

# « Mon Royaume n'est pas de ce monde » :

## la contribution de l'évangile de Jean pour une théologie biblique du pouvoir

**par Rodrigo  
Franklin  
DE SOUSA,**

*professeur  
d'Ancien Testament  
à la Faculté  
Jean Calvin  
(Aix-en-Provence)*

### Introduction

Cette étude a pour objectif de proposer une réflexion sur quelques aspects théologiques et politiques du récit du procès contre Jésus dans Jean 18,28–19,16. Notre discussion consiste dans une analyse des éléments centraux du récit, suivie par quelques observations et suggestions pour une appropriation contemporaine de ce texte. Notre but n'est pas d'offrir une exposition dogmatique précise et détaillée du récit, ni de proposer des « applications » dans un sens strict du terme, mais plutôt d'offrir quelques pistes pour le développement d'une réflexion plus approfondie sur la politique, le pouvoir et le témoignage chrétiens dans le monde d'aujourd'hui.

Historiquement, la tendance à décrire l'évangile de Jean comme un évangile « spirituel » a conduit vers de nombreuses interprétations qui minimisent sa contribution à la réflexion sur les questions politiques concrètes. Parmi ceux qui ont perçu une dimension politique dans l'évangile de Jean, plusieurs proposent de l'approcher comme un document « apologétique », conçu pour répondre à toute accusation possible contre la communauté chrétienne comme une menace pour l'Empire, en soulignant le caractère surnaturel de la foi.

Depuis les années 1960, d'autres approches sont apparues. Par exemple, Meeks a proposé que cet évangile imposait un choix radical

entre Christ et César<sup>1</sup>. Depuis lors, d'autres études importantes sont apparues qui ont mis en évidence la relation complexe entre Jean et l'Empire romain<sup>2</sup>. Notre étude rejoint ces lectures qui soulignent la dimension politique « concrète » de l'évangile de Jean. Elle s'appuie principalement sur quatre études récentes selon lesquelles la vision politique de Jean comprend une critique acerbe de Rome. Nous pensons aux études de Rensberger, Lincoln, Richey et Thatcher<sup>3</sup>.

L'un des aspects novateurs de l'analyse de Rensberger est de mettre en évidence les connotations politiques de la christologie de Jean, en particulier en ce qui concerne l'idée de Jésus comme « roi des Juifs »<sup>4</sup>. Il propose une analyse narrative sur les motifs des trois personnages principaux de l'histoire, à savoir Pilate, « les Juifs », et Jésus, en se concentrant sur Pilate, qui, pour lui, tient le récit ensemble.

L'article de Lincoln est développé en dialogue avec l'œuvre d'Oliver O'Donovan<sup>5</sup>. Il s'appuie sur trois catégories proposées par O'Donovan (*pouvoir, jugement et possession*) pour analyser la dimension politique de l'évangile de Jean. Il fait valoir que, dans le cadre narratif de Jean, ces trois motifs sont présentés dans le contexte d'un processus juridique cosmique dans lequel Jésus agit à la fois comme témoin et comme juge<sup>6</sup>.

<sup>1</sup>W.A. Meeks, *The Prophet-King: Moses Traditions and Johannine Christology*, Leiden, Brill, 1967.

<sup>2</sup>Parmi lesquels nous relevons D. Cuss, *Imperial Cult and Honorary Terms in the New Testament*, Fribourg, Fribourg University Press, 1974; K. Wengst, *Pax Romana and the Peace of Jesus Christ*, Philadelphia, Fortress Press, 1987; R.J. Cassidy, *John's Gospel in New Perspective: Christology and the Realities of Roman Power*, Maryknoll, Orbis Books, 1992; S.D. Moore, *Empire and Apocalypse: Postcolonialism and the New Testament*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006.

<sup>3</sup>D. Rensberger, « The Politics of John: the Trial of Jesus in the Fourth Gospel », *JBL* 103.3 (1984), pp. 395-411; A.T. Lincoln, « Power, Judgment and Possession: John's Gospel in Political Perspective » dans *ARoyal Priesthood? The Use of the Bible Ethically and Politically*, sous dir. C. Bartholomew et al., Grand Rapids, Zondervan, 2002, pp. 147-169; L.B. Richey, *Roman Imperial Ideology and the Gospel of John*, Washington, DC, The Catholic Biblical Association of America, 2007; T. Thatcher, *Greater than Caesar: Christology and Empire in the Fourth Gospel*, Minneapolis, Fortress Press, 2009.

<sup>4</sup>Rensberger, « The Politics of John », p. 399. Les idées centrales de son article sont développées dans D. Rensberger, *Johanne Faith and Liberating Community*, Philadelphia, Westminster, 1988.

<sup>5</sup>Ceci est le cas pour tous les articles dans le volume où se trouve l'étude de Lincoln. O'Donovan à son tour offre une réponse à chaque article. Le point de référence fondamental pour la discussion est le livre O'Donovan, *The Desire of the Nations: Rediscovering the Roots of Political Theology*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996.

<sup>6</sup>Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 150.

Plus récemment, Richey a décrit la christologie politique de Jean comme une réponse à ce qu'il appelle « l'idéologie d'Augustus »<sup>7</sup>. La communauté de Jean aurait également été touchée par cette idéologie, et l'évangile de Jean aurait donc pour objectif principal de donner une vision correcte de Jésus qui réponde de manière adéquate aux prétentions de l'idéologie d'Augustus.

