

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 21 (1971)
Heft: 2

Artikel: La fonction politique du culte
Autor: Rich, Arthur
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380963>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 14.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

LA FONCTION POLITIQUE DU CULTE

I

Pour mettre à la base de notre discussion des considérations objectives et non des partis pris passionnels, il sera opportun de se remémorer la signification du culte chrétien authentique tel qu'il apparaît à l'origine. On peut dire en premier lieu que la communauté palestinienne des origines, considérée de l'extérieur, ou, si l'on préfère, de manière historico-objectivante, apparaît comme un groupe juif qui, mis à part la confession de Jésus-Messie, se distingue à peine de son entourage juif. Si l'on en croit Luc, les premiers chrétiens ont participé au culte du temple (Luc 24 : 53, Actes 2 : 46). On doit pouvoir en dire autant de l'office de la synagogue, ne serait-ce que par analogie, d'autant plus que Jésus n'avait pas dédaigné d'enseigner dans les synagogues le jour du sabbat (p. ex. Marc 6 : 2 et par.). Pourtant, et quoi qu'on puisse objecter dans le détail, tout laisse à penser que, dès le début, une désaffection intérieure à l'égard du culte juif était liée à ces pratiques. La proclamation du Christ et la sainte Cène, la liturgie de la Parole et l'eucharistie deviennent le centre du culte chrétien¹. Ces deux actes sont profondément un ; leur interdépendance est présupposée soit chez Paul (I Cor. 11 : 17 ss. en relation avec 12 : 1 ss.), soit chez Luc (Actes 2 : 24). De ce fait, il n'est pas de culte spécifiquement chrétien sans ce que signifie l'eucharistie et sans ce que suppose la prédication du Christ. Mais cela implique une révolution cultuelle d'une incalculable portée.

Pour le saisir, il faut d'abord rappeler que les premiers chrétiens ne comprenaient pas leur foi comme une nouvelle religion ou une *Weltanschauung*, ni leur communauté comme une nouvelle société religieuse. Dès lors, il ne s'agissait pas pour eux de proclamer un nouveau Dieu ni de propager un nouveau culte. Ils sont juifs et

¹ Voir : WILLY RORDORF : *Der Sonntag*, Zurich 1962, pp. 123 s.

restent juifs. Pour reprendre un mot de HANS CONZELMANN, « ils croient au Dieu d'Israël, à l'unique, le créateur, qui a conclu son alliance avec Israël et lui a imposé la Loi »¹. La nouveauté que les chrétiens ont à confesser, c'est celle que le Dieu d'autrefois a accomplie et accomplira : il a ressuscité Jésus d'entre les morts, le royaume attendu de Dieu vient maintenant ; par conséquent, comme le dit si bien ERNST KÄSEMANN, « Dieu a commencé à récupérer le monde qui lui appartient »². Témoigner de cette nouveauté du Dieu d'Israël est le propre du culte des chrétiens ; que ses formes proviennent de la synagogue ou des mystères a en fait peu d'importance théologique. Une seule question est théologiquement importante, comme le souligne CONZELMANN, c'est de savoir si « le critère de la foi est respecté de telle sorte que le culte ne devienne pas l'acte de l'homme pieux, mais fasse retentir l'acte de Dieu »³. Si le culte est compris comme une action eschatologique de Dieu, comme un service accompli par la pure grâce de Dieu, il cesse du même coup d'être une cérémonie cultuelle par laquelle l'homme religieux cherche à prendre de l'influence sur la divinité par des moyens magiques et rituels ou légalistes et moralistes. Le culte devient alors une manifestation du royaume qui vient et qui apporte la libération promise. Tel est l'élément révolutionnaire de la compréhension du culte par le christianisme primitif. Mais il y a autre chose encore.

Nous avons déjà signalé que le culte chrétien des origines s'exprimait de deux manières inséparables : par la prédication du Christ et par la sainte Cène. La sainte Cène se prenait à l'origine dans le cadre d'un vrai repas, d'un repas tout à fait ordinaire⁴. Là aussi se trouve un élément révolutionnaire d'une force explosive inouïe. Cela signifie en effet que le culte, cette action de Dieu, se situe au cœur du profane et non du sacré. En d'autres termes : ce qui doit être communiqué dans la sainte Cène — la participation à l'acte salvifique de Dieu déjà accompli en Celui qui a été crucifié et qui est ressuscité, la participation à la nouvelle alliance que confirme maintenant la vie de la communauté, tout comme la participation à la plénitude du royaume qui vient — tout cela doit avoir lieu dans la réalité terrestre et profane, jusque dans l'acte physique de manger et de boire. La sainte Cène prend, dans sa perspective eschatologique,

¹ HANS CONZELMANN : *Geschichte des Urchristentums*, Göttingen 1969, p. 31.

² ERNST KÄSEMANN : *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 2, Göttingen 1964, p. 200.

³ HANS CONZELMANN : *Geschichte des Urchristentums*, Göttingen 1969, p. 58.

