

Revue de réflexion théologique

27

1984

חִכְמָה

DRAMA

La crainte du SEIGNEUR est le commencement de la sagesse

תְּחִלַּת חִכְמָה יְרֵאָת יְהוָה

Avant-propos

« Conversion », « évangélisation », voilà des mots délicats à manier parce qu'ils sont souvent chargés de connotations individualistes, simplistes, sentimentales...

Pourtant, ce sont des mots-clés qui renvoient à des réalités capitales pour la fidélité et le dynamisme de l'Eglise.

Les trois articles de ce numéro consacrés à ces thèmes permettront d'en resaisir la signification biblique et de possibles traductions contemporaines.

L'article motivé de Jean Wendling est une partie, revue et corrigée, de son mémoire de maîtrise présenté à la Faculté de théologie protestante de Strasbourg. Les articles de Samuel Escobar et René Padilla, tous deux Sud-Américains, ont fait entendre l'interpellation du Tiers-Monde au Congrès d'Évangélisation de Lausanne (1974). Dix ans plus tard, ils conservent à la fois la solidité biblique et le discernement critique qui les autorisent à interpeller l'Eglise du Christ en Occident de la part du Seigneur.

La présentation de la pensée de Zwingli sur le baptême par le professeur Lejeune marque à sa manière la commémoration du 500^e anniversaire de la naissance du grand réformateur Zürichois. Elle souligne les richesses et les difficultés de la pensée d'un théologien qui a marqué la réflexion chrétienne sur les sacrements.

L'appel de Jésus à la conversion

par Jean Wendling
pasteur à Saverne (France)

La conversion, sujet vital et fondamental de la théologie chrétienne, se trouve au cœur et à la croisée de toutes nos disciplines (et problèmes ecclésiastiques). Christologie, Anthropologie, Ecclésiologie, Eschatologie, Sotériologie, Théologie, Pneumatologie (chez Paul) aboutissent ou démarrent avec la conversion.

Un thème qui ne peut laisser insensible et qui oblige à se situer. La conversion est un sujet brûlant d'actualité.

Nous voulons nous laisser former, interroger, interpellé et corrigé par Jésus lui-même. Qu'est-ce que la conversion ?

I. Le vocabulaire et l'usage de la notion de conversion dans les antécédents au Nouveau Testament

Les termes :

«šub» : parmi les 1.060 utilisations, 118 concernent directement ce retour à Dieu (1).

«Epistrephein» : 579 utilisations dans la LXX, dont 408 pour traduire «šub» ; 30 pour «šbh» ; 24 pour «pnh» et 17 autres verbes. Le sens du verbe «epistrepho» est triple : (se) tourner vers ; (faire) tourner sur soi-même ; (faire) revenir, retourner. Au changement d'orientation et à la visée s'ajoute la marche effective vers l'objectif, c'est-à-dire Dieu (2).

(1) Soggin, *THWAT II*, «šub», «zurückkehren», München-Zürich 1976, Col 884.

(2) Bertram, *TWNT*, article «strephe». P. Aubin, *Le problème de la conversion*, Paris 1962, pp. 19-25, 29.

«Metanoëin» est employé moins fréquemment, et tend, dans le monde hellénistique à être philosophique et contemplatif. Spicq (3) donne plusieurs sens successifs au verbe «metanoëin»:

1. littéralement «connaître après», se repentir c'est d'abord se raviser, changer de plan et réfléchir;
2. il s'agit d'abord d'un changement d'esprit ou de sentiments résultant de cette post-connaissance... La fonction de la «metanoëia» est d'introduire «une nouvelle façon de penser et de sentir»;
3. il y a ensuite une évolution où le sens précédent sera accompagné du regret, de la douleur, de la honte de l'opinion ou de l'attitude antérieure; si la «metanoëia» est une sorte de reproche que l'on s'adresse, quand on croit avoir laissé passer quelque chose d'utile... Jamais un honnête homme ne saurait se repentir d'avoir laissé passer un plaisir: Marc Aurèle, VIII, 10;
4. normalement, le repentir suit la faute (LXX, Philon et AT). Dans l'AT le repentir a pour objet le péché commis: (Sag 11,23; 12,19; Sir 17,24; 48,15), autant que la malice qui l'a inspiré (Jr 8,6; 18,6), en revanche il ne s'agit plus simplement d'une évolution psychologique de l'homme faisant retour sur lui-même, mais de satisfaire aux exigences de Dieu.

Ces termes sont empruntés au langage courant, mais ont tendance à être utilisés dans leur sens spécifiquement religieux (surtout metanoëin). L'AT et la LXX n'emploient presque jamais le substantif [dans les écrits rabbiniques, comme aussi chez Philon d'Alexandrie, les verbes «šub» et «metanoëo» passeront à l'arrière-plan pour ne laisser apparaître que presque uniquement le substantif «thšubh», «metanoëia»: tendance à l'abstraction, caractéristique de la casuistique du judaïsme (4)] mais un verbe de mouvement impliquant une action, un changement radical, une transformation: le «retour à Dieu».

Tous les prophètes critiquent profondément et vivement le formalisme et la superficialité de ces «demi-conversions» (5). Ils s'appliquent tous à dénoncer le péché et exigent du peuple une conversion vraie, totale et radicale (6). Pourtant il nous faut considérer la richesse de sens que chaque prophète donne à la conversion:

(3) Spicq, art. «Metanoëo, metanoëia», *Notes de Lexicographie*, 22/3, Göttingen 1982, pp. 452-458.

(4) Giblest, *DBS*, «Pénitence», Paris 1961, Col 669.

(5) 1 Rois 18: «Jusques à quand clocherez-vous des deux côtés?» Osée 6,4-6; Am 5,18-27; Es 1,10 ss; Jr 3,10; Jl 2,12...

(6) Wolff H.W., *Das Thema Umkehr in der Alttestamentlichen Prophetie*, *Z Th K*, 1951, pp. 129-148; Wurthwein, *TWNT IV*, «metanoëo», Stuttgart 1933 ss, pp. 978 ss; Fichtner J., *RGG I*, «Bekehrung», Tübingen 1957, pp. 976-977.

• Amos décrit une rencontre avec Dieu désastreuse (4,12; 5,18-20), après une longue dénonciation de la surdité et de l'aveuglement volontaires (4,6, 8, 9, 10, 11). Le peuple est complètement dans l'illusion (5,18-27). Comme seule possibilité d'échapper à Dieu, il demande au peuple de «chercher Dieu» (5,4-5, 14-15; 9,8-15).

• Osée caractérise le péché comme un manque de connaissance et d'amour de Dieu (4,2-3). Il nous révèle un Dieu qui aime et qui cherche le pécheur: 2,16... Désormais une nouvelle vie peut recommencer: 5,15-6,6; 10,12-13. Se convertir, c'est donc se laisser trouver par ce Dieu d'Amour.

• Esaïe met en lumière le lien étroit entre conversion et foi. Le péché est non seulement rupture, désobéissance (1,2 ss), il est aussi orgueil, arrogance et folie: 9,8; 13,11; 16,6; 2,11-17. Il n'y a d'autre salut que ce retour dans la Foi: 9,12; 30,15. La conversion est la réponse à l'œuvre de rédemption et de miséricorde dont Dieu a l'initiative (44,21 ss; 55,6-7).

• Jérémie (7) affine le mieux cet acte de revenir à Dieu en se détournant du mal. Il accentue cette rupture avec «m», construction inconnue avant lui (18,8; 23,14; 44,5...). Il insiste sur le refus et l'incapacité d'écouter la Parole de Dieu... à cause de l'endurcissement du cœur 4,4; 9,25... Pourtant la conversion est de l'ordre du possible (15,19; 3,22 ss; 31,18), puisque c'est Dieu qui la produit (31,31 ss; 33,1-26...).

• Chez Ezéchiel, «Israël est perdu, mais il y a encore une chance pour chaque individu» (14,3-11; 18,21; 33,1-9...) (8). Cette alliance nouvelle est don d'un cœur nouveau (11,18-20; 36,26) et don d'un esprit nouveau (36,27). C'est le souffle de Dieu qui vivifie (37,1-28) et qui fait porter du fruit (36,38; 34). Ezéchiel a des visions de retours à Dieu qui apparaissent d'une part occasionnels et individuels, et d'autre part puissants, collectifs, radicaux, peut-être futurs, en tout cas pures créations divines.

Parmi les derniers prophètes, Jonas est original par sa visée universaliste. Malachie se lève à nouveau contre ce culte formaliste et, affirme que retourner à Dieu se manifeste pratiquement par les dîmes et les offrandes: 3,7-12 et préparant ainsi la venue du Jour du Seigneur. Comme Zacharie il appelle de la part de Dieu: «Revenez à moi et je reviendrai à vous»: Ml 2,4; Za 1,3.

Les Psaumes envisagent surtout l'œuvre de Dieu qui non seulement pardonne, mais accorde un véritable renouveau (Ps 32,51...). De cette grâce découle l'action de grâce du pardonné.

(7) 112 emplois de «šub» dans Jérémie.

(8) Giblet, *DBS*, Col 642-643.

Pourquoi se convertir ?

Le péché. Dans l'AT, 3 mots sont traduits par péché: «ḥ ṭ'»: manquer quelque chose ou quelqu'un, rébellion; «eun»: iniquité et «pš'e»: révolte. Bien qu'il porte en lui ses conséquences, le péché défini par ces 3 mots ne se confond pas, cependant, avec le mal. Le péché n'est pas d'abord éthique, il est une rupture avec Dieu. «Partout où ce péché se manifeste, il supprime la communion avec Dieu (qui est «la Vie»), et livre l'homme à lui-même ou à ses forces mauvaises», produisant et aboutissant à la mort (9).

Le peuple a brisé l'Alliance. Il a rompu sa communion avec Dieu. La conversion est dramatique parce que sans elle, c'est la mort irrémédiable du pécheur. La situation de l'homme qui a rompu avec Dieu est funeste. Ainsi l'appel à se convertir est souvent l'ultime menace pour échapper au jugement de Dieu.

La miséricorde de Dieu. Mais en même temps cet appel à la conversion est promesse de miséricorde et de bénédiction de Dieu: «Je ne désire pas la mort de celui qui meurt, dit le Seigneur l'Eternel, convertissez-vous donc et vivez»: Ez 18,19-32; 33,7-20. Il est à remarquer que c'est justement là où l'appel à la conversion est le plus pressant, le plus radical, le plus violent (les prophètes de l'AT) que l'Amour et la miséricorde du Dieu souffrant sont le plus fortement marqués.

Comment et pour quoi se convertir ?

L'homme responsable. Sans cesse l'appel à se convertir est un appel à la responsabilité de l'homme. Il est responsable de sa vie, de sa destination, de son avenir, de son péché... et de sa rupture avec Dieu. Se convertir c'est se détourner du péché, des idoles, de la confiance en soi pour revenir à Dieu, pour ne faire confiance qu'à Dieu seul. Revenir à Dieu est indispensable pour être purifié et pour avoir la vie.

But et fruits. Se convertir c'est revenir à Dieu et ainsi, rétablir la relation vraie, juste et nouvelle avec Dieu, une relation de confiance, d'obéissance et de sanctification. Les renouveaux dans l'AT (Jos 24,16-23; fêtes culturelles: 1 S 7,2-6; Jr 36,6 ss; fête des expiations: Dt 4,30; 30,2) (10) remettent en valeur l'obéissance à la foi comme manifestation de la conversion. Pour les prophètes eux-mêmes (Malachie, Esaïe, Osée,

(9) Jacob E., *Théologie de l'AT*, Paris 1968, p. 226. Beaucamp E., art. «péché», *DBS VII*, Col 407-567.

(10) Giblet, *DBS*, Col 632; Wurthwein, *TWNT*, pp. 976-978; Fichtner, *RGG*, pp. 976-977.

Amos...), l'obéissance de la loi est preuve de changement ou de non changement intérieur. A Qumran c'est la vie d'ascèse et la fidélité rituelle qui manifestent la conversion.

Mais après l'exil et bien davantage dans la casuistique juive, dans la littérature intertestamentaire et apocalyptique, il y a évolution du sens: le but de la conversion (Dieu) et sa manifestation (observation de la loi et des rites) se confondent.

Le reste? Le converti entre dans le peuple eschatologique du «reste» jouissant de la communion avec Dieu (dernière partie de l'AT). A Qumran il entre dans la communauté des élus; chez les rabbins et Philon, c'est le début d'une vie de plénitude et d'harmonie (11).

Action ou état? Dans l'AT, la LXX et à Qumran, la conversion s'exprime par des verbes: elle est donc avant tout une action. Mais les rabbins et Philon introduisent le substantif pour insister beaucoup plus sur l'état de conversion, et, dans le monde grec, sur la contemplation, l'esprit seul étant touché. Dans la pensée biblique, la conversion n'est jamais orientée vers soi-même comme dans la philosophie grecque. Elle est tournée vers Dieu qui lui donne sa vraie dimension, sa puissance.

Une fois pour toute? Considérée comme retour à Dieu, la conversion semble devoir se refaire chaque fois qu'il y a rupture avec Dieu. Pourtant les images, chez les derniers prophètes, d'une circoncision de cœur, d'un don d'un esprit nouveau... peuvent suggérer un retour unique et définitif. Pour Philon, la conversion est unique ou elle n'a pas eu lieu.

Qui doit se convertir?

Appel collectif ou individuel? L'appel à la conversion, de collectif a tendance à devenir essentiellement individuel. Bien que l'Alliance soit faite avec le peuple entier, chaque individu est responsable de sa rupture et l'appel à revenir vise souvent l'individu. Pourtant, dans l'AT, les grandes promesses d'un renouveau, tout en insistant sur l'individu, semblent être collectives. A Qumran, c'est l'individu qui est concerné pour l'entrée dans la communauté. Philon insiste aussi sur l'individu.

Appel à un peuple particulier ou appel universel? Dans l'AT l'appel à la conversion ne concerne presque exclusivement le peuple élu, et l'universalité y est très peu sensible, à l'exception de Jonas et de quelques promesses dans Esaïe. Qumran y est totalement opposé. C'est Philon qui insiste sur cette universalité.

(11) Aubin P., *Théologie et Histoire N° 1*. Paris 1963. p. 91.

Se convertir : l'action de Dieu

L'auteur de ce changement de vie, l'auteur qui rend possible la conversion, c'est Dieu lui-même. La conversion est, surtout dans l'AT, une grâce de l'Alliance, un don que Dieu offre lui-même. Les prophètes, pour mettre en valeur cette action divine, vont aller jusqu'à créer de nouvelles expressions : « Dieu qui donne un cœur nouveau, qui circonceint les cœurs, qui vivifie... » (12). Dieu vient transformer l'homme dans sa totalité.

II. L'appel de Jésus à la conversion dans les Évangiles synoptiques

Traduction de « metanoia »

Nous ne traduirons jamais « metanoia » par « pénitence » (1). Par ce mot, on comprend généralement une série de rites qu'on s'inflige pour échapper au jugement et à la condamnation de Dieu. Faire pénitence, c'est subir des privations, il y manque l'essentiel : l'action de Dieu et le salut éternel. Restreindre la « metanoia » au remords ou à la pénitence, c'est se rendre coupable de réductionnisme. On pourrait traduire par « changer de mentalité » [ce changement intérieur étant moteur et se manifestant dans un changement de la vie dans sa totalité (2)], se convertir, se repentir, « adopter une nouvelle vision » (3).

(12) Ez 11,19; 18,31; 36,26-27; 37,1-14; Jr 4,4; 24,7...

(1) Le *DBS* avec bien d'autres dictionnaires théologiques catholiques n'a pas d'article « conversion » ou « repentance », au profit de « pénitence ». Ce mot vient du latin « penitencia », mais a actuellement un sens piégé et non biblique. Il est symptomatique que Giblet (*DBS*, Col 671 ss) parle de conversion tant qu'il n'aborde pas le NT et immédiatement pour le NT, il parle de « pénitence ».

(2) Goppelt L., *Theologie Des Neuen Testaments*, Göttingen 1978, p. 86, se refuse de traduire par « Sinnesänderung » et préfère « Umkehr » : « retour ». De même Bonnard P., *L'Évangile selon saint Matthieu*, Genève 1963, p. 33. Kuen A., *Il faut que vous naissiez de nouveau*, Lausanne 1968, pp. 55-56.

(3) Behm J., « metaneo », *TWNT*, p. 994-1000, définit cette nouvelle vision comme « un changement profond dans la direction de sa vie qui affecte l'être dans sa totalité ».

A. L'appel de Jean-Baptiste

« Convertissez-vous, car le Royaume des Cieux est proche » (Mt 3,2). Matthieu est le seul évangéliste à rapporter cet appel. Comme résumé de la prédication de Jean-Baptiste et anticipation de celle de Jésus (4,17), il met ainsi en évidence l'accord profond du message de Jean et de Jésus. Il utilise l'impératif présent « metanoete », insistant avec l'autorité du prophète envoyé de Dieu, sur l'ordre de changer de vie, maintenant et immédiatement.

Jean s'est bien distancé de Qumran, n'appelant ni à un peuple particulier de « parfaits », ni à un rituel de bains quotidiens. Il se place totalement dans la continuité des prophètes de l'AT. Mais son appel à la conversion semble encore plus radical et plus pressant. « Il n'annonce pas n'importe quel châtement divin, mais le jugement définitif, le jugement de la fin des temps que Dieu va accomplir par son Messie » (4). L'imminence du jugement et du Royaume ne laisse à l'homme que le temps de la conversion (5). Ce Messie Juge (Mt 3,7, 10, 12; Lc 3,7, 9, 17) est sur le point de venir établir son Royaume. C'est la dernière chance pour Israël.

Pourtant cet appel à se convertir en vue du Royaume, est aussi une grâce offerte par le Seigneur qui veut que tous soient préparés à accueillir ce Royaume.

Jean prêche un baptême de repentance pour le pardon des péchés (6) (perspective de Marc et de Luc). Le pardon apparaît dans l'AT comme l'oubli de la faute par Dieu. Il constitue « un geste unique et définitif » de celui-ci, destiné à permettre le rétablissement de relations normales avec l'homme (7). La conversion en est la condition indispensable.

Jean appelle au sein du peuple d'Israël (la colère divine vise, non pas les ennemis, mais le peuple élu), chacun personnellement à une conversion véritable, profonde, sincère et décisive qui engage l'être entier et se manifeste par le baptême personnel et par des fruits.

Jean appelle à une conversion unique, se manifestant, d'une part, dans le baptême unique et original par la confession des péchés et d'autre part, dans la transformation radicale du pécheur, véritable rupture avec sa vie passée.

(4) Schnackenburg R., *L'existence chrétienne selon le NT*, Munich 1967, Desclée de Brouwer 1971, p. 37.

(5) Wurthwein, *TWNT IV*, p. 995.

(6) « eis aphenin amarton » Mc 1,4; Lc 3,3. Matthieu rattache le pardon au sang de Christ, Mt 26,18 (Lc 1,67-79... par le pardon (v. 77). « Eis » a certainement ici le sens final « pour, en vue de ». Cette expression ne se trouve pas dans la LXX.

(7) Jacob E., *Théologie de l'AT*, Paris 1968, pp. 234-239 (Bassin F., *La Prédication messianique de Jean-Baptiste*, mémoire de Maîtrise présenté à Vaux-sur-Seine, 1978, p. 44).

Le fruit est en effet la conséquence logique de la conversion, il authentifie cette vie nouvelle. Ce fruit désigne le comportement total de l'homme en tant que conséquence d'une volonté ou d'un cœur converti, nouveau et toutes les attitudes éthiques quotidiennes. En réponse à la demande des foules, Jean indique («Poiésate») un comportement nouveau, complet et immédiat, rendu urgent et possible par l'irruption de l'ère messianique (8).

La conversion n'est pas encore rencontrée avec le Messie, mais elle est préparation intérieure pour pouvoir l'accueillir, lorsqu'il viendra (actualisation et accentuation messianique de Malachie 3).

B. L'appel de Jésus à la conversion

«La conversion est un thème dans lequel les évangélistes rassemblent tout ce que Jésus attend de l'homme» (9). Les textes contenant «metanoëin-epistrepho» et les substantifs correspondants, ne sont pas trop nombreux, mais capitaux (10). Il faut remarquer la fréquence d'utilisation par Jésus, des verbes (spécialement du verbe «metanoëin»), ainsi que la fréquente utilisation de l'aoriste.

«La conversion, voilà l'exigence de l'heure» (11), radicale (et non pas facultative), pour accueillir le Roi. Le salut est un ordre qui réclame obéissance.

A cause du péché. «Toute l'activité thaumaturgique du Christ est présentée comme une lutte pour arracher les hommes au péché, à la perdition et à la domination du diable» (12). Entre la perdition présente et la mort à venir, Dieu offre la possibilité d'une histoire, celle de la

(8) Bonnard, *l'Evangile selon saint Matthieu*, Neuchâtel 1963, p. 36 (Bassin, p. 40). Cette éthique nouvelle est intemporelle chez Luc.

(9) Goppelt, *Theologie des NT*, Paris 1968, p. 128; Bultmann, *Theologie des NT*, Uni-Taschenbücher 630, 8^e édition, Tübingen 1980; Mc 1,15 résume la prédication de Jésus, pp. 124, 134, 366.

(10) Giblet, *DBS*, Col 673. «Metanoëo»: (Mt 3,2 = Mc 1,15 pour Jean-Baptiste); Mt 4,17; 11,20; 11,21 = Lc 10,13; Mt 12,41 = Lc 11,32; 13,3-5; 16,30; 17,3-4; 15,7-10; Mc 6,12.

«Metanoëa» (Mt 3,8 = Lc 3,8; Mt 3,11; Lc 3,3; Mc 1,4); Lc 5,32; 15,7; 24,47, il faut remarquer que Jean-Baptiste (références entre parenthèses) a utilisé beaucoup plus le substantif que Jésus.

«Epistrepho»; Lc 1,16-17; 17,4; 22,32; Mt 13,15 = Mc 4,12 = Ac 28,27 sont importants pour notre thème.

«Strepho»; Mt 18,3. «Metamelomai»; Mt 21,28, 29, 32; 27,3. Toutes les références en italique sont à l'aoriste.

(11) Jeremias J., *Théologie du NT*, Paris 1980, pp. 193-194.

(12) Lyonnet S., Péché dans le NT, *DBS VII*, Col 488-489.

conversion qui ébranle l'état statique, l'immutabilité négative (13). «Métañoia implique une anomalie fondamentale et générale dont il faut se défaire, d'où il faut sortir. Nul terme ne décèle plus concrètement le mal et ne dénonce plus vigoureusement le péché» (14). La conversion c'est le péché et le pécheur vaincus par l'Amour de Dieu (Lc 15).

Car le Royaume des Cieux est proche! Tout est, chez Jésus, subordonné à l'annonce du Royaume (15) (121 emplois dans les synoptiques), et mis en relation avec le mystère de sa personne. Le Royaume est à la fois «futur», encore à venir – Jésus se place alors dans la même perspective que Jean-Baptiste et les prophètes. Il y introduit pourtant une nouveauté inouïe. Il s'y attribue lui-même une véritable Seigneurie, qu'il assume dès sa mission temporelle par ses miracles et par l'autorité qu'il exerce. Toute son action salvifique est signe annonciateur du Royaume de Dieu – et le Royaume est «déjà présent» – Jésus a fait de ce Royaume l'équivalent même du salut, et pour lui, c'est dans ce règne que culmine toute l'espérance relative au salut... En relation avec le festin eschatologique, il apparaît bien que le véritable châtiment est l'exclusion du Royaume de Dieu.

