

La prédication de l'Évangile et le monde

par C. René Padilla *

L'Évangile de Jésus-Christ est un message personnel; il révèle un Dieu qui appelle chacun des siens nominalement. Mais c'est également un message cosmique; il révèle un Dieu dont le dessein inclut le monde entier. Il ne s'adresse pas à l'individu *per se*, mais à lui en tant que membre de l'humanité remontant à Adam, marquée par le péché et la mort, que Dieu appelle à être intégrée dans la nouvelle humanité en Christ, marquée par la justice et la vie éternelle.

Si l'on ne saisit pas les dimensions étendues de l'Évangile, on ne peut comprendre la mission de l'Eglise. Il en résulte une prédication de l'Évangile où l'individu est considéré comme une entité autonome – un Robinson Crusoë à qui Dieu adresse son appel sur une île – dont le salut intervient exclusivement en fonction d'une relation avec Dieu. Ainsi on ne voit pas que l'individu n'existe pas isolément et qu'il n'est pas possible par conséquent de parler de salut sans se référer au monde dont il fait partie.

Dans sa prière de Souverain Sacrificateur, Jésus-Christ intercédait ainsi en faveur de ses disciples: «Je ne suis plus dans le monde: eux sont dans le monde, et moi je vais à toi... Je ne te prie pas de les ôter du monde, mais de les garder du Malin. Ils ne sont pas du monde, comme moi, je ne suis pas du monde» (Jn 17,11, 15, 16). Nous sommes placés devant le paradoxe de notre double appartenance, au Christ et au monde: être *dans* le monde, mais pas *du* monde. Cette étude peut être considérée comme une tentative d'explication de la signification de ce paradoxe. Nous allons donc essayer d'expliquer ce que signifie ce paradoxe en rapport avec la prédication de l'Évangile. L'étude est divisée en trois parties. La première est une analyse des divers usages du terme «monde»

* Exposé présenté au Congrès International pour l'Évangélisation Mondiale, à Lausanne du 16 au 25 juillet 1974.

Traduit de «Evangelium and the World», René Padilla, dans *Let The Earth Hear His Voice*, édité par J.D. Douglas, c. 1975, World Wide Publications, Minneapolis, Minnesota. Tous droits réservés. Reproduit avec autorisation.

dans le Nouveau Testament. La deuxième montre dans quel sens l'évangélisation est concernée par la séparation d'avec le monde, considérant que les disciples du Christ ne sont pas *du* monde. Enfin, la troisième aborde la prédication de l'Evangile du point de vue de l'implication dans le monde, implication reflétant la situation des disciples du Christ : ils sont *dans* le monde.

I. Le monde dans l'optique biblique

La simple observation de la place importante qu'occupe le terme *monde* (en grec : *cosmos*) dans le Nouveau Testament, particulièrement dans les écrits johanniques et pauliniens, dans des passages se rapportant à l'histoire du salut, devrait suffire à démontrer la dimension cosmique de l'Evangile. L'œuvre de Dieu en Jésus-Christ englobe le monde dans son ensemble, et pas seulement l'individu. C'est pourquoi, une sotériologie ne tenant pas compte de la relation existant entre l'Evangile et le monde, ne rend pas justice à l'enseignement de la Bible.

Mais qu'est-ce que le monde ?

Je ne puis me lancer dans une étude exhaustive de ce sujet. Mais, en guise d'introduction, j'essayerai brièvement de faire un tri des diverses significations du terme de *cosmos* dans le Nouveau Testament.

1. Le monde est l'ensemble de la création, l'univers ; « Les cieux et la terre » que Dieu a créés au commencement et qui seront recréés un jour (1)

Ce qui est le plus caractéristique dans le concept d'univers dans le Nouveau Testament, c'est son accent christologique. Le monde a été créé par Dieu au moyen de la Parole (Jn 1,10) et rien de ce qui a été fait n'a été fait sans elle (Jn 1,3). Le Christ que l'Evangile annonce comme auteur (agent) de la rédemption, est aussi l'auteur (agent) de la création de Dieu. Et il est en même temps le but vers lequel tend toute la création (Col 1,16) et le principe de cohérence de toute réalité, matérielle et spirituelle (Col 1,17).

A la lumière de la portée universelle du message de Jésus-Christ, le chrétien ne peut pas être pessimiste au sujet de la destinée finale du monde. Au milieu des bouleversements de l'histoire, il sait que Dieu n'a

(1) Mt 24,21 ; Jn 1,9, 10 ; 17,5, 24 ; Ac 17,24 ; Rm 1,20 ; 1 Co 4,9 ; 8,4 ; Ep 1,4 ; Ph 2,15 ; He 4,3 ; 9,26.

pas abdiqué, qu'il règne et, qu'au moment voulu, toutes choses seront placées sous la domination de Christ (Ep 1,10; cf. 1 Co 15,24 s). L'Evangile véhicule l'espérance d'un «nouveau ciel et d'une nouvelle terre» (Ap 21; cf. 2 P 3,13) (2). En conséquence, la prédication véritable de l'Evangile est orientée en direction de ce but final: «le rétablissement de toutes choses» dans le Christ Jésus, promis par les prophètes et annoncé par les apôtres (Ac 3,21). L'eschatologie centrée sur l'avenir du salut de l'âme s'avère trop limitée en présence de l'eschatologie séculière actuelle dont la plus importante – la marxiste – s'attend à voir l'établissement de la société idéale et la création d'un homme nouveau. Aujourd'hui, plus que jamais, l'espérance chrétienne dans ses dimensions les plus vastes, doit être proclamée avec conviction et force, de telle sorte que la caducité de toute autre espérance n'ait pas à être démontrée.

2. Dans un sens plus limité, le monde est l'ordre présent de l'existence humaine, le contexte espace-temps de la vie de l'homme (3)

C'est le monde des possessions matérielles, où l'homme se préoccupe des «choses» nécessaires mais où celles-ci deviennent facilement une fin en elles-mêmes (Lc 12,30). «L'inquiétude» au sujet de ces choses est incompatible avec la recherche du royaume de Dieu (Lc 12,22, 31). Les trésors que l'homme peut amasser sur la terre sont périssables (Mt 6,19). Il est inutile qu'il gagne «le monde entier» et qu'il se perde lui-même, ou qu'on lui confisque sa propre personne (Lc 9,25; cf. Jn 12,25). Soyons pleinement conscients du fait que «nous n'avons rien apporté dans le monde, comme aussi nous n'en pourrions rien emporter» (1 Tm 6,7); telle est l'exigence du réalisme chrétien. Toutes les possessions matérielles existent de manière passagère dans un monde qui court inexorablement en direction de la fin. A la lumière de la fin, tout ce qui n'appartient qu'à l'ordre présent devient relatif, et ne peut être considéré comme le tout de l'existence humaine (1 Co 7,29, 31; cf. 1 Jn 2,17). En revanche, cela forme une partie du système de la rébellion de l'homme envers Dieu, sujet qui sera repris plus loin dans cette étude.

Proclamer l'Evangile, c'est annoncer le message d'un Royaume qui n'est pas de ce monde (Jn 18,36), dont les options politiques ne peuvent se confondre avec celles des royaumes de ce monde. C'est un Royaume

(2) Il convient de noter que le Nouveau Testament n'utilise jamais le terme *cosmos* en rapport avec le monde eschatologique de l'espérance chrétienne, pour lequel d'autres expressions sont employées.

(3) Mt 4,8; Jn 8,23; 12,25; 16,33; 18,30; 1 Co 7,31; 1 Jn 3,17; 1 Tm 6,7.

dont le souverain rejette «les royaumes du monde et leur gloire» (Mt 4,8; cf. Lc 4,5), afin d'établir son propre royaume sur la base de l'amour. C'est le Royaume rendu présent au milieu des hommes, aujourd'hui même (Mt 12,28), dans la personne de celui qui ne vient pas de *ce monde* (*tu cosmou toutou*), mais «d'en-haut», d'un ordre au-delà de la scène passagère de l'existence humaine (Jn 8,23).