⁴ HANS CONZELMANN : *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, p. 69 ; voir aussi : OSCAR CULLMANN, *Vorträge und Aufsätze*, Tübingen und Zürich 1966, p. 510.

le caractère d'une démonstration, d'un signe annonciateur de ce qui vient. De même que les affamés seront nourris dans le royaume de Dieu (Luc 6 : 21), ils seront nourris dès maintenant dans le culte, aussi bien physiquement que spirituellement. C'est bien pourquoi le repas eucharistique des origines est également un repas qui nourrit, une agape de fraternité pratiquée, bref le signe éloquent que, devant Dieu, il est impossible que certains soient dans l'indigence alors que d'autres vivent dans l'abondance. Telle est la raison pour laquelle Paul a nettement protesté en apprenant qu'à Corinthe les riches prenaient leur repas de leur côté alors que les pauvres manquaient du nécessaire (I Cor. 11 : 17 ss.).

Ainsi, le culte est compris dans le Nouveau Testament comme un acte de Dieu, de son royaume, un acte qui déploie ses effets jusque dans les choses profanes et physiques les plus élémentaires. C'est pourquoi l'existence chrétienne appelée à ce service se sait aussi appelée dans la totalité de son être présent, précisément au plan du profane et du physique. « Je vous exhorte donc, frères, par la miséricorde de Dieu, à offrir vos corps en sacrifice vivant, saint, agréable à Dieu : c'est cela votre *logike latreia*, votre culte conforme à la raison », ou toute autre traduction de cette expression difficile (Rom. 12 : 1). ERNST KÄSEMANN écrit à ce propos : « Dieu revendique notre corporéité parce qu'il ne veut plus abandonner le monde à son sort. Et c'est dans notre obéissance corporelle, concrète, que s'exprime le fait qu'en nous et avec nous il a rappelé à son service le monde auquel nous appartenons »¹. En résumé, le culte chrétien authentique apparaît comme un mouvement jailli de l'acte de Dieu, il est un signe anticipateur du royaume de Dieu, il ramène du haut vers le bas, de l'intérieur vers l'extérieur, du spirituel vers le temporel. Telle est la thèse fondamentale pour ce qui suit.

II

Cette thèse fondamentale n'est pas une construction systématique arbitraire : le récit d'Actes 6 : 1-7 devrait suffire à le démontrer. Ce passage nous rapporte l'établissement des sept assistants des indigents à Jérusalem ; il conserve son importance théologique même s'il fallait mettre en doute son historicité dans la forme transmise. Ainsi on s'est mis, dans la communauté de Jérusalem, à assister quotidiennement les pauvres, particulièrement les veuves. La démonstration significative dans le culte, selon laquelle il ne doit pas y avoir de démunis dans la fraternité du Christ annonciatrice de l'avenir,

¹ ERNST KÄSEMANN : *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 2, Göttingen 1964, p. 200.

cette démonstration doit porter ses effets à l'extérieur, dans les dures réalités de la vie quotidienne. Selon toute vraisemblance, les Douze n'étaient pas à même de satisfaire aux exigences de ce service, c'est pourquoi on aboutit à l'établissement d'un nouveau ministère : la « diaconie aux tables » à côté du « service de la Parole ». Malgré la parenté peut-être voulue du vocabulaire, ce nouveau service n'a pas le même sens que la sainte Cène. Il est cependant assimilable à une extension de la sainte Cène au social. Ainsi s'ajoute au service de la Parole et de la sainte Cène le service social envers les laissés pour compte, qui est aussi un culte, le « culte dans la vie quotidienne du monde », pour reprendre une formule d'ERNST KÄSEMANN¹.

Il semble y avoir une logique, interne au culte néotestamentaire, qui tend de l'intérieur vers l'extérieur, de la sainte Cène vers les agapes et des agapes vers la diaconie de la charité envers tous ceux qui, pour une raison ou pour une autre, ont besoin d'aide. Il est vrai toutefois que le récit utilisé par le livre des Actes ne va pas encore jusque-là, mais on y est venu peu après. En tout cas, cette ligne se précise dès le II^e siècle chez JUSTIN MARTYR où, vers la fin de sa première Apologie, on peut lire : « Le jour qu'on appelle jour du soleil, tous, qu'ils habitent les villes ou les campagnes, se rassemblent en un même lieu. On lit alors les Mémoires des Apôtres ou les Ecrits des Prophètes aussi longtemps que le temps le permet. Quand le lecteur a terminé, celui qui préside prend la parole et exhorte à imiter ces beaux enseignements. Nous nous levons ensuite tous ensemble et nous prions. Puis, comme nous l'avons dit plus haut, lorsque la prière est terminée, on apporte du pain, du vin et de l'eau. Celui qui préside fait alors des prières et des actions de grâces autant qu'il peut. Et tout le peuple répond par l'acclamations : Amen. On distribue et on partage alors les eucharisties à chacun, et on envoie des diacres en porter à ceux qui sont absents. Ceux qui sont dans l'abondance, et qui le désirent, donnent comme ils l'entendent, chacun ce qu'il veut. On recueille ces dons et on les remet à celui qui préside. C'est lui qui assiste les orphelins et les veuves, ceux qui sont dans le besoin par suite de maladie ou pour toute autre cause, les prisonniers, les étrangers de passage ; en un mot, il secourt tous ceux qui sont dans le besoin »². Cette citation de Justin, très significative dans le contexte présent, donne une bonne idée de la manière dont la vie cultuelle produit son action dans la vie quotidienne, dans l'immédiat et dans un rayon toujours plus étendu de ce monde. Ainsi naquit ce que dans l'histoire

¹ ERNST KÄSEMANN : *Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 2, Göttingen 1964, p. 198.