Thatcher soutient que l'évangile de Jean est une réponse à Rome à la fois dans l'acte même d'écriture du livre et dans son contenu spécifique<sup>8</sup>. Son point de vue est que le quatrième évangile a un but éminemment christologique et que tout thème présenté dans le livre (y compris la politique) est inextricablement lié à la vision christologique de Jean. À son avis, la christologie de Jean n'est pas « positive » mais « négative », c'est-à-dire que Jésus est présenté par rapport à ce qu'il n'est pas, ou en quoi il est plus grand que (par exemple, il est « plus grand que Moïse »). À cet égard, la christologie de Jean est largement développée aussi à partir de la construction narrative de l'image de Rome. Selon ce point de vue, Jésus est présenté comme « plus grand que César ». Thatcher discute de la représentation de Rome dans l'évangile de Jean à partir de l'image d'un « chien à trois têtes », les trois têtes étant Pilate, la croix et les autorités juives<sup>9</sup>.

La méthode et les conclusions de ces études diffèrent, mais je les ai choisies parce qu'elles partagent l'idée commune que le passage privilégié pour saisir la politique de Jean est le récit de la passion (Jean 18,28–19,16). L'importance de ce récit pour une théologie du pouvoir est bien résumée par Lincoln, selon qu'il implique une lutte pour le pouvoir entre Pilate et les chefs religieux juifs, et se déroule au cœur d'un dialogue sur le pouvoir<sup>10</sup>.

Les quatre études sont également importantes dans la mesure où elles vont au-delà des analyses du quatrième évangile comme un texte antisémitique et soulignent le fait que nous y trouvons une insistance importante sur le rôle de Rome dans l'assassinat de Jésus<sup>11</sup>. Dans ce qui suit, je présente brièvement l'importance du récit de Jean 18,28–19,16 pour la théologie politique du quatrième évangile et je

---

<sup>7</sup>Richey, *Roman Imperial Ideology*, p. xiii.

<sup>8</sup>Thatcher, *Greater than Caesar*, p. 4.

<sup>9</sup>Pour un résumé global de sa thèse, voir Thatcher, *Greater than Caesar*, pp. 3-17.

<sup>10</sup>Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 155.

<sup>11</sup>Le débat sur la question de l'antisémitisme chez Jean est complexe et dépasse les objectifs de notre article. Pour une exposition détaillée de cette discussion, voir S.S. Cronin, *Raymond Brown, 'the Jews', and the Gospel of John*, London, T. & T. Clark, 2015.

souligne certaines questions clés qu'il met en avant, en dialogue avec les quatre études mentionnées ci-dessus.

## Les éléments du récit

### *Pilate et les Juifs I (18,28-32)*

Nous commençons notre analyse par l'affirmation que, contrairement aux interprétations de l'évangile de Jean compris comme un texte antisémite, la critique contre le groupe que le narrateur dénomme « les Juifs » doit être lue à la lumière d'une critique plus large de l'Empire romain et des pièges qui se présentent au peuple de Dieu lorsqu'il se trouve aux prises avec le pouvoir. Cela implique que le portrait négatif des Juifs dans ce texte se présente comme une critique qui peut être dirigée contre l'Église chrétienne elle-même. Nous pouvons parler aussi d'une critique plus globale de l'humanité dans son ensemble. Le récit décrit des transactions impies entre les chefs juifs de l'époque de Jésus et Rome et place à travers eux toute la race humaine sous jugement.

La péripécie commence au moment où Jésus est conduit à la maison de Pilate et avec la première demande des « Juifs » (18,28-32)<sup>12</sup>. Cette première interaction de Pilate avec les chefs juifs révèle un jeu dans lequel ils voulaient utiliser la machine bureaucratique romaine pour atteindre leur objectif de tuer Jésus. Quant à Pilate, dans une première lecture, il semble en principe réticent à se mêler de questions politiques qu'il ne semble pas parfaitement comprendre. Cependant, une lecture plus attentive va nous présenter un politicien rusé, violent et cruel, n'hésitant pas à torturer et tuer un homme qu'il considère comme innocent, puis à se moquer publiquement et à humilier la communauté juive dans son ensemble. Notre proposition est que le visage de l'Empire romain est ici plus immédiatement celui de Pilate, construit comme un personnage hostile à la fois à la communauté d'Israël et au témoignage de Jésus<sup>13</sup>.

---

<sup>12</sup>L'un des éléments significatifs du récit est la façon dont le conflit sur le pouvoir se déroule aussi dans la dynamique des espaces occupés dans l'action (e.g., la partie intérieure et extérieure de la maison de Pilate). Pour une analyse détaillée de cette dimension du récit, voir S. Luther, «Space» dans *How John Works: Storytelling in the Fourth Gospel*, sous dir. D. Estes and R. Sheridan; Atlanta, Society of Biblical Literature, 2016, pp. 59-77.

<sup>13</sup>Rensberger, «The Politics of John», p. 410.