En conséquence, la conversion est doublement orientée: vers le Royaume à venir, et vers la communion avec le Roi. Le Règne de Dieu est un événement qui arrive aux hommes, «il est exclusivement semence et action de Dieu» (16). Le Royaume de Dieu arrive donc bien avec Christ, en Christ et par Christ. Christ est le Roi; se convertir, c'est l'accueillir (Lc 18,17) et laisser établir son Royaume sur nous et en nous (Lc 17,21). Mais cette perspective où le Royaume est confondu avec le Roi est encore à peine perceptible. Chez Jean, Paul et dans les Actes, la conversion ne sera possible, et ne prendra tout son sens, qu'en fonction de l'événement pascal, et de la rencontre avec le Ressuscité.

Au centre de la prédication du salut ne se trouve plus la colère et le jugement, mais le Royaume; le Roi en personne vient accueillir, guérir, sauver (17). Jésus présente Dieu comme le Père qui a déjà pardonné dans son cœur à son fils, n'attend que le retour de son fils pour lui manifester son amour et le combler.

(13) Bovon F., *Luc le Théologien, 25 ans de recherches 1950-1975*, Paris 1978, p. 306; Lc 13,3-5, «il n'y a de conversion pour un homme que lorsqu'il se reconnaît pécheur devant Dieu et désire obtenir le pardon», Bovon F., p. 295, citant Dupont J.

(14) Clavier H., *RHPR N° 40, l'Accès au Royaume de Dieu*, Paris 1944.

(15) «Basileia»: Mt: 55 emplois; Mc: 20; Lc: 46; reste du Nt: 41 (dont 5 emplois dans l'Evangile de Jean). Dans la traduction de «basileia» nous ne ferons pas de différence entre Règne et Royaume. «Basileia ton ouranon»: 33 emplois dans Mt. Cette expression «Royaume des Cieux» ne représente certainement rien d'autre qu'une transcription du Nom de Dieu, conformément à la tradition rabbinique.

(16) Goppelt, *op. cit.*, p. 129.

(17) Lc 5,32; 19,9-10; 4,16-21; Lc 15...; Mt 11,2-5.

Chacun est perdu, chacun doit être retrouvé (Lc 15). Chacun (18) est concerné par la nécessité urgente et pressante de se convertir par un acte personnel, unique et définitif. Le refus entraîne une condamnation terrible (19). Tous les hommes, sans exception, ont besoin de cette conversion (20). Jésus élargit la vision juive étroite du peuple de Dieu (tout particulièrement après la résurrection): tous les païens doivent être appelés à se convertir. D'ailleurs c'est ainsi que se terminent les synoptiques: «Allez, prêchez à toutes les nations (à tous les païens), la conversion («Metanoia») et le pardon» Lc 24,47; et «faites de toutes les nations des disciples» Mc 16,15-16; Mt 28,19-20.

La conversion, loin d'être une contrition paralysante, est dynamique dans ses exigences. Elle est un «NON» (renoncement) (21) à soi-même – se convertir, c'est retourner à l'état d'enfant («strephein» Mt 7,6; 9,22; 16,23), c'est-à-dire cesser d'avoir des prétentions d'adulte (Mt 18,3). Il s'agit d'un changement conscient, non seulement de conduite, mais d'orientation fondamentale de la vie entière –, un NON au péché (elle est aversion du péché et ne s'accommode pas d'un cœur partagé), et un OUI personnel et total à Dieu (cette conversion exige non pas des pratiques extérieures, mais l'homme lui-même, tout entier), comme réponse à l'Amour et à la miséricorde de Dieu (22), manifestés en Jésus. «C'est de la grâce que naît la conversion» (23). «Dieu est le sujet grammatical et réel de toute nouveauté... mais immédiatement mis en cause, les hommes sont appelés à agir, à devenir à leur tour, sujets de «metanoiein», dans la syntaxe comme dans la vie» (24).

Le Royaume c'est le roi lui-même venant habiter dans le cœur de

(18) Le pharisien comme le publicain (Lc 18); le fils aîné apparemment sans reproche, comme le fils perdu (Lc 15); les riches comme les pauvres (Lc 16; Mt 10,25). «La prédication de Jésus a toujours en vue l'interpellation personnelle de l'homme, cela vaut autant pour le message du salut que pour l'annonce de la condamnation. L'interpellation peut être formulée dans une invitation globale (Mt 11,28...)»: Jeremias J., *Théologie du Nouveau Testament*, Paris 1980, p. 201.

(19) «Sinon vous périrez tous» (4 fois «pantes» = tous) Lc 13,3-5. Jésus s'en prend avec vigueur à ceux qui se justifient eux-mêmes et dont la piété est de façade: Lc 5,31-32; 6,24-25; 11,37-54 // Mc 7,1-16 // Mt 23,1-36; Lc 13,25-28; 16,4-5; Mc 12,38-39; Lc 20,45-47...

(20) Mt 21,32; 18,3; 11,21 // Lc 10,12; 5,32; 13,3-5; 24,47...

(21) Mt 16,24 // Mc 8,34 // Lc 9,23; Lc 14,33; 9,57-62 // Mt 8,19-22, renoncement sans regret, Lc 9,62; 14,26; chaque jour: Lc 9,23 (seule référence).

(22) La grâce de Dieu sait vaincre les rebelles. Jérémias, pp. 196-198; Schnackenburg, *l'Exist.*, p. 44.

(23) Jérémias, pp. 196-198; Le Royaume est un héritage de grâce, Mc 10,17; Lc 18,18; Mt 5,5; 19,29; 25,34; Lc 10,25; 22,29; 18,17. «La conversion est avant tout l'acquiescement à la victoire remportée par la grâce de Dieu. Chez les prophètes, elle est la grâce promise; en Jésus, elle est déjà la grâce présente, offerte dès maintenant». Jérémias, p. 199 (Lc 14,15-24; Mt 22,2-14).

(24) Bovon F., *op. cit.*, p. 306. La conversion est cadeau de Dieu, sans pour autant cesser d'être sommation impérative.

l'homme (25). La conversion n'est plus le condensé de la vie chrétienne, mais la désignation du premier pas des croyants, le début décisif, unique, radical, ultime et fondamental, le début d'une vie nouvelle. Cette conversion unique et définitive (Paul et Jean en parleront encore avec plus de force), n'exclut nullement un retour quotidien à Dieu, « mouvement permanent », qui en fait son actualisation, son application et sa preuve.

La conversion se manifeste obligatoirement par des fruits (26) qui, tels des signes, en actualisent et en prouvent la réalité: s'il y a conversion, il y a fruits (l'homme est ce qu'il fait, et non ce qu'il prétend être). Mais Jésus ne fait jamais de liste précise comme Jean-Baptiste, il laisse l'initiative de changements éthiques au converti (27). Qu'il y ait conversion, des cris de joie montent vers le ciel et Dieu lui-même jubile (28).

«Le mot "conversion" désigne donc à la fois, la prise de conscience du péché et de ses conséquences dans l'ordre du salut, le regret et la volonté de changer de route, et enfin, la confiance vis-à-vis de Dieu qui parle» (29), s'épanouissant dans une vie nouvelle.

C. L'appel de Jésus à la foi

«Conversion et Foi ne sont, dans la prédication de Jésus, que 2 aspects de la même réalité fondamentale... Seul celui qui se convertit peut être porteur de la foi lui permettant de croire que le temps du salut est là et que le royaume de Dieu, dans sa pleine réalité, se tient devant la porte. A son tour, la foi elle-même est une conversion, puisqu'elle implique la reconnaissance devant Dieu de la culpabilité et du besoin de salut, en même temps que la disposition à accomplir Sa volonté, avec les exigences radicales que Jésus en manifeste» (30).

C'est par cette notion fondamentale de la Bible, que les synoptiques décrivent l'attitude que Jésus (31) exige de l'homme. La foi est la main

(25) Car le Royaume de Dieu est / en / au milieu de / vous; Lc 9,23-27 // Mt 16,24-28 // Mc 8,34-9,1; Mt 8,19-22 // Lc 9,57-62.

(26) «Karpou»: 20 emplois chez Mt; 8 chez Mc; 12 chez Lc; 10 chez Jn; sur 66 emplois dans le NT (et 16 emplois de «karpophoreo» et ses dérivés).

(27) Zachée: Lc 19,4-8...

(28) Le converti a le droit de rentrer dans la maison du Père, Lc 15,24-25,32; Guérison pour les malades... Lc 5,31-32; 19,10; 4,18-19 // Mt 11,2-5; Mt 22,11-13; Mt 6,17. Le chapitre de la conversion est le chapitre de la Joie: Lc 15,5, 6, 7, 9, 10, 23, 24, 29, 32... Celui qui s'ouvre à Dieu peut s'attendre à être inondé par la joie de Dieu.

(29) Giblet, *DBS*, Col 673.

(30) Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 89 ss.

(31) Il est frappant de constater que les termes «oligopistos, oligopistia, apistos»: manque de foi, ne se rencontrent que sur les lèvres de Jésus, de même (sauf Mc 2,5 et //) pour «pisteuein» (sauf Mc 9,24; 11,31 et //; 15,32 et //).

tendue pour recevoir le don de Dieu. Dans les synoptiques, la foi est toujours en relation avec le salut (corporel ou spirituel), «ta foi t'a sauvé» (32). «Par cette expression, Jésus a sans doute voulu dire «ta foi est la seule œuvre que je puisse agréer et exiger, elle t'a mise en relation avec moi, le Christ; elle est avant tout confession d'impuissance, j'y réponds en t'accordant la guérison» (33). «Tes péchés te sont pardonnés»: Mt 9,2; Lc 7,48; 5,20. La foi est, comme la conversion, la condition indispensable et suffisante pour être sauvé. Plus de la moitié des emplois se rencontrent dans des récits de miracles ou dans des développements se rapportant à des miracles. Au contraire, dans les récits de miracles juifs ou hellénistiques, la foi ne joue aucun rôle. Jésus attend la foi du malade avant de le guérir et de le sauver (34). Il agréé même la foi de suppléance (foi du Père Mc 5,22; foi de la mère Mc 7,24; foi des amis Mc 2,3-5 // Lc 5,20 // Mt 9,2), il admire la foi de païens (Mt 8,10-13; Lc 7,9; Mt 5,28...). Jésus blâme: manque de foi et incrédulité, elles aboutissent à la perdition (35). Chacun est concerné personnellement.

C'est la foi qui pousse le malade à venir à Jésus et à attendre de lui la guérison. Par cet acte souvent très personnel (36) (emploi presque exclusivement du singulier), celui qui croit, rencontre Jésus, dans un élan volontaire, décidé et décisif. Cet acte de foi insiste plus que la conversion sur la rencontre personnelle avec Jésus. Il ne s'agit plus tant d'un retour à un Dieu qui reste lointain, mais d'un retour à Dieu par une rencontre avec «Jésus Emmanuel» (Mt 1,21-23). Il est devenu semblable aux hommes pour les rencontrer, les interpeller, les aimer, les aider... rétablir leur relation avec Dieu, les sauver...

Croire c'est renoncer (à soi) (37) et se donner à Dieu, alors Jésus agit. Pourtant, la naissance de la foi n'a pas d'abord pour cause l'homme, mais Jésus lui-même, sa personne et son autorité de Fils de Dieu (38). Jésus est lui-même l'incarnation du don de Dieu qui suscite la foi. Par

(32) Mt 9,22; Mc 5,34; 10,52; Lc 7,50; 8,48, 50; 17,19; 18,42.

(33) Bonnard, *op. cit.*, p. 136.

(34) Mt 9,22, 28, 29; Mc 5,34-36; 10,52; Lc 7,50; 8,48, 50; 17,19; 18,42... Mc 16,16.

(35) Mt 8,26; 13,58; 14,31; 16,8; 17,17; 21,25, 32; Mc 4,40; 6,6; 11,31; 16,11, 13-14; Lc 8,25; 9,41; 12,28. Sur les hommes qui se ferment à l'offre suprême que Dieu leur fait du salut, plane le jugement eschatologique (Mt 13,58; 21,25, 32; Lc 22,67...) et la condamnation Mc 16,16.

(36) Le paralytique Mt 9,2; Mc 2,5; la femme malade depuis 12 ans Mt 9,22; Mc 5,34; Lc 8,48; 2 aveugles Mt 9,28-29; la femme cananéenne Mt 15,28; la femme pécheresse Lc 7,50; un des 10 lépreux Lc 17,19; l'aveugle de Jéricho Lc 18,42.

(37) Renoncer à soi-même, à ses propres possibilités d'arriver à la guérison et au salut. Renoncement à tout Lc 14,33, chaque jour Lc 9,23, sans regret Lc 9,62.

(38) Jésus se montre digne de foi, la suscite par ses paroles Mt 7,29 // Mc 1,22 // Lc 4,32; Mt 21,24 // Mc 11,28 // Lc 20,2...; et par ses actes (miracles Mc 1,27; Lc 4,36...). C'est Jésus qui pourra aider, telle est l'espérance de la foi.

sa venue, il offre le salut avant que l'homme ne fasse pénitence. L'appel de Jésus à croire insiste sur l'action de Dieu qui fait naître la foi dans l'homme. Jésus encourage la foi faible. Sa réponse dépasse souvent ce que le malade espérait (39).

La foi est un état relationnel, et, telle la marche à la suite de Jésus, elle est croissance dynamique et permanente. C'est parce qu'elle est un mouvement de cœur qui s'abandonne et se donne, que la foi doit se perfectionner sans cesse. Elle se manifeste dans cette croissance par la transformation de la vie qui est, en fait, le salut vécu. A part une insistance sur la totale confiance en Dieu (les soucis sont bannis), les fruits (40) de la foi du croyant sont sensiblement les mêmes que ceux de la conversion.

Conversion et foi ne sont donc, dans la prédication de Jésus, que deux aspects de la même réalité fondamentale (41), ils sont indispensables pour être sauvé.

D. L'appel de Jésus à le suivre

Le Nouveau Testament utilise le verbe «*akoloutheos*» : «suivre», et l'expression adverbiale «*opiso erchetai*» : «aller à la suite de». Il est frappant de constater que l'usage spécifique de ce verbe (suivre) est presque exclusivement limité à, d'une part suivre Jésus, et d'autre part limité aux évangiles (42). Jésus lui-même et uniquement lui, appelle à le suivre, et il n'appelle non seulement les 12: Mt 8,22; 19,21 // Mc 10,21 // Lc 18,22; Lc 9,59. Le disciple de Jésus ne se décide pas librement, au gré de ses goûts personnels, pour ce maître; il est appelé ou élu par la parole souveraine du Christ. Cet appel implique un changement d'orientation : marcher derrière et avec Jésus, une rupture et un commencement nouveau (Lc 9,62). Jésus appelle à un événement : tourner le dos au passé et venir à – et avec – lui. Chacun est appelé individuellement et personnellement à le suivre, bien que l'appel des 12 semble être pour une vocation précise. Le disciple se met en route, pour la vie, il ne peut plus revenir en arrière.

(39) «Qu'il advienne comme tu as cru» Mt 8,10, 13; 9,28, 29; 15,28... «que tes péchés te soient pardonnés»; «ta foi t'a sauvé».

(40) La foi se manifeste par la reconnaissance Lc 5,25-26; Mc 2,12; Lc 17,18-19; 18,42-43; et par le témoignage Mt 9,31; Lc 18,42-43. Avant même d'exiger une vie éthique, Jésus appelle au bonheur.

(41) Schnackenburg, *op. cit.*, p. 89.

(42) «*Akoloutheos*» : sur 64 emplois dans les synoptiques, seuls 7 ne concernent pas le fait de suivre Jésus.

«*Opino/opisthen*» : sur 23 emplois dans les synoptiques, seuls 8 ne concernent pas le fait d'aller à la suite de Jésus.

L'appel de Jésus à le suivre se produit à un moment ponctuel pour le disciple, et exige une réponse et un départ immédiats à la suite de Jésus, pour une vie nouvelle et un véritable programme de vie (43). La présence et l'appel de Jésus sont une exigence plus urgente encore que les devoirs funéraires eux-mêmes; Mt 8,22; 10,37; Lc 9,60.

Contrairement à l'appel à la conversion, quand Jésus appelle à le suivre, il n'est question, ni de regret du péché, ni de besoin de pardon, ni même de jugement, mais de renoncement, de prix à payer (44), de mission (45), de récompense merveilleuse et de vie en intime relation avec Jésus (46).

En appelant à sa suite, Jésus vise clairement la décision de l'homme, une décision qui est unique et pour la vie, une décision qui est engagement total (47). Comme pour son appel à la foi, Jésus se rapproche beaucoup plus de ses auditeurs, que pour son appel à la conversion, souvent virulent. Il se présente, non pas comme un juge ou comme un roi ou un magicien, mais comme un prophète, un serviteur souffrant, et invite à la communion avec lui..., comme le maître qui vient former ses disciples pour le servir.

Avec certitude, nous pouvons affirmer qu'il s'agit bien là, dans le fond, du but même de la mission de Jésus, de rétablir la communion de l'homme avec Dieu (48)! Une communion dynamique! Cette communion est obéissance et consécration. Assurément Dieu donne ce qu'il ordonne. Suivre Christ est la promesse la plus magnifique (49)!

(43) « Venez à ma suite et (« Kai ») je vous ferai pêcheurs d'hommes »: Mt 4,19 // Mc 1,17. « Kai »: « et », a sans doute un sens consécutif, et pas seulement une valeur explicative.

(44) Le renoncement est total: pas de chez soi (Mt 8,19; Lc 9,57-58); abandon de sa famille (Lc 14,26; 9,62; Mt 10,37); des devoirs familiaux (Mt 8,21-22; Lc 9,60); de son travail – gagne-pain (Mt 9,9; 4,19, 22 // Mc 1,17,20); de ses richesses (Mt 19,21 ss // Mc 10,21 ss // Lc 18,22) et va jusqu'à la haine de sa propre vie (Lc 14,26; Mt 10,38). C'est le renoncement à toute sécurité personnelle (morale, sociale et religieuse) pour suivre le Maître. Voilà le sens de « porter sa croix » Lc 14,27; 9,23 // Mt 16,24; 10,38; Mc 8,34.

(45) « Il n'y a pas d'adhésion au Christ qui ne soit une dangereuse aventure publique; et il n'y a pas d'engagement public aux ordres de Christ qui ne soit en même temps l'acte le plus intime et personnel » cf.: Bonnard, *op. cit.* p. 156; Mt 10,37-42; 16,24. C'est le Royaume de Dieu, personnalisé, incarné en la personne de Jésus lui-même, qui est le trésor suprême et intemporel, Lc 9,25; 12,31; Mt 19,27-28; Mc 10,28 ss; Lc 18,28... « Le Royaume est encore semblable à un champ... » Mt 13,44-46.

(46) Mt 10,11; Mc 6,7-11; Lc 9,1-6 (Mission des 12); Lc 10 (Mission des 70).

(47) « Le reniement de soi est un pas qui mène au-dehors, à l'air libre, c'est-à-dire à une décision et à une action précise; ce n'est pas en déliant, mais en se liant, en s'engageant, que l'homme prend congé de lui-même, de son être d'hier, de ce qu'il était auparavant; il se lève, se risque et se met au jeu tel qu'il a été jusqu'ici, sans regarder en arrière, et sans se demander ce qu'il adviendra de lui; il se compromet entièrement, parce que ce qui importe n'est plus lui-même », mais Jésus: Barth K., *Dogmatique Ecclésiastique IV/2*, Genève 1968, p. 178.

(48) « Les évangélistes utilisent le verbe « suivre » pour exprimer la communion totale de vie et de destinée des disciples avec le maître »: Kuen, *op. cit.*, p. 87.

(49) Schnackenburg, *op. cit.*, p. 102.

E. L'appel de Jésus à l'écouter

L'existence chrétienne est un «écouter Dieu» (entendre, écouter, obéir, comprendre) (50). Ecouter est un ordre (Mc 9,7; Lc 9,34; Mt 17,5), c'est se détourner de soi (renoncement) pour se tourner vers celui qu'on écoute (Dieu); c'est déjà la guérison (ou la conversion), «...de peur qu'ils ne voient de leurs yeux, qu'ils n'entendent de leurs oreilles, qu'ils ne comprennent de leur cœur, qu'ils ne se convertissent et que je ne les guérisse»: Mt 13,15.

L'écouter, comme le suivre et croire en lui, n'est pas un acte ponctuel seulement, c'est un nouveau style de vie du disciple qui, par-dessus tout, désire communion, intimité et obéissance à son maître qu'il veut aimer et connaître toujours mieux. Dans la parabole du semeur (51), les 4 terrains représentent la totalité des hommes, tous sont interpellés mais beaucoup restent insensibles. Ces 4 terrains sont 4 manières d'écouter, et, par conséquent, d'accueillir la Parole. Cette parabole présente des conversions-avortées! Sans préparation soigneuse du terrain, sans radicalité et persévérance... la parole disparaît, la vie nouvelle étouffe!

L'écoute, si elle est contemplation est aussi action, obéissance et persévérance. Elle est réponse et accueil de Jésus, l'envoyé du Père.

Conclusion : L'appel de Jésus à la conversion dans les Evangiles synoptiques

1. Les points communs

Jésus se base encore entièrement sur l'exigence prophétique de la conversion (52). Son appel est pressant, il ne peut se limiter aux seuls termes qu'on traduit d'habitude par «se convertir». Derrière son appel à croire, à se convertir et à le suivre, Jésus attend la même attitude fondamentale de l'homme: prendre Dieu au sérieux en revenant à lui et en repartant avec lui.

La situation est grave. La dernière heure, décisive, est arrivée avec le Royaume. Conversion, foi, écoute et marche derrière le Christ sont indispensables pour échapper à la condition de perdition et de mort de l'homme, pour être pardonné, guéri, sauvé... pour devenir citoyen du Royaume.

(50) Léon Dufour X., art. «écouter», *Dictionnaire du NT*, Seuil, Paris 1975, p. 219. Dt 6,4-5 (pour Israël); Ex 3,7-8; Gn 17,20; Ps 34,7. 16... (pour Dieu).

(51) C'est la parabole où le verbe «akouo» est le plus fréquent: 15 emplois dans Mt 13,1-13 (sur 64 dans l'évangile); 12 emplois dans Mc 4,1-24 (sur 46 dans l'évangile); 9 emplois dans Lc 8,1-21 (sur 65 dans l'évangile).

(52) Schnackenburg. *op. cit.*, p. 35: «C'est là que la notion néotestamentaire trouve son vrai point de départ.» Voir aussi Aubin, *op. cit.*, pp. 69-91.

Il n'y a pas d'exception ou de demi-mesure. Tout un chacun est personnellement concerné et interpellé. L'appel à se convertir et à croire, nous le constatons, touche particulièrement les malades et les exclus de la société...

Cette conversion est toujours une rupture, un total renoncement, un reniement, un rejet de toutes les illusions du passé. Mais elle ne se limite pas à cet aspect négatif de « pénitence » (qui est souvent une conversion étriquée et réduite à des exercices d'abstinence, ou à une condition paralysante). La conversion s'épanouit dans ce mouvement de l'homme tout entier qui se jette dans les bras de Dieu. Le « NON » à soi-même et au péché implique le « OUI » personnel et total de l'homme à Dieu.

Cette terrible décision radicale est bien œuvre de l'homme (particulièrement dans l'appel de Jean-Baptiste), mais en même temps elle est fruit de la grâce, cadeau de Dieu. Le Fils de Dieu est venu en personne pour interpellier, pour inviter, pour convaincre (par ses miracles et son enseignement), pour soulager (par ses guérisons) et pour presser les gens à entrer dans le Royaume.

Cette conversion se manifeste très pratiquement par des fruits, par un nouveau style de vie. L'homme ne connaît plus qu'un seul but : Dieu (53). Désormais toute sa vie (éthique, pratique, relationnelle...) est obéissance libre et joyeuse, référée à l'amour et à la grâce de Dieu.

2. *Spécificité de chaque « appel »*

Pourtant les 5 paragraphes ne sont pas égaux et confondus l'un dans l'autre. Nous voulons mettre en évidence les perspectives différentes de chacun des appels.