² JUSTIN MARTYR : *Première Apologie*, d'après *Bibliothek der Kirchenväter*, vol. 12, München 1913, p. 82.

de l'Eglise on a coutume de nommer « diaconie » au sens étroit du terme. Elle compte parmi les plus beaux fruits du culte chrétien depuis les tout premiers temps de l'Eglise jusqu'à nos jours. Ce n'est toutefois pas de cette forme habituelle de diaconie qu'il va être question maintenant. Elle ne nous servira qu'à trouver l'accès d'une forme de diaconie encore insolite et qui n'est apparue que tout récemment. Par elle, la vie cultuelle va pénétrer d'une manière plus globale encore, plus radicale et plus réaliste dans le quotidien du monde. Il s'agit de ce qu'on entend aujourd'hui sous le titre peut-être pas très heureux de « diaconie sociale ou politique », et qu'il faudrait décrire objectivement comme la pratique de l'Eglise en matière d'éthique sociale. Cela aussi, si je vois juste, a son fondement dans le Nouveau Testament, même si ce n'est pas de façon aussi directe que pour la forme habituelle, voire classique — si l'on peut dire — de la diaconie.

III

La diaconie traditionnelle, qui est devenue qu'on le veuille ou non la diaconie classique, est une aide immédiate dans tous les lieux du monde quotidien où elle est urgente. Autrement dit, elle exprime le fait qu'un culte ne peut concrètement avoir lieu que si l'homme menacé et opprimé devient mon prochain, et même devient « Christ » pour moi, ce Christ à qui je dois mon amour. « Ce que vous avez fait à l'un de ces plus petits d'entre mes frères, c'est à moi que vous l'avez fait » (Mat. 25 : 40). Cette forme-là de la diaconie se rapporte donc à la nouvelle relation interpersonnelle née de la foi et qui se nomme amour.

Mais la foi vécue dans le culte n'invite pas seulement à une nouvelle relation interpersonnelle, elle appelle aussi à une nouvelle relation au monde. L'espérance autant que l'amour appartient à cette foi : espérance en l'action de Dieu dont le terme est le royaume qui vient en accomplissement de toutes les promesses. C'est précisément l'espérance qui crée de soi la conviction profonde que le *schéma tou kosmou*, que la « forme », la « structure » du monde présent passe (I Cor. 7 : 31), ce *schéma* qui comporte certainement les structures de la société et de l'Etat. Et c'est justement le fait de cette conviction qui nous libère en vue d'une nouvelle relation à ces structures. Non pas que l'on puisse dès maintenant, à la manière des enthousiastes, passer outre aux structures de la société et de l'Etat comme si elles étaient déjà révolues ; c'est ce que certains gnostiques exaltés auraient aimé tenir pour vrai. Paul, quant à lui, s'est prononcé résolument contre de telles conclusions qui font fi de la réalité, mais certes pas

au nom de ce triste conformisme qui veut se résigner à tout et s'accommoder de tout ! Bien au contraire : c'est parce que le *schéma* de ce monde va disparaître dans l'accomplissement de l'œuvre de Dieu qu'il est fermement relativisé. C'est pourquoi aussi il ne saurait plus être la mesure et la norme de la vie cultuelle, ce témoignage annonciateur de ce qui vient. Sinon, comment comprendre que l'apôtre fasse retentir précisément, alors qu'il parle de la *logike latreia*, l'exhortation énergique : *kai mé syschématizesthé tōi aiōni toutōi* ! « Ne vous laissez pas insérer — mettre en circuit — dans le *schéma* de ce monde, mais transformez-vous par le renouvellement de l'intelligence, afin que vous soyez en mesure de discerner ce qu'est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui est agréable et parfait » (Rom. 12 : 2). Pour Paul, il dépend manifestement de la *logike latreia* que, dans l'amour espérant de la foi, l'intelligence se renouvelle et que l'intelligence ainsi réorientée cherche de nouveaux *schémata* de vie cultuelle, des modèles donc qui ne s'ordonnent pas aux structures, qui sont des valeurs du monde existant, de la société établie. Si la division structurelle de la société en hommes et femmes, esclaves et libres, juifs et grecs, bref en discriminés et privilégiés semble aller de soi, la structure de la communauté cultuelle ne saurait se laisser déterminer de la sorte. De tout autres critères y sont reconnus : « là où il n'y a ni juif ni grec, ni esclave ni libre, ni homme ni femme, car vous êtes tous un en Jésus-Christ » (Gal. 3 : 28). Nous n'avons pas le droit de rendre cette parole inoffensive en en faisant une déclaration religieusement édifiante, comme cela s'est fait la plupart du temps et comme on continue de le faire. Elle doit être comprise comme un manifeste de ce qui vient : ce qui n'est pas encore réalisé dans la société établie doit être réalisé dans l'assemblée de la communauté pour signifier que la séparation des hommes en esclaves et libres, riches et pauvres, bref en classes différentes, est une injustice et une injustice qui doit disparaître. Là encore, il appartient à la logique du culte qu'un tel signe produise son effet vers l'extérieur, dans le monde, et devienne un facteur d'inquiétude au sein des conditions sociales injustes. Pas question cependant pour la communauté cultuelle de bâtir le royaume de Dieu sur terre ; de telles tentatives ont toujours dégénéré en simples dictatures d'Eglise ou de secte, une des choses les plus rebutantes qu'on puisse imaginer. Mais c'est l'affaire de la communauté vivant une existence orientée par l'espérance de ce qui vient, de dresser des signes qui mettent en question l'attitude d'acceptation inconditionnelle des structures établies de la société et de l'Etat, afin d'y créer un espace libre pour des actes raisonnables en faveur de l'homme menacé et opprimé. Cela aussi, c'est une existence qui vit de l'amour, une diaconie envers l'homme tombé aux mains des brigands dans le cadre du *schéma* présent de l'Etat et de la société ; par là même,