3. Le monde, c'est l'humanité, à qui l'Evangile est offert, mais qui est hostile à Dieu et asservie à la puissance des ténèbres (4)

Parfois, le *cosmos* signifie l'humanité sans rapport avec sa position devant Dieu (5). Beaucoup plus fréquemment, cependant, il marque l'humanité en relation avec l'histoire du salut qui culmine en Jésus-Christ, par qui il est jugé.

a) Le monde auquel l'Evangile est offert

Dieu affirme catégoriquement vouloir sauver le monde dans la personne et l'œuvre de son Fils, Jésus-Christ. La difficulté devant laquelle nous nous trouvons pour expliquer que Dieu veut sauver tous les hommes (1 Tm 2,4), même si tous ne sont pas effectivement sauvés, ne devrait pas nous amener à nier la portée universelle de la sotériologie néotestamentaire. Selon le Nouveau Testament, Jésus-Christ n'est pas le Sauveur d'une secte, mais bien «le Sauveur du monde» (Jn 4,42; 1 Jn 4,14; 1 Tm 4,10). Le monde est l'objet de l'amour de Dieu (Jn 3,16). Jésus-Christ est l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde (Jn 1,29), la lumière du monde (Jn 1,9; 8,12; 9,5), la victime expiatoire, non seulement pour les péchés de son propre peuple, mais «aussi ceux du monde entier» (1 Jn 2,2; cf. 2 Co 5,19). C'est dans ce but qu'il a été envoyé par le Père, non pour condamner le monde, mais «pour que le monde soit sauvé par lui» (Jn 3,17).

Le salut de Dieu dans le Christ Jésus a manifestement une portée universelle. Mais l'universalité de l'Evangile ne doit pas être confondue avec l'universalisme de la théologie contemporaine, selon laquelle, sur la base de l'œuvre de Christ, tous les hommes ont reçu la vie éternelle, quelle que soit leur position face au Christ. Les bienfaits obtenus par Christ sont inséparables de l'Evangile et, par conséquent, ne peuvent être reçus que *dans* et *au travers de* l'Evangile. Prêcher l'Evangile, ce n'est pas seulement annoncer un fait accompli, mais en plus, *simultanément*, faire un appel à la foi. Annoncer Jésus comme

(4) Les textes dans lesquels le terme *cosmos* apparaît dans ce sens sont nombreux dans les écrits johanniques et pauliniens. L'utilisation de ce mot avec cette signification, est particulière au Nouveau Testament.

(5) Mt 5,14; 13,38; 18,7; 1 Co 1,27 s; 3,22; 4,13; 2 P 2,5; 3,6; He 11,7, 38.

«Sauveur du monde», ce n'est pas affirmer que tous les hommes sont automatiquement sauvés, mais c'est les inviter à mettre leur confiance dans celui qui a donné sa vie pour le péché du monde. «Christ ne nous sauve pas en dehors de la foi, la foi ne nous rétablit pas en dehors de Christ. Il s'est fait un avec nous, nous devons devenir un avec lui. Sans l'affirmation de ce double processus d'identification à soi-même et aux résultats qui s'ensuivent, l'Evangile n'est pas présenté dans sa totalité» (6).

L'universalité de la mission d'évangélisation de l'Eglise découle de l'universalité de l'Evangile. La proclamation de l'Evangile au monde, inaugurée par Jésus-Christ, continue à travers ses disciples. Comme le Père l'a envoyé, lui aussi les a envoyés dans le monde (Jn 17,18). La repentance et le pardon des péchés en son nom doivent être annoncés à toutes les nations (Lc 24,47; cf. Mt 28,19; Mc 16,15). Et c'est cette exigence de l'Evangile qui donne une signification à l'histoire, jusqu'à la fin de l'ère présente (Mt 24,14).

b) Le monde hostile à Dieu et asservi à la puissance des ténèbres

L'usage le plus caractéristique du terme *cosmos* dans le Nouveau Testament est surtout négatif. Il se rapporte à l'humanité ouvertement hostile à Dieu, désignée comme l'ennemi de Jésus-Christ et de ses disciples. La Parole par laquelle toutes choses ont été faites, est venue dans le monde, mais «le monde ne l'a pas connue» (Jn 1,10). Elle est venue en qualité de lumière du monde (Jn 8,12; 9,5), pour rendre témoignage à la vérité (Jn 18,37), mais «les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière, parce que leurs œuvres étaient mauvaises» (Jn 3,19). Ils l'ont rejetée collectivement. Mais c'était la seule attitude conforme à la nature du monde éloigné de Dieu – le monde *ne peut pas* recevoir l'Esprit de vérité (Jn 14,17), l'esprit charnel *ne peut pas* se soumettre à la loi de Dieu (Rm 8,7). C'est la tragédie du monde : il est pris dans le cercle vicieux du rejet qui l'entraîne à haïr Christ et ses disciples (Jn 15,18, 24; 1 Jn 3,1, 13) et, en même temps, le laisse incapable de reconnaître la vérité de l'Evangile (Jn 9,39, 41). La condition du monde dans sa rébellion contre Dieu est telle, que Jésus-Christ ne prie même pas pour lui (Jn 17,9).

Mais si nous approfondissons quelque peu notre analyse du concept du monde dans les écrits johanniques et pauliniens, il devient clair que, derrière ce rejet de Jésus-Christ, se cache l'influence des puissances spirituelles hostiles à l'homme et à Dieu. «Le monde entier est au pouvoir du Malin» (1 Jn 5,19). La «sagesse du monde», caractérisée par l'ignorance de Dieu, reflète la sagesse des «chefs de ce siècle», la puissance des ténèbres qui a crucifié Christ (1 Co 1,20; 2,6, 8). Si les incroyants

(6) Vincent Taylor, *Forgiveness and Reconciliation*, London, 1941, p. 273.

sont aveugles à l'Evangile, c'est le résultat de l'action de Satan, «le dieu de ce siècle» (2 Co 4,4). En dehors de la foi, les hommes sont assujettis à l'esprit du siècle (le *Zeitgeist*) sous la domination du «prince de la puissance de l'air» (Ep 2,2). Le monde est sous la domination des «principes élémentaires» (Ga 4,3, 9; Col 2,8, 20), des autorités et puissances (Rm 8,38 s; 1 Co 15,24, 26; Ep 1,21; 3,10; 6,12; Col 1,16; 2,10, 15).

L'image du monde qui ressort de ces textes est confirmée par le reste du Nouveau Testament. Là, comme au premier siècle du Judaïsme, le siècle présent est conçu comme la période dans laquelle Satan et ses armées ont reçu l'autorité de dominer le monde. L'univers n'est pas un monde fermé dans lequel tout peut être expliqué en faisant appel à des causes naturelles. C'est plutôt l'arène dans laquelle Dieu – un Dieu qui agit dans l'histoire – est engagé dans un combat contre les puissances spirituelles qui asservissent les hommes et les empêchent de saisir la vérité révélée en Jésus-Christ.

Ce diagnostic de la situation de l'homme dans le monde ne peut être tout simplement jeté au panier parce que provenant de la spéculation apocalyptique commune parmi les Juifs de l'époque néotestamentaire. Comme E. Stauffer le dit: «Dans le christianisme primitif, il n'existe pas de théologie sans démonologie.» Sans démonologie, on trouve la réponse au problème du péché, en l'homme exclusivement, sans prendre garde au fait qu'il est lui-même la victime d'un ordre qui le transcende et lui impose une manière de vivre préjudiciable. Le péché (au singulier) n'est pas la somme totale des péchés (au pluriel) de l'individu. C'est au contraire, une situation objective qui conditionne les hommes et les oblige à commettre le péché: «Quiconque commet le péché est esclave du péché» (Jn 8,34). L'essence du péché est le mensonge («Vous serez comme des dieux» Gn 3,5), ayant son origine dans le diable, le «menteur, et le père du mensonge» (Jn 8,44). Le péché n'est donc pas simplement un problème individuel, mais un problème, social cosmique. Les péchés personnels – ceux qui, selon Jésus, viennent «du dedans, du cœur des hommes» (Mc 7,21-22) – sont l'écho d'une voix qui vient de la création, «soumise à la vanité», destinée à être «libérée de la servitude de la corruption» (Rm 8,20-21).