## Le premier interrogatoire (18,33-38a)

L'interrogatoire mené par Pilate commence au verset 33, avec la question : « Est-ce toi le roi des Juifs ? ». Jésus répond en lui demandant : « Est-ce de toi-même que tu dis cela, ou d'autres te l'ont-ils dit de moi ? ». La dernière interrogation (ἄλλοι εἶπόν σοι περὶ ἐμοῦ « d'autres te l'ont dit de moi ») rappelle la question relative à l'identité de Jésus que nous trouvons dans Jean 7,40-44 et de façon encore plus directe dans les évangiles synoptiques (Mt 16,13-16 ; Mc 8,27-29 ; Lc 9,18-20). Cela rejoint le sujet du témoignage de Jésus, qu'on trouve tout au long du quatrième évangile.

Dans sa réponse, Pilate tente à nouveau de s'exonérer de tout engagement concernant la question, en la renvoyant aux Juifs (v. 35). Jésus répond à son tour par une affirmation (v. 36)<sup>14</sup> :

ἀπεκρίθη Ἰησοῦς· ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου· εἰ ἐκ τοῦ κόσμου τούτου ἦν ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ, οἱ ὑπηρέται οἱ ἐμοὶ ἠγωνίζοντο[ἄν] ἵνα μὴ παραδοθῶ τοῖς Ἰουδαίοις· νῦν δὲ ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐντεῦθεν.

Jésus a répondu : Mon royaume n'est pas de ce monde. Si mon royaume était de ce monde, mes serviteurs se seraient battus pour que je ne sois pas livré aux Juifs, mais mon royaume n'est pas de ce lieu-ci.

Comme plusieurs commentateurs l'ont noté, Jésus ne nie pas son caractère royal. En fait, il l'affirme tacitement. Néanmoins, il affirme également que son royaume n'est pas « ἐκ τοῦ κόσμου τούτου » (« de ce monde ») et pas « ἐντεῦθεν » (« de ce lieu-ci »). Cela implique une différence fondamentale entre son royaume et les royaumes de ce monde. Constater et comprendre la nature de cette différence est le défi proposé par ce verset. Cette déclaration énigmatique nous pousse vers un essai de réflexion sur la relation entre le règne du Christ et les royaumes de ce monde dans les paramètres du quatrième évangile lui-même.

Pour prouver que son royaume n'est pas de ce monde, Jésus affirme que si ça avait été le cas, ses serviteurs se seraient battus pour lui, afin d'éviter son incarcération. Cela évoque le récit de son arrestation dans Jean 18,1-13 ; en particulier, la manière dont il a interdit à Pierre de se battre pour lui : « Remets ton glaive au fourreau ! La coupe que le Père m'a donnée, ne la boirai-je pas ? » (v. 11). Nous voyons

<sup>14</sup> Traduction de l'auteur.

ici que les serviteurs de Jésus se seraient battus pour lui s'il les avait laissés. Cela indique qu'il avait des partisans disposés à se battre pour lui, comme c'est le cas pour les rois «de ce monde» et comme on a pu le voir dans le cadre des révoltes juives et des mouvements messianiques violents du I<sup>er</sup> siècle.

Pourtant, cette logique de la violence est bouleversée en ce que Jésus non seulement empêche ses serviteurs de se battre pour lui, mais il se place lui-même devant les gardes pour les protéger. Cela se voit clairement dans les versets 8 et 9 : «Jésus leur répondit : 'Je vous l'ai dit, c'est moi. Si donc c'est moi que vous cherchez, laissez aller ceux-ci.'» C'est ainsi que devait s'accomplir la parole que Jésus avait dite : «Je n'ai perdu aucun de ceux que tu m'as donnés». Jean nous présente l'épisode de l'emprisonnement de Jésus comme étant bien sous le contrôle de Dieu et en accord avec son plan pour la mission de son Fils. Dans ce cadre, la façon dont Jésus protège ses serviteurs et les empêche d'offrir une résistance violente en son nom fait partie de son plan.

Donc, quand, pour définir son Royaume, Jésus demande à ses serviteurs de s'abstenir de la violence, il affirme par là en être le roi et en décrit le *modus operandi*. Comme le souligne Rensberger, l'affirmation de l'existence du royaume du Christ est un acquis, et l'accent ici tombe sur la compréhension de sa nature et de sa logique de fonctionnement, soulignant son écart absolu par rapport aux royaumes de ce monde<sup>15</sup>. Selon l'affirmation de Jésus, son royaume est réel, mais sa nature est totalement différente de celle des royaumes connus dans l'histoire et l'expérience humaines ; ils ont été propagés par l'idéologie impériale et combattus avec violence par les mouvements de résistance. Comme dans d'autres passages néotestamentaires (par exemple Mc 10,35-45), Jésus illustre la distinction entre son royaume et les royaumes terrestres en montrant comment ils fonctionnent selon des logiques très différentes. C'est la logique inexplicable de son royaume qui montre qu'il «n'est pas de ce lieu-ci».

Pilate semble avoir compris les implications de ce que Jésus a dit, comme on peut le voir dans la question suivante : «οὐκ οὐν βασιλεὺς εἶ σύ» («Tu es donc roi?») (v. 37). Jésus met en évidence la confession involontaire qui vient de sortir de la bouche de Pilate : «σὺ λέγεις ὅτι βασιλεὺς εἰμι» «C'est toi qui dis que je suis roi». À partir de la quasi-confession de Pilate, Jésus continue à expliquer la nature et le but de sa propre mission<sup>16</sup> :

---

<sup>15</sup> Rensberger, «The Politics of John», p. 408.

