

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL - FACULTÉ DE THÉOLOGIE

---

# AUX SEUILS DE L'ESPÉRANCE

*LE DIACONAT EN NOTRE TEMPS*

THÈSE

PRÉSENTÉE A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL  
POUR OBTENIR LE GRADE DE DOCTEUR EN THÉOLOGIE

PAR

CLAUDE BRIDEL

IMPRIMERIE DELACHAUX & NIESTLÉ S.A., NEUCHÂTEL

1971

UNIVERSITÉ DE NEUCHÂTEL

FACULTÉ DE THÉOLOGIE

La faculté de théologie de l'Université de Neuchâtel autorise l'impression de la présente thèse sans toutefois exprimer d'opinion sur les propositions qui y sont énoncées.

Neuchâtel, le 9 juillet 1970

*Le doyen de la faculté de théologie*

P. BARTHEL

*A ma famille  
A mes amis  
Aux diacres et aux diaconesses  
sur les seuils d'espérance*

## Introduction

La littérature réformée de langue française sur le sujet du diaconat et de son possible renouveau est remarquablement peu abondante<sup>1</sup>. Sans sous-estimer en quoi que ce soit les travaux que nous avons recensés, il a bien fallu constater, outre leur rareté, la minceur de leur volume qui excède rarement les dimensions d'un article de revue; ce sont habituellement des écrits d'occasion dont la rédaction épisodique n'a pas été suivie d'une reprise plus approfondie au gré d'un ouvrage quelque peu étendu. On peut s'interroger sur les causes de cette lacune que le présent livre voudrait partiellement combler. Il semble probable que des motifs tout extérieurs, comme la traditionnelle réserve de nos théologiens face aux grandes synthèses, ne jouent ici qu'un rôle restreint; nous aurons en effet à expliquer pourquoi, à notre avis, la Réforme réformée se montre généralement réticente en présence de tout ce qui pourrait donner l'impression d'une majoration du ministère personnel (ou particulier), comme si, en l'examinant avec quelque attention, on risquait inmanquablement de minimiser le ministère commun du peuple de Dieu et de verser dans le cléricalisme. De remarquables exceptions<sup>2</sup> n'apparaissent que pour confirmer la règle, si l'on en juge par l'accueil qui leur est réservé. Quant au cas particulier du diaconat, il est en outre marqué par sa proximité, voire sa confusion, avec le thème de la diaconie dont la définition fait aujourd'hui l'objet d'une remise en question qui ne brille pas toujours par sa clarté théologique. Mais nous reviendrons à ces problèmes délicats qu'il nous suffisait de mentionner en commençant; leur étude nous a paru justifier l'enquête et l'essai de mise au point que nous proposons dans ces pages.

Il ne faut pas chercher auprès des auteurs de notre confession la documentation de base qu'ils ne nous offrent pas. Celui qui s'adonne aux études diaconales sera largement ravitaillé, en revanche, par les nombreux travaux de valeur publiés par nos éminents collègues de langue allemande, habituellement luthériens, et, plus récemment, par les auteurs catholiques romains de toutes nationalités,

singulièrement stimulés par l'ouverture de Vatican II à la restauration d'un diaconat spécifique. Ces deux grandes sources d'information et de recherche ont produit depuis une dizaine d'années un flot presque continu d'ouvrages de dimensions diverses où sont examinés avec la plus sérieuse attention tous les problèmes exégétiques, historiques et proprement théologiques soulevés par la rénovation du ministère diaconal<sup>3</sup>. Mais alors, est-il bien utile de reprendre une fois de plus ces mêmes données pour les soumettre, dans le cadre qui nous est propre, à une analyse qui ne serait vraisemblablement guère différente de celle qu'ont développée des chercheurs individuels ou groupés dans quelque entreprise collective? L'un d'entre eux n'écrivait-il pas récemment que le temps des travaux préparatoires était maintenant révolu, et que l'heure était venue de l'expérimentation?<sup>4</sup> A cette voix catholique font écho divers avis du monde œcuménique qui, sans du tout prétendre que la voie soit devenue aisée, nous pressent d'amorcer la seconde phase du travail, combien plus concrète et compromettante que la première<sup>5</sup>. En dépit de l'intérêt certain que représenterait la communication au public réformé de langue française, des développements d'une pensée surgie sur d'autres sols, nous avons cru devoir répondre aux appels d'aujourd'hui, ce qui ne nous empêchera pas, bien entendu, de revenir chemin faisant et pour les discuter s'il est besoin, aux œuvres fondamentales que nous citons<sup>6</sup>.

Aussi bien ne trouvera-t-on ici pas autre chose qu'une étude de théologie pratique. Nous entendons par là une contribution à l'effort de réflexion critique que la théologie doit constamment porter sur les formes actuelles de l'Eglise, s'interrogeant à la fois sur leur fidélité à la Révélation et sur leur efficacité dans le temps présent. Ce qui suppose le recours à un acquis historique suffisant aussi bien qu'à une certaine compréhension du monde contemporain, mais ce qui ne nous fera revêtir ni les plumes de l'historien, ni l'habit de lumière du sociologue! Plus modestement, nous tentons de jeter sur une forme ecclésiale que nous croyons fondamentale, un regard qui, pour ne pas s'inscrire dans un passé figé ni dans un présent souvent incohérent, pourrait bien trouver sa lumière et sa profondeur dans ce lendemain du Royaume où la foi nous introduit<sup>7</sup>. « Qu'une certaine époque « restaure » une forme déterminée de ministère, par exemple le diaconat, n'intéresse que l'historien; le théologien se demande seulement si à travers la structure de ce ministère s'exprime efficacement la représentation du Seigneur. »<sup>8</sup> Notre propos et ses limites seront bien déterminés par ces deux notions étroitement interdépendantes: attestation du Seigneur et efficacité de ce témoignage; la tâche de l'ecclésiologie pratique consiste à les faire coexister dans une mutuelle vigilance.

Nous avons laissé entendre que cette étude s'efforce de prendre le relais de discussions engagées depuis quelques années et avec un accord grandissant sur plus d'un point, tant dans le cadre du catholicisme que dans les conférences et consultations du Conseil œcuménique des Eglises. L'arrière-fond des pages qui

suivent est, ne peut être que résolument œcuménique, tant il est vrai que le thème du diaconat figure à bon droit parmi les questions qu'abordent volontiers en commun théologiens et hommes d'Eglise dans le dialogue interconfessionnel<sup>9</sup>. L'inventaire que nous dresserons de l'état de la question est tributaire au premier chef des textes officiels publiés à l'issue de sessions dont la plupart avait un caractère international. Citons, dans l'ordre chronologique<sup>10</sup>:

- Quatrième conférence mondiale de « Foi et Constitution ». Montréal 1963.
- Constitution dogmatique sur l'Eglise « Lumen Gentium ». Vatican II 1964.
- Consultation sur le Diaconat (Foi et Constitution). Bossey 1964.
- Consultation sur le ministère de la Diaconesse (Foi et Constitution). Bossey 1965.
- Consultation sur les formes de ministères (Division des études COE). Genève 1965, Upsal 1968.
- Premier congrès international sur le Diaconat. Rome 1965.
- Conférence « Eglise et Société ». Genève 1966.
- Motu proprio « Sacrum Diaconatus ordinem » du 18 juillet 1967.
- Consultation « Le Diacre, signe de l'Eglise servante ». Crêt-Bérard 1968.

Le fait que nous mentionnons dans cette brève liste de textes capitaux les documents produits à l'occasion de la conférence « Eglise et Société » — qui ne s'est aucunement prononcée sur le thème ecclésiologique du diaconat — attestera d'emblée l'importance que nous donnons à tout l'aspect « diaconique » (si l'on peut dire!) de la question. Ceci n'est que le premier exemple mais le plus significatif, de l'intérêt que nous voulons porter aux questions que l'éthique sociale pose avec passion à l'Eglise de ce temps; nous nous emploierons à démontrer comment, à notre sens, cette interrogation est propre à faire avancer le ministère diaconal hors d'un certain nombre d'ornières, vers une situation où il pourrait illustrer valablement l'intention renouvelée de l'Eglise de vivre en servante dans le monde tel qu'il se fait. C'est au travers de cette réflexion d'actualité que la thèse centrale de notre livre, illustrée par son titre, s'est imposée à nous. Encore une fois, nous ne la traiterons pas en sociologue, voire en spécialiste de l'éthique; nous cherchons plutôt à discerner le lieu propre que sa vocation impose aujourd'hui à l'Eglise, et donc à celui de ses ministères dont nous verrons qu'il est par essence destiné à l'entraîner dans le sens de cette présence lucide et révélatrice. Là encore, il y a un relais à prendre: celui des aperçus ecclésiologiques qui concluent — la plupart du temps en forme de vœux ou d'appels à l'imagination — les pénétrantes analyses de la société qui se multiplient de nos jours<sup>11</sup>. La tâche risquée de la théologie pratique consiste aussi à explorer cette zone des possibles réalisations concrètes, non certes pour dresser le catalogue exhaustif de solutions dites chrétiennes (la plus récente histoire nous invite salutairement à la modestie!), mais pour cerner d'un peu plus près la nature et la forme de cette contribution qu'on nous presse à juste titre de produire *maintenant*.

Nous ne pensons pas devoir nous excuser d'avoir souvent puisé notre documentation et les excitants de notre réflexion ailleurs que dans des ouvrages spécialisés de niveau scientifique. Après ce que nous venons de dire, il allait de soi que cette ration de base soit largement complétée par le recours à des écrits de moindre importance, articles et publications de circonstance, qui présentent le grand avantage de nous confronter sans détours à la réalité. Notre bibliographie se signale à certains égards par son caractère composite ; nous ne l'en croyons pas moins révélatrice de l'état d'une question qui, par sa nature même, appelle une réflexion à plusieurs niveaux.

Le plan de ce livre s'explique par les considérations qui précèdent. Sans renoncer absolument à un exposé classique (théologie biblique - histoire - doctrine - pratique), nous avons jugé utile de le présenter sous une forme condensée, dans le cadre d'une première partie qui, s'ouvrant par un inventaire des questions débattues, achemine le lecteur vers la problématique particulière à notre étude. Le thème central est développé ensuite sur trois plans qui, bien que théoriquement distincts, s'interpénètrent pour constituer ce qu'on pourrait appeler le lieu diaconal. Enfin, dans une troisième partie, nous étudions sous cet éclairage les formes traditionnelles du ministère diaconal. C'est forcément dans cette dernière phase de notre travail que nous avons été amené à faire preuve d'imagination en nous efforçant de bien marquer sa place dans le logis du théologien<sup>12</sup>. Il fallait aussi, pour que cette étude soit de quelque utilité à l'Eglise de notre temps, qu'elle se situe sous la clarté de l'utopie<sup>13</sup> qui la modèle et la porte en avant : le Royaume de justice et de paix.

Quand nous jetions les premières bases de ce livre, une série d'événements importants ou mineurs étaient encore devant nous : l'achèvement du concile Vatican II et ses séquelles impressionnantes, l'assemblée d'Upsal dont nous commençons à méditer les résultats, mais aussi la grande crise de mai 1968 qui a si fortement marqué nos manières de penser notre monde et notre temps ; il y a encore la remise en question du sacerdoce romain et le refus de la consécration pastorale par bon nombre de jeunes théologiens protestants... A première vue, il pouvait paraître bien inactuel de mener à chef une étude dont nous ne cachons pas la fidélité à une ecclésiologie structurée ; et pourtant, nous l'avons déjà indiqué, notre intention n'était pas, et cela dès le départ, de faire un exposé de doctrine ; plutôt de chercher à partir de la réforme de l'Eglise comment un témoignage chrétien spécifique peut être donné aujourd'hui<sup>14</sup>. C'est donc avec une certaine liberté et dans un esprit de service (δικονία) que nous offrons cette contribution à un débat essentiel.

## NOTES DE L'INTRODUCTION

<sup>1</sup> Mis à part les comptes rendus d'ouvrages catholiques ou étrangers sur le diaconat et les allusions des Commentaires exégétiques, nous citerons les articles suivants :

CH. WESTPHAL, « Pasteurs, anciens et diacres », *Foi et Vie* 1950, 6.

R. CHAPAL, « Le ministère du Diacre aujourd'hui », *Foi et Vie* 1962, 5-6.

L. VISCHER, « Le problème du diaconat », *Verbum Caro* 1964, 69.

CL. BRIDEL, « Le ministère diaconal dans l'Eglise d'aujourd'hui », *Verbum Caro* 1964, 71/72.

A. BLANCY, « Diaconie et diaconat (Place, rôle, charge des diacres et d'un diaconat dans l'Eglise) », *Etudes théologiques et religieuses* 1967, 2.

La diaconie aujourd'hui (Document de travail), *Information-Evangélisation* 1967, 3.

<sup>2</sup> Nous pensons surtout à la récente étude de J.-J. VON ALLMEN, *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI<sup>e</sup> siècle*, Neuchâtel, 1968.

<sup>3</sup> Les deux sommes les plus représentatives sont, du côté protestant, *Das diakonische Amt der Kirche*, herausgegeben von H. KRIMM, Stuttgart 1965, 2, et, du côté catholique, *Diakonia in Christo. Ueber die Erneuerung des Diakonates*. Herausgegeben von K. RAHNER und H. VORGRIMMLER, Freiburg-Basel-Wien, 1962. Une version française de plusieurs contributions de cet ouvrage a été publiée, assortie d'articles originaux tenant compte des décisions de Vatican II, sous le titre *Le Diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, ouvrage publié sous la direction de P. WINNINGER et Y. CONGAR, Paris 1966.

<sup>4</sup> On a dit sur le diaconat comme ordre permanent beaucoup de choses intéressantes. On a même presque tout dit. Nous en éprouverons plutôt une certaine lassitude... Oui, vraiment, on a dit ce qu'on pouvait dire, prévu ce qu'on peut prévoir. Il faut, maintenant, expérimenter (Y. CONGAR, « Variétés des ministères et renouveau diaconal », *Diacres aujourd'hui*, 1969, 7, p. 2).

<sup>5</sup> Telle est l'opinion de LUKAS VISCHER, rendant compte de la Consultation œcuménique sur le Diaconat de 1968 : « Die Diskussion über die Erneuerung des Diakonates ist offenkundig in ein neues Stadium getreten. Während es vor einigen Jahren noch immer in erster Linie darum ging, die Forderung nach der Erneuerung des Diakonates anzumelden und annehmbar zu machen, geht es heute weit mehr um die Verwirklichung. Die Zeit des blossen Gedankens ist vorüber. Die praktischen Probleme der Realisierung treten mehr und mehr in den Vordergrund. Das gilt vor allem von der römisch-katholischen Kirche, aber nicht allein von ihr. Die Konsultation war von dieser neuen Stimmung um den Diaconat in hohem Masse geprägt. Die Zeit, in der bloss die Möglichkeiten erwogen werden, sind in mancher Hinsicht einfacher. Wenn die Forderungen verwirklicht werden sollen, ergeben sich in der Regel unvorhergesehene Schwierigkeiten und es zeigt sich hier und dort, dass manches, das bedacht werden muss, noch nicht nach allen Richtungen bedacht ist. » (« Zusammenfassung der Gespräche in Crêt-Bérard », *Diakonia-Nachrichten*, 1969, Studienheft Nr. 2 — zugleich Nr. 46 und 47).

<sup>6</sup> Le P. THOM, rendant compte de quelques études sur le diaconat, écrivait ces mots : « Les études les plus utiles sont pour l'instant celles qui décrivent avec précision les données de la tradition, celles qui circonscrivent le problème théorique et celles qui suggèrent des applications » (« Quelques études sur le diaconat », *Nouvelle Revue théologique* 1965, 6). Tel est en somme notre projet, avec une accentuation sur la troisième catégorie.

<sup>7</sup> On pourrait bâtir une belle définition de l'entreprise menée par la théologie pratique, sur cette déclaration de K. BARTH : « Ce n'est pas le flirt avec le passé ou le présent qui fait de l'Eglise une vraie Eglise, mais le regard tranquille sur ce qu'elle est et reste en tout temps et qui constitue le critère de sa catholicité » (*Dogmatique* trad. fr. IV, 1, fasc. 3, p. 69).

<sup>8</sup> R.-J. BUNNIK, *Frères des temps nouveaux*, trad. du néerlandais, Tournai-Paris, 1969, p. 111.

<sup>9</sup> « Wenn ich recht sehe, ist das Diakonot vor allem darum ein ökumenisches Amt, weil gerade an dieser Stelle ein Bereich aufgebrochen ist, in dem die Kirchen gemeinsam experimentieren können » (L. VISCHER, « Diakonot, ein ökumenisches Amt », Einleitendes Referat Crêt-Bérard-Tagung vom 4.-7. Oktober 1968 (zur Ergänzung des offiziellen Berichts), Genève, 1968 (ronéot.), p. 9).

<sup>10</sup> Nous citons ces textes dans les éditions suivantes :

Conférence de Montréal : L. VISCHER, *Foi et Constitution*, Textes et documents du Mouvement « Foi et Constitution », Neuchâtel, 1968, p. 160-217.

Constitution « Lumen Gentium »: *Vatican II*, « Constitution dogmatique sur l'Eglise Lumen Gentium », texte latin et traduction par P.-Th. Camelot, o.p., Paris, 1965.

Consultation sur le Diaconat: *Le ministère des diacres*, Etudes du Conseil œcuménique n° 2, Genève, 1965.

Consultation sur le ministère de la Diaconesse: *La diaconesse*, Etude du Conseil œcuménique n° 4, Genève, 1966.

Consultation sur les formes de ministère: Documents de la Division des études du COE, Genève, 1965 (ronéot.). *Manuel pour les comités de l'Assemblée* (Upsal 1968), Genève, 1968, p. 235 ss.

Congrès international sur le Diaconat: « Le diaconat et sa rénovation », *Vocation*, 1966, 234 (numéro spécial).

Conférence « Eglise et Société »: *Eglise et Société*, une enquête œcuménique, 4 vol., Genève, 1966. *Conférence mondiale Eglise et Société*, Rapport officiel, Genève, 1966 (ronéot.).

Motu proprio: *Documentation catholique*, juillet 1967.

Consultation « Le Diacre, signe de l'Eglise servante »: *Diakonia-Nachrichten*, 1969, 46/47.

<sup>11</sup> Voici, parmi bien d'autres, deux de ces exhortations programmatiques: du P. CARDONNEL: « L'Eglise n'a pas à fournir une solution technique aux problèmes du monde. Au cœur même de toute la technicité de l'univers, elle n'a qu'à devenir ce qu'elle est: l'apprentissage de la mise en commun » (*Dieu est mort en Jésus-Christ*, Bordeaux, 1967, p. 226).

De G. CRESPIY: « Cette communauté (l'Eglise) est là pour montrer comment on peut essayer de vivre notre temps comme un dernier temps: le pénultième comme ultime, pour reprendre les expressions de Bonhoeffer » (« Que peut être aujourd'hui la morale sociale chrétienne? », *Christianisme social*, 1966, 5-8, p. 470).

<sup>12</sup> « J'aime à concevoir l'imagination comme l'agilité de la curiosité unie à l'incarnation de l'espérance » (A. DUMAS, « Sociologie de la société industrielle et ecclésiologie », *Etudes théologiques et religieuses* 1968, 4, p. 266).

<sup>13</sup> « L'utopie est un mode humoristique de voir le présent, qui le rend transparent à la foi » (I. ILLICH, « Métamorphose du clergé », *Esprit* 1967, 10, p. 601).

<sup>14</sup> Il y a mieux encore que la sagesse de l'expérience dans ces mots d'O. CULLMANN: « La modernisation devrait exclusivement procéder du renouveau intérieur de l'Eglise et non pas être un idéal à part. Certes, c'est pour nous aussi un devoir constant de nous tourner vers le monde. La question de savoir comment prêcher l'Evangile au monde d'aujourd'hui, comment l'y faire pénétrer — pour autant que cela dépende de nous — ne doit pas nous laisser en repos. Nous devons nous faire comprendre du monde, nous y adapter sans pour cela trahir l'Evangile... A bien des égards le monde attend que nous lui disions autre chose que ce qu'il dit et que peut-être même il dit mieux » (« Eléments permanents et changeants du message chrétien d'après le Concile », *Rome nous interpelle*, Neuchâtel, 1967, p. 157).

## PREMIÈRE PARTIE

# Signification du diaconat

### INTRODUCTION

Le considérable regain d'intérêt pour le ministère diaconal ces quelque quinze dernières années a de quoi retenir notre attention ; quelles en sont, au premier abord, les causes avouées dans les premiers travaux de cette période ?

1. D'une manière générale, on pourrait évoquer le sentiment d'insatisfaction ou même une certaine mauvaise conscience dus à la constatation d'une *survivance* peu significative dans la liste des ministères généralement reconnus par les Eglises chrétiennes. Thème pour la recherche historique, sans doute, qui s'interrogera sur l'éclipse d'une fonction spécifique des origines ; thème ecclésiologique, surtout, qui sollicitera l'étude des théologiens attentifs à une compréhension organique de l'Eglise. A cet égard, la structure traditionnelle à trois ministères (évêque - prêtre - diacre, ou pasteur - presbytre - diacre) que l'on ne songeait guère à contester, posait un problème théorique d'autant plus aigu que, précisément, le diaconat était le seul à avoir conservé un titre identique dans les confessions séparées au long des vicissitudes de l'histoire.

2. Toutefois, ces considérations un peu académiques<sup>1</sup> n'auraient pas suffi à provoquer le mouvement dont nous examinons les résultats actuels. Il a fallu pour cela que des événements contingents obligent concrètement à rouvrir le dossier. Mentionnons en gros la crise d'adaptation, du côté protestant, des institutions de diacres et de diaconesses fondées au XIX<sup>e</sup> siècle et, du côté catholique, des expériences individuelles ou collectives d'apostolat dans des situations de guerre ou d'après-guerre. Dans le premier cas<sup>2</sup>, le développement très autonome par rapport à l'Eglise, des « maisons-mères » et des « fraternités » posait avec une réelle urgence le problème de leur situation ecclésiale ; quant aux catholiques<sup>3</sup>, harcelés par la pénurie de prêtres en pays de diaspora ou de mission, ils commençaient à considérer avec faveur le rétablissement d'une catégorie de clercs aptes à suppléer le personnel surchargé ou défaillant. De part et d'autre et d'une manière plus ou moins *empirique*, on se mit à chercher des solutions pratiques.

3. Si l'on était fondé à analyser en premier lieu les ressources dont on disposait et à recenser les besoins immédiats de l'Église, on courait néanmoins le risque de donner une importance excessive à la description des *fonctions* exercées par les diacres — qu'elles soient effectives ou souhaitées — et cela au détriment de la signification même du titre qu'ils portaient. C'est la raison pour laquelle plusieurs auteurs, sans abandonner la visée pratique qu'ils avaient entrevue, se sont employés à lutrer contre une image exclusivement « professionnelle » du diacre ou, également, contre une notion par trop « supplétive » de son service par rapport aux ministères principaux de l'Église. C'est alors que se déploya la réflexion proprement théologique sur l'origine et la portée du nom que l'on donnait couramment à une série un peu hétéroclite de serviteurs de la communauté<sup>4</sup>.

4. Mais l'histoire évoluait au rythme que l'on sait. Sommairement dit, la décolonisation de la presque totalité des pays d'outre-mer et la sécularisation de la société occidentale ont hâté la prise de conscience par l'Église de sa situation de plus en plus minoritaire dans le monde, mais aussi de la nécessité où elle se trouvait de repenser son comportement *missionnaire*. Cette perspective n'était certes pas absente de la pensée des premiers artisans du renouveau diaconal, mais elle n'avait — elle n'a — pas encore totalement atteint la zone des travaux sur le ministère diaconal proprement dit, qu'on a trop souvent tendance à considérer avant tout *sub specie Ecclesiae*, comme un élément d'une structure close et suffisante en elle-même. C'est ici que doit certainement se porter l'accent d'une recherche dont on pressent l'ampleur.

5. Les grandes questions théologiques sous-jacentes aux travaux sur la signification du diaconat seront donc d'une part celle de la *diversité des ministères*, de leur relation au ministère général de l'Église et de leur mutuelle interdépendance; et d'autre part, la question de la *diaconie totale* de l'Église, de la manière dont le peuple avec ses ministres pourra former la milice « servante et pauvre » offerte au monde de ce temps. Le rapport entre ces deux thèmes, théoriquement évident, est en quête de manifestations concrètes.

Notre but dans cette première partie est de dégager la signification du diaconat par delà la tension, souvent repérable dans l'histoire, entre une fonction hiérarchique et une tâche professionnelle. A l'encontre d'un degré d'organigramme chargé de missions administratives, caritatives ou même liturgiques, et d'une forme sociologique sans caractère ecclésial, nous préconisons l'existence d'un ministère-signe reconnu par l'Église comme l'expression et le stimulant de son service.

## NOTES DE L'INTRODUCTION

<sup>1</sup> Voir par exemple: K.-B. HUNDESHAGEN, *Über die Erneuerung des evangelischen Ältesten- und Diakonenamtes*, 1854; J.-N. SEIDL, *Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung*, Regensburg, 1884.

<sup>2</sup> Les travaux de H. KRIMM et P. PHILIPPI (cf. Bibliographie) sont typiques de cette recherche, qui est loin de se borner du reste aux aspects pratiques de la question, tout en étant très marqués par la situation allemande et luthérienne.

<sup>3</sup> Les pionniers sont ici: W. SCHAMONI, *Familienväter als geweihte Diakone*, Paderborn, 1953 (trad. fr. *Ordonner Diacones des Pères de famille*, Paris-Bruges, 1961); P. WINNINGER, *Vers un renouveau du diaconat*, Paris-Bruxelles, 1958; J. HORNEP, *Kommt der Diakon der frühen Kirche wieder?*, Wien, 1959 (trad. fr. *Reverrons-nous le diacre de l'Eglise primitive?*, Paris, 1960).

<sup>4</sup> Le beau livre de P. PHILIPPI, *Christozentrische Diakonie*, Stuttgart, 1963, est ici fondamental. Cf. *infra* chap. II.

## CHAPITRE PREMIER

### INVENTAIRE HISTORIQUE

Pour bien situer la problématique actuelle, il est nécessaire d'examiner quelques développements historiques significatifs. Celui qui a le plus retenu l'attention des chercheurs va des origines — à vrai dire assez confuses — du ministère diaconal jusqu'à sa fixation hiérarchique; ce premier aperçu se bornera à recenser les données principales d'une évolution sur laquelle un large consensus est maintenant acquis. Laissant de côté les destinées du diaconat dans l'Eglise d'Orient, nous aborderons ensuite la période du déclin de l'ordre proprement dit, qui s'étend approximativement du <sup>v</sup>e siècle à l'époque carolingienne; nous aurons alors à dégager un certain nombre d'enseignements éclairants pour les conditions d'un renouveau dans le monde latin. Enfin, troisième coup de sonde, nous chercherons à estimer la plus récente histoire du ministère diaconal, celle des tentatives de restauration dont nous avons déjà évoqué les motivations. C'est donc la lecture critique de trois phases d'une durée et d'une importance inégales, que nous nous proposons de faire, sans craindre de laisser délibérément dans l'ombre les siècles qui demeurent quasi muets sur notre sujet.

#### 1. LE DIACONAT DANS L'EGLISE ANCIENNE

Nous avons conscience de ne récolter ici que des enseignements partiels, tant il est vrai qu'« il est exclu d'affirmer qu'il y a dans le Nouveau Testament une conception et un ordre unique en ce qui concerne les ministères, ou l'organisation et la structure de l'Eglise primitive »<sup>1</sup>. Nous avons bien plutôt la conviction, et nous nous expliquerons plus loin à ce propos, que le très petit nombre de textes néotestamentaires relatifs au diaconat doivent être lus dans le cadre beaucoup plus riche et beaucoup plus vaste que représente la notion théologique de *διακονία*. Il n'empêche que leur examen peut nous mettre sur la piste

fructueuse de la relation entre un ministère particulier et le ministère global de l'Eglise aux temps apostoliques. Semblablement, bien que dans une moindre mesure, le témoignage des anciens Pères apparaît comme fragmentaire et fréquemment lié à des situations locales que nous ignorons pour une bonne part; il n'en reste pas moins qu'un choix lourd de conséquences a été fait alors à propos du statut du diaconat: il vaut la peine de le voir émerger d'une histoire encore incohérente.

### A. Les origines

Il s'agit ici de faire le point sur l'interprétation de quatre textes du Nouveau Testament qui attestent l'existence d'un diaconat (masculin et féminin), et d'en tirer quelques conclusions utiles.

*L'adresse de l'Épître aux Philippiens (1. 1).* Au seuil de cette lettre écrite en captivité, Paul nous donne la toute première mention de membres de la communauté intitulée diacres; ils comptent parmi les destinataires, après « ceux qui sont à Philippi » et dans un groupe où ils sont associés aux ἐπίσκοποι. Cette mention paraît naturelle sous la plume de l'apôtre, mais il est juste de préciser qu'il n'en est plus question ni dans l'épître, ni dans aucun autre écrit paulinien.

Quant à l'origine du terme, on a constaté que, tout comme celle d'ἐπίσκοπος, elle est grecque et d'un emploi très généralement profane<sup>2</sup>. Son application à une fonction déterminée dans la communauté chrétienne apparaît selon toute vraisemblance comme un produit du pagano-christianisme qui en a fait un terme technique. Citant le commentaire de J. Jeremias aux Épîtres à Timothée, le P. Hamman — à qui l'on doit la plus récente étude en français sur les origines du diaconat<sup>3</sup> — estime que les diacres de Phil. n'ont rien de commun avec les serviteurs de la Synagogue; leur nom n'est jamais rendu en grec par δίακονος, et leurs fonctions sont exclusivement liturgiques, alors que d'autres employés sans rattachement culturel sont chargés de collecter les offrandes. On ne voit pas trace de telles distinctions dans le corpus paulinien.

On notera que le couple évêques-diacres est mentionné en second lieu, après la communauté dans son ensemble. Cette indication est importante non seulement pour le cas particulier des diacres, mais pour toute la théologie des ministères personnels. Même s'il ne faut pas trop presser l'expression, on constatera qu'elle ne fonde nullement une notion de préséance hiérarchique. Le σύν (et non κατ!) qui relie les ministres à la communauté première nommée évêque plutôt l'idée d'une action conjointe, voire collégiale, du « laïc » et du ministère<sup>4</sup>.

On a souligné dès longtemps la liaison que marque ce texte entre l'épiscopat et le diaconat (les deux termes techniques sont au pluriel, ce qui exclut en tout cas, à ce niveau de la tradition, toute idée d'un épiscopat monarchique). Une première question est ici posée aux tenants de la thèse ultérieure du ministère

triple, puisque les presbytres manquent dans cette présentation des responsables de la communauté; pour autant qu'on en puisse juger, cette forme originaire du judaïsme ne s'est mariée que plus tard à la structure binaire dont nous avons l'exemple dans Phil. <sup>6</sup>

Cela étant, comme aussi la parenté, voire la fusion, des ἐπίσκοποι et des πρεσβύτεροι on est en droit de se demander jusqu'à quel point la structure épiscopale-diaconale n'est pas typique d'une ecclésiologie moins « patriarcale » que celle des communautés jérusalémites, et si la syntbèse ignatienne à venir est absolument satisfaisante <sup>6</sup>.

L'autre question posée par la proximité des évêques et des diacres est celle de la subordination des seconds aux premiers. Le sens des termes grecs ne laisse à notre avis pas de doute à ce propos: l'ἐπισκοπή est, par définition, une surveillance, une vigilance générale à laquelle la διακονία au sens ministériel du terme n'échappe certainement pas. Toutefois, en raison même du pluriel ἐπίσκοποι et de l'absence du possessif ἐκείνων, on n'est pas en droit d'accentuer dans ce texte la dépendance personnelle des diacres par rapport aux évêques <sup>7</sup>.

Reste le problème des fonctions exercées par les diacres de Philippes. Le texte n'en dit rien, pas plus du reste que des tâches incombant aux évêques. H. W. Beyer fait état de l'hypothèse de A. Lohmeyer, qui voit dans Phil. une lettre d'affermissement à une communauté persécutée dont les chefs auraient été jetés en prison; Paul les saluerait particulièrement à cause de leur détention, sort qu'il partage à distance avec eux, et parce qu'ils se sont chargés de récolter les dons qu'il a reçus de Philippes. « Cette hypothèse n'est pas vérifiée. On ne peut donc définir la tâche des diacres qu'à partir de leur définition et de leur activité postérieures. <sup>8</sup> »

*Le règlement pour les diacres de 1 Timothée (3. 8-11).* Le contexte des Pastorales est bien différent de celui de l'Épître aux Philippiens. Dans un excellent « Résumé biblico-théologique », E. Schering reprend la thèse commune à M. Dibelius, E. Schweizer et J. Jeremias, selon laquelle ces écrits témoignent de la résistance d'une Eglise qui s'organise contre la Gnose et qui, sans reprendre sa structure à la base, affermit ce qui doit recevoir une nouvelle impulsion dans ces circonstances dramatiques <sup>9</sup>. On comprend alors que les ministres soient appelés à une vigilance accrue dans leur comportement personnel, tant par leur conduite morale irréprochable que par leur fidélité au « mystère de la foi ». Les instructions aux diacres suivent immédiatement celles qui sont adressées à l'évêque et les reproduisent partiellement. Il n'en demeure pas moins que le diaconat apparaît ici comme un ministère en soi et qui ne représente en aucune manière un stade préliminaire à l'accession à de plus hautes charges <sup>10</sup>.

Le groupement évêque-diacres est à nouveau manifeste, mais maintenant l'épiscopat est devenu monarchique. Il ne s'ensuit pas toutefois que les diacres soient exhortés à une obéissance particulière dans leur soumission probable à

l'évêque. On a plutôt l'impression d'une collaboration fraternelle dans un même service.

Le règlement concernant les πρεσβύτεροι n'intervient pas dans la même lancée, mais deux chapitres plus loin, ce qui indique pour beaucoup d'auteurs l'étape transitoire entre la structure binaire de Phil. et la structure ignatienne, par assimilation progressive de l'ancienne forme judéo-chrétienne. Quoi qu'il en soit, le ton de ce nouveau fragment est extrêmement différent de celui commun au couple évêque-diacres, lequel est nettement ordonné à la mission de l'Eglise dans ses circonstances particulières.

Quant aux fonctions exercées par les diacres, nous n'en avons pas plus le catalogue ici que dans Phil. Tout l'accent du règlement porte sur le comportement plutôt que sur l'activité de ces ministres. H. W. Beyer croit cependant pouvoir affirmer qu'à cette époque les diacres étaient essentiellement chargés dans la communauté de tâches administratives et caritatives; il justifie son hypothèse par quatre considérations: le sens premier du terme δίακονος (celui qui sert à table) devait s'élargir forcément jusqu'à désigner celui qui est au service de ses frères; les qualités requises par 1. Tim. sont celles d'un administrateur et d'un « assistant »; la subordination à l'évêque désigne le diacre pour ces besognes auxiliaires; tout ce qui est dit de la διακονία dans le Nouveau Testament destine le δίακονος à exercer de telles fonctions. Tout ceci devient plus convaincant si l'on examine la parenté de notre texte avec les écrits des premiers Pères qui, plus explicites pour leur part sur les fonctions diaconales, n'en sont pas moins de la même venue.

Le verset 11, enchâssé dans les instructions aux diacres, fait problème parmi les exégètes. L'absence d'un possessif désignant qui sont les « femmes » mentionnées, la mention en 5. 3-15 de « veuves » particulièrement considérées dans la communauté, inclinent plusieurs à supposer qu'il pourrait dans les deux cas s'agir de diaconesses; mais les arguments avancés sont ténus<sup>21</sup>.

La « diaconesse » de Cenchrées (Rom. 16. 1). Parmi les recommandations finales de l'épître aux Romains qui ont un caractère personnel prononcé, la mention de cette dame vient en premier. Elle semble avoir droit à une reconnaissance particulière de la part de Paul et de la communauté de Rome, où elle tient peut-être un rôle important en raison de sa bienfaisance.

Cet « hapax » n'invite qu'à une seule remarque suggestive, à savoir que Phébé est intitulée δίακονος. La communauté n'a donc pas forgé, comme ce sera le cas ultérieurement<sup>22</sup>, un féminin pour désigner la femme-diacre. Est-ce un indice suffisant pour imaginer qu'à l'époque, le ministère diaconal pouvait être confié indifféremment à un homme ou à une femme? Ce n'est pas absolument impossible.

L'élection des Sept (Act. 6. 1-6). C'est à Irénée que nous devons la première interprétation de ce texte dans le sens de l'institution des diacres<sup>23</sup>. Depuis lors, cette tradition s'est bien établie, si l'on excepte quelques objections éparses dans

l'histoire, dont la plus ancienne est due à Chrysostome<sup>14</sup>. De nos jours, la discussion continue et semble difficile à conclure à partir de cette unique péricope<sup>15</sup>.

On précisera tout d'abord que le terme de *διάκονος*, ne figure pas ici, et qu'il n'est jamais appliqué aux Sept dans le cours du livre des Actes.

Deux mots de la même famille apparaissent en revanche au v. 2 (*διακονεῖν*) et aux v. 1 et 4 (*διακονία*); le premier est qualifié par le datif *τραπεζαίῳ*, le second par le génitif *τοῦ λόγου*. Ces expressions générales, fort intéressantes pour désigner la situation du ministère dans la communauté, ne peuvent être qu'allusives à un titre ministériel défini; E. Schweizer estime pour sa part que l'absence de ce titre prouve que nous sommes ici en présence d'une situation particulière et non d'une institution destinée à durer<sup>16</sup>.

Il est intéressant de suivre l'analyse de L. Goppelt<sup>17</sup> examinant ce qu'il appelle un premier aperçu de la structure sociologique et théologique de la communauté primitive. Le conflit dont il est ici question serait à la fois linguistique, culturel et théologique. Les Hellénistes, de langue grecque, issus du cercle des synagogues de la diaspora à Jérusalem, auraient reçu l'Évangile dans une autre tradition que les chrétiens groupés autour des Douze; preuve en soit le discours d'Étienne, qui représente l'opinion de ceux qui vont porter la bonne nouvelle au-delà des frontières, en Samarie et vers les païens<sup>18</sup>; la séparation entre les deux groupes se fera sur le thème du Temple (et non sur celui de la Loi, comme ce sera le cas entre Paul et Pierre). Dès lors, poursuit Goppelt, les Sept auraient été désignés nettement comme chefs des Hellénistes, chargés de veiller pour leur part sur cette fraction de la communauté plus « ouverte » et « missionnaire ». Ce n'est que par la suite que la communauté aurait admis l'exercice de leur ministère au profit de toute l'Église, sanctionnant par là la coexistence d'une variété de tendances et se référant volontiers aux modèles vétérotestamentaires: les Douze représenteraient le peuple eschatologique des douze tribus d'Israël, tandis que les Sept évoqueraient les sept anciens de la communauté synagogale (et pas du tout des « diaques » subordonnés aux évêques). H. Küng est d'un avis assez proche quand il dit des Sept: « Ils ressembleraient davantage aux futurs presbytres qu'aux diaques.<sup>19</sup> »

On ne peut toutefois pas éliminer le caractère « diaconique » de ce récit. Comme le font remarquer H. W. Beyer, E. Haenchen et d'autres<sup>20</sup>, Luc pouvait difficilement, à l'époque où il écrivait, faire abstraction du développement dont il était témoin: en employant les mots *διακονία* et *διακονεῖν*, il devait savoir que ses lecteurs penseraient au diaconat. Même si historiquement la thèse de Goppelt demeure vraisemblable, la narration lucanienne est révélatrice d'une double intention: attester l'origine de la différenciation des ministères et marquer la cohésion entre ceux qui sont ordonnés à la responsabilité générale de l'Église et ceux qui sont orientés vers une certaine spécialité, probablement de type caritatif. D'autre part, le récit est conduit de manière à souligner l'interdépendance

de la κοινωνία (cultes, repas communautaires) et de la διακονία (service concret); l'imposition des mains par les Douze donne une portée solennelle et liturgique à cette unité du culte et de la vie. Ce renseignement est capital.

Quant à l'institution du diaconat proprement dit, Act. 6 n'a donc guère qu'une valeur d'apport intermédiaire. Les Sept, considérés par Luc comme « les ancêtres en quelque sorte des diacres »<sup>21</sup>, ont assumé d'autres tâches encore que l'assistance, mais leur institution baigne dans un climat profondément « diaconique », révélateur d'une conception du culte, des ministères et de la vie fraternelle qui justifie en définitive l'intérêt qu'on continuera de vouer à ce récit. C'est ce que L. Vischer exprime, par exemple, lorsqu'il écrit : « Act. 6 nous parle d'un « ministère » qui, dans une situation risquée, fut la réponse rigoureuse et opportune de l'Eglise; au lieu d'admettre qu'une tension s'établisse, on a créé un ministère. »<sup>22</sup> La discussion s'enlise régulièrement quand on s'obstine à vouloir définir le diaconat par ses fonctions; elle redevient possible et fructueuse lorsque, renonçant à chercher dans le Nouveau Testament un cahier des charges diaconales qu'il ne nous offre pas, on se laisse guider précisément par un texte comme Act. 6, vers une conception générale du ministère, enraciné dans la διακονία et personnalisé dans les διακονοι. S'il est une conclusion à ce tour d'horizon, c'est bien celle-ci : le ministère diaconal doit être compris à partir de la διακονία en général, et ses fonctions propres — qui en découlent également — sont fondamentalement souples et variables.

### B. Les premiers développements

Le relevé des textes patristiques, canoniques et liturgiques de la fin du 1<sup>er</sup> siècle jusqu'à la fin du 7<sup>e</sup> qui traitent du ministère diaconal, a été établi et publié depuis quelques années<sup>23</sup>. Nous n'avons pas l'intention de revenir à cette recension, et pas même d'examiner dans le détail l'ensemble de ces fragments; il nous semble plus utile à notre propos de détacher de cette liste les documents les plus significatifs de l'évolution qui va aboutir à la fixation du diaconat dans sa forme latine classique. Pour simplifier, nous les présenterons dans l'ordre chronologique, sans oublier toutefois de mentionner leurs origines diverses dans la mesure où elles nous sont connues<sup>24</sup>.

*La transition (Lettre de Clément de Rome, env. 95).* Cette lettre, adressée à l'Eglise de Corinthe, lui apporte l'avis de l'évêque de Rome sur la structure des ministères; il semble donc que nous ayons là une description valable pour les deux communautés. Au chap. 42, une sorte de genèse des ministères est précisée : après avoir rappelé la mission confiée par Dieu au Christ, puis aux apôtres, Clément poursuit en ces termes : « Ils (les apôtres) prêchèrent par villes et villages, et, après examen, instituèrent par l'Esprit leurs prémices comme évêques et comme diacres des futurs croyants. Et ceci n'avait rien d'une surprenante

nouveauté: car depuis longtemps on avait écrit à propos des évêques et des diacres. Ainsi parle en effet un passage de l'Écriture: Je veux établir leurs évêques dans la justice et leurs diacres dans la foi.<sup>25</sup> »

Remarquons en premier lieu que, tout comme en Phil. 1, 1, évêques et diacres sont cités au pluriel. La structure binaire est toujours vivace mais, détail intéressant, le terme de *πρεσβύτεροι* intervient dans un autre chapitre<sup>26</sup> pour désigner non un ministère particulier, mais tous les responsables de la communauté.

Plus typique et étrange est évidemment la justification vétérotestamentaire d'une institution dont Clément doit percevoir la nouveauté; il la cherche dans une citation des plus sollicitées d'Es. 60, 17 (« Pour magistrature, j'instituerai la paix et comme gouvernement la justice »). On remarquera que, pour les besoins de la cause, le texte prophétique est inversé; une indication subsiste: à cette époque, la relation entre évêques et diacres était vue à la lumière du rapport politique entre les gouverneurs et le sénat.

*Le triple ministère (Ignace d'Antioche, env. 110)*. Les six lettres aux Eglises d'Asie mineure font état d'une structure ternaire: évêque, presbytres, diacres. Ces fonctions sont essentielles et doivent se retrouver dans chaque Eglise<sup>27</sup>. Ensemble, elles forment un collège représentatif de la communauté et un symbole de sa propre cohésion: « Dans les personnes que j'ai nommées au début de cette lettre, la foi m'a fait voir et embrasser votre communauté tout entière; aussi, je vous conjure, accomplissez toutes vos actions dans cet esprit de concorde qui plaît à Dieu, sous la présidence de l'évêque qui tient la place de Dieu, des presbytres qui représentent le sénat des apôtres, des diacres objets de ma particulière affection, chargés de la diaconie de Jésus-Christ, qui était auprès du Père avant les siècles, et qui s'est révélé à la fin des temps.<sup>28</sup> »

Voici donc, pour une région encore limitée en ce début du II<sup>e</sup> siècle<sup>29</sup>, l'aboutissement d'une évolution rapide marquée par la fusion des deux types de structure ministérielle, « paulinienne » et « presbytérale »<sup>30</sup>. Le développement homogène de l'ecclésiologie des Pastorales est extrêmement sensible: évêque unique, collège de diacres et presbytérium sont dorénavant en place. Deux remarques s'imposent à partir des textes: l'une concerne le caractère fondamental de signe christique propre à chaque ministère; l'autre porte sur les relations entre ces ministères.

Il ne faut pas trop presser l'image de la lettre aux Magnésiens que nous avons citée; certains auteurs ont relevé son incohérence puisqu'elle place les presbytres-signes du collège apostolique au-dessus des diacres-signes du Christ serviteur, sans parler de leur subordination à un évêque qu'on s'attendrait plutôt à voir revêtir le titre d'apôtre. Mais ce sont des détails qui ne doivent pas obscurcir la tentative très originale et suggestive d'Ignace pour exprimer l'origine christologique du ministère. Ce qui concerne l'évêque est clair: pasteur de la communauté pour la nourrir et la faire croître dans l'unité, il est « signe de

l'autorité unique du Christ, évêque invisible, sur l'Eglise »<sup>31</sup>; le ton affectueux, puis solennel, dont use Ignace pour parler des diacres mérite d'être souligné: ils attestent, par leur titre et par leurs fonctions, l'existence servante du même Christ; la référence au Christ est beaucoup moins directe et personnelle quand il s'agit des presbytres, dont l'auteur voit la mission à l'image du collège apostolique, avec son caractère de représentant de la communauté et de porteur de l'autorité collégiale. On peut pressentir dans cette situation moins centrée que celle de l'évêque et des diacres, l'annonce en quelque sorte du mouvement si important qui orientera le presbytérat vers son statut catholique.

Mais revenons au diaconat qu'Ignace entoure de tant de sollicitude. Il fait partie intégrante de la triade ministérielle, signe du Christ comme les autres. Les diacres sont très proches de l'évêque, ils sont participants de son service, serviteurs avec lui (σύνδουλοι: Phil. 4. 1; Smyrn. 12.2), ce qui donne à leur subordination manifeste une tournure de compagnonnage où le plus responsable a autorité sur celui dont la tâche est d'une moindre ampleur. Quant à la relation des diacres aux presbytres, elle est décrite comme une subordination, mais dans des termes à vrai dire peu clairs; c'est ainsi que le diacre Zotion doit être « soumis à l'évêque comme à la grâce de Dieu et au presbyterium comme à la loi de Jésus-Christ »<sup>32</sup>. Faut-il voir dans le presbyterium une instance disciplinaire ou, plus simplement, supposer avec M. Thurian qu'il participe à l'autorité épiscopale, l'évêque étant situé régulièrement à l'intérieur du collège des presbytres?

Quant aux tâches propres des diacres, on en discerne habituellement deux, essentielles: ils sont « serviteurs des aliments et des boissons »<sup>33</sup>, ce qu'on interprète dans un sens restreint par responsables du service d'ordre des repas communautaires<sup>34</sup> et, dans un sens plus large, que légitime l'expression « serviteurs de l'Eglise de Jésus-Christ »<sup>35</sup>, par chargés du soin des nécessiteux; un accent plus précis est mis sur des tâches liturgiques lorsque l'auteur nomme les diacres, dans le même passage de la lettre aux Tralliciens, « serviteurs des mystères de Jésus-Christ » et, dans une autre lettre<sup>36</sup>, « serviteurs de la parole de Dieu »; dans ce dernier cas, on se demande s'il est fait allusion à la prédication. Quoi qu'il en soit, il semble assez clair que, pour Ignace, la fonction diaconale est essentiellement liturgico-caritative, témoignant même de l'indissoluble unité de ces deux domaines. A part ce service direct de la communauté, les diacres du temps d'Ignace ont des fonctions temporaires de messagers et d'assistants personnels de l'évêque<sup>37</sup>.

*Développement judéo-chrétien (La Didaché, 100-120).* Alors que la structure ternaire s'établissait en une synthèse déjà ferme dans la zone révélée par la correspondance d'Ignace d'Antioche, une évolution moins harmonieuse se produisait ailleurs. La Didaché nous présente un essai d'articulation entre une structure apparemment inspirée du judaïsme (apôtres - prophètes - docteurs) et le couple évêques-diacres<sup>38</sup>.

Ces derniers sont élus par la communauté pour organiser et diriger plus particulièrement les repas communautaires et les prières qui les accompagnent<sup>39</sup>.

Nous sommes encore au stade de l'agape, où la célébration eucharistique n'est pas distinguée du repas proprement dit ; l'origine du ministère diaconal au « service des tables » n'en est que plus manifeste.

*Le diaconat en Gaule (Irénée, env. 180).* Nous avons vu plus haut<sup>40</sup> qu'Irénée de Lyon est le premier à faire remonter explicitement l'institution des diacres aux premiers jours de la communauté de Jérusalem, en les assimilant aux Sept d'Act. 6.

Est-ce pour cela qu'une information, qui paraît bien établie, fait état du martyr d'un certain diacre Sanctus de Vienne, communauté couplée avec la grande Eglise de Lyon, où il semble avoir exercé les fonctions de délégué de l'évêque de Lyon ? Plus attentif aux destinées des Sept devenus évangélistes après leur désignation, qu'à la tradition concernant le diaconat caritatif, Irénée aurait ainsi fourni une justification très ancienne à l'emploi de diacres comme chefs de communautés en formation<sup>41</sup>.

*Evêque et diacre selon Hippolyte (env. 220).* La « Tradition apostolique », témoin probable des usages romains et peut-être alexandrins du milieu du III<sup>e</sup> siècle, nous intéressera surtout par sa doctrine des ordinations car, au chapitre des diacres, elle nous livre une formule dont la destinée sera d'un poids considérable pour la suite de l'histoire du diaconat, singulièrement de sa situation hiérarchique. Après avoir été élu par le peuple assemblé, le nouveau diacre reçoit l'imposition des mains du seul évêque, car « non in sacerdotio ordinatur, sed in ministerio episcopi »<sup>42</sup>.

L'interprétation traditionnelle a porté ici sur deux points : la soumission personnelle du diacre à l'évêque et la subordination du diaconat à la prêtrise. S'appuyant sur 9. 3 (« non est enim particeps consilii in clero, sed curas agens et indicans episcopo quae oportet »), on a vu dans le diacre un cleric de seconde zone, juridiquement inférieur à l'évêque et au prêtre et revêtu de simples fonctions administratives.

Cette lecture de la célèbre formule est aujourd'hui contestée. On fait remarquer qu'il faut logiquement ajouter le génitif *episcopi* au mot *sacerdotio* déjà, car il s'agit ici non pas de l'ordre sacerdotal en général (toujours appelé *presbyterium* dans ce texte), mais bien de la fonction consécatoire de l'évêque ; le diacre n'aura pas, par conséquent, à suppléer à cette fonction-là de son évêque (tâche presbytérale), mais à sa seule fonction ministérielle. La formule d'Hippolyte ne serait donc pas étroitement juridique, marquant une ségrégation, presque infamante pour les seconds, des prêtres et des diacres, mais elle établirait une sorte de schéma de la répartition des fonctions de l'évêque entre les deux ministères qui l'assistent. Cela étant, on souligne également que « curas agens » ne signifie pas platement « administrant » dans ce contexte, mais bien l'accomplissement d'une mission sociale, humaine. Tel semble du reste le cas si l'on consulte la suite du livre<sup>43</sup>.