Malheureusement, on a considéré beaucoup trop fréquemment comme une chose établie que l'action satanique parmi les hommes se manifeste premièrement, ou même exclusivement dans les phénomènes de possessions démoniaques ou d'occultisme. C'est ainsi que nous avons perdu de vue la nature démoniaque de tout l'environnement spirituel qui conditionne les pensées et le comportement humains. Le concept individualiste de la rédemption est la conséquence logique du concept individualiste du péché qui ne tient pas compte de «tout ce qui est dans le monde» (pas simplement dans le cœur de l'homme), notamment «la convoitise de la chair, la convoitise des yeux et l'orgueil de la vie» (1 Jn 2,15, 16). En un mot, il ne tient pas compte de la réalité du

matérialisme, c'est-à-dire de «l'absolutisation» du siècle présent dans tout ce qu'il offre : les biens de consommation, l'argent, le pouvoir politique, la philosophie, la science, les classes sociales, le racisme, le nationalisme, le sexe, la religion, la tradition... ; «l'égoïsme collectif» (pour emprunter l'expression de Niebuhr) qui conditionne l'homme, l'incitant à se réaliser dans «les choses désirables» de la vie ; le Grand Mensonge qui vient du fait que l'homme veut «être comme Dieu», indépendant de lui.

Sous la domination de la puissance des ténèbres, le monde est placé en même temps sous le jugement de Dieu. Bien que Dieu n'ait pas envoyé son Fils pour condamner le monde, mais pour que le monde soit sauvé par lui (Jn 3,17 ; cf. 12,47), le monde est jugé parce qu'il a rejeté la lumière de la vie, apparue parmi les hommes. «Et voici le jugement : la lumière est venue dans le monde, et les hommes ont préféré les ténèbres à la lumière» (Jn 3,19 ; cf. 12,48).

Pour conclure, le problème de l'homme dans le monde ne réside pas simplement dans le fait qu'il commet des péchés isolés ou cède à la tentation en s'adonnant à certains vices. Il est emprisonné à l'intérieur d'un système de rébellion contre Dieu, un système qui le conditionne jusqu'à rendre absolu le relatif et relatif l'absolu, un système dont le mécanisme d'indépendance le prive de la vie éternelle et l'assujettit au jugement de Dieu. C'est pour ces raisons que l'évangélisation ne doit pas se limiter à la communication verbale d'une doctrine, en évitant que l'homme s'engage dans le monde de diverses manières. C'est aussi l'une des raisons pour lesquelles la confiance de l'évangéliste ne peut reposer sur l'efficacité de ses méthodes. Comme l'apôtre Paul l'a enseigné, «nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les principautés, contre les pouvoirs, contre les dominateurs des ténèbres d'ici-bas, contre les esprits du mal dans les lieux célestes» (Ep 6,12). L'annonce de l'Evangile qui ne prend pas au sérieux la puissance de l'ennemi ne sera pas non plus capable d'évaluer la nécessité des ressources divines en vue du combat.

II. Prédication de l'Evangile et séparation du monde

L'Evangile ne vient pas de l'homme, mais de Dieu. Son entrée dans le monde conduit nécessairement à un conflit, parce qu'il met en question la nature absolue des «choses désirables» des temps anciens. Sa présence même est synonyme de crise, parce qu'elle exige que l'homme fasse la distinction entre Dieu et les faux dieux, entre la lumière et les ténèbres, entre la vérité et l'erreur. Les hérauts de l'Evangile sont par

conséquent «le parfum de Christ parmi ceux qui sont sauvés et parmi ceux qui périssent : aux uns, une odeur de mort, qui mène à la mort ; aux autres, une odeur de vie, qui mène à la vie» (2 Co 2,15-16). L'Évangile unit ; il sépare aussi. Et de cette séparation créée par l'Évangile sort l'Eglise, communauté appelée à ne pas être *du* monde, mais *dans* le monde.

Le concept de l'Eglise comme entité «séparée» du monde se prête à toutes sortes de fausses interprétations. A l'un des extrêmes, on trouve la position selon laquelle il n'y a pas de séparation réelle, mais une simple différence épistémologique ; l'Eglise sait qu'elle a été réconciliée avec Dieu, alors que le monde ne le sait pas – et c'est tout (7). A l'autre extrême, on trouve la position selon laquelle la séparation est un abîme infranchissable entre deux villes qui ne communiquent l'une avec l'autre, que si l'une des deux part à l'assaut pour conquérir l'autre. Notre concept de la nature de la séparation entre l'Eglise et le monde influence inévitablement notre définition de l'Évangile et nos méthodes d'évangélisation. Il nous faut redécouvrir, de toute urgence, à partir de l'Évangile, une prédication qui prenne au sérieux la distinction entre l'Eglise et le monde, une évangélisation ayant pour but de briser l'esclavage de l'homme dans le monde et qui ne devienne pas elle-même l'expression de l'asservissement de l'Eglise au monde.

1. La prédication de l'Évangile et la seigneurie de Jésus-Christ

Une brève étude du Nouveau Testament suffit à montrer que l'essentiel de son message est résumé dans le plus ancien credo de l'Eglise : «Jésus-Christ est le *Kyrios*». Il est vrai que c'est seulement après la résurrection que les disciples ont été capables de saisir l'importance de ce titre donné à Jésus-Christ. Néanmoins, il ne fait aucun doute que celui que Dieu a fait «Seigneur et Christ» n'était autre que le Jésus ayant été crucifié (Ac 2,36). Dire que Jésus-Christ est Seigneur, c'est affirmer que Jésus, que «Dieu a destiné à être par son sang un moyen d'expiation» (Rm 3,25), est maintenant le même Seigneur pour tous (Rm 10,12). Ayant assuré le fondement du pardon des péchés par le sacrifice de sa propre personne, il occupe la place de médiateur dans le gouvernement du monde (He 1,4).

Sur la base des textes mentionnés, auxquels plusieurs autres pourraient être ajoutés, il est évident qu'il est impossible de séparer le ministère sacerdotal de Jésus-Christ de son ministère royal. Dans la perspective du Nouveau Testament, l'œuvre de Dieu en son Fils ne se limite

(7) Cette position est illustrée par l'affirmation suivante d'Oscar Cullmann : «La distinction fondamentale... entre tous les membres de la seigneurie de Christ et les membres de l'Eglise réside dans le fait que les premiers ne savent pas qu'ils appartiennent à cette seigneurie, alors que les derniers le savent.»

pas à la purification de la culpabilité pour le péché; c'est aussi une libération de la puissance des ténèbres, un transfert au Royaume messianique qui, en prévision de la fin, a été rendu actuel en Christ (Col 1,13). Le Christ qui s'est donné pour le pardon des péchés est aussi Celui qui a contribué à la libération de l'esclavage du monde. L'heure de la croix fut celle du jugement de ce monde et de ses «princes» (Jn 12,31; 16,11), l'heure à laquelle Christ a désarmé les principautés et les puissances et proclamé leur défaite, les emmenant prisonnières dans un cortège triomphant (Col 2,15). Jésus-Christ a été élevé en tant que *Kyrios* de tout l'univers (Ep 1,20-22; Ph 2,9-11; 1 P 3,22), et c'est en cette qualité qu'il est capable de sauver tous ceux qui invoquent son nom (Rm 10,12-13). Le salut en Christ implique en même temps le pardon des péchés (1 Jn 1,9) et la victoire sur le monde (1 Jn 5,4), par la foi.