L'appel de Jean-Baptiste est centré sur l'imminence du jugement, alors que l'appel de Jésus est marqué par l'irruption du Royaume (54). Ce Royaume se personnalise bien vite dans le Roi, dans le Messie qui, par ses miracles, démontre qu'il incarne le Dieu tout-puissant et miséricordieux, et dans l'autorité du prophète qui, en serviteur, vient subir toute la méchanceté humaine. En conséquence, avec l'appel de Jésus à croire en lui et à le suivre, la conversion devient très pratiquement rencontre personnelle. Il ne s'agit plus d'abord, de se mettre en règle avec un Dieu terrifiant et lointain, mais de s'ouvrir totalement à Jésus, de lui faire confiance et d'aller à sa suite.

Pour Jean-Baptiste, comme pour Jésus, la conversion est le seul moyen d'échapper à la perte. Mais Jésus démontre que tout est

(53) Schnackenburg, *op. cit.*, p. 35.

(54) Bovon, *op. cit.*, p. 291 citant Schnackenburg.

à gagner en revenant à Dieu. La guérison n'est que le début de la miséricorde de Dieu, le trésor du Royaume n'est pas comparable aux tromperies et illusions du passé et du péché.

Renoncement et engagement sont des exigences constantes, tout en recevant des nuances différentes qui se complètent. Il s'agit de refuser de se justifier soi-même (appel à la conversion), admettre sa propre incapacité de se guérir (appel à la foi), abandonner sa sécurité (appel à le suivre)...

3. La dimension temporelle de la conversion

Les appels à se convertir, à croire, à suivre Jésus, à écouter pourraient, nous venons de le constater, se superposer. Avec prudence cependant, nous voulons tenter de les articuler dans une succession temporelle.

Au départ de tout : Dieu appelle, le Dieu miséricordieux et juste qui veut la vie du pécheur. Il exige une décision ponctuelle et existentielle (volonté, foi...). Cette décision est dynamique, elle fait entrer la personne dans un mouvement (rupture, renoncement, obéissance, engagement et départ derrière Jésus). Jésus offre alors le cadeau du pardon, du salut (...) par une rencontre personnelle avec lui. Désormais l'existence nouvelle est une marche d'imitation du Maître, « communion intime, constante, avec Jésus », qui pousse à l'action extérieure.

Il ne serait pourtant ni juste, ni judicieux d'appeler conversion tout le cheminement du chrétien. La conversion, c'est l'événement vécu par celui qui devient disciple (55). On ne naît pas disciple – ou chrétien – on le devient par la conversion. Jésus appelle. Celui qui répond par ce mouvement existentiel est devenu disciple. Jésus est devenu le maître et le guide de ce disciple. Une relation personnelle intime s'établit entre eux. Le disciple désormais écoute son maître, lui obéit et l'aime. Il a confiance en lui pour tous les détails de sa vie, il le suit dans la joie. Rien n'a plus d'importance que la volonté de son maître. La conversion ouvre à un nouveau style de vie.

Avec Paul, nous pourrions dire que, justifié (converti), le disciple commence une vie en Christ (communion intime), une marche dans la sanctification. De même, dans les synoptiques, la conversion est bien le départ unique et définitif, d'une vie nouvelle de disciple.

(55) Ac 11,26: Les disciples sont appelés chrétiens... ce mot était peut-être une moquerie. Dans les Actes la conversion est l'événement vécu par celui qui devient chrétien: par le baptême il est rajouté à la communauté.

III. La forme que prend l'appel de Jésus à la conversion dans l'Évangile de Jean

Nous venons de constater l'importance du thème de la conversion dans les synoptiques. Qu'en est-il du 4^e évangile?

Au thème de la conversion, on associe immédiatement l'évangile de Jean... mais on y cherche en vain ce terme (1). Pourtant si le mot de « conversion » est absent, la réalité ne l'est pas (2). Jean utilise un vocabulaire différent des synoptiques, mais en insistant bien plus fortement sur la nécessité existentielle de la conversion par les appels de Jésus.

« L'Évangile de Jean est, par excellence, l'Évangile des appels, ou plutôt un immense appel le traverse de bout en bout » (3).

Le vocabulaire est relativement pauvre (4). Ses mots clés manifestent l'originalité de sa pensée (5). Sa pensée évolue en spirale. Accroché à quelques thèmes centraux (dont le nôtre), son esprit semble les circonvenir pour les pénétrer plus à fond et jusqu'au cœur du christianisme, jusqu'à Christ; mais le Christ ne cesse pourtant de s'y manifester comme l'inaccessible. Le style de Jean est simple et très personnel. La gravité générale du style n'exclut pas des touches d'ironie, délicates parfois, presque féroces ailleurs... Tout l'évangile peut être lu comme un procès où l'opposition à Jésus croît à mesure qu'il avance vers la croix, mais où le choix pour ou contre Jésus surgit sans cesse.

Le dualisme eschatologique des synoptiques semble faire place à un dualisme « haut-bas », monothéiste, éthique, existentiel (de décision, d'après Bultmann). Cette distinction en deux groupes d'hommes ne résulte ni du gnosticisme (une chute des spirituels dans un monde en soi ténébreux) ni de l'essénisme de Qumran (une sorte de réprobation anté-

(1) Ni « Metaneo-ia » ni « epistrepho-e » (excepté Jean 21,20 pour le sens physique) ne sont employés par l'évangéliste Jean. « Strepho » 12,40 est utilisé dans une citation d'Ésaïe pour « se convertir ».

(2) Mollat D., *Études Johanniques*, Paris 1970, p. 57; Schnackenburg, *l'Exist...*, p. 48.

(3) Mollat D., *op. cit.*, pp. 62-63; 1,18 : appel à se tourner vers la vérité; 3,20 : des ténèbres à la lumière; 3,3, 5 à naître de nouveau; 4,14; 7,37-39 à s'abreuver de la vraie source; 6,27-35 à manger le vrai pain, le pain de vie; appels à croire, à passer de la mort à la vie, de la servitude à la liberté, du mensonge à la Vérité...

(4) 1.011 mots dans Jean contre 1.691 dans Mt; 1.345 dans Mc et 2.055 dans Lc. Le vocabulaire de Jean est celui de la LXX (seuls 24 mots ne sont ni attestés dans la LXX ni dans les autres traductions grecques).

(5) Se référer au tableau synoptique de quelques termes importants pour notre étude sur la conversion. Aland K., *Vollständige Konkordanz zum Griechischen Neuen Testament*, Band II, Berlin-New York 1978. Certains termes fréquents dans les synoptiques sont quasi absents chez Jean et inversement. Une série d'expression correspond à la phraséologie Qumranéenne. Gnostique ou Hellénistique.

cédente), mais de réponses opposées dont l'objet est l'offre du salut. Loin de se désintéresser du monde, Dieu l'aime (Jn 1,20; 3,16). Le dualisme de Jean est biblique, il faudrait plutôt parler d'un «jugement» que d'un dualisme (6).

TABLEAU SYNOPTIQUE

	Matthieu	Marc	Luc	Jean	Actes	Paul
«metanoeo»: «se convertir, se repentir»	5	2	9	—	5	2
«metanoia»: «la conversion, la repentance»	2	1	5	—	6	6
«metamelomai»: «se changer»	3	—	—	—	—	2
«metamorphoomai»: «être transformé»	1	1	—	—	—	2
«epistropho»: «se convertir»	4	4	7	1	11	4
«epistrophe»: «la conversion»	—	—	—	—	1	—
«basileia»: «le Royaume»	55	20	46	5	8	14
«sozo»: «sauver»	16	15	17	6	13	29
«evangelizo»: «évangéliser»	1	—	10	—	15	21
«evangelion»: «l'évangile»	4	8	—	—	2	60
«pistis»: «la Foi»	8	5	11	—	15	142
«pistos»: «fidèle, croyant»	5	—	6	1	4	33
«pisteuo»: «croire»	11	14	9	98	39	54
«zoe»: «la vie»	7	4	5	36	8	37
«zao»: «vivre»	6	3	9	17	12	86
«kosmos»: «le monde»	9	3	3	78	1	47
«anathen»: «de nouveau, d'en haut»	1	1	1	5	1	1
«agapo-agape»: «amour, aimer»	9	6	14	44	—	109
«aletheia-es-inos-evo»: «vérité, véritable»	2	4	4	46	4	54
«ginoskein»: «connaître»	20	13	28	57	16	50
«eimi» (Jésus): «je suis»	14	4	16	54	—	—
«amen amen»: «en vérité, en vérité»	—	—	—	25	—	—
«loudaioi»: «les juifs»	5	6	5	71	80	26
«Pater»: «Père»	63	19	56	136	35	63
«marturein»: «témoigner»	1	—	1	33	11	8
«maturia»: «le témoignage»	—	3	1	14	1	2

(6) Bonningues, *la Foi dans l'évangile de saint Jean*, Collect. Etud. Relig., Paris 1959.

On peut dire, avec quelque exagération que les synoptiques ont montré un film avec ce qui leur restait de clichés photographiques. Jean, au contraire, peint avec une précision remarquable la personnalité intime de Jésus, dans son humilité et dans sa gloire. «Jean ne prétend pas nous renseigner sur le christianisme, il veut nous faire comprendre la personne du Christ» (7), le Roi (16 mentions du titre de Roi, toujours appliqué à Jésus), qui conduit à Dieu et qui est Dieu lui-même, en personne. Tous les signes et symboles convergent dans sa personne. Se révéler, c'est convertir les hommes! Croire en Lui, est le principe et le cœur de l'existence chrétienne.

Tout ou rien, cet évangile ne connaît aucune voie médiane, aucun compromis, aucune prudence. Il ne laisse le choix qu'entre la lumière ou les ténèbres, la pleine lumière et les ténèbres épaisses (8).

L'évangéliste se propose, par tous les moyens, de susciter une foi éclairée dans la personne de Jésus, foi qui obtienne la vie (Jn 20,21).

A. L'appel de Jésus à croire

Le verbe «pisteuo» (croire) revient sous la plume de l'évangéliste avec une fréquence surprenante (98 emplois) (9). Sémitisme ou intention théologique profonde? Si Jean traite constamment de l'acte de foi, au lieu de la foi abstraite, c'est qu'il pense toujours à l'engagement par lequel on devient disciple du Seigneur, en vertu d'une décision dont il est à peine convenable qu'une fois prise, elle puisse être révoquée (10). Croire n'est donc pas un état, mais toujours une action (l'incrédulité de même), non pas un accord intellectuel, ou sentimental uniquement, mais une manifestation pratique, personnelle et existentielle, un faire et non un avoir.

Croire c'est la démarche de l'homme vers le Christ: c'est voir Jésus, et ainsi le reconnaître pour croire (11); c'est écouter Jésus et ainsi lui obéir et s'engager pour lui (12); c'est connaître Jésus, personnellement

(7) Van den Bussche H., *Jean*, Desclée De Brouwer 1967, p. 29.

(8) Boismard et Cothenet, *Introduction à la Bible*, Tome III, «la Tradition Johannique», Desclée, Paris 1977, p. 9.

(9) 98 emplois du verbe «pisteuo» (contre 34 seulement dans les synoptiques), un seul emploi de «pistis-pistos» (contre 35 dans les synoptiques). Alors que le substantif «pistis» (la foi) est d'usage courant dans les synoptiques et que Paul l'emploie à satiété, le 4^e évangile paraît l'ignorer.

(10) Braun F., *Jean le Théologien* III, p. 121.

(11) Jean utilise plusieurs verbes: «orao» 31 utilisations; «theoreo»: 24 utilisations; «theomai»: 6 utilisations; «blepo»: 6 utilisations. Il n'y a pas de contemplation authentique qui ne procède de la foi. Voir dans la foi, c'est se laisser renvoyer de la réalité extérieure des actions de Jésus, à ce qu'elles dévoilent: 20,8 (du don vers le donateur, du miracle vers le créateur...).

(12) 8,30; 13,17; 14,15, 21; 15,14; 5,24, 37; 6,45; 8,43, 47; 10,27; 12,47.

et intimément (13); c'est venir à Jésus (14), manger le pain de vie (15) et ainsi s'approprier Jésus par la foi; c'est suivre Jésus, comme les brebis le bon Berger (16).

Croire est un concept relationnel: «croire Jésus» (17). Croire c'est la «rencontre d'amour», le cœur à cœur avec Jésus, le Fils de Dieu, le Messie (18). Dans les synoptiques, se convertir c'est accueillir le Roi; la foi c'est porter le regard sur Jésus... Mais seul l'évangile de Jean nous décrit Jésus dans des rencontres aussi personnelles, paisibles et intimes. Jésus se présente lui-même comme la vie (14,6; 11,25) comme la réponse à tous les besoins essentiels de l'homme (19).

La mort, conséquence de l'incroyance! A celui qui croit, Jésus donne la vie véritable et sans fin (20). Mais à l'incroyant qui le rejette, préférant le péché. Jésus, par sa pureté lumineuse, lui montre sa folie, sa condamnation à mort. Il y a bien sûr des degrés dans l'incroyance, mais avec le temps elle se durcit et semble devenir irréversible. L'amour offert et repoussé durcit l'homme et le porte à la haine, à la méchanceté et au crime. Respect, enthousiasme, goût du mystère, régal, désir du miracle et du sensationnel, tout cela n'est pas encore la foi. «L'évangile de Jean est dramatique, il est l'évangile de l'amour méconnu, de la Vérité repoussée, de la conversion refusée» (21). «Il est venu chez lui, et les siens ne l'ont pas reçu» (22): est un véritable leitmotiv. L'incrédule est de la famille du diable (8,44; 13,2, 27), aveugle (12,35, 46; 3,3; 7,36;

(13) Dans l'AT «idh» est utilisé pour la relation sexuelle intime. Le monde et les Juifs n'ont pas connu le Christ: 1,10; 7,28 ss; 8,14, 19, 55; 9,29; 14,17; 15,21; 16,3; 17,25; 3,1... La vie éternelle consiste à connaître Dieu et son envoyé Jésus: 17,3.

(14) 5,40; 6,35 ss, 44 ss; 7,37-39. Venir à Jésus est invitation 7,37-39; 6,35 ss; don de Dieu 6,44 ss; et responsabilité d'une décision personnelle 5,40.

(15) Cinq invitations à manger le pain de vie correspondent à 5 promesses de la vie éternelle: 6,50, 51, 54, 57-58; de même «boire de l'eau de la vie»: 7,37-38; 6,54; 4,13-14.

(16) 10,4, 27; marcher dans la lumière, 12,35-36; 8,12. Ce thème est absent chez Paul... qui a pu le remplacer par «mourir et ressusciter» avec Christ: Schnackenburg, *op. cit.*, pp. 97-98.

(17) Croire en Jésus: «pisteuo» + dat. ou acc. 1,12; 2,11, 23; 4,39; 7,31, 38, 39, 48; 9,36; 11,25, 26; 14,12; 17,20... Jean parle aussi de «croire en Dieu» 14,1; – à l'écriture 2,22; 5,46; – à la lumière 12,36; – à l'œuvre de Christ 10,38; – aux paroles de Jésus 4,50; 5,47.

(18) Croire que Jésus est le Christ, «pisteuo oti»: accepter la mission messianique de Jésus. «Oti» décrit le contenu de la foi: il est le saint de Dieu (6,69); le Christ, le Fils de Dieu (11,27); l'envoyé de Dieu (11,42); (17,8, 21); il est un avec le Père (14,10 ss); il est venu du Père (16,27, 30); il est «Je suis» (8,24; 13,19). Une telle foi en Jésus conduit à la vie éternelle (20,31); Ladd, *A Theology of the New Testament*, Londres 1974, p. 270 ss.

(19) «Je suis le Christ» 4,26; «je suis le pain de vie» 6,35, 48; «je suis la lumière du monde» 8,12; 9,5; «je suis (Dieu)» 8,58; 10,30, 38; «je suis la porte» 10,7; «je suis venu apporter la vie en abondance» 10,10; «je suis le bon berger» 10,11; «je suis la résurrection et la vie» 11,25; «je suis le chemin, la vérité et la vie, nul ne vient au Père que par moi» 14,6; «je suis le cep» 15,1, 5; «je suis roi» 18,37.

(20) 3,16; 11,42; 13,19; 10,38; 20,57...

(21) Mollat, *op. cit.*, p. 67.

(22) 1,10-11; 3,11, 19,22; 5,40; 6,36; 7,37; 10,25; 12,37-38.

8,14, 19, 27; 2 Co 4,4) et sourd (5,37; 8,37) aux appels de Jésus. Il est esclave du péché (8,34) (23), préfère les ténèbres du péché (7,20; 8,48, 52, 57) et cherche à le faire mourir (24). Les incrédules sont souvent très religieux en apparence, se référant à de pieux ancêtres (Abraham et Moïse, 8,39, 41; 9,28-29; 11,37), ils peuvent être «très pratiquants» (5,39-45; 9,28; 18,28...) et prendre la défense de Dieu (5,18; 16,2...), de la religion (le sabbat 5,16; 9,15-34; 19,31) et de la morale (8,6; 12,5). Ils rejettent Christ (25) et par conséquent Dieu le Père (1,18; 14,6; 5,37-38; 6,29; 15,23).

Croire, c'est accueillir le don de la grâce que Dieu donne par la présence du fils, et se laisser greffer sur lui (le cep). Croire c'est le sarment greffé sur le cep, c'est continuer cette relation intime de dépendance envers Jésus et tirer vie et énergie du cep, c'est demeurer (11 emplois dans Jn 15) en Jésus... jusqu'à n'être plus qu'un avec Lui. Le fruit par excellence qui manifeste la réalité et la véracité de cette nouvelle vie se manifeste dans l'obéissance (14,7, 10) et dans l'amour (14,9-10, 12; 13,34-35). Amour et obéissance authentifient le disciple et découlent de sa relation nouvelle avec le Christ. Refuser de croire, c'est le fou qui creuse sa tombe pour se jeter dedans. Les choix pour ou contre Jésus sont beaucoup plus tranchés que dans les synoptiques. Ceux qui sont contre ne se contentent pas de la neutralité, mais vont jusqu'au crime!

L'appel de Jésus à croire ne se limite pas à Israël, mais s'étend au monde entier (3,16-17; 4,42; 6,33,51; 12,46-47), Jean-Baptiste l'avait prédit: «Voici l'agneau de Dieu qui ôte le péché du monde» (1,29). Jésus surmonte toutes les barrières raciales, nationales, morales, dogmatiques, philosophiques... pour aimer et amener à «croire», la Samaritaine et les habitants de sa ville. Sur leur invitation, Jésus resta même 2 jours auprès d'eux (4,39-42). Les synoptiques tendent vers cette universalité, sans l'affirmer encore avec autant de force. Jean la fonde sur l'amour universel de Dieu et sur l'œuvre universelle de Christ (3,16). Avec Jean 17, cette universalité fait sauter les barrières temporelles, géographiques et religieuses. Jésus se place délibérément comme créateur, roi et sauveur de l'humanité entière.

Chacun (26) dans sa rencontre intime avec Jésus (d'abord «face à face» puis «tête à tête», enfin «cœur à cœur») est appelé à croire, et

(23) Plusieurs péchés (conséquences?) accompagnent l'incrédulité: mensonge 8,44, 54-55; hypocrisie 8,6; 18,19; trahison 6,64; 12,6; 13,21, 18; endurcissement du cœur 11,46; 18,38; 19,2-3; dépravation morale 3,18-21; 18,40; 12,2.

(24) Sept fois les Juifs ont voulu tuer Jésus 5,18; 7,1, 32; 8,59; 10,31, 39; 11,53; et ils réussissent finalement à lui imposer le châtiment atroce de la croix 19,18.

(25) 1,5, 10-11; 3,18; 5,16. 18. 37-38, 40; 6,41-42; 7,7; 8,24, 58-59; 10,30-33, 38...

(26) Pour Jean, c'est toujours l'individu!: «quiconque» 3,15, 16, 20; 4,13; 6,40, 45; 8,34; 11,26; 12,46; 16,2; 18,37; «celui qui»: 4,14; 5,24; 6,35, 47, 50, 51, 54, 57, 58; 11,25... «si quelqu'un» 6,51; 7,38; 8,52; 10,9; 12,47...

à le manifester par l'obéissance et l'amour, fruits indispensables et indiscutables qui authentifient le disciple.

B. Les appels symboliques de Jésus à passer du mal (malin) au bien (Dieu) (27)

Selon la Bible, la vérité n'est pas une chose abstraite, mais une personne; la révélation n'est pas la communication d'un certain nombre de principes; mais une rencontre personnelle; le langage privilégié est le symbole, et «le quatrième évangile est comme une symphonie de symboles» (28).

Avec ses appels symboliques antithétiques, Jésus nous montre la distance énorme entre deux existences possibles. Sans nuance aucune il décrit deux conditions d'existence, aussi opposées que: la mort ou la vie, l'esclavage ou la liberté, le mensonge ou la vérité, l'illusion ou la réalité... le noir ou le blanc...; la conversion est le passage de ce premier état ou second. Elle est l'acceptation du don de la vie véritable... C'est une folie de refuser cette conversion.

Le monde entier gît dans cet état lamentable et terrifiant de perte. Avec beaucoup plus de force que n'importe où ailleurs, Jésus, par ses appels antithétiques affirme qu'il n'y a que deux genres d'existence possibles (enfant du diable ou enfant de Dieu). C'est à se demander si la première est existence, puisqu'elle est «mort», «esclavage»... et illusion.

«... les termes que Jean oppose deux à deux ne doivent pas être considérés comme des possibilités équivalentes entre elles. Jean ne connaît enfin de compte qu'une seule réalité: le bien, le Salut qui est Dieu. Son contraire est seulement négation du bien et ne possède pas de valeur propre. Par rapport au bien, le mal n'est pas seulement une autre façon d'être, il est purement et simplement non être. Dans une vision simplificatrice qui se limite à l'essentiel... l'homme doit prendre position pour Dieu ou Satan, il n'existe pas de moyen terme» (29).

L'appel radical de Jésus à la vie, à la liberté, au monde d'en-haut... est universel, individuel et personnel.

Le Christ est le centre de toute la symbolique du bien et du mal. Avec Lui l'appel prend toute son étendue, sa plénitude, sa puissance, sa radicalité, son urgence.

(27) Stemberger Günter, «*La symbolique du bien et du mal selon saint Jean*», Parole de Dieu, Seuil, Paris 1970.

(28) Stemberger Günter, *id.* pp. 7, 13, 17: «*Le symbole est un raccourci expressif, ouvert sur l'absolu*». Il est dynamique.

(29) Stemberger Günter, *id.* p. 239.

Des ténèbres à la lumière

Jésus est la lumière (8,12) (30) tant attendue par Israël (Es 42,6 ; 49,6 ; Da 7,9-12), venue dans le monde (1,4, 5, 7, 8, 9 ; 3,19, 20, 21) pour éclairer tout homme (1,9 ; 9,5 ; 8,12), pour guérir de la cécité et de l'aveuglement spirituels : Jn 9 (la guérison est à la fois signe et symbole). Jean-Baptiste, le prédicateur de la conversion, devient dans le quatrième évangile, le témoin de la lumière et de la vérité (31) (1,7-9 ; 5,33). Refuser de voir, en pratiquant la politique de l'autruche (3,19-21) c'est refuser l'unique offre du salut.

De la mort à la vie

L'expression « entrer dans le Royaume de Dieu », fréquente dans les synoptiques, est remplacée par son équivalent johannique « avoir la vie éternelle » (« Zoe aionos ») (32). Cette vie, comprise comme la totalité du salut et la plénitude de l'existence est eschatologique (3,36 ; 4,14 ; 5,29 ; 6,27), mais Jean insiste surtout sur l'expérience présente de la vie future. « La vie éternelle n'est rien d'autre que la vie véritable » (33) au présent. La vie éternelle, c'est connaître Dieu (17,3), c'est-à-dire « avoir une relation personnelle et intime (expérience) avec Dieu » (34). Jésus lui-même est cette vie (14,6) qui ne peut être ni fabriquée, ni falsifiée ou imitée, mais uniquement accueillie (10,10 ; 6,33, 35, 63). Rejeter La Vie (35) est un vrai suicide spirituel.