Cette interprétation est séduisante et peut rendre de bons services dans les recherches catholiques actuelles. Nous croyons toutefois que la manière dont

Hippolyte considère les relations entre les ministères est en retrait sur les intuitions d'Ignace d'Antioche, et qu'une attention trop marquée à son schéma conduit inmanquablement aux impasses cléricales. L'histoire subséquente l'a démontré plus que suffisamment.

Quant aux fonctions diaconales décrites par la Tradition apostolique, et qui ont particulièrement servi de modèle à la pratique orientale, elles sont éminemment liturgiques (assistance de l'évêque au baptême, présentation des offrandes, présidence de certaines prières, lectures). En revanche, les tâches caritatives s'estompent. Bientôt le concile de Nicée ne s'occupera plus que de régler le comportement strictement cultuel des diacres; on menace de suspense ceux qui donneraient l'eucharistie aux prêtres ou la recevraient avant les évêques, ou encore qui s'arrogeraient le droit de siéger parmi les prêtres<sup>44</sup>.

*L'apogée du diaconat (Didascalie syriaque, env. 250)*. Très influencée par les idées d'Ignace d'Antioche, cette compilation est surtout importante par le tableau qu'elle nous trace des multiples activités diaconales. Le rôle des presbytres est assez effacé au profit de nombreuses références à l'étroite et indispensable cohésion de l'évêque et du diacre: « Soyez donc du même avis, ô évêques et diacres, et avec soin paisez le peuple dans la concorde, parce que vous ne devez former qu'un seul corps, le père et le fils, parce que vous êtes faits sur le modèle de la divinité. Que le diacre rapporte tout à l'évêque, comme le Christ à son Père. Que le diacre ordonne par lui-même tout ce qui est de son ressort et que l'évêque juge le reste; cependant que le diacre soit l'oreille de l'évêque, sa bouche, son cœur, et son âme, parce que vous êtes deux en une seule volonté et, dans votre unanimité, l'Eglise trouvera la paix. »<sup>45</sup> On reconnaît ici les images ignatiennes, auxquelles s'en ajoutent d'autres de type plus fonctionnel que théologique, encore que, bien informé des institutions vétérotestamentaires, l'auteur ajoute des références de son cru, par exemple le rapprochement entre l'évêque et Moïse, et le diacre et Aaron (sans en tirer naturellement des conséquences sacerdotales!).

La Didascalie pousse très loin l'idée du diacre image du Christ. De la part de l'évêque et en son nom, il est vraiment le médiateur de la charité et du service dans la communauté avec laquelle il multiplie liaisons et contacts au plan pratique (gestion des offrandes, assistance, discipline) et dans la liturgie (« Quant aux diacres, que l'un d'eux se tienne toujours près des dons eucharistiques et qu'un autre se tienne au dehors de la porte et regarde ceux qui entrent »)<sup>46</sup>. Ces instructions sont soutenues par une authentique spiritualité diaconale fondée sur Jn. 13 (« Si donc le Seigneur du ciel et de la terre fait notre propre service, supporte et endure tout pour nous, combien plus ne devons-nous pas en faire autant à nos frères pour lui ressembler, nous qui sommes ses imitateurs et qui tenons la place du Christ »)<sup>47</sup>. Ici fait surface une conception du diaconat comme attestation personnalisée de la diaconie, à laquelle nous ne saurions prêter une trop

grande attention. A côté d'instructions qui se rattachent à une situation sociologique révolue, il y a, dans ce texte du III<sup>e</sup> siècle, une « modernité » impressionnante.

*Le durcissement clérical et fonctionnel (Constitutions apostoliques, env. 380).* C'est vraiment le terme d'une évolution que marque ce document, qui emprunte son information à la Didaché, à la Tradition apostolique et à la Didascalie, mais la coule dans un moule judaïsant et légaliste inquiétant. Il est, bien sûr, toujours question de la relation du diaconat avec l'eucharistie, mais c'est d'une manière ritualiste sans rapport avec l'action caritative; le penchant d'Hippolyte vers la hiérarchie a maintenant abouti à une insistance très nette sur la soumission absolue du diacre à l'évêque et, fait nouveau, aux prêtres; le texte laisse du reste sous-entendre que des conflits de compétence et d'influence sont à la source de cette réglementation; enfin, la liste des fonctions diaconales, même si elle n'a guère changé, n'a plus la signification profonde que nous avons goûtée dans la Didascalie: ce sont les tâches professionnelles déterminées d'un auxiliaire du clergé.

En outre, nous allons voir apparaître pour la première fois dans un texte officiel l'élément corrupteur du diaconat « permanent », nous voulons parler de l'idée étrangère au Nouveau Testament que l'on n'est diacre que transitoirement et comme en attendant mieux! Tel est le dernier mot de la hiérarchisation d'un ministère; qu'on en juge par la prière d'ordination des Constitutions apostoliques:

« Dieu tout-puissant, véridique et qui ne trompe pas, riche à l'égard de tous ceux qui t'invoquent dans la vérité, terrible dans tes desseins, sage dans ta pensée, fort et grand, exauce notre prière, Seigneur, et accueille notre supplication. Montre ta face à ton serviteur ici présent, choisi pour le diaconat, et remplis-le d'Esprit et de force, comme tu as rempli Etienne, ton martyr et l'imitateur des souffrances du Christ. Rends-le digne d'accomplir la diaconie qui lui a été confiée, sans hésitation, de manière irréprochable et sans défaut, afin de mériter de monter au degré supérieur, par ton fils unique, à qui avec toi soit la gloire, l'honneur, l'hommage avec le Saint-Esprit pour les siècles des siècles. <sup>48</sup> »

L'apport positif de cette rapide revue patristique est indéniable. Ne serait-ce que par les intuitions d'Ignace et la méditation christocentrique de la Didascalie, nous sommes largement enrichis et guidés vers un approfondissement très harmonieux des apports néotestamentaires sur le diaconat. Mais d'un autre côté, il ne fait pas de doute que, dès la fin du IV<sup>e</sup> siècle, l'Eglise s'engageait dans une impasse; aurait-il pu en être autrement? c'est une question d'appréciation portant sur les conditions de son existence dans ces débuts de l'ère constantinienne. Ce qui apparaît clairement en tout cas, c'est le danger sans cesse menaçant de vouloir penser, puis organiser le diaconat sur deux bases également décevantes: la notion de hiérarchie — qui transforme en degrés rigides les ministères complémentaires de l'Eglise — et la notion de fonctionnalité — qui détruit la souple manifestation des dons que le Seigneur fait à son Eglise. Nous y reviendrons longuement.

## 2. LE DÉCLIN DU DIACONAT EN OCCIDENT

Il y a quelques années, le P. Kerkvoorde, signalant le problème posé par l'évidente mutation de l'ordre diaconal entre la fin du iv<sup>e</sup> siècle et l'époque carolingienne, qualifiait cette période de « chapitre d'histoire qu'il resterait à faire dans le détail »<sup>49</sup>. Au premier abord, le cheminement de cette évolution de quatre cents ans constitue un thème de recherche singulièrement attirant : que s'est-il passé entre le débat engagé par le traité *De iactantia Romanorum levitarum*<sup>50</sup> sur la situation hiérarchique des diacres romains, et les silences de la Règle de Cbrodegang ou les approximations allégoriques d'Amalaire de Metz ? Assurément une perte de substance si considérable que l'antique institution diaconale en est devenue méconnaissable ! Florissante encore et dynamique à l'époque du pape Damase, elle n'est plus guère, au début du ix<sup>e</sup> siècle, qu'une survivance, un nom prononcé *pro memoria*. Voilà bien de quoi éveiller l'intérêt des historiens.

Et pourtant, le sujet n'a été abordé jusqu'ici que d'une manière relativement sommaire. Si l'on excepte les travaux déjà anciens de J.-N. Seidl<sup>51</sup> et la belle synthèse du P. Croce<sup>52</sup>, on en est réduit à glaner de rares renseignements dans les ouvrages généraux ou au gré de quelques monographies sur la doctrine du diaconat. Le vœu du P. Kerkvoorde subsiste donc, mais peut-il être exaucé ? Dans la mesure où nous avons pu consulter les documents de l'époque, notamment les recueils de décrets conciliaires et synodaux<sup>53</sup>, nous serions porté à prétendre que l'histoire détaillée de l'ordre diaconal de 400 à 800 est impossible en raison même de la désaffection croissante marquée par l'Eglise d'Occident pour ce ministère. En fait, l'inventaire chronologique que nous avons dressé de quelques faits et documents demeure, pour le moment en tout cas, trop abondant en lacunes pour offrir à lui seul une image cohérente de l'évolution dont nous ne discernons clairement que le point de départ et l'aboutissement.

Mais précisément, il apparaît assez vite que le sort subi par l'ordre diaconal n'est qu'une manifestation, et des plus typiques, de la transformation générale des institutions ecclésiastiques au cours de la période qui nous occupe ; en somme, l'Eglise qui se structure en Occident durant ces quatre siècles jusqu'à la fixation de son statut au temps de Charlemagne, n'avait que faire du diaconat des origines : elle devait s'en débarrasser par le jeu subtil de divers mécanismes que nous tenterons d'expliquer. Il n'y a pas ici d'énigme historique à proprement parler ; un chemin se perd dans les sables, pourquoi a-t-on cessé de le frayer, pourquoi d'autres pistes ont-elles été tracées par lesquelles on a progressé dans une tout autre direction ? Cette enquête nous éclaire « *via negativa* » dans nos réflexions actuelles qui ont besoin des leçons de l'histoire pour éviter les impasses, car il est certain — pour reprendre un mot de J. Hornef, que « la mise en lumière

des raisons qui ont provoqué l'évolution du diaconat ne devrait jamais fournir un argument déterminant contre sa renaissance »<sup>64</sup>.

#### A. *Éléments documentaires*

Commençons par dresser, avec un minimum de commentaires, la liste des données présentant quelque importance pour notre recherche. Dans sa sécheresse, cet inventaire portant sur quatre siècles constituera une bonne approche des remarques critiques que nous voudrions esquisser.

*V<sup>e</sup> siècle.* En 441, le concile d'Orange<sup>65</sup> prescrit aux diacres la chasteté conjugale avant leur ordination. Dix ans plus tard, dans ses canons disciplinaires, le concile œcuménique de Chalcédoine<sup>66</sup> traitant de l'administration des biens d'Eglise, ne mentionne plus les diacres comme les seuls voués à cette tâche par ministère. En 453, le concile d'Angers<sup>67</sup> ordonne aux diacres l'humble respect envers les prêtres. Quelques années plus tard, Césaire d'Arles évoque en divers passages de ses lettres les fonctions liturgiques du diacre : celui-ci peut lire une homélie patristique quand le prêtre est empêché de prêcher<sup>68</sup> ; il s'associe au prêtre pour la prière sur les malades<sup>69</sup> ; il donne les indications de service au cours du culte<sup>70</sup>. Enfin, les « Statuta Ecclesiae antiqua », cette compilation originaire d'Arles, insistent à diverses reprises sur la soumission déférente que le diacre doit témoigner au prêtre<sup>71</sup> et reprennent l'ancienne formule d'Hippolyte en lui faisant subir des modifications significatives<sup>72</sup>.

Ce qui domine incontestablement dans ces textes, c'est la persistance du conflit qui s'amorçait à la fin du IV<sup>e</sup> siècle entre les prêtres et les diacres, et que l'on cherche à réduire en établissant entre eux un rapport de stricte subordination ; mais le canon du concile d'Orange sur la chasteté révèle une certaine attraction de l'ordre diaconal vers le sacerdoce. Enfin, le canon de Chalcédoine et les allusions de Césaire d'Arles laissent entendre que le diaconat tend à se concentrer sur les seules fonctions liturgiques.

*VI<sup>e</sup> siècle.* En 506, le concile d'Agde<sup>73</sup> fixe à vingt-cinq ans l'âge minimum pour l'ordination diaconale. En 511, le concile d'Orléans<sup>74</sup> autorise les diacres à baptiser en cas de nécessité. En 516, le synode de Tarragone<sup>75</sup> admet que le diacre dise alternativement avec le prêtre l'office divin dans les églises de campagne. En 529, le concile de Vaison<sup>76</sup> prescrit que les diacres prêchent si le prêtre est empêché. Quatre ans plus tard, on lit dans les ordonnances du concile d'Orléans les conditions d'accès au diaconat : « Nul ne sera ordonné diacre s'il ne sait lire et ignore l'ordre du baptême. »<sup>77</sup> Au synode de Lyon de 583, un décret portant sur la discipline conjugale des clercs unit diacres et prêtres sous la même exigence : « Placuit etiam ut si quicumque uxoribus iuncti ad diaconatus aut presbyteratus ordinem quoque modo pervenerint, non solum lecto sed etiam frequentatione quotidiana debeant de uxoribus suis sequestrari. »<sup>78</sup> Peu après, au synode de

Rome de 595, les diacres seront blâmés de ne plus vaquer au soin des pauvres ; ils reçoivent l'ordre de ne plus chanter l'Évangile, afin de se consacrer à nouveau à la prédication et au service des aumônes. Il apparaît à la même époque dans les écrits de Grégoire le Grand — qui fut lui-même diacre avant d'accéder au pontificat — que les diacres romains étaient souvent de très hauts personnages, exerçant les fonctions de messagers des évêques et revêtus pour cela d'une autorité supérieure à celle des prêtres. Mentionnons enfin deux écrits de la fin du siècle : le « *De ecclesiasticis officiis* » d'Isidore de Séville et le « *De septem ordinibus Ecclesiae* » qui, l'un et l'autre, s'emploient à préciser d'une manière positive, encore qu'un peu théorique, les relations entre le diaconat et le presbytérat ; c'est ainsi qu'Isidore crée une formule intéressante dont on ne trouve pas d'écho ailleurs : « Sans eux (les diacres), le prêtre a peut-être un nom, mais il n'a pas d'office. <sup>69</sup> »

Il n'est pas aisé de déceler la ligne d'une évolution dans ces citations éparses ; d'un côté, en effet, elles témoignent d'une certaine tendance à faire du diacre le suppléant autorisé du prêtre, mais d'un autre côté, elles s'efforcent de marquer comme par le passé une nette distinction entre les deux ordres ; on a besoin de diacres en raison de la pénurie de prêtres, mais on entend les empêcher plus ou moins adroitement de supplanter ceux qu'ils suppléent. Ce sont alors ou bien des mesures tendant à rendre l'accès au diaconat plus difficile, ou bien une réglementation destinée à remettre les diacres à leur place ; malheureusement, cette place est de moins en moins définie !

*VII<sup>e</sup> siècle.* Les témoignages concernant le diaconat se font extrêmement rares ; c'est un peu comme si l'intérêt de l'Église d'Occident s'était détourné du ministère diaconal traditionnel pour se porter de toute son intensité vers d'autres modes de service jugés plus significatifs. De fait, l'expansion du monachisme durant cette période, son dynamisme à la fois caritatif et missionnaire, semblent le désigner pour prendre la relève et accomplir, dans un style nouveau et sans l'hypothèque d'une histoire somme toute décevante, une bonne partie des tâches primitivement confiées au diaconat <sup>70</sup>.

Voici toutefois quelques attestations éparses de la survivance de l'ordre diaconal. En 633, le synode de Tolède mentionne encore le cas de diacres associés aux curés comme auxiliaires <sup>71</sup>. En 666, nous apprenons par les actes du synode d'Emerita <sup>72</sup> que s'amorce un repli des diacres sur le clergé des cathédrales. Leur existence comme ordre particulier, indépendant de l'ascension vers le sacerdoce, est toutefois reconnue pour un certain temps encore en Espagne, comme en témoigne un conflit qui, en 675, oppose le roi Wamba à la hiérarchie locale à propos du service militaire qu'il veut imposer aux diacres. Mais cela n'empêche pas que l'on soit entré très nettement dans un processus d'effacement de l'ordre diaconal, ce que souligne encore par contraste la situation du diaconat en Orient à la même époque, où les diacres sont encore nombreux et déjà axés sur l'assistance liturgique du prêtre, ce qui sera dorénavant la règle.

*VIII<sup>e</sup> siècle.* Les sources se font de plus en plus rares. On signale que les Statuts synodaux de S. Boniface et le synode de Francfort de 794 admettent encore que des diacres soient attribués comme auxiliaires à des curés surchargés. Mais la tendance principale de l'époque va bien plutôt à la constitution du clergé des cathédrales ; la règle de Chrodegang, en organisant les chapitres cathédraux, place les diacres au milieu des chanoines un peu à la manière des convers de couvent, distincts des autres clercs par leur degré d'ordination et leur position de sous-ordres. Ils participent aux offices et assistent les prêtres à la messe en vue de leur propre formation. Quant aux tâches traditionnelles de la gestion des biens d'Eglise et de la charité, elles sont assumées les unes par l'évêque lui-même, secondé au besoin par son archidiaque, et les autres par les communautés monastiques <sup>73</sup>.

*IX<sup>e</sup> siècle.* A l'apogée de l'époque carolingienne, on ne s'étonnera pas de repérer deux tendances dans les textes qui les illustrent. La première, représentée par Amalaire, est caractéristique d'une théologie allégorique et ritualiste, sans portée concrète dans la structure ecclésiale ; pour lui, les diacres sont désignés pour « apporter ce qu'il faut mettre sur la table de Dieu pour le festin céleste » <sup>74</sup>, mais il est évident que la table dont il est question est l'autel eucharistique, et que la fonction diaconale n'a pas d'autre existence que celle qui lui est conférée par sa participation temporaire à la *potestas* du prêtre, elle-même liée à son rôle dans le sacrifice de la messe ; on s'achemine pratiquement vers la fixation généralisée dès le x<sup>e</sup> siècle à Rome de l'usage selon lequel le diaconat est essentiellement un ordre de passage dans la carrière cléricale. Quant à l'autre tendance, à laquelle le nom d'Amalaire est également associé, mais cette fois comme canoniste, elle s'affirme au synode d'Aix-la-Chapelle de 817, qui applique à toute l'Eglise franque la règle canoniale de Chrodegang de Metz, dont nous avons vu qu'elle sanctionnait l'absorption des diacres dans les chapitres cathédraux.

### B. *Trois remarques critiques*

Considérons maintenant ce qui, dans cette histoire confuse, rejoint les questions que nous nous posions après avoir esquissé la problématique des premiers siècles, et va aboutir aux problèmes suscités par la restauration de l'ordre diaconal.

1. Le phénomène le plus immédiatement discernable est sans conteste l'éviction du diaconat par de nouvelles institutions ou sous la pression de courants surgis au long des siècles et au gré des événements. Le diacre des premiers temps, voué à des fonctions liturgiques spécifiques, accomplissant dans leur prolongement des tâches caritatives et chargé bien souvent d'une action pastorale et catéchétique, se voit progressivement dépossédé de ce qui faisait sa mission propre, et cela par une relève d'un dynamisme incontestable.

Au premier rang de cette mutation, on doit placer, semble-t-il, l'apparition du monachisme dont l'essor considérable à partir du vi<sup>e</sup> siècle en Occident et

L'originalité des modes d'action ont déjà été mentionnés. Tandis que le diaconat s'enlise dans de vaines questions de préséance, les communautés fondées par saint Benoit s'imposent par leur discipline dans la mobilité et la netteté de leurs objectifs missionnaires, le tout enraciné dans une spiritualité sobrement christocentrique. Ce sont elles, à n'en pas douter, qui vont assurer la poursuite de l'action diaconale de l'Eglise dans le domaine caritatif, du moins dans une large mesure puisque, nous l'avons vu, les évêques auront à cœur d'y pourvoir dans leurs villes cathédrales avec l'appui de leur chapitre et d'autres organismes. On a noté cependant que tout n'était pas positif dans cet aspect du monachisme; l'abandon progressif de la collaboration avec l'épiscopat et d'une liaison concrète avec le peuple chrétien faisait perdre à cette nouvelle forme de service une caractéristique essentielle et bénéfique du diaconat des origines. Jaloux de leur indépendance et souvent coupés de la vie quotidienne de l'Eglise, les moines illustrent beaucoup moins que par le passé la relation entre l'eucharistie et la diaconie, et servent moins directement de stimulant à l'action charitable des fidèles.

Il convient de mentionner en second lieu parmi les suppléants de l'ancien diaconat la puissante institution du canonicat dont Chrodegang fut le premier législateur. Ici, ce serait plutôt d'une relève de la fonction liturgique qu'il s'agirait, mais dans le cadre des mesures politico-religieuses dont Charlemagne sera le grand inspirateur. L'immense réorganisation de l'Empire qu'il entreprit tendait au rétablissement d'une civilisation chrétienne où l'Eglise apparaît comme un facteur essentiel; les capitulaires confèrent aux évêques et bientôt aux archevêques des prérogatives si considérables qu'elles nécessitaient la constitution de vastes curies diocésaines. De là sans doute le repli sur les villes cathédrales de tout un personnel, dont la grande majorité des diacres de campagne absorbés désormais dans l'organisme canonial. Cette mesure aurait pu favoriser la redécouverte du ministère liturgique des diacres tel qu'on l'avait vu autrefois dans les basiliques d'Orient, mais la montée du cléricisme sacerdotal devait empêcher d'emblée cette heureuse diversification du ministère cultuel, et l'ordre diaconal y perdit sa spécificité.

Tandis que la dignité croissante de la prêtrise tendait pour sa part à vider vers le haut le diaconat de sa substance, on peut penser avec B. Fischer <sup>76</sup> que les ordres mineurs et le laïcat ont contribué à le vider par le bas. Aussi longtemps que les dits ordres n'ont pas été rangés à leur tour dans le « *cursus sacerdotalis* », ils ont repris dans leur étrange prolifération une quantité de tâches diaconales; ces sous-diacres, ces acolytes, ces lecteurs, ces portiers, ces notaires, ces défenseurs, constituèrent un temps tout un petit peuple de clercs subalternes vides de charges nouvelles; parmi eux, et principalement pour exercer des fonctions en rapport avec la gestion des biens d'Eglise, on vit paraître des laïcs. Les causes de cet épisode historique sont difficiles à cerner: l'ambition des diacres y est sans doute pour beaucoup, de même que le mépris dans lequel est tenue à l'époque

ce que nous nommerions aujourd'hui l'action sociale, jugée indigne de celui qui a accès aux saints mystères; on notera toutefois qu'une option exégétique indiscutée a probablement joué son rôle là-dedans: convaincus à la seule lecture d'Act. 6 qu'il convient d'établir sept diacres seulement par ville, plusieurs auteurs jugulent inconsciemment le développement de l'ordre diaconal et favorisent par conséquent la multiplication de ses suppléants. Mais surtout, on perçoit dans ce processus aux origines excellentes (il s'agissait au départ d'associer le plus grand nombre au ministère de l'Eglise) de graves malentendus touchant la notion même de ministère et sa relation avec l'engagement du laïcst; pour tout dire, l'idée de hiérarchie de droit divin et administratif semble avoir prévalu sur la vision du service des saints qu'illustre, dans son nom même, le titre de diacre.

2. C'est précisément à propos du titre traditionnel et de l'interprétation qui lui sera attachée couramment, que les avatars de l'ordre diaconal se succéderont tout au long de la période considérée. Nous touchons ici un point très important de cette sorte de cristallisation qui s'est très tôt opérée sur une notion à tout le moins discutable du « diaconat », du « ministerium », du « service » en Occident. On a de bonnes raisons de penser que les mésaventures des diacres et leur suppléance graduelle par d'autres s'expliquent par l'imprécision des idées reçues à leur propos sans qu'on les remette en question.

Parmi ces idées, la plus tenace jusque dans certaines discussions actuelles semble être celle qui fait du diacre le serviteur personnel de l'évêque. Hippolyte de Rome, ou plus exactement la lecture traditionnelle de sa « Tradition apostolique »<sup>76</sup>, porte la responsabilité de cette simplification dont on chercherait vainement la justification dans les écrits néotestamentaires. La fameuse expression « ordonné non pour le sacerdoce, mais pour le service de l'évêque » a été comprise de plus en plus dans le sens d'une subordination, alors que, vraisemblablement, le génitif accolé à « ministerium » désignait l'une des fonctions épiscopales dont le diacre allait devenir le signe par son ordination. Qu'une certaine subordination soit alors établie entre le président de l'assemblée et ceux qui prolongent dans le service l'une de ses missions, cela semble aller de soi, mais ce n'est pas là l'essentiel. On verra, avec l'avènement de l'épiscopat diocésain, les conséquences de l'abandon de l'idée de *délégation* au profit d'une majoration de cet aspect hiérarchique; même si les « Statuta Ecclesiae antiqua » suppriment par la suite ce génitif équivoque, la confusion est établie<sup>77</sup>. Quel est dès lors le lieu propre du diacre au moment où se constituent les paroisses confiées aux membres du presbyterium? Nous l'avons vu: jamais de façon stable et généralisée auprès de ces presbytres locaux, mais bien plutôt, selon une tendance qui ne fait que progresser jusqu'au IX<sup>e</sup> siècle, dans l'entourage de l'évêque, et cela au nom même de l'antique formule.

Institué par l'imposition des mains du seul évêque, le diacre aurait dû se conformer aux indications d'Hippolyte qui expliquent bien cette pratique: « Il

ne prend pas part au conseil du clergé, mais il « administre » et il indique à l'évêque ce qui est nécessaire. Il ne reçoit pas l'Esprit commun du collège des prêtres, auquel participent les prêtres, mais il fait ce qui lui est confié sous le pouvoir de l'évêque. » Mais, probablement à cause de ces distinctions où la tradition n'a pas su voir autre chose que l'attribution d'un privilège aux prêtres — alors qu'il s'agissait, encore une fois, de la répartition entre deux ministères de la mission globale de l'évêque — les rivalités ne vont pas tarder : nous en avons perçu quelques échos. La situation est ambiguë : d'une part, les diacres occupent une place et assument des responsabilités de choix tout près de l'évêque, ce qui les situe parfois au-dessus des prêtres dans la pratique ; mais d'autre part, les prêtres en sont venus, à cause du primat de la fonction sacerdotale, à constituer entre eux un ordre supérieur à celui des diacres. Le malentendu devient irréductible ; on cherchera à s'en sortir en légiférant sur les degrés de la hiérarchie, ce qui durcira encore le juridisme et accentuera l'idée que le diaconat n'est qu'une situation transitoire pour ceux qui doivent aspirer à « monter au degré supérieur ».

N'en déplaise à certains commentateurs qui déplorent l'abandon par le Pontifical romain du fameux génitif « *episcopi* », nous sommes portés à croire que cette disparition — venue trop tard pour être vraiment efficace — provoquait une certaine clarification. Quitte à récupérer dans un deuxième temps tout ce que signifie cette mention chez Hippolyte, l'absence de qualification du « *ministerium* » oblige ceux qui s'efforcent de situer le diaconat dans sa plénitude à retourner tout simplement à l'étymologie du terme, que ce soit en latin ou en grec. Nous n'opposons pas ici diaconie de l'Église à diaconie de l'évêque, ce qui n'est pas l'enjeu du débat ; nous signalons seulement pour la première fois un fait important : la communauté primitive a mis à part des hommes et des femmes en les intitulant simplement « serviteurs », sans doute pour que leur situation soit imaginée à partir de sa *διακονία* à l'image de celle du Christ-Serviteur, et non dans un organigramme, fût-il monarchique ou démocratique, hiérarchique ou égalitaire ! L'Église n'a pas suivi cette ligne durant des siècles, ce qui lui a valu de perdre pratiquement la fonction diaconale.

3. L'un des centres d'intérêt du diaconat des origines réside dans la symbiose qu'il tente d'exprimer, sur la base de la notion de service, entre la fonction liturgique et l'action concrète. Entraîner le peuple de Dieu dans son eucharistie et veiller à l'entraide fraternelle dans ses rangs, servir ceux qui célèbrent et servir ceux qui combattent dans la cité des hommes, c'est tout un pour le diacre, dont la place normale est sur le seuil de l'Église où il accueille et accompagne aussi bien dans la rencontre de Dieu que dans celle du monde.

L'histoire du déclin de l'ordre diaconal en Occident nous apparaît encore comme l'histoire de la rupture entre ces deux mouvements qui s'appellent l'un l'autre et s'ordonnent l'un à l'autre. Moines et chanoines ont pu prendre la relève ; il manquait aux premiers de vivre avec le peuple de Dieu la fonction sociale de

la liturgie, et aux seconds d'estimer à leur juste valeur les tâches pratiques du service. Les conséquences de ces déficits ont été tragiques pour un système de chrétienté qui, en dépit de ses réformes successives, a vu se creuser le fossé entre le culte et la vie, que la perspective diaconale la plus authentique s'employait à évier.

Dans un article déjà cité <sup>78</sup>, B. Fischer cherchait à exprimer la situation par deux images intéressantes, mais maladroites. Selon lui, la disparition du diaconat et des ordres mineurs comme structures vivantes aurait privé l'Eglise d'une nécessaire cloison entre les ordres majeurs et le monde, ou encore aurait fait de l'Eglise une armée sans sous-officiers. Qu'il manque, faute de diaconat, quelque chose d'essentiel à l'Eglise et au monde, que le déclin constaté ait appauvri le témoignage chrétien, cela semble bien évident. Mais l'univers habité n'est pas un appartement de deux pièces entre lesquelles il faudrait le compartiment étanche du diaconat (sans protecteur ou conciergerie?), et l'Eglise n'est pas de nature une hiérarchie au sens militaire du terme. Ne faut-il pas plutôt prétendre que le diaconat a manqué à l'Eglise depuis le temps de son déclin comme une clé de déchiffrement manquée à un document crypté ou, pour reprendre notre image, comme un hôte vigilant et prévenant manqué sur le seuil d'une demeure?

Le P. Croce écrivait naguère: « On ne saura probablement jamais avec une pleine évidence quelle fut la raison déterminante du déclin du diaconat... Sa plus grande faiblesse fut sans doute de n'avoir pas su se définir lui-même. <sup>79</sup> » Cette définition, il faut la dégager et, pour cela, revenir aux sources, sonder le mystère de cette fonction-témoin et imaginer comment elle s'imposera dans le cadre d'une réforme authentique de l'Eglise.

### 3. TENTATIVES DE RESTAURATION

La restauration du ministère diaconal est en cours depuis une vingtaine d'années pour les diverses raisons que nous avons mentionnées dans l'introduction à cette première partie de notre étude. Cette histoire récente nous livre déjà un faisceau d'enseignements extrêmement instructifs bien que fragmentaires puisque, pour l'heure, il faut encore parler de tentatives; dans les trois secteurs que nous allons considérer, les réalisations demeurent à l'état de projets ou sont, à la rigueur, tout juste esquissées: en avril 1968, un petit groupe de cinq diacres mariés a reçu l'ordination romaine; le protestantisme allemand, riche en institutions diaconales, est en quête de leur statut ministériel; enfin, dans la zone réformée, on progresse très lentement vers l'application de textes portant organisation des ministères diaconaux <sup>80</sup>, cependant que divers courants ne cachent pas leur méfiance à l'égard du ministère consacré et vouent leur plus grand intérêt au phénomène de la sécularisation et à ses possibles répercussions sur les structures de l'Eglise.

Renvoyant à un examen ultérieur les contestations qui concernent la notion même de ministère ordonné, nous étudierons dans ce paragraphe le développement des recherches actuelles traitant du diaconat. Pour la clarté de l'exposé, nous examinerons successivement les trois groupes confessionnels dont il vient d'être question, mais nous ne tarderons pas à constater l'interaction de ces évolutions particulières et, bientôt, leur convergence à la faveur des échanges œcuméniques et de leur ressourcement commun.

#### A. *Le catholicisme*

Nous disposons ici de nombreux et excellents aperçus synthétiques qui aident périodiquement à faire le point de la question<sup>81</sup>. Aussi bien nous contenterons-nous de discerner à la lumière de cette somme d'informations, la ligne d'une incontestable évolution.

a) *Avant le Concile*. Les premiers appels à une restauration du diaconat comme ordre permanent retentirent dans une Eglise profondément marquée par la pensée thomiste, reprise aux conciles de Florence et de Trente qui légiférèrent sur le diaconat : « Le diacre participe dans une certaine mesure au pouvoir du prêtre, pour illuminer dans la mesure où il distribue le saint sang. De la même manière, le prêtre a part à la plénitude de l'évêque dans la mesure où il distribue le sacrement eucharistique, par lequel l'homme devient accompli dans la conformité au Christ.<sup>82</sup> » Cette opinion entraînait en premier lieu une définition du ministère centrée sur le pouvoir consécatoire de l'eucharistie et, par voie de conséquence, la conception renouvelée d'un diaconat tendu vers l'accès au sacerdoce tenu pour le degré essentiel de l'ordre; c'est ainsi que le concile de Trente<sup>83</sup> proclamait : « Si quelqu'un dit qu'en dehors du sacerdoce il n'y a pas, dans l'Eglise catholique, d'autres ordres majeurs et mineurs par lesquels *comme par degrés on tend vers le sacerdoce*, qu'il soit anathème. »

On comprend que cette première période ait été théologiquement dominée par des recherches et des réflexions sur la situation hiérarchique et sacramentelle du diacre. On avait apparemment de bonnes raisons pratiques pour réclamer la restauration des tâches spécifiques du diaconat, mais comment ses détenteurs s'articuleraient-ils à la mission sacerdotale? C'est l'époque où K. Rahner soustitle un article sur le diacre « Exposé de théologie sacramentaire »<sup>84</sup> et se demande s'il est possible de conférer le diaconat au moyen d'un rite sacramentel, de manière qu'il soit une fonction réelle et permanente dans l'Eglise. Sur un plan plus pratique, c'est la même préoccupation qu'affiche J. Hornef<sup>85</sup> lorsqu'il consacre plusieurs pages de son livre bien connu à répondre aux questions suivantes : Diaconat et célibat; y aura-t-il moins de prêtres? Un préjudice est-il porté à la position du curé? Sans doute voit-on également surgir la question opposée de la relation au laïc<sup>86</sup>, mais c'est surtout dans le contexte contemporain où l'on conçoit

avant tout le laïc comme un membre de l'Action catholique, organisation spécifiée et régulièrement définie dans une perspective hiérarchique.

Pourtant, un certain assouplissement se fait jour dans la réflexion des théologiens sur les fonctions diaconales. Dans l'article cité, K. Rahner estime que ces fonctions peuvent légitimement varier selon les époques; dans leur synthèse de 1961, P. Winninger et J. Hornef sont d'avis que les conditions régionales obligent pour leur part à une telle diversification; revenant plus tard sur la question, P. Winninger<sup>87</sup> voit dans le diacre le représentant du prêtre dans certains milieux de vie; il évoque le cas particulier du monde ouvrier et celui de la technique, et se demande si le diaconat rénové ne fournirait pas la solution au problème posé par l'affaire des prêtres-ouvriers.

A la veille du Concile, du reste, *Diaconia in Christo* fait une large place aux requêtes très diversifiées d'une restauration dans le monde catholique, indiquant par là que la pression des nécessités pratiques s'exerce de plus en plus sur la réflexion de l'Eglise. Il est particulièrement intéressant de relire cet imposant recueil pour juger de l'influence qu'il a exercée sur les délibérations conciliaires des Pères qui avaient eu le temps d'en prendre connaissance. Dans l'une des meilleures contributions à cet ouvrage collectif qui en compte une quarantaine, le P. Kerkvoorde de Bruges amorce une étude sur la « Théologie du Diaconat »<sup>88</sup>, qu'il poursuivra après le Concile<sup>89</sup>; il prend ses distances par rapport aux formulations thomistes, s'emploie à retrouver l'ancienne conception selon laquelle l'évêque répartit sa mission entre les prêtres et les diacres, et assigne pour place à ces derniers le va-et-vient entre la *caritas* et l'*altar*.

b) *Les décisions conciliaires.* A côté du texte central de « Lumen gentium »<sup>90</sup> rétablissant le diaconat comme « degré propre et permanent de la hiérarchie », le Concile Vatican II a mentionné les diacres dans plusieurs autres documents<sup>91</sup>, notamment dans ceux qui traitent de la liturgie et de la mission de l'Eglise. Comme il fallait s'y attendre, ces décisions ont été saluées avec une grande joie par tous ceux qui avaient œuvré à leur préparation, souvent dans l'ombre et entourés d'une certaine méfiance. En attendant la mise en vigueur des actes du concile, on commenta abondamment ces textes et l'on commença à imaginer leur application pratique dans la perspective pastorale dont Jean XXIII avait été l'initiateur. C'est une période sinon d'euphorie, du moins de grande satisfaction et d'espérance qui s'ouvre alors.

Signalons deux directions principales des travaux de cette époque. D'une part, on n'hésite plus à faire une critique très sévère du pseudo-diaconat encore en vigueur dans les degrés de l'ordre. Le P. Epagneul<sup>92</sup>, par exemple, montre à quel point la visée diaconale était absente de la formation et de la conscience sacerdotales: peu ou pas de références aux valeurs propres du diaconat dans le cours du Séminaire, les prêtres ordonnés n'ont jamais été concrètement diacres, pis on les a formés essentiellement à considérer leur mission en termes de pouvoir!

Il faut donc absolument que, par une préparation spécifique et une intégration bien marquée dans la hiérarchie, les diacres de demain contribuent à démontrer la nécessité de leur fonction et par là à rendre la hiérarchie plus pastorale.

D'un autre côté, on se plaît alors à imaginer, toujours dans le cadre des structures ecclésiastiques *ad intra*, les services qui devraient être assurés par les diacres. Il faut, comme on dit, se situer avec le Concile au plan des besoins de l'Église. Prolongeant les lignes de « *Lumen gentium* », le P. Lyonnet étudie le rôle du diacre dans l'évangélisation, autrement dit dans le service régulier des paroisses<sup>93</sup>. Constatant la disparition des communautés de base à mesure humaine en Occident, par le gigantisme des paroisses urbaines et l'amenuisement des paroisses rurales, il marque son accord au regroupement des prêtres dans les centres, à condition que des diacres — semblables aux catéchistes des pays de mission — soient assignés à la conduite des congrégations locales. Ils pourraient, en demeurant étroitement subordonnés au prêtre de la paroisse-mère, accomplir dans un cadre restreint la plupart des fonctions ministérielles, excepté la consécration de l'eucharistie. On aura retrouvé dans ce projet l'une des suggestions des premiers artisans du renouveau en terre de diaspora.

c) *Le congrès de Rome et ses suites*. Les travaux principaux présentés au congrès de fin 1965 nous sont connus par l'ouvrage *Le Diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui* et par le numéro spécial de la revue *Vocation* intitulé « Le diaconat et sa rénovation ». On peut dire qu'après les idées générales développées au lendemain du concile, le thème dominant de cette nouvelle phase est celui, plus concentré, de la spécificité du diaconat dans l'Église.

Précédant un riche tour d'horizon des problèmes concrets posés par la restauration du diaconat, une dizaine de travaux historiques et doctrinaux — certains traduits de « *Diaconia in Christo* » — situent à nouveau la question. Trois d'entre eux nous paraissent plus spécialement typiques de ce stade de la recherche. « Le diaconat dans la théologie des ministères » du P. Congar<sup>94</sup> propose une distinction à l'intérieur de l'activité ministérielle des chrétiens : les *services* (tout ce qu'un fidèle ou quelques fidèles font pour d'autres), les *ministères* (en anglais *offices* : services reconnus dans une communauté et intégrés à sa vie), les *ministères institués* (en anglais *ministries*, supposant une institution ou une consécration de type sacramentel ou non). On notera à tout le moins l'intérêt de cette orientation propre à attirer l'attention du lecteur catholique sur ce que le P. Congar nomme « l'universalité des services variés »<sup>95</sup>. D'un autre côté, cette étude revient avec force sur la réduction qu'on a pu constater de cette diversité de ministères au seul ministère sacerdotal à la suite d'une majoration de la référence eucharistique et d'une concentration de l'attention sur le culte ; l'accent a été porté sur la hiérarchie et non sur la vie de l'Église. Dans la ligne de l'ecclésiologie du peuple de Dieu remise en honneur par Vatican II, le P. Congar voit le service que pourrait rendre le diaconat : « Si le diaconat est plus spécialement appelé à

jouer un rôle d'intermédiaire entre le monde (dit) profane et le culte, entre la vie quotidienne et « l'Eglise », il doit être spontanément accordé aux requêtes d'un culte évangélique (ou aux requêtes évangéliques du culte) »<sup>96</sup>. Dans son « Esquisse d'une théologie du diaconat »<sup>97</sup>, le P. Kerkvoorde reprend la notion de fonction servante de la hiérarchie, et pense que le diacre peut devenir un élément d'équilibre pour un clergé qu'il tirera de son isolement en établissant par ministère le lien entre la communauté et son prêtre. Enfin, appelé à traiter des « Ministères des diacres », le P. Winninger<sup>98</sup> suggère une intéressante classification des « types » de diacres : le diacre spécialisé, le diacre paroissial coopérateur, le diacre chef de communauté. On constatera toutefois que cette liste demeure apparemment celle de services ecclésiaux *ad intra*.

C'est ici le lieu de signaler le développement, la maturation pourrait-on dire, des communautés d'aspirants au diaconat créées pour la plupart depuis le concile<sup>99</sup>. L'une des plus actives est probablement la Communauté du diaconat de France, dont la courageuse Revue<sup>100</sup>, tout en donnant fréquemment la parole à des théologiens, demeure l'écho d'une recherche poursuivie par des laïcs. R. Schaller, l'un de ses animateurs, écrivait en 1966 dans « Le diaconat et sa rénovation »<sup>101</sup> ces mots qui, d'emblée, élargissent la perspective parfois un peu bornée des travaux de spécialistes : En s'entretenant avec la Communauté du diaconat, des prêtres ont discerné que le renouveau pourrait être « un moyen pour la hiérarchie de mieux signifier le ministère comme service de l'Eglise, dans le monde et pour le monde »<sup>102</sup>. Même intuition « laïque » dans une note anonyme du bulletin de la Communauté : « Le diacre sera un signe qui contribuera, conjointement au reste de la hiérarchie, à rendre visible le pastorat du Christ. Et comme chez le prophète, c'est sa propre vie qui témoignera de sa mission, qui sera « parlante » et qui enseignera.<sup>103</sup> » Touchés très personnellement par le ministère auquel ils aspirent, les candidats au diaconat ont été les plus ardents, pour ne pas dire les premiers, à demander que leur fonction signifiante se situe dans le cadre de l'Eglise en mission<sup>104</sup>.

d) *A partir du Motu proprio*. Attendue depuis la fin du concile, cette loi-cadre se signale avant tout par la latitude qu'elle laisse aux conférences épiscopales de l'appliquer selon les nécessités régionales. Tout ce qui peut être prévu quant à l'institution du diaconat permanent fait l'objet d'une réglementation, mais il reste entendu que cette restauration n'aura pas forcément lieu dans toute l'Eglise catholique au même moment et dans des conditions analogues. On est dès lors frappé d'entendre les plus ardents promoteurs déclarer qu'il vaut mieux faire très bien que très vite : des conférences épiscopales préconisent une expérience probatoire de dix ans, cependant que les candidats posent comme une sorte de condition objective de leur ordination que non seulement la hiérarchie, mais toute la communauté engage sa responsabilité dans l'entreprise, faute de quoi on ira au devant d'un échec comparable à celui des prêtres-ouvriers<sup>105</sup>.

La raison de cette prudence et de cette temporisation? Les principaux intéressés s'en expliqueront longuement. Ils ne veulent pas revêtir le ministère diaconal dans une Eglise qui vit encore tellement sous le signe d'une ecclésiologie pré-conciliaire ignorant que la mission confiée à ses ministres est d'abord *sa* mission<sup>106</sup>; ils hésitent en présence de la possible cléricisation qui les menace aussi longtemps que diacres (et laïcs) ne sont pas mieux définis par rapport aux prêtres<sup>107</sup>; ils comprennent mal les distinctions que d'aucuns voudraient leur imposer entre diacres du service ecclésial et diacres du service missionnaire<sup>108</sup>; bref, ils s'accordent à penser que « le problème diaconal n'est pas d'abord la question du diacre, mais la question de la diaconie de l'Eglise »<sup>109</sup>. Depuis peu, et sans doute stimulés par les prises de conscience de mai 1968, les candidats au diaconat catholique — en France et ailleurs<sup>110</sup> — apprennent à penser leur fonction dans un style missionnaire, communautaire et authentiquement réformateur.

### B. *L'Allemagne protestante*

Ce que l'Eglise catholique redécouvre avec émerveillement depuis une vingtaine d'années est dès longtemps une réalité vécue, selon son génie propre, par le protestantisme allemand. L'Allemagne a vraiment été la terre d'élection d'une conception de la diaconie, puis du diaconat, qui a essaimé dans plusieurs pays d'Europe<sup>111</sup> et jusqu'aux Etats-Unis, sans parler de la part prise par ce mouvement à l'action missionnaire en Afrique et en Asie. Nous avons là une institution vénérable et importante, à partir de laquelle on réfléchit beaucoup en ayant de nombreux exemples à disposition; le problème, d'une manière générale, n'apparaît donc pas comme celui d'une restauration mais plutôt comme celui — parfois beaucoup plus compliqué — d'une réforme. Il faut lever pas mal d'hypothèques qui pèsent sur une grande et belle tradition, pour qu'elle puisse trouver une sorte de « second souffle » au service de l'Eglise et du monde d'aujourd'hui.

Autre caractéristique: le grand sérieux, la minutie des travaux spécialisés en la matière. On préconise l'érection de la « diaconique » en science<sup>112</sup> devant figurer au nombre des disciplines de la théologie académique<sup>113</sup>; depuis 1954, un Institut des sciences diaconales fonctionne dans le cadre de l'Université d'Heidelberg sous la direction d'H. Krimm, et de nombreuses publications attestent son rayonnement. A côté de ce travail scientifique de valeur, on ne compte plus les livres, brochures, articles émanant de tous les cercles que préoccupe la situation diaconale dans son histoire et son évolution. Nous avons là des matériaux inépuisables, dont l'analyse mériterait à elle seule un livre complet<sup>114</sup>. Cette étude s'y référera fréquemment comme il se doit, mais il nous semble utile de les situer dès maintenant à grands traits.

a) *De la Réformation au XIX<sup>e</sup> siècle.* Le mouvement diaconal allemand s'est tout particulièrement développé dans le cadre de la pensée luthérienne; le

Réformateur connaissait bien la nécessité d'une diaconie et d'un diaconat, quand il écrivait : « Ce serait une bonne chose que l'on se mît, pour autant que les gens soient là, à diviser une ville comme celle-ci en quatre ou cinq secteurs munis chacun d'un pasteur et d'un diacre, qui répartiraient les biens, se préoccuperaient des malades et examineraient qui souffre d'indigence. Mais nous n'avons pas le personnel pour cela, c'est pourquoi je ne peux rien mettre en train tant que notre divin Maître ne fait pas des chrétiens. <sup>115</sup> » Ne pouvant réaliser une véritable diaconie ecclésiastique, Luther en remit le soin au Prince, ce qui, du reste, s'accordait à une visée profonde de son ecclésiologie. On assiste alors très rapidement à une assimilation de la paroisse avec ses tâches diaconales à la commune politique avec ses devoirs sociaux <sup>116</sup>. Ce phénomène devait produire par la suite des conséquences fâcheuses, notamment à l'époque de l'Aufklärung où, privée de ses racines évangéliques, la charité « officielle » prit la tournure d'un humanitarisme vague. La réaction piétiste ne suffit pas à endiguer ce courant, trop marquée qu'elle était par l'individualisme et la constitution de petits cercles para-ecclésiastiques.

Cependant, dans le domaine diaconal, d'intéressantes expériences se faisaient jour. On doit, semble-t-il, porter une attention particulière à l'organisation de la communauté de Herrnhut à ses origines <sup>117</sup>, avec ses nombreux ministères destinés à incarner le service du Christ auprès des frères. Parmi eux, on compte trois catégories de ministères diaconaux : les *serviteurs* (Rom. 12. 7), qui semblent avoir exercé les fonctions de secrétaires, les *aumôniers* et les *caissiers*, les *infirmiers* et le *médecin* de la communauté. Du côté des femmes, ces ministères se réduisent à deux : les sept *servantes* (une par jour de la semaine) et les *infirmières*. Le but général de ces services, cher à Zinzendorf, est d'entraîner les frères au combat de la foi.

Autre initiative particulière étudiée en détail par P. Philippi <sup>118</sup> : la tentative d'Oberlin de rétablir le diaconat dans sa communauté du Ban de la Roche. Concernant le diaconat masculin, on ne voit pas exactement ce qui distingue les anciens des diacres (est-ce une influence réformée?); quant aux « diaconesses », elles reflètent assez bien pour l'époque l'image de Phébé : ce sont des dames de qualité qui acceptent de se mettre au service des femmes de la paroisse pour les entraîner à la piété et à la bienfaisance. Cette tentative qui n'aura pas de suites, ne manqua pas de saveur évangélique ; elle s'inscrit parfaitement dans la ligne évangélico-sociale du ministère d'Oberlin.

b) *Flüedner et Wichern*. On ne peut pas comprendre les problèmes actuels relatifs à la diaconie et au diaconat en Allemagne si l'on ne tient pas compte de la tension entre ces deux pensées. Non pas que les hommes aient été en conflit : ils s'estimaient, se rencontrèrent et envisagèrent même de coordonner leurs deux mouvements <sup>119</sup>, mais ils illustraient dans leurs fondations deux tendances difficilement conciliables.

Fliedner, pour sa part, luthérien de Nassau mais influencé par la tradition réformée du Bas-Rhin, était un esprit pratique. Impressionné par le sous-emploi des femmes dans le service chrétien, attentif à l'institution catholique des sœurs de charité, il devait être l'initiateur des communautés féminine de Kaiserswerth et masculine de Duisbourg, auxquelles il confia des tâches charitables et dont il intitula les membres diaconesses et diacres. Cette appellation ministérielle décernée à des sœurs et frères de la vie commune devait être une source de malentendus douloureux<sup>120</sup>.

Quant à Wichern, un strict luthérien du Nord, il était beaucoup plus sensible aux fondements historiques des structures ecclésiales. Tout en édifiant l'admirable somme d'œuvres et de mouvements de la Mission intérieure, il se refusait à parer ses collaborateurs du titre de diacres et, dans l'article de la *Real-Enzyklopedie* qu'il consacrait en 1855 aux « Diakonen- und Diakonissenhäuser », il marquait sa préférence pour le nom de Schwestern- und Brüderhäuser, raccordant en somme l'entreprise de Fliedner avec les ordres abolis par la Réformation. Mais il n'était nullement négatif sur le point de la restauration d'un authentique diaconat ministériel. Preuve en soit son Plan d'une diaconie ecclésiastique du 19 février 1855, développé à la Conférence de Monbijou de 1856; il y préconise la reconstitution organique des trois ministères traditionnels, un diacre étant attribué à chaque paroisse et un archidiacre supervisant ce ministère à l'échelon provincial. Cette vision prophétique encore qu'un peu schématique fut tenue en échec par les autorités de l'Eglise, le corps pastoral redoutant d'y perdre ses privilèges traditionnels. Wichern, qui avait éprouvé la valeur de la collaboration avec les services officiels, passa alors au service de l'Etat sans plus insister sur son projet.