c'est sans aucun doute une diaconie qui a un impact certain en éthique sociale et en critique de la société.

Ici surgit une objection : cette compréhension du culte ne dépasse-t-elle pas de loin la mesure, en tout cas ne fait-elle pas tout bonnement éclater ce qu'autorisent les données du Nouveau Testament ? Il n'y a effectivement dans le Nouveau Testament ni dans l'Eglise ancienne de diaconie sociale ou politique au sens où nous l'avons décrite ; tout au plus en discerne-t-on de très vagues traces, par exemple dans l'épître à Philémon. Pourquoi cela ? On répond habituellement que la cause en est l'attente eschatologique d'une proche parousie. Assurément ceci joue un rôle, mais la question reste ouverte de savoir si c'est le rôle principal. Au fond, pourquoi l'aspiration à de nouvelles structures de vie communautaire qui ne soient pas ordonnées au *schéma tou kosmou* — comme c'est saisissable chez Paul — si tout pourtant — même les ordonnances issues de l'événement cultuel — doit être dépassé sous peu de manière radicale et absolue par la parousie attendue ? Apparemment, la foi eschatologique qui s'exprime ici n'est quand même pas telle qu'elle dévaloriserait en la taxant d'absurdité toute responsabilité en matière de structuration de la société pour le temps qui demeure. Le domaine où s'exerce cette responsabilité est simplement resserré ; il est resserré sur ce qui, d'une façon générale, pouvait être structuré par les communautés primitives. Il est bien clair que le domaine socio-politique n'en faisait pas encore partie, premièrement parce que, dans les conditions du moment, il n'y avait pour les chrétiens aucune chance de prendre une réelle influence politique sur la société et l'Etat, et ensuite parce que le discernement de la plasticité des structures socio-politiques et la technique de leur transformation consciente, orientée vers un but précis, n'étaient pas encore élaborés. Pourtant, là où s'ouvrirait un espace réel pour une structuration, comme dans la vie interne de la communauté chrétienne, l'exhortation énergique à la restructuration ne manquait nullement. C'est ce que révèle par exemple I Cor. 6 : 1-8, où Paul exhorte les Corinthiens à régler de façon nouvelle la liquidation des différends juridiques en cours, à moins qu'ils ne fussent prêts à renoncer tout simplement à leurs droits par amour pour leurs frères. Il faut souligner cette tendance, qui contient une critique indirecte des dispositions juridiques établies ; en la prolongeant, on aboutit immanquablement à la diaconie sociale ou politique.

IV

S'il est vrai que la vie cultuelle comprise de façon authentiquement chrétienne doit se vérifier dans la vie quotidienne du monde

sous la forme de la diaconie comme concrétisation de l'amour, alors la tendance que nous venons de signaler doit être poursuivie catégoriquement. Notre vie quotidienne se nomme aujourd'hui société industrielle moderne. Cette société se caractérise en particulier par le fait que, contrairement au monde préindustriel, la plupart des relations humaines n'y relèvent plus de l'immédiateté, de la dimension personnelle ; elles sont désormais véhiculées par un appareil complexe de structures, d'institutions et de procédures. C'est ainsi par exemple que l'employeur d'hier était une véritable personne — qu'on pense seulement à la figure du maître-artisan ! — tandis que l'employeur d'aujourd'hui ne l'est plus ; il est devenu une personne abstraite, « juridique », sous la forme d'une société anonyme d'actionnaires ou sous celle de la bureaucratie d'Etat tout aussi anonyme. Face à une personne juridique, cela ne rime évidemment pas à grand-chose d'en appeler à l'amour du prochain lorsque la condition des employés se détériore, comme cela avait un sens dans une situation analogue mais face au maître-artisan d'autrefois. En effet, de telles détériorations des conditions de travail dans la société industrielle d'aujourd'hui, qu'elle soit « capitaliste » ou « socialiste », sont moins une conséquence du manquement des personnes que le résultat de défailances structurelles dans les institutions comme dans les processus économiques. Voilà pourquoi la diaconie personnelle, telle qu'elle nous a été de tout temps familière, ne peut non plus apporter ici d'aide véritable. Elle peut bien soulager ici ou là des détresses individuelles, ce qu'on ne saurait sous-estimer, mais elle n'est plus une « valeur-pilote ». La remarque que faisait récemment HEINZ-EDUARD TÖDT est parfaitement pertinente : « L'amour ne peut que rarement se réaliser aujourd'hui spontanément et immédiatement, il doit plutôt s'incarner dans les structures, institutions et processus de notre société »¹. Et cela, précisément, n'est possible que par le moyen de la diaconie sociale et politique.