<sup>16</sup> Traduction de l'auteur.

18,37b

ἐγὼ εἰς τοῦτο γεγέννημαι καὶ εἰς τοῦτο ἐλήλυθα εἰς τὸν κόσμον, ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ· πᾶς ὁ ὢν ἐκ τῆς ἀληθείας ἀκούει μου τῆς φωνῆς.

Pour cette raison je suis né, et pour cela je suis venu au monde, pour témoigner de la vérité. Tous ceux qui sont de la vérité entendent ma voix.

La mission de Jésus était de venir «εἰς τὸν κόσμον» «dans le monde». Il est venu «ἵνα μαρτυρήσω τῇ ἀληθείᾳ» «pour témoigner de la vérité». Cela correspond à la présentation de la mission de Jésus développée par Jean depuis le prologue (1,1-14).

Le problème pour Pilate – et pour les lecteurs de l'évangile de Jean – est que cette mission suscite une réponse. Jésus déclare : «Tous ceux qui sont de la vérité entendent ma voix». Comme l'avait souligné Meeks, cette déclaration propose une redéfinition de l'office royal en fonction de l'office prophétique, ce qui se rapporte aussi à la présentation du «bon berger» (chapitre 10) dont les brebis sont capables de reconnaître la voix<sup>17</sup>. Pilate est ici confronté avec le besoin de prendre position par rapport à l'identité de Jésus. Mais sa réponse au verset 38 par la question «τί ἐστιν ἀλήθεια», «qu'est-ce que la vérité?» montre clairement quelle est sa décision.

### *La torture de Jésus (18,38b–19,3)*

Dans la séquence du récit, Pilate déclare Jésus innocent et pourtant offre aux accusateurs le choix entre libérer Jésus ou Barabbas (18,38b-40). Ceci est suivi immédiatement par la torture de Jésus (19,1-3). La manière dont la torture de Jésus est présentée dans ce récit est significative; son but est aussi de construire une image de Pilate. Le narrateur désigne clairement Pilate comme responsable de cette torture (v. 1). C'est lui qui permet tous les abus et c'est lui qui amène Jésus habillé dans sa «robe» de honte.

Le placement de la torture à ce stade du récit est significatif. Dans les autres évangiles, la torture a lieu après la condamnation de Jésus, ce qui en fait une partie intégrante de sa punition et une préparation à sa crucifixion. Dans Jean, la torture a lieu pendant la procédure, avant qu'une sentence ne soit prononcée. Pour Rensberger, ce placement sert à préparer les dialogues finaux qui mettent en évidence

<sup>17</sup>Meeks, *The Prophet-King*, pp.66-67. L'idée de Jésus comme prophète est développée en profondeur par S.Cho, *Jesus as Prophet in the Fourth Gospel*, Sheffield, Sheffield Phoenix Press, 2006.

les relations entre Pilate, « les Juifs » et Jésus<sup>18</sup>. Thatcher attache encore plus d'importance au placement de la scène de torture<sup>19</sup>. Selon lui, c'est là que se joue l'acte d'accusation principal contre Rome, en soulignant la violence de Pilate.

### *Pilate et les Juifs II (19,4-8)*

Dans les versets 4 à 8, nous avons le récit de la nouvelle présentation de Jésus aux Juifs. Pilate essaie à nouveau d'éviter de prendre la responsabilité personnelle de crucifier Jésus, mais il permet néanmoins aux autorités juives de le faire (vv. 5-6)<sup>20</sup>. C'est ici que nous trouvons l'un des éléments les plus énigmatiques du récit, notamment le dialogue entre Pilate et les Juifs dans les versets 7-8. Quand les Juifs accusent Jésus de se faire le « Fils de Dieu » (v. 7), nous lisons que Pilate « μάλλον ἐφοβήθη » « avait encore plus peur » (v. 8). Une discussion détaillée sur l'insertion de cette phrase dépasserait les limites de cet article. Il suffit de remarquer que dans le contexte le plus immédiat induit par le récit, il est plus probable qu'elle indique plutôt une crainte pragmatique de Pilate par rapport à la situation politique où il se trouve (le besoin de répondre à la demande des Juifs) qu'à une reconnaissance du caractère divin de Jésus<sup>21</sup>. L'effet immédiat de cette déclaration dans le récit est que Pilate interroge à nouveau Jésus, ce qui entraîne un autre échange entre les deux.

### *Le deuxième interrogatoire (19,9-11)*

Dans le deuxième dialogue entre Pilate et Jésus (19,9-11), la question du pouvoir revient au premier plan. La question « πόθεν εἶ σύ » (« D'où es-tu, toi ? ») du verset 9 semble revenir à l'affirmation de Jésus que son royaume n'est pas « de ce lieu-ci » (18,36). Alors que Jésus reste silencieux et refuse de répondre à cette question, Pilate affirme de façon claire et directe son propre pouvoir : « C'est à moi

---

<sup>18</sup>Rensberger, « The Politics of John », p. 404.