De l'esclavage à la liberté

Jean ne parle explicitement de la liberté qu'en 8,31-36, alors que ce thème est au cœur de la conception juive de l'histoire ! La libération dont il parle est un événement (comme la conversion). Elle n'est pas politique, mais intérieure, libération de l'esclavage du péché, don de Dieu. Cet événement opéré par Jésus (8,36), change totalement la situation du disciple, qui désormais fait partie à part entière et pour toujours de la maison du Père (1,12 ; 8,35).

Du mensonge à la vérité

Dans l'AT, Dieu seul est « 'mt » : digne de confiance, sûr, ferme, stable, véritable. Jean nous présente Jésus comme la Vérité (14,6), la

(30) 19 des 22 utilisations de « phos » (lumière) personnifient le Christ.

(31) Mollat, *op. cit.*, p. 56.

(32) Mollat, « *Le quatrième Evangile* », Genève 1977, p. 55.

(33) Bultmann R., *Théologie des Neuen Testaments*, Uni-Taschenbücher 630, 8^e édition, Tübingen 1980.

(34) Ladd G., *A Theology of the New Testament*, Londres 1974, p. 259 ss ; 10,14 ss ; 17,25 ; 14,7.

(35) En cherchant à tuer celui qui est la vie (« apokteino ») 5,18 ; 7,1, 19, 20, 25 ; 8,22, 37, 40 ; 11,53 ; 18,31.

lumière véritable (1,9), le vrai pain de vie (6,32-35), le vrai cep de vigne (15,1) et vraiment le Sauveur du monde (4,42). Désormais, on peut, non seulement dire et faire, mais aussi être de la vérité ou du mensonge. Vérité, mensonge deviennent ainsi des concepts éthiques, sotériologiques et relationnels (avec Dieu ou avec Satan); ils sont les gestes concrets de la foi et de l'incrédulité, incrédulité qui n'est plus erreur (excusable) mais mensonge (délibéré).

Du monde d'en-bas vers le monde d'en-haut

La chute est l'un des symboles fondamentaux de l'angoisse humaine : angoisse devant la temporalité et la précarité de l'existence, angoisse devant le châtement, les ténèbres et la mort... et c'est la montée vers ce monde d'en-haut, inaccessible, monde de l'ordre de la liberté du bon-heur, qui doit libérer de cette terrible condition humaine.

La seule issue que Jésus inaugure, c'est de descendre lui-même dans ce monde d'en-bas que les hommes ont transformé en antichambre et tremplin de l'enfer (8,37-58). « Il fut ce que nous sommes, afin que nous devenions ce qu'Il est » (36). Jésus appelle à naître (de nouveau) d'en-haut (dans le monde d'en-haut).

Nulle part ailleurs comme ici, par ces appels symboliques, Jésus est la personnification de la grâce de Dieu, de la vie véritable. Sans lui, il n'y a qu'illusion de vie, mort. Ce passage à la vie, c'est l'accueil de Jésus qui met en communion avec le vrai Père. Ce passage est unique et définitif (37).

Ce départ pour une vie nouvelle – comme la vie nouvelle elle-même – est une grâce de Dieu, qui vient lui-même en Jésus, intervenir dans la vie des hommes qui l'accueillent – ou le refusent. En devenant enfant de Dieu, du vrai Père, on naît à la vie éternelle vécue dans le présent quotidien – tous les jours un peu plus. Cette nouvelle vie est un état (communion, amour, être d'en-haut...) par rapport à Dieu, mais n'est nullement statique, bien au contraire elle est dynamique (vivre, connaître, demeurer, aimer, croire, suivre, obéir...). L'agir est l'expression et la révélation de l'être (qui est de la lumière agit selon la lumière)!

Accueillir le Christ pour être de la Lumière, de la Vérité, du monde d'en-haut... c'est en croyant en Jésus (la Lumière, la Vie, la Vérité, le « Je suis » de Dieu...) que cette conversion se produit.

(36) Citation d'Irénée.

(37) « Lorsque cet acte fondamental a été posé, l'homme doit toujours et seulement redire OUI à la décision qu'il a prise une fois pour toutes, et tirer les conséquences de sa foi : s'il n'agit pas en conformité avec elle, alors il ne croit pas pour de bon » : Stemberger, *op. cit.*, p. 242.

Jean remplace aussi volontiers cet «être de» par le symbole de filiation, de la naissance. «Les deux images sont interchangeables», affirme Stemberger (38).

C. L'appel de Jésus à naître de nouveau

«Chaque appel de la Bible à une transformation radicale de la vie, d'une vie centrée sur soi-même à une vie centrée sur Dieu, est, en effet, un appel à naître de nouveau» (39). Plus particulièrement, Jésus s'est sans doute inspiré des promesses de transformations individuelles et radicales: le don d'un cœur nouveau (Jr 31,29-34; Ez 11,19-21; 36,26-27; 18,31 ss...). «Cependant cette transformation est prophétisée pour un temps futur, elle n'est pas encore une réalité actuelle!» (40).

«L'ancienne synagogue parlait aussi d'une recréation de l'homme par Dieu. Le jour du grand pardon, lorsque l'Israélite se repent, Dieu le considère comme une nouvelle créature, il est aussi pur devant lui qu'un enfant nouveau-né» (41).

Les auteurs du NT emploient une dizaine d'expressions différentes pour évoquer les aspects variés de la nouvelle naissance (42), une seule se trouve dans les évangiles, chez Jean uniquement: «genao anothern» naître de nouveau. Nous pensons que «anothern» a, à la fois le sens local... c'est-à-dire «naître d'en-haut, naître de Dieu» (43), et surtout le sens temporel, renforçant l'idée de commencement, d'où «naître de nouveau».

La nouvelle naissance est le point de convergence de nombreux appels symboliques de Jésus (44). Naître de nouveau, c'est repartir à zéro, recommencer son existence, dans le Royaume de Dieu. La nouvelle naissance ce n'est pas se charger d'une nouvelle abstinence, mais prononcer un NON total à soi-même, pour se donner totalement à Dieu lui-même. Elle est naissance à la vraie vie. Sans elle il n'y a ni disciple, ni chrétien, ni enfant de Dieu authentique (3,3, 5, 6, 7, 8).

(38) Stemberger, *op. cit.*, p. 89.

(39) Kuen, «*Il faut que vous naissiez de nouveau*», Lausanne – Guebwiller 1968, p. 107 citant *Black's Bible Dictionary*.

(40) Kuen, *id.*, p. 108.

(41) Kuen, *id.*, p. 108.

(42) Kuen, *id.*, pp. 111-113.

(43) «anothern»: 5,31; 19,11, 23: sens local: en haut, c'est-à-dire du ciel... de Dieu. Pour une naissance naturelle l'adverbe devrait être placé avant le verbe, précise Godet (toute naissance provient de Dieu), *op. cit.*, p. 233.

(44) «La nouvelle naissance est pour les auteurs du NT l'événement central du Christianisme»: Kuen, *op. cit.*, p. 130.

Naître de nouveau c'est devenir un homme nouveau, non pas un sur-homme ou un demi-dieu, mais un enfant de Dieu, un fils et héritier du Père céleste, un citoyen du Royaume d'en-haut, libéré de l'esclavage des ténébres du péché et de la mort. Naître de nouveau, c'est commencer à vivre vraiment dans le royaume (3,5).

Tout un chacun, même le plus «pieux», le plus «religieux» ou «spirituel», le plus «pratiquant», a besoin de naître de nouveau, «d'eau et d'esprit». Nicodème en tant que «chef des juifs» est ici représentant du judaïsme officiel. Le Seigneur lui révèle qu'il s'agit moins de son enseignement que de sa personne. 3,7 est un appel général «il faut que vous naissiez...», visant tout individu (3,3-5 «si un homme»; 3,8 «tout homme»; 3,16 «quiconque»).

Il s'agit tout d'abord de renoncer à toute prétention d'autojustification ou d'autosuffisance. Naître de nouveau est un ordre de Jésus (45). Le prendre au sérieux, se soumettre à lui, lui faire confiance, lui obéir... c'est dire OUI à Dieu pour cette nouvelle naissance (46).

Elle est action surnaturelle que Dieu opère par l'Esprit. «En se maintenant sur le plan rationnel, Nicodème commet l'erreur, si fréquemment stigmatisée dans le 4^e évangile, de mesurer les réalités divines à des normes humaines, de limiter aux possibilités d'ici-bas les capacités d'action de Dieu». «Qu'il ne déclare donc pas impossible ce qui ne s'explique pas humainement; une théologie saine connaît ses limites, se fie à la révélation et ne prétend aucunement définir ce qui est possible ou convient à Dieu» (47). C'est l'Esprit qui régénère, refait tout à zéro. L'homme ne participe en rien à la renaissance. Elle est grâce de Dieu.

C'est la croix de Christ qui rend possible cette nouvelle naissance (3,17-18), elle est mort et résurrection avec Christ, en Christ. C'est par la foi (3,12, 15, 16, 18) que l'on peut s'attribuer l'œuvre de Jésus, se l'approprier et ainsi avoir la vie ou entrer dans le Royaume. On ne saurait opposer foi et nouvelle naissance, qui sont deux éclairages différents et complémentaires de la même réalité: la conversion.

Spécifiques de la nouvelle naissance, sont: l'œuvre de régénération de l'Esprit, et la transformation radicale et totale qu'elle produit dans l'homme.

(45) 3,7: «Il faut que vous naissiez de nouveau» Jésus ne se contente pas d'inviter, il ordonne. Le «il faut» souligne le dessein arrêté de Dieu que Jésus veut accomplir (Molla, *op. cit.*, p. 55).

(46) Dans l'AT déjà, toute ablution est l'image d'une purification morale... on ne se lavait pas pour être propre, mais pour être pur, et pour pouvoir ainsi se présenter devant Dieu... (Ez 36,25). Naître d'eau est certainement une allusion au baptême de Jean, qui représente la conversion et la confession des péchés... L'eau, en 4,14 est le Christ lui-même, il s'agit de boire de cette eau de la vie 7,37-39, de recevoir Jésus 1,12.

(47) Van den Bussche, *op. cit.*, pp. 165, 166.

Conclusion générale

La conversion dans la prédication de Jésus : des synoptiques à l'Évangile de Jean

I. Bilan Johannique

«L'Évangile des appels» nous a montré combien la personne de Jésus, par son être, ses dires, son faire... est interpellation constante. Que Jean n'utilise pas le vocabulaire de conversion, ou n'ait pas l'aisance de style des synoptiques n'enlève rien à la puissance du message, bien au contraire !

Nous avons révélé également combien ces appels s'enchevêtrent, reviennent en spirale cerner chaque fois d'un peu plus près le Christ, dans sa révélation (radieuse), et l'homme dans son besoin de conversion (et bien souvent celui-ci se retranche toujours davantage dans les ténèbres).

Refuser de croire – de naître de nouveau –, c'est décider de rester et de s'enfoncer dans son état de ténèbres, de mensonge... et de mort, c'est construire sa tombe pour se jeter dedans. La neutralité devant la révélation du Fils de Dieu n'existe pas, chacun se place pour ou contre Jésus. Ces extrêmes : opposition (allant jusqu'au crime) et communion intime (cœur à cœur avec Jésus) se côtoient dans ce quatrième évangile. Cet état universel de ténèbres, de mensonge, de mort et d'esclave du diable dans lequel gît le monde d'en-bas est illusion de vie, condamnation et perte.

La conversion se fait par rapport à Jésus lui-même. Christ est le centre de l'Évangile. La conversion est la «rencontre d'amour» avec Jésus. Se convertir, c'est accueillir dans sa propre existence le Christ, le Roi, la Lumière universelle, la Vérité, le «Je suis», le Libérateur, la Vie. Il est la personification de la grâce de Dieu. Ainsi se produit la nouvelle naissance ! Cet enfantement fait de l'homme un fils du Père céleste, un brebis du divin Berger, un sarment du vrai cep, un citoyen du Royaume de Dieu. La conversion, dans Jean, est fondée sur le «tout est accompli» (19,30) de Jésus. Elle est grâce merveilleuse de Dieu, tout en étant toujours totale responsabilité de l'homme.

L'appel de Jésus, dans ce quatrième évangile, s'étend au monde entier. Il est fondé sur la situation de perte universelle, sur l'amour universel de Dieu et sur l'œuvre universelle de Christ. La vie éternelle est l'accueil du Fils qui produit nouvelle naissance et foi. Il n'y a plus de barrière temporelle, géographique ou religieuse. Chacun (1) individuellement et personnellement, dans une rencontre intime avec Jésus peut entrer dans cette vie nouvelle.

L'évangile de Jean, c'est l'évangile au présent : conversion et condamnation sont au présent ; naître de nouveau et croire débouchent sur la vie éternelle (qui commence dès à présent), ils ne sont nullement statiques, mais dynamiques. La vie nouvelle de même est un état (commun, être d'en-haut, fils de Dieu...) qui s'exprime et se révèle par l'agir (vivre, connaître, demeurer, aimer, croire, suivre, obéir, porter du fruit... : des verbes d'action).

Notre étude sur la conversion dans l'évangile de Jean pourrait être une illustration du but que Jean s'est fixé dans son évangile : « Ces choses ont été écrites afin que vous croyiez que Jésus est le Christ, le Fils de Dieu, et qu'en croyant vous ayez la vie en son nom » (20,31).

II. Spécificités johanniques

On pourrait parler d'un seul appel de Jésus à « se convertir » traversant tout l'évangile de Jean. « Il faudrait surtout se garder de tomber dans un dogmatisme rationaliste et de placer sous chacune de ces étiquettes (2) une réalité différente que l'on classerait ensuite dans des tiroirs distincts pour en faire un "système" rationnel. N'oublions pas qu'il s'agit dans toutes ces expressions, d'images, de paraboles qui essaient de cerner de différents côtés la réalité spirituelle » (3) qui dépasse toutes les images. On ne peut pas, par exemple, ne faire de la « conversion » qu'une œuvre de l'homme, opposée à la « justification » (4) et à la « nouvelle naissance » qui ne seraient qu'œuvre de Dieu. Pour se convertir, pour croire comme pour naître de nouveau, au-delà et avant la liberté de l'homme, il faut la Puissance et la Grâce de Dieu. Conscient de cette importante réalité, nous voulons, avec prudence, mettre en évidence les particularités johanniques.

Croire englobe la conversion et la vie qui en découle. Elle est reconnaissance de Jésus dans une rencontre encore bien plus intime et personnelle que ce que ne présentent les synoptiques. C'est cette rencontre qui est déterminante dans le retour à Dieu.

Les appels antithétiques illustrent mieux que les synoptiques la réalité de la vie dans ces deux mondes, radicalement opposés entre eux. L'humanité entière gît dans la mort spirituelle, elle a besoin de la vie

(1) Le quatrième évangile est celui des rencontres personnelles avec Jésus (Nicodème, la Samaritaine, Marthe et Marie...). Dans l'allégorie du bon pasteur, l'accent porte, non sur le troupeau (1 seule fois sur 16) mais sur les brebis (15 fois). Chacune d'elle est appelée par son nom.

(2) Croire, naître de nouveau, passer de la mort à la vie, des ténèbres à la lumière...

(3) Kuen. *op. cit.* p. 117.

(4) Justification est un terme paulinien.

du Christ et est appelé par lui. Les synoptiques ne décrivent avec une telle netteté et radicalité, ni ces deux existences, ni l'universalité de l'appel de Jésus.

La nouvelle naissance est une spécificité de Jean. Les synoptiques, comme l'AT, décrivent la conversion comme un détachement du péché pour un retour à Dieu (ou à Jésus dans les synoptiques). Naître de nouveau situe cette transformation radicale et totale à l'intérieur de l'homme. Tout reprend à zéro. Le retour à Dieu est spirituel, il est unique et définitif. Désormais la vie commence, pour ce nouveau-né! Précédant la naissance, il y a tout le temps de la conception... la naissance est un événement qui a une fin en elle-même, ouvrant à la vie. Il ne s'agit pas de renaître tous les jours, ce serait absurde! Jésus parle au présent comme d'un événement unique et définitif... Par la nouvelle naissance, l'homme est devenu enfant de Dieu, un enfant qui a besoin de croître pour devenir un chrétien adulte!

Le verbe «revenir» («sub»; «epistrepho») pourrait signifier que la communion avec Dieu existait avant d'avoir été rompue (5). Jean, avec l'image des deux mondes, et de la nouvelle naissance, met en évidence le caractère non répétitif, mais unique de l'événement de la conversion.

Le message de Jean-Baptiste et de l'AT était centré sur l'imminence du jugement; le message de Jésus dans les synoptiques est marqué par l'irruption du Royaume... Dans le quatrième évangile, Jésus lui-même est le centre. (Dans les Actes, c'est le Jésus mort et ressuscité qui est central.) «Dans les synoptiques, la conversion désigne la condition de l'accès de l'homme au Royaume; chez Jean, elle désigne la révolution que Dieu opère par la fondation du Royaume» (6). La grande spécificité du quatrième évangile, c'est «croire en Jésus», d'une foi qui est rencontre personnelle avec Jésus et attachement à sa personne. L'objet de la foi est le Fils de Dieu: Dieu fait chair. «Croire» dorénavant est une action dynamique: marcher quotidiennement derrière le Christ, vivre sa vie nouvelle, vraie et remplie.

Ainsi, la conversion chez Jean est une réalité unique, personnelle, universelle, cosmique, un événement ponctuel, actif, qui ouvre à une vie nouvelle.

(5) La communion avec Dieu peut être plusieurs fois rompue et rétablie par un retour à Dieu.

(6) Van den Bussche, *op. cit.*, p. 163.

III. Pistes pratiques

1. Devenir chrétien!

N'y a-t-il aucun moyen d'accéder à la connaissance de Dieu, en dehors de Jésus de Nazareth, de la rencontre personnelle avec lui produisant nouvelle naissance et nouvelle vie? Si le rituel, les purifications et les sacrifices ne sont dorénavant d'aucune utilité, ne reste-t-il tout de même pas à l'homme la possibilité de parfaire sa personnalité, de se perfectionner et de s'ennoblir par une croissante maîtrise de soi? A force d'abstinences, ne saurait-on modeler sa vie et élever ainsi son âme au Seigneur (7)?

Notre étude est un grand NON à cette question! «Faire pénitence», «s'améliorer»... sont des solutions païennes à la perte de l'homme, solutions qui méprisent Jésus, son œuvre et son offre de vie dans son Royaume. Jésus est descendu dans ce monde pour apporter et offrir pardon, salut, vie de plénitude, d'harmonie et d'épanouissement. «Son message de la conversion ne s'adresse pas aux gens pieux pour les rendre un peu plus pieux. Il s'adresse plutôt à tous les hommes... pour les rendre véritablement pieux, c'est-à-dire «pieux en Christ», c'est-à-dire chrétiens. Sans conversion, pas de chrétien!» (8).

2. Briser le tabou

Plus que jamais aujourd'hui, il est urgent de proclamer, dans notre monde, cet appel de Jésus à la conversion. Jésus revient! Après il sera trop tard.

«Quand le salut est en jeu, les hommes doivent connaître le sérieux de la situation; ils doivent savoir qu'il ne leur reste plus que le choix entre la foi et l'incroyance» (9), entre la mort et la vie, entre l'illusion de vivre et la vie véritable, entre le diable et Dieu.

3. La conversion n'est pas tout

A la fin d'une telle étude sur la conversion, on pourrait être tenté de ne plus voir et parler que de ce message central. Résumer ainsi notre théologie, ce serait être coupable de réductionnisme, tout autant que

(7) D'après Mollat, *op. cit.*, pp. 51-52.

(8) Burkhardt H., La Conversion dans l'Eglise multitudiniste, *Hokhma* n° 21, 1982, p. 22.

(9) Schnackenburg, *op. cit.*, p. 80.

ceux qui n'en parlent jamais. La conversion (croire et naître de nouveau chez Jean, la justification par la foi chez Paul) n'est que l'entrée dans le Royaume, la naissance d'un bébé spirituel. Il s'ensuit toute la vie du disciple. La nouvelle vie n'a fait que commencer avec la conversion, comme la vie de couple a commencé avec le mariage. Oublier de «demeurer» dans le Père, d'«aimer» Dieu et les frères, de «persévérer» en se nourrissant et en vivant avec le Christ et de Christ... oublier la sanctification, c'est se suicider spirituellement.

4. Devenir disciple

La nouvelle naissance introduit dans la nouvelle vie de disciple. Se convertir et croire, c'est se détourner du péché... et se tourner vers le maître pour l'écouter, lui obéir, le suivre, l'aimer... La vie et les fruits du disciple confirment son «être en Dieu», sa filiation divine.

Le chrétien est un disciple, ou il n'est pas chrétien! Les évangiles ne parlent que de disciples. Ce n'est qu'en Ac 11,26 qu'apparaît pour la première fois le mot «chrétien» sans doute comme une moquerie pour les disciples qui suivaient le Christ. Il n'attend pas des «décisions» suite à des «campagnes d'évangélisation», mais «des disciples formant des disciples» (10).

On prête à Gandhi ces propos incisifs: «Je crois à la conversion chrétienne si elle est réelle. Mais il n'est rien de pire que d'avoir un masque. Si un homme a trouvé Dieu en découvrant Jésus-Christ, qu'il soit baptisé et qu'il montre au monde qu'il est disciple de Jésus. Sinon il n'est qu'un mensonge en personne!» Celui qui est converti est disciple! Qu'il le manifeste!

5. Le corps de Christ

Cette découverte de la conversion et de ses conséquences révolutionne la dimension du corps de Christ (1 Co 12). Les membres d'église le sont trop souvent comme membres d'un club privé! La conversion introduit, par sa dimension relationnelle à Dieu et aux frères, dans une Eglise de véritables enfants de Dieu, où chacun met en commun le don du Saint-Esprit, qu'il a reçu pour l'édification de tous.

Ce retour à Dieu, à naître de nouveau, à vivre l'intimité avec Christ et l'exigence de la vie de disciple révolutionnera nos Eglises par le Saint-Esprit. La conversion n'est pas uniquement cette dimension personnelle avec le Seigneur, elle ouvre et introduit à la dimension communautaire (Ac 2) du corps de Christ!

(10) Mt 28,18-20 et parallèles.

6. La joie de la conversion

Trop souvent «conversion» est synonyme de morosité, de tristesse, de «rabat-joie». On a peur de prendre Dieu au sérieux à cause des conséquences et des exigences dans nos vies. Ayons plutôt peur de ne pas le prendre au sérieux, de le bafouer, de le mépriser, de passer à côté de la vie réelle en poursuivant les illusions de la mort. Rien n'est trop bon pour lui, et même le bon, dégradation du meilleur, n'est pas digne de lui. Il nous a tant donné en Christ, à combien plus forte raison ne lui donnerons-nous pas tout en retour? Si nous prenions conscience de notre situation de mort d'avant la nouvelle naissance, notre reconnaissance déborderait dans l'adoration et le service du Sauveur et Seigneur!

Un chrétien peut-il encore être triste, alors que dans le ciel les anges chantent les louanges de Dieu pour chaque conversion? Cet événement merveilleux introduit dans la communion avec Dieu. La vraie communion est joie et paix du Seigneur. Un chrétien triste est un triste chrétien!