Il n'est plus nécessaire de rappeler ici l'un des manquements les plus graves des Eglises, coupables d'avoir méconnu ces faits au moment décisif où la blessure sociale de la société industrielle capitaliste commençait à suppurer dangereusement. Ce n'est pas qu'elles aient simplement été aveugles à la question sociale de l'ère industrielle ; les exemples abondent qui prouvent le contraire. Mais dans l'ensemble, ce qui manquait, c'est la vision des défauts structurels d'alors ; et c'est pour une bonne part encore le cas maintenant. Voilà

¹ HEINZ-EDUARD TÖDT : *Das christliche Verständnis vom Menschen im gegenwärtigen sozialen Umbruch, Zeitschrift für Evangelische Ethik*, 12^e année, Gütersloh 1968, p. 344.

pourquoi on n'alla pas jusqu'au point précis de l'oppression sociale, en dépit de toute la bonne volonté diaconale qu'on pouvait avoir. Le prolétariat resta livré à lui-même avec sa réelle blessure ; le prêtre et le lévite passèrent une fois de plus à côté de celui qui était tombé aux mains des brigands : comme dans la parabole, le samaritain vint d'une couche de la population mal notée par les gens pieux. Allons-nous revoir cela aujourd'hui ? L'abîme qui s'est creusé entre les revenus des pays riches et ceux des pays pauvres constitue le problème numéro un du monde actuel ; cette inégalité crie vers le ciel. Il est encore moins possible d'y remédier par le biais de la diaconie étroitement caritative, que lorsqu'il s'agissait du problème social d'hier. Qu'on nous comprenne bien : il n'est pas question de critiquer les efforts prodigieux de tant d'œuvres d'entraide ecclésiastique qui luttent contre la faim dans le monde, jamais on n'en fera assez dans ce domaine ! Mais si l'on se borne à cela, ce qui est nécessaire parce que s'attaquant aux nécessités de l'heure, reste à faire. Pour affronter les vraies nécessités, il n'est que la volonté parfaitement honnête d'établir une plus grande justice dans les échanges économiques entre les puissantes nations industrialisées et les peuples pauvres en voie de développement. Aussi longtemps que la politique commerciale internationale et les lois du marché mondial seront structurées de telle manière qu'elles favorisent le puissant et lèsent le pauvre, toute aide caritative au développement si bien intentionnée soit-elle ne sera qu'un coup d'épée dans l'eau.

Puisqu'il en est ainsi, il ne saurait y avoir d'engagement diaconal pour l'homme menacé et opprimé dans ce monde sans une prise en considération lucide et passionnée de la dimension socio-politique. Telle est la tâche d'aujourd'hui, d'autant plus nécessaire que notre siècle offre aux Eglises comme aux chrétiens pris individuellement, des possibilités d'influencer le cours de la société et de la politique d'une manière bien plus importante que la chrétienté des premiers âges. Il faut ajouter que la technique des changements structurels n'est plus inconnue.

Mais alors, en quoi les considérations qui précèdent peuvent-elles concerner le problème du culte tel que nous l'avons évoqué ?

V

Si les remarques et les réflexions précédentes ont quelque valeur, on devra admettre que la diastase essentielle entre le culte chrétien et l'engagement politique est erronée. Certes, il y a une pratique cultuelle, malheureusement trop répandue dans la tradition ecclésiastique, pour qui toute activité politique, surtout celle qui se dresse contre l'ordre établi, apparaît comme une impossibilité en soi. Mais

ceci n'est pas vrai du culte chrétien compris comme l'acte eschatologique de Dieu, orienté vers ce qui vient et conduisant de l'intérieur à l'extérieur, du spirituel au temporel, pour s'incarner dans la vie quotidienne de ce monde, cette vie inséparable du cadre socio-politique. Sans doute existe-t-il une politique qui s'accorde à la vie cultuelle comme l'eau avec le feu ; c'est cette politique qui navigue sous le pavillon prétendu chrétien, elle n'a rien à voir avec ce que je conçois ici. Encore une fois, la politique considérée comme une diaconie est autre chose : une critique de la société au nom d'une éthique sociale. Une telle diaconie ne s'identifie jamais à un parti, mais elle prend parti : pour l'homme menacé et opprimé dans les structures du monde moderne. Une vie culturelle qui, en ce sens, n'aboutit pas à la responsabilité politique concrète trouve comme la religion sa fin en soi et perd sa propre raison d'être. Pareillement, une diaconie politique qui ne reste pas liée à la vie cultuelle dégénère en simple activisme politique qui se fixe ses propres objectifs. Elle y perd également sa raison d'être, pour la bonne raison qu'elle ne prend plus alors le parti de l'homme tombé sous le joug des « puissances hostiles » : elle n'est plus une « Eglise pour les autres » mais une idéologie politique avec quelques attaches ecclésiastico-religieuses. Ainsi, il ne peut s'agir, dans le présent débat, d'opter pour l'une ou l'autre des deux réponses contradictoires ; on devra plutôt prendre conscience du caractère erroné des présupposés de cette controverse et, pour parler en d'autres termes, mettre à la place de la diastase entre culte et engagement politique non pas une synthèse probablement prématurée, mais un rapport objectif assumé par une réflexion critique. Des conséquences précises en découleront nécessairement, elles auront une portée radicale aussi bien pour le culte chrétien que pour l'engagement politique du chrétien. Nous ne pouvons maintenant qu'esquisser le sens de ces transformations.