Ainsi, les circonstances et, probablement aussi, le manque de clairvoyance de l'Eglise accusaient le fossé entre la diaconie d'institution, dont les membres demeurèrent seuls porteurs du titre de diacre ou de diaconesse, et la Mission intérieure, beaucoup plus étroitement dépendante de l'Eglise mais sans spécification ministérielle.

c) *Questions actuelles.* Les deux branches que nous venons de définir ont continué à croître côte à côte. Du côté de la diaconie d'institution, on a toute une gamme de styles, depuis la vénérable maison-mère, typique de la diaconie féminine<sup>121</sup> avec ses petits et ses grands problèmes (le célibat, le costume, la disponibilité quant au lieu de travail), jusqu'aux fraternités de diacres (frères) reliant leurs adhérents engagés dans près de cinquante professions différentes, et dont P. Philippi écrit non sans une amère ironie que leur titre « ist also eine Berufsbezeichnung geworden für einen Bereitschaftsdienst der Kirche, der (nach den üblichen kameralistischen Masstäben des Beamtenrechts) niedriger besoldet wird als der akademische Pfarrer »<sup>122</sup>. Le « pastoralisme » de l'Eglise allemande demeure du reste, à côté de cette tendance au « professionnalisme », l'un des

principaux obstacles au rétablissement de l'ordre diaconal dans son existence liturgico-caritative.

Du côté de la diaconie ecclésiale, qui représente une imposante organisation depuis la fusion de l'« Innere Mission » avec la plus récente « Hilfswerk », le problème dominant<sup>123</sup> est certainement celui de la mission sociale de l'Eglise. Comment, d'une part, maintenir d'une manière désintéressée la conjonction chère à Wichern entre l'évangélisation et l'action diaconale? Comment, d'autre part, promouvoir un engagement général de l'Eglise dans la diaconie, singulièrement au niveau paroissial? Par ce biais, on est amené à réfléchir au statut d'un diaconat personnel et pleinement ecclésial, apte à stimuler — sans toutefois l'absorber — la diaconie de toute la communauté. Il s'agit de se tenir à mi-chemin « entre le romantisme (d'une diaconie spontanée et inorganisée) et la spécialisation (de diacres-technocrates) »<sup>124</sup>, mais le vocabulaire diaconal, monopolisé consciemment ou non par les institutions, fait problème: pourra-t-il être récupéré sans qu'il y ait confusion ni malentendu?

En théologien qu'il est, P. Philippi écrivait récemment: « Die Frage des Diakonenamtes ist eine Frage des kirchlichen Amtsverständnisses überhaupt, und die Frage des kirchlichen Amtsverständnisses ist ein Schlüssel für die Frage nach einer erneuerten Kirche. »<sup>125</sup> Reprenant la question dans ses divers ouvrages, il s'efforce de transposer tout le débat au plan de la théologie des ministères, rejetant parmi les conséquences les problèmes habituels de la profession et de la vie communautaire. Il ne cesse également de répéter que trois éléments sont constitutifs du ministère diaconal: sa corrélation avec le ministère épiscopal, ses fonctions (déléguées) d'assistance et de vigilance fraternelle, son enracinement — enfin et surtout — dans l'existence eucharistique de l'Eglise. Insistant peut-être un peu unilatéralement sur ce dernier point au nom du caractère « récapitulatif » des repas de la communauté primitive, Philippi a forgé l'expression d'« Integrale Herrenmahl »; il y voit la description de la réalité sociale de la communauté, la source de la structure « hiérodiaconique » (opposée à hiérarchique) des ministères, la raison de la nécessaire complémentarité des fonctions épiscopales et diaconales, enfin la racine de l'existence spécifique du diacre dans le domaine socio-caritatif en relation avec la totalité eucharistique. Nous aurons à revenir sur ces thèses éclairantes.

Il faut ajouter que, stimulé par les travaux d'éthique sociale et la coopération œcuménique, un fort mouvement se dessine en Allemagne en faveur d'une diaconie largement ouverte sur les transformations de la société, consciente de ses dimensions politiques et non limitée aux questions internes et « bourgeoises » d'une Eglise soucieuse de sa survie<sup>126</sup>. En cela, ces recherches et ces initiatives peuvent aller à contre-courant de la théologie classique, mais leur inspiration les rapproche singulièrement de l'expérience des candidats catholiques au diaconat et fait partie de la pensée qui se développe aujourd'hui au sein du Conseil œcuménique.

### C. Les Eglises réformées

Les efforts de restauration du ministère diaconal dans les Eglises réformées — il en est d'importants et de prometteurs — n'ont pas été précédés ni entourés, nous l'avons vu, par une masse de recherches imposantes qui puisse maintenant nous servir de référence. C'est un fait que, mis à part les quelques travaux déjà mentionnés dans notre Introduction et quelques monographies historiques<sup>127</sup>, les théologiens de notre confession se sont peu intéressés au sujet, tandis que les hommes d'Eglise engagés dans telle tentative de renouveau diaconal se sentaient tributaires de la littérature et des expériences catholiques ou luthériennes. En un sens, le phénomène peut être considéré comme heureux, car il atteste l'ouverture des Eglises réformées aux apports d'autres traditions chrétiennes, ce qui est absolument vital aujourd'hui. Mais d'un autre côté, il est regrettable que certaines entreprises soient lancées dans ce cadre particulier sans qu'on ait clairement pris conscience des éléments originaux que nous pouvons joindre au dossier, et ils ne sont pas négligeables<sup>128</sup>.

On pourrait dire que les Eglises réformées, notamment celles de langue française, sont restées jusque tout récemment profondément marquées par la conception globale et « laïque » de la diaconie telle que Calvin l'a développée. Même si, sous l'influence du mouvement de Kaiserswerth, quelques institutions de « diaconesses » et de « diacres » ont surgi sur sol réformé, ce n'est pas à cause d'elles au premier chef que se pose aujourd'hui la question de l'accomplissement d'une autre intuition du Réformateur : le ministère diaconal en tant que tel. Si nous voyons bien, le point de départ est ailleurs : dans la réflexion, elle très active, sur la diversité des ministères ; c'est à partir de ce postulat qu'on en est venu le plus sûrement à examiner, puis à entreprendre l'établissement du ministère diaconal, ou mieux : des ministères diaconaux. Bien entendu, la plupart des problèmes soulevés dans d'autres confessions se posent alors, mais c'est au long d'un cheminement *sui generis*, qui pourrait bien être le plus favorable à une réajustement équilibré.

a) *L'héritage de la Réformation.* C'est un lieu commun de souligner le caractère ecclésiologique beaucoup plus prononcé de l'œuvre de Calvin que de celle de Luther. Dès lors qu'il s'agit de vérifier les structures de l'Eglise, les réformés peuvent puiser à une source infiniment plus riche que les luthériens ; même s'ils n'en retiennent pas toujours l'eau la plus pure, ils ne se font pas faute d'en concevoir une certaine fierté<sup>129</sup>. Quoi qu'il en soit, on peut certainement affirmer que l'action de la pensée calvinienne — ranimée, il est vrai, par les meilleures théologies de ces dernières décennies — est très sensible dans les Eglises réformées.

L'ecclésiologie de Calvin s'est considérablement mûrie à Strasbourg sous l'influence décisive de Bucer. Or, pour reprendre un mot de B. Hall<sup>130</sup>, ce Réformateur

peut être dit à bon droit le théologien de la diaconie; il est le plus abondant de tous ses contemporains sur le thème du service; d'un bout à l'autre de son œuvre il ne cesse de démontrer l'étroite relation entre le service de Dieu et le service du prochain; seul parmi les théologiens de son temps, il donne la première place à la diaconie dans la foi et la vie chrétiennes. C'est sans doute ce qui lui a valu à tort de passer pour le premier piétiste! En fait, très influencé par Erasme <sup>181</sup> et par Luther, Bucer n'a rien de l'amateur un peu sentimental de conventicules chaleureux; c'est en théologien qu'il affirme que la liberté chrétienne n'est pas autre chose que la liberté de servir le prochain, comme le Christ le démontre dans toute son existence. C'est sur ce fondement qu'il organisera les écoles, les asiles et les hôpitaux de Strasbourg, et mettra sur pied un programme de réformes financières, judiciaires et commerciales, tout cela pour marquer concrètement son opposition aux mouvements illuministes de l'époque. Quant au ministère des diacres, il l'envisage dès 1536 et en décrit la situation de la manière suivante: « Das Amt der Kirche ist doppelt: durch den Heiligen Geist wurde eingesetzt ein Amt zur Verwaltung des Wortes, der Sakramente und der Ordnung Jesu Christi, welches das eigentliche Amt der Bischöfe und der Aeltesten (Presbytere) ist, und das Amt Armenfürsorge, welches den sogenannten Diakonen anvertraut ist. <sup>182</sup> » Sans nous arrêter à la fonction des diacres qui nous paraît trop étroitement limitée à l'assistance, nous remarquerons la répartition binaire des ministères, qui révèle une fois de plus la difficulté de situer non le diacre, mais l'ancien.

Calvin fit à Strasbourg l'expérience du ministère diaconal qu'il ignorait jusque-là <sup>183</sup>; pour venir en aide aux réfugiés, il fit appel aux diacres établis par les soins de Bucer, et apprécia tellement leur service pratique que, de retour à Genève, il y fit établir de tels ministres <sup>184</sup>. On sait que, commis au service social de la cité, les diacres de Genève se répartissaient en deux catégories: les procureurs (« deputez à recevoir, dispenser et conserver les biens des povres, tant aumosnes quotidiennes que possessions, rentes et pensions ») et les hospitaliers (« pour penser <sup>185</sup> et soigner les malades et administrer la pitance des povres »). Elus de la même manière que les anciens, les diacres sont soumis au Consistoire et inspectés régulièrement par une délégation composée de ministres et d'anciens. Aucun ne semble avoir été défrayé et avoir exercé sa tâche à plein temps.

Dans l'*Institution chrétienne* <sup>186</sup>, Calvin expose sa théologie du diaconat. Il fonde sur Rom. 12. 8 leur répartition en deux groupes, et suit l'erreur commune de voir leur institution décrite en Act. 6. 3. Quelques paragraphes plus loin <sup>187</sup>, parlant de l'ordination, il n'exclut nullement qu'elle soit conférée aux diacres (« Quoy qu'il en soit, ils (les Apôtres) ont usé de ceste solennité toutes fois et quantes qu'ils ordonnoyent quelqu'un au ministère de l'Eglise, comme nous en voyons les exemples tant aux Pasteurs qu'aux Docteurs et aux Diacres »). Néanmoins, nous n'avons pas trace d'une telle mesure touchant les diacres dans la Genève de Calvin.

Le P. Ganoczy a noté avec perspicacité l'interdépendance des ministères tels qu'ils sont présentés par Calvin (« On peut... affirmer que l'existence des trois autres ordres à côté de l'ordre pastoral sert de garantie permanente contre la dénaturation éventuelle de ce dernier »<sup>138</sup>) et, par conséquent, l'esprit collégial dans lequel ils exerçaient leurs fonctions (« Si l'Eglise est corps, ses ministères doivent être corporatifs »<sup>139</sup>). De son côté, A. Biéler s'attachant à analyser les fonctions des diacres plutôt qu'à étudier la question ecclésiologique, estime que le diaconat calvinien fut un ministère de restauration économique de la société, témoignant de l'unité de la vie religieuse et de la vie matérielle face à la menace planant sur l'ordre économique nouveau. Concluant son analyse, il écrit ces mots : « Nous avons relevé, en différentes occasions, le fait que, dans la pensée biblique et réformée, l'esprit et la matière ne sauraient jamais être séparés et considérés comme des réalités indépendantes ; le service matériel de l'Eglise est étroitement lié à sa vie spirituelle. Or, cela n'implique pas que, pour des raisons d'efficacité, l'Eglise ne doive pas distinguer — sans les séparer — les ministères qui concernent sa vie matérielle et ceux qui ont trait à la prédication de la Parole.<sup>140</sup> »

Parmi les textes réformés du XVI<sup>e</sup> siècle qui tous font du diacre le ministre de la charité<sup>141</sup>, mentionnons spécialement la Discipline ecclésiastique des Eglises réformées de France de 1559 ; à son art. 20, elle range les diacres avec les anciens dans le Sénat de l'Eglise que préside le pasteur ; à l'art. 22, elle ajoute aux charges traditionnelles de la visitation des pauvres, des prisonniers et des malades, celle « d'aller par les maisons catéchiser ». Mais, à l'art. 23, elle précise que les diacres n'ont pas à prêcher ni à administrer les sacrements « combien qu'ils y puissent aider », et déclare qu'avec les anciens ils n'occupent pas une « charge perpétuelle », encore qu'ils ne puissent la quitter sans le consentement des Eglises. Enfin, à l'art. 24, il est dit qu'en cas de nécessité le diacre peut suppléer le pasteur ; dans ce cas il « pourra faire les prières et lire quelque passage de l'Escriture sans forme de predication »<sup>142</sup>. Il y a là un évident essai d'élargissement des attributions du diacre, qui tient peut-être aux conditions spéciales des Eglises de France. Quant à la Confession helvétique postérieure de 1566, née dans un autre secteur de la Réforme réformée, on sait qu'elle ne reconnaît pratiquement qu'un seul ministère, celui des pasteurs.

On sait la distinction que Heppe/Bizer<sup>143</sup> établit sur la base de la théologie classique réformée entre les *ministri docentes* (pasteurs et docteurs) et les *ministri ministrantes* (anciens et diacres). Alors que les anciens remplissent leur service en exerçant la discipline ecclésiastique, les diacres le font en étant les intendants de l'Eglise et les responsables de l'assistance aux pauvres<sup>144</sup>. Dans l'Excursus qu'il consacre à la diversité des ministères en ecclésiologie réformée, J. J. von Allmen déduit de ces témoignages que la situation des diacres<sup>145</sup> a été traditionnellement ambiguë et souvent contradictoire ; tout en figurant au nombre des ministres, ils n'ont que rarement reçu la consécration (par exemple chez les

Néerlandais de Londres); ils n'ont en fait d'existence qu'à cause du ministère pastoral et dans son rayonnement; en somme, ce sont des laïcs exerçant des tâches auxiliaires <sup>146</sup>. Quant à leurs fonctions, elles ont souvent passé par la suite dans les responsabilités des anciens, légitimant en quelque sorte leur existence depuis la disparition de la discipline ecclésiastique; le nom est resté toutefois, appliqué tantôt aux laïcs bénévoles chargés de la bienfaisance, tantôt — et plus rarement — aux jeunes gens qui font leurs premières armes dans le pastorat comme auxiliaires d'un ministre titulaire, ou aux pasteurs suppléants.

b) *Orientations actuelles.* L'adjectif « diaconal » est couramment utilisé dans les Eglises réformées pour qualifier le service de quelques maisons de type Fliedner et celui d'œuvres diverses qui constituent, surtout en France, une sorte de mission intérieure dans le sens inauguré par Wichern <sup>147</sup>, mais la plupart du temps pour désigner un « esprit » commun à toutes sortes de services et d'institutions qui s'appliquent à incarner l'Évangile en un temps où sa prédication n'est que peu ou pas du tout écoutée <sup>148</sup>. Allant plus loin encore, d'autres réclament l'abolition de frontières jugées désuètes et dangereuses entre le service « chrétien » et le service tout court, et pensent que l'Église devrait essentiellement se consacrer à susciter la participation d'hommes et de femmes aux entreprises philanthropiques de la société contemporaine; c'est apparemment le point de vue de H. H. Brunner dans un petit ouvrage d'anticipation qui a déjà fait couler beaucoup d'encre: « Evangelische Diakonie ist in biblischer Sicht an keine Grenze der Kirchengemeinschaft, der Konfession oder der Nationalität gebunden. Sie hat nichts anderes als den hilfsbedürftigen Mitmenschen im Auge... Unser Auftrag liegt (deshalb) weniger im Aufbau und in der Führung eigener evangelischer Diakoniewerke als in der Gewinnung und Förderung von Männern und Frauen zum Dienst, wo immer er benötigt wird. <sup>149</sup> »

Mais, comme nous l'avons dit plus haut, la question ecclésiologique de la diversification des ministères n'a cessé depuis quelques années de préoccuper les réformés attentifs au déséquilibre d'une structure ecclésiastique dominée vaille que vaille par le ministère du pasteur; par ce biais, nous allons retrouver la question du ministère diaconal dans son vrai cadre. Qu'il nous suffise de mentionner parmi les auteurs qui ont donné jadis le branle à ce mouvement: H. d'Espine et son essai sur le *pastorat collectif* <sup>150</sup> majorant à notre avis d'une façon excessive le rôle des anciens, Ph. H. Menoud et son excellente étude de théologie biblique <sup>151</sup> qui continue de faire autorité par sa clarté et la fermeté de ses analyses <sup>152</sup>, enfin l'ensemble de travaux groupés plus récemment sous le titre de « Ministères et laïcité » <sup>153</sup>. Une tendance différente de celle qui se fait jour dans plusieurs contributions de ce dernier ouvrage s'exprime par exemple sous la plume de J. M. Chappuis <sup>154</sup> ou de G. Crespy <sup>155</sup>; attentifs en premier lieu aux nécessités de la pastorale contemporaine, ces auteurs n'en rejoignent pas moins la requête de leurs devanciers: l'Église réformée doit faire éclater le monolithisme de son

ministère traditionnel<sup>156</sup>. C'est ce que réclament également, avec une clarté variable, les divers « manifestes » d'étudiants et de jeunes théologiens<sup>157</sup> qui se multiplient; c'est enfin ce que tel Synode décide de réaliser pratiquement<sup>158</sup>.

Mais quels seront alors ces fameux ministères diversifiés, ou plutôt quel sera leur statut ecclésiologique, car on ne peut pas se borner à énumérer la multiplicité — à vrai dire infinie! — des fonctions qu'ils devraient remplir? Cette question est abordée par les partisans d'une restauration du ministère diaconal. J. J. von Allmen<sup>159</sup> pense par exemple qu'elle serait la bienvenue pour quatre raisons: elle permettrait de prendre au sérieux les vocations féminines auxquelles l'auteur refuse le couronnement de la consécration pastorale; elle serait une solution « œcuménique » au problème de la diversité des ministères; elle permettrait de pallier la pénurie pastorale et, par là-même, de réformer les structures paroissiales; elle rendrait justice au service rendu par les institutions diaconales para-ecclésiastiques<sup>160</sup>. Partant de constatations différentes, A. Blancy<sup>161</sup> aboutit lui aussi à réclamer un ministère de diacre ordonné, trouvant sa place de ministre dans une diaconie ecclésiale largement diversifiée en hommes, structures et activités directes apportant dans le monde d'aujourd'hui une « signature » recommandable, une communauté sociologique effective et une participation concrète et originale aux entreprises fraternelles de la société. Là aussi, des Eglises se mettent en chemin; preuve en soit l'accord réalisé entre les Eglises protestantes de Suisse romande sur un statut commun des ministères diaconaux dont nous aurons à reparler<sup>162</sup>.

Un mot en terminant pour évoquer une orientation assez répandue en Suisse alémanique, et que représente par exemple Th. Müller, directeur de l'Ecole de service social de Gwatt<sup>163</sup>. Au terme d'une étude bien documentée sur l'orientation de la diaconie dans diverses Eglises, il préconise un système propre aux Eglises nationales de Suisse alémanique: l'attribution à chaque pasteur de grande paroisse d'un assistant social marquant par sa présence la liaison de la prédication et de la diaconie. C'est un peu l'application du plan de Wichern, puisque Th. Müller imagine en outre la création d'un « ministère » du diaconat au plan cantonal. Toutefois, pour éviter probablement des confusions, il propose de ne pas donner le nom de diacones, mais de « Sozialarbeiter » à ces collaborateurs du pasteur; par une réduction, à notre sens indue, des fonctions diaconales au travail social, on aboutit à prévoir des techniciens là où il s'agirait d'avoir des ministres (pas forcément incompetents!).

#### 4. CONCLUSIONS DU CHAPITRE

Parvenus au terme de notre tour d'horizon, nous pouvons tenter de dresser la liste des thèmes principaux qui se dégagent d'une étude historique et des

tendances contemporaines. Tantôt, nous recevrons ces enseignements comme autant de mises en garde, tantôt au contraire nous y puiserons un exemple ou un stimulant pour la recherche que nous voulons raccorder aux expériences passées ou présentes.

1. La reconstitution d'un ministère — si l'on peut s'exprimer ainsi — peut prendre pour point de départ l'examen des tâches dévolues audit ministère au temps où il était florissant, afin d'envisager comment elles peuvent être regroupées à cette image pour constituer une sorte de « cahier des charges » qu'on attribuerait, en l'occurrence, à des ministres nommés diacres. Nous croyons avoir administré la preuve que cette méthode est illusoire. Ce n'est pas que le problème des fonctions diaconales ne se pose pas ; il est, au contraire, des plus importants de nos jours. Mais il est second, comme le montre du reste l'imprécision de la tradition sur ce thème ; sans qu'on puisse jamais affirmer que telle tâche est diaconale, et telle autre pas, le ministère diaconal nous est apparu comme porteur d'une grande diversité de fonctions au long de l'histoire. Contre ce « fonctionnalisme », les indications de la Didascalie concernant une « spiritualité » diaconale christocentrique nous paraissent dignes d'être reprises et poursuivies.

2. L'histoire du diaconat en Occident porte ensuite les traces trop évidentes d'une conception juridico-hiérarchique du ministère. Pour les raisons diverses que nous avons mentionnées, la théologie a péché au long des siècles par un excès d'attention porté au statut des ministres en tant que tels et dans leurs relations mutuelles, au détriment des études d'ecclésiologie totale<sup>164</sup> ; placé dans une situation intermédiaire entre le clergé et le laïc, le diaconat a fait les frais de ce décentrement. D'une manière générale, les travaux actuels les plus prometteurs renoncent à traiter des ministères comme d'une structure autonome, et se fondent dans une ecclésiologie du peuple de Dieu, dont les caractères essentiels comportent la perspective missionnaire et le comportement diaconal<sup>165</sup>.

3. Cette manière de voir les choses n'exclut pas en principe une notion du ministère particulier ; elle l'exigerait plutôt. Mais, jointe aux nécessités pratiques du témoignage de l'Eglise dans le temps présent, elle réclame que soit prise au sérieux et réalisée la diversification de ces ministères personnels. C'est ici que le cas du diaconat fait problème ; sera-t-il repensé dans le cadre d'une structure ignatienne pleinement appliquée<sup>166</sup> ? ou le sacrifiera-t-on au profit de formes nouvelles tenues pour moins rigides<sup>167</sup> ? Quoi qu'il en soit, notre question est inséparable de celle que se pose, par exemple, avec une acuité particulière, la théologie réformée.

4. Depuis la première attestation connue du ministère diaconal (Phil. 1. 1), la relation évêque - diacre passe pour fondamentale. Qu'elles soient épiscopales ou non, toutes les Eglises sont invitées — pour autant qu'elles espèrent rétablir un diaconat fidèle aux origines — à donner un écho à cette affirmation qui revient inmanquablement et de manières diverses dans toutes les époques et dans toutes

les structures. La question, du reste, ne concerne pas tant les personnes et leur « dignité » que leurs relations « in Christo » ; il faut examiner la nature d'une véritable collégialité entre les ministres de l'Eglise.

5. Après ces remarques de fond, il faut dire quelques mots du style qui doit être celui des travaux en vue de la restauration du diaconat. Les auteurs catholiques et luthériens que nous avons cités montrent ici le chemin d'une fructueuse auto-critique portée sur les structures malheureuses de leur propre Eglise. Le « mythe de primitivité », pour parler comme G. Crespy<sup>168</sup> ne saurait peser sur les réformés, souvent étrangement attachés à la lettre des formulations du XVI<sup>e</sup> siècle.

6. Beaucoup de bons esprits s'impatientent devant les travaux de « service intérieur » qui sont, à leurs yeux, le fait des ecclésiologues attachés à la restauration du diaconat. Ils estiment que la société actuelle nous situe au-delà de ces questions futiles, et nous pressent de repenser le témoignage de l'Eglise dans le sens d'une collaboration loyale et désintéressée aux entreprises d'un monde fraternel. Nous avons vu la possible tension qui peut en résulter entre chrétiens, et le délicat problème sur les limites de l'Eglise qui est sous-jacent à ce débat.

7. Enfin, il apparaît à l'évidence que les questions soulevées actuellement s'entrecroisent et s'interpénètrent d'une confession à l'autre. Les échanges œcuméniques sur le diaconat aboutiront peut-être plus rapidement que d'autres à une réelle collaboration par dessus les frontières confessionnelles ; avant qu'il soit pleinement rétabli dans les Eglises particulières, le diaconat est appelé à se « décléricaliser » et à se « recatholiciser »<sup>169</sup>.

## NOTES DU CHAPITRE PREMIER

<sup>1</sup> L. VISCHER, « Le problème du diaconat », cf. *Le ministère des diacres*, Genève 1965, p. 15.

<sup>2</sup> Voir l'article « διακονεω, διακονια, διακονος » du *ThWbNT* de KITTEL-FRIEDRICH (signé H.-W. BEYER).

<sup>3</sup> *Vie liturgique et vie sociale*, Paris, 1968, p. 94.

<sup>4</sup> Voir l'article de P. BONNARD, « Ministères et laïcité chez saint Paul », *Verbum Caro* 1964, 71/72.

<sup>5</sup> Voir par exemple H. CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, trad. fr., Genève, 1969, p. 314-317.

<sup>6</sup> J. J. VON ALLMEN ne partage apparemment pas cet avis, et pense en tout cas que, de nos jours, la suppression du presbytérat en faveur d'un diaconat élargi serait une solution « élégante et facile » (« Le ministère des Anciens », *Verbum Caro* 1964, 71/72, p. 239). Voir aussi G. KONIGSDORF, « Sur la prétendue divergence des formes dans le régime du christianisme primitif ; ministres et ministères du temps des Apôtres à la mort de Polycarpe », *Istina* 1964, 1.

<sup>7</sup> Comme s'ils avaient été leurs serviteurs ou, mieux, leurs adjutants !

<sup>8</sup> H. W. BEYER in *ThWbNT*.

<sup>9</sup> *Der Gemeinmediakon*, Gütersloch, 1965, p. 16.

<sup>10</sup> PH. H. MENOUD, *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1949, p. 50, n. 1.

<sup>11</sup> Le premier à les soutenir est Jean Chrysostome.

<sup>12</sup> La première apparition du mot « ministra » se trouve dans la lettre de Pline le Jeune, qui contient par ailleurs des renseignements précieux sur le culte chrétien (Lettres X, 96. 8). Dans un texte chrétien, la première mention de « diakonissa » se trouve dans la *Didascalie des douze apôtres*, IX, 26. 6.

<sup>13</sup> *Adv. Haer.* I, 26. 3; III, 12. 10; IV, 15. 1.

<sup>14</sup> *In Act. Apost.* Homil. XIV (P.G. 60, 116).

<sup>15</sup> W. JANNASCH, art. « Diakon », *RCC*, t. II, col. 160-162; J. LECUYER, « Les diacres dans le Nouveau Testament », *Le Diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, p. 23 ss.

<sup>16</sup> *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich, 1959, 5<sup>m</sup>, p. 66. On reconnaît dans cette remarque la thèse générale du livre, très réservé sur tout ce qui pourrait paraître institutionnel au niveau du Nouveau Testament.

<sup>17</sup> *Die apostolische und nachapostolische Zeit (Die Kirche in ihrer Geschichte Band 1, Lieferung A)*, Göttingen, 1962, p. 35-37.

<sup>18</sup> E. SCHERING, sur la base du Commentaire de E. HAENCHEN (*Die Apostelgeschichte*, 13<sup>e</sup> éd., 1961) considère Act. 6 comme une introduction explicative à l'histoire du martyr d'Etienne (*op. cit.*, p. 15).

<sup>19</sup> *L'Eglise*, trad. fr., Bruges, 1968, t. II, p. 554.

<sup>20</sup> Ainsi J. LECUYER, art. cit.; A. HAMMAN, *op. cit.*

<sup>21</sup> PH. H. MENOUD, *op. cit.*, p. 47.

<sup>22</sup> Einleitendes Referat, Crêt-Bérard Tagung 1968, p. 10. L'auteur poursuit en ces termes suggestifs: « Nehmen wir einen Vergleich aus der heutigen Zeit. In wievielen Gemeinden findet sich heute eine gemischte Bevölkerung? Manche schweizerische Gemeinden weisen z. B. einen hohen Prozentsatz italienischer Arbeiter auf, und es ist eine Tatsache, dass sich die Bevölkerungen nicht wirklich integrieren, auch in der Kirche nicht. Was würde hier Acta 6 bedeuten? Statt zuzulassen, dass die italienischen Christen ihre eigene Gemeinde bilden, würden « Sieben » aus ihrer Mitte in die Leitung der Gemeinde Berufen. »

<sup>23</sup> Le recueil le plus commode est celui établi sous la direction d'H. KRIMM, *Quellen zur Geschichte der Diakonie, I. Altertum und Mittelalter*, Stuttgart, 1960. Le P. HAMMAN, *op. cit.*, donne de bonnes traductions françaises des textes les plus importants.

<sup>24</sup> Il n'est pas certain qu'on puisse résumer ce développement en le ramenant à un modèle uniforme, comme le fait un commentateur du Concile Vatican II: « Dans l'Eglise apostolique, le diacre était chargé de s'occuper de la charité. Avec le temps, le caractère de ce ministère changea: le diacre occupa le premier degré de l'ordre hiérarchique » (W. A. QUANBECK et G. A. LINDBECK, « La deuxième session », *Le dialogue est ouvert*, Neuchâtel, 1965, p. 63). Cf. aussi les formules rapides d'H. KUNO, *op. cit.*, p. 554).

<sup>25</sup> 1 Clem. 42. 4-5.

<sup>26</sup> 1 Clem. 44.

<sup>27</sup> Trall. 3. 1: « Sans eux, on ne peut parler d'Eglise. »

<sup>28</sup> Magn. 6. 1; cf. Trall. 3. 1.

<sup>29</sup> E. SCHWEIZER, *op. cit.*, 17 a, p. 135; E. SCHERING, *op. cit.*, p. 19.

<sup>30</sup> A part H. CONZELMANN (cit. n. 5), mentionnons à ce propos: H. FRHR. v. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953, p. 82 ss.

<sup>31</sup> M. THURIAN, « L'organisation du ministère dans l'Eglise primitive selon saint Ignace d'Antioche », *Verbum Caro* 1967, 81, p. 36.

<sup>32</sup> Magn. 2. 1.

<sup>33</sup> Trall. 2. 3.

<sup>34</sup> L. GOPPELT, *op. cit.*, p. 128.

<sup>35</sup> Smyrn. 6. 2-7.

<sup>36</sup> Phil. 11. 1.

<sup>37</sup> « Les diacres dès la fin du premier siècle ou le début du second, servent d'intermédiaires entre les Eglises: arrivé à Troas, Ignace d'Antioche demande aux Philadelpiciens et aux Smyrniotes d'être des messagers chargés de féliciter l'Eglise d'Antioche pour le calme et la paix qu'elle vient de recouvrer et il précise que l'envoyé de Philadelphie devra être un diacre. Lui-

même est, à ce moment, assisté de Burrhus, diacre d'Ephèse qui lui sert de secrétaire, et de Philon, diacre de Cilicie qui le seconde dans l'œuvre de la prédication » (G. BARDY, *La Théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, 1945, p. 72).

<sup>58</sup> Did. 15. 1.

<sup>59</sup> Did. 9-10.

<sup>40</sup> Cf. n. 13 *supra*.

<sup>41</sup> Sur toute cette affaire, voir G. BARDY, *La Théologie de l'Eglise de saint Irénée au concile de Nicée*, Paris, 1947, p. 267-268.

<sup>42</sup> Trad. apost. 9. 2.

<sup>43</sup> A. HAMMAN, *op. cit.*, p. 111-114; J. COLSON, *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, Bruges, 1960, p. 97-104.

<sup>44</sup> Nicée, can. 18. Cf. Trad. apost. 9. 3.

<sup>45</sup> Didasc. XI. 44. 2-4.

<sup>46</sup> Didasc. XII. 57 (cit. par I. H. DALMAIS, « Le diacre, guide de la prière du peuple d'après la tradition liturgique », *La Maison-Dieu* 1960, 61.)

<sup>47</sup> Didasc. XVI. 13. 4.

<sup>48</sup> Const. apost. VIII. 17.

<sup>49</sup> « Où en est le problème du diaconat? », *Paroisse et Liturgie* 1961, 51, p. 22.

<sup>50</sup> Environ 376. Noter le titre de « lévites » appliqué aux diacres.

<sup>51</sup> Cf. *supra* n. 1 de l'Introduction à la 1<sup>re</sup> partie.

<sup>52</sup> « Aus der Geschichte des Diakonates », *Diaconia in Christo (op. cit.)*. Cet article a été traduit en français sous le titre « Histoire du diaconat », *Le Diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui (op. cit.)*.

<sup>53</sup> Nous avons particulièrement consulté le *Corpus christianorum. Series latina*, t. CXLVIII et CXLVIII A, *Concilia Galliae*, Turnhout, 1968.

<sup>54</sup> *Reverrons-nous le diacre de l'Eglise primitive? (op. cit.)*, p. 77.

<sup>55</sup> Can. 21.

<sup>56</sup> Can. 60.

<sup>57</sup> Can. 2.

<sup>58</sup> *Ep.* 13. 21.

<sup>59</sup> *Ep.* 87. 3.

<sup>60</sup> *Ep.* 89. 8; 302. 12; 305. 6; etc.

<sup>61</sup> Can. 57, 59, 61.

<sup>62</sup> « Diaconus cum ordinatur, solus episcopus, qui eum benedicit, manum super caput illius ponat, quia non ad sacerdotium sed ad ministerium consecratur » (Can. 92).

<sup>63</sup> Can. 16.

<sup>64</sup> Can. 212.

<sup>65</sup> Can. 7.

<sup>66</sup> Can. 2.

<sup>67</sup> Can. 12.

<sup>68</sup> Cen. 1.

<sup>69</sup> « Sine ipsis sacerdos nomen habet, officium non habet » (De eccl. off. II. 8).

<sup>70</sup> Une expérience de même nature interviendra au XIX<sup>e</sup> siècle lors de la fondation des institutions de « diacres » et de « diaconesses », qui s'efforcèrent d'accomplir ce que les Réformateurs avaient souhaité rétablir dans un véritable ministère diaconal. Le service rendu par ces institutions est incontestable dans le domaine caritatif; dommage que leurs fondateurs n'aient pas eu la prudence de les nommer autrement! cf. *infra* § 3.

<sup>71</sup> Can. 27.

<sup>72</sup> Can. 12.

<sup>73</sup> FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 5: L. BREHIER et R. AIGRAIN, *Grégoire le Grand, les Etats barbares et la conquête arabe (590-757)*, Paris, 1938; t. 6: E. AMANN, *L'époque carolingienne*, Paris, 1941.

<sup>74</sup> Liber off. 2. 12.

<sup>75</sup> « Esquisse historique sur les Ordres mineurs », *La Maison-Dieu* 1960-61.

<sup>76</sup> Cf. *supra* n. 44.

<sup>77</sup> Cf. *supra* n. 62.

<sup>78</sup> Cf. *supra* n. 75.

<sup>79</sup> « Aus der Geschichte des Diakonates », *Diaconia in Christo*, p. 128.

<sup>80</sup> Ainsi, en Suisse romande où les *Statuts du Département romand des ministères diaconaux*, admis par les sept Églises cantonales et les paroisses de langue française en Suisse alémanique, entrent progressivement en vigueur depuis trois ans.

<sup>81</sup> Mentionnons dans l'ordre chronologique : P. WINNINGER et J. HORNEF, « Le renouveau du diaconat. Situation présente de la controverse », *Nouvelle Revue Théologique* 1961, 4; A. KERKVOORDE, « Où en est le problème du diaconat? », *Diaconia in Christo* 1962 (voir spécialement K. RAHNER, « Die Theologie der Erneuerung des Diakonates »); J. HORNEF et P. WINNINGER, « Chronique de la restauration du diaconat (1945-1965) », *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui* 1966; R. SCHALLER, « Renouveau du diaconat au XX<sup>e</sup> siècle », *Le diaconat et sa rénovation* 1966; H. DENIS et R. SCHALLER, *Diacres dans le monde d'aujourd'hui*, Lyon, 1967; H. BOURGEOIS et R. SCHALLER, *Nouveau monde, nouveaux Diacres*, Paris, 1968.

<sup>82</sup> S. th. III q. 82 a 3 ad 3 (cit. par A. KERKVOORDE, « Die Theologie des Diakonates », *Diaconia in Christo*, p. 329, n. 66).

<sup>83</sup> Can. 2 du 11 janvier 1563; cf. M. COPPENRATH, « Les Ordres inférieurs : degrés du Sacerdoce ou étapes vers la Prêtrise? », *Nouvelle Revue théologique* 1959, 5.

<sup>84</sup> *Mission et grâce*, t. 2: *Serviteurs du peuple de Dieu*, Tours, 1963. Voir aussi, du même auteur, « Théologie de la rénovation du diaconat », *Écrits théologiques* 6, Lille-Paris, 1966.

<sup>85</sup> *Revoirons-nous le diacre de l'Église primitive?*, p. 91-114.

<sup>86</sup> Notamment chez HORNER, *op. cit.*, p. 79 ss; F. LEPARGNEUR, « Le contexte sud-américain d'une rénovation du diaconat », *Nouvelle Revue Théologique* 1960, 6; H. HOLSTEIN, « Vers une restauration du diaconat? », *Études* 1960, 9; « Le renouveau du diaconat », *ibid.* 1961, 7-8; P. WINNINGER et J. HORNEF, « Le renouveau du diaconat », art. cit.; P. WINNINGER, « Les ministères des diacres. Laïcs, diacres, prêtres », *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*.

<sup>87</sup> « Diakon und Laie », *Diaconia in Christo*, p. 381 ss.

<sup>88</sup> P. 220-284.

<sup>89</sup> « Esquisse d'une théologie du diaconat », *Le diacre dans l'Église et le monde d'aujourd'hui*.

<sup>90</sup> Le texte se trouve au n° 29 (chap. III: La constitution hiérarchique de l'Église et spécialement l'épiscopat): « Au degré inférieur de la hiérarchie, se trouvent les diacres auxquels on a imposé les mains « non pas en vue du sacerdoce, mais en vue du service (Const. Egl. égypt. III/2, Didascalia II, Statuta Eccl. Ant. 37-41) ». La grâce sacramentelle, en effet, leur donne la force nécessaire pour servir le peuple de Dieu dans la « diaconie » de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et son presbytèrium. Selon les dispositions prises par l'autorité qualifiée, il appartient aux diacres d'administrer solennellement le baptême, de conserver et de distribuer l'eucharistie, d'assister au nom de l'Église, au mariage et de le bénir, de porter le viatique aux mourants, de donner lecture aux fidèles de la sainte Écriture, d'instruire et exhorter le peuple, de présider au culte et à la prière des fidèles, d'être ministres des sacramentaux, de présider aux rites funèbres et à la sépulture. Consacrés aux offices de charité et d'organisation, les diacres ont à se souvenir de l'avertissement de saint Polycarpe: « être miséricordieux, zélés, marchez selon la vérité du Seigneur qui s'est fait le serviteur de tous (Ad Phil. 5/2. Cf. Didaché 15/1, Ignace ad Trall. 2/3, Const. apost. 8/28, Didasc. L) ».

» Comme la discipline actuellement en vigueur dans l'Église latine rend difficile, en plusieurs régions, l'accomplissement de ces fonctions extrêmement nécessaires à la vie de l'Église, le diaconat pourra, dans l'avenir, être rétabli en tant que degré propre et permanent de la hiérarchie. C'est à la compétence des groupements territoriaux d'évêques, sous leurs formes diverses, qu'il appartient, avec l'approbation du Souverain Pontife, de décider de l'opportunité, quant au principe et quant aux lieux, et pour le soin des âmes, de l'institution des diacres. Si le Pontife romain y consent, ce diaconat pourra être conféré à des hommes mûrs, même mariés, ainsi qu'à des jeunes gens aptes à cet office, mais pour lesquels la loi du célibat doit demeurer ferme. »

<sup>91</sup> « Lumen gentium » 20. 41. « De sacra Liturgia » 35, 68. « Orientalium ecclesiarum » 17. « Episcoporum ministerium » 15. « De revelatione » 25. « Miss. actualitatem » 15, 16.

<sup>92</sup> « Le diaconat, demain », *Nouvelle Revue théologique* 1965, 6.

<sup>93</sup> « Le diaconat et son rôle possible dans l'évangélisation » (texte de 1965), *Communauté du Diaconat de France* 1967, 14.

<sup>96</sup> *Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, p. 121-141 (reproduit dans *Le diaconat et sa rénovation*, p. 273-293).

<sup>95</sup> *Ibid.*, p. 125.

<sup>98</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>97</sup> Art. cit. n. 89.

<sup>99</sup> Art. cit. n. 86.

<sup>99</sup> La plus ancienne fut fondée en Allemagne en 1951.

<sup>100</sup> Jusqu'à fin 1967: *Communauté du Diaconat de France*. Dès lors: *Diacres aujourd'hui* (Information — Recherche — Echange).

<sup>101</sup> « Renouveau du diaconat au xx<sup>e</sup> siècle ».

<sup>102</sup> P. 345.

<sup>103</sup> « La place du diacre dans le peuple de Dieu », *Communauté du Diaconat de France* 1966, 7, p. 6.

<sup>104</sup> C'est l'un des thèmes dominants de H. DENIS et R. SCHALLER, *Diacres dans le monde d'aujourd'hui* (op. cit. n. 81).

<sup>105</sup> *Communauté du Diaconat de France* 1967, 13, p. 3-9.

<sup>105</sup> L. LOCHET, « Les diacres dans la mission actuelle de l'Eglise », *Diacres aujourd'hui* 1968, 5.

<sup>107</sup> M. PITON, « La théologie du ministère et le diaconat », *Diacres aujourd'hui* 1968, 5.

Echo de ce point de vue dans H. BOURGEOIS et R. SCHALLER, *Nouveau monde, nouveaux diacres* (op. cit. n. 81).

<sup>108</sup> H. DENIS, « Crise actuelle du presbytérat et diaconat », *Diacres aujourd'hui* 1969, 7.

<sup>109</sup> H. BOURGEOIS, « Le service et l'Eglise », *Diacres aujourd'hui* 1969, 7, p. 8.

<sup>110</sup> Ils y sont, par exemple, invités aux Pays-Bas par R.-J. BUNNIK, *Prêtres des temps nouveaux*, p. 215.

<sup>111</sup> Principalement dans les pays scandinaves, en Hollande, en Suisse et en Grande-Bretagne.

<sup>112</sup> P. PHILIPPI, « Diakonie als Wissenschaft? Das Diakoniewissenschaftliche Institut in Heidelberg », *Heutige Diakonie der evangelischen Kirche*, Berlin, 1957.

<sup>113</sup> Point de vue longuement développé par P. PHILIPPI dans l'Introduction de *Christozentrische Diakonie*.

<sup>114</sup> Nous disposons heureusement de quelques-uns de ces ouvrages de synthèse où les Allemands excellent. P. ex. E. BEYREUTHER, *Geschichte der Diakonie und der inneren Mission in der Neuzeit*, Berlin, 1962<sup>9</sup>; H. KRIMM (Hrsggb.), *Das diakonische Amt der Kirche*, Stuttgart, 1965<sup>9</sup>.

<sup>115</sup> Texte allemand et réf. chez E. SCHERING, *Der Gemeindediakon*, p. 22.

<sup>116</sup> Sur cette évolution: G. NOSKE, « Geschichtliche Voraussetzungen der heutigen Diakonie », *Heutige Diakonie der evangelischen Kirche*, Berlin, 1957.

<sup>117</sup> H.-J. WOLLSTADT, *Geordnete Dienen in der christlichen Gemeinde*, dargestellt an den Lebensformen der Herrnhuter Brüdergemeine in ihren Anfängen, Göttingen, 1966.

<sup>118</sup> *Die Vorstufen des modernen Diakonissenamtes (1789-1848) als Elemente für dessen Verständnis und Kritik*. Eine motivgeschichtliche Untersuchung zum Wesen der Mutterhausdiakonie, Neukirchen, 1966.

<sup>119</sup> K. HUNERSEIN, « Theodor Fliedner und Johann Hinrich Wichern. Eine Betrachtung zum 100. Todestag Th. Fliedners », *Die innere Mission* 1964, 12.

<sup>120</sup> Voir toute la 3<sup>e</sup> partie de *Frei für Gott und die Menschen*, Evangelische Bruder- und Schwesternschaften der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Stuttgart, 1964. Spécialement: M. HEINSIUS, « Der schwesternschaftliche Gedanke bei Johann Hinrich Wichern und Wilhelm Löhe ».

<sup>121</sup> H. WAGNER, « Mutterhausdiakonie », *Heutige Diakonie der evangelischen Kirche* (op. cit. supra n. 116).

<sup>122</sup> *Das sogenannte Diakonienamt*, Zweieinhalb Beiträge zu einem Gespräch, Gladbeck, 1968, p. 37.

<sup>123</sup> Voir très particulièrement la revue *Die innere Mission*, et les nombreuses contributions de son directeur H. CHR. VON HASE.

<sup>124</sup> Le mot est de K. SCHUSTER, *Spezialistentum und Diakonie in der Kirche*, München, 1964, p. 45.

<sup>125</sup> *Das sogenannte Diakonienamt* (op. cit.), p. 8.

<sup>126</sup> Dans *Das diakonische Amt der Kirche*, on lira particulièrement les contributions de E. GERSTENMAIER, « Wicherns zwei. Zum Verhältnis von Diakonie und Sozialpolitik »; H.-D. WENZLAND, « Die dienende Kirche und das Diakonienamt »; H. CHR. VON HASE, « Der Auftrag heute ».

<sup>127</sup> Nous n'avons garde d'oublier les publications de notre compatriote W. BERNOULLI: *Das Diakonenamt*, Zürich, 1930; *Das Diakonenamt bei Calvin*, Greifensee, 1948; *Das Diakonenamt bei J. a Lasco*, Greifensee, 1950; *Das Diakonenamt bei M. Butzer*, Greifensee, 1952; *Das Diakonenamt bei F. Lambert*, Greifensee 1954; *Das Diakonenamt bei W. Farel*, Greifensee, 1955; *Das Diakonenamt bei P. Viret*, Greifensee, 1958; *Das Diakonenamt bei Kurfürst Friedrich dem Frommen von der Pfalz*, Greifensee, 1959; *Der Ruf nach Diakonen auf römisch-katholischer Seite*, Greifensee, 1960. Il faudrait également citer les monographies consacrées à l'histoire des maisons et institutions diaconales, dont la plupart ont atteint leur premier siècle d'existence.

<sup>128</sup> Voir notre « Note sur le ministère diaconal dans les Eglises réformées », *Le ministère des diacres*, Genève, 1965.

<sup>129</sup> Surtout depuis que le P. GANOCZY, *Calvin, théologien de l'Eglise et du ministère*, Paris, 1964, a révélé à un large public non réformé la puissance de cette ecclésiologie!

<sup>130</sup> « Diakonie bei Martin Bucer », *Die innere Mission* 1968, 3.

<sup>131</sup> « La véritable science théologique? Personne n'est damné pour ne pas savoir si le Saint-Esprit a une simple ou double origine; mais on ne pourra échapper à la damnation si on ne cherche pas à porter les fruits de l'Esprit, qui sont l'amour, la joie, la paix, la longanimité, la servabilité, la bonté, la confiance dans les autres, la douceur, la maîtrise de soi » (Lettre de 1523 à l'archevêque de Palerme).

<sup>132</sup> « De Ordinatione », *Scripta Anglicana fere omnia*, Basel, 1577, p. 238.

<sup>133</sup> Les Ordonnances genevoises de 1537 n'en font pas mention.

<sup>134</sup> Ordonnances genevoises de 1541 et 1561.

<sup>135</sup> *Sir.*

<sup>136</sup> IV. III. 9.

<sup>137</sup> IV. III. 16.

<sup>138</sup> *Calvin et Vatican II. L'Eglise servante*, Paris, 1968, p. 97.

<sup>139</sup> *Ibid.* p. 116. « Il est... certain que l'Eglise ancienne ne limitait pas la collégialité au seul niveau de l'épiscopat et du sacerdoce, mais l'appliquait à tous les ordres du corps ecclésial » (« La structure collégiale de l'Eglise chez Calvin et à Vatican II », *Irénikon* 1965, 1).

<sup>140</sup> *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, 1959, p. 368.

<sup>141</sup> P. ex. *Kirchenordnung der Kurpfalz*, 1563, et *Synodus generalis Herbormae habitae*, 1586.

<sup>142</sup> W. NIESEL, *Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*, München, s. d. (1938).

<sup>143</sup> *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*, Neukirchen, 1958<sup>a</sup>, p. 530-531.

<sup>144</sup> Voir les textes de J.-H. HEIDEGGER, G. DU BUC, S. DES MARETS, cités par Heppé/Bizer.

<sup>145</sup> *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI<sup>e</sup> siècle.*

<sup>146</sup> « S'il y a apparemment d'autres ministères que celui des pasteurs, c'est pour permettre à ceux-ci de trouver l'appui d'auxiliaires qui sont en réalité des laïcs, sortis pour un temps du rang avant d'y rentrer » (*ibid.* p. 191).

<sup>147</sup> « La diaconie aujourd'hui (Document de travail) », *Information-Evangelisation* 1967, 3.

<sup>148</sup> « Ce que la prédication, détachée de la communauté de l'Ekklesia n'est plus en mesure d'accomplir, c'est-à-dire de placer les hommes dans la communion de Christ, la communauté fraternelle de Christ, en commençant par ne pas proclamer le témoignage de Christ, peut peut-être le faire. En d'autres termes: cette authentique Ekklesia qui, comme telle, se trouve être les deux: communauté de Christ et communauté fraternelle, en prenant conscience de la séparation séculaire de la foi et de l'amour, de la communauté de Christ et de la communauté des hommes, y découvrira le chemin conduisant à l'homme moderne, à savoir que la parole de Christ avant d'être annoncée, doit être simplement *écue* » (E. BRUNNER, *Dogmatique*, trad. fr., Genève 1967, t. III, p. 48).

<sup>149</sup> *Kirche ohne Illusionen. Experimenteller Report aus der Zeit nach dem 7. Juli 1983*, Zürich, 1968, p. 112-113.

<sup>150</sup> *Les Anciens, conducteurs de l'Eglise*, Neuchâtel-Paris, 1944.

<sup>151</sup> *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament (op. cit. n. 10, 21).*

<sup>152</sup> P. 10: « Ce sont les ministères qui sont ordonnés à l'Eglise et non l'inverse. » P. 25: « Autant le sacerdoce de l'Eglise est unique et collectif, autant les ministères de l'Eglise sont multiples et particuliers. S'il y a un sacerdoce, il y a un apostolat et des ministères. » P. 55: « La

vie nouvelle, née de l'Évangile, s'exprime par les ministères de la charité et de l'administration, aussi multiples et diversifiés que l'exigent les tâches de l'Église. »

<sup>153</sup> *Verbum Caro* 1964, 71/72. Voir en particulier J. J. VON ALLMEN, « Clergé et laïc ». »

<sup>154</sup> « Le ministère pastoral dans le temps présent », *Bulletin du Centre protestant d'études* 1964, 6.

<sup>155</sup> *Les ministères de la Réforme et la réforme des ministères*, Genève, 1968.

<sup>156</sup> « Une transformation de la structure des ministères est exigée non par la théologie, mais par la situation de l'Église dans le monde d'aujourd'hui. La théologie suivra, on peut lui faire confiance » (G. CRESPEY, *op. cit.*, p. 152).

<sup>157</sup> Voir par exemple : *Le Manifeste des 22* (Dossier et Documents), *Bulletin du Centre protestant d'études* 1968, 6-7. « Au sujet de la question des ministères dans l'Église », *Information Évangélisation* 1969, 3.

<sup>158</sup> « Au terme de notre recherche, nous donnons mandat au Conseil national de faire passer dans les faits, à la mesure de nos possibilités, la pluralité des ministères qui, depuis longtemps, nous paraît s'imposer » (Décision XXV du Synode national de l'Église Réformée de France, Royan, 1968).

<sup>159</sup> *Prophétisme sacramental*, Neuchâtel, 1964, p. 276 ss.

<sup>160</sup> Voir en ce sens notre étude « Le ministère diaconal dans l'Église d'aujourd'hui ».

<sup>161</sup> *Diaconie et diaconat*, Place, rôle, charge des diacres et d'un diaconat dans l'Église.