Évangéliser, ce n'est donc pas offrir l'expérience de la libération du sentiment de culpabilité, comme si Christ était un super-psychiatre et que sa puissance salvatrice pouvait être séparée de sa seigneurie. Évangéliser, c'est annoncer le Christ Jésus, Seigneur et Sauveur, par l'œuvre duquel l'homme est délivré tout à la fois de la culpabilité et de la puissance du péché, et intégré dans le plan de Dieu; c'est placer toutes choses sous la domination du Christ. Comme Walter Kunneth (8) l'a souligné, une christologie individualiste – considérant Christ uniquement dans sa relation avec l'individu – ouvre la porte à la dénégation de la création, car à ce moment-là le monde doit être considéré comme existant en dehors de la Parole de Dieu qui lui donne sa signification. Le Christ proclamé par l'Évangile est le Seigneur de tous. En lui, Dieu a agi de manière décisive dans l'histoire afin de former une nouvelle humanité. Celui qui met sa confiance en lui est délivré *en lui* du «présent siècle mauvais» (Ga 1,4) et des puissances par lesquelles il est caractérisé. Le monde est crucifié pour lui-même comme lui-même pour le monde (Ga 6,14). Il ne peut pas se soumettre à de faux dieux, comme s'il appartenait encore au domaine de leur influence (Col 2,20).

La séparation entre l'Eglise et le monde ne peut évidemment se comprendre que dans une optique théologique et eschatologique. Devant Dieu, l'Eglise prend la forme d'une communauté qui appartient, non pas au temps présent, mais à celui à venir. Par vocation, elle n'est pas *du* monde, dans le sens qu'elle a rejeté le Grand Mensonge, implicite dans le matérialisme, et sa manière de rendre absolues les «choses désirables» offertes par le monde. Bien que l'ère ancienne soit sous la domination d'idoles s'établissant comme dieux et seigneurs, pour l'Eglise il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, le médiateur de la création et de la rédemption (1 Co 8,5, 6). En prévision du moment où Jésus-Christ sera reconnu universellement comme Seigneur de toute la création (Ph 2,9-11), l'Eglise l'a reçu (Ep 1,22) et vit

(8) *The Theology of the Resurrection*, London, 1965, pp. 161-162.

en vertu des bénédictions et des dons qu'il lui a accordés, en qualité de Seigneur (Ep 1,3, 14; 4,7-16). Voilà la différence fondamentale entre l'Eglise et le monde.

Il n'y a pas de véritable prédication de l'Evangile sans annonce de la Seigneurie du Christ sur toute la création. Evangéliser, c'est annoncer Jésus-Christ, celui qui règne aujourd'hui et continuera à régner «jusqu'à ce qu'il ait mis tous ses ennemis sous ses pieds» (1 Co 15,2.50). La christologie cosmique du Nouveau Testament est un élément essentiel de la proclamation de l'Evangile.

2. L'évangélisation et l'esprit du monde (worldliness)

Sur la croix, Jésus-Christ a infligé une défaite décisive au prince de ce monde. L'ennemi a été mortellement blessé. La résurrection a démontré que la vanité à laquelle la création est soumise ne signifie pas que Dieu ait abdiqué, ne régnant plus sur elle. Toute la création sera délivrée de la servitude et de la corruption (Rm 8,20-21). Tout l'univers sera placé sous la domination de Christ (Ep 1,10).

L'espérance dans le triomphe final de Jésus-Christ appartient à l'essence de la foi chrétienne. Ce que Dieu a fait par la mort et la résurrection de son Fils, il l'achèvera à la fin des temps.

Cependant, nous ne pouvons pas nous laisser bernier sur la situation historique actuelle de l'Eglise dans ses rapports avec le monde. Une lecture rapide du Nouveau Testament fait ressortir la réalité brutale du conditionnement que le monde et «les choses qui sont dans le monde» exercent sur l'homme, qu'il soit chrétien ou non. La victoire de Christ sur le monde et les puissances n'est pas simplement une doctrine exigeant une adhésion intellectuelle. C'est un fait qui doit devenir, par la foi, une réalité concrète dans l'expérience chrétienne. A l'affirmation de Jésus, «j'ai vaincu le monde» (Jn 16,33) correspond la victoire du croyant, «la victoire qui triomphe du monde: notre foi» (1 Jn 5,4). En d'autres termes, le chrétien est appelé à *devenir* ce qu'il *est* déjà. L'impératif de l'éthique évangélique forme un tout indissoluble avec le message de l'Evangile.

Aussi longtemps que durera le siècle présent, la bataille contre la puissance des ténèbres continuera. L'esprit du monde ne cesse d'être une menace pour l'Eglise et sa mission d'évangélisation. Bien qu'ils aient été délivrés du présent siècle mauvais (Ga 1,4), les chrétiens courent le risque de retourner aux «faibles et pauvres principes élémentaires» auxquels notre temps est sujet (Ga 4,9), dont celui de s'asservir à l'esclavage des règlements humains («Ne prends pas! ne goûte pas! ne touche pas!») comme s'ils étaient encore *du* monde (Col 2,20-22). C'est pour cette raison que les chrétiens doivent se souvenir de la liberté qui

leur a été donnée en Christ. C'est parce qu'il est mort et ressuscité que la voie a été ouverte pour vivre désormais dans la liberté des enfants de Dieu appartenant à l'ère nouvelle. Tout légalisme est, par conséquent, inspiré par l'esprit du monde, c'est un retour à la domination de la puissance des ténèbres. Et cela est applicable aux défenses et aux tabous qui font partie, un peu partout dans le monde, de la « sous-culture évangélique » et sont souvent confondus avec l'Évangile, à tel point que la prédication de l'Évangile devient un appel à observer certaines règles et pratiques religieuses ; l'Évangile perd ainsi sa signification de proclamation du message de la liberté.

L'esprit du monde entre d'une autre manière encore dans la vie et la mission de l'Eglise d'aujourd'hui : l'adaptation de l'Évangile à « l'esprit du temps ». La place étant limitée, je ne citerai que deux exemples :

a) « *Christianisme laïque* »

Au premier siècle, on a tenté d'accommoder l'Évangile au dualisme entre l'*esprit* et la *matière*, faisant partie du climat idéologique du jour. Ainsi s'est développé ce qui est connu sous le nom de « docétisme » dans l'histoire de la pensée chrétienne. Face à l'interprétation dualiste du monde, une *nouvelle* christologie a été proposée, de manière à rendre l'Évangile acceptable aux yeux de ceux qui ne pouvaient concevoir que Dieu (bon par nature) doive entrer en relation avec la matière (mauvaise par nature). Les épîtres de Jean se rapportent, semble-t-il, à cette hérésie.

Aujourd'hui, le problème n'est pas le dualisme entre l'esprit et la matière, mais plutôt le laïcisme – estimant que le monde naturel représente la totalité de la réalité : la seule connaissance possible est donc « scientifique ». C'est la conséquence logique d'un autre type de dualisme dérivé de la philosophie de Descartes – dualisme entre *l'homme* (le sujet pensant) et *le monde* (l'objet de la pensée) (9). Aucune place n'est faite à Dieu, être transcendant possédant la puissance d'agir dans l'histoire et la nature. Tout ce qui existe ou se passe dans l'univers peut être expliqué par les lois de cause à effet ; ce qui ne peut être investigué par une méthode empirique ne peut être réel.