VI

Pour marquer une relation objective, pour assumer une réflexion critique sur ce rapport entre le culte et le défi que nous lance notre époque en matière de critique sociale ou politique, il faut beaucoup plus qu'un sermon de type politique ici ou là dans le culte, beaucoup plus qu'une discussion organisée sur la critique de la société ou qu'une résolution contre un acte de violence qui bouleverse le monde. Ce ne sont là que des actions isolées qui pourraient apparaître au début comme de salutaires provocations ; à les répéter constamment, elles deviendraient victimes de l'usure et n'aboutiraient finalement qu'à la constitution de clichés ecclésiastiques supplémentaires, dont nous avons déjà un nombre suffisant pour nous importuner. Ce qu'il faut,

c'est comprendre beaucoup plus sérieusement et profondément cette notion de « relation » à propos du culte et de l'engagement politique, et cela dans un sens voisin de ce qu'exprime le mot de « communio ». En ceci, nous sommes proches de la réalité évoquée par la sainte Cène.

La sainte Cène suppose une communion, communion au corps de Christ pas seulement en son chef, mais aussi en ses membres. La délimitation de ces membres n'est pas du ressort des gens pieux ni des Eglises officielles. Puisque Jésus s'est identifié aux hommes menacés et opprimés de tous les temps, ceux-ci lui appartiennent à jamais et peu importe qu'ils soient recensés comme chrétiens ou non. Cette référence à la vie de souffrance était marquée de manière réaliste dans le culte de l'Eglise ancienne comme nous l'avons vu, par l'étroite relation entre sainte Cène et agape. Elle conférait à la prédication comme à la diaconie une dimension que nous devons retrouver. Une revitalisation artificielle des agapes serait une entreprise absurde dans notre société de bien-être, mais il est d'autres manières toutes nouvelles d'atteindre la souffrance d'un type différent que nous rencontrons aujourd'hui. Il est urgent de trouver ces voies nouvelles, si vraiment le service de Dieu dans le service du Christ s'accomplit dans le culte. L'expérience des prêtres-ouvriers fut et demeure une tentative de ce genre. Les services de prière de nuit pour la politique (Cologne, Zurich) vont, à mon avis, dans une direction analogue. Mais ce qui est décisif, c'est que la vie cultuelle se laisse affronter par le monde dans sa misère et cela de façon réelle, massivement, inconditionnellement. Cette rencontre ne doit cependant pas avoir lieu dans l'espace vide du désespoir, mais dans le cadre de la promesse pascale : Dieu essuiera toutes larmes de leurs yeux (Apoc. 7 : 17). Il ne saurait être question de se résigner à cette misère, elle doit être vaincue. Le culte pourrait alors redevenir ce manifeste de la réalité qui vient au sein des réalités déprimantes de ce monde. Mais s'il en est ainsi, ne faut-il pas que bien des choses, et même tout change dans notre culte ? La prédication ne devrait-elle pas, par nécessité interne, se rapprocher de la réalité, la liturgie se tourner vers le monde, la communauté trouver une affectation sociale et politique ? Ne faudrait-il pas se mettre à soulever la question générale et radicale de ce qui peut être fait pour que la vie devienne plus juste, plus humaine, plus significative ? Se pourrait-il alors qu'une vie cultuelle accueillante au monde meurtri ne mette pas en mouvement ce qui, jusque-là, paraissait désespérément résistant ? Car il n'est pas possible de s'ouvrir réellement à l'action de Dieu, de mettre la main à la charrue, tout en regardant en arrière au lieu de regarder en avant. On en finira alors avec la tendance toujours prédominante dans l'Eglise de conserver peureusement les structures traditionnelles qui la limitent en fait aux classes bourgeoise et pay-

sanne de la société. L'Eglise cessera aussi d'utiliser son argent comme on le fait habituellement dans notre société, autrement dit elle renoncera à investir en premier lieu à son propre avantage, pour des choses qui lui sont utiles à elle et non au monde meurtri. Bref, elle devra enfin prêter l'oreille à l'exhortation apostolique dont le noyau est révolutionnaire, cet appel à ne pas se laisser mettre en circuit par les *schémata* de ce monde, mais d'en inventer de nouveaux, ordonnés à l'avenir. Ce serait là un renouveau du culte conforme à son propre but. Toutefois, ce renouveau n'est possible que dans une *unio realis* avec le monde souffrant et frappé ; il assigne à l'Eglise des tâches toujours nouvelles.