<sup>19</sup>Thatcher, *Greater than Caesar*, pp. 66. Cependant, sa suggestion que cet épisode est un cas de torture judiciaire par lequel Pilate cherche à obtenir une confession, est moins convaincante.

<sup>20</sup>Pour Thatcher, *Greater than Caesar*, p. 77, cela continue la présentation négative de Pilate, qui semble vouloir échapper à toute responsabilité et saisir une autre opportunité d'humilier Jésus et les Juifs.

<sup>21</sup>Cela est aussi la position de H. Ridderbos, *The Gospel of John: A Theological Commentary*, Grand Rapids, Eerdmans, 1997, p. 602.

que tu refuses de parler ! Ne sais-tu pas que j'ai le pouvoir de te relâcher comme j'ai le pouvoir de te faire crucifier ? » (v. 10).

La réponse de Jésus constitue ce que Thatcher affirme à juste titre être l'une des déclarations christologiques les plus significatives du quatrième évangile<sup>22</sup> : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut » (v. 11). Par cette déclaration, Jésus met en question l'autorité et le pouvoir de Pilate. Il affirme que ce pouvoir est dérivé et subordonné à la volonté et au plan de Dieu. Bien qu'il soit persuadé de détenir le pouvoir absolu, il se trouve confronté à l'idée de n'être qu'une pièce dans un jeu qu'il ne comprend pas.

### *Pilate et les Juifs III (19,12-16)*

Après cet échange, nous arrivons au point culminant de l'acte d'accusation contre les Juifs, qui se trouve dans 19,12-15. Le narrateur affirme que, à partir de la dernière réponse de Jésus, « Pilate cherchait à le relâcher ». Les autorités juives répondent par l'affirmation : « Si tu le relâches, tu n'es pas ami de César. Quiconque se fait roi se déclare contre César » (v. 12). Cela ne constitue pas simplement un rappel à Pilate de ses responsabilités vis-à-vis de l'empereur, mais implique surtout une négation du caractère messianique du Christ. Comme le note Richey, être « ami de César » implique veiller aux intérêts politiques de l'empereur et aussi défendre les fondements idéologiques de son Empire. Dans ce cadre « être ami de César » implique en conséquence le rejet de Jésus comme Fils de Dieu et roi, puisque ces titres sont déjà accordés à l'empereur romain<sup>23</sup>.

C'est avec ce conflit à l'esprit que nous devons nous approcher de la grave affirmation que nous trouvons au verset 15. Pilate demande aux Juifs de façon probablement cynique : « Crucifierai-je votre roi ? ». La réponse des « ἄρχιερείς » (« grands prêtres » TOB) est stupéfiante : « Nous n'avons de roi que César ». Il est impossible de ne pas se souvenir de 1 Samuel 8,5 où le peuple rejette délibérément la royauté de YHWH sur eux et demande un roi « comme toutes les nations ». Rensberger a raison de souligner que la déclaration des prêtres joue un rôle décisif dans l'évangile de Jean, plaçant les Juifs en accord commun avec Pilate dans leur allégeance à César comme le seul roi légitime<sup>24</sup>. Au niveau du flux narratif de Jean, elle nous

---

<sup>22</sup> Thatcher, *Greater than Caesar*, p. 79.

<sup>23</sup> Richey, *Roman Imperial Ideology*, p. 175.

<sup>24</sup> Rensberger, « The Politics of John », p. 406.

ramène à l'affirmation du prologue selon laquelle « Il est venu pour les siens, et les siens ne l'ont pas reçu » (1,11). Elle marque aussi l'aboutissement d'une série de refus. Tout au long du quatrième évangile, Jésus est rejeté comme prophète, révélateur, donneur de vie et finalement comme roi<sup>25</sup>. Ainsi que le souligne Richey, c'est précisément après ce rejet final que Jésus n'a plus rien d'autre à faire que de remplir sa mission, et c'est donc là que le narrateur affirme : « C'est alors qu'il [Pilate] le leur livra pour être crucifié » (v. 16)<sup>26</sup>.

Dans l'horizon historique et politique du premier siècle, l'affirmation « Nous n'avons pas d'autre roi que César » représente un rejet des plus hautes espérances nationales juives, comme le souligne bien Rensberger<sup>27</sup>. Thatcher ajoute que par cette déclaration, les prêtres ont essentiellement commis un blasphème dans le but de protéger leur temple et leur nation<sup>28</sup>. Remarquons ce paradoxe : l'acceptation sans réserve de la royauté de César place les Juifs et Pilate dans un même engagement. Le choix présenté à Pilate, entre César et Jésus. l'est également aux Juifs ; et ceux-ci s'alignent sur les intérêts de l'Empire plutôt que sur le témoignage du Fils de Dieu. Comme le dit Richey, cela nous permet de voir que la polémique de Jean contre les Juifs est une variante de sa critique anti-romaine déjà manifestée dans le procès devant Pilate<sup>29</sup>. Il ne s'agit donc pas d'une critique des Juifs en tant que peuple, mais de leur propension idéologique à rendre dépendant le témoignage de Dieu des expédients politiques qui finissent par amener le peuple de Dieu à l'idolâtrie et l'apostasie. C'est un défi pertinent posé à la communauté chrétienne du 1<sup>er</sup> siècle, et auquel l'église contemporaine doit faire attention.