Toutes les versions du « christianisme laïque » soutenues par les théologiens modernes présupposent la validité du laïcisme, parfois sous le manteau d'une simple « laïcité ». Ils prennent tous pour point de départ

(9) La formule de René Descartes, « Je pense, donc je suis », ne tient pas compte du fait que l'homme n'est pas un esprit, mais un esprit/corps (un être psychosomatique), vivant et agissant dans le monde, et que les aspects « subjectif » et « objectif » de la réalité sont par conséquent inséparables dans la connaissance. L'échec a résulté dans la division de la réalité en deux niveaux : le niveau supérieur du « subjectif » (sentiment et religion) et le niveau inférieur de « l'objectif » (faits et science). Cette division est sous-jacente dans une grande partie de la pensée moderne, dans les domaines de la science, de la philosophie et de la théologie.

un monde dans lequel l'homme est supposé être devenu adulte (ainsi que le voit Dietrich Bonhoeffer) et n'a pas besoin de réalités surnaturelles, prémisses fondamentales de la religion. Leur but est de «ré-énoncer» l'Evangile à l'intention de cet homme moderne qui a appris à se débrouiller tout seul dans le monde et n'a maintenant plus besoin d'une aide surnaturelle. La fin du «surnaturalisme», de cette ancienne doctrine de la transcendance qui est une partie, une parcelle d'un concept pré-scientifique de l'univers, est arrivée. Si la foi chrétienne veut survivre, elle doit être actualisée: elle doit rejeter tout résidu de «transcendentalisme» et s'exprimer elle-même en termes laïques, pour qu'aucun homme de réflexion ne doive la rejeter avec les idées pré-scientifiques qui l'accompagnent. Loin d'être un ennemi de la foi chrétienne, le laïcisme est un allié, puisque (comme Friedrich Gogarten le démontrait) la responsabilité de l'homme envers le monde est l'essence-même de l'Evangile.

La base est ainsi jetée pour que l'homme concentre *tous* ses efforts à bâtir une cité terrestre, sans se préoccuper des réalités «au-delà» ou «au-dessus» du domaine naturel. L'homme est l'auteur de sa propre destinée et sa vocation est exclusivement historique.

Robert J. Blaikie (10) a démontré en détail que dans le système de réalité cartésien, à la base du «christianisme laïque», il n'y a vraiment aucune place pour le concept du «libre arbitre» – c'est-à-dire la capacité d'agir librement et de changer intentionnellement certaines choses dans le monde. L'action est la caractéristique fondamentale de la réalité personnelle. Mais si l'homme n'est pas davantage qu'un sujet pensant, et le monde seulement l'objet de sa pensée, entièrement déterminé dans le cadre d'un système fermé de causes et d'effets, l'homme n'est pas, en définitive, une réalité personnelle et ne peut être considéré comme agissant librement. Néanmoins, le bon sens nous apprend que nous sommes effectivement des êtres vivants et agissants dans le monde, et que le concept de la réalité, considéré comme pouvant être connu «objectivement» par le seul moyen d'une méthode scientifique, est une vue incomplète de la réalité basée sur les prémisses philosophiques qui, comme telles, ne peuvent être démontrées scientifiquement. En conclusion, «le christianisme laïque» n'est pas un simple «ré-énoncé» de l'Evangile, mais plutôt une capitulation en faveur d'un concept déformé de la réalité faisant partie du laïcisme moderne.

L'homme a la responsabilité de créer; c'est un aspect essentiel de sa vocation, selon la définition biblique. Exclure Dieu, en tant que Dieu personnel agissant dans la nature et dans l'histoire humaine, est un compromis avec «l'esprit du siècle». C'est une forme de manifestation de l'esprit du monde (worldliness). Le «christianisme laïque» est une religion centrée sur l'homme, qui lui dit uniquement ce qu'il désire

(10) *Secular Christianity and the God Who Acts*, London, 1970.

entendre – qu'il est son propre maître, que Dieu peut être toléré seulement comme une chose impersonnelle et manipulable. C'est une négation du message biblique dont l'une des présuppositions fondamentales est que Dieu transcende l'univers et y agit librement.

En dernière analyse, voyons ce que le «christianisme laïque» fait: il consacre ce qui est laïque, remplaçant l'amour de Dieu manifesté en Jésus-Christ par l'amour *des choses* de la cité laïque, comme si l'ordre présent, auquel elles appartiennent, avait une valeur absolue. L'exhortation faite par Jean à une église du premier siècle, menacée par le docétisme, est encore actuelle: «N'aimez pas le monde, ni ce qui est dans le monde. Si quelqu'un aime le monde, l'amour du Père n'est pas en lui» (1 Jn 2,15).

b) «*Le christianisme de culture*»

L'identification du christianisme à une culture ou à une expression culturelle ne fait pas moins de mal à la cause de l'Évangile que le «christianisme laïque». Au XVI^e siècle, l'Amérique latine fut conquise au nom du roi et de la reine d'Espagne, qui étaient catholiques. Cette conquête ne fut pas uniquement militaire, mais religieuse aussi. Elle était destinée à implanter, non seulement la culture espagnole, mais une «culture chrétienne». C'est ces toutes dernières années que Rome a pris conscience du fait que le christianisme des peuples d'Amérique latine est purement nominal. Au XIX^e siècle, le travail missionnaire chrétien était en relation si étroite avec le colonialisme européen qu'en Afrique et en Asie, on le définissait comme étant la religion de l'homme blanc.

Aujourd'hui cependant, il existe une autre forme de «christianisme de culture» qui est arrivée à dominer la scène du monde: la manière de vivre américaine («The American Way of Life»). Ce phénomène est décrit en ces termes par un écrivain des États-Unis: «L'une des sources majeures de l'équation rigide du conservatisme socio-politique avec le mouvement évangélique (ou sa doctrine) est la conformité au monde. Nous avons tellement mis en parallèle «américanisme» et christianisme que nous sommes tentés de croire que les gens appartenant à d'autres cultures doivent adopter les modèles institutionnels américains quand ils se convertissent. Nous sommes amenés à croire, par un processus psychologique naturel, que l'essence de notre manière de vivre américaine est fondamentalement, si ce n'est entièrement, «chrétienne» (11). C'est à cause de cette équation que nous trouvons, dans les églises des États-Unis, un grand nombre de Blancs appartenant à la classe moyenne. Mais le prix que l'Eglise doit payer pour la quantité, c'est l'abandon de son rôle prophétique dans la société. Ce que Tillich appelait le «principe protestant», c'est-à-dire le pouvoir de dénoncer toute «absolutisation» historique, est impossible pour le

(11) David O. Moberg, *The Great Reversal*, Philadelphia and New York, 1972, p. 42.

«christianisme de culture». Cela explique que l'on confonde l'orthodoxie chrétienne avec le conservatisme politique et socio-économique, dans le mouvement évangélique, aux Etats-Unis.

A la lumière de l'influence puissante que ce type de christianisme a eue sur ce qu'on appelle «le champ missionnaire», l'Evangile prêché aujourd'hui dans la majorité des pays du monde porte les marques de la manière de vivre américaine. Il n'est pas surprenant qu'en Amérique latine, en tout cas, l'évangéliste ait à faire face à de nombreux préjugés qui reflètent l'identification de «l'américanisme» avec l'Evangile, dans l'esprit de ses auditeurs. L'image du chrétien, projetée par certaines formes de christianisme des Etats-Unis, est celle d'un homme d'affaires prospère, ayant trouvé la formule du bonheur, qu'il désire partager librement avec d'autres. Le problème fondamental est le suivant : sur un marché de «libres consommateurs» de religion dans lequel l'Eglise n'a pas la possibilité de maintenir son monocle sur la religion, ce christianisme a dû en venir à réduire son message à un minimum, afin que tous les hommes *désirent* devenir chrétiens. L'Evangile devient alors une sorte de marchandise, dont l'acquisition garantit au consommateur les plus hautes valeurs – le *succès* dans la vie et le *bonheur* personnel, maintenant et pour toujours. Le fait «d'accepter Christ» est le moyen d'atteindre l'idéal d'une «bonne vie», gratuitement. La croix a perdu son scandale, puisqu'elle ne fait que mettre en évidence le sacrifice de Jésus-Christ pour nous, mais qu'elle n'appelle plus à en devenir les disciples. Le Dieu de ce genre de christianisme est le Dieu de la «grâce à bon marché», le Dieu qui offre toujours mais ne demande jamais rien, le Dieu façonné expressément pour l'homme moyen, gouverné par la loi du moindre effort et qui recherche les solutions faciles, le Dieu qui prête son attention à ceux qui ne les rejeteront pas parce qu'ils ont besoin de lui comme analgésique.