VII

Notre culte ne témoignera valablement de l'action de Dieu dans le monde qu'en situation de réelle solidarité avec le monde souffrant et frappé ; cela signifie qu'il doit être diaconie consciente d'un mandat qui concerne non seulement la personne mais aussi l'éthique sociale et la critique de la société. Il est dès lors fatal que le lien se distende entre le culte et cette forme de diaconie et, par conséquent, l'engagement politique en quête d'une humanisation des structures fondamentales de la société ; mais le contraire n'est pas moins vrai, à savoir le relâchement du lien entre la diaconie politique et la vie cultuelle de l'Eglise. C'est là d'une part le danger couru par les « traditionalistes » et, de l'autre, celui qui menace les « progressistes ». Ce dernier point réclame encore une explication.

Dans le sens où nous l'avons compris, une « diaconie politique » signifie l'irruption de la vie cultuelle dans les structures, institutions et rouages du monde profane. Elle a pour but un engagement efficace au service de l'homme menacé et opprimé dans et par ces réalités, afin d'attester que les chrétiens n'ont pas le droit de s'accommoder de la misère du monde sous la pression de l'avenir du royaume de Dieu. Dans la mesure où la diaconie politique a cet objet, elle se saura unie aux forces progressistes de ce monde qui veulent également dépasser le statu quo. Pourtant, jamais le progressif comme tel ne suffira comme critère pour une entreprise de critique de la société et d'éthique sociale conçue comme une diaconie politique. Sans quoi on assisterait simplement à un remplacement des *schémata* traditionalistes par des *schémata* progressistes, et un nouveau conformisme prendrait tout simplement la relève de l'ancien : un conformisme qui ne différait de l'ancien que par le fait de faire confiance au « progressif » au lieu de faire confiance au « traditionnel ». La foi chrétienne n'est jamais une confiance de ce genre ; elle est confiance en Jésus-Christ et par là même confiance en un passé qui critique tous les traditionalismes et en un avenir qui critique tous les futurismes. Nous entendons ici par « futurisme » une attitude fondamentale qui attend tout

du futur tel que l'homme le planifie lui-même. Par rapport à cela, être chrétien signifie vivre dans l'espérance d'une venue et pas seulement d'un futur. Autrement dit, il s'agit là d'un avenir qui vient à nous, plus précisément qui a son origine dans l'acte de Dieu. Ce qui ne signifie évidemment pas que l'avenir futuriste soit sans signification pour le chrétien ; bien au contraire, l'avenir futuriste, comme tout ce qui peut être planifié et accompli, constitue une exigence adressée à sa responsabilité humaine. En présence de l'espérance de la venue qui, en tant qu'événement christique, nous libère et nous mobilise, nous devons faire tout ce qui est en notre pouvoir pour que l'avenir humain soit plus juste et plus authentique, et signifier ainsi que la foi espérante est animée d'un amour révolutionnaire. Mais la foi, même engagée s'il le faut de manière révolutionnaire, en vue d'un meilleur avenir, restera toujours consciente qu'elle ne dépassera jamais le domaine avant-dernier et ne pourra donc jamais réaliser quelque chose comme une organisation définitive de la société. En d'autres termes, l'espérance de la venue relativise et démythologise toutes choses, non seulement ce qui est traditionnel et durable, mais aussi ce qui est progressif et futuriste. Cela aussi appartient au *schéma* de ce monde qui passe. Une diaconie politique issue de la foi se situe par conséquent dans un horizon d'attente totalement différent de celui du progressisme, c'est celui de la vie cultuelle qui s'ordonne fondamentalement à l'action de Dieu et non à l'activité humaine.

Si l'on perd cet horizon d'attente spécifiquement chrétien, autrement dit si l'espérance de la venue se dissout en pronostic futuriste, alors une crise d'identité est inévitable qui sera tout simplement mortelle pour la diaconie politique. Le propre de cette diaconie, ce ne sont pas les slogans de la restructuration sociale orientés par le progrès ; tout cela existe aussi hors de l'espace chrétien et même souvent de façon si convaincante que la foi objective et sensée en matière de politique ne peut que l'approuver. Non, ce qui est le propre de la diaconie politique est ailleurs ; on le trouve précisément dans l'espérance de la venue qui a son fondement dans l'événement christique, cet acte de Dieu qui a déjà eu lieu et qui continue à avoir lieu. La diaconie politique ne pourra que perdre son identité si elle perd l'*« unio credens »* avec le culte dans sa spécificité de proclamation du Christ et de communion avec Christ. Alors, elle ne serait plus une expression de la vie cultuelle dans la profanité des réalités sociales, mais tout au plus une activité profane ornée d'une feuille de vigne religieuse. Il faut être sur ses gardes face au danger d'une telle sécularisation de la diaconie politique, étant entendu que cette sécularisation doit être distinguée de la sécularité.

Une diaconie politique qui, par le moyen d'une telle *unio*, demeure enracinée dans la spécificité de la vie cultuelle et qui garde par

là son identité, pourra témoigner jusque dans ses manifestations les plus profanes, de l'action de Dieu ; elle incarnera elle-même quelque chose de spécifique. C'est ce que nous tenterons d'esquisser en trois remarques.