<sup>162</sup> *Statuts du Département romand des ministères diaconaux*, Nyon, s.d. (1966).

<sup>163</sup> « Die Lebensformen der Kirche, und ihr diakonischer Auftrag heute », *Strukturprobleme der Kirche*, Bern-Stuttgart, 1968.

<sup>164</sup> « Le gouvernement de la congrégation vivante, celui qui garantit son unité, appartient exclusivement à son vivant Seigneur et à sa parole attestée dans l'Écriture. À côté du Seigneur, il n'existe pas de fonction ecclésiastique (*officium*), mais seulement un service (*diakonia, ministerium*) exercé par l'ensemble de la congrégation, aux formes diverses et coordonnées selon les exigences du service de Dieu, ses conditions et ses conséquences. Tous les membres de la congrégation sont solidairement responsables de l'accomplissement commun de ce service; aucun ne peut s'en désintéresser totalement. Ce service peut bien comporter pratiquement une certaine différenciation, par ordre d'importance, dans les tâches dévolues à chacun, mais il n'admet aucune hiérarchie constitutive. La répartition des tâches entre les divers membres de la congrégation a pour seul fondement légitime la reconnaissance des dons divers accordés par le Saint-Esprit, qui est unique et promis à tous » (K. BARTH, « L'Église, congrégation vivante de Jésus-Christ, le Seigneur vivant », *Désordre de l'homme et dessein de Dieu* (Amsterdam, 19, 1948), t. I, p. 103-104). Nous reviendrons à telles de ces affirmations.

<sup>165</sup> H. KRAEMER, dans sa *Théologie du laïc*, trad. fr., Genève, 1966, p. 120, propose de voir à l'Église un *munus quintuplex*: prophète, prêtre, roi, missionnaire, diaconal.

<sup>166</sup> « Les Églises qui suivent le schéma « pasteur, ancien, diacre » (ou tout autre schéma semblable), ont-elles conservé le caractère ministériel de chacun d'eux? Sur quels principes théologiques les anciens (presbytres) ou les diacres sont-ils inclus dans le « ministère particulier », ou en sont-ils exclus? » (*Montréal* 1963, Rapport de la Section III, *Foi et Constitution*, p. 95).

<sup>167</sup> « En quoi les structures institutionnelles de l'Église sont-elles un aide ou un obstacle à la participation des chrétiens à l'œuvre de Dieu pour le monde? » (« Rapport du comité pour le Département des études sur la mission et l'évangélisation », *Upsal* 1968, p. 211).

<sup>168</sup> *Les ministères de la Réforme et la réforme des ministères*, p. 30.

<sup>169</sup> D. WEBSTER, « A Time for Honesty about the Ministry », *The International Review of Missions*, 1963, 208.

## CHAPITRE II

### LES DEUX SOURCES DU DIACONAT

En dépit des riches aperçus qu'elle nous livre sur le ministère diaconal depuis les temps apostoliques jusqu'aux plus récentes élaborations, l'histoire des faits et des institutions nous laisse sans réponse devant la question des origines du diaconat. Il existe des indices assez précis pour saisir la genèse de l'épiscopat et du presbytérat dans les milieux de l'hellénisme et du judaïsme; le diaconat, au contraire, revêt presque à l'improviste son sens technique, sans qu'on puisse lui établir une généalogie autre que purement verbale. Le voici, surgissant pour la première fois sous la plume de Paul (Phil. 1. 1) sans qu'il paraisse lui poser de problème; et pourtant, une dizaine d'années auparavant, le même apôtre utilisait ce même terme dans une acception toute générale pour décrire le rôle des messagers de l'Évangile à Corinthe (1 Cor. 3. 5)<sup>1</sup>. Même si l'on tient compte de la très probable diversité de l'organisation ecclésiale dans les communautés du 1<sup>er</sup> siècle, même si la cristallisation de la triade ministérielle ne s'amorce qu'à l'époque des Pastorales, on peut se demander, non pas tellement comment une fonction « charismatique » est devenue ministère ordonné, mais plutôt pourquoi un mot aussi banal, aussi peu différencié dans le vocabulaire, a été retenu pour désigner ceux qui, bientôt, formeront avec l'évêque et les presbytres l'indispensable collège des responsables de chaque congrégation locale.

Nous avons vu, en concluant notre premier chapitre, que deux voies sont également décevantes dans la recherche de la spécificité du diaconat : celle qu'on pourrait intituler « fonctionnelle » et celle qui s'engage dans la problématique des pouvoirs hiérarchiques; ni le cahier des charges diaconales, ni le statut juridique des diacres au long de l'histoire ne sont aptes à nous fournir sinon la clé d'une énigme qui le demeurera, du moins l'explication du dynamisme interne qui fait vivre et agir la fonction diaconale. Avec la plupart de ceux qui ont étudié le problème, nous pensons donc qu'il faut renoncer carrément aux essais de reconstitution historique pour chercher, dans une réflexion théologique et « avec

les risques inévitables d'abstraction que comporte une telle démarche »<sup>2</sup>, à déterminer la signification du diaconat en théologie biblique. Pour ce faire, le meilleur point de départ se trouve dans l'examen du verbe *διακονέω* et de ses dérivés tels qu'ils sont employés dans le Nouveau Testament, et singulièrement dans la tradition évangélique<sup>3</sup>. Sur cette base, nous nous efforcerons de compléter une formule de H. Kraemer<sup>4</sup>, en disant à peu près ceci : « L'Eglise est ministère, c'est pourquoi elle a des ministères ; cette conséquence et cette relation du ministère commun au ministère particulier sont signifiées par le diaconat. »

## I. LA DIACONIE EN CHRIST

La Didascalie syriaque du III<sup>e</sup> siècle, nous l'avons vu, est certainement le texte ancien le plus complet sur le diaconat. A côté de renseignements fort détaillés sur son organisation et sa mission, nous avons là une esquisse de « spiritualité » diaconale qui réfère la vie des diacres et leur témoignage à l'existence chrétienne en général. Il sera utile à notre propos de citer tout au long ce passage dont nous n'avons mentionné qu'une phrase en évoquant l'apport de la Didascalie à la tradition<sup>5</sup>.

« Sachez quel est votre devoir, comme notre Maître et Sauveur l'a dit dans l'Évangile : *Celui d'entre vous qui veut être le chef sera votre serviteur ; comme le fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et afin de donner sa vie en rançon pour beaucoup (Mat. 20. 28)*. Il vous faut faire de même, ô diacres, même si vous deviez donner votre vie pour vos frères, dans le service que vous avez à accomplir. Notre Maître et Sauveur n'hésita pas à nous servir, comme il est écrit dans Esaïe : *pour rendre justice au juste qui rend de bons services à tous (Es. 53. 11)*. Si donc le Seigneur du ciel et de la terre fait notre propre service, supporte et endure tout pour nous, combien plus ne devons-nous pas en faire autant à nos frères pour lui ressembler, nous qui sommes ses imitateurs et qui tenons la place du Christ. Vous trouverez encore écrit dans l'Évangile comment notre Seigneur a ceint ses reins d'un linge et a mis de l'eau dans un vase de purification pendant que nous étions couchés (à table), puis il s'approcha, lava les pieds de nous tous et les essuya avec le linge. Il fit cela afin de nous apprendre l'affection et l'amour pour (nos) frères et pour que nous en fassions autant entre nous (cf. Jn. 13. 1-15). Si donc notre Seigneur a fait cela, hésiteriez-vous, vous autres diacres, à en faire autant aux malades et aux infirmes, vous qui êtes les soldats de la vérité et qui avez l'exemple du Christ ?<sup>6</sup> »

Il est frappant de constater comment, d'une fonction particulière, l'auteur remonte ici à la diaconie des disciples dans leur ensemble et à celle du Christ, et à quels textes bibliques il fait appel pour charpenter cette page. Un inventaire de tous les passages où s'exprime la notion de *διακονία* serait évidemment plus

vaste <sup>7</sup>, mais il ferait une place centrale aux λόγια et narrations que cite la Didascalie; nous les retrouverons plus bas. L'enracinement christologique de la diaconie, et donc du diaconat, est également un thème tout à fait capital dont nous repérerons les implications.

### A. *Le Christ et les siens*

Nous avons réparti en trois groupes les attestations les plus marquantes du christocentrisme diaconal. Ces textes ne contiennent pas tous explicitement un ou plusieurs mots de la famille de διακονέω, certains sont dominés par le verbe δουλεύω ou le substantif δούλος à qui il manque peut-être une faible nuance <sup>8</sup> pour être l'équivalent de διακονέω-διακονία-διάκονος; mais les contextes et l'intention du rédacteur sont assez clairs pour que tous s'inscrivent dans une même perspective.

a) *Jésus-διακονος*. Que Jésus se soit lui-même décrit comme un serviteur, qu'il ait même fait de cette condition la clé de son œuvre salutaire, ces affirmations ont dû frapper profondément ses disciples et la communauté primitive où ont surgi les Évangiles. Contraste avec une certaine dégénérescence de l'idéal de service et d'amour du prochain professé par l'Ancien Testament (Lév. 19. 18) et légalisé par le judaïsme, sans doute; mais aussi lecture, à la lumière de la Croix et de la résurrection, des chants de l'Ebed Yahvé d'Es. 40 - 55. L'accomplissement de la prophétie et, partant, son caractère polémique sont inséparables dans ces passages essentiels.

*Le serviteur du repas (Luc 12. 37; 22. 27)*: Le sens de « servir à table » était le plus courant pour διακονέω; il va demeurer fondamental, tout en s'élargissant à des dimensions théologiques. Tous les exégètes s'accordent pour marquer le caractère déterminant de cette liaison de la diaconie à une théologie du repas, signe de fraternité, de participation et d'espérance eschatologique <sup>9</sup>. Ce rapprochement, qui aura d'importantes conséquences dans l'histoire de la diaconie et du diaconat, est particulièrement sensible dans deux textes lucaniens:

La péripécie de Luc 12. 35-38 fait partie d'un ensemble sur la vigilance à l'approche du jugement. Mais ces versets, conformément à l'image traditionnelle, décrivent la récompense des justes comme la participation à un repas; seulement, les choses s'y déroulent autrement qu'on pourrait s'y attendre puisque, par un renversement inouï, c'est le Maître lui-même qui va faire la διακονία de ses δούλοι, allant de l'un à l'autre pour les servir. La pleine révélation de Jésus ne sera donc pas celle du président du repas, mais de l'humble domestique de ceux qui l'auront attendu dans la fidélité.

Plus typique encore par son contexte, qui n'est pas celui donné par Marc et Matthieu au même logion, la déclaration de Luc 22. 27 porte la marque du cadre d'un repas, du repas eucharistique. Le contre-pied des habitudes cou-

rantes en matière d'autorité est encore plus net ici que dans le texte précédent; il est suivi d'une affirmation solennelle (ἐγὼ δὲ εἶμι) qui radicalise la situation de Jésus non seulement à ce repas, mais dans tout ce qu'il est par rapport aux siens. L'ordre du monde est renversé, et c'est lui qui l'accomplit; il ne profère pas une idée générale à propos d'une théorie révolutionnaire, mais lui, le maître incontesté du cercle des disciples, celui qui a le pouvoir d'inviter les siens à siéger avec lui au tribunal du jugement dernier (v. 30), il réalise et instaure ce bouleversement.

*Le service du Sauveur (Mc. 10. 45; Mat. 20. 28; Jn. 13. 1-20; Phil. 2. 5-11; Rom. 15. 3, 5):* ces textes débordent nettement les contingences propres aux disciples ou à telle communauté locale; ils sont proprement sotériologiques et nous mettent sur la voie d'une compréhension dogmatique du service.

Les textes parallèles de Marc et Matthieu sont situés à la même place dans la narration évangélique: entre la troisième annonce de la Passion et l'entrée à Jérusalem. L'inconscience des siens se manifeste par la requête des fils de Zébédée (de leur mère dans Mat.), avides de privilèges eschatologiques, et par l'indignation envieuse de leurs compagnons. C'est l'occasion pour Jésus, non seulement de condamner le style de leur ambition envahie par le goût du pouvoir, mais surtout de recentrer leur légitime attente de la gloire céleste sur sa propre destinée: καὶ γὰρ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ λύτρον ἅντι πολλῶν. La liaison entre le service et l'œuvre salutaire est ici manifeste; la passion du Messie, c'est le service des hommes qui va jusqu'au don de sa vie: la gloire est à ce prix. « Jésus donne à la diaconie toute son épaisseur théologique. » Il va la vivre lui-même à cette extrême limite qu'est la Croix comme « le don exclusif, sans réserve, de toute l'existence ». Ainsi, « la notion de diaconie nous introduit au cœur de sa mission: le Christ y exprime l'amour que Dieu nous porte. Il dégage le service de toutes les dégradations juives et lui insuffle une signification inconnue des Grecs, il en fait l'essence même de son œuvre »<sup>10</sup>.

Le récit du dernier souper dans le quatrième Evangile est dominé par l'épisode du lavement des pieds, qui peut apparaître à bien des égards comme le développement des passages synoptiques sur le service du Sauveur. Nous sommes portés à voir dans la condition de δοῦλος l'aboutissement, le couronnement d'une existence de διάκονος. Assurément, le cadre est à nouveau celui d'un repas, et l'épisode tient la place de l'institution de la sainte Cène dans les autres Evangiles, mais il est le lieu d'une suprême affirmation en acte de la messianité de Jésus: « Vous m'appellez Maître et Seigneur, et vous dites bien, car je le suis » (v. 13). Celui qui s'abaisse dans ce geste banal entre tous, résume par là toute sa mission: il est et demeure — qu'on songe à la condition servante du Ressuscité lors du repas sur la grève, Jn. 21. 9-14! — le serviteur de ses disciples et, par eux, de tous les hommes.

Cette notion du Christ-serviteur est aussi présente chez saint Paul, qui y recourt pour donner tout leur poids aux exhortations à la concorde qu'il adresse à ses correspondants. Pour être possible, leur *κοινωνία* doit se fonder dans la *διακονία* de leur Seigneur. C'est le cas dans l'hymne christologique de Phil. 2, qui pivote autour de l'abaissement du Fils de Dieu au rang d'esclave; c'est également dans la même ligne qu'il faut lire le rappel de la passion du Christ dans l'appel au support mutuel et à la persévérance de la foi qui ouvre Rom. 15. Quelques versets plus bas, le Christ est qualifié de *διδάκωνος περιτομῆς* (v. 8), expression qui veut désigner en lui l'accomplissement de la promesse.

b) *Les disciples invités au service.* Il est assez artificiel de traiter successivement de la diaconie du Christ et de celle qu'il attend de ses disciples, car ces appels se trouvent dans les mêmes textes que ceux où il se décrit comme le *διδάκωνος* donné aux siens pour leur servir d'*ὑπόδειγμα* (Jn. 13. 15). Comme le remarque W. Brandt<sup>12</sup>, il est impossible de porter un regard neutre sur Jésus serviteur; ce service n'est qu'un lieu théologique sans portée s'il ne devient pas dans un même mouvement le service des siens, si ceux-ci n'y voient pas la description de leur propre existence, s'ils ne se comprennent pas comme coserviteurs de Jésus.

Pour avoir droit à la table où le Maître les servira, les disciples de Luc 12 auront dû se comporter à son image, en serviteurs fidèles et vigilants. Les participants du repas pascal de Luc 22 sont appelés à se conformer à la loi nouvelle du Royaume, où la volonté de puissance et de domination est remplacée par la volonté de *διακονία*. Si le chemin de la gloire passe pour le Maître par un service d'abaissement et de don de soi (Luc 10, Mat. 20), c'est le devoir et le privilège des disciples de l'y suivre. Et le lavement des pieds n'est accompli par le Seigneur que pour marquer « sacramentellement la vérité des relations mutuelles entre ceux qui croiront en lui ». Il s'ensuit que « si la *διακονία* est le motif dominant de tout ce que Jésus signifie pour le monde et de tout ce qu'il a fait, elle sera *a fortiori* la raison de l'existence de l'Eglise, la seule façon appropriée d'être son *διδάκωνος*, de le servir »<sup>13</sup>.

W. Brandt montre cette même *συνδουλεία* dans les récits de vocation des disciples. Ce qui les caractérise, c'est que tous comportent deux éléments indissolubles: l'appel, où s'exprime la volonté inconditionnelle de Jésus, et le revêtement d'un service qui fait entrer dans sa propre existence. En disant oui à l'appel, en se levant pour obéir, le disciple se trouve uni au Maître dans sa relation aux prochains. Cette coïncidence entre l'obéissance et le service n'est pas le fruit de la piété épanouie en bonne volonté, ni même de la reconnaissance envers la condescendance du Fils de Dieu; elle est la grâce même que l'on reçoit en accédant à la communion du Christ. Désormais la vie chrétienne s'accomplira, à cause de cette communion, en une constante *διακονία*. C'est bien pourquoi les rappels à l'ordre se font si énergiques toutes les fois que le Maître pressent chez

les siens quelque prétention à s'élever en méprisant les autres ; une telle tentative équivalant à la rupture du lien créé par la grâce, elle est le signe par excellence du rejet du Royaume.

c) *Intensité et extension du service.* Deux grandes paraboles illustrent particulièrement cette spécificité de la diaconie des disciples considérée comme une participation à la diaconie du Christ : la parabole du Samaritain (Luc 10. 25-37) et le discours sur le jugement dernier de Mat. 25. 31-46. Sous le titre « Le renversement des valeurs », P. Philippi<sup>13</sup> les étudie comme exemples du développement de la notion de diaconie-christocentrique dans les Évangiles.

De toute évidence, la parabole du Samaritain décrit, dans une perspective polémique, le comportement diaconal des disciples dans toute son intensité qui outrepassa les frontières nationales et transgresse les interdits religieux. Le Samaritain franchit ces obstacles en accomplissant le commandement d'amour sans chercher à savoir, comme le docteur de la Loi, qui est ou qui n'est pas son prochain ; ce faisant, la grâce lui est accordée de se manifester, lui, comme le prochain du blessé. Mais il n'y a pas là qu'un apologue moraliste, car le mystère christologique est au cœur de ce récit. L'accomplissement du plus grand commandement n'est pas seulement possible parce que le Seigneur lève souverainement les barrières établies par le nationalisme et par le légalisme, mais encore parce qu'il s'identifie au méprisé, au rejeté qui gît au bord du chemin. La diaconie des chrétiens ne sera ni codifiée et étouffée par une réglementation limitative, ni vaguement humanitaire et soumise aux élans du cœur ; son mobile et sa spécificité se situent en Christ et pour Christ.

Quant à la fresque du jugement dernier, sa visée diaconale est également claire et s'inscrit dans la même ligne christologique que la parabole du Samaritain. Plus qu'elle, toutefois, elle illustre l'extension de la diaconie non seulement à toutes les « œuvres de miséricorde » citées à deux reprises (35-36, 42-43), mais au service de tous les plus petits que le Seigneur nomme ses frères et dont il est le répondant. A cause de son œuvre universelle de salut inaugurée par sa réelle incarnation, il n'y a pas de limites à la vigilance concrète qu'exerceront les siens sur les faibles et les marginaux de la société. Là encore, c'est en Lui et pour Lui qu'ils se feront les serviteurs des hommes.

## B. *L'Église diaconale*

« ... L'Église est *διακονία*. Elle l'est, parce que pour faire comprendre la signification de sa personne et de son œuvre, le Christ lui-même donna à la *διακονία* une place centrale. La relation intime qui existe entre la *διακονία*, ou ministère, de l'Église et celle du Christ, ne signifie pas qu'elles soient identiques, car le ministère ou la *diakonia* du Christ est unique, *sui generis* ; mais il s'agit d'une participation au ministère du Christ *en le servant*, lui et par

conséquent en se servant les uns les autres ainsi que le monde. C'est en cela seul que réside l'« honneur » ou la « gloire » de l'Eglise. C'est à cause de cette conviction que Paul rejette si souvent la « glorification de soi-même » (κούχημα) <sup>14</sup>.

Depuis l'époque déjà lointaine (1958) où H. Kraemer écrivait ces mots, le thème de l'Eglise-servante est parvenu au tout premier plan de la conscience des diverses communautés chrétiennes ; on n'en finirait pas de citer les ouvrages, articles et déclarations qui reprennent ce slogan, aussi bien dans le cadre des Eglises groupées dans le Conseil œcuménique <sup>15</sup> que dans le catholicisme d'après le Concile <sup>16</sup>. Les grandes lignes du témoignage néotestamentaire que nous venons de rappeler sommairement sont sans cesse reprises dans ces innombrables travaux ; leurs conclusions sont inmanquablement les mêmes : que l'Eglise redevienne ce qu'elle est par vocation, la diaconie du Christ dans ce monde ; qu'elle considère enfin cette obéissance comme primordiale par rapport à la spécialisation d'un ministère ou d'œuvres parés de l'adjectif diaconal ; qu'elle suscite en chacune de ses paroisses une mise en service généralisée ! Ne lui suffit-il pas de savoir qu'« en se servant les uns les autres ainsi que le monde », les chrétiens ne font pas autre chose que servir la présence active de leur Seigneur ressuscité dans le monde ? Plus encore, ne peuvent-ils pas compter sur Jésus lui-même pour servir de modèle absolu à ceux qui se tiennent dans sa communion et entendent obéir à sa Parole ?

Mais cette Eglise gavée de paroles sentencieuses ou enflammées sur le service est bien en peine de les mettre en pratique de manière nouvelle et unanime. Il y a tout d'abord, c'est un lieu commun de le répéter, l'inflation du terme et son érection en un véritable mythe <sup>17</sup> ; chacun parle tellement de servir, baptisant son entreprise administrative, partisane ou philanthropique du mot devenu banal, que les proclamations chrétiennes de ce style semblent se mettre à la remorque de l'esprit du jour sans plus se soucier de dégager en quoi le service de l'Eglise se distingue vraiment des diverses tâches humaines, sinon par un vocabulaire obscurément technique (ministère, diaconie) et une phraséologie pieuse qui tente de lui servir de support. A cela s'ajoute le poids de tout un passé inquiétant sous lequel nous nous laissons facilement écraser, parce que toute une polémique — souvent fondée, il est vrai — met d'emblée en question nos velléités de diaconie à cause des infidélités d'hier, voire d'aujourd'hui, comme si elles étaient autant de fatales conséquences d'une méchante intention ; le service chrétien ne pourrait dès lors être que condescendant et intéressé, pratiqué dans un redoutable esprit d'amateurisme et selon une partialité quasi sectaire. Et du reste, à quoi ont pu et peuvent servir nos petites entreprises quand il leur est arrivé d'être sincères ? Ce défaitisme courant est aujourd'hui combattu par toutes sortes d'arguments, dont les plus inédits — fondés, du reste, sur une sérieuse méditation théologique — visent à donner à la diaconie de l'Eglise les larges dimensions qui l'arrachent à son introversion. « Nous sommes au monde avant même d'être dans l'Eglise,

écrit H. Bourgeois. C'est dans l'Eglise que nous avons à entrer, c'est dans le monde que nous devons demeurer. Il faudrait donc que nous trouvions dans le monde de quoi comprendre l'Eglise servante.<sup>18</sup> » Et de proposer comme spécifique de la diaconie chrétienne un rythme ternaire : nous sommes par vocation en service dans le monde ; nous célébrons ce service dans la communion de l'Eglise ; nous reportons dans notre service l'énergie que nous retirons de sa célébration.

Cette réaction, significative d'une tendance à laquelle nous reviendrons plus longuement dans notre deuxième partie, ne laisse pas d'inquiéter le chrétien moyen, qui hésite à sacrifier ses anciennes habitudes, même chancelantes, à ce qui lui paraît une entreprise qui le dépasse et le désécurise. Mais cette inquiétude et ce repli peureux sont bien loin de rendre compte de ce que nous nommons plus haut l'intensité et l'extension de la diaconie de toute l'Eglise. Il faudra donc chercher une troisième voie, apparemment dans la perspective ouverte par W. A. Visser't Hooft lorsqu'il écrivait : « On peut... distinguer deux aspects de la διακονία, selon qu'elle s'exerce à l'intérieur ou à l'extérieur de l'Eglise. Sous son aspect interne, il s'agit du caractère spécifique de la communauté chrétienne qui forge son unité en se consacrant au service du Serviteur de l'Eternel. Sous son aspect externe, la διακονία découle nécessairement de l'œuvre de Jésus-Christ, le divin serviteur qui, venu pour servir la multitude des hommes, appelle ses disciples à le suivre dans cette œuvre d'humiliation et de réconciliation.<sup>19</sup> » L'ancien secrétaire général du COE s'efforce donc, il le montre bien dans la suite de son petit ouvrage, d'ouvrir très largement le champ de la diaconie chrétienne, mais il ne renonce pas pour autant à affirmer que ce qui fait du service chrétien une διακονία, c'est sa liaison avec la κοινωνία. Il sera du reste tout aussi attentif à marquer dans un contexte ultérieur le rapport essentiel qu'il faut maintenir, au niveau de la présence de l'Eglise au monde, entre sa διακονία et sa μωρτυρία. Cette relation entre les trois thèmes classiques de l'existence ecclésiale (la κοινωνία supposant la λειτουργία), où la διακονία fait en somme le pont entre la vie communautaire et la proclamation de l'Evangile, mérite certainement d'être retenue.

Proche de cette pensée, A. Blancy dans un article déjà cité<sup>20</sup> propose de considérer trois aspects de la diaconie propres à stimuler l'Eglise dans une manifestation diaconale totale et actuelle. Il parle d'abord de l'aspect *rétrospectif* représenté par l'action caritative dans laquelle l'Eglise continue de faire son possible pour prendre soin des petits, des faibles et des démunis que la marche du monde a laissés en arrière ; c'est un peu ce qu'H. Cox tient pour la fonction « diakonale » de l'Eglise guérissant les plaies de la cité séculière<sup>21</sup>. Second aspect : A. Blancy le qualifie de *prospectif* ; par son action politique, l'Eglise diaconale s'emploie non plus à panser des blessures ou à réparer quelques lézardes du vieil édifice, mais à promouvoir dans certains secteurs bien définis de la société,

des relations nouvelles entre les individus et les groupes humains; telle est la perspective tracée par H. Bourgeois, inspiré par une autre indication d'H. Cox et l'une des visées conciliaires: « instaurer effectivement dans la société des formes de vie commune où, sans aucun ghetto, s'amorce et s'annonce une existence humaine réconciliée, guérie, signe du Seigneur »<sup>22</sup>. Enfin, A. Blancy n'a garde d'omettre un troisième aspect, l'aspect *perspectif* qui est celui de l'existence communautaire; vivant entre eux une relation diaconale à l'image du Christ serviteur, le célébrant et le suivant concrètement, les fidèles se tiennent alors exemplairement dans la tension entre le rétrospectif et le prospectif; ils se savent appelés à marquer, dans les structures même qui les organisent, le passage de l'un à l'autre, dans une vivante confiance et une claire démonstration du service offert par le Christ à tous les hommes. En conclusion de ce passage, après avoir évoqué les possibles heurts de l'Eglise avec l'Etat laïque, l'auteur conclut en ces termes: « L'Eglise est communauté orante, servante, prêchante. Dans son culte elle se rappelle, et dans sa prédication elle annonce qu'elle vient d'ailleurs et va ailleurs, qu'elle n'est pas de ce monde ni par ce monde, mais entre cette origine et cette fin transcendante, elle est, elle vit, elle agit comme communauté humaine eschatologique. La diaconie est le pari qu'elle peut l'être, et le signe qu'elle ne peut l'être que de cette façon-là, si elle veut avoir quelque poids social et quelque réalité publique. »<sup>23</sup>

La première source du diaconat comme ministère personnel, c'est cela: cette existence diaconale de toute l'Eglise, communauté humaine eschatologique, à qui il est sans cesse donné de vivre dans ce monde de la condition même de son Seigneur, qui est venu comme un serviteur humble et méconnu pour révéler que, dans la gloire du Royaume, le Maître sera encore et pour l'éternité celui qui, faisant asseoir les siens, les servira à table. Membres de cette Eglise comme tout baptisé, appelés en elle à la même vocation dans ce monde, témoins sans situation privilégiée de la même espérance, les diacres n'ont fondamentalement que ce nom qui les renvoie inmanquablement lorsqu'ils le prennent au sérieux, à la réalité commune du corps de Christ qui seul est « la forme d'existence terrestre et historique de Jésus-Christ lui-même »<sup>24</sup>.

## 2. LE MINISTÈRE, SERVICE ET SIGNE

« La diaconie n'est pas d'abord une donnée ministérielle, mais une catégorie d'être du chrétien »: ces mots de R. J. Bunnik<sup>25</sup> indiquent parfaitement la précedence, confirmée par l'histoire des termes, de la diaconie — considérée comme le fait de toute l'Eglise — sur le ministère particulier et, à plus forte raison, sur celle de ses formes qu'on nomme diaconat. Dès les origines, comme le note H. Conzelmann<sup>26</sup>, c'est la notion de peuple eschatologique de Dieu qui

est première en ecclésiologie et non l'individu, pas même la congrégation locale. L'exercice du sacerdoce royal auquel tout croyant accède par son baptême, pourrait tout aussi bien prendre le titre de *diaconie universelle*<sup>27</sup>, en ce sens que l'Eglise est corporativement et, si l'on veut, au premier degré, associée au mode de royauté de son Seigneur, dans le service de tous les hommes. Tout le renouveau de la doctrine du laïc dans l'ensemble de la chrétienté se fonde d'aplomb sur ces affirmations qui découlent de ce que nous venons de voir<sup>28</sup>.

Il n'en demeure pas moins qu'à cette place seconde, *διακονία* va signifier « ministère » au sens personnel du terme. Cette identité de vocabulaire n'est certainement pas fortuite; il faut en examiner la portée quant à la définition du ministère en tant que tel, et quant à la nature du rapport qu'il entretient avec la diaconie commune du peuple de Dieu. En abordant la question de la sorte, nous demeurerons dans la ligne de notre propos sans qu'il soit nécessaire d'élaborer l'ensemble des thèmes d'une théologie des ministères.

#### A. Le choix d'un terme

Commençons par réfléchir à la manière dont un terme de portée très générale a été peu à peu utilisé dans une perspective particulière, sans perdre pour autant sa première acception.

2) *Quelques textes.* Le groupe *διακονέω - διακονία - διάκονος* est très généralement utilisé dans une perspective individuelle pour caractériser l'activité d'hommes dont nous savons qu'ils ont exercé des fonctions de responsables dans la communauté. Il faut toutefois faire une exception en faveur d'un passage de 1 Pierre, tantôt tiré vers la diaconie générale de l'Eglise, tantôt utilisé en théologie des ministères; il s'agit de l'exhortation (4. 10) à se faire *διακονοῦντες εἰς ἑαυτούς* selon le charisme reçu par chacun. Cet emploi en quelque sorte « intermédiaire » de *διακονεῖν*, puisqu'il apparaît dans un contexte non-personnalisé, marque à tout le moins que les *χαρίσματα* sont donnés pour le service des frères.

C'est l'apôtre Paul qui fera le plus large emploi de notre groupe sémantique pour qualifier son existence et son action. H.-W. Beyer<sup>29</sup> a fait le relevé de la demi-douzaine de textes (Rom. 11. 13; 2 Cor. 4. 1; 6. 3; Act. 20. 24; 21. 19; + Act. 1. 17 s'appliquant à Judas) où l'apostolat est qualifié de *διακονία* sans génitif explicatif. Dans ce cas (2 Cor. 11. 8), le substantif est accompagné de *ὑμῶν*. En revanche, le complément du nom sera précisé (peut-être pour bien distinguer l'apôtre des *διάκονοι* tout court?) après le mot *διάκονος*, là où Paul se l'attribue; il est intéressant de noter la variété de ces génitifs: *θεοῦ, Χριστοῦ*, mais aussi *τοῦ εὐαγγελίου* et *ἐκκλησίας*.

Les compagnons et auxiliaires de l'apôtre sont dits *διάκονοι* ou *διακονοῦντες*, soit par rapport à Paul (Act. 19. 22: Timothée et Eraste; Philém. 13: Onésime;

Eph. 6. 21: Tychique; cf. 2 Tim. 4. 11: Marc sera utile εις διακονιαν, soit par rapport au Christ (Col. 1. 7: Epaphras est συνδουλος de Paul et διακονος Χριστου; Eph. 6. 21: Tychique est διακονος εν Χριστω; 1 Tim. 4. 6: Timothée sera un καλός διακονος Χριστου Ἰησοῦ s'il expose la vérité aux frères).

Il faut faire une mention spéciale de la désignation à deux reprises dans Rom. 13. 4, de l'Etat comme diakonos.

L'ensemble des fonctions ecclésiales qu'on désigne aujourd'hui sous le titre générique de « ministères » n'est jamais intitulé explicitement de cette manière dans le Nouveau Testament. Toutefois, deux derniers textes, dont on notera l'origine deutéropaulinienne, permettent d'affirmer qu'à cette époque le service personnel du Christ dans la communauté porte déjà le nom de διακονια dans un sens absolu, sans qualificatif. Il s'agit de Col. 4. 17, où les frères sont chargés de rappeler à Archippe qu'il veille sur la διακονια qu'il a reçue dans le Seigneur; et, en second lieu, de 2 Tim. 4. 5, qui est une recommandation adressée à Timothée de bien s'acquitter de sa διακονια.

b) *Remarques.* Il est bien entendu tout à fait exclu de déduire une doctrine des ministères de cette modeste collecte de textes, comme du reste de vouloir trouver par une étude générale du fonctionnement des communautés fondées par les apôtres, les éléments scripturaires suffisants pour établir les bases d'une structure précise et unique. Cette illusion a été détruite par les recherches bibliques, pour faire place à la vision d'un certain pluralisme structurel inhérent à la diversité des situations locales, mais n'excluant pas l'unité profonde des diverses communautés enracinées dans le kérygme apostolique, lequel comprend la nécessité des ministères personnels<sup>30</sup>.

Cela étant, il est capital pour nous de relever l'étrange choix opéré par les auteurs du Nouveau Testament pour désigner les responsables de l'Eglise. Il y aurait eu pourtant, en grec, de nombreux termes possibles pour un tel usage; de même, le judaïsme aurait pu fournir une appellation générale moins embarrassante que διακονια. Et pourtant, c'est à ce titre qu'on s'est arrêté, ce mot qui n'était ni biblique, ni même religieux, qui ne vibre d'aucun contenu traditionnel et, qui plus est, ne représente qu'une acception d'un concept beaucoup plus vague<sup>31</sup>. Nous pensons quant à nous que ce choix fut intentionnel et qu'il demeure providentiel; il est fâcheux que le hasard des traductions et l'évolution de la doctrine se soient conjugués pour établir une rupture de vocabulaire bientôt suivie d'une sorte de sacralisation des ministères au détriment de ceux qui ne les revêtaient pas. Il est difficile, voire impossible, de modifier des habitudes de langage profondément ancrées dans les esprits; on risquerait même, ce faisant, de créer de nouvelles confusions et de durcir, dans un processus logique, ce que le Nouveau Testament nous livre dans toute la fluidité d'une expression qui se constitue. Nous n'en pensons pas moins que l'intention des auteurs bibliques demeure essentielle: les ministères chrétiens représentent un phénomène tout

à fait nouveau, très peu apparentés dans leur ensemble aux structures de la communauté vétérotestamentaire et judaïque; ils sont résolument mis à part d'un contexte religieux et sacré parce qu'ancrés dans un nouveau champ de relations ouvert par le Christ-serviteur; enfin, ils sont en étroite référence (à cause de la grâce commune du baptême) avec l'existence servante de l'Eglise dans son ensemble.

« L'Eglise naissante n'a pas de terme technique pour désigner ceux qui la servent. Elle emprunte à l'usage courant, et cela explique, en partie du moins, que les titres des services et des ministères soient si divers. Mais la pluralité des ministères est fonction de l'essence de l'Eglise et de la mission qui lui est propre.<sup>32</sup> » L'appellation très large et extensive de διακονία appliquée à divers types de service personnel dans l'Eglise suggère en effet, oblige même à concevoir le ministère particulier comme essentiellement diversifiable. D'autres arguments encore, qui relèvent de la christologie (unicité exclusive du Christ gouvernant son peuple), viendront appuyer cette première déduction de notre inventaire textuel. Les ministères particuliers vont donc proliférer au sein de la communauté; ils seront intitulés la plupart du temps selon la tâche ou l'activité qui sera la leur au service de leurs frères, et ne prendront un caractère « religieux », mais avec quelle force, que dans la mesure où ils seront vécus « depuis le Christ, dans le Christ et pour le Christ »<sup>33</sup>.

### B. Le Saint-Esprit et les ministères

« Que chacun exerce la diaconie envers les autres selon le charisme qu'il a reçu »: même si 1 Pi. 4. 10 n'a pas en vue, dans les διακονοῦντες, ceux qui sont revêtus d'un ministère particulier, ce texte nous alerte par la proximité qu'il établit entre χάρισμα et διακονία. Il s'agit de remonter de là à l'enseignement paulinien sur les charismes (1 Cor. 12 - 14), leur soumission commune au plus grand de tous, qui est l'ἀγάπη, et leur coordination en vue de l'édification de la communauté; mais il s'agit aussi, dépassant l'examen étroitement textuel que nous venons de faire, de préciser le rapport charismes-ministères: y a-t-il opposition ou, au contraire, équivalence entre les deux? que signifie l'existence de διακονία personnelles dans une communauté où la « manifestation de l'Esprit » a été donnée à chacun (1 Cor. 12. 7)?

« Il est toujours nécessaire de revenir sur la question car elle est de celles qui renaissent d'une façon à peu près périodique.<sup>34</sup> » La crise actuelle des ministères a ramené au premier plan ce problème qui est en fait celui de la légitimité et de la spécificité de la διακονία particulière; pour des causes souvent plus sociologiques que théologiques, certains en viennent à prôner l'avènement d'une Eglise « charismatique » produisant de libres et passagères fonctions, à l'opposé de l'existence dite « institutionnelle » d'un organisme ecclésial nanti de ministères

ordonnés. Le problème est-il bien posé? et faut-il choisir de la sorte « entre les désordres corinthiens et la sclérose du fonctionnarisme ecclésiastique »<sup>35</sup>? Il est clair que la confiscation du Saint-Esprit au profit du seul ministère institué trahit une concentration abusive de la vie ecclésiale sur le clergé, mais il est non moins clair que l'abandon de la communauté aux inspirations temporaires de tels de ses membres relève de l'illusion idéaliste; trouver une voie entre ces deux excès constitue la tâche centrale de l'ecclésiologie d'aujourd'hui, et nous pensons quant à nous que la réflexion sur le diaconat et la restauration de ce ministère peuvent y contribuer.

La conférence de Foi et Constitution tenue à Montréal en 1963 s'est accordée sur une formule très simple: « Parmi les différents dons de l'Esprit il y a le ministère particulier »<sup>36</sup>; du côté catholique, nous trouvons sous la plume de R. J. Bunnik une déclaration très voisine: « Le ministère et les charismes ne sont pas opposés; le ministère est une des formes sous lesquelles l'Esprit du Seigneur est présent dans son Eglise.<sup>37</sup> » Que faut-il déduire pour notre propos de telles affirmations qui, à première vue, ouvrent le chemin d'une solution?

a) *Principaux thèmes de la discussion.* Le débat est déjà ancien; il est fort bien résumé par M. A. Chevallier dans un récent ouvrage auquel nous nous référerons souvent<sup>38</sup>. C'est A. Harnack qui ouvre les feux en 1884 en postulant une distinction tranchée entre les ministères charismatiques (apôtre, prophète, didascale: 1 Cor. 12. 28a) et les ministères administratifs (épiscopos, diaconos: Phil. 1. 1); pour lui, l'apôtre premier nommé est le charismatique par excellence, il atteste dans son ministère propre le passage obligé d'une fonction de tradition — celle des Douze et de Paul — à une fonction pneumatique: en cela, il est typique de la structure primordiale de la communauté. Quelques années plus tard, R. Sohm, dans le premier volume de son *Kirchenrecht* de 1892, refuse de reconnaître ces deux catégories de ministères et s'attache à démontrer l'anti-juridisme de l'organisation des premières communautés: « L'organisation de la chrétienté n'est pas juridique mais charismatique.<sup>39</sup> » La discussion rebondit avec K. Holl, qui accepte la formulation de Sohm uniquement pour les Eglises fondées par saint Paul, et l'écarte pour les communautés de type jérusalémite dont l'ecclésiologie serait, selon lui, de type institutionnel. A son tour, M. Goguel tentera de montrer comment l'affaiblissement des dispensations charismatiques a permis le triomphe d'un apostolat institutionnel entraînant la réglementation des ministères. Plus près de nous, R. Bultmann veut repérer le passage historique du charisme attribué à une personne au charisme lié à une charge dans la communauté (*Amtcharisma*). Enfin J. L. Leuba, reprenant les thèmes de Holl et Goguel, a, comme on sait, analysé la coexistence et la tension entre le type institutionnel (les Douze) et le type charismatique ou spirituel inauguré par l'apostolat de Paul.

Ce très bref rappel était nécessaire pour comprendre l'évolution d'un débat dont la problématique s'est peu à peu modifiée. Les oppositions n'apparaissent plus comme aussi marquées entre charisme et institutionnel; elles ont fait place, dans la réflexion contemporaine, à une certaine notion de complémentarité qui s'esquissait déjà chez J. L. Leuba. H. v. Campenhausen a remarquablement mis en lumière la dialectique du prêtre et du prophète, inséparables l'un de l'autre et pourtant distincts; c'est ce que souligne H. Käsemann pour sa part en montrant comment les prophètes ont formulé avec l'autorité de l'Esprit les premiers principes de la discipline ecclésiastique. Quant à lui, E. Schweizer critique l'idéalisme de Harnack et souligne que l'Esprit, loin de la supprimer, utilise la responsabilité de l'homme<sup>40</sup>. Et H. Conzelmann, dans son aperçu sur les charismes, déclare à son tour: « L'Esprit est libre, il n'est pas fantasque. Il paraît dans les lieux où le Seigneur est confessé. L'Esprit est donc lui-même le principe de la constitution ecclésiastique. <sup>41</sup> » C'est déjà ce que disait Ph. H. Menoud: « Loin de faire obstacle à l'Esprit, l'institution est le lieu prévu par la volonté de celui qui l'a établie pour que l'Esprit y déploie sa puissance. <sup>42</sup> »

La discussion se poursuit d'autre part sur la nature des charismes et leur signification dans la vie de la communauté. On fait remarquer que charismatique n'équivaut ni à illuminé, ni à spiritualiste: sept des quatorze emplois du mot par saint Paul désignent des dons de la grâce dans le domaine moral ou existentiel, et ils sont tous dominés par *l'ἀγάπη*; pas plus qu'une institution juridique la communauté ne peut prétendre représenter le groupe des « spirituels », car son point de référence n'est ni une ordonnance, ni les voix immédiates de l'Esprit, mais bien le kérygme apostolique<sup>43</sup>. Il convient encore de dissiper des malentendus tenaces sur le rôle des charismes, dont les plus nocifs sont: l'idée que la « possession » de l'Esprit de Dieu se vérifie au nombre élevé de charismes manifestés, la hiérarchisation fonctionnelle des charismes, la nécessaire traduction des charismes en fonctions précises dans la communauté, la distinction des charismatiques comme d'une classe à part dans l'Eglise<sup>44</sup>.

Quant à la genèse des ministères particuliers, on s'oriente vers une notion plus personnaliste et moins « psychologique » des charismes. Dans une réflexion intéressante sur Eph. 4. 7-12, H. R. Weber<sup>45</sup> résume bien cette perspective en constatant qu'il n'est pas dit ici que certains baptisés doivent nécessairement avoir reçu certains charismes précis pour devenir ministres dans l'Eglise, mais plutôt qu'ils sont eux-mêmes des charismes remis à la communauté pour y exercer une fonction spécifique. Sans doute leur faut-il alors les dons nécessaires à cet exercice particulier, mais ils pourront les rechercher et les recevoir après que la *vocation* particulière leur aura été adressée par le discernement de la communauté. Et H. R. Weber de conclure: « Les *χαρίσματα* et les fonctions ecclésiastiques ne peuvent donc être ni pleinement confondus ni pleinement distingués. <sup>46</sup> »

Tenant une synthèse de la question, H. Küng propose de dégager quatre points communs aux diverses traditions sur les charismes et les ministères: 1. Toute la vie ecclésiale est soumise à l'autorité apostolique. 2. Les fonctions ministérielles sont enracinées dans le sacerdoce commun des fidèles. 3. Tout ministère est d'essence charismatique. 4. Il appartient à la communauté d'examiner et de discerner ceux qui lui sont donnés pour ministres, afin de leur adresser une vocation dans laquelle elle soit engagée. C'est ce qui lui permet d'affirmer en concluant: « Le charisme est l'indicatif d'où l'impératif peut et doit procéder. »<sup>47</sup> »

b) *Quelques conséquences pratiques.* La question qui nous occupe a été naguère étudiée dans le protestantisme, en particulier, d'une manière trop étroitement « paulinienne », ce qui a donné lieu à des systématisations et des tentatives de réduction abusives à une prétendue structure normative. Le vieux conflit que l'on postulait entre charismes et ministères ou ministères charismatiques et ministères institutionnels est maintenant largement dépassé au profit d'une vision plus globale des dons de l'Esprit dispensés sous de multiples formes à l'Eglise dans son ensemble. Comme l'écrit H. Conzelmann, « il ne faut pas considérer comme « pneumatiques » quelques personnages qui se mettent en avant, mais tous les chrétiens, dans la mesure où ils sont au service de la communauté. Et chacun a ses propres dons (1 Cor. 12. 4-7; cf. Rom. 12. 3 ss). De la sorte, la notion de l'Esprit est devenue théologique: la foi se perçoit elle-même dans son lien avec la communauté. Ainsi les ministères des ἐπισκοποι, διακονοι, etc. sont également considérés théologiquement — sans aucune idée de hiérarchie dans la fonction. »<sup>48</sup> On est ainsi amené à considérer, même à partir d'une lecture de 1 Cor. 4<sup>9</sup>, que « le besoin de règles fixes et d'ordonnances correspond simplement aux nécessités et ne constitue pas une « apostasie » ou un changement fondamental de l'Eglise »<sup>50</sup>.

Ainsi restitué, le problème des charismes se trouve posé aussi bien à la théologie du laïcat qu'à celle des ministères. Dans ces deux domaines, il se traduit en un appel adressé à la communauté pour qu'elle prenne conscience dans l'action de grâces des dons en hommes et en impulsions charismatiques que son Seigneur lui accorde, et qu'elle les fasse servir à son ministère commun; telle est sa richesse. C'est assez dire, concernant les ministères, que leur diversité doit être confessée par l'Eglise et concrètement réalisée dans la souplesse de structures qui dépendront avant tout de la nature et du type des dons reçus, les besoins apparents de l'action leur étant subordonnés<sup>51</sup>. Sans doute peut-il être utile d'organiser ces ministères en un schéma théologique rendant compte de leur mission, comme nous le verrons plus loin; sans doute est-il nécessaire que les formes pratiques d'implantation des fonctions ecclésiales plaquent sur la réalité du monde présent; mais ni l'une ni l'autre de ces exigences ne dispensera du discernement préalable de la dispensation charismatique. Ce peut être l'occasion pour l'Eglise

d'être parfois plus modeste dans ses échafaudages administratifs, et souvent plus audacieuse dans l'imagination d'entreprises nouvelles.

Parmi les questions que la conférence de Montréal posait à propos de l'ordination, la première demandait sans ambages si « la forme traditionnelle du ministère répondait à la variété des dons de l'Esprit »<sup>52</sup>. Et le rapport de la section I de l'Assemblée d'Upsal souligne: « Il y a, pour notre temps, comme pour le Nouveau Testament, une très riche diversité de dons charismatiques, tels que les décrit 1 Cor. 12 - 14; il y a diverses manières de proclamer l'Évangile et d'énoncer ses mystères; il y a de nombreuses façons de présenter les vérités doctrinales et de célébrer les événements liturgiques ou sacramentels; les Églises des différentes régions choisissent différents types d'organisation. Par de telles diversités, intrinsèques au double mouvement, l'Esprit nous conduit dans la voie d'une mission et d'un ministère pleinement catholiques. »<sup>53</sup>

### C. Situation des ministères

Notre question est maintenant celle-ci: s'il semble clair que les ministères particuliers sont autant de dons accordés parmi d'autres à l'Église, si donc leur origine est nettement marquée (le Seigneur, et non la communauté qui s'offrirait des « permanents ») et leur *implantation* bien déterminée (parmi ceux qui sont l'objet de la même grâce manifestée en des dons divers), quel va être leur rôle actif par rapport aux non-ministres dans l'Église et de quelle manière marqueront-ils leur unité entre eux? Les dons étant faits pour servir, les ministres ne peuvent pas passer leur vie à solliciter la reconnaissance des fidèles, et ceux-là ne peuvent se borner à rendre grâces pour le don qu'ils reçoivent en leurs ministres. Après avoir entrevu la nature des ministères particuliers, il convient d'examiner leur vie en situation diaconale.

a) *Ministères et laïcat*. « Vray est que Dieu usant de sa puissance pourroit, sans aucun moyen, se choisir une Église entre les hommes: mais il a mieux aimé traiter, avec les hommes en se servant des hommes »<sup>54</sup>: la Confession helvétique postérieure confirme ainsi la nécessité des ministères particuliers et laisse entendre que leur mission est en quelque manière de se tenir de la part de Dieu face à son peuple pour l'édifier; ce que dit en d'autres termes le rapport de Montréal: « Pour bâtir l'Église et l'équiper pour sa mission, le Seigneur Jésus-Christ lui a donné des ministres qui, succédant aux Apôtres dans la puissance du Saint-Esprit, sont au service de cette réconciliation unique dans le corps et pour le corps en proclamant, attestant et communiquant cette réconciliation selon les moyens que le Seigneur a donnés. »<sup>55</sup>

Ces définitions, belles et rigoureuses, sont ici dénuées d'un contexte qu'il faut leur restituer, à savoir précisément l'existence propre des autres croyants, qui ne doivent pas apparaître comme les consommateurs passifs des proclamations

et attestations dispensées par les ministres. Comment dès lors s'établit ce qu'on est convenu de nommer la dialectique entre les ministères et le « laïcat » ?

On connaît la suggestion de J.-J. von Allmen<sup>56</sup> qui propose d'exprimer ce rapport dans la catégorie des signes. Ayant écarté les solutions fallacieuses du cléricisme — qui fait de l'ordination une sorte de second baptême — et du laïcisme — qui, au nom d'une notion ministérialisée du sacerdoce commun, refuse d'autre distinction que fonctionnelle ou sociologique entre ministères et laïcat — il considère trois autres solutions possibles fondées en référence à l'histoire du salut, à la christologie chalcédonienne et aux images ecclésiologiques de la maison de Dieu et de l'épouse du Christ. Non sans avoir noté en chacune de ces interprétations ce qu'elle peut avoir d'éclairant, il les écarte finalement parce qu'à ses yeux elles pèchent toutes par absence de réflexion pneumatologique. Sa propre proposition consiste en un essai nuancé de voir la relation ministères-laïcat à la lumière des rapports entre le Fils et l'Esprit ; les ministres seraient dans ce rapport et collégialement, les signes du Christ en échange intra-trinitaire avec le Saint-Esprit. J. J. von Allmen pense que cette façon de poser la relation offre trois avantages : elle évite le risque de supposer une alternative possible entre ministères et laïcat ; elle indique le sens du fonctionnement réciproque des deux parties, où le « clergé » est prioritaire sans être disqualifiant pour le laïcat ; elle retrouve une très ancienne image d'Irénée et Grégoire de Nysse qui parlent du Fils et de l'Esprit comme des deux mains du Père : ainsi de l'action propre aux ministres d'une part et aux laïcs de l'autre, ainsi de leur service mutuel : « Le laïcat empêche l'Eglise de se replier sur elle-même, et le clergé empêche l'Eglise de se dissoudre dans le monde. »<sup>57</sup>

Cette méditation théologique est extrêmement séduisante et, dans les limites que lui donne son auteur lui-même, elle est très suggestive. D'une manière parabolique, elle permet de discerner l'enjeu de cette relation au sein de l'Eglise et de la voir vivre dans l'existence concrète des ministres et des laïcs. A part quelques réserves sur le lieu assigné à chacun en conséquences de la remarque sur les mains du Père<sup>58</sup>, nous y trouvons des indications fort éclairantes. Toutefois, cette référence à l'existence intratrinitaire qui repose sur la tradition théologique orientale, si nous voyons bien, nous paraît se situer dans une tout autre zone culturelle que la pensée néotestamentaire ; il faut à tout le moins compléter cette élaboration doctrinale, la rectifier peut-être, par une définition conforme aux constatations que nous avons pu faire en examinant la genèse de la notion de ministère dans la communauté primitive.