Afin de gagner le plus grand nombre possible d'adhérents, le «christianisme de culture» ne se contente pas de faire de l'Evangile un produit. Il faut qu'il le répande parmi le plus grand nombre possible de consommateurs de religion. A cette fin, le *xx^e* siècle lui a fourni l'instrument le plus perfectionné de tous – la technologie. La stratégie pour l'évangélisation du monde est ainsi devenue une question de calcul mathématique. Le problème est de produire le nombre le plus élevé de chrétiens, au prix le plus bas et dans le temps le plus court, et pour cela les stratégies peuvent dépendre du travail des ordinateurs. A cause d'eux, nous n'avons jamais été, dans l'ère moderne, si près du rétablissement d'une culture unifiée par la foi chrétienne – le *Corpus Christianum*. Le «christianisme de culture» a actuellement à sa disposition les ressources technologiques les plus recherchées pour propager son message de succès à travers le monde, et pour le faire *efficacement* !

Evidemment, ce qu'on peut reprocher à cette approche de la prédication de l'Evangile, n'est pas le fait d'utiliser la technologie. Considérée séparément, la technologie, comme la science ou l'argent, est morale-

ment neutre. Notre préoccupation n'est pas non plus qu'il y ait plus de chrétiens remis en question dans le monde. Dieu «veut que tous les hommes soient sauvés et parviennent à la connaissance de la vérité» (1 Tm 2,4). Dans ce «christianisme de culture», le problème réside dans le fait qu'il réduit l'Evangile à une formule de succès et veut égaler le triomphe de Christ en obtenant le nombre le plus élevé de «conversions». C'est un christianisme centré sur l'homme, qui apparaît nettement conditionné par la «mentalité technologique» – cette mentalité qui, comme Jacques Ellul l'a souligné (12), considère l'efficacité comme le critère absolu et cherche, sur cette base, dans tous les domaines de la vie humaine, la systématisation des méthodes et des ressources pour établir des résultats établis d'avance. C'est le produit «religieux» d'une civilisation dans laquelle *rien*, pas même l'homme, n'échappe à la technologie – une civilisation obsédée par sa recherche «du meilleur moyen», qui conduit inévitablement à l'automatisation. C'est une autre forme de manifestation de l'esprit du monde. Manipuler l'Evangile pour obtenir des résultats couronnés de succès mène à se rendre esclave du monde et de ses pouvoirs.

Comme c'est le cas avec le «christianisme laïque», la question fondamentale posée par le «christianisme de culture» est la signification même de l'Evangile. Je crains, néanmoins, que les défenseurs de ce genre de christianisme soient justement ceux qui sont le moins capables de voir le problème, car la majorité d'entre eux vivent dans des pays où la mentalité technologique exerce sa plus forte influence. Il n'est pas surprenant que toute critique de cette approche de la prédication de l'Evangile tombe dans des oreilles de sourds ou soit interprétée comme un manque d'intérêt dans la propagation de l'Evangile. A ce taux-là, on peut se demander si l'on n'approche pas du jour où les stratégies missionnaires emploieront le «conditionnement du comportement» (13), de B.F. Skinner et «christianiseront» le monde en contrôlant scientifiquement les conditions de l'environnement et la génétique humaine.

L'annonce de Jésus-Christ comme Seigneur de tous est un appel à se détourner des idoles pour servir le Dieu vivant et vrai (1 Th 1,9). Là où manque le concept de la souveraineté universelle de Dieu, il n'y a pas de repentance. Et sans repentance, pas de salut. Le salut chrétien est, par-dessus tout, la libération *du* monde en tant que système fermé, *du* monde qui n'a de place que pour un dieu lié par la sociologie, *du* monde «conforme» qui écarte l'action libre et imprévisible de Dieu. On ne peut être ami de ce monde sans être ennemi de Dieu (Jc 4,4). Aimer ce monde, c'est rejeter l'amour de Dieu (1 Jn 2,15). L'Evangile est alors un appel, non seulement à la foi, mais également à la repentance. à

(12) *The technological Society*, New York, 1970.

(13) Cf. *Beyond Freedom and Dignity*, New York, 1971.

rompre avec le monde. Et ce n'est que dans la mesure où nous sommes libérés de ce monde que nous sommes capables de servir nos contemporains.

III. Evangélisation et engagement dans le monde

Le Royaume de Dieu est venu dans la personne de Jésus-Christ. L'eschatologie a envahi l'histoire. Dieu a clairement exprimé son intention de placer toutes choses sous la domination de Christ. Les puissances des ténèbres ont été vaincues. Dès lors, dans l'union avec Jésus-Christ, l'homme a à sa portée les bénédictions de l'ère nouvelle.

Cependant, le Royaume de Dieu n'a pas encore atteint toute sa plénitude. C'est «en espérance» que nous sommes sauvés (Rm 8,24). «Nous attendons, selon sa promesse, de nouveaux cieux et une nouvelle terre où la justice habitera» (2 P 3,13). Nous vivons l'heure de la patience de Dieu, qui «ne veut pas qu'aucun périsse, mais que tous arrivent à la repentance» (2 P 3,9).

1. La prédication de l'Evangile et l'éthique de la repentance

L'Evangile est toujours annoncé en opposition à un mensonge organisé – le Grand Mensonge que l'homme prononce lui-même quand il prétend être Dieu, autonome par rapport à Dieu; que sa vie se résume à l'acquisition de biens matériels; qu'il vit pour lui seul et qu'il est maître de sa propre destinée. Toute l'histoire est celle de ce Mensonge et de la destruction qu'il a fait fondre sur l'homme – l'histoire de la manière dont l'homme (comme C.S. Lewis le dirait avec à-propos) a joui de l'horrible liberté qu'il a demandée et comment par conséquent il a été asservi.

L'Evangile implique un appel à se détourner de ce Mensonge. La relation entre l'Evangile et la repentance est telle qu'annoncer l'Evangile équivaut à prêcher «la repentance en vue du pardon des péchés» (Lc 24,47), ou à témoigner de «la repentance envers Dieu et la foi en notre Seigneur Jésus» (Ac 20,21). Sans cet appel à la repentance, pas d'Evangile. Or, la repentance n'est pas simplement la mauvaise conscience – «la tristesse du monde» qui produit la mort (2 Co 7,10) – mais un changement d'attitude, une restructuration de l'échelle des valeurs, une réorientation de toute la personnalité. Ce n'est pas seulement renoncer à certaines habitudes condamnées par une éthique moraliste, mais déposer les armes de la rébellion contre Dieu pour retourner à lui. Ce n'est pas simplement reconnaître une nécessité psychologique, mais accepter la croix de Christ comme la mort au monde afin de vivre devant Dieu.

Cet appel à la repentance met en relief la dimension sociale de l'Evangile. Il s'adresse à l'homme asservi par le péché, dans sa situation sociale spécifique, et non au « pécheur », considéré d'un point de vue abstrait. C'est un changement d'attitude qui devient concret dans l'histoire. C'est se détourner du péché pour se tourner vers Dieu, non seulement dans la conscience subjective de l'individu, mais *dans le monde*. Cette vérité est clairement illustrée par la manière dont Jean-Baptiste proclame le Royaume (Mt 3,1-12. Lc 3,7-14). A ce sujet, je ferai les quelques observations suivantes: 1. Cette proclamation a une note eschatologique. Le temps de l'accomplissement des promesses de Dieu données par ses prophètes est venu. La présence de Jésus-Christ parmi les hommes est la preuve que Dieu agit dans l'histoire pour accomplir son plan: «Le royaume des cieux est proche» (Mt 3,2). 2. Cette nouvelle réalité place les hommes dans une position de crise – ils ne peuvent continuer à vivre comme si rien n'était arrivé. Le royaume de Dieu exige une nouvelle mentalité, une réorientation de toutes les valeurs: la repentance (Mt 3,2). La repentance a une signification eschatologique – cette nouvelle réalité marque la limite entre l'ère ancienne et la nouvelle, entre le jugement et la promesse. 3. Le changement imposé implique un nouveau style de vie: «Produisez donc des fruits dignes de la repentance» (Lc 3,8). Sans éthique, pas de réelle repentance. 4. L'éthique de la repentance ne se résume pas à des généralités – elle implique des actes spécifiques de sacrifice personnel dans des situations concrètes. A chacun de ceux qui sont convaincus par son message, Jean-Baptiste adresse la parole qui convient; et dans chaque cas, ses exigences éthiques touchent le point auquel l'homme est asservi aux puissances de l'ère ancienne et fermé à l'action de Dieu. Aux gens en général, il dit: «Que celui qui a deux tuniques partage avec celui qui n'en a pas, et que celui qui a de quoi manger fasse de même.» Aux péagers: «N'exigez rien au-delà de ce qui vous a été ordonné.» Aux soldats: «Ne faites violence à personne, et ne dénoncéz personne à tort, mais contentez-vous de votre solde» (Lc 3,11-14). La crise créée par le Royaume ne peut être résolue par l'acceptation de concepts traditionnels («Nous sommes des descendants d'Abraham»), mais par l'obéissance à l'éthique du Royaume.