## **Le procès contre Jésus et la théologie du pouvoir chez Jean**

La façon dont le procès contre Jésus en Jean 18,32–19,16 bouleverse les attentes humaines par rapport à la logique du pouvoir, a plusieurs implications théologiques et politiques. C'est le cas, parce que les aspects religieux et politiques du royaume du Christ sont inextricablement imbriqués. Ceci est évident dans la façon dont les auto-

---

<sup>25</sup> Rensberger, « The Politics of John », p. 410.

<sup>26</sup> Richey, *Roman Imperial Ideology*, p. 176.

<sup>27</sup> Rensberger, « The Politics of John », pp. 405-406.

<sup>28</sup> Thatcher, *Greater than Caesar*, p. 82.

<sup>29</sup> Richey, *Roman Imperial Ideology*, p. 183.

rités juives et Pilate s'aperçoivent que la reconnaissance de la royauté de Jésus se heurte à l'autorité de César<sup>30</sup>.

Le récit établit donc un conflit entre les règnes de César et de Jésus. Pour les auteurs tels que Lincoln et Thatcher, la différence se rapporte à l'origine ou à la source de ce pouvoir : l'un vient de Dieu, l'autre de l'homme. Ce modèle voit une distinction ontologique fondamentale entre les deux royaumes. Selon les mots de Thatcher, le royaume de Jésus se diffuse sur une « longueur d'onde que les antennes de la grande tradition romaine ne peuvent pas capter », d'où la mécompréhension et l'incapacité de reconnaître et de se soumettre à l'autorité du Christ<sup>31</sup>.

Richey diverge de cette proposition. Il ne voit pas la différence entre les royaumes de Jésus et de César comme étant une différence de « source », mais plutôt comme une différence de degré et de portée. Selon cette perspective, les règnes de César et de Jésus ne seraient pas ontologiquement différents. La distinction se trouverait dans le fait que l'autorité ou le pouvoir revendiqué par César et ses représentants est imparfait et dérivé, une sorte d'ombre du vrai et suprême pouvoir du Père et du Fils. Pour Richey, le pouvoir revendiqué par Pilate a été donné d'en haut (19,11). Il est un pouvoir dérivé, subordonné et limité à la sphère terrestre ; en fin de compte, il sert à accomplir les objectifs de Dieu<sup>32</sup>. Pour Richey, cela implique que la puissance du Christ et celle de Rome se disputent le même espace, et pour lui la présentation de cette dispute chez Jean impose un choix d'allégeance entre l'un et l'autre<sup>33</sup>.

Notre but ici n'est pas de résoudre le conflit par rapport aux divergences de fond présentées ci-dessus, mais d'affirmer le point commun que le récit du jugement de Jésus dans l'évangile de Jean offre une réponse théologique aux aspirations totalitaires de l'Empire romain, avec des implications pour la communauté chrétienne<sup>34</sup>.

Premièrement, cette réponse remet en question les mouvements d'insurrection représentés par la figure de Barabbas et par la tenta-

---

<sup>30</sup> Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 157.

<sup>31</sup> Thatcher, *Greater than Caesar*, p. 75.

<sup>32</sup> Richey, *Roman Imperial Ideology*, p. 163.

<sup>33</sup> Richey, *Roman Imperial Ideology*, p. 165.

<sup>34</sup> Pour cette raison, nous devons nous inscrire en faux contre la proposition de J. Ellul, *La subversion du christianisme*, Paris, Le Seuil, 1984, p. 179, selon laquelle la réponse de Jésus à Pilate « n'est donc pas seulement apolitique, mais effectivement anti-étatique et antipolitique ». Au contraire, la déclaration de Jésus est profondément politique, même si contraire à la façon « normale » dont la politique se réalise dans le monde.

tion de recourir à la violence comme l'ont fait les serviteurs de Jésus (Jn 18,10-11). Deuxièmement, elle touche le problème de la relation entre le pouvoir et la vérité<sup>35</sup>. À cet égard, nous suivons Lincoln, qui affirme que la vulnérabilité apparente de Jésus dans cette situation devient l'arbitre de la nature, du but et de l'utilisation du pouvoir ; cette vulnérabilité provoque une subversion des conceptions humaines normales sur le pouvoir et des perspectives selon lesquelles la vérité est vue simplement comme une forme de pouvoir<sup>36</sup>. La notion de «vérité» est l'un des thèmes centraux de l'évangile de Jean, et elle est toujours liée au témoignage et à la révélation de Dieu en Christ<sup>37</sup>.

Le récit du jugement de Jésus est rempli d'indications qui bouleversent les attentes des acteurs du récit et montrent que celui qui est soumis au jugement est toujours maître du jeu. Nous le voyons déjà dans la forme dont le narrateur commente le premier essai des autorités juives de manipuler le système juridique romain pour mettre Jésus à mort, dans 18,32 : « C'était afin que s'accomplît la parole que Jésus avait dite, lorsqu'il indiqua de quelle mort il devait mourir ». Ceci est également conforme à la portée théologique globale du quatrième évangile dans son ensemble. Le récit de la passion de Jean se relie à l'affirmation de Jésus selon laquelle « le Père m'aime parce que je donne ma vie, pour ensuite la recevoir à nouveau. Personne ne me l'enlève, mais je la donne de moi-même ; j'ai le pouvoir de la donner et j'ai le pouvoir de la recevoir à nouveau : tel est le commandement que j'ai reçu de mon Père » (Jean 10,17-18). Thatcher a raison de souligner que cette affirmation mine radicalement les tentatives de Pilate d'affirmer son pouvoir impérial sur Jésus et que la christologie de Jean sape les fondements mêmes du pouvoir romain<sup>38</sup>.