Car ce n'est quand même pas un hasard si le même mot a été employé pour désigner la condition ecclésiale commune et, secondement, le ministère particulier. Il y a, à cause de cela qui est un indice, une tension certaine qui se manifeste, mais pas d'abord entre ministres et laïcs : plutôt à l'intime de chaque ministre appelé à être à la fois pleinement un fidèle comme tous les autres — à cause de

son baptême — et pleinement « autre chose » — à cause de sa vocation et de son envoi par le Christ<sup>59</sup>. Or, cet « autre chose » par quoi le ministre signifiera l'existence du Christ dans la communauté, n'est-ce pas par dessus tout son existence « diaconique »? Il va devoir trouver, dans l'exercice de son ministère, la place et la forme d'obéissance qui lui permettront d'être, en servant, le rappel vivant de la vocation fondamentale de l'Eglise. Il nous semble que c'est à partir de cette définition de *serviteur de ceux qui sont appelés à servir* qu'on peut imaginer une relation des ministères au laïcat qui évacue toute distinction de nature et qui fasse droit en même temps à la signification christologique du ministère et à sa coexistence de baptisé avec toute l'Eglise. C'est pourquoi nous apprécions les très humbles images proposées par H. R. Weber pour définir la tâche des ministres lorsque, dans un contexte militaire qui rappelle les vues de Zinzendorf, il les voit comme « pionniers » de l'avance missionnaire, « consolidateurs » des troupes enrôlées et « unificateurs » des troupes en marche, sans pour cela dispenser qui que ce soit du service commun. Unis sous un même chef et responsables de la même mission, une communauté (l'Eglise) et des personnes qui en signifient la vocation (les ministres) vivent cette unité dans la diversité de leur mode de service.

Nous avons trouvé chez R. J. Bunnik une expression heureuse qui, dans ce contexte cherche à faire « rendre » au maximum les formules conciliaires sur la « hiérarchie servante »: « En elle (la « hiérarchie »), la diaconie générale se particularise et s'explicité dans la mesure où cette diaconie est un principe d'ordre à l'intérieur de la communauté.<sup>60</sup> » C'est en tant que baptisé et à cause de la vocation commune de l'Eglise qu'un ministre ose en être un, et exister avec ses frères dans une unité sans confusion.

b) *Le cadre ministériel.* Notre réflexion sur le ministère particulier à partir de la notion de *διακονία* peut-elle nous éclairer enfin sur la question de la relation des ministres entre eux? Peut-on, à partir des constatations que nous venons de faire, donner une sorte de liste exhaustive des fonctions ecclésiales qui, mises ensemble, constituent le corps ministériel reconnu par l'Eglise? Ces deux questions, qui en entraînent bien d'autres à leur suite, sont parmi celles qu'on débat le plus entre protestants et souvent dans une atmosphère instinctivement anti-romaine. Nous les reprendrons plus en détail en parlant de la situation des diacres à l'égard des autres ministères, et nous contentons ici de deux notations de principe.

Quant à la première question, on se souvient que, pour remplacer le terme de « hiérarchie » jugé à bon droit trop entaché de juridisme sacerdotal, P. Philippi<sup>61</sup> proposait de lui substituer le néologisme de « hiérodiaconie ». S'il s'agit alors d'exprimer en catégorie de service certains rapports d'autorité auxquels nous reviendrons, cette expression nous semble satisfaisante; mais elle n'atteint pas le fond d'une relation postulée par la situation particulière des ministères dans l'Eglise. Si vraiment, sous des formes et avec des responsabilités variées, ces baptisés ont été donnés à la communauté pour exercer dans ses rangs un même

service, la meilleure définition de leur existence réciproque devrait être celle d'une « syndiaconie ». S'ils sont appelés à particulariser et expliciter la diaconie générale, leurs relations mutuelles doivent illustrer au premier chef le service réciproque qu'elle suppose et leur commune vocation accordée dans le service du même peuple. C'est tout le thème de la collégialité qui se réfère ainsi au principe diaconal, étant entendu qu'il ne saurait justifier un esprit de caste clérical, précisément parce qu'il n'y a pas de distinction de nature entre la diaconie générale et la diaconie des ministres. C'est H. Küng qui écrit ces mots : « Jamais ils ne peuvent être séparés de leur Eglise, être au-dessus d'elle. Eux aussi, avec leurs frères, ils sont soumis, dans l'Eglise, au seul Seigneur et à son jugement. Eux aussi et eux surtout sont et restent à la merci de la grâce de Dieu et de l'intercession de leurs frères. Et c'est justement dans leur tâche pastorale qu'ils dépendent de l'action commune et du travail commun responsables dans leurs petites ou dans leurs grandes communautés. C'est pourquoi ils doivent entretenir la communion (collégialité) non seulement entre eux, mais avant tout avec leurs communautés qui, comme eux, sont portées par l'Esprit et destinées à servir. <sup>62</sup> »

On chercherait en vain dans le Nouveau Testament un terme collectif désignant globalement le corps ministériel ; l'étymologie de « clergé » (le lot, la part) conviendrait assez bien, mais il est grevé d'une si lourde hypothèque historique qu'il vaut mieux ne l'employer que prudemment. Il demeure que sous ce nom s'est fixée une structure qui, à partir d'Ignace d'Antioche, s'est rapidement imposée à toute l'Eglise. Nous ne reviendrons pas à l'évolution historique complexe et souvent obscure qui a abouti au triomphe de ce système qui, en dépit de certaines faiblesses — comme l'imparfaite insertion du presbytérat entre l'épiscopat et le diaconat — a été jugé satisfaisant et digne d'être repris, en en modifiant assez sérieusement le contenu, par les Réformateurs. Il présente l'incontestable avantage, déjà souligné plus haut, de référer chacun des trois ministères qui le constituent au Christ dont ils sont appelés à attester la vie dans l'Eglise. A tout prendre, et compte tenu du fait que nous n'avons pas là un catalogue proprement fonctionnel aux délimitations absolument strictes, nous n'avons pas de raisons d'abandonner un schéma qui insiste à juste titre sur le caractère de signes christiques des ministères personnels. Mais alors, qu'on ne fige ni l'un, ni l'autre dans une forme sociologico-professionnelle *ne varietur* (ce qui s'est passé malheureusement avec le diaconat commis aux seules tâches d'assistant social et d'infirmier), et qu'on ne sacrifie pas la « syndiaconie » des ministres à l'attrait d'une liste de commandement.

#### D. *La mission propre des ministres (conclusion)*

Notre coup d'œil sur la théologie des ministères devait être, répétons-le, fort limité ; il ne s'agissait de reprendre les thèmes classiques que pour examiner

comment la notion fondamentale de διακονία pouvait les éclairer. A une époque où « la « redécouverte » par les catholiques du sacerdoce universel va de pair avec un nouvel intérêt des Eglises réformées pour le ministère particulier »<sup>63</sup>, il faut se garder d'opérer un simple chassé-croisé qui n'aboutirait qu'à perpétuer dans des contextes nouveaux les erreurs d'hier : le laïcisme dans le catholicisme et le cléricisme dans le protestantisme ! En ce sens, on peut aisément vérifier la remarque de P. Bonnard : « Le nouvel amour catholique romain pour le laïc vient à la rencontre du nouvel amour protestant pour le ministère, et l'analyse exégétique s'en trouve souvent troublée »<sup>64</sup> ; il fallait, dans cette brève approche d'un sujet en plein débat, surmonter le trouble habituel et se situer au meilleur point de la rencontre entre les deux tendances qui ont enfin quitté leurs positions antithétiques et inconciliables. Il nous est apparu que le « lieu diaconal » était le plus indiqué pour cela, puisque aussi bien il est aussi le « mystère diaconal » de l'unité entre ministres et laïcs et d'eux ensemble avec le Christ-διάκονος.

Nous reprenons volontiers à notre compte une nouvelle expression de P. Philippi<sup>65</sup> qui, après avoir montré le caractère essentiellement diaconal de la foi et de la vie chrétiennes, qualifie la diaconie de « principe structurel » (ou structurant) de la communauté ; les analyses historiques sur l'origine des ministères et les considérations pragmatiques sur leur utilité dans certaines circonstances données n'épuisent pas, non plus que les déductions dogmatiques, les mobiles profonds de la mission des ministères. On peut sans doute justifier la nécessité de leur institution à partir de la christologie traditionnelle du *munus triplex* diffusée par le kérygme apostolique, mais cette manière de faire, outre qu'elle risque d'isoler les ministres dans le « rétrospectif », ne nous semble pas toucher le fond de leur existence propre qui est d'être, chacun pour sa part dans l'Eglise, une *personne diaconale*<sup>66</sup>. Ceci entraîne deux affirmations complémentaires :

a) *Le ministère particulier est service.* Il est donné par le « diacre » souverain, marqué par son « genus diaconum », pour être mis à part dans la communauté en vue de la servir. Son origine christique, que confirme la consécration de l'Eglise, le distingue d'une fonction à bien plaisir aménagée par un quelconque groupe sociologique au gré de ses besoins particuliers, et empêche de le confondre avec une forme spécialisée du laïc<sup>67</sup> ; elle postule, en revanche, qu'en tant que charisme personnalisé, il ne sera pas étroitement réductible à une catégorie délimitée d'avance, mais portera en lui le germe d'une diversité à utiliser avec fidélité dans les circonstances changeantes de la mission de l'Eglise. Celle-ci doit, par motif d'action de grâces, le « mettre à part » (ἀφορτίζειν), non certes comme un pharisien préservé, mais — selon l'usage spécial attesté dans Rom. I. 1 ; Gal. I. 15 ; Act. 13. 2) — comme un frère désigné pour exercer son service propre « avec » et « parmi » les hommes et « en faveur » d'eux. La communauté appelée à la διακονία reconnaît en eux des compagnons marqués du même sceau de la grâce, engagés dans le même projet, mais tenant à cause du Christ un rôle précis

dans leur ordre diaconal: « Le ministre se voit confier la responsabilité particulière de former les autres membres de l'Eglise, en vue du ministère, pour qu'ils puissent assumer la responsabilité que leur confère leur baptême. »<sup>68</sup> »

b) *Le ministère particulier est signe.* La διακονία des ministres, de par son origine, est appelée à servir en tout premier lieu de signe, voire de sacrement<sup>69</sup> du Christ-διδάκωτος au sein de la communauté; il faut qu'en les voyant vivre et exercer par leur parole et par leurs actes l'autorité du Seigneur, les fidèles de l'Eglise soient renvoyés à la source de leur propre diaconie et remis sans cesse au contact de celui qui lui confère sa raison d'être, son énergie et son efficacité. Mais la διακονία des ministres, à cause de son caractère personnalisé, est également signe offert par l'Eglise au monde; il faut que leur existence, clairement centrée et définie, récapitule et résume sans la remplacer l'intention diaconale du peuple de Dieu à l'égard de l'humanité; l'une des meilleures démonstrations du mobile missionnaire, c'est encore l'exhibition de ces hommes, dont la vie atteste que l'Eglise est au monde, à l'image de son Seigneur, non pour être servie mais pour servir.

« L'ecclésiologie est une science théologique et non un traité de droit canon enrobé de quelques considérations pieuses »<sup>70</sup>; cette considération de R. J. Bunnik, à qui nous devons sans doute le meilleur de ces pages, résume bien l'esprit dans lequel nous avons abordé la question des ministères. Il fallait essayer de dégager un principe, à partir duquel on pourra — car il en faut quand-même un!<sup>71</sup> — élaborer le « droit canon » au chapitre des ministères en général, et du ministère diaconal en particulier; pour l'heure, nous devons être principalement attentif à ne pas laisser absorber la fonction ministérielle de l'Eglise par un état clérical défini en soi<sup>72</sup>; en tenant fermement ensemble les trois premiers maillons de la « chaîne diaconale » (le Christ, l'Eglise, les ministères), nous avons quelque chance d'y parvenir.

### 3. UN SIGNE MINISTÉRIEL DE LA DIACONIE

A l'extrémité de la chaîne diaconale, modeste maillon souvent négligé, le diaconat comme ministère personnel nous pose maintenant le problème de sa spécificité. Au long de l'histoire, on l'a vu détaché de l'ensemble et ne plus jouer qu'un rôle embarrassant de surplus ou de survivant; à d'autres époques, il avait été soudé exclusivement et comme latéralement au chaînon qui le précède, jusqu'à se fondre en lui; d'aucuns enfin le voudraient dépendant sans plus de la diaconie générale et donc démunie de connotation ministérielle. Une dernière possibilité est peut-être en fait celle qu'ont illustrée bien souvent les ordres monastiques du côté catholique et certaines institutions protestantes de « diaques » et de « diaconesses »: la dépendance directe du Christ-διδάκωτος au travers

d'une mystique de l'imitation ou d'une spiritualité individualisante de la disponibilité. Aucune de ces voies ne nous paraît se conformer au modèle primitif que nous pouvons percevoir, ni surtout rendre compte de la richesse et du dynamisme que porte en lui le nom même de diacre. Mais une autre image que celle de la chaîne s'est imposée à nous, autrement plus vivante et évocatrice du don de la vie ; celle du courant d'eau vive que le salut en Christ fait jaillir dans le monde ; nous l'avons vu sourdre de son cœur même et gagner l'Eglise qu'il entraîne dans la diaconie, puis — dans une sorte de reprise — ce même courant porte au service de la communauté diaconale les personnes diaconales que sont ses ministres, revêtus du même baptême mais mis à part pour une fonction propre.

Bien que le parallèle ne soit pas absolument rigoureux, et qu'il ne s'impose pas au plan de l'histoire du terme, nous aimerions montrer comment la spécificité du diaconat se dégage à plusieurs égards de l'idée de confluent entre ces deux bras d'un même fleuve : la diaconie générale et la diaconie ministérielle. Il se trouve, en effet, que ce ministère se distingue en ce qu'il porte pour titre unique parmi ses *συνδίακονοι* le nom commun à tous les disciples de Jésus-Christ ; les fonctions qu'il assumera, la relation qu'il entretiendra avec les autres ministères, le lien qu'il occupera dans la mission de l'Eglise, tout cela va dépendre de la manière dont on aura dégagé toutes les résonances de ce titre.

#### A. *Signe*

Après ce que nous avons dit du signe ministériel dans le paragraphe précédent, il doit être clair que nous ne parlerons pas ici du diacre comme du signe unique de la diaconie, pas même du signe par excellence : « Cette révélation, *nul* ne la fait seul, car personne ne possède en soi la plénitude du mystère du Christ et la signification totale de l'humanité rassemblée en Lui. <sup>73</sup> » Simplement, nous disons que le diacre va devenir, par vocation, un signe particulier du Christ serviteur dans l'Eglise et, en son sein, parmi les ministres dont d'autres que lui accomplissent des missions (prédication, enseignement, gouvernement) où la visée diaconale peut être voilée. La conférence anglicane de Lambeth d'août 1968 l'a fort bien exprimé : « Dans le ministère sacré cette caractéristique universelle du service est spécialement signifiée. De même que chaque chrétien doit imiter le Christ-serviteur, ainsi dans le ministère sacré la diaconie du Christ est signifiée devant l'Eglise comme une qualité qui représente la vie du chrétien. <sup>74</sup> »

Signe particulier dans l'Eglise, mais aussi expression de l'Eglise à l'attention des hommes. Mettre à part au nombre des ministres des hommes qui, pour toute désignation, portent le nom de serviteurs, c'est de la part d'une Eglise qui entend « s'expliquer » une manifestation incarnée de sa vocation générale. Plus que les autres ministères, que leur image traditionnelle paralyse souvent dans cette

démonstration vécue, le diacre est par essence libre pour être ce signe. « L'existence d'un diaconat signifie donc que l'évêque, mais aussi l'Eglise tout entière, ont besoin de ce *signe supplémentaire de la diaconie du Christ lui-même*, au cœur de la diaconie de l'Eglise. L'Eglise servante, par la grâce de la charité, doit se signifier, à travers les hommes-diacres, comme *l'Eglise de la charité*, c'est-à-dire d'une charité qui a sa source dans le Christ et qui n'a sa source qu'en lui. <sup>76</sup> »

## B. Ministère

Ce signe n'est pas à bien plaisir ; s'il a quelque valeur représentative, c'est qu'il est donné par le Christ et reconnu, authentifié par son Eglise : il est un signe ministériel. Ici encore, il n'est pas question de monopoliser pour les diacres l'appellation de ministère personnel. Ils font partie de ceux dont J. A. T. Robinson écrit fort bien qu'ils sont « les représentants de tout le peuple de Dieu, et en même temps... voués à son service » <sup>76</sup>, étant entendu que cette « représentation » caractérise la communauté de destin entre les ministres et le laïc et non la captation cléricale d'une responsabilité exclusive accompagnée de privilège <sup>77</sup>. L'un d'entre eux donc, pas plus « diaconal » que ses *συνδίακονοι* ni spécialement affecté à la *διακονία* de l'Eglise, mais tout simplement *δίακονος* dans le ministère.

Cela signifie tout d'abord que, dans le cadre ministériel, les diacres seront par la seule présence de leur ministère ordonné le rappel obligé de la signification diaconale de tous les ministères <sup>78</sup>, et ensuite que, face à l'Eglise, ils seront les mieux placés pour stimuler une existence communautaire qui ne s'épuise pas dans l'introversioin <sup>79</sup>. Dans son petit livre sur la réforme des ministères, G. Crespy fait une intéressante distinction entre la visée et les opérations d'un ministère, qui devraient concorder pour répondre aux situations qui se présentent à l'engagement de l'Eglise ; il écrit ces mots : « ... le pastorat a récupéré la *visée* de la plupart des ministères non-pastoraux, en a surchargé d'autant ses *opérations* propres, sans toutefois parvenir à répondre aux exigences de la situation, d'ailleurs mal analysée. <sup>80</sup> » Ce diagnostic parle en faveur d'une diversification des ministères, où le diaconat comme fonction ecclésiale radicalement non-professionnalisée, a sa place toute trouvée : un ministère clairement défini dans son rattachement christique et ecclésiologique, mais disponible au plan des « situations » pour les affronter dans une multiplicité d'« opérations », puisque aussi bien sa « visée » est aussi large que l'amour-serviteur du Christ.

Ces opérations propres au diaconat, nous les étudierons ultérieurement. Bornons-nous à reprendre ce qu'en disent Denis-Schaller : « La vocation diaconale se reconnaîtra à ce que l'on pourrait appeler un charisme d'introducteur ou d'initiateur. Ce n'est pas pour rien que des diacres (et même des diaconesses) se trouvaient à l'entrée et à la sortie des fonts baptismaux, dans l'Eglise antique. <sup>81</sup> » Le thème de notre ouvrage est ici annoncé : dans le corps ministériel, les diacres

se caractérisent essentiellement par le *lieu* où ils se trouvent comme des « êtres de relation » au service des hommes que tant de barrières, de fossés ou de seuils séparent ou coupent de la vérité.

### C. Dans et pour la diaconie en Christ

Nous avons noté plus haut la richesse, qui nous semble l'une des caractéristiques profondes du « fonctionnement » de l'Église, de la bipolarité<sup>82</sup> vivante entre le ministère commun et le ministère particulier qui le signifie en le servant. Les diacres dans le peuple de Dieu sont, par ministère, au service de ce « jeu » ; il faut que, déchargés d'une part des fonctions d'unification et de gouvernement qui sont le fait d'autres ministères, et préservés du risque de dispersion qui guette le laïc, ils puissent servir d'intermédiaires actifs entre le peuple et ses ministres, entre les ministres et le peuple à eux confié<sup>83</sup>.

Dans la rencontre quotidienne avec les laïcs, que lui impose ce ministère de « liaison », le diaconat pourra-t-il s'adapter aux innombrables situations que notre monde pluraliste en pleine évolution réserve aux chrétiens « ordinaires » ? C'est un vaste problème que nous chercherons à cerner de plus près. Une chose est certaine, c'est que, destiné par vocation à être le ministère de la souplesse, le diaconat a laissé passer les occasions en se cléricalisant au lieu d'aller à la rencontre de la multitude<sup>84</sup>. En dehors de ce rapport d'homme à homme qui humanise parce qu'il est fondé dans la diaconie du Christ notre maître en humanité, il n'y a plus de diaconat qu'une survivance liturgico-hiérarchique. Et l'on comprend cette remarque de G. Crespy : « Peut-être le diaconat de l'avenir aura-t-il moins pour tâche de servir directement les hommes que d'inviter à réfléchir à ce qu'ils deviennent et à la manière dont ils se modifient par le truchement des techniques. »<sup>85</sup>

C'est donc un ministère de modestie que celui du diacre. Dans son existence au milieu du peuple de Dieu comme dans sa rencontre en la compagnie de tels chrétiens avec la réalité quotidienne de ce monde, il s'efforce à la réserve, toujours prêt à « décrocher » pour permettre que s'épanouisse la diaconie primordiale qui est celle du Christ dans sa communauté ; il n'est pas en lui-même la diaconie, tout juste son stimulant<sup>86</sup>. Mais c'est un ministère nécessaire et profondément sérieux car, tout proche de l'engagement dans d'innombrables perspectives humaines, entraîné par son service de ceux qui tentent de servir, il n'est là en définitive que pour une seule chose commune à tous les ministres : il doit faire référence au Christ, identifier les tentatives valables pour les arracher à la propre-justice, et donner libre cours au courant diaconal. « Les formes de cette mission pourront être, en fait, extrêmement diverses. Il n'en reste pas moins que l'annonce de l'Évangile demeure toujours le test fondamental de toute entreprise ecclésiale. »<sup>87</sup> Le diaconat se légitime par sa transparence à la Parole du Christ.

## NOTES DU CHAPITRE II

<sup>1</sup> G. DIX, *Le ministère dans l'Église ancienne*, Neuchâtel-Paris, 1955, 2<sup>e</sup> partie, chap. II.

<sup>2</sup> M. CNUDDE, « Bulletin de théologie du diaconat », *La Maison-Dieu* 1968, 96, p. 110.

<sup>3</sup> Nous sommes principalement redevables aux ouvrages suivants, que nous citerons chemin faisant :

H. W. BEYER, art. *διακονία, διακονία, διάκονος* in *ThWBNT*.

J. COLSON, *Les fonctions ecclésiastiques aux deux premiers siècles*, Paris, 1956.

Id., *Les fonctions diaconales aux origines de l'Église*.

Id., « Der Diakonat im Neuen Testament », *Diaconia in Christo*.

W. BRANDT, « Der Dienst Jesu », *Das Diakonische Amt der Kirche*.

P. PHILIPPI, *Christozentrische Diakonie*.

J. LECUYER, « Les diacres dans le Nouveau Testament ».

B. REICKE, « Les diacres dans le Nouveau Testament et l'Église primitive », *Le ministère des diacres*.

<sup>4</sup> *Théologie du laïc*, p. 107.

<sup>5</sup> Cf. *supra* chap. I, n. 47.

<sup>6</sup> Didasc. XVI. 13. 1-6.

<sup>7</sup> C'est le travail qu'a minutieusement accompli P. PHILIPPI dans sa *Christozentrische Diakonie*.

<sup>8</sup> Selon H. W. BEYER, il s'agit de l'accent porté sur la relation personnelle du serviteur avec celui qu'il sert.

<sup>9</sup> Voir spécialement P. PHILIPPI, *op. cit.*, les auteurs mentionnés à la n. 3 et A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*.

<sup>10</sup> A. HAMMAN, *op. cit.*, p. 73.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, § IV, p. 33 ss.

<sup>12</sup> H. KRAEMER, *op. cit.*, p. 115.

<sup>13</sup> *Op. cit.*, § 10, p. 151 ss.

<sup>14</sup> H. KRAEMER, *op. cit.*, p. 112. Citations fréquentes de TH. F. TORRANCE, *Royal Priesthood*, Edinburgh-London, 1955 (trad. fr. dans *Verbum Caro* 1958, 47: « Le sacerdoce royal »).

<sup>15</sup> Voir en particulier W. A. VISSERT-HOOFT, *Les exigences de notre vocation commune*, Genève, 1960, et de nombreuses études publiées par H. CHR. VON HASE dans la revue *Die innere Mission* qu'il dirige.

<sup>16</sup> Dans la ligne de la Constitution « Lumen gentium ».

<sup>17</sup> H. BOURGEOIS, « Le service et l'Église », p. 8, cite ce mot de Waldeck-Rochet: « Le Parti n'est là que pour le service du peuple », et rappelle qu'un chapitre du Livre rouge de Mao-Tsé-Toung est intitulé « Servir le peuple ».

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 9.

<sup>19</sup> *Les exigences de notre vocation commune*, p. 73-74; R. LAMBERT, *Le problème œcuménique*, Paris, 1962, met l'accent sur la diaconie interecclésiastique: « ... Dieu est pour tous les chrétiens le pain à partager. Les uns pour les autres, nous devons être les diacres qui servent aux tables, surtout à la grande table de la charité divine. L'Église a une fonction diaconale par rapport au monde; mais chaque Église a aussi une fonction diaconale par rapport aux autres Églises. Plusieurs voies s'offrent à nous: les œuvres d'assistance et de charité, le partage des observations sur la mission et les besoins de l'Église, certains gestes concrets de coopération, etc... Ainsi, par cette œuvre de diaconie au service de son corps qui est l'Église, accomplissons-nous une œuvre eucharistique de louange à Dieu. La première division au sein de l'Église n'a-t-elle pas commencé lorsque l'un des Douze a quitté le repas eucharistique à la dernière Cène? La perte du sens de la diaconie interecclésiastique a amené avec elle la perte du sens de la communion à l'Unité » (p. 683).

<sup>20</sup> « Diaconie et diaconat ».

<sup>21</sup> *La Cité séculière*, Essai théologique sur la sécularisation et l'urbanisation, trad. de l'anglais, Tournai, 1968, p. 157-168.

<sup>22</sup> Art. cit. p. 11.

<sup>23</sup> Art. cit. p. 139.

<sup>24</sup> K. BARTH, *Dogmatique*, trad. fr. IV, 1, fasc. 3, p. 20. Cf. D. BONHOEFFER: « L'Eglise est Jésus-Christ existant en forme de communauté » (*Communio sanctorum*, p. 93), « L'Eglise est la présence de Dieu dans le monde » (« Wer ist Kirche », *Gesammelte Schriften* III, p. 286).

<sup>25</sup> *Prêtres des temps nouveaux*, p. 66.

<sup>26</sup> *Théologie du Nouveau Testament*, p. 56-60.

<sup>27</sup> H. KRAEMER, W. A. VISSERT-HOOFT, *op. cit.*

<sup>28</sup> « Le rétablissement d'une véritable doctrine du laïc a eu pour effet de reconnaître que le ministère est la tâche du corps tout entier et non pas seulement de ceux qui ont été ordonnés. Ce redressement est l'un des faits les plus importants de l'histoire de l'Eglise contemporaine » (*Montréal 1963 n° 77, Foi et Constitution* p. 186). Voir tous les travaux sur le laïc depuis Y. CONGAR, *Faisons pour une théologie du laïc*, Paris, 1953 et H. KRAEMER, *op. cit.* La publication œcuménique *La Communauté des disséminés* suit régulièrement le développement de ces innombrables recherches. Voir enfin la bibliographie œcuménique.

<sup>29</sup> In *ThWbNT*.

<sup>30</sup> « Freilich, die Schwierigkeit liegt dabei immer darin, dass eine in diesem biblischen Sinne ausgeführte Lehre vom Amt innerhalb des Neuen Testaments selber noch nicht formuliert ist. Es finden sich nur Ansätze dazu, die jedoch in verschiedene Richtungen weisen, und diese sind für einen direkten « Schriftbeweis » somit nicht eindeutig und vor allem nicht einheitlich genug » (H. FRHR V. CAMPENHAUSEN, *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht*, p. 332).

<sup>31</sup> E. SCHWEIZER, *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, 21 c, p. 157; L. GOPPELT, *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, p. 121-138.

<sup>32</sup> Ph. H. MENOUD, *L'Eglise et les ministères*, p. 54.

<sup>33</sup> Y. CONGAR, « La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la tradition, *L'Épiscopat et l'Eglise universelle*, Paris, 1962, p. 81.

<sup>34</sup> G. BARDY, *La Théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée*, p. 143.

<sup>35</sup> L'expression est de F. J. LEENHARDT, « Les fonctions constitutives de l'Eglise et de l'Épiscopat » selon le Nouveau Testament », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses* 1967, 2, p. 141.

<sup>36</sup> N° 93 c, *Foi et Constitution*, p. 190.

<sup>37</sup> *Prêtres des temps nouveaux*, p. 133. « La première Epître aux Corinthiens (12-14) permet d'affirmer à juste titre que le charisme du ministère suppose un contrôle sur les charismes non ministériels; mais ce contrôle ne poursuit que l'harmonie et ne peut conduire à une « pensée concurrente » (Vorgrimmler: Konkurrenzdenken). »

<sup>38</sup> *Esprit de Dieu, paroles d'hommes*, Neuchâtel, 1966, p. 133-135, 139-171, 210-213.

<sup>39</sup> *Kirchenrecht*, Bd I, Leipzig, p. 26 (cit. par M. A. CHEVALLIER, *op. cit.*, p. 211).

<sup>40</sup> Cf. L. GOPPELT, *op. cit.* p. 135: « Der Geist schaltet die geschöpflich-geschichtlichen Gegebenheiten nicht aus, sondern nimmt sie durch das Gericht über den alten Menschen hindurch in Dienst! »

<sup>41</sup> *Théologie du Nouveau Testament*, p. 270.

<sup>42</sup> *Op. cit.*, p. 16.

<sup>43</sup> P. BONNARD, « L'Esprit saint et l'Eglise, selon le Nouveau Testament », *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 1957, 37.

<sup>44</sup> K. SCHUSTER, *Speziallitentum und Diakonie in der Kirche*.

<sup>45</sup> *L'Eglise militante. Ses fidèles et ses ministères*, Genève, 1964, p. 93 ss. Cf. *Montréal 1963*, n° 36.

<sup>46</sup> *Op. cit.* p. 96.

<sup>47</sup> *L'Eglise*, t. II, p. 587.

<sup>48</sup> *Théologie du Nouveau Testament*, p. 271.

<sup>49</sup> « Doch darf man den utopischen Charakter der paulinischen Gemeindeauffassung auch nicht übertreiben. Dass es für Christen keine einseitige Befehlsgewalt, keine Führerschicht oder « geistliche Obrigkeit » gibt, bedeutet nicht, dass Paulus das organisatorische Chaos gewünscht habe und dass in seinen Gemeinden alles ständig drunter und drüber gegangen wäre » (H. v. CAMPENHAUSEN, *op. cit.* p. 69).

<sup>50</sup> H. CONZELMANN, *op. cit.*, p. 316. Cf. R. MEHL, *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel, 1967, p. 131: « ... Toute l'Eglise évolue de la liberté pneumatologique à l'organisation. Ce qui ne signifie pas que l'organisation tue nécessairement la liberté, mais elle constitue pour elle un piège; ce piège est nécessaire, parce que sans lui la liberté irait vers des formes anarchiques et individualistes qui tueraient la communion. »

<sup>51</sup> O. HANSEN, « A Dynamic and Flexible Form of Ministry », *The International Review of Missions* 1964, 212.

<sup>52</sup> N° 95 a, p. 191.

<sup>53</sup> N° 13, p. 13.

<sup>54</sup> Ed. COURVOISIER, p. 101.

<sup>55</sup> N° 87, p. 188.

<sup>56</sup> « Clergé et laïc ». Voir aussi « Le saint ministère, approche protestante », *Bulletin du Centre protestants d'études* 1965, 2.

<sup>57</sup> « Clergé et laïc », p. 189.

<sup>58</sup> Ce qui est dit du ministère convient peut-être aux pasteurs, mais pas aux diacres.

<sup>59</sup> M. PRYON, « La théologie du ministère et le diaconat ».

<sup>60</sup> *Prêtres des temps nouveaux*, p. 67.

<sup>61</sup> « Die sozial-karitative Funktion des Diakons in evangelischer Sicht », *Das sogenannte Diakonamt*, p. 41.

<sup>62</sup> *L'Eglise*, t. II, p. 599-600.

<sup>63</sup> R. J. BUNNIK, *op. cit.*, p. 61.

<sup>64</sup> « Ministères et laïc chez saint Paul », *Verbum Caro* 1964, 71/72, p. 56.

<sup>65</sup> *Christozentrische Diakonie*, § 11.

<sup>66</sup> « Le diaconat apparaît comme coextensif et concrètement identique à la qualité de disciple » (Y. CONGAR, *L'épiscopat et l'Eglise universelle*, p. 81).

<sup>67</sup> J. M. CHAPPUIS, « Le ministère pastoral dans le temps présent », *Bulletin du Centre protestants d'études*, 1964, 6, p. 13.

<sup>68</sup> *Montréal* 1963, n° 98, p. 192.

<sup>69</sup> C'est ainsi que s'exprime le Concile Vatican II (« Lumen gentium » n. 21).

<sup>70</sup> R. J. BUNNIK, *op. cit.*, p. 44.

<sup>71</sup> « Qu'une hiérarchie ait existé, cela est certain, mais justement pas sous forme de principe, puisque seul l'Esprit qualifie et que quand cette désignation spirituelle n'a plus le caractère éclatant qu'elle avait au début, c'est la communauté qui reconnaît dans la prière et par l'imposition des mains la réalité d'une qualification divine » (R. MERTL, *op. cit.* p. 129).

<sup>72</sup> Voir I. ILLICH, « Métamorphose du clergé », p. 585.

<sup>73</sup> L. LOCHET, « Les diacres dans la mission actuelle de l'Eglise », p. 3.

<sup>74</sup> « Ministère et diaconat dans l'Eglise anglicane », p. 11.

<sup>75</sup> H. DENIS et R. SCHALLER, *Diacres dans le monde d'aujourd'hui*, p. 67-68.

<sup>76</sup> *Ce que je ne crois pas*, Paris, 1968, p. 157.

<sup>77</sup> V. VAJTA, « Prêtres et laïcs », *Rome nous interpelle*, Neuchâtel, 1967, p. 71 : « Luther a... constamment souligné que le ministère ecclésial est si étroitement lié à la communauté que les ministres agissent « en son nom » (De captivitate babilonica, WA 6, 564, 12 : « nostro nomine omnia faciant »). Il ne faut pas entendre ces affirmations au sens moderne d'une communauté édifiée démocratiquement qui pourrait considérer les ministres comme investis par elle. Il faut plutôt voir en cette remarque une critique de la hiérarchie qui prétend assumer, en tant que groupe autonome au sein du corps du Christ, à lui seul la responsabilité de la mission de l'Eglise dans le monde. »

<sup>78</sup> « La place du diacre dans le peuple de Dieu », *Communauté du diaconat de France* 1966, 7, p. 9.

<sup>79</sup> H. DENIS et R. SCHALLER, *op. cit.*, p. 69.

<sup>80</sup> *Les ministères de la Réforme et la réforme des ministères*, p. 44.

<sup>81</sup> *Op. cit.*, p. 121-122.

<sup>82</sup> Le mot est du P. CONGAR : « La diaconie dans l'esprit de Vatican II », *Diacres aujourd'hui* 1968, 1, p. 14.

<sup>83</sup> « ... Dieu lui-même a donné des ministères divers dont l'un, particulier, celui du clergé consacré ou ordonné, est mis à part pour fortifier et enseigner, pour encourager et unir tous les différents témoins dans leurs multiples professions, et qui est placé au cœur des activités multiples du monde » (New Delhi 1961, p. 85, § 33).

<sup>84</sup> Y. CONGAR, « Variétés des ministères et renouveau diaconal », p. 2.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, p. 40.

<sup>86</sup> « La diaconie aujourd'hui », *Information-Evangélisation* 1967, 3, p. 8.

<sup>87</sup> H. DENIS et R. SCHALLER, *op. cit.*, p. 164.

### CHAPITRE III

#### LIGNES DE FORCE

Nous voudrions tenter, dans ce chapitre, de dégager les traits principaux d'un portrait du ministère diaconal, et d'exprimer ce qu'on pourrait appeler sa dynamique propre. Les enseignements de l'histoire, qu'ils soient suggestifs ou, au contraire, révélateurs d'impasses, notre réflexion sur les « deux sources » du diaconat pour sa part, nous ont acheminés vers cet essai de considérations synthétiques sur la signification du diaconat; tout en reprenant, pour les développer quelque peu, certains thèmes que nous avons vu s'imposer chemin faisant, nous nous proposons de fixer les grands axes autour desquels s'organisent à notre sens la vie et la présence diaconales dans le témoignage de l'Église. Il va de soi que cette tentative n'est ni la première ni, probablement, la dernière du genre; osons toutefois prétendre qu'elle marque une certaine indépendance à l'égard des schémas traditionnels. Nous avons signalé à diverses reprises ce qu'ont de peu satisfaisant les critères fonctionnels<sup>1</sup> ou les arguments tirés de la structure hiérarchique<sup>2</sup> dès lors qu'il s'agit de déterminer la spécificité d'un ministère d'une manière assez ample pour que les mutations sociologiques et les reflux de la pensée théologique ne la mettent pas en question à chaque époque nouvelle. Sans du tout contester d'autre part la rigueur de certaines analyses historiques, comme celles que poursuit P. Philippi avec minutie tout au long de son œuvre, nous demeurons hésitant devant les conclusions pratiques qu'en tire cet auteur et d'autres de la même tendance<sup>3</sup>; ne frisent-ils pas le risque de la reconstitution — toujours aléatoire — lorsqu'ils proposent de restaurer le diaconat selon une triple exigence: la liaison avec l'évêque, l'exercice par délégation de l'assistance et la vigilance fraternelle, la relation eucharistique (*Integrale Herrenmahl*)? Ces thèmes sont assurément importants; ils ont été actifs dans la tradition diaconale, peut-être même dès les origines, mais ne sont-ils pas en eux-mêmes l'expression relativement passagère d'une vérité plus profonde et plus durable, que nous sommes invités à retrouver pour essayer de la traduire en des formes diverses au gré des nécessités du témoignage?

Poursuivant la ligne que nous avons amorcée au chapitre précédent, nous chercherons à fixer les traits constitutifs de l'image diaconale en gardant à l'esprit la double qualification de signe et de ministère que nous lui avons reconnue dans la perspective de la diaconie salutaire du Christ et de la diaconie corporative de son Eglise. La plupart des éléments que nous venons d'évoquer dans des contextes qui nous semblaient trop étroits, trouveront naturellement leur place à l'intérieur de ces plus vastes catégories. Nous sommes heureux de nous trouver ici en plein accord avec les dernières pages du récent petit livre de H. Bourgeois et R. Schaller, intitulées « Le diaconat et ses images »<sup>4</sup>; leur intuition, fruit d'une assez large enquête et de l'expérience de candidats catholiques au diaconat, mérite d'être étudiée et éprouvée de près.

### I. UNE SPIRITUALITÉ

Si l'on nous a suivi jusqu'ici, on conviendra que, parmi toutes les appellations « ministérielles » que nous trouvons dans le Nouveau Testament, le diaconat est incontestablement celle qui, d'une part, est la moins connotée fonctionnellement et, qui d'autre part, renvoie le plus immédiatement non pas tant à une tâche du peuple chrétien qu'à l'« esprit » qui l'anime. C'est ce qui nous pousse à déclarer, même si ce mot a connu mille et une vicissitudes dans le vocabulaire chrétien, que le ministère diaconal se définit primordialement par référence à une *spiritualité*, entendant par là une manière d'être constitutive de l'Eglise, temple du Saint-Esprit. Ce qui révèle et oriente l'existence ecclésiale est cela même qui fonde et légitime l'institution des diacres. Et c'est peut-être en considérant le diaconat sous cet angle qu'on peut vérifier le mieux le caractère fondamentalement charismatique du ministère: ces hommes sont non seulement donnés par une dispensation de l'Esprit, ils sont encore appelés à manifester en tant que personnes la vie de cet Esprit dans la communauté des croyants. Au risque d'être un peu ambigu, nous dirions que le diaconat *est* une spiritualité avant d'en avoir une.

Les théologiens classiques du ministère réservent habituellement pour un dernier chapitre, moins « théologique » et plus pragmatique, des considérations sur la « spiritualité » propre à ce service particulier. On a beau dire le plus sincèrement du monde que cet « esprit » sous-tend de façon irremplaçable toute la pratique du ministère, il est difficile d'effacer l'impression qu'on a voulu conclure sur une note élevée, peut-être pas exactement au même diapason que le reste du livre, mais certainement heureuse à titre de déclaration finale d'intention. Ce faisant, on accorde vaille que vaille l'idée fâcheuse entre toutes que la « vie spirituelle » est le couronnement de la vie tout court, et qu'un ministre de l'Eglise qui se respecte a une telle vie spirituelle. Dans son plan du moins — car

certaines contributions précédentes ne sont pas sans saveur à cet égard — *Diaconia in Christo*, suivi de *Le Diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, n'échappe pas à l'habitude <sup>6</sup>; la même étude, signée de Hannes Kramer <sup>8</sup>, figure à la fin des deux recueils et cherche, assez malaisément, en partie de ce fait, à établir les lignes spécifiques d'une spiritualité diaconale <sup>7</sup>. Il faut dire à la décharge de l'auteur qu'il doit jouer une partie difficile; outre sa situation conclusive après d'épaisses études théologiques, il doit faire face sans le secours d'aucune tradition établie à l'obligation d'exposer les thèmes d'une vie spirituelle propre aux diacres, alors que pèse encore théoriquement sur eux la fameuse obligation du Bréviaire. Non sans courage, Kramer s'efforce de démontrer l'inadéquation de cette pratique avec le style de vie qu'on imagine pour des diacres mariés et pères de famille ou, à tout le moins, engagés dans une existence professionnelle et pratique imprégnée par la sécularisation. Mais au moment de se libérer des formes d'une spiritualité de type monastique peu à peu imposée au clergé séculier, il retrouve très insuffisamment les racines de l'existence diaconale et revient trop rapidement aux thèmes classiques des trois vœux et des pratiques religieuses.

Mais nous avons beau jeu, comme réformé, de critiquer cet essai, par ailleurs très nouveau sous une plume catholique! Il faudrait, pour y avoir pleinement droit, que nous soyons nous-mêmes dégagés de la conception idéaliste, voire dualiste, qui préside à l'élaboration de tant d'ouvrages « spirituels » et à tant d'allusions à la « spiritualité » parmi nous. L'offensive que subit actuellement la prière dans nos rangs, la facilité avec laquelle nous cédon à son scepticisme, prouvent largement que, sur ce point, nous avons également suivi la voie dangereuse de l'abstraction et du formalisme. Dès lors que l'expression « vie spirituelle » ne recouvre plus qu'une qualité de piété qu'on a — ou qu'on n'a pas! — c'est la vie même de l'Eglise qui est menacée, à commencer peut-être par l'existence de ses ministres. C'est pourquoi il est bon que le diaconat, de par ses origines les plus pures, nous ramène au véritable sens de la spiritualité.

#### A. *Éléments constitutifs*

Avec les plus anciens textes canoniques et liturgiques — comme la Didascalie en particulier — nous tenons le récit de Jn. 13. 1-20 pour fondamental de la spiritualité diaconale. Profondément christocentrique, situé à un point tournant de la narration évangélique, insistant sur la relation du Maître aux disciples, ce texte est sans contexte la charte de la diaconie communautaire et ministérielle, et donc du diaconat. Même si certains ont pu y lire l'institution d'un rite, il apparaît à l'évidence que celui-ci demeure sans signification s'il ne résume pas le mouvement d'une existence marquée par la « suivance » du Christ-*Διέκονος*; le Maître johannique ne se borne pas à un enseignement parénétique, car dans ce *σημεῖον* il « mime » l'essence de sa mission que les siens, à leur tour,

manifestent comme un témoignage rendu à sa seigneurie (v. 13-14) : la diaconie est la manière d'être disciple.

a) A la lumière de ce récit, dont toute la fin est au futur — un futur où s'entre-croisent le lendemain des premiers témoins de la Croix et l'avenir du Royaume : le  $\mu\alpha\kappa\acute{\alpha}\rho\iota\omicron\iota$  du v. 17 est significatif à cet égard ! — nous dirons tout d'abord que la spiritualité diaconale est *eschatologique*. Pour pouvoir la vivre et en attester la vérité, il faudra que les disciples fassent plus encore que se référer à l'exemple d'humble service laissé par le rejeté de son peuple, plus même qu'exalter une valeur radicalement opposée à celles qui mènent le monde : il faudra qu'ils fixent leur cœur dans la réalité du Royaume où le serviteur souffrant siège à la droite de Dieu. Ce qu'ils seront prendra certes la forme pratique de l'abaissement qu'ils ont contemplé hier et qui va trouver son aboutissement terrestre à vendredi saint ; mais ce comportement sera en fait la révélation d'un futur inauguré par la résurrection ; le Maître qui les inspire par sa  $\delta\omicron\upsilon\lambda\alpha\iota\alpha$  est le Seigneur. Comme l'exprime admirablement J. Cardonnel, « quand Jésus lave les pieds, quand il fait le geste de l'esclave, il ne voile pas la puissance de Dieu, mais au contraire il la dévoile. Ce n'est pas pour un temps que le Seigneur s'abaisse, que Dieu sert les hommes. Car être Dieu, c'est servir. »<sup>9</sup>

La foi en la résurrection introduit le croyant dans le mystère du règne et le marque de son sceau. Nous avons noté plus haut que la rencontre relatée en Jn. 21 est comme le pendant de Jn. 13, mais au lendemain de la résurrection : voilà comment vivront désormais les compagnons du Ressuscité, servis encore par le Maître glorifié et invités — Pierre, le premier, comme le chef et l'entraîneur de cette communauté dont il ne s'abstraira jamais — à se mettre au service du troupeau qu'il veut rassembler. La spiritualité diaconale qui anime l'Eglise n'est pas de l'ordre du souvenir et de la seule méditation rétrospective ; elle est éminemment de l'ordre de l'espérance vivante et impose une obéissance prospective. Avec ses ministres, la communauté s'emploiera à rendre présent un signe qui précède ce monde, ce qui le distingue par son origine de toute manifestation philanthropique montée du cœur de l'homme, et lui confère sa spécificité première. C'est encore J. Cardonnel qui le dit dans le contexte brûlant de notre actualité : « Le comportement de la communauté des croyants est un comportement de ressuscités. La communauté doit, pour cela, anticiper une société différente de celle qui existe et la construire dès maintenant. »<sup>9</sup>

Le ministère diaconal est nécessaire dans l'Eglise pour signifier en elle et pour elle et avec elle, cette origine eschatologique d'une existence. A peine définis comme institution de droit ecclésiastique, tout juste mentionnés comme utiles à la mission de la communauté chrétienne, les diacres n'ont pas lieu de se plaindre de leur pauvreté généalogique. Car ils peuvent se réclamer de la nécessité de l'espérance qui se cherche sans cesse dans ce monde des attestations souples et éloquentes. Il ne faudrait pas que la reconstitution de leur ordre pousse à

préciser tellement leur statut canonique et administratif qu'ils se trouvent empêchés par tout cet appareil statique, voire « clergifiant », d'illustrer par leur vie consacrée la pression de nouveauté et d'inventivité que le Royaume exerce sur l'éon présent.

b) Nous pourrions dire en second lieu que Jn. 13 nous aide à voir que la spiritualité diaconale est *ecclésiale*. Le « mime » du service réclame une communauté où la réciprocité peut devenir réalité. En rassemblant ses disciples autour de lui pour les enseigner jusqu'à ce jour où il « met le comble à son amour pour eux », en multipliant par ailleurs ses entrevues et ses entretiens avec les êtres les plus divers qu'il a voulu rencontrer, Jésus a clairement traduit la « manière » de Dieu qui consiste à se faire connaître dans le cadre d'une communauté qu'il prend au sérieux comme personne collective. Le lavement des pieds, révélation du mystère eschatologique, est aussi le paradigme de l'autorité et de la confraternité dans l'Eglise : le Christ est son chef et le frère de chacun de ses membres en exerçant la diaconie. Dans le nouveau peuple de Dieu, on peut être à la fois l'un et l'autre, faire face pour ordonner et se tenir ensemble devant la volonté divine, parce que ces deux situations sont assumées dans une perspective diaconale.

Il y a donc une parenté profonde entre διακονία et ἐκκλησία. Invité à la grâce exceptionnelle de suivre l'ὑποδείγμα de Jésus, le disciple est immédiatement renvoyé au cadre très concret du groupe dont il fait partie; pas de mystique individuelle et vague d'un service général et sans contours, mais l'appel à une discipline mutuelle dans un contexte tout proche où l'on n'existe pas ensemble parce qu'on se serait choisis pour camarades, mais bien parce que l'appel du Maître a fait se côtoyer des individus qui auraient plutôt tendance à s'ignorer, quand ce ne serait pas à se jalouser ou se mépriser; parmi eux, il y a même un nommé Judas, membre de la même communauté jusqu'au moment où le Christ le laissera aller selon son destin : La diaconie est la forme de l'ἐκκλησία rassemblée par le Christ-διάκονος; elle équivaut ici à l'ἐγάπη les uns pour les autres à quoi « tous reconnaîtront les disciples pour siens » (Jn. 13. 35). Déjà s'amorce dans cette coïncidence du thème diaconal avec le thème ecclésial, une théologie du ministère comme diaconie des fidèles au nom du Christ, dont O. Semmelroth écrit qu'il « existe pour la communauté et non les laïcs pour le ministère »<sup>10</sup>.

Le ministère diaconal est un amour de l'Eglise avant d'être une institution ecclésiale. Signe et ministère de l'Eglise diaconale, il n'a d'existence propre qu'en vouant sa vie de baptisé à affirmer sa confiance dans le mystère que porte en elle la communauté du Christ, et qui n'est autre que sa capacité de manifester l'action même de son Seigneur dans le monde présent. Assurément, cette grande passion pour la vocation servante de l'Eglise suppose un enracinement profond dans le Christ, mais les diacres moins que quiconque parmi les ministres sont en droit d'édifier sur cette relation personnelle une spiritualité, ou une part de

spiritualité, qui se situerait en marge de l'Église ; ils y ont été poussés à certaines époques de l'histoire, comme nous l'avons vu, et pourraient bien y être exposés plus que d'autres aujourd'hui : lorsqu'on se prend à douter de la capacité diaconale de l'Église en tant que telle, on est tenté de réduire le service chrétien à la préparation et à l'envoi d'hommes fraternels dans la société. Que les diacres de demain doivent, entre autres choses, être de ces hommes libres et fraternels, c'est l'évidence même et nous le montrerons plus en détail, mais ils ne le seront jamais authentiquement s'ils ont pour référence exclusive leur attachement au Christ ; encore faut-il qu'ils s'avancent dans leur engagement avec l'appui de la communauté ecclésiale dont ils portent le signe, et surtout en entraînant cette communauté à devenir un peu mieux ce qu'elle est : l'Église diaconale. Une autre parole d'O. Semmelroth résume ainsi ce qui est ou peut devenir une tension des diacres : « Le ministère perd de son dynamisme lorsqu'il est trop exclusivement axé sur le Christ et insuffisamment assis sur la communauté. Il en va de même lorsqu'il est exagérément basé sur celle-ci. <sup>11</sup> » Et plus bas : « De cette concomitance, de ce synchronisme du *service* des hommes et de la représentation du Christ naît une contradiction qui exige du titulaire une attention toute particulière. <sup>12</sup> » Cette attention est stimulée et exaucée par un retour fréquent à la spiritualité ecclésiale que suppose la *diaconia in Christo*.

c) Pour troisième et dernier élément constitutif du diaconat comme spiritualité, nous proposerons de retenir dans son sens le plus large, le plus inclusif, une affirmation classique et sérieusement vérifiée par l'analyse historique ; et nous dirons alors, continuant de nous référer à Jn. 13, que la spiritualité diaconale est *eucharistique*. Sans reprendre ici les pénétrantes études que nous avons déjà signalées à ce propos, nous voudrions — compte tenu de la signification étymologique du terme — indiquer et souligner le rapport étroit entre διακονία et εὐχαριστία ; ajoutons que ce dernier trait de la spiritualité diaconale peut être conçu comme incluant les deux autres : pas d'eucharistie sans perspective eschatologique, pas de célébration chrétienne qui ne suppose l'existence de l'Église et la conscience de sa vocation !