7. Nouvelle naissance unique et définitive – repentance répétée

Avant la «conversion» de Constantin, l'Eglise était une minorité menacée: être chrétien était tout autre chose qu'une évidence. Le devenir était risqué... Devenant religion d'Etat, le christianisme se trouva dans une situation tout à fait différente... l'institution de la pénitence poussa la conversion aux oubliettes (puisque de toute façon tout le monde se disait chrétien). La conception actualisante de conversion (poenitentia) convenait mieux aux nouvelles données sociologiques, c'est-à-dire à l'Eglise multitudiniste... Mais le concept de conversion trouva son point d'attache particulier dans le mouvement protestataire du monachisme en voie de formation, presque en même temps que l'Eglise multitudiniste. L'entrée au monastère était directement désignée par le terme «conversio» (métanoia) (11). Cet éclairage historique est très actuel. Il est urgent de revenir à la vérité biblique!

Trop souvent on oppose ces 2 réalités bibliques. Nous avons constaté que l'AT parle du retour à Dieu qui devait être chaque fois définitif. Les prophètes sont pourtant constamment obligés de le rappeler au peuple. Les synoptiques de même insistent sur l'événement de la rupture et de la rencontre. Il est évident aussi que cet événement est engagement et introduit à une vie de communion avec Jésus. Dans l'évangile de Jean, par contre, nous découvrons clairement que cet événement introduit le disciple dans un nouvel état, dans une nouvelle vie, définitivement, (il ne s'agit ni d'avoir gagné son salut, ni d'être arrivé à la perfection) (12).

(11) Burkhardt *op. cit.*, pp. 16-17.

(12) Paul parle «d'avant et d'après», de nouvelle créature, d'homme nouveau, de mort et de ressuscité avec Christ.

Il ne s'agit pas de choisir entre l'un et l'autre puisque autant la conversion unique et définitive est indispensable à chacun pour entrer dans la vie du Royaume, autant le retour quotidien (13) au Dieu de l'Alliance est indispensable pour croître dans l'intimité avec le Père céleste. Cette repentance quotidienne est la marche du chrétien, et l'actualisation de sa conversion (14) ; ce n'est pas ne pas pécher, mais c'est être rapide à se repentir ! Cette repentance, comme la nouvelle naissance, est une grâce de Dieu. La vie de victoire, c'est de s'appropriier chaque jour la victoire, le pardon et la sanctification de Christ. Le repentir est le chemin de renoncement, de redémarrage, de progression, de croissance, de « mort à soi-même », de vraie vie, de sanctification !

8. La conversion : un ordre (et non un luxe)

Tous ne prennent peut-être pas conscience de leur besoin de conversion. Elle n'en est pas moins une nécessité absolue, un ordre du Seigneur ! Elle n'est pas un « complément louable pour quelques extrémistes », mais le début de la vie chrétienne, qui n'existe qu'avec la nouvelle naissance, par la rencontre d'amour avec Jésus, qui doit devenir relation d'amour avec Jésus-Christ, source, centre et but de la vie chrétienne !

(13) « Notre Père... pardonne-nous aujourd'hui... » (Mt 6,11 ss) ; « s'il se repent, pardonne-lui » (Lc 17) ; « si tu confesses tes péchés, il est fidèle et juste pour te les pardonner et te purifier » (1 Jn 1,8-9) ; « Celui qui est lavé (baptisé) n'a besoin que de se laver ses pieds (confession quotidienne) pour être entièrement pur » (Jn 10,13) ; voir aussi les appels de Jésus aux Eglises (Ap 2-3).

(14) « Chaque mariage conclu une fois doit s'éprouver chaque jour, et meurt lorsque les conjoints ne se tournent plus toujours à nouveau l'un vers l'autre dans l'amour. Pourtant il serait déplacé de parler de mariage quotidien » : Burkhardt, *op. cit.*, p. 26.

L'évangélisation et l'homme en quête de liberté, de justice et d'épanouissement

par Samuel Escobar *

Le monde dans lequel nous vivons

« Imaginez que la population entière du monde soit concentrée en un seul village de 100 habitants. 67 d'entre eux sont pauvres; les 33 autres plus ou moins aisés. Sur la population totale, 7 personnes seulement sont des Américains du Nord. Les 93 autres regardent les 7 dépenser la moitié de tout l'argent disponible, manger un septième de la nourriture et utiliser la moitié des baignoires. Ces 7 ont dix fois plus de médecins que les 93 autres. Pendant ce temps, les 7 continuent à amasser de plus en plus et les 93 possèdent de moins en moins » (1).

Ce rapport dramatique sur l'inégalité de la répartition des richesses dans le monde est fort significatif pour les chrétiens d'aujourd'hui, car on peut dire que le christianisme est actuellement concentré dans la partie du monde où vivent les 33 % de privilégiés. En outre, le revenu moyen par habitant de l'opulent Occident christianisé est d'environ 2.400 dollars, alors que celui du monde sous-développé (non chrétien) est de 180 dollars. Cet écart s'amplifie et il faut s'attendre à ce que 1.100 dollars s'ajoutent à la différence au cours des dix prochaines années (2). Quelles conséquences cette situation a-t-elle pour les chrétiens des pays développés préoccupés par l'évangélisation – ceux d'Amérique du Nord par exemple ?

* Exposé présenté au Congrès International pour l'Évangélisation Mondiale, à Lausanne du 16 au 25 juillet 1974. Traduction de: « Evangelism and man's search for freedom, justice and fulfillment » de Samuel Escobar, publié dans *Let the earth hear His voice* (éd. par J.-D. Douglas), World Wide Publications, Minneapolis, Minnesota, 1975. Tous droits réservés. Utilisé avec la permission de l'éditeur.

(1) *Who in the World*, éd. par Clifford Christians, Earl J. Schipper, Wesley Smedes, Eerdmans, 1972, p. 125.

(2) « The Development Crisis: the Real Questions », par Tibor Mende, in *Cooperation Canada*, N. 6, CIDA, Ottawa, Jan.-Feb. 1973, pp. 3-9.

« Nous trouvant parmi les 7 riches, nous essayons d'atteindre autant de personnes que possible chez les 93. Nous leur parlons de Jésus et elles nous regardent gaspiller plus de nourriture qu'elles n'espèrent jamais manger. Nous nous affairons à construire des églises pendant qu'elles vont à la recherche d'un abri pour leurs familles. Nous avons de l'argent à la banque et elles n'ont pas de quoi acheter de la nourriture pour leurs enfants. Pendant tout ce temps, nous leur racontons que notre Maître était le Serviteur des hommes, le Sauveur qui s'est donné entièrement pour nous et nous demande de tout lui offrir... Nous sommes la riche minorité du monde. Il est possible que nous oublions cela ou considérons que ce n'est pas important. Mais les 93 peuvent-ils l'oublier (3)? »

La situation dans laquelle nous sommes est fort différente de celle de l'époque du Nouveau Testament. En ce temps-là, le monde développé et les métropoles puissantes se trouvaient dans des pays païens, et le message du salut jaillit d'une pauvre province obscure asservie, sous la férule coloniale. L'église-mère de cette province sous-développée vécut une famine et fut aidée par des offrandes récoltées dans les jeunes églises des riches cités grecques (4). Si nous considérons l'évangélisation dans ses dimensions mondiales, nous ne pouvons oublier les réalités présentes ; la surpopulation, la faim, l'oppression, la guerre, la torture, la violence, la pollution, la richesse et la pauvreté, ne disparaissent pas mais croissent plutôt à une allure effarante.

Nouvelle attitude dans les missions : les théories de la « conjuration »

Comme le dynamique missionnaire Leslie Lyall le fait remarquer, un changement radical s'est opéré dans les dispositions de ceux qui sont engagés dans une action d'évangélisation, dans une partie ou l'autre du monde :

« Lors de la conférence missionnaire internationale d'Edimbourg, en 1910, à l'apogée de l'expansion coloniale occidentale et avant que la première des deux guerres mondiales n'ait détruit le rêve impérial, les hommes d'Etat des pays missionnaires occidentaux observaient le monde païen du haut de leur citadelle chrétienne : optimistes, ils s'imaginaient que le monde allait devenir chrétien à cause de l'influence de la colonisation chrétienne en Asie et en Afrique. (Ils se désintéressaient de l'Amérique latine que beaucoup considéraient comme déjà "chrétienne"...). Soixante ans plus tard, le tableau est totalement différent. Le

(3) *Who in the World*, p. 125.

(4) Actes 24,17 ; 1 Co 16,1-3 ; 2 Co 8,1-7 et 9,1-15.

rêve impérial a fini par s'évanouir. Depuis la Deuxième Guerre mondiale, l'impérialisme et le colonialisme, au lieu d'être les alliés de l'évangélisation, sont considérés comme ses ennemis. L'Eglise du Tiers-Monde est terriblement embarrassée de son association passée avec l'un et l'autre. Elle essaie de faire oublier et de survivre à la réputation qu'a le christianisme de faire partie de la "conjuraison impérialiste" qui veut dominer le monde, "le fer de lance de l'impérialisme culturel"» (5).

Si nous comparons le déséquilibre croissant du développement et de l'abondance dans le monde avec la relation passée entre les puissances «chrétiennes» occidentales et l'effort missionnaire au Tiers-Monde, nous pouvons comprendre pourquoi on soupçonne toute l'action évangélique d'être, dans ses trois dimensions, une «conjuraison impérialiste», une manière occidentale de manipuler les peuples. C'est comme si nous vendions de l'opium pour faire taire les masses du Tiers-Monde aux prises avec la misère et la souffrance, à l'instar de quelques nations soi-disant «chrétiennes», qui utilisent la religion pour maintenir dans leur état certaines classes sociales humbles et les assujettir aux puissantes classes dominantes. Ceux qui soutiennent cette thèse peuvent à juste titre dénoncer la manière dont les chrétiens, les évangéliques en particulier, s'opposent à la violence de la révolution mais pas à la violence de la guerre. Ils condamnent le totalitarisme de la gauche mais pas celui de la droite. Ils parlent ouvertement en faveur d'Israël, mais rares sont ceux qui font quelque chose pour les réfugiés palestiniens ou parlent en leur faveur. Ils condamnent tous les péchés que la classe moyenne bien élevée condamne, mais ils se taisent sur l'exploitation, les intrigues et les manœuvres politiques douteuses faites par les grandes corporations multinationales dans le monde entier.

Naturellement, toutes ces protestations sur la faim, la souffrance, la violence, la pollution, le commerce et le développement inéquilibrés et l'écart croissant entre les nations riches et pauvres, pourraient être facilement mises de côté, considérées comme un complot monté contre le christianisme, faisant partie d'un plan communiste ou humaniste ayant pour but de renverser le bon Occident chrétien. Certains pensent que l'évangélisation et les missions n'ont rien à voir avec cela, que ce sont les extrémistes qui mentionnent ces faits, que nous devrions fermer les yeux devant de tels faits et nous donner entièrement à la tâche de propager un résumé de l'Évangile adapté aux masses, en utilisant tous les moyens mis à notre disposition.

(5) Leslie I. Lyall. *A World to Win*; Inter-Varsity Press, London, 1972, pp. 27-28.

Attitudes traditionnelles rencontrées chez les évangéliques : « Constantinisme » et indifférence

La première attitude est caractérisée par la complicité avec l'Occident. Le marxisme représentant l'idéologie officielle du monde appelé communiste, et certaines religions ethniques essayant de s'ériger en idéologie du nationalisme naissant, certains chrétiens occidentaux ont tendance à faire du christianisme l'idéologie officielle de l'Occident. La plus grande tentation du chrétien qui désire évangéliser ou accomplir un travail missionnaire est de considérer le christianisme comme la religion officielle qui explique, justifie et appuie toutes les actions des nations occidentales.

L'autre attitude est celle de l'indifférence aux problèmes qui se posent : l'Évangile est un message spirituel n'ayant rien à dire sur les questions sociales. Le but de l'évangélisation et des missions est d'arracher les âmes à la perdition et à l'enfer. Il semble que le comportement social du converti ne soit pas vitalement et visiblement affecté par le message. Si c'est un exploitant fortuné, on ne lui demande jamais d'abandonner ce qu'il possède. S'il est pauvre, on lui conseille d'être content de son sort. S'il vit dans une nation édifiée sur le principe de la supériorité d'une race sur l'autre, on lui demande de patienter : au ciel, il n'y aura probablement aucune séparation de couleurs...

Ces groupes font-ils preuve de fortes tendances racistes ? Eh bien ! nous ne devrions pas tenir compte de leurs préjugés, et enseigner l'égalité devant Dieu. Les passages de la Bible se rapportant aux races peuvent être interprétés d'une manière qui ne dérange ni la loi ni l'ordre établi.

Cette attitude d'indifférence aux dimensions non spirituelles de la réalité de l'homme me rappelle la façon dont les missionnaires espagnols ont « évangélisé » l'Amérique latine. Ils sont venus dans le sillage de la conquête, l'épée dans une main et la croix dans l'autre. Les chefs indiens insoumis furent brûlés vifs, mais s'ils acceptaient la version espagnole de l'Évangile et se faisaient baptiser, on leur accordait une mort moins douloureuse : ils étaient exécutés sur un échafaud, étranglés par un collier de fer. Mais naturellement, on leur avait annoncé au préalable qu'ils allaient au ciel parce qu'ils s'étaient fait baptiser. C'est une forme extrême d'évangélisation, dont l'unique préoccupation était l'âme des gens.

Réflexion évangélique sur les dimensions sociales de la vie en rapport avec l'évangélisation

Un des résultats intéressants des congrès sur l'évangélisation qui ont eu lieu en divers pays, après Berlin en 1966, est la redécouverte de la dimension sociale de l'Évangile. A Berlin même, certains domaines tou-

chant à cette responsabilité furent examinés dans les sessions sur « Les obstacles à l'évangélisation dans l'Eglise » et « Les obstacles à l'évangélisation dans le monde » (6). Par exemple, Walter Kunneth déclarait :

« La doctrine exacte, annoncée correctement, ne garantit pas la puissance pénétrante de l'Évangile, car diverses circonstances personnelles et très réelles peuvent planer sur l'Évangile comme un écran de fumée qui en voile la signification » (7).

Dans l'une des études de la même section, Samuel H. Moffett toucha un domaine très délicat mais crucial pour l'Eglise : le racisme et la discrimination sociale. Il démontra que si l'Eglise accepte la ségrégation sociale et le conservatisme politique de la structure sociale dans laquelle elle vit, c'est une entrave à l'évangélisation dans certaines nations et dans le monde (8).

Le nationalisme fut un point vital dans la section consacrée aux obstacles à l'évangélisation dans le monde. Dans son exposé, Harold Kuhn dit :

« Il n'est pas nécessaire d'avoir des idées politiques avancées pour suggérer que la providence de Dieu puisse œuvrer dans les mouvements par lesquels les peuples historiquement désavantagés par des facteurs culturels, économiques ou religieux, tentent d'avoir part aux libertés et au confort auxquels ont accédé les sociétés plus prospères... Les chrétiens peuvent approuver les mouvements qui effacent les sentiments de fatalisme des moins privilégiés et qui reconnaissent que la prise de conscience, par l'homme, du sens de sa propre valeur est "l'œuvre du Seigneur" (9).

Heini Germann Edey et Michael Cassidy ont présenté deux études plus courtes sur le nationalisme. Le fait même que la deuxième ait fait l'objet de controverses prouve que Cassidy a été trop explicite dans sa manière de condamner des maux qui affectent l'Eglise dans certaines parties du monde (10). En tout cas, comme mon étude sur le totalitarisme (11) tente de le montrer, ni l'engagement envers l'Occident, ni l'indifférence ne sont des attitudes ayant un fondement évangélique.

(6) *One Race, One Gospel, One Task* (World Congress on Evangelism) éd. par Carl F. H. Henry et Stanley W. Mooneyham, World Wide Publications, Minneapolis, 1967, Volume II, sections III and IV.

(7) *Idem.* p. 177.

(8) *Idem.* pp. 197-200.

(9) *Idem.* p. 252.

(10) *Idem.* « Nationalism and the Gospel », pp. 305-308, et « The Ethics of Political Nationalism », pp. 312-316.

(11) *Idem.* « The Totalitarian Climate », par Samuel Escobar, pp. 288-290.

Écoutons maintenant une voix venant d'Asie :

Il n'y a pas deux évangiles, individuel ou social, indépendants l'un de l'autre, il n'y en a qu'un – l'homme racheté dans une société transformée... Les problèmes sociaux revêtent une plus grande importance dans le christianisme que dans le bouddhisme ou l'hindouisme. La théorie du karma et du retour à la vie explique assez bien les inégalités sociales d'ici-bas, qui sont les conséquences d'une existence antérieure et peuvent être compensées dans une suivante. Mais pour le chrétien, il n'y a qu'une vie sur la terre. C'est pourquoi nous devons nous occuper des problèmes sociaux, maintenant ou jamais... Nous vivons actuellement une tragédie : les chrétiens évangéliques évitent la révolution qu'ils ont provoquée autrefois (par leur témoignage social biblique) et d'autres y sont entrés de plain-pied. C'est ainsi que de nombreux changements, qui auraient pu se passer paisiblement, s'accomplissent dans la violence. Bien que la fin ne justifie pas les moyens, ces derniers déterminent la première. L'homme ne peut être sauvé par une bonne société, tandis qu'il peut être détruit par une mauvaise» (12).

Voici maintenant une voix venant d'Europe :

«Au sujet de l'évangélisation, on a toujours affirmé que le renouvellement de l'individu réforme aussi la société, qu'il est impossible de réformer la société sans renouveler l'individu. D'abord l'individu, puis la communauté. Nous sommes obligés de constater que c'est vrai dans certaines grandes communautés. Mais, dans de nombreux champs de mission, on a remarqué qu'il est impossible de dissocier les besoins spirituels et physiques ou les effets individuels et sociaux de l'évangélisation. Le Seigneur Jésus-Christ est la solution. La création et la rédemption sont liées dans une unité indissoluble...

«Si nous faisons du Christ un messie politique, nous avons mal compris son message. Mais l'Évangile est également mal interprété si nous fermons totalement les yeux sur les implications sociales de notre foi. Notre attitude et nos normes sont peut-être surtout empreintes des idéaux de la foi chrétienne... Soyons conscients que nous ne prêchons pas par la parole seulement, mais aussi par notre silence. Selon la foi et la lumière qui m'ont été données, je crois que notre manière de penser doit être en rapport avec les grands problèmes sociaux. Les réactionnaires prudents sont inutiles dans ces domaines-là ; nous avons besoin de gens courageux qui font la volonté de Dieu dans tous les domaines» (13).

(12) Benjamin E. Fernando, «The Evangel and Social Upheaval» (Part II), in *Christ Seeks Asia*, Official reference volume Asia South Pacific Congress on Evangelism, Ed. Stanley Moomseyham, Hong Kong, the Rock House publications, 1969, pp. 118-119, 120.

(13) Prof. Paavo Kortekangas, «Social Implications of Evangelism», in *Evangelism Alert*, Ed. Gilbert W. Kirby, World Wide Publications, Londres, pp. 131-132, 135.

Une autre voix se fait entendre des Etats-Unis:

«Les chrétiens doivent être préoccupés aussi bien par l'amour que par la justice. L'amour va au-delà de la justice. Seule la puissance salvatrice de Jésus-Christ peut produire un amour authentique. Mais l'amour ne se substitue pas à la justice. Et puisque tous les hommes ne sont pas, ou ne seront pas, convertis au Christ, et que l'amour des chrétiens eux-mêmes est imparfait, nous avons la responsabilité de rechercher la justice dans la société. Un politicien chrétien, s'efforçant de faire adopter des lois conduisant son peuple sur la voie de la justice, accomplit l'œuvre de Dieu au même titre qu'un pasteur cherchant à conduire au Christ ceux qui sont perdus» (14).

Une autre voix nous vient d'Amérique latine:

«Le service chrétien n'est pas facultatif. On ne l'accomplit pas selon son désir. C'est le signe d'une vie nouvelle. "C'est à leurs fruits que vous les reconnaîtrez." "Si vous m'aimez, vous garderez mes commandements." Si nous sommes en Christ, nous avons l'esprit de service du Christ. Par conséquent, il est inutile de discuter pour savoir si nous devrions évangéliser ou plutôt promouvoir l'action sociale. Les deux choses vont de pair. Elles sont inséparables. L'une sans l'autre est la preuve d'une vie chrétienne déficiente. N'essayons donc pas de justifier le service envers le prochain parce que "cela nous aidera" dans l'évangélisation. Dieu ne s'intéresse pas moins à notre service qu'à notre prédication. N'ayons pas mauvaise conscience à cause de nos écoles, de nos hôpitaux, de nos dispensaires, de nos centres pour étudiants, etc. S'ils sont également utilisés pour l'évangélisation, c'est splendide! Mais ne nous en servons pas comme moyens de contrainte pour imposer l'Evangile. Ce n'est pas nécessaire. Ils sont en eux-mêmes l'expression de la maturité chrétienne. Reconnaissons que la société est davantage que la somme d'un nombre d'individus. N'est-il pas naïf d'affirmer qu'il suffit d'hommes nouveaux pour créer une société nouvelle? Chaque individu devrait, bien sûr, faire ce qui est en son pouvoir pour apporter le message transformateur du Christ à ses contemporains. Mais ce sont précisément ces hommes nouveaux qui sont parfois amenés à transformer les structures de la société afin qu'il y ait moins d'injustices, moins d'occasions fournies aux hommes de faire du mal aux autres et de les exploiter» (15).

(14) Leighton Ford, «The Church and Evangelism in a Day of Revolution», in *Evangelism Now*, U.S. Congress on Evangelism, Official Reference Volume, World Wide Publications, Minneapolis, 1969, 1970, p. 62.

(15) Samuel Escobar, in «The Social Impact of the Gospel», ch. 5 de *Is Revolution Change?* Inter Varsity Press, 1972, pp. 100 and 98. Ed. par Brian Griffiths. Ce chapitre est le texte anglais du message sur ce sujet, présenté au Congrès sur l'évangélisation, à Bogota, et publié avec d'autres études présentées lors de ces rencontres, sous le titre *Acción en Cristo para un Continente en Crisis*, Ed. Caribe, San José, Costa Rica, 1970.

Il est intéressant d'étudier l'histoire des évangélistes du passé pour redécouvrir les implications sociales de l'Évangile. Voyez le travail de Wilberforce, de ceux qui ont lutté pour l'abolition de l'esclavage, ainsi que d'autres réformateurs sociaux évangéliques d'Angleterre. Une position évangélique sur le plan doctrinal avait pour conséquence logique un engagement dans l'action sociale.

L'histoire des missions nous amène à une conclusion semblable. Quand on la considère sans l'objectif idéologique de la droite ou de la gauche, il devient évident que l'entreprise missionnaire consistant à proclamer l'Évangile a toujours été accompagnée de résultats affectant les structures sociales et politiques. On reconnaît aujourd'hui qu'en Asie et en Afrique, un grand nombre des combattants pour l'indépendance, dans les mouvements anti-colonialistes qui ont suivi la Deuxième Guerre mondiale, avaient été éduqués, et probablement motivés dans leur amour de la liberté, dans des écoles missionnaires établies au cours du siècle passé et de la première partie de ce siècle. En Amérique latine, d'autre part, notamment au Mexique, au Pérou, en Argentine, au Guatemala et en Equateur, la présence de missionnaires évangéliques fut bien accueillie par ceux qui combattaient pour la liberté et la justice dans la société. Dans ces pays, l'ancienne structure sociale, avec son organisation féodale, avait la bénédiction de l'Église catholique romaine. Par conséquent, la présence de ces missionnaires, prêchant un Évangile les libérant du fardeau d'une religiosité semi-païenne, allait produire des gens qui combattraient aussi pour la liberté dans la société. Et c'est ainsi que cela se passa. Pablo Besson, un missionnaire baptiste suisse en Argentine, combattait pour la liberté religieuse et civile. C'est ainsi qu'il accéda au Parlement argentin. Les missionnaires évangéliques prirent également part au combat pour la liberté religieuse et civile au Pérou. Dans plusieurs pays d'Amérique latine, les évangéliques ont été des champions des droits de la majorité indienne asservie par des siècles de domination blanche.