Le procès contre Jésus est une scène où s'affrontent deux puissances : César et Jésus. Cet affrontement n'a pas lieu selon les normes ou les moyens de ce monde<sup>39</sup>. En accord avec la proposition de Lincoln, nous suggérons que dans cette scène, il y a un renversement du jugement<sup>40</sup>. Sur le plan immédiat de l'histoire, Jésus est jugé sous le

<sup>35</sup> Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 156.

<sup>36</sup> Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 156.

<sup>37</sup> Pour un développement détaillé de cette idée et de ses implications, voir A.T. Lincoln, « 'We Know that His Testimony is True': Johannine Truth Claims and Historicity » dans *John, Jesus, and History, volume 1: Critical Appraisals and Critical Views*, sous dir. P.N. Anderson, F. Just et T. Thatcher, Atlanta, Society of Biblical Literature, 2007, pp. 179-197.

<sup>38</sup> Thatcher, *Greater than Caesar*, p. 70.

<sup>39</sup> Rensberger, « The Politics of John », p. 410.

<sup>40</sup> Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 158.

pouvoir et la juridiction de Rome, mais en réalité c'est lui qui occupe le siège du juge, car toute la scène se déroule dans le cadre de la volonté de Dieu et de son plan de racheter le monde par son Fils.

Voici le grand paradoxe : Le juge juge le monde par sa faiblesse apparente. Aux yeux du monde, Jésus est la victime de la violence du monde. Dans le cadre narratif de Jean, le jugement et la mort de Jésus révèlent le pouvoir du vrai jugement à travers son acte de donner sa propre vie. Par ce moyen, Jésus témoigne de la vérité ultime du pouvoir et de l'amour du Père, et c'est là qu'on trouve le grand jugement contre les tentatives humaines de saisir le pouvoir et de soumettre la vérité au pouvoir<sup>41</sup>. La mort de Jésus est le jugement ultime par lequel le Fils, qui se rend impuissant, défait les pouvoirs de l'enfer et du monde par son impuissance même.

## Quelques réflexions finales

Lorsque les chrétiens pensent aux possibilités et aux limites de leur participation publique dans la société contemporaine, que ce soit en tant qu'individus ou en tant qu'Église, il y a *grosso modo* deux pièges qui se posent. D'un côté, une sorte d'évasion de toute responsabilité publique, souvent tempérée par l'idée que la religion est une affaire privée et que donc l'Église n'a aucune voix publique à apporter. D'un autre côté, la croyance que l'engagement de façon active dans la réalité qui nous entoure, représente une invitation à occuper les espaces du pouvoir, c'est-à-dire à nous emparer des moyens et mécanismes de pouvoir (la politique, les médias, etc.) pour faire valoir une « vision chrétienne du monde ».

Donc la question qui se pose est celle de l'équilibre entre témoignage et pouvoir. Comment pouvons-nous répondre à l'appel à être le peuple de Dieu, à faire rayonner la souveraineté du Christ sur nos vies, et à l'engagement dans la mission de transformer le monde qui nous entoure ? Autrement dit, comment pouvons-nous nous engager efficacement dans la société et le monde de la politique, proclamer et vivre le royaume de Dieu, mettre en pratique la prière « que ton règne vienne », sans devenir la proie des pièges du pouvoir ?

Dans différentes parties du monde, l'ouverture au témoignage public et à la participation de l'Église chrétienne varie. Il faut tenir compte de ces différences. Les possibilités et les limites – et donc les défis et les pièges – sont différents. Il y a différentes dynamiques en Chine, en Indonésie, en Corée, en France, en Afrique du Sud, aux États-

---

<sup>41</sup> Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 166.

Unis et au Brésil, par exemple. Mais globalement, les éléments fondamentaux de la question sont les mêmes. Et dans tous ces contextes, l'une des réponses les plus fondamentales est le développement d'une réflexion biblique sur la question.

Bien évidemment, un sujet aussi complexe ne peut pas recevoir une réponse dans les limites de cet article. Comme affirmé au départ, notre but se limite à trouver quelques pistes de réflexion. Dans ce cadre restreint, notre proposition est que la théologie du pouvoir proposée par l'évangile de Jean semble suggérer que l'engagement de l'Église dans la sphère publique commence par une combinaison de conviction et d'humilité. La conviction concerne nos croyances, et notre humilité se rapporte à l'identification de nos contraintes et conditionnements et au renoncement à toute forme de manipulation ou de soumission au pouvoir qui peut entraver notre témoignage. Dans cette perspective, par ailleurs, nous pensons que l'une des tâches qui nous est proposée est de considérer le pluralisme et la laïcité typiques du monde contemporain, non pas comme des « menaces », mais comme des « opportunités ».