Là où il n'y a pas d'obéissance concrète, pas de repentance. Et là où il n'y a pas de repentance, pas de salut (Mc 1,4; Lc 13,3; Mt 21,32; Ac 2,38; 3,19; 5,31). Le salut est le retour de l'homme à Dieu, mais c'est *aussi* en même temps le retour de l'homme à son prochain. En présence de Jésus, Zachée le publicain renonce au matérialisme qui l'a asservi et accepte la responsabilité envers son prochain («Voici, Seigneur, je donne aux pauvres la moitié de mes biens, et si j'ai extorqué quelque chose à quelqu'un, je lui rends le quadruple» – Lc 19,8). Jésus appelle cette renonciation et cet engagement «le salut» («Aujourd'hui, le salut est venu pour cette maison» – Lc 19,9). La réaction de Zachée à l'appel de l'Evangile ne pourrait être exprimée en des termes plus concrets et «de ce monde». Ce n'est pas une expérience uniquement

subjective, mais morale – expérience affectant sa vie, précisément à l'endroit où le Grand Mensonge avait pris racine; expérience qui le sort de lui-même et le tourne vers son prochain.

Le message de l'Évangile, parce qu'il a été annoncé d'abord par Jésus-Christ, contient un appel à la repentance (Mt 4,17). La repentance est beaucoup plus qu'une affaire privée entre l'individu et Dieu. C'est une réorientation totale de la vie dans le monde – parmi les hommes – en réponse à l'œuvre de Dieu en Jésus-Christ. Quand la prédication de l'Évangile ne prend pas la repentance au sérieux, c'est parce qu'elle ne prend pas le monde au sérieux, et partant, elle ne prend pas Dieu au sérieux. L'Évangile n'est pas un appel à un quietisme social. Son but n'est pas d'ôter un homme du monde, mais de l'y introduire, non plus comme un esclave, mais en qualité de fils de Dieu et membre du corps de Christ.

Si Jésus-Christ est Seigneur, les hommes doivent être confrontés à son autorité sur la totalité de l'existence. L'Évangélisation n'est pas, et ne peut pas être, une simple offre de bienfaits accomplis en Jésus-Christ. L'œuvre de Christ est inséparable de sa personne. Le Jésus mort pour nos péchés est le Seigneur de tout l'univers; l'annonce du pardon en son nom est inséparable de l'appel à la repentance, l'appel à se détourner des «dirigeants de ce monde» pour se tourner vers le Seigneur de gloire. Mais «nul ne peut dire: Jésus est le Seigneur! si ce n'est par le Saint-Esprit» (1 Co 12,3).

2. Prédication de l'Évangile et «détachement de ce monde» (otherworldliness)

Pour le «christianisme laïque», obsédé par la vie de ce monde, le seul salut possible est celui qui s'adapte aux limites du siècle présent. Ce salut est essentiellement économique, social et politique, bien que parfois (comme dans le cas de la «théologie de la libération» d'Amérique Latine) on tente d'étendre ce concept à «la création d'un homme nouveau», auteur de son propre destin (14). L'eschatologie est absorbée par l'utopie, et l'espérance chrétienne devient confuse, à cause de l'espérance du monde proclamée par le marxisme.

À l'autre extrême, nous trouvons le concept du salut futur de l'âme, dans lequel la vie présente n'a de signification que si elle est la préparation à «l'au-delà». L'histoire est assimilée par une eschatologie future et la religion devient un moyen d'échapper à une réalité présente. Il en résulte un refus total des problèmes de la société, au nom de la «séparation du monde». Cette conception erronée de l'Évangile a

(14) Cf. Gustavo Gutierrez, *Teología de la liberación*, Salamanca, 1978, p. 132.

donné lieu à cette critique du marxisme au sujet de l'eschatologie chrétienne: «c'est l'opium du peuple».

Point n'est besoin de démontrer que cette façon de comprendre le salut est une conception erronée de la sotériologie biblique. Malheureusement, elle est enracinée si profondément dans la prédication de tant d'églises évangéliques que nous devons nous y arrêter pour analyser la question.

En premier lieu, pour Jésus-Christ lui-même, la mission qui lui avait été confiée par le Père ne se limitait pas à la prédication de l'Évangile. Matthieu, par exemple, résume le ministère terrestre de Jésus par ces paroles: «Jésus parcourait toute la Galilée, il *enseignait* dans les synagogues, *prêchait* l'Évangile du royaume et *guérissait* toute maladie et toute infirmité parmi le peuple» (Mt 4,23; cf. 9,35). Même si l'évangélisation est définie uniquement en fonction d'une communication *verbale* – définition qui laisserait beaucoup à désirer à la lumière de la psychologie de la communication – nous devons encore ajouter, sur la base du texte, que la prédication de l'Évangile n'était qu'un des éléments de la mission de Jésus. La *kerygma* allait de pair avec la *diaconia* et la *didache*. Cela présuppose une conception du salut qui inclut l'homme tout entier et ne peut être réduite au seul pardon des péchés et à l'assurance d'une vie sans fin avec Dieu, au ciel. Une mission vaste correspond à une perspective du salut non moins vaste. Le salut est intégral. Le salut est une humanisation totale. Le salut, c'est la vie éternelle – la vie du Royaume de Dieu – la vie qui commence présentement (signification du présent du verbe avoir: «a la vie éternelle» dans l'Évangile et les épîtres de Jean); il touche tous les aspects de l'être humain.

En deuxième lieu, l'œuvre de Jésus avait une dimension sociale et politique. L'individualisme du «christianisme de culture» dont j'ai parlé plus haut, considère le Seigneur d'un œil seulement et, par conséquent, il le voit comme un Jésus individualiste, préoccupé du salut des individus. Une lecture sans préjugé des évangiles nous montre un Jésus qui, au milieu de diverses tendances politiques (pharisaïsme, sadducéisme, zélotisme, essénisme) personnifie et proclame une nouvelle alternative – le Royaume de Dieu. Dire que Jésus est le Christ, c'est le décrire en termes politiques, pour affirmer qu'il est *roi*. Son royaume n'est pas de ce monde, non pas qu'il n'ait rien à faire avec le monde, mais simplement il ne peut s'adapter aux politiques humaines. C'est un royaume ayant sa propre politique, marqué par le sacrifice. Jésus est un roi «venu, non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour beaucoup» (Mc 10,45). Ce service accompli jusqu'au sacrifice appartient à l'essence-même de sa mission. Et ce doit être le signe distinctif de la communauté qui le reconnaît comme roi. Selon la politique de l'homme, «ceux qu'on regarde comme les chefs des nations les tyrannisent, et les grands abusent de leur pouvoir sur elles»; dans la politique du Royaume de Dieu, celui qui veut être grand «doit être le serviteur