Nous ferions bien de souligner que l'intention de ces missionnaires était fondamentalement évangélique et que leur zèle avait une dimension spirituelle profonde. Mais les maux de la société étaient tels qu'ils ne purent faire autrement que de s'engager dans le combat en vue d'une transformation sociale. Ce que le Finnois Paavo Kortanangas, un évangélique, déclara à Amsterdam, est donc vrai : « Nous vivons actuellement une tragédie : les chrétiens évangéliques évitent la révolution qu'ils ont provoquée autrefois (par leur témoignage social biblique) et d'autres y sont entrés de plain-pied. »

Pour une conception biblique de l'évangélisation

L'Église primitive n'était pas parfaite, mais elle attirait indubitablement l'attention des hommes à cause de sa vie qualitativement différentes. Non seulement on écoutait son message, mais on le voyait dans la

manière de vivre de ses membres. Les progrès de l'œuvre missionnaire relatés dans la Bible présupposent une réalité constatée et expérimentée par les hommes, aussi bien que la proclamation de l'Évangile. En lisant les épîtres, nous voyons que l'accent n'est pas mis tellement sur l'exhortation à évangéliser que sur les qualités de la vie nouvelle en Christ. Christ nous a confié le mandat de messagers par la parole et l'action, par une certaine manière d'être et de communiquer. Georges Duncan a dit à Berlin :

« Quand nous évangélisons, nous aimerions tellement que les gens écoutent, et nous ne discernons pas qu'ils désirent aussi regarder. Ils veulent observer en écoutant, et ce qu'ils constatent de leurs propres yeux devrait confirmer visuellement la vérité qu'ils ont entendue de leurs oreilles. L'évangélisation a été définie comme étant l'offrande d'un Christ entier, pour l'homme entier, par l'Église entière, au monde entier. Si telle est l'évangélisation, trois canaux de communication sont nécessaires... l'annonce, l'illustration, et finalement la concrétisation de l'Évangile doivent pouvoir subir l'examen le plus serré » (16).

Ce que nous pouvons observer dans l'histoire des missions quant à la manière dont les évangéliques ont provoqué des transformations sociales par la proclamation de l'Évangile et la « plantation » de nouvelles Églises, correspond à ce que nous rencontrons dans le modèle biblique de l'évangélisation. Aujourd'hui, les théologiens ont redécouvert cela et réfléchissent sur la manière dont l'Évangile doit être mis en pratique. Une fois de plus, un exemple éloquent nous vient du Congrès de Berlin où les trois premières études bibliques avaient pour sujet le mandat missionnaire confié par Jésus à ses disciples. Dans son exposé centré sur l'Évangile de Jean, John Stott toucha un point essentiel en déclarant :

« Comme le Père m'a envoyé, moi aussi, je vous envoie » (Jean 20,21). J'ose dire que ces mots résument le plus simplement le mandat missionnaire. Ils en donnent la version la plus profonde, celle qui nous lance le plus grand défi et que nous négligeons le plus. Par ces mots, Jésus ne nous donne pas seulement l'ordre d'évangéliser (« Le Père m'a envoyé... je vous envoie ») mais aussi la manière d'obéir (« Comme le Père m'a envoyé, moi aussi, je vous envoie »). La mission de l'Église dans le monde doit être semblable à celle du Christ. Jésus-Christ fut le premier missionnaire et notre mission découle de la sienne » (17).

Jésus-Christ, notre missionnaire modèle, n'était pas seulement porteur d'un message, mais il était lui-même le message, par sa manière

(16) George B. Duncan, *idem*, pp. 60 et 62.

(17) John Stott., in *One Race, One Gospel, One Task*, vol. 1, pp. 39-40.

d'être parmi les hommes, par les qualités de son caractère, par sa compassion et son empressement à s'approcher des hommes, selon leurs besoins. Le Nouveau Testament montre clairement que le chrétien et l'Eglise doivent être aussi l'expression vivante du message, «des lettres vivantes», selon la pensée de Paul en 2 Corinthiens 3,1-3.

Nous ne trouvons aucun fondement biblique nous permettant de mettre en évidence la communication du message au détriment des qualités qui doivent caractériser les messagers. Se préoccuper de la maturité de l'Eglise et du chrétien, c'est le corollaire de l'extension et de la croissance numérique de l'Eglise, et la seule manière d'être fidèle à la Parole de Dieu. Jésus-Christ et Paul se souciaient plus que nous de l'évangélisation du monde, du besoin que les masses avaient de l'Évangile. Cependant, dans chaque page du Nouveau Testament, on sent combien ils étaient préoccupés par la croissance du disciple chrétien et de la communauté.

Ce sens de la qualité de la vie nouvelle en Christ est particulièrement à propos dans nos discussions sur la relation entre l'évangélisation et les maux dont souffre la société. L'état de pécheur de l'homme est visible. Les traits de sa vie ne sont plus conformes à la volonté originelle du Créateur. L'oppression et l'injustice, visibles dans les structures des communautés et des nations, sont le résultat de la désobéissance à Dieu et de l'idolâtrie. Quand les hommes se tournent vers Dieu et sont transformés par l'Esprit, leur vie personnelle, aussi bien que les structures dans lesquelles ils vivent, sont affectées. Cela est évident dans le livre des Actes où la fin de l'idolâtrie comporte un danger pour les structures commerciales d'une ville (Actes 19); où la libération spirituelle d'une jeune fille affecte également la vie sociale et financière d'une catégorie de gens, et engendre des accusations politiques contre les apôtres (Actes 16,16-23). L'individu et le monde dans lequel il vit ne peuvent demeurer les mêmes quand l'Évangile y a pénétré (2 Corinthiens 5,17).

La puissance formatrice de l'Évangile le distingue des nombreuses religions où «le salut» est conçu comme le moyen de sortir des réalités de la vie matérielle, politique et sociale. On pourrait les comparer à une drogue aidant les gens à faire un voyage imaginaire hors de la réalité. Mais Christ crée un homme nouveau au sein de la réalité, et c'est par cet homme nouveau qu'il transforme la réalité. Dieu avait un but en créant, et quand les hommes se tournent vers le Christ, un processus commence en eux: ils grandissent en vue de l'accomplissement de l'objectif initial de Dieu, qui implique tous les domaines de la vie par lesquels l'homme peut aimer Dieu: son être entier, cœur, âme, force et esprit (Luc 10,27).

Mais l'Évangile n'a pas seulement un contenu transformateur. L'étude de la Bible nous montre qu'il a également un contexte. Ceux qui entendent son message ont des espoirs et des besoins auxquels Christ donne une réponse. Le message «a un sens», car il répond aux besoins profonds ressentis de manière différente par chacun. Jésus-

Christ est venu pour prêcher le message du Royaume de Dieu à un peuple qui attendait beaucoup du Royaume (Luc 2,25, 26, 38 ; 3,15 ; 4,20-22). Dans d'autres nations, les besoins revêtaient une forme différente (Actes 14,8-17 ; 17,16-23). Jésus-Christ, comme les apôtres, prennent leur contexte au sérieux et communiquent le message de manière qu'il réponde aux besoins de leurs auditeurs. Mais ils se refusent, naturellement, à changer le message, comme certains le font, afin qu'on les écoute mieux ou pour obtenir de meilleurs résultats quantitatifs (Jean 6,60-69 ; Galates 1,6-10).

Avertissement aux évangéliques

Les évangéliques, qui se préoccupent sérieusement de l'intégrité de l'Évangile comme de sa proclamation jusqu'aux extrémités de la terre, ne doivent pas perdre de vue la conception biblique de la prédication de l'Évangile et le contenu de ce dernier. Au cours de l'histoire, les chrétiens sont tombés à plusieurs reprises dans la tentation d'adapter le message, en le déformant. Ce fut le cas du libéralisme qui tenta de mettre l'Évangile au goût de l'esprit rationaliste du XIX^e siècle et du début du XX^e. On proclamait l'évangile social d'un Dieu sans courroux qui allait sauver l'homme non pécheur par un Christ sans croix. Les exigences morales du Christ étaient exposées en dehors de la puissance salvatrice de sa croix et de sa résurrection. Il était présenté comme un modèle à suivre mais on ne parlait pas de la puissance transformatrice aidant l'homme à suivre ses pas.

La tentation des évangéliques d'aujourd'hui, c'est de réduire l'Évangile, de le mutiler, d'en éliminer les exigences qui provoquent le fruit de la repentance et tout ce qui ne le rendrait pas agréable à une société qui n'est chrétienne que de nom, voire à une société idolâtre. L'Église doit absolument être consciente des besoins des millions de personnes qui n'ont pas encore entendu l'Évangile. Mais, avec le même zèle, elle doit mettre en évidence la nécessité de présenter l'Évangile dans sa totalité, celui de Jésus-Christ, Sauveur et Seigneur dont les exigences ne peuvent être minimisées. Le désir de voir l'Église grandir en nombre ne devrait en aucun cas nous inciter à passer sous silence tout le conseil de Dieu.

Chez les évangéliques, on risque de présenter l'œuvre salvatrice de Christ sans ses implications éthiques, un Sauveur qui délivre des liens de l'esclavage spirituel, mais pas un modèle de vie pour les chrétiens. Une spiritualité dépourvue des qualités caractérisant le disciple dans les domaines sociaux, économiques et politiques de la vie quotidienne, ce n'est pas le christianisme, mais de la religiosité. Est-ce simplement en devenant un membre actif de l'Église et en faisant des dons substantiels pour la bonne cause qu'un homme qui en exploite et en escroque d'autres manifeste l'amour de Dieu envers lui et son plan pour sa vie ? Non, c'est aussi en se repentant et en montrant les signes d'une vie nouvelle dans ses affaires (Lc 19,1-10).

Nous devrions une fois pour toutes cesser de croire que les implications sociales de l'Évangile et les dimensions sociales du témoignage proviennent d'une fausse doctrine ou d'un manque de conviction évangélique. Au contraire, la préoccupation de l'intégrité de l'Évangile nous fait souligner sa dimension sociale. Voilà ce qu'un défenseur de la foi disait en 1911, dans l'un des tomes de l'ouvrage *The Fundamentals* (Les principes fondamentaux):

«Le véritable Évangile de la grâce est inséparable de l'Évangile des bonnes œuvres. Les doctrines et les devoirs chrétiens ne peuvent être dissociés. Le Nouveau Testament ne souligne pas plus la relation du croyant avec Christ que ses rapports avec sa propre famille, ou son prochain dans la société et dans l'État. Ces enseignements sociaux de l'Évangile ont besoin d'être mis de nouveau en évidence aujourd'hui par ceux qui acceptent tout l'Évangile. On ne devrait pas laisser seulement ceux qui nient l'essentiel du christianisme les interpréter et les appliquer... D'aucuns se sentent à l'aise dans ce qu'ils appellent l'enseignement orthodoxe, même s'ils savent que leur richesse provient du dur labeur et de l'oppression des pauvres. L'enseignement social des Évangiles a probablement manqué à ceux qui professent cette soi-disant orthodoxie. On peut être un bandit ou un pirate et croire à la naissance miraculeuse et à la résurrection du Christ» (18).

Un autre défenseur de la foi, cheville ouvrière du Congrès de Berlin, met en garde les évangéliques de ne pas tomber dans le piège dans lequel le fondamentalisme a été pris, devenant ainsi une «perversion de l'esprit biblique». Quelle erreur commise par le fondamentalisme devrions-nous éviter? «L'Évangile a souvent été rétréci, devenant une expérience religieuse personnelle et piétiste, dans laquelle le rôle spirituel de l'intellect est déprécié et l'impératif social et culturel du christianisme éludé» (19).

Esquisse d'une obéissance au Seigneur dans nos contextes respectifs

L'oppression, l'injustice et la frustration, contraires au dessein de Dieu pour l'homme, caractérisent le monde dans lequel nous vivons. Nous les trouvons à des degrés divers dans toutes les sociétés humaines. Parfois, une grande partie de la population des pays sous-développés vivent dans des conditions inhumaines alors que quelques élites jouis-

(18) Charles R. Erdman, «The Church and Socialism», in *The Fundamentals*. Vol. XII (Chicago, 1911), pp. 116, 118.

(19) Carl F. H. Henry, *Evangelical Responsibility in Contemporary Theology*. Eerdmans, Grand Rapids, 1957, pp. 46-47.

sent du pouvoir et des produits les meilleurs. Dans les sociétés développées, quelques minorités ne jouissent pas des bienfaits du progrès humain mis à la disposition du citoyen, depuis la révolution industrielle, par un développement matériel et institutionnel. Dans certains pays, les révolutions contre l'exploitation sont devenues des formes institutionnalisées d'exploitation de la révolution. Bien que l'influence des principes bibliques et une manière de vivre chrétienne se retrouvent dans le développement matériel et social de certaines régions du monde, aucune société n'est jamais parvenue à l'équilibre de l'autorité et de la liberté, à la justice et à la paix, à l'accomplissement de soi et à la joie. Les paroles des prophètes d'Israël condamnant la misère et l'injustice qui vont de pair avec l'abondance et le gaspillage (Amos, Esaïe), pourraient être appliquées, presque telles quelles, à divers domaines de ce monde ainsi qu'à la famille humaine universelle. L'oppression, l'injustice et la négation du dessein de Dieu sont visibles dans les relations existant au sein des nations comme entre les diverses nations.

Dieu a appelé son peuple à être le sel, la lumière, une nation sainte. Cet appel lui fut adressé dans un monde comme le nôtre : imparfait, déchiré par le péché et ses conséquences. Et l'appel de Dieu à témoigner et à proclamer son nom nécessite une obéissance immédiate. Rien ne laisse supposer que le peuple de Dieu doive attendre que le monde devienne meilleur pour obéir à son appel et à ses exigences. Ceux qui ont entendu l'appel du Seigneur et vivent sous son autorité doivent obéir dans n'importe quelles circonstances. En conséquence, quand des chrétiens se réunissent pour repenser la mission du peuple de Dieu aujourd'hui, une stratégie doit être élaborée pour nous aider à avoir une vision nette de la tâche à accomplir et donner un contenu à notre obéissance.

Premier axiome

L'Évangile est le message du salut de Dieu pour l'homme, accompli par Jésus-Christ, par la croix et la résurrection. L'état de péché de l'homme est manifeste dans toute sa vie, en tant qu'individu et en tant que membre de la race humaine. Le mal est une réalité, aussi bien dans la dimension intellectuelle que physique et sociale de la vie et des structures humaines. Le salut de Dieu *transforme l'homme dans sa vie entière* et, de cette manière, affecte la vie et les structures humaines. Ne donner qu'un contenu spirituel à l'action de Dieu dans l'homme ou n'accorder qu'une dimension sociale et physique au salut de Dieu, c'est faire preuve d'hérésie, et les évangéliques devraient rejeter ces deux attitudes.

Deuxième axiome

Dieu appelle ceux qui deviennent ses enfants à faire partie d'une *communauté*. Ainsi, la nouvelle humanité que Christ crée est rendue visible dans des communautés ayant une qualité de vie qui reflète

l'exemple du Christ. Le message du salut ne se fait pas entendre verbalement seulement, mais il se manifeste de manière visible chez ceux qui en vivent et sont prêts à mourir à cause de lui. L'Eglise, communauté des appelés de Dieu, est un poteau indicateur du Royaume, qui montre ce que Dieu peut faire d'un homme, en tant qu'individu mais aussi en tant que membre de la race humaine. C'est également une hérésie de considérer le salut et l'évangélisation en fonction de l'individu seulement, car ils sont ainsi sortis du contexte de la révélation biblique.

Troisième axiome

L'Eglise n'est pas une société parfaite pendant qu'elle est dans ce monde. Composée d'hommes imparfaits, elle met en évidence les signes de l'œuvre du Christ, mais elle présente également des faiblesses et des défaites. Néanmoins, Dieu pourvoit continuellement à sa croissance jusqu'à ce qu'elle parvienne à la maturité en Christ: il lui donne sa Parole, la prière, la communion, les ministères. Parce qu'elle n'est pas parfaite, l'Eglise remplit imparfaitement son devoir de témoin. Elle est sujette aux limitations et au conditionnement de l'histoire. L'Évangile est un trésor dans des vases de terre. L'histoire des missions montre, cependant, que ces imperfections n'empêchent pas le dessein de Dieu de s'accomplir; sa Parole s'est répandue malgré elles. Se vanter de sa qualité de disciple ou de sa méthodologie missionnaire ne cadre pas avec l'enseignement biblique et l'expérience historique. Une partie de cette limitation humaine provient du fait que le message de Christ progresse parfois dans le sillage de l'avance impérialiste, ou parallèlement à elle.

Quatrième axiome

A cause de l'état de péché de l'homme et de son imperfection, le rêve de construire un monde juste et libre s'est évanoui. Ceux qui sont appelés par Dieu en Christ aspirent, comme toute l'humanité, à une société meilleure. En qualité d'hommes transformés, ils sont le sel et la lumière du monde. C'est à cause de cela qu'un changement survient parfois. Cependant, *ils n'espèrent pas voir leur utopie s'accomplir dans l'ère actuelle*, mais ils attendent une nouvelle terre et de nouveaux cieux qui seront réalité quand Jésus-Christ reviendra. Par conséquent, bien que les chrétiens et les Eglises, par fidélité au Christ, doivent servir et se préoccuper du bien des autres êtres humains, ils sont conscients que la perfection n'existera jamais complètement avant le retour de Jésus-Christ. Ils savent aussi que l'avenir de l'Eglise ne dépend pas de la naissance ou de la chute de telle ou telle civilisation, race ou nation, de tel système politique et social.

A côté de ces principes, la stratégie d'obéissance devrait tenir compte des situations différentes dans lesquelles la communauté chrétienne vit dans la société. Au cours des siècles, la position des chrétiens dans la société a changé, et les occasions d'action et d'influence se sont présen-

tées de maintes manières. Ces variations correspondent aux multiples mécanismes d'action sociale et politique et à la différence qualitative des chrétiens. Trois possibilités au moins peuvent être considérées.

Première situation :

Les sociétés dans lesquelles les chrétiens sont en petite *minorité* et où leur présence ne se remarque qu'à une faible échelle. Dans la mesure où ces croyants sont fidèles à l'intégrité de l'Évangile, leur manière de vivre est en contraste frappant avec la société en général. Telle était la situation des premiers siècles de notre ère et de certains pays où les missionnaires se rendent aujourd'hui.

Cette situation est différente dans les sociétés qui sont chrétiennes de nom, mais dont les structures et institutions sociales, comme la vie quotidienne, ne reflètent pas l'influence chrétienne. Par exemple, des observateurs catholiques romains reconnaissent le fait suivant :

« Bien que l'Amérique latine se présente au monde comme un continent catholique dont elle possède certaines traditions, formes, institutions et structures apparemment catholiques... elle ne l'est pas réellement, mais elle devient de plus en plus païenne » (20).

Les communautés chrétiennes vivantes se trouvant dans cette situation deviennent des minorités distinctes. Bien que leur nombre et leur influence soient limités en fonction de l'action sociale et politique, leur dynamisme, modèle de relations sociales, de réconciliation et de coexistence sous l'autorité du Christ, est très puissant, comme nous le voyons dans le livre des Actes.

Une situation du même ordre (mais d'une toute autre qualité!) peut se présenter lorsqu'un missionnaire introduit la technologie d'une société différente qui, malgré sa position minoritaire, devient influente et puissante. Ce genre de situation est en train de disparaître, comme le colonialisme du XIX^e siècle. La tentation se présente alors d'utiliser la technologie comme moyen de contrainte, qui engendre des disciples du type de ceux qu'on appelait en Chine « les chrétiens de riz ».

Deuxième situation :

Les sociétés, influencées de longue date par le christianisme dans leur gouvernement, leur législation, leur politique et leur action sociale. Dans la mesure où la société a été imprégnée de certains principes chrétiens, le contraste existant entre la communauté chrétienne et la société en général disparaît. Il n'est pas toujours possible de dire à quel point les chrétiens ont « christianisé la société » ou dans quelle mesure la

(20) Documents du Congrès inter-américain d'action catholique, cités par Stanley Rycroft, *A Factual Study of Latin America*. N.Y., 1963. p. 207.

société a «paganisé l'Eglise». Mais on ne peut nier que des *chrétiens responsables ont accès aux charges publiques*, qu'ils occupent des positions où ils peuvent prendre des décisions et ont leur mot à dire dans l'élaboration des structures sociales. Dans ces cas-là, de nombreuses portes sont ouvertes à l'action chrétienne et la contribution des croyants à une réforme continue de la société est visible.

Quand ces sociétés abandonnent leurs racines chrétiennes, l'obéissance au Seigneur et à la Parole de Dieu devient une position extrémiste. Si leur manière soi-disant «chrétienne» de vivre est dépourvue de l'esprit authentique du Christ, ceux qui déclarent être soumis au Christ et à son autorité font figure de révolutionnaires et, dans certains cas, joignent leurs critiques à celles des gauchistes, bien qu'en agissant avec une tout autre motivation. Ce serait le cas du monde occidental où la sécularisation remplace de plus en plus l'influence chrétienne, tandis que les chrétiens – et particulièrement les évangéliques – regardent cela avec indifférence, au nom de leur engagement chrétien, sans réaliser à quel point leur version de l'Evangile est aussi sécularisée et paganisée par leur acceptation passive du système des valeurs païen de leur société.

Troisième situation :

Les sociétés (peut-être post-chrétiennes) où le pouvoir est aux mains d'une force nettement antichrétienne. Dans ces cas-là, l'idéologie ou la religion deviennent le «credo officiel» de la société et les chrétiens sont réduits à un combat passif pour pouvoir survivre; ils sont traités comme des citoyens de second ordre. La persécution, et même le martyre pour la foi, sont la menace constante, et les chrétiens sont obligés d'observer le maximum de neutralité dans les affaires politiques et sociales.

C'est la situation des chrétiens dans certains pays où l'Islam ou le marxisme sont le credo officiel. Elle est plus grave là où le passé historique des Eglises est condamné et utilisé comme argument pour confondre les fidèles. Cette situation est apparue au moment où la persécution venant de la puissance impériale était à son comble, c'est-à-dire aux II^e et III^e siècles. Les chrétiens ont aussi vécu cela sous le nazisme et d'autres formes de totalitarisme. Etre fidèle, courageux, prêt à souffrir pour le Seigneur, voilà ce qui caractérise la stratégie du chrétien dans une telle situation. Le chemin de l'évangélisation personnelle et du culte communautaire est toujours ouvert à ce prix. Quand le bruit de l'activité publique n'est pas autorisé, la vie quotidienne peut être, pour le peuple de Dieu, le moyen par lequel Sa puissance opère en silence.

Esquisse d'une stratégie en vue de telles situations

Rappelons tout d'abord certaines déclarations faites précédemment. Il est essentiel que le message que nous prêchons soit réellement le pur Evangile dans sa totalité. Aucune stratégie ne présuppose un changement quelconque de l'Evangile pour l'adapter au goût du jour. Il est également fondamental de souligner qu'en qualité de disciples du Christ, nous avons été appelés à être des témoins, que nous le voulions ou non. Nous pourrions choisir d'être silencieux, mais si notre vie est réellement transformée par l'Esprit de Dieu, tôt ou tard nous serons appelés à rendre compte de notre espérance. Nous pourrions choisir de fermer les yeux sur les besoins du monde, dans notre entourage immédiat ou au-delà de nos frontières, mais l'ordre d'être toujours prêt à aller là où le Roi nous envoie n'a pas changé. Face aux difficultés et aux tribulations, l'ordre du Christ ne peut être modifié: «Vous serez mes témoins.»