Les exégètes sont nombreux à s'accorder pour remarquer que le récit du lavement des pieds se situe dans l'évangile johannique à la place occupée chez les synoptiques par l'institution de la sainte cène. On peut légitimement déduire de cette constatation que cet épisode transpose dans cette tradition et sous une forme éminemment « relationnelle », le contenu des récits d'institution <sup>13</sup>. Le fait est que, sous le signe de la commensalité prophétique des douze avec lui, Jésus accomplit selon Jn. 13 un acte révélateur de son sacrifice salutaire et, par une parole qui suggère la répétition ultérieure de cette grâce et de leur obéissance, invite les disciples à une participation active. Mais cette narration insiste, probablement à dessein, sur la portée très concrète de l'« imitation » réclamée

des assistants: qui participe à la table du Maître se fait serviteur à sa suite.

Dire de la spiritualité diaconale qu'elle est eucharistique, c'est donc rappeler à l'ἑκκλησία-διακονία la source de son témoignage, en Christ et dans l'adoration, mais c'est aussi — en marquant l'indissoluble unité de son culte et de sa vie — la faire se ressouvenir du sens, de la destination de l'un comme de l'autre: célébrer le salut qui est en Christ dans l'action de grâces, tel est le but commun de la διακονία liturgique et de la διακονία du témoignage. Comme tout terme général devenu technique (nous l'avons vu précisément pour διακονία), la désignation du repas sacramentel par « eucharistie » était risquée en ce qu'elle pouvait faire oublier dans un usage fâcheusement religieux les réelles dimensions de cette notion. On ne l'a que trop vu dans le développement subi par la théologie du sacerdoce dans l'Eglise romaine; en venir à dire du prêtre qu'il est « l'homme de l'eucharistie » est magnifique si l'on prend le mot dans son sens général, et fort équivoque si l'on se borne à l'acception culturelle. Ce qui n'exclut bien entendu en aucune manière que le sens restreint, technique, sacramentel soit conservé avec toutes les allusions qu'il comporte au sens le plus vaste. Nous pensons que la conjonction εὐχαριστία-διακονία suggérée par Jn. 13 est là pour permettre une telle ouverture.

Revenons une fois encore aux riches aperçus de la Didascalie; on se souvient qu'elle prescrit la mesure suivante: « Quant aux diacres, que l'un d'eux se tienne toujours près des dons eucharistiques, et qu'un autre se tienne au dehors de la porte et regarde ceux qui entrent. <sup>14</sup> » On peut considérer ce détail d'organisation comme significatif de la visée eucharistique du ministère diaconal dans son sens le plus large: les diacres sont à la fois proches de la célébration et témoins de son rayonnement dans l'accueil fraternel. La tendance occidentale ira malheureusement vers un resserrement autour de l'autel, qui fera peu à peu du diacre le serviteur du célébrant, tandis que l'Orient, du moins à Antioche et Byzance, maintiendra celui-ci dans une position intermédiaire entre le prêtre caché par l'iconostase et le peuple de la nef. Mais, dans un cas comme dans l'autre, on aura perdu le sens du va-et-vient de l'eucharistie célébrée à l'eucharistie vécue que symbolisaient les deux diacres de la Didascalie. Aujourd'hui, il nous semble que le diacre comme expression d'une spiritualité eucharistique, est spécialement appelé à deux rôles complémentaires: d'une part, pour reprendre un mot déjà ancien de J. Oldham, il lui appartient d'« inclure dans le culte les réalités de la vie quotidienne » <sup>15</sup> et, à cet égard, il est par excellence le ministre de l'offrande et de l'intercession; d'un autre côté, comme l'écrit un correspondant de Bourgeois et Schaller, « la tâche du diacre n'est-elle pas de donner faim de l'eucharistie? <sup>16</sup> ». Dans sa personne « eucharistique », vouée à la louange du Christ-δίακονος, le diacre est cet appel comme cette promesse de rassasiement dont vit l'Eglise.

## B. Orientation

Une spiritualité mérite ce nom, et par conséquent sa référence au Saint-Esprit, si elle s'incarne quotidiennement dans des vies d'hommes réels; elle produit un « style de vie » clairement orienté. C'est ici que nous pouvons retourner très naturellement aux instructions sur le service des diacres de 1 Tim. 3. 8-13, car ce bref règlement engrène sur la charte que nous venons de dégager de Jn. 13. Il y a là trois indications qui nous semblent dignes d'être retenues. On déplore parfois que ce texte ne vienne pas combler la lacune de Phil. 1. 1 en nous orientant sur les fonctions exercées par les diacres; il nous semble que nous avons mieux que ce cahier des charges dans ce portrait en trois grands traits.

a) Les v. 8 et 12 nous parlent de la conduite morale et familiale des diacres ou des candidats-diacres d'une Eglise particulière. On peut penser qu'il y est fait allusion à des excès connus de l'auteur de la lettre comme de ses correspondants, et qu'il s'agit de lutter contre eux par un redressement bien précis. On ne peut qu'être frappé par le caractère de cette sorte de rappel à l'ordre: les diacres ne sont pas invités à mener une existence hors pair, à se distinguer du laïc de cette Eglise par la pratique d'une morale héroïque et riche en préceptes sélectionnés, il n'est même pas dit qu'ils doivent servir de bon exemple aux chrétiens qui les entourent! Simplement, on les exhorte à l'honorabilité, à l'honnêteté, à la tempérance, au désintéressement et aux vertus familiales, tous comportements qui sont ceux d'un baptisé conséquent avec sa foi. On comprend alors et l'on approuve ce propos d'un autre interlocuteur de Bourgeois et Schaller: « Avant d'être diacre, le postulant doit être un bon laïc. <sup>17</sup> » Nous sentons bien que ces mots ne trahissent pas le besoin médiocre et un peu « bourgeois » d'être autant que possible comme tout le monde; sous cette forme elliptique s'exprime au contraire une intense prise au sérieux de l'existence du chrétien baptisé, le sentiment que sa quête d'authenticité morale est un projet qu'un ministre de l'Eglise ne saurait prétendre avoir réalisé pour sa part, le besoin enfin d'une très grande solidarité avec lui dans l'accomplissement du service commun auquel nous dispose une vie droite et équilibrée. Il n'y a donc pas de « morale » diaconale spécifique!

b) Le v. 9 (« qu'ils gardent le mystère de la foi dans une conscience pure ») signale, lui, une responsabilité proprement ministérielle qui entraîne une obligation de nature spirituelle: purifier sa conscience. Chargés, en collaboration avec l'évêque, de conserver le dépôt de la révélation, les diacres doivent s'exercer à la vigilance. C'est ici qu'il est possible de brancher avec raison l'invitation à pratiquer une discipline spirituelle; on en trouve des exemples judicieux au § IV de l'article de H. Kramer <sup>18</sup> et au § VI du *Motu proprio* du 18 juin 1967. Comme l'écrit un commentateur, « s'il (le document pontifical) permet aux diacres

permanents de rester insérés dans la vie séculière et veut pour eux une formation en contact avec la vie, il les rend aussi très attentifs à la nécessité de la prière et d'une connaissance aussi riche et profonde que possible de la Parole de Dieu »<sup>19</sup>. Comme réformés, nous devons être sensibles à de nombreuses recommandations de ce document, qui cherche à fournir aux diacres le nécessaire pour le maintien d'une « conscience pure » : une prière ordonnée, l'obligation de faire retraite au moins tous les trois ans et de participer périodiquement à des sessions de « reformation ». Il faudrait aussi parler ici — comme la fin du v. 8 nous y invite du reste — du problème connexe à celui de la « vie spirituelle » qui est celui de la pauvreté ; nous savons qu'on se préoccupe actuellement du côté catholique du statut matériel des divers ordres du clergé ; dans son entreprise de restauration du diaconat, toute Eglise fait bien de s'inspirer de la Confession helvétique postérieure quand elle dit : « Tous fideles Ministres sont dignes de leur loyer, comme les bons ouvriers : et n'offensent point en recevant leurs gages, et tout ce qui est nécessaire, tant pour eux que pour leur famille. »<sup>20</sup> Que cette notion de la juste rétribution n'empêche pas toutefois de méditer sur le sens de la vraie pauvreté à la suite, par exemple, de J. Cardonnel : « Il ne faut pas traduire « pauvres en esprit » comme on le fait ordinairement, mais « pauvres jusqu'à l'esprit », « pauvres jusqu'au cœur »... Autrement dit, je ne ferai jamais propriété de rien et tout ce que je suis est pour l'autre. »<sup>21</sup> Voilà une manière vraiment « diaconale » d'envisager le problème !

c) Quant au v. 9, qui évoque la mise à l'épreuve des diacres avant leur admission au ministère, il s'inscrit aussi parfaitement sur le fond que nous avons décrit plus haut. Nous pensons plus particulièrement à la composante ecclésiale de la spiritualité diaconale ; ce grand amour et cette disponibilité à l'Eglise que nous avons affirmés, entraînent nécessairement une humble soumission au discernement de la communauté quand il s'agit d'élire un ministre et de l'introduire dans ses fonctions. Nous reviendrons plus longuement à ce trait particulier quand nous parlerons de la consécration (ordination) diaconale, car il nous semble qu'il constitue l'une des meilleures voies d'accès pour la solution de cette question controversée.

Nous en avons assez dit sans doute pour effacer de notre développement deux idées également fausses : une spiritualité chrétienne, ce n'est pas une inspiration vague du domaine des idées belles et désincarnées, et ce n'est pas non plus un supplément d'âme accordé à quelques êtres spécialement pieux. En cherchant à définir une première ligne de force du diaconat, nous avons pu considérer qu'en ce ministère la manière d'être chrétien trouve une forme concrète, humaine ; car Dieu ne lance pas des idées dans le monde : il suscite des hommes et fait vivre par eux tel aspect de sa vérité. « On tendait à faire du christianisme une idéologie et du Christ un idéal. Il fallait maintenir dans la communauté le sens du Christ personnel, inédit quoique quotidien, pur don quoique

livré aux hommes. Et voici que les ministres sont un rappel vivant et efficace. La situation d'ouverture que créent leur présence et leur action est le signe de la grâce de Jésus-Christ. Leur position spéciale donne à penser, à croire, à célébrer.<sup>22</sup> » Parlant du diacre, il doit être question d'un homme qui, dans une vie d'homme, renvoie inlassablement à la spiritualité dont il procède et qu'il a pour vocation d'illustrer au service de ses frères.

## 2. UN TÉMOIGNAGE COMMUNAUTAIRE

En parlant plus haut du caractère ecclésial de la spiritualité diaconale, nous avons laissé entrevoir l'importance du témoignage communautaire dont les diacres vont être les porteurs comme signes et ministres de l'Eglise-*διακονία*. Reprenons maintenant ce thème où nous voyons la seconde ligne de force du ministère diaconal.

### A. *Διακονία et κοινωμία de l'Eglise*

Vatican II a, comme on sait, mis en honneur l'idée et le mot de « collégialité » dans ses descriptions de la vie interne du corps de Christ. Jusqu'à maintenant, à vrai dire, ce principe a surtout été appliqué à l'épiscopat comme corps représentatif de toute l'Eglise, afin de définir la relation qui unit ses membres entre eux, en union avec le pape, leur chef. Il ne faudrait pas, cependant, que cette insistance sur la collégialité épiscopale — élément vital pour la réforme de l'Eglise romaine — fasse oublier qu'elle est l'expression du mode d'existence de tout le corps, de ce peuple de Dieu entièrement sacerdotal et appelé, en tous ses membres et en tous ses ordres, à une œuvre de sanctification communautaire. Le Concile a esquissé certaines mesures pratiques tendant à promouvoir cette collégialité générale à divers niveaux : conférences épiscopales, conseils diocésains (où des laïcs pourraient être entendus), communautés sacerdotales dans un même secteur de ministère<sup>23</sup> ; quant aux laïcs, leur rôle ecclésial actif et corporatif est plusieurs fois affirmé. Dans la mesure où ce vaste mouvement se sera emparé de tous ces secteurs, on pourra dire massivement de l'Eglise catholique qu'elle se pense essentiellement comme un témoignage communautaire.

Les réformés doivent aux travaux si suggestifs du P. Ganoczy de leur avoir rappelé que, mis à part le principe du primat pontifical, l'ecclésiologie calvinienne illustre dès le xvi<sup>e</sup> siècle une conception étrangement semblable de la structure de l'Eglise : « Nous croyons qu'il y a une Eglise et société et un peuple de Dieu, duquel Christ Notre Seigneur est conducteur et prince, et chef comme d'un corps.<sup>24</sup> » Ensemble, sous l'autorité du Chef unique, les fidèles quels qu'ils soient sont unis pour le service ; ils reçoivent tous leurs biens — matériels et spirituels

— de la même source et se les communiquent mutuellement; aucun membre ne peut se passer de l'autre, car tous sont serviteurs les uns des autres comme ils sont tous serviteurs du Christ. En d'autres termes, la *κοινωνία* résulte de la *δικονομία*; on pourrait même dire qu'elle est la forme par excellence sous laquelle la *δικονομία* s'exprime lorsque, chacun des membres exerçant à sa place sa propre diaconie, l'Eglise apparaît comme la congrégation des serviteurs, le peuple où se vit la relation interdiaconale qu'il prêche au monde.

On se rappellera ici ce qu'A. Blancy nommait l'aspect perspectif de la diaconie, l'existence communautaire offerte en humble témoignage de la vie en Christ. Assurément, la constitution d'une communauté fraternelle, voire l'établissement du plus large courant d'entraide interecclésiale, cachent le piège de l'autosatisfaction et du service en circuit fermé; encore faut-il maintenir la *κοινωνία* constamment ouverte et accueillante: son exemplarité ne vaut que dans la mesure où elle apprend à s'effacer devant le Maître qu'elle entend signifier. C'est de lui qu'elle comprendra que sa spécificité n'est pas un monopole, et que le courant diaconal, loin de s'arrêter après avoir fertilisé la croissance d'une Eglise fraternelle, l'entraîne vers d'autres services face auxquels elle ne pourra se glorifier que de sa vocation.

### B. *Les ministres entre eux*

« Si l'Eglise est corps, ses ministères doivent être corporatifs »<sup>26</sup>: c'est ainsi que le P. Ganoczy résume le passage de la diaconie générale à la diaconie particulière quant à la forme relationnelle qu'elle postule chez Calvin; ailleurs, il approuvera cette déduction en ces termes: « Il est, en effet, certain que l'Eglise ancienne ne limitait pas la collégialité au seul niveau de l'épiscopat et du sacerdoce, mais l'appliquait à tous les ordres du corps ecclésial. »<sup>27</sup> Comment faut-il voir une telle relation, et quelle est sa portée?

Sous l'autorité unique et suprême du Christ, qui distribue les ministres comme autant de dons variés à son Eglise, ceux-ci se trouvent fondamentalement égaux et fondamentalement unis par la commune origine de leur diaconie. A cet égard, nulle primauté n'est légitime pour aucun d'entre eux, ils sont « compagnons ensemble »<sup>27</sup>, tous également subordonnés à Celui dont leur ministère n'est que dérivé. Certes, il s'établit en vue de la diaconie commune de l'Eglise qui nécessite une harmonisation des dons et des fonctions, une diversité de responsabilités ministérielles elles-mêmes données d'en-haut; certaines sont générales, unifiantes, « présidentes » et donc principales: elles fondent le ministère épiscopal<sup>28</sup>; d'autres sont participantes à titre collectif de cette autorité et en attestent le caractère non individuel et non captatif: elles s'expriment dans le ministère commun des anciens; d'autres enfin, comme nous l'avons déjà développé, révèlent dans une multiplicité de tâches l'intention foncière de la communauté et de ses

ministres, et dépendent pour cela de l'une et des autres: ce sont les responsabilités des diacres. Mais cette diversité, loin de détruire l'unité du corps ministériel, la suppose comme une inspiration commune et un frein à toute velléité de despotisme, et la renforce en démontant sa richesse et sa capacité d'adaptation aux nécessités de l'édification de l'Eglise. C'est l'œuvre du Saint-Esprit de rendre possible et fructueuse cette conjonction de dons variés ordonnés à une même fin, et de faire vivre ensemble, dans le recours mutuel et l'échange des dons, les ministres de la κοινωτία diaconale.

La collégialité ministérielle, pour devenir cette réalité pleinement signifiante dans l'existence de l'Eglise et pour son témoignage, exige que soit vraiment réalisée la diversification des ministères; c'est une banalité de le redire ici. Ce qui est certain, c'est que la crise actuelle du pastorat serait moins virulente, elle n'aurait même pas éclaté sous la forme que nous lui connaissons et qui atteint jusqu'à la notion même de ministère, si, au lieu de prétendre théoriquement que nous avons conservé les titres ministériels de la Réforme, nous avions une bonne fois entrepris l'expérience de les faire vivre en eux-mêmes et les uns avec les autres. Il n'est pas étonnant que le pastorat monolithique prête le flanc aux attaques de ceux qui n'y voient qu'une illusion d'autocratie et de condensé de vie chrétienne authentique: depuis des siècles, on ne lui a plus donné l'occasion de vivre collégialement non seulement avec ses pairs, mais surtout avec des frères ministres porteurs d'autres dons et d'autres responsabilités que lui. Il n'est pas étonnant non plus que beaucoup de nos Eglises réformées éprouvent quelque malaise à voir se développer une tendance à diversifier le pastorat en des sens qui n'ont souvent qu'un très lointain rapport avec l'essence de ce ministère; elles pensent vaguement que cette fièvre de « désépiscopalisation » du pastorat — car c'est de cela qu'il s'agit — va finir par pulvériser le peuple de Dieu, ce qui n'est pas entièrement sans fondement; mais comment rectifier cette situation inquiétante, aussi longtemps qu'on n'aura pas tenté de voir en action un système qu'on a beau jeu de critiquer sans l'avoir jamais expérimenté? Car une réelle restauration de la diversité des ministères ne favorise pas, si elle est organique, une extension du cléricisme; elle permet que se mette à vivre la collégialité dans une perspective diaconale.

L'assemblée d'Upsal a eu à connaître d'un rapport concernant une importante « Etude sur les formes de ministère et l'éducation théologique »<sup>29</sup>. Préparé depuis des années par divers travaux et consultations<sup>30</sup> conclus en juillet 1967<sup>31</sup>, ce thème d'entretien avait déjà fait l'objet d'un rapport intermédiaire à la réunion du comité central d'Heraklion. C'est dire que son orientation était déjà connue et approuvée par bien des délégués à Upsal. Sans refuser la doctrine traditionnelle de la triade ministérielle que les Eglises interprètent diversement, le rapport laisse cette discussion de côté, de même que l'établissement d'une liste de tâches qui ne pourraient être accomplies que par des ministres, et il préfère travailler

à partir de trois critères qu'il propose d'appliquer à toute forme de ministère: 1. Etant donné que le but du ministère est d'équiper le peuple de Dieu pour travailler à son service en vue de l'édification du corps de Christ (Eph. 4. 12), toute forme de ministère doit permettre à l'Eglise de remplir sa mission dans une situation donnée. 2. Etant donné que la fonction propre du ministère est de manifester la plénitude de l'Eglise en un lieu donné et de représenter ainsi le Christ, toute forme de ministère doit permettre de rendre témoignage à l'unité du Christ et de son Eglise. 3. Etant donné que le mode d'existence du ministère est le service à l'image de la diaconie du Maître (Mc. 10. 45), toute forme de ministère doit permettre à son détenteur de se conformer à l'exemple du Christ-serviteur (Phil. 2. 7). Cette manière pratique d'aborder le problème court le risque du pragmatisme, mais elle est bien fondée bibliquement et ne s'oppose pas à l'une ou l'autre des doctrines du ministère présentes au sein du COE. Elle considère la diversité des ministères comme un fait qui, pour le moment, est plus fondé sociologiquement que théologiquement, et veut contribuer à l'acheminer vers une compréhension véritablement ecclésiale. A cet égard, cette étude qui aboutit d'une part à dénoncer la prédominance du pastorat et d'autre part à préconiser une sérieuse prise en considération du pluralisme de la société où s'exerce le ministère, se révèle fructueuse. Parmi les points d'accord acquis au cours du travail entre membres de traditions différentes, il faudra relever celui qui affirme la valeur du *ministère en équipe* car, de façon empirique, il exprime le thème de la collégialité dont nous avons parlé. Un certain nombre d'expériences récentes, souvent provoquées par les obligations du milicu local d'une communauté, ont tenté de réaliser la constitution de « teams » composés d'hommes et de femmes préparés à diverses spécialités et unis dans une commune responsabilité. Bien que la spécification des membres de l'équipe soit plutôt de type professionnel, bien qu'on ait adjoint à certains de ces teams — il faut s'en réjouir — des laïcs à temps partiel, nous avons probablement là la promesse d'une réponse concrète à l'exigence que nous avons formulée. Preuve en soit que l'on s'accorde à constater que ce type de structure, s'il permet de réaliser des économies financières sensibles et de déployer plus efficacement les ressources en hommes, reflète surtout d'une manière plus évidente la nature missionnaire de l'Eglise, le caractère collectif de son ministère et la soumission mutuelle qui est l'essence de l'obéissance chrétienne<sup>32</sup>.

### C. Les diaques entre eux

Témoins de la diaconie générale de l'Eglise et membres du corps de ses ministres, les diaques sont évidemment marqués à ce double titre du signe communautaire; tout ce que nous avons dit jusqu'ici de la *κοινωνία* et de la collégialité s'applique à eux: ils sont inclus dans le témoignage corporatif de l'Eglise

en son entier et dans une relation de solidarité particulière avec leurs compagnons, titulaires d'autres ministères. Mais nous croyons en outre qu'ils sont appelés, de par leur vocation propre, à donner entre eux une manifestation spécifique de fraternité servante.

On aura noté un premier fait au plan historique, à savoir que les plus anciens textes chrétiens parlent toujours des diacres au pluriel : le Nouveau Testament (mis à part le cas de Phébé, mais sa situation est peu claire), Clément de Rome, Ignace, la Didaché n'envisagent ce ministère que collectivement. Les premières exceptions se trouvent chez Irénée (étrange affaire du diacre Sanctus de Vienne) et chez Hippolyte lorsqu'il statue sur l'ordination diaconale qui est forcément *ad personam*. Bien entendu, divers textes mentionnent l'activité ou le martyre d'un diacre désigné nommément, mais ils ne le présentent pas moins comme faisant partie d'un groupe déterminé entourant l'évêque. La Didascalie va dans le même sens ; lorsqu'elle parle du diacre, par exemple pour y voir un signe du Christ, c'est un singulier collectif qu'elle emploie, revenant dans le même passage au pluriel habituel. Alors que l'épiscopat prend déjà à l'époque des Pastorales sa forme individualisée, voire individualiste, le diaconat demeure un fait communautaire, tandis que le presbyterium subsiste pour un temps comme collège. Pourtant, les textes les plus explicites ne nous présentent pas les diacres comme interchangeables, ce qui pose précisément le problème bien connu, et insoluble, du catalogue de leurs fonctions ; ce qui fait leur unité n'est décidément pas la similitude de leurs activités.

L'hypothèse la plus fructueuse consiste une fois de plus à partir d'un examen de la notion de διακονία qu'illustrent personnellement les diacres ; si vraiment nous entendons par là la répercussion dans la vie ecclésiale de l'attitude fondamentale du Christ-διάκονος, ce comportement ne saurait être borné par un ensemble clos d'attributions et de tâches pratiques, puisque aussi bien le service du Christ aux hommes est aussi multiple, illimité que leurs situations particulières. La διακονία est le principe décisif de la diversification, et les ministres qui, dans leur titre, attestent ce principe sont par définition les responsables de fonctions infiniment diverses qu'ils exercent selon la « spiritualité » commune qui les inspirent à l'intérieur d'un corps ministériel *théologiquement* (ou christologiquement) différencié, les diacres sont *charismatiquement* (ou fonctionnellement, ou humainement) différenciés entre eux. Mais alors, puisque cette diversification s'opérera au nom de la διακονία qui suppose la κοινωνία, ils devront d'autant plus veiller à signaler l'origine commune de leurs engagements variés, que ceux-ci seront plus distincts les uns des autres dans la pratique. L'extension très large du concept de diacre, que recommande plus que probablement l'histoire du terme, ne doit pas favoriser exclusivement la distribution de ces ministres en une multiplicité de secteurs de vie ; la possession d'un titre commun à ces divers serviteurs du Christ n'est qu'une vaine affaire de vocabulaire si elle n'apparaît pas comme

un appel catégorique à une active collégialité. Plus encore, et c'est là la pointe de ce paragraphe, tout indique que la manifestation de cette unité a valeur de témoignage très parlant dans un monde où s'accusent de plus en plus les cloisonnements entre spécialistes de techniques et de catégories sociales différentes.

Mais comment va donc se nouer ce lien si nécessaire? La première réponse, classique, qui vient à l'esprit sera : par le rattachement unanime des diacres au ministère de l'évêque. De fait, on imagine assez facilement à partir des textes antiques un rassemblement fréquent du groupe diaconal autour d'un évêque local ayant l'œil sur l'ensemble de la vie communautaire, répartissant les tâches de l'heure entre les diacres, veillant à leur coordination et, surtout peut-être, les unissant comme assistants à la célébration qu'il préside. Bourgeois et Schaller ont un joli mot pour exprimer la relation diversifiante et unifiante de l'évêque aux diacres : « On a l'impression que les diacres antiques étaient à la disposition de l'évêque. Si l'on nous permet de reprendre ici une formulation de la linguistique moderne, nous dirions que la fonction des diacres était « une case vide », capable d'être remplie à la demande, selon les besoins ou les urgences. Ce qui est fort important et ne réduit pas le diacre au dépannage! Dans un système de significations, en effet, la « case vide » permet un jeu de sens et des déplacements féconds. <sup>33</sup> » Il est incontestable que là où le travail a pu être organisé de cette manière par un évêque soucieux de coordination, les rapports interdiaconaux étaient harmonieux et significatifs pour ceux du dehors, comme l'est une équipe où la dynamique de groupe est entraînée par un authentique « leader ».

L'avènement de l'épiscopat diocésain sans réel transfert du collège diaconal à la structure paroissiale, comme du reste l'« épiscopat » monopolisant du pasteur protestant dans sa zone d'activité, nuisent à la réalisation du partage collégial entre diacres. C'est peut-être l'une des causes de la reprise de certaines fonctions diaconales par les ordres monastiques, qui — dans des conditions que nous avons décrites — ouvrent la voie à la diaconie communautaire en tant que telle; dans cette optique, qui est celle de plusieurs maisons de « diaconesses » ou encore de communautés comme Taizé ou Grandchamp, le fait communautaire est premier et la pratique diaconale en découle: on peut y voir une forme de diaconat spécialement marquante de la ligne de force que nous analysons <sup>34</sup>. Il ne faut pas oublier cependant que la vie en communauté entraîne des exigences (célibat, pauvreté, obéissance) qui ne sont pas constitutives de toute vocation diaconale, et que, d'autre part, l'édification de grands établissements diaconaux, tels les hôpitaux qui requièrent toutes les énergies de plusieurs institutions de diaconesses, peut saper l'esprit collégial au profit de la spécialisation technique et des nécessités commerciales inhérentes à ces maisons <sup>35</sup>.

Les nombreux diacres allemands, dont le statut ecclésiastique n'est certes pas satisfaisant, jouissent dans le domaine de la collégialité d'un système qu'il serait dommage d'abandonner le jour où l'Eglise les reconnaîtrait vraiment. Dispersés

dans un très grand nombre d'emplois qu'ils exercent la plupart du temps seuls ou en très petits groupes, ils sont reliés entre eux — c'est un fait bien connu de ceux qui les nomment « Brüder » — par la Fraternité à laquelle ils se rattachent. Originaires d'une même maison-mère qui les place après les avoir formés, unis par une commune spiritualité qu'ils renouvellent dans des retraites et des sessions d'étude, ils peuvent faire valoir l'unité profonde de leur ministère; certes, ce régime n'est pas sans danger si la maison-mère prend une importance et émet des exigences excessives par rapport aux obligations légitimes d'une profession: les spécialistes sont très attentifs au risque de telles tensions et ont tendance à réduire le rôle des Fraternités à celui de la formation et de l'envoi des diacres<sup>36</sup>. Il semble pourtant que, sous un véritable statut ecclésial comme celui qui est prévu dans les Eglises de Suisse romande, la formation d'un solide « corps diaconal » s'impose pour permettre aux diacres de pratiquer leur indispensable collégialité<sup>37</sup>. Il se peut bien que, préparés dans des séminaires spécialisés et unis dès le départ par des engagements communs, les diacres que le catholicisme met en place auront entre eux un lien communautaire manifeste; ils s'y forment du reste dans les communautés de candidats dont nous avons parlé, et qui sont plus que des lieux temporaires d'échange et de recherche.

« A travers l'unité organique des ministres, les chrétiens sont orientés vers un Christ universel, dont la personne déborde les représentations individuelles et les traditions locales »<sup>38</sup>; nous irions même plus loin que cette très juste affirmation, en prétendant que, dans la communion vécue des ministres et singulièrement des diacres, tous les hommes doivent pouvoir repérer comme par un signe précis parce qu'institutionnellement défini, le Christ offert à eux tous et en toutes leurs situations.

### 3. UN SERVICE MISSIONNAIRE

En dégageant dans ce paragraphe ce que nous tenons pour la troisième ligne de force du ministère diaconal, nous ne ferons qu'introduire une réflexion beaucoup plus détaillée que nous entreprendrons mieux à sa place dans la seconde partie de notre étude; parlant alors du lieu du diaconat, nous chercherons à définir son mode propre d'engagement, sa forme de service et ses conditions d'existence dans la mission de l'Eglise ou, mieux, de l'Eglise en mission. Mais, pour pouvoir amorcer une telle recherche, il faut avoir justifié préalablement le caractère missionnaire du diaconat, ce qui est maintenant notre propos.

Dès le rapport intérimaire qu'elle a présenté au comité central du COE à Heraklion, la Division des études affirmait: « Une conception missionnaire de l'Eglise entraîne une conception plus souple du ministère orienté vers le monde et non plus seulement vers l'Eglise. »<sup>39</sup> On estimait donc que la proclamation

de l'évangile, pour être efficace dans un monde en attente de Dieu, entraîne une réorientation de ce que l'on considère d'habitude comme une structure interne de l'Eglise, commise à son maintien et à son équipement. Quel que soit le sens de cette « orientation vers le monde », qu'on peut interpréter de bien des manières, une telle mutation pose au départ une grave question : le ministère personnel est-il un élément de la mission ?

Prenons pour exemple de la réponse classique, encore que bien nuancée, ce qu'en dit O. Semmelroth dans un paragraphe intitulé « Champ du ministère spirituel »<sup>40</sup>. Après avoir fait remarquer que la mission est la tâche de toute l'Eglise et ne saurait devenir l'apanage de quelques spécialistes, l'auteur déclare que le but de la mission est de « faire entrer dans le giron de l'Eglise »<sup>41</sup>, de réintégrer dans le lieu de la grâce par un geste non possessif, mais accueillant ; il s'agit d'adresser à ceux qui sont dehors l'engageante invitation à entrer. Il y a, dans l'Eglise, un point de départ qui est aussi un point d'arrivée pour la mission ; c'est au cœur de cette Eglise préparée pour le monde que se trouve la place normale du ministère qui « ne fait pas face au monde, mais au laïcat »<sup>42</sup> rassemblé pour être nourri par ses soins. « Le vrai champ d'action du ministère est (donc) la vie de l'Eglise »<sup>43</sup>, c'est là qu'il est spécifiquement lui-même, laissant au laïcat le soin du témoignage quotidien au contact de la réalité professionnelle, sociale et politique. C'est pourquoi « le monde même n'est qu'indirectement le champ d'action du ministère spirituel »<sup>44</sup>, par l'entremise des laïcs qu'il forme au service de tous les jours ou par les quelques contacts qu'il peut avoir avec la réalité en tant que personne privée. Certes, Semmelroth ne cautionne nullement les « ecclésiastiques » qui attendent paisiblement auprès de leur autel que de nouveaux fidèles leur soient donnés ; il encourage au contraire ses frères prêtres à aller chercher eux-mêmes ceux du dehors, mais ce sera précisément pour leur adresser l'invitation à entrer, et non pour établir là où ils sont le champ d'action du ministère. Si nous voyons bien, la déclaration d'Heraklion n'est pas absolument réfutée par une telle pensée, mais elle est strictement limitée à la vision d'un ministère opérant des « sorties » pour recueillir ceux que Dieu veut ajouter à l'Eglise.

C'est un point de vue fort différent que défendent par exemple Denis et Schaller lorsqu'ils écrivent : « ... la frontière entre l'intra-ecclésial et l'extra-ecclésial n'est pas une frontière entre deux mondes qui n'auraient aucun rapport entre eux, encore moins une barrière qui met les clercs d'un côté et les laïcs de l'autre. Ce qui compte pour tous, c'est que le signe de la présence active de Jésus-Christ soit assuré, tant pour l'Eglise qui s'enfante ou rayonne dans la dispersion, que pour l'Eglise qui communique à la Parole et à la grâce de son Seigneur dans son assemblée. »<sup>45</sup> Renvoyant à nos réflexions ultérieures le problème des frontières de l'Eglise, nous soulignerons l'insistance de ces auteurs à souhaiter que le ministère s'implante partout où il y a non seulement Eglise, mais

espérance d'Eglise, en travaillant sur la notion de signe christique, alors que Semmelroth était plutôt parti d'une conception du ministère comme centre de l'Eglise.

Nous rencontrons, avec certaines nuances, cette même tension entre des auteurs non catholiques<sup>66</sup>, tant il est vrai que la question n'est que peu marquée par les options confessionnelles. Essayons à notre tour de prolonger le débat.

#### A. Διακονία et mission

Parmi les textes bibliques concernant la diaconie fondamentale du Christ, le logion de Mc. 10. 45 (Mat. 20. 28) vaut d'être rappelé ici: ... ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου οὐκ ἦλθεν διακονηθῆναι ἀλλὰ διακονῆσαι καὶ δοῦναι τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἅντρον ἄντι πολλῶν. Le contexte est donc celui d'une réprimande aux disciples préoccupés de préséances dans le cercle étroit des proches de Jésus; à leur esprit de domination, à leur volonté de puissance (διακονηθῆναι), le Maître oppose non seulement un appel indirect à se faire serviteurs les uns des autres, mais encore et dans un même mouvement, à sacrifier leur vie à ces πολλοί indéterminés qui indiquent sans doute l'universalité du service salutaire. Bref, les limites de la διακονία du Christ ne sont en tout cas pas celles de sa communauté, et l'on peut à bon droit établir un rapprochement entre cette notion qui résume tout son ministère et l'œuvre de salut qu'il accomplit en faveur du monde entier. Dans la reprise qu'il fait de la notion de διακονία pour l'appliquer à son apostolat, Paul va dans le même sens, ne réservant nullement cette appellation à la description de son activité en faveur de la communauté chrétienne constituée, mais l'appliquant également à son ministère en situation missionnaire; un texte typique à cet égard est Rom. 11. 13-14, où le terme de διακονία fait en quelque sorte le pont entre l'apostolat auprès des païens et l'éveil de la « jalousie » du peuple juif. En somme, les destinataires de la διακονία importent peu: ce qui compte, c'est son origine en Christ et son mode d'action à son exemple.

Nous avons vu l'apôtre appeler des compagnons à travailler avec lui à sa « diaconie », en devenant tantôt participants de son œuvre d'édification des jeunes communautés, tantôt co-missionnaires avec lui au cours de ses voyages. Il est du reste assez difficile de faire une distinction tranchée entre ces deux activités et les hommes qui les représentent et les stimulent; est-il exagéré de dire que l'apôtre et ses compagnons font les deux conjointement: ils lancent l'appel missionnaire en édifiant les premières pierres d'une église locale, et ils ne bâtissent la communauté que pour la disposer au témoignage et à l'accueil. Il est clair que l'emploi le plus fréquent de διακονία dans un contexte ecclésial porte sur la relation spécifique des membres de l'Eglise entre eux, ou des diverses communautés invitées à se soutenir mutuellement (la fameuse collecte pour les saints

de Jérusalem est dite *διακονία*); mais déjà, cette expression de la *κοινωνία* des disciples de Jésus leur sert de signe et de témoignage vis-à-vis de ceux du dehors, ils doivent s'en expliquer (1 Pi. 2. 12; 3. 15-17), elle va déboucher dans la *μυστηρία* sous toutes ses formes. Même si, en effet, le vocabulaire diaconal suggère d'abord l'image d'actions concrètes du type de celles qui sont énumérées dans Mat. 25. 31 s, la proclamation de Celui qui les inspire en est inséparable parce qu'elle les légitime, tout en recevant d'elles une sorte de support ou d'enracinement concret. Mais nous reviendrons à cette conjonction de la *διακονία* et de la *μυστηρία*; qu'il nous suffise pour l'instant de souligner que la diaconie générale de l'Eglise n'est aucunement étrangère à son mouvement missionnaire : c'est à bon droit que H. Kraemer peut constater l'entrecroisement de ses deux grandes affirmations : l'Eglise est mission, l'Eglise est *διακονία*<sup>47</sup>. Il en résulte, croyons-nous, une constatation d'importance, à savoir que l'Eglise ne possède rien en propre, rien dont elle puisse se glorifier comme d'un capital particulier dont elle serait la seule à percevoir les intérêts : ce qui lui est confié pour assurer son existence particulière n'est là que pour être éprouvé en vue de sa diffusion dans le monde. La diaconie intra-ecclésiale n'est pas un mode d'existence réservé à un espace sacralisé, mais un principe de vie offert à toute créature par l'entremise de ceux qui l'expérimentent déjà.

Les ministères de l'Eglise, avons-nous dit, font essentiellement partie de ces biens qui lui ont été remis pour qu'elle en vive et s'exprime à travers eux. En ce sens, ils relèvent de la diaconie dont elle connaît la signification profonde pour sa propre existence et qu'elle a hâte de communiquer plus largement dans le mouvement lui-même diaconal de la mission. Il n'y a donc, en principe, pas de raison pour que ses ministères ne soient pas inclus dans ce tout d'elle-même que l'Eglise offre au monde. Assurément, il arrivera que, pour des raisons pratiques de « stratégie » missionnaire, tels de ces ministres, compte tenu de leurs charismes particuliers, soient maintenus à l'arrière-garde de la troupe en marche pour un certain temps, voire leur vie durant ; mais où est l'arrière-garde d'une armée qui avance en rase campagne ? Certainement pas dans un lieu paisible et protégé, mais plutôt avec ceux des arrières et des réserves, peut-être avec un état-major ou encore avec les prisonniers qu'on a fait refluer en queue de colonne, tous à la merci d'un mouvement tournant provoquant un contact direct avec l'ennemi. Mais quittons ces images militaires que suggère vaille que vaille la comparaison de l'Eglise avec un camp retranché où siègeraient principalement ses ministres, et revenons aux remarques de Semmelroth que nous avons mentionnées. Si, pensons-nous, il a raison de rappeler avec force la responsabilité capitale du ministère dans le regroupement et l'unification du peuple de Dieu autour de son Seigneur vivant, il a trop tendance en revanche à surestimer une certaine structure traditionnellement statique de l'Eglise dont la manifestation la plus courante reste — jusqu'à quand ? — la paroisse-refuge à quoi correspond

l'image quelque peu sclérosée du pasteur-gardien. Il nous semble d'autre part que cet auteur attribue une importance excessive à l'état de vie clérical du ministère, et cela au détriment de la part que sa *διακονία* personnelle doit prendre solidairement de la *διακονία* missionnaire de l'Eglise entière ; nous ne pouvons voir seulement cette participation dans la préparation consciencieuse des laïcs à leur mission, comme si l'accomplissement de cette mission n'avait pas besoin d'être compris et rectifié à tout moment, stimulé et référé en pleine action à son modèle fondamental. Sans doute le ministère en état de mission ne doit-il pas être assimilé au plaisant et irréel stéréotype qu'en trace J. Masson : « un blanc, un occidental, qui abandonne la civilisation pour s'enfoncer dans la sauvagerie, un technicien d'une espèce d'OMS, de FAO ou d'UNESCO chrétiennes »<sup>48</sup>, ni même à l'image inquiétante du pasteur qui délaisse la communauté dont il a la charge pour s'adonner individuellement à une activité d'évangéliste de masses ; sans doute y a-t-il des degrés importants dans l'« engagement » entre un ministre chargé de responsabilités épiscopales et le pasteur d'une insignifiante « fraternité » de banlieue ouvrière tenu peut-être d'assurer une part de son salaire par des heures d'usine ; il n'en reste pas moins que, de nature, le ministère personnel n'est pas tenu à un champ d'activité primordial qui s'appellerait l'Eglise.

Les artisans du renouveau catholique du diaconat ne cessent de répéter que les diacres, signes et ministres de l'Eglise en mission, ne doivent être ni des sacristains ou des sous-prêtres, ni des super-militants de l'Action catholique. Que leur reste-t-il alors ? D'être *tous* au service de la mission quelle que soit la forme de leur service<sup>49</sup> ; le danger est grand de retrouver parallèlement, et non conjointement, l'existence liturgique traditionnelle des diacres et leur qualité ministérielle au service de la vie quotidienne des fidèles dans le monde : on aurait alors deux catégories presque étrangères l'une à l'autre, l'une formée de permanents ecclésiastiques supplémentaires, véritables fonctionnaires d'une institution stable, et l'autre constituée par des hommes plus aventureux travaillant hors des cadres. En agissant ainsi, dit-on, on chercherait à faire coexister une ecclésiologie pré-conciliaire et une expression partielle des tendances nouvelles ; or, ce mariage est impossible, il faut choisir. D'une façon plus générale, nous pensons pour notre part qu'il est possible et nécessaire à toutes les Eglises de choisir la plénitude d'une orientation missionnaire de toute la communauté et que dès lors, au nom du signe qu'ils portent et qui doit être déchiffré par le monde d'aujourd'hui, les diacres trouveront, sous des formes diverses, la ligne de force missionnaire qui leur est propre. En raison de la multiplicité de leurs fonctions pratiques dont nous avons vu qu'elle est spécifique de leur ministère, ils sont appelés à représenter le plus manifestement cette proximité missionnaire de tous les hommes qui n'est pas le moindre service de ceux qui ont été confiés à l'Eglise pour résumer et signifier l'intention salutaire du Christ envers le monde.

## B. Au service de la mission de l'Eglise

Parlant plus haut du déclin du diaconat en Occident, nous avons suggéré qu'il avait progressivement privé l'Eglise d'une « clé de déchiffrement » de son action; si le besoin d'une grille d'interprétation était moins sensible en régime de chrétienté où l'Eglise est forcément peu alertée par la question d'un langage accessible aux incroyants, si l'on a pu ainsi laisser s'évanouir un ministère apte plus que tout autre à donner une manifestation personnelle de l'intention diaconale de l'Eglise envers tous les hommes, il semblera urgent, en revanche, de faire une large place au diaconat dans l'équipement missionnaire du peuple de Dieu rappelé à sa vocation première par l'accélération de la sécularisation qui lui révèle, avec sa situation de minorité, la nécessité où il se trouve de retrouver jusque dans des structures renouvelées sa fonction spécifique parmi les hommes. On parle avec raison d'engagement des laïcs, de mise en question du système paroissial classique, de nouvelles méthodes d'évangélisation et d'action caritative; on est en quête d'une prédication vraiment accessible aux multiples secteurs de notre société pluraliste et d'un mode d'existence de la communauté chrétienne qui rende compte de sa solidarité avec les attentes du monde; nous pensons quant à nous que, pour aboutir, cet immense effort ne peut se passer du soutien d'un diaconat missionnaire.

« Nous voudrions mettre surtout en relief la *priorité missionnaire*. Si le diaconat est en effet le signe d'une Eglise servante, qui ne cherche pas d'abord à bien fonctionner intérieurement, mais qui veut d'abord annoncer Jésus-Christ et célébrer sa présence, on comprend que la mission soit pour lui un impératif majeur.<sup>60</sup> » Leur engagement missionnaire peut seul préserver les diacres de la cléricatisation qui leur proposerait un paisible statut d'auxiliaires des ministres principaux, ceux-ci ayant alors tendance à se rassurer illusoirement sur le compte de l'Eglise puisque les lacunes de son appareil semblent comblées par l'apport d'un personnel subalterne en nombre suffisant; et l'on comprend les hésitations dont nous avons déjà fait état, qui sont celles de certains candidats redoutant de quitter l'état « laïque » pour être incorporés dans une organisation vouée à la conservation d'une Eglise qui, profondément, refuse de se mettre tout entière en état de mission. Le bénéfice escompté d'un renouveau du diaconat serait en effet anéanti si son don propre était mal employé, si au lieu de contribuer à renverser le centre de gravité de l'Eglise, il servait au contraire à « enrichir » en l'alourdissant sa seule structure de fonctionnement. Certaines expériences déjà anciennes ou plus récentes montrent du reste qu'à la longue, on ne sait pas trop que faire des diacres dans le cadre limité de la « gestion » d'activités proprement ecclésiales; c'est qu'ils y perdent rapidement de leur personnalité et, n'y trouvant guère à exister dans la diversité essentielle à leur ministère, sont

réduits à ne plus être considérés comme des ministres, mais comme des laïcs qualifiés ou non qui se pressent autour du ministère-tête pour lui offrir leurs services. En fait, une fois remplies les tâches de la présidence liturgique et administrative, de l'enseignement et de la prédication, dont aucune ne requiert d'autres ministres que des pasteurs et des anciens, il ne reste au service de l'Eglise que des fonctions qui ont une connotation missionnaire; c'est ici que de véritables diacres sont requis.

Il y a un malentendu tenace sur le ministère diaconal qui relève de l'interprétation traditionnelle, mais non originelle, de leur situation canonique. Nous en avons trouvé un exemple typique dans un article par ailleurs suggestif paru dans *The International Review of Missions*<sup>51</sup>; l'auteur, cherchant à définir une conception du ministère adaptée à la situation missionnaire contemporaine, propose de classer les ministères en deux catégories: on aurait alors d'une part les ministères dynamiques (apôtres, évangélistes, prophètes, éventuellement docteurs) qui, agissant pour l'Eglise dans son ensemble, seraient tout désignés pour l'accomplissement très souple et indépendant des tâches missionnaires; d'autre part, on conserverait les ministères statiques (évêques, prêtres, diacres), centrés sur la congrégation locale, son rassemblement, son animation, son ravitaillement. Passons sur la vague ressemblance de ce schéma avec de très anciennes élaborations qui opposaient les ministères dits charismatiques aux ministères d'administration, et notons surtout le sort indu qui est réservé ici au diaconat; car être taxé de ministère statique commis au service sédentaire de la communauté, c'est être invité en quelque sorte à renoncer à son identité propre, être refoulé une fois de plus dans une zone incertaine qui tentera bien peu de candidats de valeur. Comme elle est plus prometteuse et attirante, la vision entrevue lors de la session d'octobre 1965 à Rome; H. Chr. von Hase ne peut se défendre d'un certain enthousiasme en rendant compte<sup>52</sup> des entretiens qui ont alors porté sur l'indispensable mobilité que suppose le ministère diaconal. Si ce commentateur a été impressionné par la rapidité des évêques à donner suite aux décisions conciliaires sur le diaconat, n'est-ce pas surtout parce qu'il se trouvait en présence de responsables de l'Eglise décidés à ne pas se laisser influencer par des préjugés séculaires et par des requêtes issues de cette part de la chrétienté où survivre encore le régime constantinien? Résolus à ne pas hypothéquer d'emblée un ministère fraîchement restauré, sensibles par dessus tout à la détresse du monde, ils ont fait ressortir la souplesse du diaconat, sa proximité originelle des situations de crise et le sens qu'il traduit d'une Eglise en marche vers tous les hommes. Comment pourrait-on se borner à aveugler les brèches d'un édifice encore opulent comme les Eglises occidentales, alors qu'à leurs portes une société nouvelle se cherche, sans une présence chrétienne significative; alors que d'immenses régions du globe voient craquer la très mince couche de « christianisation » déposée par une mission cléricale? Et l'on comprend que H. Chr. von Hase

rapporte le mot d'angoisse de l'archevêque de Porto-Rico : « Aujourd'hui nous avons besoin de 150 000 diacres, en 1980 de 200 000, alors que dans les 500 diocèses d'Amérique centrale et du Sud on ne forme guère que 20 diacres par an ! »

Mais il ne faudrait pourtant pas passer d'un extrême à l'autre, et aboutir à la conclusion erronée que le diaconat serait à évacuer radicalement de l'organisation intra-ecclésiale pour ne plus former qu'un ordre missionnaire au sens courant du terme. Que bon nombre d'entre ces diacres trouvent leur engagement comme en terrain découvert, voilà qui est à souhaiter ; certains y sont déjà sans en porter le titre ni le mandat de l'Eglise, et nous étudierons plus loin leur situation : ils illustrent ce propos de H.-R. Weber : « Comme l'apôtre Paul, beaucoup de ministres doivent aujourd'hui passer la frontière et pénétrer comme ambassadeurs dans de nouveaux territoires et dans de nouveaux mondes... Souvent l'exemple donné par des missionnaires pionniers a provoqué le réveil missionnaire de toute une Eglise. »<sup>53</sup> » Pourtant, en raison des conditions diverses qui sont celles des diverses Eglises, il est parfaitement pensable que des diacres en nombre important figurent au nombre du personnel à plein temps dont elles assurent la responsabilité et contrôlent directement l'activité ; ce sera particulièrement le cas des Eglises occidentales qui représentent encore un élément admis dans la société, et dont les entreprises comptent au nombre des œuvres jugées utiles à l'ensemble ou à une part notable de la population. Mais alors, le respect de la vocation propre des diacres doit poser deux conditions irréductibles à l'autorité ecclésiastique qui les emploiera : que, d'une part, la souplesse de leur ministère soit garantie et exige même de fréquentes mutations qui éviteront la sclérose du diacre et l'oubli de sa disponibilité ; que, d'autre part, il ne soit placé que dans un poste où puisse s'affirmer une visée missionnaire et fondamentalement conforme à cette ligne de force caractéristique d'un diaconat au service d'une Eglise tout entière diaconale et tout entière missionnaire.

Ce que seront ces lieux propres de l'engagement diaconal, nous l'entrevoions déjà, mais nous n'aurons pas trop de notre deuxième partie pour les déterminer ; car tel est le problème pratique qui n'a cessé de nous solliciter. Le don riche et multiple que Dieu fait à son Eglise en lui confiant des diacres, nous l'avons peu à peu identifié ; encore faut-il que nous discernions par où il pénétrera dans la réalité du monde où se déploie le service de l'Eglise, où il s'établira pour être un témoin efficace de ce salut qui doit être connu, reçu et aimé. Nous voulons bien admettre dans une large mesure que « le temps est venu de laisser l'Eglise se former autour des besoins du monde »<sup>54</sup>, et que les ministres de demain devront « rassembler des laïcs aux endroits appropriés »<sup>55</sup> ; mais justement, quels sont ces endroits où le rassemblement sera possible ? « Le chrétien n'a pas de communauté accoucheuse de son expérience professionnelle, il faut lui en donner une ou renoncer à tout jamais à parler du ministère des laïcs, ce qui équivaudrait à renoncer à la mission de l'Eglise. »<sup>56</sup> » Mais où se situera cette communauté

fraternelle et accueillante, et qui donc en animera les rencontres? « Actuellement, on a besoin d'utopies immédiates et directement traduisibles en modes d'action »<sup>67</sup>; l'Eglise est-elle prête à forger ces utopies pour la société de demain, et où voit-elle qu'elle pourra les dresser?