Notre argument est que l'Église ne peut ni prendre une position de législateur ni être trop timide dans sa présentation d'un compte rendu clair de l'éthique du royaume<sup>42</sup>. En résumé, nous proposons que l'Église voie le besoin de cultiver sa capacité d'un dialogue créatif, constructif et courageux. Cette capacité de dialogue est un élément clé de la mission de l'Église dans le monde contemporain. D'où l'importance de la notion forte de témoin de la vérité tel que présenté dans l'évangile de Jean.

Notre réflexion rejoint celle de Zygmunt Bauman qui cherchait à développer une éthique fondamentale, même après l'érosion des certitudes de la modernité. Dans deux études importantes sur l'éthique dans le contexte contemporain, il soutient que la fin des espoirs, des ambitions et des rêves de la modernité n'est pas une cause de désespoir, mais ouvre la possibilité de voir plus clairement la véritable nature des phénomènes moraux<sup>43</sup>. Bauman s'oppose aux analystes de la postmodernité qui déplorent la fin des absolus : une fois ceux-ci déterminés et contrôlés par les pouvoirs de la religion ou de l'État, il en résulterait l'abandon de toute possibilité d'engagement éthique.

---

<sup>42</sup> Cette idée rejoint, dans une certaine mesure les propositions de J. Ellul, *Présence au monde moderne*, Lausanne, Presses Bibliques Universitaires, 1988, pp. 15-33, faites dans le contexte complexe de la reconstruction européenne après la Deuxième Guerre mondiale (1948).

<sup>43</sup> Z. Bauman, *Postmodern Ethics*, New York, Wiley, 1993 ; Z. Bauman, *Life in Fragments: Essays in Postmodern Morality*, New York, Wiley, 1995.

Pour Bauman, la situation est plus nuancée et complexe, mais aussi plus positive. Il affirme que la postmodernité est une monnaie à double face qui, en plus des problèmes que nous avons déjà mentionnés, apporte également certains avantages, dont le principal serait d'éliminer toutes les certitudes préétablies tout en donnant la pleine compréhension que nos décisions morales sont bien des choix qui portent un fardeau de responsabilité avec les conséquences de nos actes à assumer.

D'un point de vue chrétien, cela implique que nous puissions nous libérer de l'idée que la seule manière de vivre véritablement la royauté du Christ dans le monde réel serait d'atteindre le pouvoir politique ou une « majorité morale ». Nous sommes libérés d'une crainte qui touche beaucoup d'évangéliques dans le monde aujourd'hui, à savoir, l'angoisse de vivre dans les sociétés plurielles. Notre proposition est plutôt que les sociétés plurielles nous offrent le privilège d'être témoins de la vérité à partir d'une place de faiblesse, à l'instar de l'Église néotestamentaire et de Jésus lui-même.

En effet, si nous reconnaissons que nous vivons dans un monde pluriel, où la présence chrétienne dans les couloirs du pouvoir n'est pas un acquis, nous devons également trouver de nouvelles pistes de réflexion concernant les responsabilités individuelles des acteurs moraux dans la société et leur position face aux exigences de la religion et de l'État.

Dans l'évangile de Jean, la condamnation prononcée par Jésus sur le monde témoigne de la vérité. Dans le récit du jugement, Rome et les Juifs sont condamnés pour avoir rejeté le témoignage du vrai roi. Se soumettre à l'autorité du vrai roi, c'est accepter et proclamer son témoignage<sup>44</sup>. Dans cette perspective, l'Église joue un rôle clé en tant que témoin de la vérité<sup>45</sup>. Accepter le règne du vrai roi, se soumettre à son joug, signifie en même temps accepter sans réserve son témoignage sur lui-même et sur le monde, et rejeter toute tentative de soumettre le témoignage de la vérité aux luttes de pouvoir de ce monde terrestre.

D'où le rejet de la violence engendrée par la notion postmoderne de vérité, qui suit les traces de Nietzsche et de Foucault, et prétend que la vérité n'est autre que le pouvoir appliqué<sup>46</sup>. Cela implique

---

<sup>44</sup>Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 159, écrit : « Acknowledgment of Jesus' authority in this new community is through believing, which is synonymous with receiving or accepting its witness (cf. e.g., 3:11,12). Jesus' word now fulfills the role the law had previously played in ordering Israel's existence and providing life ».

<sup>45</sup>Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 161.

<sup>46</sup>Lincoln, « Power, Judgment and Possession », p. 167.

également le rejet de toute forme de manipulation du témoignage de vérité de l'Évangile pour le mettre au service d'un individu, d'un parti ou une idéologie politique, ou d'un agenda nationaliste, même sous prétexte de propager le royaume de Dieu. Autrement dit, ne pas être victime d'un piège similaire à celui dans lequel les autorités de Jérusalem sont tombées dans le récit de Jean : le rejet du vrai roi pour se soumettre volontairement au joug de César. En d'autres mots le récit nous présente le défi de ne jamais dire, par parole ou par actes : « Nous n'avons pas d'autre roi que... ».

En fin de compte, la théologie politique de Jean nous appelle à une prise de conscience des pièges du pouvoir et à la soumission au vrai roi. Cela signifie reconnaître notre mission comme témoins du vrai roi dans un monde qui reste encore soumis à des contrefaçons de pouvoirs.