Pour les chrétiens vivant dans la première situation mentionnée, *le service* est la voie de l'obéissance aux exigences sociales et politiques de l'Evangile. Premièrement, dans le cadre de la communauté chrétienne. Nous ne pouvons conclure, par une acrobatie exégétique quelconque, que la préoccupation des chrétiens de Jérusalem de «distribuer à chacun selon ses besoins» (Ac 4,35), provenait de fausses prévisions eschatologiques ou qu'ils commettaient une grave erreur à la lumière des principes capitalistes modernes. Cette préoccupation se retrouve constamment dans le livre des Actes et dans les épîtres.

C'est pourquoi tant de mouvements d'action enthousiastes se sont manifestés dans l'entreprise missionnaire. Le Réveil et l'évangélisation, du temps de Wesley, furent accompagnés des œuvres philanthropiques les plus imaginatives, organisées et menées à bien par des évangéliques. En Amérique latine, «L'évangélisation en profondeur» marcha de pair avec «Les caravanes de la bonne volonté». En Corée, l'une des Eglises à l'esprit missionnaire le plus marqué manifeste une préoccupation primordiale à l'égard des nécessiteux. Le travail linguistique et littéraire des traducteurs de la Bible de la société Wycliffe s'accomplit de diverses manières, ouvrant les portes à l'Evangile. Toutes ces formes de service devraient continuer parallèlement à la prédication de l'Evangile. Le service accompli au nom du Christ doit être une manifestation de la puissance transformatrice de l'œuvre du Christ. L'impact social de personnes consacrées est la démonstration de la vérité de l'enseignement biblique concernant la croissance spirituelle. L'augmentation numérique de l'Eglise du Nouveau Testament est liée à la croissance en Christ qui fait des disciples une communauté transformée et transformatrice.

Le but de certaines actions chrétiennes doit être réévalué à la lumière de l'évolution des régions dans lesquelles elles sont opérées. Il fut un temps où les classes pauvres ou opprimées n'étaient instruites que par

des chrétiens. Actuellement, la situation est différente. Puisque certaines sociétés y prêtent plus d'attention, les chrétiens feraient bien de trouver de nouveaux genres de service pour accompagner leur effort missionnaire. Ils ne devraient pas accepter une stratégie missionnaire tellement préoccupée de croissance numérique qu'elle réduirait l'évangélisation à la transmission orale d'un aperçu de l'Évangile, sans implication pratique.

L'autre voie ouverte aux chrétiens dans la première situation mentionnée, c'est la *qualité d'une personne*. Dieu a œuvré pour sa gloire et le bien de son peuple par le témoignage de Joseph en Égypte, d'Esther en Perse et de Daniel à Babylone. De même, Il peut se servir aujourd'hui d'un individu faisant partie d'une petite minorité pour manifester sa puissance. Les Églises minoritaires ne devraient pas être opposées à cette possibilité, mais elles feraient bien de soutenir par la prière et la communion ceux qui sont appelés de cette manière. La fidélité de ces personnages de la Bible est liée à leur connaissance de Dieu et de sa Parole. Si l'on se nourrit spirituellement de versets pris ici et là dans la Bible, il est impossible de survivre aux tensions inhérentes à cette position. Un enseignement solide de la Parole, ainsi que la prière, peuvent seuls soutenir ceux qui ont reçu un tel appel. Et l'intérêt poussé en faveur de l'évangélisation des «masses» ne doit en aucun cas être une excuse pour ne pas s'engager à enseigner tout le conseil de Dieu dans son Église, quelle que soit la société dans laquelle nous vivons.

La qualité de disciple et l'instruction biblique deviennent aussi très importantes quand la croissance de la communauté chrétienne ouvre de nouvelles possibilités de service chrétien et d'action politique. Seule une Église bien enracinée dans la vérité de Dieu pourra apporter une contribution authentiquement chrétienne à la société. Les Églises faibles produiront des communautés s'adaptant facilement aux normes païennes, au lieu de transformer la société.

De nombreux jeunes gens d'Amérique latine, poussé par l'Évangile à aimer leur prochain et à se préoccuper de la justice et de la liberté de leur société, sont souvent devenus marxistes, simplement parce que leur Église ne leur avait pas apporté un enseignement biblique solide sur la manière d'être un disciple du Christ. Ou bien, ils n'avaient pas compris les exigences bibliques, le défi que représentent de nouvelles situations sociales et les occasions de service qui en découlent.

Les chrétiens vivant dans la deuxième situation examinée sont appelés à rester fidèles à l'Évangile et au Seigneur. Les communautés évangéliques des pays anglo-saxons ont de l'argent, de l'influence et un nombre de croyants qui pourraient être une force vive pour la réforme de leur société. En créant une dichotomie, fautive et antibiblique, entre l'évangélisation et l'action sociale, en fermant les yeux sur l'exemple de l'Angleterre au XIX^e siècle et en spiritualisant l'Évangile à l'extrême, jusqu'à devenir hérétiques, ils ont laissé la sécularisation prendre l'ini-

tiative dans l'éducation, la politique, les médias et les relations internationales. Les chrétiens du Tiers-Monde, qui observent l'Occident, attendent de leurs frères une parole d'identification qui requiert la justice dans le commerce international, une modification de la répartition de l'abondance et du gaspillage qui sont rendus possibles par des systèmes d'échanges marqués par l'injustice et l'exploitation. Ils s'attendent également à la condamnation de la corruption dans la course aux armements et dans l'action omnipotente des agences de renseignements internationales. Il existe plusieurs moyens d'exprimer sa préoccupation à l'égard de la justice: donner son avis dans les affaires politiques, refuser toute transaction avec les compagnies qui investissent au détriment de certains peuples, et travailler dans les organisations internationales de contrôle. Les chrétiens de l'Ouest peuvent faire tout cela sans se relâcher dans leur effort missionnaire. Il suffit de prendre au sérieux l'Évangile que nous affirmons croire et que nous sommes si prompts à défendre contre les hérésies. Reconnaissons que Satan est vivant et à l'œuvre non seulement dans certaines parties du monde mais partout, et que des dirigeants occidentaux, prêts à proclamer leur soumission au Christ, conduisent néanmoins leur nation sur le chemin de l'abus, de l'injustice et du mal qui n'ont apporté que la destruction et le jugement de Dieu dans l'histoire. Je pense au président Nixon, aux généraux grecs et brésiliens et à la reine d'Angleterre, à Franco et à la junte chilienne, à Haïlé Sélassié, etc. De nombreux cœurs se sont ouverts à l'Évangile dans le tiers monde par la position ferme adoptée par des hommes comme Martin Luther King ou Alan Paton. Le message du Christ n'a pas besoin de l'aide d'un «spectacle» pour attirer l'attention des gens. Là où il est proclamé de manière pertinente, quand il appelle les hommes à la repentance et à la conversion, montrant le mal réel, personnel et social, quand il est une démonstration de la puissance de la résurrection contre le pouvoir de Satan, il contient tout le réalisme dramatique qu'il avait dans la bouche du Christ. Tel est le message qui doit être annoncé en Occident par tous les moyens possibles.

Les chrétiens de l'Ouest, spécialement les évangéliques, ont justifié leur inaction, leur conformisme et leur silence, se fondant sur le fait que les croyants du Nouveau Testament n'étaient pas engagés dans la vie politique et sociale de leur temps. Mais ces derniers ne jouissaient pas de privilèges tels que l'exemption des impôts ou la prière dans les écoles, que les chrétiens occidentaux acceptent. Ces privilèges montrent que les chrétiens de l'Ouest sont impliqués socialement et politiquement dans leur société d'une manière différente de ceux du Nouveau Testament et qu'ils devraient donc accepter des responsabilités d'un nouveau genre, quand il s'agit de changement de structures pour le bien du peuple. Si, en tant qu'évangéliques, nous avons rejeté l'adaptation de l'Évangile au rationalisme du XIX^e siècle, nous devrions de même rejeter l'adaptation de l'Évangile au conformisme social ou au conservatisme de la classe moyenne, dans notre puissant Occident.

Quant aux chrétiens vivant dans la troisième situation, c'est-à-dire dans une société devenue hostile à l'Évangile, ils sont aussi appelés à la fidélité au Seigneur. La Parole de Dieu est là ; elle ne peut être modifiée. L'obéissance peut coûter la mort et ceux qui jouissent de ce qu'on appelle la liberté de l'Occident ne devraient pas penser que la désobéissance à César soit un devoir seulement lorsque César n'est pas capitaliste.

Quand la société devient complètement totalitaire, la communauté chrétienne refusant de rendre à César ce qui appartient à Dieu est parfois la seule place où la liberté soit possible. Elle est recherchée, même s'il en coûte d'être relégué au rang de citoyen de deuxième classe. L'Église a vécu sous des régimes et des situations fort différentes et elle a survécu, parfois au prix du martyre.

L'espoir de l'évangélisation du monde ne réside pas dans le fait que certaines nations imposeront un régime politique ou économique quelconque, favorable à l'Évangile. Il est dans les mains de Jésus-Christ, le Seigneur qui s'est servi dans le passé d'empereurs et de tyrans, comme d'humbles esclaves et de pauvres prédicateurs itinérants portant Sa Parole aux extrémités de la terre, de manière inattendue, surprenante et réellement divine !

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'Église. Il en résulte une prédication de l'Évangile où l'individu est considéré comme une entité autonome – un Robinson Crusoé 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 intercéda 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'Évangile 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'Évangile. 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'Évangile 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'Évangile 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'Évangile 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'Évangile 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'Évangile, 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* (*tou 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'Évangile 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'Évangile 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'Évangile 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'Évangile et, par conséquent, ne peuvent être reçus que *dans et au travers de* l'Évangile. Prêcher l'Évangile, 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'Évangile n'est pas présenté dans sa totalité» (6).

L'universalité de la mission d'évangélisation de l'Église découle de l'universalité de l'Évangile. La proclamation de l'Évangile 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'Évangile 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'Évangile (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'Évangile, 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'Évangile 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'Évangile et séparation du monde

L'Évangile 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'Évangile 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'Église, communauté appelée à ne pas être *du* monde, mais *dans* le monde.

Le concept de l'Église 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'Église 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'Église 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'Église 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'Église 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'Église : « 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'Église 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'Église et le monde ne peut évidemment se comprendre que dans une optique théologique et eschatologique. Devant Dieu, l'Église 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'Église 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'Église 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'Église 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'Évangile 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'Évangile.

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'Évangile, 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'Église 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'Évangile 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'Évangile, 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'Église 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'Évangile 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'Évangile 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'Évangile, 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'Évangile 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'Évangile 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'Évangile. 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'Évangile tombe dans des oreilles de sourds ou soit interprétée comme un manque d'intérêt dans la propagation de l'Évangile. A ce taux-là, on peut se demander si l'on n'approche pas du jour où les stratégies missionnaires employeront 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'Évangile 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. Évangélisation 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'Évangile et l'éthique de la repentance

L'Évangile 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'Évangile implique un appel à se détourner de ce Mensonge. La relation entre l'Évangile et la repentance est telle qu'annoncer l'Évangile 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'Évangile. 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'Évangile. 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 dénoncez 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'Évangile 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 quiétisme 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.

A 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 futuriste 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'Évangile. 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'Évangile. 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'Évangile, mouvement qui, à la croix, atteint son point le plus sombre. C'est le cœur de l'Évangile. Mais c'est aussi la norme de la prédication de l'Évangile. 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'Évangile 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'Évangile 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).

Quelques aspects de la pensée de Zwingli au sujet du baptême

par C. Lejeune

Professeur à la Faculté
de Théologie Protestante de Bruxelles

Ceux qui écriront l'histoire de la théologie protestante francophone de la fin du xx^e siècle ne manqueront pas de matière. Parmi les nombreux courants qu'ils seront appelés à recenser, ils ne pourront manquer de signaler un important regain d'attention pour la pensée réformatrice du xvi^e siècle. D'innombrables collections et publications en font foi. Ils devront pourtant noter que ce regain d'attention reste partiel et sélectif : Luther se taille la part du lion ; Calvin et les Anabaptistes obtiennent également un beau score ; l'audience de Zwingli, par contre, demeure confidentielle.

Or nous sommes en 1984 : il y a cinq cents ans qu'est né le Réformateur de Zurich et le premier théologien de la tradition improprement appelée « réformée ». Cet anniversaire mérite au moins un temps d'arrêt. Je souhaiterais, dans les lignes qui suivent, évoquer un aspect important de la pensée de Zwingli : sa théologie baptismale. Sans doute Zwingli s'est-il rendu plus célèbre par sa pensée eucharistique. Célébrité amplement justifiée d'ailleurs : Zwingli a écrit davantage au sujet de la cène qu'au sujet du baptême, et il s'y est mesuré à un adversaire autrement renommé : Luther lui-même. Pourtant la théologie baptismale de Zwingli paraît se recommander, elle aussi, à l'attention de notre temps, et ceci pour trois raisons immédiates au moins :

1) Zwingli est celui des Réformateurs du xvi^e siècle qui s'est démarqué le plus résolument à l'égard de la conception romaine du baptême, ou, pour le dire en termes vaguement polémiques : Zwingli est celui qui a le plus ouvertement « démystifié » l'acte baptismal.

2) Il est aussi celui qui a le mieux connu l'opposition anabaptiste, puisqu'un des principaux courants de celle-ci est né dans le cercle de ses proches et de ses amis. Or cette proximité ne fut pas seulement historique et géographique : la pensée baptismale de Zwingli, nous le verrons, a réellement accompli un important bout de chemin avec l'Anabaptisme.

3) Deux théologiens marquants de notre siècle ont conféré à la théologie baptismale de Zwingli un regain d'actualité. Emil Brunner écrivait, avec approbation :

«Alors que Calvin défendait avec passion la notion du baptême-sacrement, il n'y eut que le seul Zwingli pour rejeter comme absolument païenne la notion de sacrement» (1).

Et Karl Barth, de son côté :

«De notre côté, nous ne pouvons pas contester que Zwingli ait, négativement et positivement, discerné ce qui est juste. En conséquence, nous n'aurions pas grand-chose à dire si quelqu'un venait à penser, soit pour la louer, soit pour la blâmer, que la doctrine du baptême que nous défendons ici (et qui ne provient pourtant pas de Zwingli) est une sorte de néo-zwinglianisme» (2).

Ajoutons à ces trois raisons que la position de Zwingli à propos du baptême apparaît étroitement liée à certains des axes majeurs de sa pensée théologique, notamment aux thèmes de l'élection et de l'alliance, qui figurent parmi ses principaux repères structurels. En sorte que la théologie baptismale de Zwingli est une des meilleures voies d'accès à sa théologie tout court (3).

Il va sans dire que, en quelques pages, il ne peut être envisagé de rendre compte de l'ensemble de la théologie zwinglienne du baptême. Le seul volet biblique, que Zwingli développe longuement et avec soin, réclamerait une patiente attention. Je me bornerai à exposer d'abord le foyer central de cette théologie baptismale, c'est-à-dire le sens que Zwingli confère au baptême. Je signalerai ensuite trois foyers plus latéraux.

(1) E. Brunner, *Dogmatique*, III, Labor et Fides, 1967, p. 77.

(2) K. Barth, *Dogmatique*, vol. 26, Labor et Fides, 1969, p. 135.

(3) Dans les lignes qui suivent, je me référerai principalement au traité de 1525, «Von dem Touff, vom Widertouff und vom Kindertouff». Mais la pensée de Zwingli au sujet du baptême est également exposée dans les écrits suivants :

- *Commentarius de vera et falsa religione* (1525);
- *Elenchus in catapbaptistarum strophas* (1525);
- *Fidei ratio* (1530);
- *Quaestiones de sacramento baptismi* (1530);
- *Expositio fidei* (1531).

I. Le sens du baptême.

Négations et affirmations

1) *Une première ligne de démarcation*

Bien que Zwingli rédige son traité «Du baptême» (1525) en pleine controverse avec l'Anabaptisme, c'est d'abord à l'égard du sacramentalisme romain qu'il entend se démarquer. Il prend appui sur un texte de l'Épître aux Hébreux :

«Aucune chose extérieure ne peut nous rendre purs ou justes. Ceci signifie que toute action cérémonielle, tout faste ou moyen extérieur, sont maintenant abolis, comme Paul le dit en Hébreux 9 (v. 9-10): "Cette figure est pour le temps présent, où sont offerts des dons et des sacrifices qui ne peuvent rendre parfait, en ce qui concerne la conscience, celui qui rend ce culte; et qui consistent seulement en nourritures, boissons, ablutions diverses et ordonnances charnelles, qui leur étaient imposées jusqu'au temps de la réformation"... Ces versets nous disent que le Christ a aboli les choses extérieures, de sorte que nous ne pouvons plus nous reposer sur elles ni regarder à elles pour la justification.»

Tel est le premier pas. Il pose explicitement un premier refus : le baptême, geste «extérieur», ne conditionne ni ne provoque le salut. Il est impropre à purifier l'âme du péché. Seule l'action «intérieure» de Dieu peut opérer cette purification.

En énonçant cela, Zwingli a conscience de rebrousser une large part de la tradition ecclésiastique :

«Dans cette affaire du baptême – qu'on veuille bien me pardonner de dire cela! – je peux seulement conclure que tous les docteurs ont été dans l'erreur depuis le temps des apôtres... Car tous les docteurs ont attribué à l'eau un pouvoir qu'elle n'a pas et que les saints apôtres n'ont pas enseigné.»

L'insistance de Zwingli porte ici sur *la distinction entre l'œuvre externe des hommes et l'œuvre interne de Dieu*, ou, comme il l'exprime, entre le baptême d'eau et le baptême du Saint-Esprit. Le premier est le signe du second, sa figuration externe et sensible, mais non sa condition, et encore moins sa réalisation. Seul le baptême du Saint-Esprit purifie et régénère, seul il suscite la foi, seul il fait le chrétien. Autrement dit : le salut dépend de l'action divine reçue par la foi, non du baptême. C'est ce qui explique, estime Zwingli, que certains incrédules notoires (Judas, Simon le Magicien, etc.) ont pu recevoir le baptême, tandis que des croyants avérés (Nicodème, Joseph d'Arimatee, le brigand sur la croix) ne l'ont pas reçu. Aucune relation causale n'existe entre baptême et régénération.

2) *Le baptême comme signe d'alliance*

Aucune relation *causale*, mais plutôt une relation *analogique*. Car le baptême est de l'ordre du signe ou du symbole: il exprime extérieurement un mystère d'intériorité, – que Zwingli nomme «alliance». Le baptême signifie une alliance, une double alliance même: une alliance entre Dieu et l'homme, une alliance entre le croyant et son prochain. Le religieux et le social s'avèrent étroitement conjoints dans toute la pensée de Zwingli. Le baptême est précisément le paradigme par excellence de cette conjonction.

Le baptême, dit Zwingli, est «un signe ou un gage d'alliance». Et il précise:

«Le baptême est un signe d'alliance qui indique que tous ceux qui le reçoivent veulent amender leur vie et suivre le Christ. En bref, il est une consécration à la vie nouvelle.»

Consécration, c'est-à-dire acte initial d'engagement, serment d'allégeance, «comme le soldat lors de son incorporation».

Mais cette dimension personnelle du baptême se double d'une dimension sociale, c'est-à-dire ecclésiale: le serment est un témoignage public.

«En bref, à partir des mots de Luc (3,7-8), nous voyons que le baptême est un signe ou un gage de consécration que nous donnons nous-mêmes à Dieu, attestant la même chose à notre prochain par le moyen du signe externe.»

Le baptême fait connaître à tous notre résolution de suivre le Christ. Il fait de nous des membres du peuple chrétien. A ce titre, il est comparable à la croix blanche que portent les Confédérés des 13 cantons helvétiques:

«Si un homme coud une croix blanche (sur son vêtement), il proclame qu'il est un Confédéré.»

De même, le baptême est la «proclamation» simultanée de l'engagement personnel et de l'incorporation ecclésiale. Le thème du «signe» comporte donc une première polarité: *personnel-ecclésial*. Il en comporte aussi une seconde: *réception-attestation*.

Car Zwingli ne réduit pas la signification du baptême à un engagement. Il y voit aussi la symbolique fondatrice du salut. Autrement dit: le baptême est signe «*donné*», mais aussi et d'abord, signe «*reçu*». Cela vaut d'ailleurs également pour la cène. Baptême et cène renvoient au sacrifice expiatoire du Christ:

«L'eau, le vin et le pain nous ont été donnés afin que, par les signes extérieurs, nous puissions connaître la grâce et la miséricorde de la nouvelle alliance, le fait que nous ne sommes plus sous la loi – l'effusion de sang a été abrogée par le sang du Christ –, mais sous la grâce.»

Aussi le baptême, dans la ligne de Romains 6, est-il tout ensemble la représentation visible de la mort et de la résurrection du Christ *et* l'engagement du croyant dans la mortification et la vie nouvelle. Signe de notre salut et signe de notre réponse au salut, – signe théologique et signe éthique.

«Ainsi l'homme qui *reçoit* la marque du baptême est celui qui *est résolu* à entendre ce que Dieu lui dit, à se mettre à l'école des préceptes divins et à vivre sa vie en accord avec eux.»

La définition du baptême comme signe d'alliance se trouve donc structurée par deux polarités ordonnées: 1) le symbole et l'engagement; 2) la personne et la communauté.

3) *Une deuxième ligne de démarcation*

Le traité «Du baptême», de 1525, est principalement dirigé contre les Anabaptistes. Pourtant, à sa lecture, on est frappé par les fortes similitudes entre la pensée baptismale de Zwingli et celle de ses adversaires. La notion d'un baptême-engagement, opposée à celle d'un baptême-sacrement, n'est-elle pas typique de l'Anabaptisme? Au reste, Zwingli ne cache pas qu'il a au moins fait un bout de chemin avec ses opposants. Je reviendrai sur cet aspect de sa pensée. Mais il convient d'abord de relever que Zwingli a formulé plusieurs objections à l'encontre de la compréhension anabaptiste du baptême-engagement. Par-delà les argumentations bibliques minutieuses (et parfois aventureuses!), trois principaux désaccords apparaissent.

En premier lieu, Zwingli ne consent pas à limiter la notion d'engagement ou de consécration aux seuls adultes. Car *l'engagement dont il s'agit n'est pas volontariste*: il s'accomplit dans l'alliance, laquelle suppose toujours l'initiative divine. Si Zwingli, à l'inverse de Luther, ne monte pas en épingle le thème du «*sola gratia*», celui-ci reste bel et bien la présupposition majeure de sa théologie de l'alliance. Les enfants de parents chrétiens sont présumés au bénéfice de la grâce. Par conséquent, ils sont dans l'alliance de grâce et peuvent en recevoir le signe. Le baptême n'est pas réservé aux croyants qui s'engagent consciemment. Il est également conféré à ceux qui sont objets de la promesse et, par elle, appelés à s'engager. Dans la «*Fidei ratio*» (1530), Zwingli expose très clairement:

«Ainsi le baptême est donné devant l'Eglise à celui qui, avant de le recevoir, a confessé la religion du Christ ou a la parole de la promesse, par laquelle on sait qu'il appartient à l'Eglise. De là vient que, lorsque nous baptisons un *adulte*, nous lui demandons s'il croit. S'il répond "Oui", il reçoit alors le baptême: la foi était donc présente avant la réception du baptême; en conséquence, la foi n'est pas donnée par le baptême. Si c'est un *enfant* qui est présenté,

on demande si les parents le présentent pour être baptisé, et quand ils ont répondu, par des témoins, qu'ils veulent qu'il soit baptisé, alors l'enfant est baptisé ; en ce cas a précédé la promesse de Dieu, selon laquelle il ne considère pas moins l'Eglise nos enfants que ceux des Hébreux.»