de tous» (Mc 10,43-44). C'est ainsi que Jésus confronte les structures du pouvoir en dénonçant l'ambition de domination enracinée en eux, et en annonçant une autre alternative, fondée sur l'amour, le service, la consécration de soi pour les autres. Il ne cherche pas son refuge dans la «religion» ou «les choses spirituelles», comme si son royaume n'avait rien à faire avec la vie politique et sociale, mais il démystifie la politique de l'homme et se présente comme le Roi Serviteur, le créateur et le modèle d'une communauté qui se soumet à lui, le Seigneur, et s'engage à vivre comme il a vécu. Le résultat concret du sacrifice de Jésus pour l'amour d'autrui, dont le point culminant fut atteint à la croix, est cette communauté à l'image du Roi Serviteur: une communauté dans laquelle chaque membre donne selon ses moyens et reçoit selon ses besoins, car «il y a plus de bonheur à donner qu'à recevoir» (Ac 2,45 ; 4,34-35 ; 20,35); une communauté dans laquelle les barrières, dressées dans la société, entre les races, les cultures et même les sexes, disparaissent, car «Christ est tout et en tous» (Col 3,11 ; Ga 3,28); une communauté de réconciliation avec Dieu et avec les hommes (Ep 2,11-22); finalement, une communauté qui serve de base à la résistance contre le conditionnement par le «présent siècle mauvais» et rende les disciples de Jésus capables de vivre *dans* le monde sans être *du* monde.

En troisième lieu, la nouvelle création en Jésus-Christ devient histoire en fonction des bonnes œuvres. Selon les paroles de Paul, Dieu «[nous] a créés en Christ Jésus pour des œuvres bonnes que Dieu a préparées d'avance, afin que nous les pratiquions» (Ep 2,10). Jésus-Christ «s'est donné lui-même pour nous, afin de nous racheter de toute iniquité et de se faire un peuple qui lui appartienne, purifié par lui et *zélé pour les œuvres bonnes*» (Tt 2,14). Le Nouveau Testament ne connaît rien d'un Evangile dans lequel il y aurait divorce entre sotériologie et éthique, entre la communion avec Dieu et la communion avec son prochain, entre la foi et les œuvres. La croix n'est pas seulement la négation de la validité de tout effort humain pour gagner les faveurs de Dieu par les œuvres de la loi ; c'est *aussi* l'exigence d'une nouvelle qualité de vie caractérisée par l'amour – l'opposé de la vie individuelle, centrée sur les ambitions personnelles, indifférente aux besoins des autres. La signification de la croix est tout à la fois sotériologique et éthique. Il en est ainsi parce qu'en choisissant la croix, Jésus n'a pas seulement créé le message de l'Evangile («A ceci, nous avons connu l'amour: c'est qu'il a donné sa vie pour nous», 1 Jn 3,16a), mais aussi, *simultanément*, il a fourni le modèle de la vie humaine («Nous aussi, nous devons donner notre vie pour les frères», 1 Jn 3,16b). Comme la Parole est devenue un homme, de même l'amour doit se transformer en bonnes œuvres, s'il veut être compris des hommes. C'est ce qui donne un sens aux «biens terrestres» – ils peuvent être convertis en instruments par lesquels la vie de l'ère nouvelle s'exprime. C'est ce que Jean veut dire quand il écrit : «Si quelqu'un possède les biens du monde, qu'il voie son frère dans le besoin et qu'il lui ferme son cœur, comment l'amour de Dieu demeurerait-il en lui? Petits enfants, n'aimons pas en parole ni avec la langue,

mais *en action et en vérité*» (1 Jn 3,17-18). L'amour de Dieu exprimé par la croix doit être rendu *visible* dans le monde, au travers de l'Eglise. Le signe de la vie éternelle, ce n'est pas simplement confesser que Jésus-Christ est Seigneur, mais «la foi qui est agissante par l'amour» (Ga 5,6). Jésus a dit: «Quiconque me dit: Seigneur, Seigneur, n'entrera pas forcément dans le royaume des cieux, mais celui-là seul qui fait la volonté de mon Père qui est dans les cieux» (Mt 7,21).

A la lumière de l'enseignement biblique, il n'y a pas de place pour un «détachement du monde» qui ne résulte pas en un engagement chrétien à l'égard du prochain, enraciné dans l'Evangile. Point de place non plus pour «la paralysie eschatologique», ni pour une «grève sociale». Point de place pour les statistiques sur «le nombre d'âmes qui meurent sans Christ chaque minute», si elles ne tiennent pas compte du nombre de ceux qui meurent de faim. Point de place pour l'évangélisation qui, passant à côté de l'homme assailli par des brigands sur la route de Jérusalem à Jéricho, ne voit en lui qu'une âme à sauver et se désintéresse de l'homme lui-même. «Mes frères, à quoi bon vous dire qu'on a la foi, si on n'a pas les œuvres? Cette foi peut-elle sauver? Si un frère ou une sœur sont nus et manquent de la nourriture de chaque jour et que l'un d'entre vous leur dise: Allez en paix, chauffez-vous et rassasiez-vous sans leur donner ce qui est nécessaire au corps, à quoi cela sert-il? Il en est ainsi de la foi: si elle n'a pas d'œuvre, elle est morte en elle-même» (Jc 2,14-17).

Ce n'est que dans le contexte d'une sotériologie prenant le monde au sérieux qu'il est possible de parler de proclamation *orale* de l'Evangile. Si les hommes sont appelés au nom du Seigneur, ils doivent croire en lui. «Et comment croiront-ils en celui dont ils n'ont pas entendu parler?» (Rm 10,14). Mais la «parole de réconciliation» confiée à l'Eglise est le prolongement de l'acte de réconciliation en Jésus-Christ. «Celui qui n'a pas connu le péché, il l'a fait (devenir) péché pour nous, afin que nous devenions en lui justice de Dieu» (2 Co 5,21). Ainsi, en se plaçant dans la situation même des pécheurs, par une identification avec eux, accomplit jusqu'à ses conséquences finales Dieu, en Christ, a réconcilié le monde avec lui-même, une fois pour toutes. Ce fut le mouvement vertical de l'Evangile, mouvement qui, à la croix, atteint son point le plus sombre. C'est le cœur de l'Evangile. Mais c'est aussi la norme de la prédication de l'Evangile. Si Dieu a mené à bien la réconciliation, placé dans la situation même des hommes, la seule évangélisation qui convienne est celle dans laquelle la parole devient chair dans le monde, et l'évangéliste devient «le serviteur de tous» afin de les gagner au Christ (1 Co 9,23). La première condition pour une évangélisation authentique est la crucifixion de l'évangéliste. Sans elle, l'Evangile sera un discours vide et l'évangélisation du prosélytisme.

L'Eglise n'est pas un club religieux détaché du monde, qui organise des incursions dans le monde afin de gagner des disciples au moyen de

techniques persuasives. C'est le signe du Royaume de Dieu. Elle vit et annonce l'Evangile aujourd'hui, *parmi les hommes*, et attend l'achèvement du plan de Dieu qui met toutes choses sous la domination du Christ. Elle a été libérée *du* monde, mais elle est *dans* le monde. Elle a été envoyée par Christ dans le monde, *comme Christ* a été envoyé par le Père (Jn 17,11-18). En d'autres termes, il lui a été confié une mission, orientée vers l'édification d'une nouvelle humanité dans laquelle le plan de Dieu pour l'homme est accompli, une mission qui ne peut être menée à bien que par le sacrifice. Sa plus haute ambition ne peut pas et ne devrait pas consister à remporter un succès qui mène au triomphalisme, mais plutôt être fidèle à son Seigneur en confessant : « Nous sommes des serviteurs inutiles, nous avons fait ce que nous devons faire » (Lc 17,10). Cette confession, seuls peuvent la faire ceux qui vivent par la grâce de Dieu et désirent que toutes leurs œuvres aient pour résultat la gloire de celui qui est mort pour tous, « afin que les vivants ne vivent plus pour eux-mêmes, mais pour celui qui est mort et ressuscité pour eux » (2 Co 5,15).