1. Nous l'avons vu, une diaconie politique signifie un engagement critique dans la société. En cela, elle n'a encore rien de spécifique ; au contraire, la critique de la société est devenue de nos jours une mode avec toutes les sottises qu'implique la mode. La diaconie politique ne deviendra spécifique qu'en tant qu'agir cultuel, je veux dire mû par l'acte de Dieu. Cet acte apparaît toujours comme une critique du monde, la critique la plus radicale qui soit, mais qui tend en dernier ressort vers la grâce et la réconciliation. Car elle est un *non* prononcé au sein d'un *oui* plus vaste, elle est condamnation dans la grâce. Une critique de la société dont elle est la norme ne peut donc être déterminée par la loi de la négativité comme c'est par exemple le cas chez Marcuse, ce qui signifie qu'elle ne sera pas une critique sans merci, absolue. Elle ne vise pas à l'anéantissement structurel de la société qu'elle doit critiquer, mais bien à sa transformation structurelle. On pourrait aussi dire qu'elle ne se laisse pas guider par ce qui est destructif, ni d'ailleurs par la tendance à la restauration, mais bien par ce qui est constructif, par ce qu'a de constructif l'amour issu de la foi qui sait discerner avec un esprit critique en ce temps avant-dernier *ta diapheronta* (Phil. 1 : 10), le plus avantageux, le meilleur, le plus humain pour l'homme menacé et opprimé. Et c'est précisément en renonçant à l'absolu qu'elle témoignera de l'absolu qu'on ne peut instaurer mais seulement attendre ; qui veut l'instaurer de soi-même en fait une idole totalitaire qui étouffe l'homme. Seul donc l'abandon, à la fois critique et disponible, au relatif qui n'est pas pour autant sacrifice de l'absolu, laisse apparaître ce qu'a de spécifique la critique sociale de la diaconie politique.

2. Une diaconie politique signifie ensuite un parti pris au sein de la société. Là non plus il n'y a rien de spécifique ; qu'on pense seulement à l'engagement marxiste. La prise de parti de la diaconie politique ne trouvera sa spécificité que dans une existence cultuelle qui s'inscrit à la suite de celle de Dieu dont il est dit : « ce qui dans le monde est sans noblesse et ce que l'on méprise, voilà ce que Dieu a choisi ; ce qui n'est pas, pour réduire à rien ce qui est » (I Cor. 1 : 28). Prendre parti ne veut pas dire s'inféoder à une idéologie sociale, qu'elle soit restauratrice ou progressiste. Il ne peut jamais s'agir que de la manière apparue en Jésus-Christ, selon laquelle on s'engage au service des laissés pour compte, de ceux qui sont proscrits ou mis au ban de la société. Partout où l'on trouve de telles victimes — et quel est l'organisme social qui n'en connaît pas ? — il ne peut

y avoir de doute sur la place que doit tenir la diaconie politique. Si elle veut être sérieuse, cela signifie en termes politiques qu'elle se situera dans l'opposition sociale sans toutefois se lier par principe à l'opposition. Ce ne sera pas une opposition de principe, mais une opposition qui adopte le parti des hommes broyés par les rouages des structures sociales. Un engagement de ce type qui ne se vend jamais aux exigences d'un parti, exprime à son tour la spécificité de la diaconie politique de l'Eglise.

3. Une diaconie politique signifie enfin, pour terminer par ce qui est le plus important, une espérance pour le monde. Sans doute ne peut-elle ici encore revendiquer l'espérance comme sa marque spécifique. Car l'espérance est devenue aujourd'hui le principe d'interprétation par excellence de la philosophie politique du progressisme. C'est dans l'horizon d'attente de la vie cultuelle que l'espérance chrétienne reçoit sa seule spécificité. Elle devient alors espérance humainement inconditionnée parce que fondée dans l'avenir qui vient. Les philosophes actuels de l'espérance ne connaissent pas cette espérance-là ; la leur est conditionnée par des attentes futuristes qui se fondent en définitive sur une interprétation optimiste de la réalité qu'ils tentent de vérifier : vision optimiste du monde comme chez Teilhard de Chardin, interprétation optimiste de l'histoire comme chez Ernst Bloch, foi optimiste en la culture comme chez Julian Huxley. Une diaconie politique qui plonge ses racines dans la vie cultuelle de l'Eglise ne pourra jamais se fier à de tels optimismes ; car elle sait la terrible réalité du mal dans le monde, à laquelle on ne peut trouver de solution ni dans l'évolutionnisme, ni dans la dialectique, ni surtout dans le moralisme ; mais cette réalité néfaste a été renversée à la croix et à Pâques. C'est pourquoi la diaconie politique peut subsister dans le monde du mal personnel et social à la seule condition d'être fondée dans la foi qui « espère contre toute espérance », comme le dit le paradoxe paulinien (Rom. 4 : 18). Pour autant qu'elle tente, par amour pour l'homme, de pourvoir au changement social de ce qui doit être transformé dans notre monde de désespoir, pour autant que, grâce à l'espérance chrétienne, elle agit sans désespérer et sans se lasser, elle témoigne de la spécificité de la foi chrétienne.

Récapitulons en terminant cet essai, la thèse fondamentale qui se pose : pour le chrétien, un engagement politique crédible n'est possible que sous la forme d'une diaconie sociale enracinée dans la vie cultuelle, alors qu'un culte chrétien crédible n'est possible dans le temps présent que s'il s'exprime, même dans le domaine politico-social, comme un témoignage rendu à l'action de Dieu dans le monde.

ARTHUR RICH.

(Traduction Claude Bridel et Jacques Matthey).