Dieu nous offre des diacres en vérité; mais pour montrer que nous les acceptons avec actions de grâces, il convient de savoir où nous les orienterons, pour que leur ministère et leur témoignage significatifs donnent à connaître efficacement leur origine et leur mission.

#### NOTES DU CHAPITRE III :

<sup>1</sup> C'est la tendance réformée, qui repose habituellement sur une définition incertaine du diaconat comme ministère de l'entraide et de l'assistance. Avec l'irruption du service social spécialisé dans l'Eglise ou l'apparition de la profession mal définie d'« aide de paroisse », on aboutit à un système hybride où certaines tâches dites nouvelles ne trouvent pas de point d'attache dans un véritable statut ministériel, tandis que le « vieux » diaconat est relégué dans un cadre plus rigide mais beaucoup moins actif. Les premières ont le vent en poupe, mais leur gouvernail est bien fragile; le second fait penser au vénérable voilier de Nelson que l'on conserve depuis plus d'un siècle à l'amarré dans la rade de Portsmouth!

<sup>2</sup> C'est encore, à première vue, le point de départ des entreprises catholiques de restauration du diaconat. « Lumen gentium » n'ouvre-t-il pas le paragraphe consacré aux diacres par ces mots: « Au degré inférieur de la hiérarchie, se trouvent les diacres... »?

<sup>3</sup> Comme H. KRIMM ou A. HAMMAN.

<sup>4</sup> *Nouveau monde, nouveaux diacres*, p. 187 ss. Les auteurs traitent successivement du diacre comme homme du service, homme mûr, homme libre, homme de collaboration, homme de ministère et homme de l'Esprit.

<sup>5</sup> Il est dommage, par exemple, qu'on ait distingué dans ces recueils ce qui concerne la vie liturgique des diacres de ce qui relève de leur vie spirituelle.

<sup>6</sup> « Das religiöse Leben des Diakone », *Diaconia in Christo*, p. 555 ss. Trad. fr. « La spiritualité diaconale », *Le Diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, p. 295 ss. H. KRAMER est « Referatsleiter » au service du « Deutscher-Caritas-Verband » et se rattache au Centre international d'information sur les questions du diaconat, à Fribourg-en-Brigau; voir son rapport « Die Zukunft des Diakonates in Lateinamerika », *Das Amt der Diakone*, Consultation de Crêt-Bérard du 4-7 octobre 1968.

<sup>7</sup> Après des remarques préliminaires concernant l'obligation du Bréviaire et la question de la « perfection » conforme à l'état de diacre, l'article se divise en quatre parties: 1. Attitude fondamentale du diacre. 2. La vie professionnelle du diacre, expression de son attitude religieuse fondamentale. 3. Vie conjugale et familiale du diacre. 4. La vie de prière.

<sup>8</sup> *Dieu est mort en Jésus-Christ*, p. 37.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 229.

<sup>10</sup> *Le ministère spirituel*. Explication de son sens théologique (trad. de l'allemand *Das geistliche Amt*, Frankfurt a/M., 1957), Paris, 1965, p. 54.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 52.

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 54.

<sup>13</sup> Bibliographie chez A. HAMMAN, *op. cit.*

<sup>14</sup> Didasc. XII, 57. Cf. *supra* chap. I, n. 46.

<sup>15</sup> « La fonction de l'Eglise dans la société », *La mission de l'Eglise dans le monde*, Genève, 1937, p. 184.

- <sup>16</sup> *Nouveau monde, nouveaux diacres*, p. 164.
- <sup>17</sup> *Ibid.*, p. 94.
- <sup>18</sup> *Diaconia in Christo*, p. 569 ss.
- <sup>19</sup> A. de B., « Le diaconat permanent (Motu proprio « Sacrum diaconatus ordinem » du 18 juin 1967) », *Nouvelle Revue théologique* 1968, 4, p. 421.
- <sup>20</sup> E.D. COURVOISIER-PATRY, p. III.
- <sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 37.
- <sup>22</sup> H. BOURGEOIS et R. SCHALLER, *op. cit.*, p. 175-176.
- <sup>23</sup> « Lumen gentium » 23, 28, 37.
- <sup>24</sup> J. CALVIN, *L'Institution chrétienne*, IV. I.
- <sup>25</sup> J. GANOCZY, *Calvin et Vatican II*, p. 116.
- <sup>26</sup> « La structure collégiale de l'Eglise chez Calvin et au II<sup>e</sup> concile du Vatican », *Irenikon* 1965, 1, p. 19.
- <sup>27</sup> J. CALVIN, *Commentaire de l'Épître aux Ephésiens*, ad 4. 11.
- <sup>28</sup> Nous n'avons pas en vue ici l'épiscopat diocésain de type catholique uniquement, mais aussi (et surtout) le ministère pastoral de type réformé comme héritier de l'épiscopat primitif. Cf. J. J. VON ALLMEN, *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI<sup>e</sup> siècle*, Excursus III: « L'épiscopat en ecclésiologie réformée ».
- <sup>29</sup> Bibliographie en fin de volume.
- <sup>30</sup> Voir spécialement les huit numéros de la publication *Ministry*.
- <sup>31</sup> Au colloque de Northwood.
- <sup>32</sup> Voir les documents de la Consultation sur des formes de ministères, tenue à Genève, au Foyer John Knox, en 1965.
- <sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 184.
- <sup>34</sup> W. BRANDT, « Uneräusserliche Elemente einer diakonischlebendigen Gemeinde und Kirche », *Diakonie der Kirche in einer veränderten Welt*.
- <sup>35</sup> P. PHILIPPI pose aux institutions des questions très dures à ce propos. P. ex. *Christozentrische Diakonie*, p. 300 ss.
- <sup>36</sup> Intéressantes réflexions d'E. SCHERING, *Der Gemeindediakon*, chap. V et VI.
- <sup>37</sup> *Statuts du DRMD*, Préambule p. 3; art. 1, 26, 27, 30, 31; La consécration diaconale, art. 2, 6. Règlement du DRMD, art. 2, 21, 24, 25.
- <sup>38</sup> H. BOURGEOIS et R. SCHALLER, *op. cit.*, p. 176.
- <sup>39</sup> « Point d'accord » n° 1.
- <sup>40</sup> *Op. cit.*, p. 230-235.
- <sup>41</sup> *Ibid.*, p. 231.
- <sup>42</sup> *Ibid.*, p. 232.
- <sup>43</sup> *Ibid.*
- <sup>44</sup> *Ibid.*, p. 233.
- <sup>45</sup> *Diacres dans le monde d'aujourd'hui*, p. 62-63.
- <sup>46</sup> J. J. VON ALLMEN, « Clergé et laïc », p. 188-189: « Le clergé n'a... plus besoin de se répandre dans le monde (sinon pour aller y rassembler de nouvelles communautés chrétiennes), il doit édifier l'Eglise: il peut se consacrer à ravitailler le laïc pour le témoignage qui l'appelle et qui l'attend; il peut, depuis la chaire et la table sainte, rythmer le flux apostolique et le reflux eucharistique des fidèles; il peut et il doit inventer une cure d'âmes qui s'applique à la situation actuelle du laïc pour le protéger contre l'agitation, l'orgueil spirituel et la mondanité. Et le laïc n'a plus besoin de s'embouteiller dans l'Eglise à la recherche d'activités qu'on lui promet sans jamais les lui donner, parce qu'elles n'existent pas: sachant l'Eglise gardée par ceux que le Seigneur a instruits à cet effet, il peut se répandre dans le monde où se trouve du lundi au samedi sa place véritable, pour y être sel et lumière, pour l'imbibber des puissances du siècle à venir. » Ce passage polémique laisse clairement percevoir la position que combat l'auteur.
- <sup>47</sup> *Théologie du laïc*, chap. V.
- <sup>48</sup> « Fonction missionnaire de l'Eglise. Réflexions sur le Décret « Ad gentes » de Vatican II », *Nouvelle Revue théologique* 1966, 3.
- <sup>49</sup> L. LOCHET, « Les diacres dans la mission actuelle de l'Eglise ».
- <sup>50</sup> H. BOURGEOIS et R. SCHALLER, *op. cit.*, p. 160.

<sup>51</sup> O. HANSEN, « A Dynamic and Flexible Form of Ministry », *The International Review of Missions* 1964, 212.

<sup>52</sup> « Der Durchbruch zur Erneuerung des Diakonats auf dem zweiten Vatikanischen Konzil », *Die innere Mission* 1966, 2.

<sup>53</sup> *L'Eglise militante*, p. 64-65.

<sup>54</sup> C. W. WILLIAMS (d'après), *Vivre l'Eglise aujourd'hui*, Paris, 1966, p. 81.

<sup>55</sup> *Ibid.*

<sup>56</sup> A. LAPORTE, « Essai de ministère laïque dans un grand magasin », *Bulletin du Centre protestant d'études* 1969, 2, p. 12.

<sup>57</sup> N. GARCIA, « Idéologie, sciences humaines et théologie », *Christianisme social* 1969, 1-2, p. 93.

## DEUXIÈME PARTIE

### Le lieu du diaconat

#### INTRODUCTION

Toute forme ecclésiale est vaine aussi longtemps qu'elle n'a pas trouvé le lieu d'existence où elle pourra se déployer sans rien perdre de sa spécificité ; on le voit aujourd'hui pour la prédication en quête d'un langage qui ne la défigure pas, on le voit pour la structure communautaire tiraillée entre la tradition d'un système paroissial toujours plus illusoire et la séduction d'un décentrement en groupuscules d'affinités, on le voit enfin pour le ministère diaconal dont la restauration, si souhaitable et théologiquement fondée qu'elle soit, sera sans portée réelle si, à la rénovation de l'institution ne correspond pas la nouveauté de son implantation. Ayant pris position sur les principales questions historiques et doctrinales que suscite le sujet du diaconat, nous devons maintenant confronter ces données aux possibilités actuelles de leur réalisation ; c'est à proprement parler sur le terrain de la théologie pratique que nous pénétrons en posant le problème en ces termes : Quel est le lieu propre du diaconat dans le monde contemporain, quel sera-t-il demain au gré des transformations qu'on nous laisse entrevoir ?

Seulement, pour pouvoir tenter de répondre, il faut avoir commencé par affronter la question beaucoup plus radicale qui s'exprime aujourd'hui : Y a-t-il vraiment, y aura-t-il dans la civilisation qui se prépare sous nos yeux, une place authentique, une situation définissable pour une diaconie — et donc un diaconat — de l'Eglise, considérée comme l'apport spécifique des chrétiens à leurs frères entraînés dans une gigantesque mutation des sociétés et des comportements ? Vouloir servir ce monde et s'équiper pour cela en hommes et en institutions, c'est fort bien, mais s'il n'est pas de point d'impact à cette entreprise, si elle est rejetée comme inutile et superflue, elle périra faute d'emploi. Le courant qui se développe sous le signe d'« Eglise et Société »<sup>1</sup> nous rend attentifs à ce refus d'un service « en uniforme religieux » ; l'Eglise, ajoutant à son existence institutionnelle stable l'annexe même importante du service diaconal<sup>2</sup>, se berce de l'illusion d'une présence qui est en fait une survivance. Le processus a été le

suisant : à l'époque où elle pouvait encore parler avec autorité et suffisance l'Eglise s'est fixée dans des formes sociologiques rigides à partir desquelles elle a posé sur le monde, singulièrement sur le monde de la souffrance humaine, un regard profondément conditionné ; pour se protéger de ce monde beaucoup plus que pour se donner à lui, elle s'est offert les moyens institutionnels de l'affronter sans perdre la face, et c'est le rôle et le lieu des organismes et ministères diaconaux, ces sortes de tampons de moins en moins étanches entre deux mondes ! Or, le monde est depuis longtemps devenu majeur ; il ne se considère nullement comme le pupille de l'Eglise, qu'il a largement supplantée dans les domaines jadis réservés l'éducation et de l'assistance : quelle place offrirait-il donc à ces envoyés désuets d'une société qui s'est déconsidérée en se prétendant le pivot de l'existence humaine ?<sup>3</sup>

Pour certains, il s'agirait alors de faire la preuve que la communauté chrétienne est capable de renoncer une bonne fois à ses privilèges du passé et à l'espoir vain de les récupérer un jour, pour se mettre au rythme des entreprises communes, prenant enfin au sérieux l'édification d'une société juste et pacifiée par l'ensemble des hommes qu'elle ne se mêlerait plus de régenter ni de polariser sur elle. On lui demande alors, sinon de saborder ses propres œuvres, du moins d'en modifier nettement l'étiquette et les buts ; de quel droit ferait-elle sa chasse gardée, à l'intérieur de la société, des « relations courtes » fondées sur la rencontre interpersonnelle, privilégiant au nom de l'évangile une éthique individuelle sur une éthique sociale<sup>4</sup> ? Il ne s'agit plus d'imposer cette sorte de monopole de l'humain à ceux qui luttent dans l'action réformiste, voire révolutionnaire, pour que ce monde devienne vivable. En conséquence, s'il est une place pour l'intervention de l'Eglise, c'est celle du service désintéressé des vastes projets de libération que nourrissent les peuples aux plans politique et social, et que priment ces espoirs sur la préoccupation introvertie de sauvegarder un mode de présence et d'action proprement chrétien<sup>5</sup> ! On voit le dilemme : s'adapter à ces normes dictées par l'histoire et risquer d'y perdre la possibilité d'un témoignage prophétique, ou maintenir l'identité de l'existence ecclésiale et renoncer du même coup à vivre efficacement dans le monde en chantier. Existe-t-il une troisième possibilité ?

Le débat atteint, comme on le voit, le niveau de l'ecclésiologie en ce qu'il porte sur la question capitale des limites de l'Eglise. Théoriquement résolue par l'affirmation de l'altérité que suppose la foi confessée et sanctionne le baptême, elle demeure entière au moment où doivent être définies les relations que l'Eglise prétend entretenir avec le monde. Veut-elle se poser comme sa bienfaitrice, elle ne le rejoint pas vraiment, car sa condescendance jointe à son incompétence la refoulent dans la zone des possédants qui ne peuvent rien communiquer d'essentiel à ceux qui ne veulent plus être ses obligés ; cherche-t-elle à l'inverse à se mettre au service des autres, son action ne sera ni libre, ni désintéressée à cause du poids des institutions qui la paralyse. On se demande alors s'il est légitime de persister dans la délimitation d'un lieu salutaire nommé Eglise, hors duquel

il n'y aurait que *massa perditionis* sans aucune potentialité propre; et l'on fait remarquer que la sécularisation se révèle après tout comme un phénomène positif qui, ayant recueilli des valeurs chrétiennes précédemment sacralisées, ne peut être tenu pour une manifestation purement « extérieure » à un « intérieur » ecclésial. Où passe donc la frontière? Un projet « chrétien » comme la diaconie et son diaconat peut-il prétendre apporter autre chose dans ce monde que ce qui y existe déjà? A la rigueur, s'il en est conscient, il pourrait contribuer à éveiller l'attention sur ce bien commun à tous les hommes; mais il faudrait alors qu'il le fasse sans se référer au mandat « aliénant » reçu de l'institution.

Dans un article qui traite de la nouvelle société urbaine, J. Cardonnel écrit ces mots significatifs: « ... l'avantage de la ville, c'est qu'elle volatilise, à long terme, les œuvres d'Eglise, les institutions d'Eglise, l'inflation ecclésiastique »<sup>6</sup>, et plus loin ces lignes qui semblent préconiser un nivellement presque complet des frontières de l'Eglise: « L'Eglise n'est plus une société dans laquelle il s'agirait d'entrer, dont on pourrait sortir, où il faudrait rester. C'est plutôt un ensemble que nous contribuons à former. L'Eglise se cherche beaucoup plus comme la convergence libre, fraternelle, aimante de tous les hommes; elle est plutôt cela que le fait d'exister comme institution... L'Eglise est appelée à mourir comme société pour renaître en peuples solidaires. »<sup>7</sup> Les derniers mots de cette citation valent d'être soulignés, car nous les retrouverons souvent dans la nouvelle littérature ecclésiologique. Ce qu'il faut éviter par dessus tout, c'est que l'Eglise manque à la solidarité humaine; elle le fait lorsqu'elle ne laisse voir d'elle qu'une « société » orgueilleuse ou peureuse selon les cas, mais toujours soucieuse de marquer sa personnalité propre, ses « distances », dans le commerce avec ceux qui n'en sont pas. Il faut donc abaisser les barrières au minimum, en signe de refus du totalitarisme clérical, de l'isolationnisme piétiste et de tous les « secrets de fabrication » chrétiens. « Nous sommes dans la société, rêvant avec elle, malades avec elle, luttant ou nous abandonnant avec elle. »<sup>8</sup>

Quand on s'exprime de la sorte, on se réclame aujourd'hui de la pensée de D. Bonhoeffer écrivant en 1932: « L'Eglise est un morceau du monde »; mais il faut aller jusqu'au bout de la phrase: « ... qualifié par la parole révélatrice et gracieuse de Dieu, qui la prend en compte pour Dieu, elle qui est complètement immergée dans le monde et livrée à lui, une parole qui ne la lâche plus. L'Eglise est la présence de Dieu dans le monde. »<sup>9</sup> A quoi fait écho cette définition de R.-J. Bunnik: « Elle est même le monde, elle est la communauté des hommes pour autant que cette communauté soit déjà atteinte par la parole salvifique de Dieu et transformée par la foi et le baptême en vivant Peuple de Dieu, en germe et promesse du Royaume éternel de Dieu et de son Christ. »<sup>10</sup> Pour être vraiment solidaire, l'Eglise doit être elle-même, ce qui signifiera qu'elle acceptera d'avoir des limites que lui assignera sans doute davantage la société que sa propre conscience d'elle-même<sup>11</sup>, tout comme son peuple a constamment tenté d'enfermer

Jésus dans un personnage religieux ou indûment politique. Mais à sa suite, ne cherchant pas plus que lui à faire de cette identité « une proie à arracher », l'Eglise va imaginer une manière de vivre en état de « kénose », mais avec l'espoir que Dieu « pourra dire au monde à propos d'elle : Viens et vois ! »<sup>13</sup>.

Nous venons de citer deux passages de la conférence qu'A. Dumas prononça à l'assemblée d'Upsal, et qui a le grand mérite de dépasser les constatations et les diagnostics de la sociologie pour esquisser le « contre-modèle » ecclésiologique d'une société au sein de laquelle l'Eglise représente, rassemblée dans l'adoration ou dispersée dans la mission, une espérance balbutiante; c'est à attester la possibilité concrète du Royaume et non à se poser comme un médecin au chevet de la société malade, que l'Eglise est vouée. Ayant analysé les tendances du monde contemporain, A. Dumas invite l'Eglise à « essayer de reconstituer une communauté, non pas seulement de conciliations prudentes, mais de réconciliations voulues à partir des oppositions reconnues »<sup>13</sup>; dans cette communauté, il n'y aura pas d'oubliés de la croissance (cf. Eph. 4, 16), il y aura plus de finalité que d'organisation (Act. 2, 1 et 3), et chacun y demeurera profondément malléable (Col. 1, 21-22).

Nous voudrions, reprenant cette méthode qui nous semble fructueuse, écouter quelques témoignages marquants sur notre société et prêter l'oreille aux appels à l'espérance qu'ils comportent; nous aimerions ensuite repérer de plus près les lieux où le passage d'une attente informulée à l'espérance vivante doit être assuré par la participation de « ceux qui savent mourir à leur plaisir personnel, à leur satisfaction, et parfois à leur bonheur pour que vivent les hommes en peuple »<sup>14</sup>. L'hypothèse que nous formulons, c'est que ces lieux de passage, ces « seuils de l'espérance » au cœur de notre monde (seuils que l'on franchit de la solitude à la communauté, du résolu à la nouveauté, d'aujourd'hui à demain) sont les lieux « diaconiques » de ce temps, ceux où le ministère diaconal a donc sa place comme signe et témoin, entraîneur et animateur; c'est en s'y tenant comme des « passeurs » dans la ferme assurance de leur vocation, que les diacres retrouveront, avec les fonctions qui conviennent aujourd'hui à leur ministère, le sens de ce service inlassable qui révèle à tous les hommes le vrai visage de Dieu.

‡ Dans un premier chapitre, tributaire de plusieurs travaux de sociologie et d'éthique sociale, nous tentons de comprendre ce que la société contemporaine réclame du diaconat; le deuxième chapitre, attentif aux enseignements de la missiologie, précise ce qu'on appelle improprement les « conditions » d'une réponse à ces exigences; enfin, dans le troisième chapitre de cette partie, nous notons quelques conséquences relatives à l'aménagement du ministère diaconal: c'est à cette place plutôt que dans la partie principale de cet ouvrage, que nous aborderons le thème de la consécration des diacres et celui de leur formation. Il ne nous suffit pas d'affirmer ce qui nous semble vrai; encore faut-il vérifier si ce vrai est viable.

## NOTES DE L'INTRODUCTION

<sup>1</sup> Voir en particulier les quatre volumes préparatoires de la conférence tenue à Genève sous ce titre du 12 au 16 juillet 1966, et le rapport officiel qui l'a suivie.

<sup>2</sup> « Les possibilités d'intervention directe, organisée, « institutionnalisées » dans la Société sont rares et isolées » (J. LOCHMANN, « Le service de l'Eglise dans une société socialiste », *Eglise et société*, t. I, p. 137). « L'Eglise, prospère avec ses fidèles riches, peut se montrer assez généreuse dans ses dons, et cependant n'être avant tout qu'une aimable retraite pour gens comme il faut qui recherchent la paix au milieu de la confusion qui règne dans le monde » (R. SHINN, « La fonction de l'Eglise dans une société prospère », *Eglise et société*, t. I, p. 163).

<sup>3</sup> Ici se place tout le procès de l'« ecclésiocentrisme », qu'on propose d'antérioriser pour que puisse s'édifier une « Eglise pour les autres ».

<sup>4</sup> « Pendant longtemps, on a pensé que la vie sociale n'était pas autre chose que l'ensemble des relations interindividuelles et que, par suite, l'éthique sociale n'était pas différente de l'éthique personnelle, qu'ici et là les mêmes devaient être cultivées » (R. MEHL, *Pour une éthique sociale chrétienne*, Neuchâtel, 1967, p. 9).

<sup>5</sup> « Un test de la fidélité chrétienne sera qu'à côté de ses responsabilités professionnelles, le chrétien prenne garde à telle responsabilité sur un point d'intérêt général. Et il est clair que, dans la perspective de l'évangélisation, on ne saurait espérer que les athées s'ouvrent à l'Evangile tant que les chrétiens resteront indifférents aux grandes questions qui engagent aujourd'hui et demain le destin des nations. Ce qui ne veut pas dire que l'exercice d'une responsabilité sociale ou politique se situe dans une visée intéressée. Non! là encore il s'agit du service gratuit du Seigneur-esclave qui, lui, et lui seul, a le pouvoir de rendre clairs et significatifs nos paroles confuses et nos actes en eux-mêmes toujours ambigus » (G. CASALIS, « Évangélisation et prosélytisme », *Christianisme social*, 1963, 1-2, p. 105).

<sup>6</sup> J. CARDONNEL, « La fête des hommes en peuple », *Christianisme social* 1967, 5-8, p. 369.

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 371. L'auteur précise encore ailleurs : « L'Eglise épouse le monde dans sa vérité. L'Eglise totale non seulement ne va pas vers le monde, mais elle est le monde. L'Eglise, en vérité, est l'avènement du monde uni. Elle prophétise, elle annonce, le monde à naître. Elle n'existe que comme germe de la conscience du monde. Dans ces conditions, pourquoi suis-je d'Eglise? Uniquement parce que l'Eglise est la seule organisation qui ose dire qu'elle n'est pas tout entière dans son institution » (*Dieu est mort en Jésus-Christ*, p. 196).

<sup>8</sup> A. DUMAS, « Sociologie de la société industrielle et ecclésiologie », *Etudes théologiques et religieuses* 1968, 4, p. 272.

<sup>9</sup> « Wer ist Kirche », *Gesammelte Schriften* III, p. 286.

<sup>10</sup> *Prêtres des temps nouveaux*, p. 40.

<sup>11</sup> D. BONHOEFFER, « Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft », *Gesammelte Schriften* II, p. 221, écrivait en plein combat de l'Eglise confessante : « Diese Frage (nach dem Umfang der Kirche, d.h. nach ihren Grenzen) wird also niemals aus dem Wesen der Kirche selbst herausgestellt werden, sondern sie wird immer als ein fremdes Fragen der Kirche dort aufbrechen, wo der Anspruch der Kirche gesetzlich verstanden wird. Sie wird immer von aussen an die Kirche gestellt werden, und nur im Wissen darum darf und muss dann die Kirche selbst diese Frage aufnehmen... Nicht sie setzt also die Grenzen, sondern sie stösst auf ihre Grenzen, die ihr von aussen gesetzt werden. »

<sup>12</sup> A. DUMAS, art. cit., p. 282.

<sup>13</sup> *Ibid.*, p. 281.

<sup>14</sup> J. CARDONNEL, « La fête des hommes en peuple », p. 374.

## CHAPITRE PREMIER

### DES DIACRES DANS LE MONDE D'AUJOURD'HUI ?

« Nous ne pourrions comprendre et définir la mission de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui que si nous savons à quel homme l'Eglise s'adresse. » Le groupe d'étudiants en théologie qui affirme cela <sup>1</sup> n'entend pas verser dans l'exclusivisme sociologique qui n'aboutirait qu'à provoquer des adaptations d'une structure ecclésiale indiscutée dans son essence; dans une perspective tenue pour fondamentalement missionnaire à laquelle l'Eglise doit se plier dans sa totalité, on juge simplement utile de bien connaître le destinataire, afin de le rencontrer là où il se trouve. Ce point de vue est en somme celui que soutient le rapport de Montréal en ces termes : « Il ne s'agit pas de conformer ce ministère au monde, mais bien de manifester, par lui, le caractère essentiel du ministère du Christ dans l'évolution des formes de la société. » <sup>2</sup> Nous croyons pour notre part que, posés à partir du monde et parfois même par le monde dans sa critique des formes ecclésiales, les problèmes du ministère et des ministères de l'Eglise prennent sinon des dimensions nouvelles, en tous les cas une urgence qui les arrache au seul débat d'idées. Et cette urgence peut amener elle-même à marquer certaines priorités qui modifieront les contours d'une action, même si celle-ci n'en est pas radicalement atteinte. Un diagnostic de la société, l'écoute de ses attentes et de ses exigences est peut-être second par rapport à l'audition de la parole divine; il n'est pas moins nécessaire à la clarté d'un projet missionnaire. Comme le dit P. Ricoeur, « la manière de lire l'Écriture se joue sur la manière de lire la culture contemporaine... tout se joue en même temps, dans une entière réciprocité de l'intelligence biblique et de l'intelligence de notre temps » <sup>3</sup>.

« L'Eglise existe pour le monde »; cette formule est devenue courante, voire agaçante à force de banalité depuis qu'H. Kraemer la lançait dans la discussion œcuménique <sup>4</sup>. Mais on n'a pas fini de discuter de sa portée; ce qui est certain, c'est que l'Eglise n'existe pas pour elle-même, n'a pas son but en soi puisqu'elle est destinée à disparaître dans la plénitude du Royaume manifesté, mais il est

moins certain qu'on fasse totalement droit à sa vocation en l'exprimant uniquement par ces mots « pour le monde » ou « pour les autres ». Qu'on redonne par là toute son importance à l'axe missionnaire de l'existence ecclésiale, qu'on rappelle ainsi que le « monde » est le milieu naturel où l'obéissance de l'Eglise se réalise, voilà qui est juste et nécessaire; mais, comme le fait très clairement remarquer J. Moltmann par exemple <sup>5</sup>, cette formule devient ambiguë si elle laisse supposer que l'action de l'Eglise va dès lors se définir en fonction des vœux de la société et se dérouler dans les formes qu'elle lui assignera: l'Eglise existe fondamentalement *pour Dieu* qui, non seulement, l'envoie au service du monde, mais inscrit encore son engagement « dans le cadre de l'horizon eschatologique d'attente » et la charge d'entraîner la société dans cet horizon. Cette précision ne saurait fonder une sotte nouvelle de pouvoir et de sagesse de l'Eglise; elle n'est pas plus au monde pour s'emparer de lui que pour se laisser gagner par lui, mais elle est liée à lui et a des obligations envers lui <sup>6</sup>. Et pour être vraiment à cette place et modestement efficace, il faut qu'elle écoute avec attention son compagnon de route.

Décèler les urgences, délimiter un champ d'action: voilà ce que doit permettre une prise de conscience attentive de la marche du monde. Alors apparaîtront plus concrètement les conditions auxquelles l'Eglise de Jésus-Christ pourra « se rendre utile au monde de ce temps, sans que son langage éthique paraisse suspect d'inconscience ou de calcul, à moins que ce ne soit de désarroi... » <sup>7</sup>. Pour prendre une coresponsabilité active conforme à sa visée diaconale, pour témoigner valablement au monde qu'il ne peut pas se passer de son service, l'Eglise doit s'exercer à la lucidité.

## 1. DESCRIPTIONS ET DIAGNOSTICS

Ce paragraphe est consacré à un inventaire des éléments qui nous semblent déterminants pour notre réflexion dans le sens que nous venons d'indiquer; il ne prétend pas à l'originalité qu'on serait en droit d'attendre d'un spécialiste, et n'apporte que des données courantes dans le milieu des observateurs de notre temps. Nous croyons toutefois qu'il a sa place à ce point de notre étude comme document de référence pour les suggestions que nous formulerons ultérieurement. Le plan de ces pages est en gros celui d'une excellente étude de N. Greinacher <sup>8</sup>, dont les aperçus sont complétés chemin faisant par la contribution de plusieurs auteurs contemporains <sup>9</sup>.

Quelles sont donc les caractéristiques dominantes de la société où nous vivons et que nous vivons? Quels sont par conséquent les lieux d'une authentique rencontre avec ce monde dans sa réalité?

1. Ce monde est d'abord défini par sa mobilité, son *dynamisme*. A la stabilité relative de la société bourgeoise et campagnarde, aux clivages traditionnels de

classes, de nations et de races, a succédé brusquement, du fait de l'énorme développement technique de l'après-guerre, une mise en mouvement généralisée des hommes et des institutions. Au plan spatial, cette mobilité se manifeste dans les fréquents changements de résidence et d'emploi qu'opèrent les individus, et dans les échanges toujours plus actifs entre des populations jusqu'ici cloisonnées; au plan social, les barrières des anciennes catégories tendent à tomber au profit de possibilités nouvelles offertes aux plus actifs de prendre part à un bien-être jusque-là réservé à certains privilégiés, et à des décisions qui entraînent de vastes conséquences. La fixation en un lieu et une condition déterminée par la naissance, qui s'accompagnait souvent d'une certaine résignation, n'a plus cours; l'idéologie du changement et du développement a pris sa place dans la mentalité générale des cinq continents.

Une telle transformation a quelque chose d'enthousiasmant; il semble a bien des égards que l'humanité, immobilisée par des siècles de sclérose, ait été plongée dans un bain de Jouvence d'où elle ressort fraîche et jeune, tenant son avenir entre ses mains. La vision d'un progrès indéfini, nourrie souvent par un optimisme scientifique plus ou moins fondé, s'impose à une génération qui ne conçoit la stabilité qu'en termes de paralysie et découvre à l'inverse les vertus stimulantes de la prospective. Il y a certainement dans le dynamisme contemporain un aspect positif: cette vitalité d'un grand corps qui s'ébroue et se met en marche vers sa nouveauté, cette libération éprouvée par ceux qui pressentent qu'ils sont capables d'autre chose à condition d'entrer dans le courant qui les entraîne. En présence de ce phénomène central, les forces de conservation et de stabilisation passent à l'arrière-plan, tels des freins superflus sur une route droite et sans obstacles.

Il n'empêche que ces larges possibilités ouvertes à la société de notre temps sont encore loin d'être exploitées par tous. Le mythe triomphal de la jeunesse en marche s'applique précisément à certaines classes d'âge et encore à ceux qui, parmi elles, ont les capacités nécessaires pour tenir bon dans un mouvement qui requiert un sens de l'adaptation et un esprit de décision inégalement répartis. Dans la fièvre de ce grand départ qui exalte, on se prend à évoquer les laissés-pour-compte qui n'ont pas pris la route parce qu'ils ne le pouvaient pas. Le problème de la vieillesse et des inadaptés se fait lancinant dans les vieux pays occidentaux, tandis qu'apparaît à la faveur d'une information toujours plus précise le retard, voire la stagnation des peuples du tiers-monde qui font à tant d'égards les frais du prodigieux exode entrepris par leurs anciens maîtres hors de la servitude de l'immobilisme. Pour réussir sa marche vers de meilleurs lendemains, l'humanité est contrainte à se penser comme une totalité en interdépendance.

2. La société contemporaine se définit ensuite par son *pluralisme*. La stabilité de jadis s'accompagnait d'un certain monolithisme du groupe humain et s'appuyait sur lui. Les spécialisations professionnelles existant à un plan artisanal n'entraînaient pas une singularisation des modes de vie, et les communautés familiales

et politiques étaient assez fortes pour réduire les distinctions dans la conscience d'intérêts communs. Ces formes sociales indifférenciées subsistent encore en quelques rares campagnes d'Occident et dans les peuples d'Asie et d'Afrique où le progrès technique n'a pas encore atteint le stade d'un fait de civilisation. Partout ailleurs, nous sommes entrés dans une ère de « segmentation » non seulement professionnelle, mais culturelle; la société en marche découvre la multiplicité des rouages qui lui sont nécessaires et les ajustements délicats qui assurent leur bon fonctionnement; de nouveaux clivages deviennent alors nécessaires ou fatals: les anciennes communautés éclatent en une prolifération de cellules secondaires qui croissent en importance et se diversifient à nouveau. Dans ce processus, qui est un peu le pendant de la dynamisation de ce monde, on assiste à l'avènement du spécialiste et bientôt du technocrate, et les problèmes d'organisation et de coordination prennent la relève des tâches traditionnelles d'administration et de gouvernement.

Le pluralisme est donc un fait aisément constatable et généralement positif dans le domaine de la promotion humaine. Contre l'embrigadement forcé de l'individu dans une profession qui ne l'attire pas ou dans un mode de vie qui lui est contraire, contre l'amateurisme ou la monotonie d'existences mal situées parce que peu ou pas orientées et équipées, contre l'uniformisation des personnes et des groupes, il sanctionne la riche diversité de la nature humaine en lui permettant de s'épanouir dans des cadres qui ne sont nullement interchangeables. Plus encore, il peut favoriser la création d'équipes spécialisées et de micro-communautés d'intérêt où les relations interpersonnelles sont constamment stimulées. Ainsi la totalité humaine est comme contrebalancée par le surgissement de structures rassurantes où l'on vit la singularité humaine.

Pourtant, les analystes de notre temps nous rendent attentifs aux conséquences de cette évolution qui atteint le tout de notre civilisation; car le pluralisme n'est pas seulement le fait de la profession et des groupes naturels, il marque encore la culture qui se morcelle, l'instruction qui se différencie et se compartimente, l'activité politique qui devient le fait de spécialistes, et jusqu'à l'existence chrétienne communautaire qui a tendance à s'éparpiller en de multiples parcelles. On notera le paradoxe qui s'accuse entre la découverte par l'humanité de son unité foncière et dynamique, et sa tendance à s'émietter en d'innombrables cellules où elle pense faire valoir les rapports d'homme à homme. Ces deux tendances n'ont en elles-mêmes rien d'inquiétant ni de très original: elles sont constitutives de l'homme qui a le don de se penser à la fois comme personne et comme individu, comme membre d'une espèce et être singulier. Mais les choses deviennent graves quand ce même homme se met à ressentir le paradoxe comme une tension; ce sera le cas, par exemple, lorsqu'on constatera le caractère de plus en plus artificiel et abstrait des relations qui s'établissent d'un groupe à l'autre parce que leurs spécialisations seront devenues à tel point étrangères les unes aux autres

qu'ils n'auront plus que des généralités sans portée à se dire : au lieu de s'enrichir mutuellement de leurs expériences séparées, ils passeront leur temps — pour autant qu'ils le souhaitent encore! — à se chercher un langage commun; le pluralisme, d'autre part, peut devenir un piège si l'on n'y prend garde, en ce qu'il éloigne des lieux de décision ceux qui ont suivi le chemin de la spécialisation : la coordination et l'organisation dont nous avons parlé plus haut, sont devenues si complexes qu'elles échappent aux hommes de la base pour devenir le fait des technocrates. Cette évolution est en route un peu partout, elle menace les grands organismes industriels et les Etats modernes aussi bien que l'Eglise. C'est pourquoi le pluralisme n'est concevable que dans une société responsable.

3. Autre caractéristique de notre civilisation : l'*urbanisation*. Le fait est bien connu, les chiffres aussi. De 2,4 % en 1800, la population du monde résidant dans les villes est montée à 25 % aujourd'hui; elle sera à 50 % en 2000, et à 90 % dix ans plus tard. Il est donc à première vue de moins en moins possible de penser notre société et son avenir selon les normes en vigueur depuis des siècles, et pour qui l'unité de base demeurerait la commune villageoise dont les quartiers de villes peu importantes ne devaient être que le décalque sur un espace plus ramassé. Il y a véritablement un « phénomène-ville » d'un type inconnu jusqu'ici, et que nos auteurs décrivent en quatre mots : quantité, anonymat, changement, concentration. En devenant citoyen, l'homme apprend brusquement ce qu'est le nombre, il entre dans un réseau de relations abstraites, il renonce à la stabilité, il découvre le pouvoir de l'organisation. Dans le monde entier, à partir de situations qui ne semblaient pas devoir évoluer dans ce sens, les populations les plus variées s'engagent à un rythme accéléré dans cette même expérience, et cette unanimité n'est pas la moindre manifestation de la communauté de destin dont l'humanité prend conscience.

L'urbanisation est-elle un fait positif? On connaît la tentative captivante d'H. Cox d'aborder la question avec un tel préjugé. Abandonnant au romantisme les récriminations sur l'abandon des campagnes et les descriptions dramatiques sur la vie cellulaire des grands ensembles, il propose de voir dans la ville non certes une amorce du Royaume, mais un lieu où l'humanité peut prendre conscience d'elle-même et se réaliser plus pleinement que dans la stabilité morne et traditionnelle de villages agonisants. Qu'il y ait chez Cox pas mal d'optimisme, c'est chose probable; il demeure que plusieurs de ses analyses sont séduisantes. Nous pensons en particulier à ce qu'a de stimulant pour l'imagination et la réalisation un rassemblement d'êtres humains que n'hypothèque aucune tradition sclérosante, et que leur mode de vie dispose beaucoup plus à se tourner vers le futur qu'à s'adosser à des comportements passés; nous pensons aussi aux possibilités de rencontres inédites, d'enrichissement culturel, de réalisation personnelle qu'offre la ville à qui sait user d'elles. En ce sens, l'urbanisation peut être au service de l'humanisation.

Mais on se gardera d'idéaliser, surtout si l'on convient que la ville est par excellence le creuset des tendances au dynamisme et au pluralisme que nous venons de signaler en mentionnant leur ambivalence. C'est dans la société urbaine que les écarts sont les plus sensibles entre les hommes en chemin et les inadaptés du mouvement, que l'enthousiasme côtoie le plus étroitement le désarroi et le désespoir ; c'est aussi dans la concentration citadine que la nécessaire diversité des groupes et des situations individuelles peut aussi bien conduire l'homme à la richesse de nouvelles relations, que l'ancrer dans le particularisme et la solitude. Ainsi la ville rassemble dans un espace resserré et pour une communauté de destin une humanité dont elle contribue à accuser les contrastes ; pour que cette tension soit fructueuse et non mortelle, une forme d'organisation attentive à créer le sens de l'interdépendance et de la communication est indispensable. L'urbanisation n'est qu'une expression monstrueuse du collectivisme si elle ne favorise pas la constitution raisonnée de refuges et de relais de participation.

4. Mais à l'arrière-plan de ces phénomènes, les déterminant souvent et les poussant toujours à leur paroxysme, les conditions économiques d'un monde en pleine expansion, mais désordonnée, marquent notre société du sceau de la convoitise. Ce qu'on a nommé l'ère de la *consommation*, qu'à démasquée avec tant de violence le mouvement de mai 1968, s'est préparé confusément depuis une vingtaine d'années et gagne de proche en proche les territoires les plus reculés de la planète, suscitant une philosophie élémentaire du besoin et de sa satisfaction jusque dans des pays qui n'en sont qu'à l'aube de leur développement. Il faut avoir relevé en Afrique les signes déjà évidents de la « mentalité du transistor » pour se persuader du pouvoir de tels envoûtements et de la responsabilité endossée par l'Occident dans d'aussi douteuses exportations.

Nous ne referons pas la description de ce mirage du confort et du bien-être soigneusement entretenu par les puissances publicitaires, mais il n'est pas inutile à notre propos de considérer le visage de l'homme qui se dégage d'un tel traitement. Berné par les slogans qui le pressent de se réaliser par l'appropriation des choses, croyant se libérer de sa condition besogneuse en obtenant un objet qui symbolise son évasion vers d'autres horizons, jugeant la réussite à la possession, il réduit en fait son univers à ces rêves à courte vue et perd du même coup le sens de son existence ; le malheur de l'homme contemporain, c'est la chute dans l'insignifiance, c'est d'être à tel point victime du conformisme de la société organisée pour combler ses médiocres désirs, qu'il y perd son identité. Alors doit monter la révolte qui revendique le droit pour l'homme de déterminer lui-même ses besoins : « non pas besoin de voitures, ni de télévision, mais besoin de s'exprimer, de connaître, de participer, de refuser, de décider, besoin de paroles et d'action, pas seulement de digestion et d'exécution »<sup>10</sup>. Au mythe de l'homme satisfait, générateur de névrose, doit succéder la redécouverte d'une existence

en recherche où le pouvoir sur les choses est ordonné à l'accomplissement d'une vocation.

Proche de l'idéal de la consommation parce que séctété par les mêmes causes, l'accroissement du temps des *loisirs* est un autre phénomène de notre société. On cite des chiffres surprenants qui laissent entendre que sous peu le nombre des jours de « liberté » l'emportera d'un tiers sur celui des jours de travail ; la rigueur de l'évolution économique aura bouleversé en quelques décennies la loi ancestrale soutenue par bien des théologies puritaines, qui veut que le travail soit la préoccupation primordiale de l'homme actif. Mais laissons là pour le moment l'embarras de la pensée traditionnelle et soulignons l'importance grandissante que prend aujourd'hui l'« industrie des loisirs » organisée commercialement le plus souvent dans la ligne de la société de consommation — on y procure des paysages un peu comme des réfrigérateurs — ou assumée dans une perspective sociale par les organisations de la cité moderne. Mais ces conséquences d'un état de fait ne suffisent pas à la longue à ceux qui, face aux loisirs, sont doublement vacants : de temps et d'esprit ; qu'est-ce donc qu'un homme en situation de loisir ? Un individu qui vit au ralenti entre deux phases de pleine activité, et s'offre l'occasion de plus en plus considérable d'échapper aux contraintes de sa vraie responsabilité ? Un personnage déraciné qui jette pour un temps son dévolu sur un terroir artificiel ? Ou un élément vital d'une société en profonde mutation et qui s'exprime dans le cadre du temps libre comme dans la période laborieuse de l'année ? Les loisirs font partie désormais du panorama de ce temps ; ils requièrent l'attention qu'on doit à ce qui constitue la raison d'être de l'homme.

5. Nous insisterons en dernier lieu sur une caractéristique de la société contemporaine qui est régulièrement mentionnée dans les analyses de notre temps : la civilisation de ce temps est marquée par la *sécularisation*. Nous bornant à l'essentiel pour éviter les confusions dont ce terme est fréquemment l'objet, nous adoptons la définition très claire qu'en donne R. Mehl dans un contexte sociologique : « La sécularisation est le processus historique, caractéristique du monde occidental, qui a refoulé la religion du secteur public de l'existence vers le secteur privé, alors que parallèlement l'évolution de la société globale tendait à amenuiser le secteur privé de notre existence. <sup>11</sup> » Amorcé au XVIII<sup>e</sup> siècle, le mouvement est en train d'aboutir à la liquidation de la notion de « chrétienté » conçue comme la totalité sacralisée de la société et de ses activités ; il fait surgir à la place une humanité « majeure » qui se construit en fonction de l'homme, selon une conception scientifique qui n'a que faire d'une référence à Dieu, à son mystère, à sa providence, et abandonne la « religion » aux méditations poétiques de quelques individus particuliers. Concrètement, l'esprit moderne tend à suspecter toute entreprise qui se réclame d'une échelle des valeurs entre le profane et le sacré, et revendique au profit de la responsabilité de l'homme le tout de sa destinée ; c'est l'aspect « liquidateur » de la sécularisation qui se traduit en laïcisation : les

institutions ecclésiastiques n'ont aucun monopole à faire valoir sur la pensée, la politique, l'éthique, que l'homme assume désormais personnellement, car — c'est l'aspect programmatique de la sécularisation — il est le sujet autonome de son histoire.

Dans une très large mesure, on s'accorde à reconnaître les caractères positifs de la sécularisation. Les critiques protestants, en particulier, y voient volontiers la réalisation des idées-forces de la Réforme qui n'avaient pu s'affirmer dans toutes leurs conséquences au sortir du Moyen Age. L'émancipation des consciences et des comportements à l'égard d'une Eglise qui se posait en institution de salut prétendant régir tous les secteurs de la société, est effectivement inscrite dans la visée des Réformateurs; la restauration du monde comme champ d'action offert à la liberté de l'homme arraché à la superstition et à la crainte religieuses est également un thème familier de l'éthique protestante. Bref, dans la mesure où la sécularisation équivaut à une « désaliénation », autrement dit à une humanisation de la société, elle favorise un épanouissement de ses potentialités. Par-dessus tout, en poussant à son extrême limite la critique de la religion, en détruisant le mythe de la chrétienté et l'idée d'un pouvoir ecclésiastique de droit divin, elle met l'Eglise en demeure d'attester sa nécessité par d'autres moyens que ceux de son illusion de puissance et de ses références à un avenir paradisiaque; en la réduisant à sa situation réelle qui est celle d'une minorité ou à tout le moins d'un groupe parmi d'autres dans la cité, elle la rend concurrentielle et l'oblige à la recherche de sa mission spécifique.

Assurément une analyse théologique des mobiles de la sécularisation révélerait non seulement les confusions de pensée, mais aussi les éléments corrosifs que cette évolution entraîne dans son sillage; à la faveur de sa légitime réaction, de nouvelles illusions se forment, cependant que s'effondre dans une indifférence banale complétée par un amoralisme d'instinct, tout un pan de la société étranger à l'enjeu de cette mutation. Mais notre propos, dans ce bref inventaire, n'est pas d'un philosophe de la religion; jetant un coup d'œil d'ensemble sur les traits dominants de la civilisation d'aujourd'hui pour y repérer les lieux du service diaconal, nous constatons simplement que, si la sécularisation apparaît comme un phénomène positif de son développement, il n'en comporte pas moins un risque, une pathologie qui lui est propre. Il est créateur de désarroi, faute d'une interprétation indispensable à ceux qui, tout imprégnés encore de l'idéologie de chrétienté, doivent opérer le passage au monde adulte en comprenant ce qui se passe pour eux, d'abord, et surtout en étant pleinement présents à cette transformation. La sécularisation met l'homme de ce temps en situation d'adolescence, elle l'invite donc à des choix responsables en vue desquels il doit être équipé.

Une société dynamique, pluraliste, en voie d'urbanisation massive, tentée par le mythe de la consommation et par le mauvais usage de ses loisirs, une société sécularisée enfin: voilà l'ensemble étroitement coordonné qui se dresse devant

nous. Il a ses brèches, bien sûr, mais qui semblent aveuglées au fur et à mesure qu'elles se creusent, par le puissant mortier d'une organisation qui reconstruit sans trêve l'unité et l'homogénéité menacée. Où donc irons-nous servir? Y a-t-il une place pour notre diaconie?

## 2. DES APPELS

Parler d'appels lancés à l'Eglise par la société que nous venons de décrire est apparemment en contradiction avec le caractère même et les tendances de cette société; y a-t-il une quelconque attente d'une présence et d'une action chrétiennes de la part d'un monde sécularisé, majeur, en plein mouvement vers sa réalisation, un monde où les interstices et les failles sont assumés dans un projet global qui n'entend pas abandonner ses points faibles aux bons soins d'un organisme qui lui est étranger? On peut s'interroger de la sorte quand on conserve de l'« aide » ecclésiastique la vision d'un *deus ex machina* répondant au cri d'impuissance d'un vieillard débile, d'un guerrier qui rend les armes ou d'un imprudent qui s'est aventuré dans un passage sans issue; or, la société d'aujourd'hui ne veut pas de ces rôles, et l'on ne peut ni souhaiter, ni même attendre qu'elle les revête pour redonner à l'Eglise des raisons d'intervenir à la manière de l'ultime et providentielle chance de salut. Mais il est une autre sorte d'aide, celle qu'un adulte conscient de sa responsabilité n'a pas honte de réclamer parce qu'elle peut contribuer précisément à la globalité de son projet, et c'est l'invitation à collaborer selon des modes variés à un effort digne de rassembler toutes les forces vives qu'il décèle autour de lui; cette aide-là ne répond pas au S.O.S. d'un être en perdition, elle vient fournir son élément spécifique à une entreprise qui s'élabore résolument.

Concluant une étude bien documentée sur les chances de l'Eglise pour demain, E. Perret peut écrire ces mots: « Aujourd'hui, l'Eglise est non seulement interpellée par la transformation qui s'opère sous nos yeux. Elle est implicitement ou explicitement appelée à l'aide, tant il est vrai qu'elle peut apporter une contribution non négligeable aux soucis, aux espoirs, aux recherches des hommes de notre temps. <sup>12</sup> » Nous croyons cette remarque fondée, du moins pour la société occidentale et de vastes zones où son influence reste vivante; et même, il conviendrait de ne pas exclure une telle ouverture dans les pays de l'Est, à lire J. M. Lochmann estimant à l'époque de la conférence « Eglise et Société » que l'Eglise « peut s'engager avec confiance sur des chemins inconnus et jusqu'ici inexplorés. Selon le Nouveau Testament, est-ce que la communauté des disciples suivant avec obéissance ce Seigneur qui n'était lui-même qu'un serviteur, n'a pas été envoyée dans le monde comme une Eglise « servante »? S'il en est ainsi, sa mission ne saurait prendre fin au moment où elle perd ses privilèges. <sup>13</sup> »

Avant de définir elle-même la nature de sa collaboration et peut-être de refuser en bloc d'entrer en matière, il nous semble que l'Église est tenue par cette vocation servante d'écouter attentivement les appels qui lui sont adressés et de prendre connaissance des conditions qui lui sont proposées; c'est ensuite seulement qu'elle pourra préciser, en connaissance de cause, le sens et la portée d'une participation au grand propos de ceux qui la sollicitent.

C'est ici qu'il faut prêter attention au thème du seuil qui nous est d'ores et déjà apparu comme typique des préoccupations de notre civilisation en gestation. Les problèmes de transition, de passage, de communication, de cohésion font partie de l'évolution dans laquelle nous sommes engagés; il est essentiel à l'humanité en transformation rapide que ces liaisons soient assurées, que l'« homme en morceaux » aille vers son unité, et c'est à ce niveau où la paralysie menace l'organisme en état de déséquilibre, que notre concours est requis. Nous sommes évidemment là sur un plan humain qui, en principe, exclut la référence à des valeurs transcendantes; mais l'attente d'autres horizons, l'espoir de franchir d'autres seuils ne s'y manifestent-ils pas confusément? Examinons quelques exemples en relation avec nos précédentes constatations.