La référence aux enfants des Hébreux est transparente : de même que ceux-ci portaient le signe de la promesse, la circoncision, et, par ce signe, se trouvaient consacrés à Dieu, incorporés à l'alliance, de même les enfants des chrétiens portent le signe de la promesse, le baptême. Il n'y a aucune différence fondamentale entre circoncision et baptême. Cette référence est capitale, car elle permet de préciser que la notion zwinglienne d'engagement s'articule étroitement sur celle de promesse, c'est-à-dire que l'engagement est précédé par l'initiative divine, qu'il est un « *engagement-réponse* » et non un engagement-choix, – autrement dit : qu'il relève de la grâce initiale et non du mérite.

Ici apparaît le second désaccord : les Anabaptistes veulent *réserver le baptême aux parfaits*.

« Les Anabaptistes proclament que seuls ceux qui savent qu'ils peuvent vivre sans péché peuvent recevoir le signe du baptême. »

Une telle déclaration ne doit certainement pas être reçue comme une information neutre et objective sur l'Anabaptisme zurichois. On sait suffisamment qu'aucun des réformateurs n'a été neutre et objectif en ce domaine. Ce qui importe ici, ce n'est pas l'exactitude de Zwingli, c'est seulement la réalité qu'il perçoit. Or celle-ci ne fait guère de doute : la conception du baptême professée par les « Frères » lui apparaît relever d'un perfectionnisme spirituel et moral qui confine à la « justice des œuvres ». En outre, elle comporte une *ecclésiologie* puriste, c'est-à-dire sectaire. Zwingli reviendra très souvent sur ce dernier reproche, qui apparente l'Anabaptisme à un ordre monastique : il n'est rien d'autre, dit-il, que « moinerie, séparatisme, sectarisme et nouveau légalisme ». On l'a d'ailleurs souvent relevé : un des principaux enjeux du débat réside dans l'*ecclésiologie* (4). La réservation du baptême aux seuls croyants implique une rupture décisive avec le « *corpus christianum* » du Moyen Age et sa notion populiste d'*ecclésiologie*. Elle implique le recrutement *ecclésial* sur base de volontariat, et donc la séparation d'avec le monde ambiant. Zwingli ne pouvait y consentir, pour une raison théologique d'abord : l'Eglise n'est pas constituée par la décision humaine mais par l'élection divine. Pour une raison politique aussi : la réforme de l'Eglise requiert l'appui du pouvoir séculier. Ainsi, Zwingli refuse d'articuler sa notion de baptême-engagement sur l'*ecclésiologie* donatiste qu'il soupçonne dans l'Anabaptisme.

(4) Voir par exemple : J. Courvoisier, *De la réforme au protestantisme. Essai d'ecclésiologie réformée*, Beauchesne, 1977, pp. 25-34.

Le troisième désaccord relevé par Zwingli procède du front anti-romain: *le baptême ne peut être surestimé sans porter atteinte à la pleine suffisance de l'œuvre du Christ*. Zwingli n'est pas loin de voir dans l'Anabaptisme un sacramentalisme inversé.

«Un des bons résultats de la controverse (avec les Anabaptistes) a été de nous enseigner que le baptême ne peut ni sauver, ni purifier.»

Autrement dit: Zwingli est d'accord avec les Anabaptistes pour refuser la conception sacramentelle du baptême. Mais il ajoute aussitôt:

«Je ne peux pas m'empêcher de penser que, à d'autres égards, les Anabaptistes eux-mêmes accordent un trop grand prix au baptême d'eau, et, pour cette raison, ils errent exactement autant d'un côté que les papistes de l'autre.»

En faisant du baptême une pierre d'achoppement et un motif de division, les Anabaptistes lui accordent finalement une importance et une signification indues. Ils l'érigent à nouveau en condition de salut, puisque seule l'Eglise qui pratique le baptême des croyants est reconnue vraie Eglise. On retrouve, à l'arrière-plan de cette estimation, l'idée que le baptême d'eau n'est que signe ou figure du seul baptême salvifique, le baptême du Saint-Esprit: chose «externe», dit Zwingli, qui ajoute même, non sans audace, «indifférente», c'est-à-dire non essentielle au salut.

II. Trois précisions relatives à la théologie baptismale de Zwingli

Pour être complet, l'exposé qui précède appellerait de nombreux compléments. Tel quel, j'espère qu'il présente assez correctement l'axe principal de la théologie baptismale de Zwingli. Mais il n'est pas inutile d'évoquer quelques repères plus incidents de cette théologie.

1) *La parenté entre Zwingli et l'Anabaptisme*

Nous avons vu que Zwingli s'est démarqué avec soin par rapport à l'Anabaptisme. On sait qu'il a même été bien des fois très dur à son égard. Dans l'«*Expositio fidei*» (1531), il qualifie les Anabaptistes d'hommes décadents, de vagabonds, tout juste capables de séduire les vieilles femmes, et il les compare aux hérétiques antiques, les gnostiques et les ariens. On ne peut pourtant méconnaître la motivation politique d'un tel mépris: dans l'«*Expositio fidei*», Zwingli s'emploie à gagner la confiance du roi de France; il doit donc prendre sèchement ses distances à l'égard des Anabaptistes, dont il connaît la réputation d'insurgés.

Dans son traité « Du Baptême » (1525), Zwingli leur adresse déjà de multiples reproches. Mais du moins ne renie-t-il pas toute parenté avec eux. Il note que lui-même a considéré la position anabaptiste avec faveur :

« Pendant un temps, je fus moi-même trompé par l'erreur et je pensai qu'il était meilleur de ne pas baptiser les enfants avant l'âge de discernement. »

Par ailleurs, sa compréhension du baptême comme engagement, même si, comme je l'ai noté, elle ne correspond pas à celle de l'Anabaptisme, ne peut renier une certaine parenté avec celle-ci. Tout laisse penser que la position zwinglienne relative au baptême doit beaucoup aux discussions et débats de Zwingli avec des hommes tels que Conrad Grebel, Félix Manz, etc. Au reste, le réformateur reconnaît ouvertement que ces discussions et débats ont eu deux résultats positifs :

1) On est parvenu, de part et d'autre, à la conviction que les traditions et adjonctions ecclésiastiques relatives au geste baptismal (exorcismes, salive, sel, etc.) devaient être écartées. Elles constituent « une forme de magie » et Zwingli, d'accord avec les Anabaptistes, désapprouve les Pères d'y avoir consenti.

2) On est également parvenu à cette autre conviction commune que le baptême d'eau ne purifie pas le péché : il n'a aucun pouvoir de transformation de l'âme.

Reconnaître que l'on est d'accord sur le « sola scriptura » et le « sola gratia », ce n'est pas mince ! Même si, dans le feu de la polémique, il arrivera à Zwingli de perdre lui-même de vue ce double accord, il n'est certainement pas sans intérêt ni signification qu'il l'ait au moins enregistré. Car une telle parenté, sur la base des principes réformateurs fondamentaux, ne peut manquer de comporter aussi la reconnaissance d'une fraternité nucléaire. De fait, dans son traité sur le baptême, Zwingli traite les Anabaptistes en adversaires, mais non en ennemis. Il les désapprouve, mais il ne les réprouve pas. Il les exhorte d'ailleurs à accepter les autres chrétiens comme ceux-ci les acceptent. Il ajoute même qu'ils ont le droit de défendre leur opinion, – mais en privé, sans impatience, sans causer de ruptures ou de scandales, en laissant à Dieu le temps d'agir dans les cœurs.

Bref, en 1525, alors qu'il expose longuement ses raisons de désaccord avec le Baptisme zurichois, Zwingli reconnaît ce qu'il lui doit, se révèle partiellement proche de lui et maintient à son égard une attitude qui n'a pas rompu avec la conviction de fraternité primordiale.

2) L'institution du baptême

Quand le baptême chrétien a-t-il été institué? La réponse traditionnelle est connue: il a été institué par le Christ ressuscité, conformément aux déclarations de Mt 28,19 et Mc 16,16. Dans cette optique, le baptême pratiqué par Jean ne peut apparaître que comme un signe précurseur, en aucun cas comme un baptême chrétien. Or Zwingli va s'opposer résolument à cet enseignement séculaire de l'Eglise, auquel les Anabaptistes eux-mêmes se ralliaient.

A ses yeux, c'est bien Jean Baptiste qui a inauguré le baptême. Le Christ et les apôtres n'ont fait que prolonger la pratique de Jean. Je ne peux présenter ici le détail de l'argumentation exégétique de Zwingli. Il suffit de noter qu'à ses yeux Jean prêche déjà le Christ-Sauveur («Voici l'Agneau de Dieu...», Jn 1,29), donc l'Evangile chrétien. Si son baptême est ordonné à la repentance, il en va exactement de même du baptême apostolique. Et s'il n'a pas employé la formule trinitaire, les apôtres ne l'ont pas employée non plus! Bref:

«Dieu institua le baptême par Jean, d'où son nom: le Baptiste.»

Mais pourquoi Zwingli tient-il à cette affirmation? Elle lui permet à nouveau de démarquer sa compréhension du baptême sur les deux fronts que nous avons rencontrés: Rome et l'Anabaptisme.

En premier lieu, il est clair que le baptême de Jean n'est qu'un *baptême d'eau*, signe extérieur de la repentance. Jean déclare lui-même: «Je vous baptise d'eau en vue de la repentance; mais celui qui vient après moi... vous baptisera de Saint-Esprit et de feu» (Mt 3,11). Ce texte servait traditionnellement à distinguer le baptême johannique du baptême chrétien, ce dernier étant «baptême d'Esprit». Mais Zwingli ne consent pas à cette exégèse. Il est vrai que le Christ baptise du Saint-Esprit, mais ce baptême n'est pas identique au baptême d'eau. En réalité, quand les chrétiens baptisent avec l'eau, ils ne font rien de plus que Jean.

«Dites-moi, quand les disciples baptisent, et quand nous baptisons aujourd'hui, avec quoi baptisons-nous? Avec le Saint-Esprit ou avec de l'eau? – Vous devez admettre que les disciples, et nous aussi, pouvons seulement donner un enseignement externe et un baptême d'eau externe: nous ne pouvons pas baptiser intérieurement avec le Saint-Esprit.»

Ainsi donc, le baptême de Jean révèle l'essence du baptême, de tout baptême d'eau: n'être rien d'autre qu'un signe externe accompagné d'une parole tout aussi externe. Il n'est ni la parole intérieure de Dieu, ni l'action régénératrice de l'Esprit. Il les signifie, certes, mais il ne les conditionne ni ne les provoque. Tel est le baptême que nous pratiquons encore: un signe, – mais non la chose signifiée!

En second lieu, si le baptême de Jean est bien déjà un baptême chrétien, *on doit refuser de distinguer deux baptêmes*. Or les Anabaptistes faisaient grand cas de cette distinction, assimilant volontiers le baptême des enfants à une forme provisoire et transitoire qui devait être remplacée, chez les croyants, par le véritable baptême chrétien. Ils trouvaient dans les deux baptêmes du Nouveau Testament une analogie avec les deux baptêmes de la chrétienté. Et le texte célèbre des disciples d'Ephèse, qui fait état du baptême par Paul de croyants déjà immergés par Jean (Ac 19,1-7), constituait un des principaux états de leur position.

Zwingli refuse cette position dès le départ: il n'y a qu'un seul baptême d'eau! Le Christ et les apôtres n'ont nullement reçu un second baptême, un baptême chrétien. Le baptême de Jean suffisait pleinement. Un seul baptême, donc: c'est bien ce que dit Paul en Ephésiens 4,5. Par conséquent, le dédoublement baptismal, le «re-baptême», se trouve disqualifié.

«Si donc, à la fois le Christ et les apôtres ont été baptisés dans le baptême de Jean, il s'ensuit nécessairement qu'il n'y a qu'un seul baptême.»

L'importance du baptême de Jean réside donc en ceci qu'il permet de fonder et de défendre l'unicité du baptême, contre la théologie et la pratique des «Frères» rebaptiseurs.

On doit faire ici une troisième remarque. En valorisant, comme il le fait, le baptême de Jean, paradigme de tout baptême d'eau, Zwingli fait de celui-ci un *signe antérieur au Christ*. Ce n'est pas le Christ qui a institué le baptême. Or ceci comporte, implicitement, au moins trois axes de signification qui apparaissent dans la théologie baptismale de Zwingli.

1) Puisqu'il est antérieur au Christ, le baptême se trouve un peu dans la même situation que le mariage. C'est pourquoi Zwingli hésitera à le nommer «sacrement», – alors qu'il emploie couramment ce mot pour la cène. Le recours à Jean joue ici le rôle d'une désacramentalisation du baptême.

2) Puisqu'il est antérieur au Christ, le baptême apparaît déjà dans l'Ancienne Alliance. Mais, puisque Jean prêche déjà le Christ, il faut en conclure que l'Ancienne Alliance est déjà témoin du Christ. Ceci n'est évidemment pas une nouveauté. Mais la question des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament rebondissait, au XVI^e siècle, sous l'impact de l'Anabaptisme. Zwingli refuse le clivage opéré par ce mouvement entre les deux Alliances. Les spécialistes ont parfois parlé d'une sorte de «conversion de Zwingli à l'Ancien Testament» à la suite de ses démêlés avec les «Frères» de Zurich (5). Or, par l'Ancien Testament,

(5) J.V. Pollet, *H. Zwingli et la réforme en Suisse*, P.U.F., Paris, 1963, pp. 30-31, 36-38.

Zwingli se voit amené à défendre une ecclésiologie multitudiniste et une articulation étroite entre les deux glaives.

3) Dans la même perspective, Zwingli pourra opérer aisément le rapprochement entre circoncision et baptême, et trouver dans la première une de ses principales justifications du baptême des enfants. La circoncision est signe de l'Alliance, signe par lequel les enfants sont consacrés à Dieu et incorporés à son peuple. Or cette définition s'applique pleinement au baptême, en sorte que, quant à leur signification fondamentale, les deux gestes sont pleinement accordés.

On le voit : le recours à Jean Baptiste est loin d'être une option sauvegardée d'un exégète en mal d'originalité. Elle se présente au contraire en parfaite harmonie avec la théologie baptismale de Zwingli. Elle en découle et la renforce.

3) *Le baptême-dédicace*

Zwingli n'a accordé qu'une attention mineure à la formule trinitaire de Mt 28,19. Certes, il l'adopte, lui aussi, mais il ne la répute nullement obligatoire, remarquant même avec insistance que ni les apôtres, ni Jean Baptiste, ne l'ont utilisée. Elle ne peut conditionner la validité du baptême.

Par contre, Zwingli a accordé une grande attention à la préposition qui, dans le Nouveau Testament, accompagne fréquemment le verbe « baptiser » : « *baptizein eis* », « baptiser en vue de ». Ainsi, Jean Baptiste baptise « en vue de » la repentance (Mt 3,11) et le Ressuscité ordonne aux siens de baptiser « en vue du » nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit (Mt 28,19). De même, Paul parle d'un baptême « en vue du » Christ (Rm 6,3; Ga 3,27).

Zwingli remarque qu'il y a une grande différence entre « baptiser dans » et « baptiser en vue de ». La première formule indiquerait que l'on se trouve déjà dans la situation que le baptême ne fait que sanctionner, c'est-à-dire dans la foi. Elle désignerait le baptême comme l'acte des croyants déjà établis dans le Christ. Telle est la compréhension du baptême à laquelle se bornent les Anabaptistes. Mais la formule « baptiser en vue de » implique que le baptême marque le passage de l'extérieur vers l'intérieur, donc le commencement de quelque chose de nouveau. Elle indique, non un état, mais une inauguration et une dynamique. Zwingli pense évidemment au passage de la conversion, dans le cas où le baptisé est susceptible de compréhension et de décision personnelles. Mais il pense également aux enfants : ceux-ci sont conduits « vers » le Christ, « introduits » dans son alliance. Pour eux, le baptême est une dédicace : ils sont amenés et consacrés à Jésus, comme nous l'apprenons dans le récit de la bénédiction des enfants en Marc 10,13-

16. Pour eux, le baptême signifie le commencement d'une dynamique : ils devront eux-mêmes reprendre et poursuivre le mouvement vers Jésus que constitue leur baptême.

Le point fort de cette réflexion de Zwingli, c'est que le baptême marque un commencement, et non un achèvement. Il n'est donc pas le fait de croyants accomplis et « parfaits », mais un signe de dédicace, l'inauguration de la foi et de la vie chrétienne. On sait déjà que Zwingli ne peut comprendre cette dédicace au sens d'un transfert « automatique » dans l'alliance, mais plutôt au sens de l'ouverture d'une dynamique à la fois spirituelle et éthique. Le baptême, conféré à des adultes, est le signe extérieur d'une volonté intérieure de vivre dans la repentance et la foi, ou bien, dans le cas des enfants, le signe extérieur qu'ils sont appelés à s'engager dans cette voie.

III. Le baptême : sacrement ou engagement ?

En matière baptismale, la tradition chrétienne paraît étrangement oscillante. Ou bien elle présente le baptême comme acte de Dieu en faveur de l'homme, acte sacré donc, moyen de grâce, « sacrement ». Ou bien elle le présente comme acte de l'homme en réponse à l'initiative divine, signe de conversion et de consécration, « engagement ». En bref : grâce gestuée ou bien foi gestuée, telle paraît être l'alternative.

Il convient de noter d'abord que cette alternative n'est nullement une découverte ou une invention tardives. Chacun des sens du baptême peut trouver racine et appui dans le message et l'enseignement apostoliques. Et quiconque se constitue le défenseur de l'une des deux voies à l'exclusion de l'autre se verra confronté avec des paroles néotestamentaires qui lui donneront du fil à retordre.

Il convient d'ailleurs tout autant de se garder d'une présentation manichéenne de l'alternative. Il n'est pas vrai que les tenants du baptême-sacrement ignorent tout de la réponse de l'homme. Et il est encore moins vrai que les partisans du baptême-engagement soient insensibles à l'initiative prévenante de Dieu. Les étiquettes « magisme » et « volontarisme » relèvent d'une polémique hâtive et souvent malveillante.

Mais il demeure, évidemment, que, selon la compréhension baptismale que l'on professe, on placera l'accent principal sur le premier ou le second pôle de l'alliance : l'œuvre divine ou la réponse croyante. Et il demeure davantage encore que la perspective d'une conciliation harmonieuse entre les deux se laisse malaisément discerner.

Le fait est là, étrange et gênant : le christianisme connaît deux grands types de théologies baptismales. Et deux pratiques. Car si l'alternative

entre baptême et pédobaptême ne coïncide pas avec la première, elle s'y réfère, s'y origine et en est l'indice public le plus évident.

Je ne crois pas que Zwingli contribue à nous délivrer de la contradiction, ni du malaise qui en résulte. Par contre, je croirais volontiers qu'il en est un témoin instructif.

Zwingli a ouvertement congédié la conception sacramentelle du baptême. Il a même suspecté l'emploi du mot «sacrement» à son propos: «Dans notre langue, le mot («sacrement») suggère quelque chose qui a le pouvoir d'enlever le péché et de nous rendre saints. Mais ceci est une grave perversion. Car seul Jésus-Christ, et non une chose externe, peut enlever nos péchés, à nous chrétiens, et nous rendre saints.»

Le mot «sacrement» est donc équivoque et douteux. Zwingli préférerait qu'il ne fût pas employé à propos du baptême. Car celui-ci est «signe ou gage d'alliance», il témoigne d'un engagement et d'une consécration. Cette proximité de Zwingli à l'égard de la théologie baptismale professée par les «Frères» de Zurich a été relevée. Mais leur théologie de l'alliance n'est pas la même. Zwingli croit devoir inclure dans la signification du baptême l'autre pôle de l'alliance, l'initiative divine, que les Anabaptistes n'ignoraient certes pas, mais qu'ils reliaient plutôt à la prédication. Du coup, pour Zwingli, le signe baptismal est simultanément signe «reçu» et signe «donné». Non pas, on le sait, reçu de façon miraculeuse et, de soi, opératoire: il reste de l'ordre du symbole, – mais, par cela même, il atteste la grâce. En sorte qu'il doit être conféré à tous ceux dont on peut présumer qu'ils ont reçu la grâce, c'est-à-dire les enfants des croyants. Double signe donc. Zwingli a voulu garder ensemble les deux veines de la tradition, tout en les transposant dans le registre sémantique du symbole. Hélas, traduit en pratique, le double signe tend à se simplifier. Et Zwingli subira, lui aussi, le reproche de revenir au baptême constantinien, c'est-à-dire d'avoir fait un long détour pour finalement retomber dans le même sacramentalisme. Lui-même, d'ailleurs, ne manquera pas de renvoyer la balle et de reprocher à l'Anabaptisme de valoriser tellement le baptême qu'il finit, lui encore, par confiner au sacramentalisme, – mais cette fois non constantinien!

Curieux destin, en vérité, que celui de ces frères unis dans le même refus et unis encore dans la même accusation de ne pas s'y tenir! Et curieux destin aussi que celui d'une théologie bipolaire qui, au plan de la pratique, paraît se trahir elle-même. Comme si nos gestes n'étaient jamais à la hauteur de nos mots? Ou comme si nos mots s'avéraient incapables de générer nos gestes et de redresser nos pratiques? Car une théologie de l'alliance est certainement une théologie bipolaire. Mais la pratique, elle, tend toujours à se «mono-poliser». Quelqu'un dira que tout ceci est bien banal, – et nullement propre au baptême. Sans doute. Mais enfin, que la théologie baptismale de Zwingli, dans son double front et dans son double signe, apparaisse comme l'indice d'une désarticulation essentielle, n'est peut-être pas son moindre mérite.

NOTICE BIBLIOGRAPHIQUE

L'édition des œuvres de Zwingli, en latin et en allemand, est encore en chantier. La plupart de ses écrits ont cependant été publiés dans le «Corpus Reformatorum». Une édition plus populaire est également en cours de publication : «Ulrich Zwingli, Hauptschriften», Zurich, 1940 ss. Le traité «Du baptême» (1525) figure dans le tome IV de la première collection et dans le tome XI de la seconde. Il existe également plusieurs traductions anglaises sélectives des écrits de Zwingli. Je signale, entre autres, l'édition de cinq traités, dont celui consacré au baptême, dans la collection «The Library of Christian Classics: Ichtus Edition», avec préface et notes de G.W. Bromiley (1953). Par contre, les lecteurs francophones en sont encore réduits à la portion congrue. Sauf erreur, quatre écrits de Zwingli ont été, à ce jour, traduits en français :

«*Brève instruction chrétienne*» (1523), trad. J. Courvoisier, Labor et Fides, Cahiers du Renouveau IX, Genève, 1953.

«*La pédagogie évangélique*» (ou «Education de la jeunesse») (1523), trad. P. Mesnard, dans la «Revue Thomiste», 1953, pp. 367-386.

«*De la justice divine et de la justice humaine*» (1523), trad. J. Courvoisier, Beauchesne, coll. «Textes, Dossiers, Documents» n° 3, Paris, 1980.

«*L'exposé de la foi*» (ou «Fidei ratio») (1530), trad. J. F. Gounelle, dans «Etudes théologiques et religieuses», Montpellier, 1981/3, pp. 377-402.

Le lecteur d'expression française pourra également se reporter à quelques ouvrages de synthèse relatifs à la vie et à la pensée de Zwingli. Trois d'entre eux sont d'un accès aisé :

J. RILLIET, *Zwingli, le troisième homme de la réforme*, A. Fayard, Paris, 1959.

J.V. POLLET, *H. Zwingli et la réforme en Suisse*, Presses Universitaires de France, Paris, 1963.

J. COURVOISIER, *Zwingli, théologien réformé*, Delachaux et Niestlé, Neuchâtel-Paris, 1965.

L'appel de Jésus
à la conversion

par J. Wendling

p. 1

L'évangélisation et l'homme
en quête de liberté,
de justice et d'épanouissement

par S. Escobar

p. 35

La prédication de l'Évangile
et le monde

par C. Padilla

p. 55

Quelques aspects
de la pensée de Zwingli
au sujet du baptême

par C. Lejeune

p. 77