) ; Marcus Borg, Jesus: A New Vision (1987) ; N. T. Wright, Jesus and the Victory of God (1996) ; Dale C. Allison, Jesus of Nazareth: Millenarian Prophet (1998) ; Robert Funk et le Jesus Seminar, The Five Gospels (1993).