#### A. *Le souci des pauvres*

« ... certes, il faudra longtemps s'occuper des hôpitaux, soigner les malades et les pauvres que la société ignore ou abandonne »<sup>14</sup>: cette exigence frappe dès l'abord ceux qui sont habitués traditionnellement à être orientés vers le service des faibles et des délaissés. Ils ont facilement la preuve que cette fonction n'est pas en voie de disparition dans le monde d'aujourd'hui: l'accroissement de la longévité, la multiplication des cas d'inadaptation dans la civilisation urbaine, la solitude et le désarroi des êtres peu doués face à la rapidité du changement social provoquent constamment la création de nouvelles spécialisations dans le milieu professionnel insuffisamment pourvu des travailleurs sociaux. La pénurie de « paramédicaux », d'éducateurs, d'assistants, d'animateurs prend des proportions d'autant plus considérables qu'elle n'est plus seulement ressentie dans les pays développés et équipés depuis des siècles; cette carence est un mal qui pénètre les jeunes nations au fur et à mesure de leur évolution et la compromet gravement.

On a dit longtemps, avec une fierté qui n'était pas toujours justifiée, que la contribution des chrétiens dans ce domaine serait toujours vitale et irremplaçable parce que profondément humanisante à l'opposé de l'« assistance » laïque forcément anonyme et de type administratif. Piètre valorisation d'un mode de service, qui s'est cherché trop souvent par là une âpre compensation à son éviction de certains leviers de commande et une excuse à ses médiocrités techniques! Sans doute est-il possible et donc souhaitable que les interventions des chrétiens

apportent une note originale dans le soin des marginaux que le courant principal de la société refoule sur ses bords, mais cette habitude nourrie par des siècles d'un « monopole » presque exclusif ne saurait être déterminante pour la constitution d'une sorte de chasse gardée pour la diaconie de l'Église. Simplement, elle dispose — ou devrait disposer — les chrétiens à être normalement prêts à se vouer à de telles tâches, tout en se réjouissant de pouvoir les accomplir en compagnie de « laïcs » formés aux mêmes responsabilités, mais sur une base idéologique différente<sup>16</sup>.

Il est en fait peu de collectivités qui ne se soucient aujourd'hui de la frange toujours plus importante qui se forme autour de l'axe principal de leur développement, et l'on ne rend pas justice à leurs efforts en interprétant cette vigilance comme le signe d'une mauvaise conscience qui cherche à se purifier. L'ambition propre à la société moderne d'assumer la totalité des destins individuels dans un projet commun, lui fait un devoir non seulement de reléver et d'épauler ceux qui sont faibles sur sa route, mais aussi de rechercher le sens et la place de telles existences dans un ensemble qui ne doit pas les dévorer ni les rejeter. A ce niveau, il est bien clair qu'on ne peut se contenter de techniciens bien formés s'opposant en quelque sorte aux volontaires de la charité; ce sont des hommes aux vues larges et fraternelles que requiert le soin des retardataires de la société dynamique, des hommes bien situés eux-mêmes dans leur condition, tenant bon dans les remous de l'évolution et aussi peu victimes que possible des mirages de l'abondance et de l'optimisme banal. Et l'on comprend qu'en bien des lieux encore, les responsables de la cité acceptent pour la réadaptation des petits et des laissés-pour-compte, le concours de collaborateurs qui, se posant en chrétiens, laissent entendre qu'ils sont prêts à se comporter d'une manière fidèle et désintéressée.

Les professions paramédicales et sociales, en un sens très large, peuvent certainement contribuer à faire passer ces « seuils d'espérance » auxquels nous avons fait allusion plus haut. Au malade qui n'ose plus songer à une santé rétablie, à l'handicapé qui ne voit pas de place pour lui dans la vie active de la société, à l'inadapté pour qui la rencontre d'autrui est une souffrance intolérable, il faut donner la force de dépasser le stade de l'impuissance et du découragement, puis, ayant franchi avec lui cette étape, expliquer le sens d'une autonomie partiellement ou totalement reconquise. Un tel programme comporte en soi un appel aux chrétiens, singulièrement aux diacres que leur vocation porte à rétablir des relations vivantes entre l'individu et la communauté, à réconcilier l'homme et sa destinée.

### *B. Aux relais de la société*

« ... mais la diaconie n'est pas restreinte à ces fonctions de suppléance; elle s'applique aux centres de décision, aux points majeurs du fonctionnement de la

cité, où se croisent les processus d'intégration et de désintégration. C'est ici qu'une théologie de l'itinérance et du contrôle responsable trouve leurs points d'application.<sup>15</sup> » La complexité de la société moderne se traduit d'une part en une multiplicité de structures qui peuvent être hautement spécialisées et par conséquent étanches les unes aux autres, et d'autre part en un éloignement grandissant de la base aux organismes coordinateurs. Pour pallier la dispersion ou l'irresponsabilité résultant de ces phénomènes, on voit se développer dans tous les domaines de l'existence sociale l'importance de ce qu'on nomme les « structures intermédiaires »<sup>17</sup>. C'est là, dans une grande diversité d'assemblées, de groupements, de conseils et de commissions, que s'accomplit un travail d'une grande portée, en contact direct avec la base et, également, dans la préparation de rapports et de suggestions directes à l'intention du sommet qui à la longue ne peut plus se passer de ce relais. Cette instance nouvelle vouée à la « participation » ne va pas sans risques pour ceux qui en font partie, mais elle offre, avec la possibilité d'authentiques rencontres à hauteur d'homme, l'occasion d'interventions modestes mais fermes et responsables dans les structures elles-mêmes. Faut-il voir là un de ces lieux où J. Ellul pense que les chrétiens devraient comprendre qu'ils ont leur place pour y examiner des problèmes qu'il juge beaucoup plus fondamentaux que les phénomènes d'actualité : « Il existe dans le monde un certain nombre de postes-clés, un certain nombre de pivots autour desquels tout s'ordonne et fonctionne... Parmi ces phénomènes, je citerai : le travail, l'argent, la technique, l'action psychologique, l'apparition de nouvelles religions (nationalisme, communisme), l'État-Nation, etc.<sup>18</sup> » ? C'est chose possible, encore que sa pensée se situe ici sur un autre terrain que celle de P. Ricoeur ou R. Mehl.

Toujours est-il que ces « lieux sociaux » existent et que la vie de la société y est pensée en étroite relation avec l'action. Ils sont incontestablement au service d'une meilleure communication entre les divers plans de ce monde pluraliste qui se rencontrent dans les délibérations qui s'y déroulent. Sans doute y a-t-il ici ou là des chrétiens déclarés qui accèdent au sommet de l'échelle ; sans doute, comme nous venons de le voir, d'autres sont-ils attendus au plus réel de la détresse, dans un partage de vie et de lutte avec les nouveaux pauvres de notre temps. Mais les syndicats, les commissions paritaires ou mixtes, les bureaux d'études et de prospective, les offices de personnel et les services sociaux d'entreprise réclament des hommes qui soient essentiellement des êtres de relation, capables de travailler en équipe, courageux et imaginatifs.

La présence de chrétiens est-elle explicitement souhaitée au sein de tels organismes ? Il serait abusif de le prétendre également pour tous les contextes bibliques et sociaux, mais il nous suffit de savoir qu'il y a là du travail pour les hommes résolus à lutter contre les clivages, les fractionnements et la tendance contemporaine à la segmentation ; il nous suffit aussi d'apprendre que

l'impersonnalité du pouvoir est débusquée par l'existence de solides structures intermédiaires résolument posées à l'intersection de ce qui peut devenir une autorité anonyme et de ce qui est si souvent une masse amorphe et mal informée. Alors « nous devons... soutenir tous les efforts qui visent à empêcher les grandes organisations civiles de se dégrader en mécanismes impersonnels; nous devons, à cet effet, encourager les laïcs chrétiens à entrer à leur service »<sup>18</sup>.

Il faut toutefois avouer que les Eglises hésitent à suivre cette injonction. Pour excuser leurs tergiversations, elles recourent habituellement à deux arguments opposés : ou bien on dira, non sans crainte, qu'il faut éviter le risque d'un noyautage par des institutions que nous n'avons pas contribué à dresser, d'une absorption par des structures qui nous impressionnent par leur puissance, voire par leur rapacité envers l'homme ; ou bien, passant à l'extrême contraire, on ne voudra pas avoir l'air d'être soi-même avide de noyauter ces groupes où il ne faudrait pas apparaître comme des éléments partisans en quête de pressions à exercer. Dans les deux cas, on pêche probablement par manque d'information sur la vraie nature des structures de participation qui, par définition, ne peuvent être ni totalitaires, ni malléables ; car leur position même les soumet à un contrôle qui empêche l'un et l'autre. Nous pensons quant à nous qu'en étant admis comme tel, un diacre pourrait devenir un membre à part entière d'une telle structure et y faire valoir utilement sa vocation. Elément de stabilité, d'unité et de paix, il se tiendrait ici encore sur un « seuil d'espérance », celui que doivent franchir des hommes assoiffés de dialogue, les uns avec ceux qui détiennent un pouvoir lointain et souvent muet, les autres avec la réalité humaine qu'ils ont peut-être cessé de considérer comme telle ; contribuer ainsi à rétablir ou établir le contact au niveau du réel est une possibilité qui ne se rencontre guère dans une communauté paroissiale, rarement représentative des divers interlocuteurs en présence dans la société, et quand cela serait, il y manquerait en tout cas les incroyants avec lesquels doit compter une structure de participation. S'il y tient sa place, un diacre sera du même coup sur la ligne d'un authentique service.

Nous avons quelque peu insisté sur un thème qui nous paraît important, en raison même de l'impact « corporatif » qu'il suppose pour un diacre appelé à travailler dans les équipes dont nous avons parlé. D'autres appels, explicites ou non, auraient pu être mentionnés visant à un service plus individuel ; nous pensons en particulier à tout le secteur de l'information, non pas étroitement religieuse, mais dont le but — par la presse, la radio, la télévision ou le cinéma — est d'éclairer les choix vitaux de cet homme adolescent, ballotté à tous vents de sollicitations, et qui attend, tout à la fois impatient et passif, de passer à l'âge adulte. Il faut aussi des hommes à ce relais ; pourquoi pas des chrétiens, pourquoi pas des diaques ?

### C. *Des relations restaurées*

« Personnaliser au maximum les relations qui deviennent abstraites, anonymes, inhumaines dans la société industrielle... Ce qui compte ici ce sont les actions concrètes à partir de petits groupes efficaces. La lutte contre la déshumanisation, dans les grands ensembles urbains, dans les hôpitaux psychiatriques, les asiles de vieillards, etc... nous fournit le modèle de ce que l'on peut appeler une action personnalisante. <sup>20</sup> » Après la préoccupation en somme traditionnelle des pauvres et la perspective beaucoup plus inédite de service aux carrefours de la réflexion et de la décision, voici l'esquisse d'un nouveau secteur où la société moderne réclame des hommes. Même si l'on est moins négatif que P. Ricœur sur les effets de l'urbanisation <sup>21</sup>, en estimant que la ville nouvelle favorise de plus en plus le rapprochement entre l'entreprise, l'habitation et le centre commercial et, par conséquent, des occasions de rencontre plus fréquentes dans un périmètre restreint, il n'en demeure pas moins que le type de ces relations est encore à inventer ; le grand nombre, le brassage social, la diversité d'origines, les conditions de logement, la soif d'évasion s'additionnent pêle-mêle les uns aux autres pour poser à la civilisation le problème du lieu, du temps et du mode de la coexistence des membres épars dans la concentration urbaine.

La communauté villageoise qui se fonde moins sur la proximité d'habitation que sur l'uniformité professionnelle et sociale génératrice d'une conscience de groupe en interdépendance, est irréalisable non seulement en ville, mais même dans les communes campagnardes qui se diversifient à un rythme accéléré. Il faut donc de toute urgence à la cité le remède spécifique de points de rencontre qui, pour n'être plus unanimes, ne s'adapteront pas moins à la réalité d'une existence insatisfaite du vide communautaire qui s'est créé dans la juxtaposition d'individus sans intérêts communs apparents. « Le seul moyen d'atteindre les hommes là où ils vivent est de multiplier les micro-communautés et de leur conserver un caractère souple, informel et constamment révisable. <sup>22</sup> » Nous avons souligné plus haut que l'homme s'accomplit dans la dialectique de la totalité et du singulier, et qu'il découvre en même temps la plénitude des grands desseins et la nécessité de l'intimité ; les architectes le savent bien, qui ménagent des coins propices au regroupement familial dans le cadre des grands ensembles, et vouent un soin particulier aux foyers qui commencent à s'ériger au cœur des quartiers populaires ; quant à la faveur dont jouissent des techniques nouvelles comme la dynamique des groupes et son pendant médical qu'est la psychothérapie de groupe, elle rend compte du même phénomène et de la même attente. Or, la création de micro-communautés au plan le plus courant de l'existence progresse lentement ; ceux qui pourraient en prendre l'initiative sont peu nombreux et probablement mal répartis, mais surtout ils découvrent bien vite, s'ils se mettent à l'ouvrage,

que cette entreprise est particulièrement dévorante. Il est beaucoup plus difficile d'animer une communauté « souple, informelle et constamment révisable » que de présider une association rigide dans ses statuts mais formée de membres dont l'engagement est d'abord administratif; c'est bien pourquoi, dans la plupart de nos pays, on manque rarement de présidents! Le tout est de savoir si cette forme de groupement statique tiendra encore demain, et surtout si elle a jamais pu convaincre à des relations nouvelles et spontanées ceux qui s'y inscrivent. Nous pensons quant à nous que le principe de la micro-communauté « de base » est inscrit dans les faits de la société qui s'élabore, et qu'il requiert un encadrement particulièrement opiniâtre.

« Un ministre de l'Eglise est avant tout « un être de relations », puisqu'il doit instituer, au nom du Christ, les relations qui constituent la communauté de foi, d'espérance et de charité »<sup>23</sup>: lorsqu'ils songent aux expressions possibles de leur vocation, les candidats au diaconat se voient volontiers répondant à l'attente de la société « en morceaux ». Il en est alors qui envisagent avec un certain réalisme professionnel de faire les sacrifices nécessaires pour pouvoir s'engager dans la carrière d'agents sociaux, d'animateurs de loisirs<sup>24</sup>, d'éducateurs spécialisés, de psychologues-conseils<sup>25</sup>, pensant se situer par là à des postes où l'on peut aider d'une manière technique au franchissement des « seuils d'espérance »; c'est affaire de compétence et de goût, et l'on ne peut qu'encourager ceux qui en disposent à viser de telles situations. Mais il ne faudrait pas oublier pour autant ceux qui, percevant le mirage de la spécialisation, pensent pour leur part que notre société réclame tout autant que des techniciens des relations, des hommes disponibles pour stimuler et coordonner leurs semblables; ils estiment avec raison que leur efficacité peut être plus grande s'ils ne sont ni maîtres, ni experts, mais simplement compagnons, car il y a aujourd'hui un risque de cléricisme laïque qui transfère au spécialiste l'ancienne auréole du prêtre devant qui l'on s'incline, mais qui, à la longue, tend à devenir plus un personnage qu'un frère. « Kleindienst als kirchliche Spezialaufgabe »<sup>26</sup>: cette expression de H. H. Brunner définit bien le secteur modeste, voire effacé, où l'on réclame des hommes qui, subvenant à leurs besoins par l'exercice d'une profession banale, ont un sens communautaire assez formé pour devenir, sans étiquette particulière, ceux qui instituent d'authentiques relations entre les témoins de leur existence journalière.

Le pasteur Laporte, qui a tenté une expérience « laïque » dans un grand magasin, écrit dans son rapport: « On souhaiterait une petite communauté où l'on pourrait partager le souci des autres et du témoignage, discuter de nos échecs, nous former mutuellement, C'est à cela qu'il faudrait tendre. »<sup>27</sup> Ce qui est dit ici du besoin éprouvé par les chrétiens d'un groupe d'entraide formant à l'action dans un milieu donné, rejoint le vœu plus général de P. Ricœur souhaitant que, pour tenir bon contre la dépersonnalisation ambiante, les micro-communautés se vouent à la préparation d'actions concrètes. Aux micro-communautés con-

viennent des micro-réalisations qui, dans la mesure où elles ne se voudront ni illimitées ni prétentieuses, pourront servir de signe et d'encouragement à d'autres. Le souci de veiller aux « relations longues » ne signifie nullement qu'on se perde dans le brouillard de l'illusion ; une communauté se juge d'une part à ses réalisations concrètes, et d'autre part à la liberté qu'elle a de se dégager d'un projet temporaire pour en concevoir d'autres à la faveur de collaborations nouvelles qui peuvent ouvrir de plus vastes champs d'action. Le passage du groupe restreint, où les relations sont devenues aisées, à d'autres formes de rencontres plus complexes est un nouveau « seuil d'espérance » vers une société réconciliée. Il y faut des chrétiens, et donc des diacres à leur service.

#### D. *Des communautés-modèles*

« Les peuples continuent à être mus par des images et des symboles, plus que par des concepts ou des statistiques, mais la possibilité de planifier, le sentiment d'efficacité créé par la planification se sont profondément intériorisés et, en conséquence, les masses ont tendance à s'intéresser à des projets précis, réalisables dans un proche futur. <sup>28</sup> » Les enthousiasmes provoqués par des entreprises solitaires ou en équipe, que les moyens de communication font connaître avec un grand luxe de détails, prouvent la véracité de ces dires ; fatigués de trop de paroles, gavés de notions dont elle n'a ni le temps ni le désir de rechercher la traduction concrète, la « civilisation de l'image » réclame sans cesse, parfois avec une capacité d'attention surprenante, des modèles capables de l'exalter : la rubrique des « aventures vécues » compte parmi les plus sûres dans la presse et à la télévision, et l'on peut être assuré d'une pluie de dons à la suite d'une émission présentant un cas précis de détresse ou de solidarité humaine ; ce qui ne fait plus recette, en revanche, c'est l'œuvre vieillote aux rouages compliqués qui a dépassé le stade du risque et végète dans l'instabilité.

De bons observateurs font remarquer d'autre part que l'intérêt des foules, leur participation qui peut aller plus loin que le versement d'une obole isolée, sont aujourd'hui moins unilatéraux qu'on ne le croit. Le refus du sectarisme se généralise, du moins dans les jeunes générations, entraînant la possibilité d'ouvertures très diverses à ce qu'on juge « authentique » ; on voit alors les mêmes individus se passionner tour à tour pour Jean XXIII et Ho-Chi-Minh, la longue marche de Mao et l'épopée d'Apollo XI. Pourvu que l'exploit soit digne de ce nom, la couleur de l'idéologie qui a soutenu ses auteurs importe peu <sup>29</sup>. On peut déplorer cette indifférence aux racines de l'action et signaler les dangers de cette tolérance pratique ; ces réactions ne changeront rien au fait que, par ce biais, des masses qu'on disait amorphes se mettent en mouvement, à charge pour ceux qui les ont ébranlées de leur démontrer après coup la valeur profonde qui sous-tend leur projet.

Il nous semble dès lors bien rapide d'affirmer comme on le fait couramment, que la société sécularisée n'attend rien de l'Eglise; nous dirions plutôt que, s'étant affranchie de son pouvoir envahissant, elle s'est mise dans une situation plus juste à son égard. Si d'aventure, en effet, les chrétiens arrivent à faire vivre entre eux une communauté d'action bien visible où la liberté et l'efficacité sont également présentes, d'autres hommes en quête de ces relations nouvelles dont nous avons vu l'urgence dans la civilisation de ce temps pourront trouver là un enseignement à méditer et un exemple à suivre qui sera d'autant plus convaincant qu'il ne leur sera pas imposé. F.-J. Lcenhardt écrivait en 1945 déjà : « La mission propre de l'Eglise au sein de notre génération ne saurait être seulement d'annoncer la société fraternelle; elle est aussi de réaliser déjà une véritable vie communautaire. Il faut que tous les hommes voient quelle lumière le Christ a allumée parmi eux, quelle promesse sociale est contenue dans l'Evangile. <sup>30</sup> » Sans entrer pour le moment dans la discussion ouverte par la seconde de ces phrases, nous insisterions volontiers sur la visibilité de l'Eglise qu'exige une telle situation; c'est sur d'autres aspects que sa vie fraternelle que la communauté chrétienne peut faire planer une certaine discrétion, voire la pénombre de l'arcane. Mais lorsqu'elle s'efforce d'édifier au grand jour un lieu de relations authentiques, elle répond à une véritable attente des hommes tout en allant au cœur de sa vocation; car, croyants ou non, nous sommes pressés par la question du sens de tout rassemblement d'hommes. « Pourquoi penser et prôner que la foi n'est pas utile? Cette manière d'en défendre l'originalité est bien étrange: que pourrait bien être une réalité qui ne servirait à rien? <sup>31</sup> »

P. L. Lehmann intitule un important chapitre de son Ethique: « L'Eglise comme lieu de référence d'une réflexion éthique » <sup>32</sup>; son développement prouve bien qu'il ne veut pas faire par là de l'Eglise un spécialiste de la pensée éthique appelant toute l'humanité au pied de sa chaire. Il la voit beaucoup plus comme une réalité sociale engagée dans une existence qu'il définit comme une « éthique de *koinônia* », et appliquée dans la ligne du Nouveau Testament à vivre communautairement avant de parler de communauté. Parce qu'en définitive elle n'est visiblement que cela, une communauté en train de *se faire*, elle doit savoir qu'elle a sa place dans ce monde et qu'elle la gardera pour autant qu'elle ne renoncera pas à devenir ce qu'elle est par vocation: « Si... l'Eglise vit dans la volonté de manifester le Règne de Dieu, comme la possibilité incessante de son propre renouvellement (c'est-à-dire, entre autres, du renouvellement des rapports entre ses propres membres), elle est une question pour les institutions et peut mettre en question les institutions. <sup>33</sup> » Une fois encore, nous nous trouverons en présence d'un « seuil d'espérance », le plus important peut-être que nous ayons repéré: c'est celui qui sépare l'individu ou le groupe luttant avec les seules ressources de sa résolution et de son idéal, du palier où il sera mis en question et conduit vers un dépassement de lui-même par un modèle de vie qui le fascinera.

Et c'est une véritable situation diaconale que celle de la petite communauté chrétienne en pleine réalité humaine, du diacre qui l'anime, assidus à bâtir inlassablement le modèle, à réaliser l'utopie vers laquelle il est possible d'avancer.

### 3. DES EXIGENCES

Il nous paraît incontestable que la société contemporaine distingue avec une lucidité croissante ce qu'on pourrait appeler des « lieux diaconaux » où la présence d'hommes voués au service de leurs semblables s'avère nécessaire à l'édification d'un monde qui prend conscience de l'interdépendance de ses membres ; la réalisation des ambitions de ce monde « adulte » suppose la détermination de divers seuils qu'il convient de franchir sous l'impulsion de compaguons tendus vers un avenir plus juste et plus fraternel. Nous avons évoqué ceux de ces passages qui nous paraissent les plus importants parce que les plus familiers aux engagements traditionnels des chrétiens ; sous leur forme nouvelle, ils éveillent en nous le rappel de thèmes bien connus : service des petits et des délaissés à qui il faut apprendre à dépasser le stade de la résignation et du découragement, service de la société où il faut rétablir un dialogue vivant et vivifiant, service des dispersés conduits à la possibilité d'une existence communautaire qui ne s'épuise pas en elle-même, service enfin rendu à la société en recherche de son image par la production de modèles d'action possibles et immédiata. Le programme est vaste et attirant ; il pourrait être intitulé : « Cahier des charges pour un diaconat laïque », ou encore « Portrait des diacres sécularisés ».

Mais il faut être encore plus précis et dégager maintenant les *conditions* auxquelles semblent devoir se soumettre ceux qui songent à jouer une telle partie. Déjà, nous avons vu émerger à diverses reprises les exigences posées aux candidats de son « diaconat » par la cité moderne qui, en les appelant à rallier son projet global, leur assigne une certaine place et leur impose un certain type d'engagement. Le moment est venu de faire le compte de ces obligations ; elles nous sembleront souvent agressives à l'égard des chrétiens, dictées par la méfiance ou une déception dont il faudra examiner la légitimité ; d'autres fois, nous serons frappés par leur prétention à trancher d'une question sur laquelle nous estimons avoir sinon la pleine clarté, du moins un certain nombre d'avis éprouvés par une longue tradition et, surtout, les lumières de notre foi. Quoi qu'il en soit, nous avons à écouter ces requêtes qui tiennent autant de la plaidoirie que du réquisitoire : il sera temps ensuite de nous demander dans quelle mesure les conditions sont acceptables. Car l'enjeu, on le rappelle, est d'une rare importance ; il s'agit ni plus ni moins que de savoir si le diaconat est viable dans notre temps.

1. Le style de la société qui se dessine aujourd'hui, les tâches qu'elle doit prévoir pour assurer les divers relais de son fonctionnement, sa volonté de gagner

en efficacité ce qu'elle perd peut-être en spontanéité, tout cela va la pousser à mettre au premier plan les vertus de *souplesse* et de *mobilité* qu'elle attend de ceux qui la servent. Il faut qu'ils soient en mesure d'épouser le rythme de son dynamisme, de s'adapter à la multiplicité des situations qu'elle fait se côtoyer, de s'intégrer à des cadres inhabituels en s'initiant et se pliant à leurs spécialités et à leurs modes de vie propres. En d'autres termes, seront utilisables ceux qui sauront se plier à la loi d'itinérance et de non-résidence qui régit un monde en marche.

Cette exigence comporte un reproche à peine voilé à l'adresse du service ecclésiastique, elle s'accompagne d'un doute ironique sur la disponibilité éventuelle d'hommes et d'institutions qu'on a vu trop souvent empêtrés dans le lourd appareil d'une organisation désuète, faite pour maintenir une structure en état de marche plutôt que pour inventer et réaliser de nouveaux types de relation. Les exemples abondent de tentatives d'action plus souple qui ont avorté au profit de leur récupération par une institution que sa tradition semble vouer à l'immobilisme : prêtres-ouvriers du côté catholique, diacres et diaconesses du XIX<sup>e</sup> siècle bientôt étouffés par des maisons-mères tyranniques, véritables bastions du conservatisme, ministères prétendument offerts au service de la société et livrés en fait au bon vouloir d'une communauté rapace et jalouse de sa propre existence en circuit fermé...

Le tableau est sombre, il comporte plus d'un trait pertinent. Piquées au vif par ce constat sévère, les Eglises s'efforcent depuis quelque temps de rectifier leur appareil ; comme nous l'avons dit précédemment, on parle beaucoup de nouvelles formes de ministères plus attentives à l'actualité de la société, et l'on en réalise quelques-unes<sup>84</sup> ; on dépoussière des organismes à vocation missionnaire et l'on révisé leurs méthodes de travail pour les rendre plus simples et moins routiniers<sup>85</sup>. Mieux encore, on s'est remis à proclamer la condition itinérante de toute l'Eglise en perpétuel exode, allant jusqu'à tracer la ligne convergente de ce cheminement avec celui du développement des peuples sécularisés<sup>86</sup>. La mise en question a atteint son but ; il faudra voir si la réponse qui, selon une formule un peu claironnante, se conforme à l'ordre du jour fixé par le monde, inclut ou non la possibilité de rendre témoignage dans cette mouvance à la pérennité de l'Évangile.

2. Parmi les appels que nous avons cherché à déceler, nombre d'entre eux marquent d'un accent très fort la nécessité de la *compétence* technique et professionnelle de ceux qui se mettent à la disposition de la société de notre temps. Auprès des marginaux, il convient d'avoir des agents sociaux et des soignants de qualité, des éducateurs spécialisés et des ergothérapeutes diplômés ; aux structures intermédiaires de l'entreprise privée aussi bien que publique, on réclame des syndicalistes chevronnés, des conseillers d'entreprise et des experts en sociologie du travail ; pour former et soutenir les indispensables communautés d'affinité,

il faut des animateurs de toutes spécialités avec leurs conseillers habituels en psychologie et en relations humaines. Le jaillissement de ces nouveaux métiers est significatif à notre sens du sérieux avec lequel on envisage la mise en ordre du corps social; il entraîne les Etats à consentir des investissements toujours plus importants pour la formation de ces diverses professions <sup>27</sup>.

Se tournant vers les chrétiens pour leur faire part de telles exigences, la société moderne ne se défend pas d'un certain sourire. A tort ou à raison, elle persiste à tabler sur leur médiocre réputation d'individus pour qui le dévouement — souvent limité — tient lieu de capacité, et l'on fournit volontiers des exemples à l'appui de ce préjugé tenace. Nous ne contestons pas que l'Eglise ait pris un certain retard dans le domaine de la formation professionnelle, et qu'elle doive par conséquent veiller au réajustement de l'équipement fourni à ceux qu'elle offre pour serviteurs à ce monde; mais ce fait est insuffisant pour entretenir en elle cette espèce de mauvaise conscience que suscite l'éblouissant tableau des professions sociales dites nouvelles, puisque aussi bien l'ensemble des postes de « spécialistes » est encore loin d'être couvert par des professionnels qu'elle n'a pas formés elle-même, puisque pour ces tâches-là elle n'a jamais cessé d'améliorer le recrutement autant que la compétence de ses membres <sup>28</sup>.

Mais cette exigence, qu'il faut quand même admettre très largement, pose un autre problème que nous avons déjà abordé. Avant d'y céder, il faudra encore examiner si le thème de la compétence peut légitimement prendre le ton d'absolu qu'on lui prête, si notre société est vraiment pleinement servie quand, par hypothèse, elle a placé à ses divers relais des spécialistes éprouvés. Il faudra voir si, par fidélité à l'Evangile et amour de tous les hommes, l'Eglise n'est pas aussi appelée à offrir au monde des serviteurs dont la valeur professionnelle ne résume pas toute l'existence.

3. Quand on prend connaissance de tel grand programme social conçu par un gouvernement ou une entreprise privée, on ne peut qu'être frappé par l'exigence de *discipline* et d'*unité* qu'il requiert de ses agents. A quelques exceptions près, qui font vite figure de scandale largement publié, la bonne gestion des deniers de l'Etat ou du patron entraîne un contrôle souvent vétilleux de ceux qui sont chargés de les dépenser <sup>29</sup>. Assimilés à d'autres fonctionnaires et employés, les responsables d'organismes chargés de l'assistance ou des relations humaines sont astreints aux mêmes règles contractuelles de soumission hiérarchiques et aux mêmes usages de la collégialité. Les infractions existent certainement, mais elles sont réprimées par des mesures disciplinaires qui peuvent aller jusqu'au congédiement. Une société dynamique ne tolère pas longtemps les entraves dues à l'indiscipline et aux bisbilles entre ses membres.

Il n'est malheureusement pas difficile de démontrer à quel point cette double exigence atteint les chrétiens à un point où leurs habitudes justifient une certaine réserve de la part de ceux qui voudraient les employer. En bref, les protestants

en particulier ne sauraient passer pour des modèles d'obéissance indiscutée à l'autorité, et les divisions de l'Eglise transposées sur le plan de l'action de service ont de quoi déconcerter d'emblée ceux qui constatent la difficulté qu'on rencontre à faire travailler ensemble des ministres relevant de confessions séparées et des institutions d'origines diverses. En dépit d'efforts récents<sup>40</sup>, les instances œcuméniques ne sont pas encore arrivées à réduire cet empêchement si lourd de conséquence pour le témoignage chrétien.

Le problème qu'on devra examiner ici ne sera certes pas celui d'une nuance à apporter à une vocation absolue en soi, et sur laquelle se joue ce que d'un mot imparfait on pourrait appeler la réputation de l'Eglise. Il faudra plutôt, dans le cadre d'un service diaconal accepté humblement, être attentif au but de la discipline et de l'unité requises; jusqu'où va l'obéissance demandée, quel est le sens de l'unité imposée? Risquent-elles d'être en conflit avec de plus hautes exigences? Laisent-elles la première place libre pour servir Dieu et demeurer avec les frères?

4. Faisons un pas de plus. Nous remarquons au début du paragraphe précédent que la diaconie de l'Eglise n'est plus reçue comme l'aide miséricordieuse du nanti qui se penche vers le démuné, parce que le monde qui a pris en main ses destinées, ne veut plus du rôle d'indigent qu'on lui a fait tenir. En revanche, il est assez adulte pour savoir qu'il a besoin de collaboration pour son projet global; mais alors il exige de ceux qui se proposent à son service qu'ils pratiquent une *collaboration loyale*. On peut aisément déduire de cette condition et des commentaires classiques qui l'accompagnent, la portée négative qu'ils incluent. En présence d'un membre de l'Eglise qui se déclare tel, la société attend de lui qu'il renonce explicitement à tout un lot d'anciennes compromissions qui ont marqué sa communauté: partie liée avec une certaine classe et parfois une certaine race, accord tacite avec tel courant social et telle philosophie de l'histoire, asservissement à une tendance particulière qui le rend insapte à entrer dans la totalité d'un propos qui refuse ces discriminations<sup>41</sup>. Toutes ces entraves doivent tomber, car elles sont autant d'obstacles à un véritable effort commun.

Positivement, on exigera alors une participation sans réserve, une présence au monde libre et ouverte. Pour décrire cet état d'esprit, on emploiera volontiers le terme d'enracinement, qui suppose le choix d'un seul et unique terrain et l'enfouissement aussi profond que possible de l'« infrastructure » dans son sous-sol. Pour la société globale, on ne peut être l'homme que d'une seule loyauté: à l'humanité, dans son existence concrète et, par conséquent, à ceux qui sont chargés par elle de faire fructifier la terre. N'est-ce pas du reste, dira-t-on, le but des chrétiens conséquents avec leur foi: travailler de toutes leurs forces à établir un ordre de coexistence juste et pacifique entre tous les hommes, participer avec eux sans arrière-pensée à la conservation et au progrès de ce monde!

Formulons ici deux simples remarques. La première nous est suggérée par un mot de M. Philibert : « Les images ont leur limite : la dépendance nourricière peut se muer en contrainte et en esclavage, la tradition peut asservir. La transplantation peut être salutaire. <sup>42</sup> » Ce qui s'applique à l'ancien terreau de l'Eglise vaut aussi pour sa nouvelle implantation ; il faudra se demander si le conflit de loyauté où l'on voudrait nous enfermer n'est pas illusoire pour une Eglise qui, fidèlement, refuse tout autre enracinement que celui du Royaume qui vient. Quant à la deuxième remarque, elle consistera à poser non certes l'alternative, mais la question de la préséance entre les deux termes qui résument la mission de l'Eglise dans ce monde : annoncer le salut, contribuer au développement de l'humanité ; notre prochain chapitre en traitera longuement dans le cadre du service diaconal <sup>43</sup>.

5. « En rejetant la tendance athée qu'elle (la sécularisation) implique, on peut retenir sa hantise de purification et de promotion de l'homme. <sup>44</sup> » C'est pourquoi l'exigence la plus haute que nous pressentons dans l'appel de la société contemporaine est celle de notre contribution à l'*humanisation*. A ceux qu'elle convie à travailler avec elle, elle donne pour consigne suprême de vouloir que l'homme puisse se réaliser dans la plénitude de ses virtualités, elle indique pour tâche la libération hors de toute aliénation de celui qui doit pouvoir se vivre comme unique sujet de l'histoire.

Il y a dans cette revendication telle qu'elle est habituellement formulée un reproche implicite adressé à l'Eglise, et une sérieuse hésitation sur sa capacité de répondre à la condition ainsi posée. Le nouvel humanisme est sans doute fondé à accuser de nombreux témoins de la tradition chrétienne d'avoir préféré à l'homme un système ou des idées, d'avoir forgé — ô paradoxe ! — des théologies sans anthropologie, et d'avoir fui dans l'abstraction la réalité d'une existence où ne domine en vérité qu'un seul problème, celui de l'homme. Que faut-il alors penser de ces éventuels collaborateurs, venus d'un monde avec Dieu, mais sans humanité ? Ne vont-ils pas, par le détour d'une pseudo-participation à l'humanisation du monde, à la faveur d'une rencontre avec le réel sécularisé, tenter de récupérer pour leur aliénation ceux qu'ils auront mis en confiance ? Et d'abord, qu'est-ce donc que ce vis-à-vis auquel ils nous contraignent, comme s'il y avait deux mondes en dialogue, affrontés à la conquête l'un de l'autre ? En vérité, il n'y en a qu'un, celui de la radicale sécularité.

Il faut accepter ce dur réquisitoire, et confesser que nous avons bien imparfaitement rendu compte de notre égale passion pour l'homme, à cause de notre foi au Fils de Dieu qui s'est fait lui-même homme pour nous. Et, avant de proclamer l'anthropocentrisme du monde sécularisé, avant de déplorer son exclusivisme social <sup>45</sup>, il s'agit d'administrer la preuve que cette conviction peut porter des fruits visibles et pas seulement des paroles audibles. Il y va de notre identité même, il y va encore une fois du témoignage rendu au Royaume, du franchise-

ment du dernier « seuil d'espérance », lequel se situe dans ce monde et non aux portes de l'au-delà. Mais comment ?

Les uns, discernant le « Christ incognito » dans le tout de la sécularisation, estimeront parfaitement providentiel que « la ville provoque l'Eglise à n'être plus une ville dans la ville »<sup>46</sup>, et nous exhortent à raser la citadelle par amour d'une solidarité sans mélange ; d'autres insisteront sur l'indépendance de la communauté chrétienne dont « la participation... au changement des institutions est limitée par sa mission qui consiste à proclamer, en toute circonstance, et donc aussi par sa parole prophétique, uniquement la bonne nouvelle de Jésus-Christ, sa promesse et ses avertissements »<sup>47</sup>.

Il n'est pas temps de conclure un débat que nous allons considérer dans son ampleur ; mais il sera peut-être utile qu'avant d'aborder ce chapitre, nous revenions plus précisément à la situation des diacres impliquée dans cette plus vaste question dont ils sont appelés plus que tout autre à porter le poids. Dans leur petit livre si plein de sève, H. Bourgeois et R. Schaller se posent le problème : « Que sera-t-il perçu de la signification du ministère par les non-chrétiens et même par certains chrétiens « marginaux » ? » Ayant donné la réponse « ambiguë » de la référence ecclésiale, ils continuent en ces termes : « Ces limites sont inévitables. Car le ministère n'a tout son sens que pour des chrétiens. Mais il est essentiel qu'il soit présent même là où il ne peut tout à fait être reconnu. Sa loi n'est pas celle du tout ou rien. Les ministres n'attendent pas que leur signification apparaisse totalement dans chacune de leurs relations avec leur entourage. Il se peut que leur travail missionnaire ne se distingue pas de celui des laïcs. Pourtant leur présence est une invitation à la recherche. »<sup>48</sup>

Inviter à la recherche, poser une question, trahir un mystère : c'est peut-être là une perspective suffisante pour affirmer qu'il faut des diacres dans le monde d'aujourd'hui.

## NOTES DU CHAPITRE PREMIER

<sup>1</sup> « Au sujet de la question des Ministères dans l'Eglise », par un groupe d'étudiants en théologie protestante de Strasbourg, *Information-Evangélisation* 1969, 3, p. 33.

<sup>2</sup> N° 100, *Foi et Constitution*, p. 192.

<sup>3</sup> « Urbanisation et sécularisation », *Christianisme social* 1967, 5-8, p. 333.

<sup>4</sup> C'est du moins chez lui que nous l'avons trouvé développée pour la première fois : *Théologie du laïc*, p. 100.

<sup>5</sup> *Theologie der Hoffnung*, p. 299-304.

<sup>6</sup> Voir l'Épilogue de H. KUNG, *l'Eglise*, t. II, p. 657 ss.

<sup>7</sup> A. MANARANCHE, *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne ?* Paris, 1968, p. 11.

<sup>8</sup> « Die Welt wird immer noch anders », *Fantasia für die Welt*, Stuttgart, 1967, p. 100-112.

<sup>9</sup> Nous devons beaucoup à R. MEHL, *Traité de sociologie du protestantisme et Pour une éthique sociale chrétienne*; F. HOUTART et A. REMY, *Milieu urbain et communauté chrétienne*; A. MANARANCHE, *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne?*; aux indications bibliographiques de ces ouvrages; aux travaux de la conférence « Eglise et Société»; aux ensembles réalisés sur le sujet par *Christianisme social*, etc.

<sup>10</sup> A. DUMAS, « Sociologie de la société industrielle et ecclésiologie », p. 275.

<sup>11</sup> *Traité de sociologie du protestantisme*, p. 60.

<sup>12</sup> « Une Eglise pour demain », *Bulletin du Centre protestant d'études* 1966, 8, p. 33.

<sup>13</sup> « Le service de l'Eglise dans une société socialiste », p. 127.

<sup>14</sup> P. RIGEUR, « Urbanisation et sécularisation », p. 340.

<sup>15</sup> Nous avons connu dans nos hôpitaux le problème de la coexistence harmonieuse des « diaconesses » depuis longtemps en place et des infirmières laïques qui se présentaient de plus en plus nombreuses pour la relève.

<sup>16</sup> P. RIGEUR, art. cit., suite de la cit. p. 340.

<sup>17</sup> Soulignée à la même époque par l'encyclique *Populorum progressio* et les travaux d'« Eglise et Société ».

<sup>18</sup> *Fausse présence au monde moderne*, Paris, 1962, p. 161.

<sup>19</sup> W. A. VISSERT'HOOF, *Les exigences de notre vocation commune*, p. 78.

<sup>20</sup> P. RIGEUR, « Le projet d'une morale sociale », *Christianisme social* 1966, 5-8, p. 289.

<sup>21</sup> C'est le cas d'E. PERRET, art. cit., p. 13-17, qui se réfère à diverses analyses sociologiques.

<sup>22</sup> G. CRESPIY, *Les ministères de la Réforme et la réforme des ministères*, p. 159.

<sup>23</sup> H. DENIS et R. SCHALLER, *Diacres dans le monde d'aujourd'hui*, p. 143.

<sup>24</sup> B. REYMOND, *Eglise et vacances*, p. 86, 151.

<sup>25</sup> « Il me semble que nous sommes ici exactement au point où l'Eglise et les chrétiens peuvent agir, que ce soit au niveau du politique, dans la trame du psychique, du passionnel, pour restituer les questions à leur vraie place (et c'est une action qui aurait des répercussions politiquement extraordinaires!), ou que ce soit au niveau individuel, dans la mesure où nous avons très exactement la réponse au mal dont souffre l'homme de la société contemporaine » (J. ELLUL, *Fausse présence au monde moderne*, p. 162).

<sup>26</sup> *Kirche ohne Illusionen*, p. 117.

<sup>27</sup> « Essai de ministère laïque dans un grand magasin », p. 9.

<sup>28</sup> N. GARCIA, « Idéologie, sciences humaines et théologie », p. 94.

<sup>29</sup> Il n'est pas rare aujourd'hui que des jeunes gens se déclarant incroyants offrent leur candidature à des organismes missionnaires, ce qui pose un problème décidément inédit à leurs responsables!

<sup>30</sup> *Christianisme et vie publique*, Genève, 1945, p. 76.

<sup>31</sup> H. BOURGEOIS, « Le service et l'Eglise », p. 10.

<sup>32</sup> *Ethik als Antwort*, München, 1966, chap. II de la première partie.

<sup>33</sup> G. CRESPIY, « Que peut être aujourd'hui la morale sociale chrétienne? », p. 471.

<sup>34</sup> Voir l'étude du COE déjà citée et le bouillonnement sociologique du clergé catholique en Occident.

<sup>35</sup> Plusieurs anciennes sociétés de missions passent par des réformes de structures imposées par leur nouvelle situation outre-mer; elles sont en général sensibles à la nécessité de constituer avec les « jeunes Eglises » des organismes de coopération aussi souples que possible, et d'éviter les appareils administratifs paralytants.

<sup>36</sup> La lecture « sécularisée » des textes de l'Exode est typique, par exemple, de la méthode d'un H. Cox.

<sup>37</sup> De 1965 à 1970, les subventions de la Confédération suisse aux Ecoles de service social ont passé de 150.000 fr. à 450.000 fr.

<sup>38</sup> Nous pensons spécialement à la préparation des missionnaires, dont on ignore généralement la perpétuelle mise à jour; cf. *La préparation des missionnaires*, Rapport d'une consultation, Toronto, août 1963, Commission des Missions et de l'Evangélisation du COE, Genève, 1965.

<sup>39</sup> La manière dont les projets de l'Aide technique de la Confédération suisse sont vérifiés par les contrôleurs parlementaires, est un bel exemple de cette vigilance; cf. le *Message du Conseil fédéral* du 21 mai 1969 concernant la continuation de la coopération technique de la Suisse avec les pays en développement.

<sup>40</sup> *Diakonie als oekumenische Aufgabe*, 3 fasc., Berlin, 1961, 1963, 1966.

<sup>41</sup> K. VON BISMARCK, « Das diakonische Amt der Kirche im Blick auf die gesellschaftliche Funktion der Laien », Ein Beitrag zum Thema der Synode der Evangelischen Kirche in Deutschland im März 1957, *Monatschrift für Pastoraltheologie* 1957, 3.

<sup>42</sup> « Enraciné et déraciné aujourd'hui », *Christianisme social* 1963, 1-2, p. 3-4.

<sup>43</sup> E. SCHLINCK, « Les bases théologiques de la « Constitution pastorale sur l'Eglise dans le monde de ce temps », *Rome nous interpelle*, p. 146-147.

<sup>44</sup> B. DE MARGERIE, « Le Christ, la sécularisation et la consécration du monde », *Nouvelle Revue théologique* 1969, 4, p. 378.

<sup>45</sup> H. D. WENDLAND, « Die dienende Kirche und das Diakonenamt », *Das diakonische Amt der Kirche*, p. 540 ss, le fait avec pertinence.

<sup>46</sup> J. CARDONNEL, « La fête des hommes en peuple », p. 374.

<sup>47</sup> K. BARTH, « La communauté chrétienne dans les transformations des institutions politiques » (conférence de mars 1948 en Hongrie), *L'Eglise*, Genève, 1963, p. 188.

<sup>48</sup> *Nouveau monde, nouveaux diacres*, p. 178-179.

## CHAPITRE II

### LES DIACRES DANS L'ÉGLISE EN MISSION

Les données du problème que nous abordons maintenant ressortent aisément de la confrontation entre les conclusions de notre première partie et les éléments que nous venons de recueillir à l'écoute de la société contemporaine; déjà, du reste, nous avons laissé apparaître l'enjeu de cette discussion délicate: il y a certainement des « lieux diaconaux » dans le monde d'aujourd'hui, mais la forme de « diaconat » qu'ils requièrent pourra-t-elle tolérer des diacres *chrétiens*, ministres et signes de l'Eglise diaconale et missionnaire? Etrange question, en vérité, et qui semble d'une part reposer sur le malentendu classique concernant la signification du diaconat et, d'autre part — ce qui est plus grave — envisager l'impossibilité pour l'Eglise d'accomplir un service authentique sans renoncer à son identité! Lorsque le spécifique chrétien est émoussé ou risque de l'être dans la mesure que nous avons décrite, en d'autres termes lorsque la collaboration aux entreprises de la cité semble obliger les chrétiens à sacrifier l'absolu de l'Evangile à la souplesse de l'évolution, la liberté d'action à la rigueur de la spécialisation technique, le service de Dieu à la discipline d'une organisation dévorante, la proclamation du salut à un projet d'humanisation et pour tout dire l'évangélisation à la socialisation, peut-on encore envisager un engagement diaconal authentique de l'Eglise, peut-on sans trahison préparer et ordonner des diacres pour le stimuler et l'encadrer?

Il est possible de dire des choses justes et belles sur la vocation missionnaire de l'Eglise; nous n'y avons pas manqué pour notre part, en décrivant plus haut ce mouvement de don total envers tous les hommes, cette production généreuse de signes vivants d'une intention qui est celle de Dieu lui-même se définissant par sa capacité infinie d'extraversion; nous avons dit que le servir, c'était ni plus ni moins que s'avancer à sa suite vers ce monde, en modelant nos structures sur les exigences de cette rencontre. Et nous croyons avoir esquissé à diverses reprises le rôle qu'un diaconat renouvelé sur de solides bases théologiques pourrait tenir

dans cette perspective. Nous voici toutefois arrêtés dans notre élan, au moment où tout semblait prêt pour une vraie rencontre, parce qu'apparemment on n'accepte que de deux choses l'une : ou bien nous continuons à dire des choses justes et belles, capables d'exalter ceux qui voudront les écouter, ou bien nous prenons part, mais en silence, aux grands desseins de l'homme en quête d'une cité habitable. Or, nous comptons candidement faire l'un et l'autre : un service total et une proclamation sans détours ; nous comptons offrir des diacres à ce monde. Avons-nous mal compris ?

Oui, sans doute, diront autour de nous ceux qui estiment que « la notion de service propre à la théologie classique se révèle non seulement périmée, mais aliénante »<sup>1</sup>. A les suivre, nous aurions du renoncer d'emblée à illustrer l'intention de Dieu autrement qu'en marquant notre propos du signe de la Croix dans ce qu'elle a de négatif et d'annihilant, en dissolvant — au nom du Christ crucifié — notre identité dans le service. Il faut lire à ce propos et méditer G. Casalis conviant l'Eglise « missionnaire » à adorer et à mourir ; voici les lignes les plus impressionnantes de cet appel : « Mourir, ce serait donc accepter, *vouloir* que l'Eglise un instant rassemblée cesse d'exister jusqu'à son prochain rassemblement et que dans l'intervalle il y ait seulement, envoyés par Jésus-Christ, le suivant dans le dépouillement, l'abandon et la détresse, des hommes vivant avec d'autres hommes, sans label de qualité ni certificat d'authenticité chrétienne, sans réponse à bien des questions, sans recettes à bien des problèmes, offerts, risqués, perdus dans la masse, ne pariant pas sur le succès d'un quelconque témoignage, ne spéculant pas sur le sens de leur présence, ne faisant ni statistiques, ni prospective chrétiennes, pauvres et sans voix et ainsi mystérieusement porteurs d'une vie qui n'est pas leur. »<sup>2</sup>

Oui, vous avez mal compris, disent également mais pour des motifs opposés d'autres de nos frères qui pensent que « la tentation des Eglises protestantes occidentales actuelles est de remplacer l'évangélisation par le service »<sup>3</sup>. Ceux-là refusent d'enfermer la mission de l'Eglise dans le jumelage du témoignage et du service où, très rapidement, le second absorbe le premier ; ils ont des paroles très dures à l'adresse de nos Eglises affaiblies et découragées, que leur conscience accuse d'avoir trop parlé et pas assez agi, qui se laissent impressionner par l'immensité des besoins physiques de nos contemporains sans plus déceler leur pauvreté spirituelle, et qui surtout n'ont plus l'audace ni les réserves intérieures pour affronter avec le seul Evangile une humanité qui manque d'abord de cela. « Une Eglise qui veut exister pour les autres peut seulement l'être avec l'Evangile pour elle (1 Cor. 2. 2) »<sup>4</sup> ; il faudra bien que cela se voie !

Le débat ainsi engagé semble insoluble ; il a tout l'air de nous renvoyer, au nom du Christ, au dilemme que nous avons cru percevoir dans les exigences de la société sécularisée : service contre témoignage, partage de la condition humaine ou prédication explicite de la Parole du pardon et de la grâce... Nous sentons

bien qu'il ne suffit pas de proposer un compromis concédant aux uns qu'on peut prêcher par ses actes et aux autres que la prédication est le service majeur rendu à l'homme ; car l'Église n'est pas appelée à boiter des deux pieds, et ses ministres ne sont pas des schizophrènes. Nous devons donc chercher ailleurs que dans des formules de conciliation la possibilité pour les diacres d'occuper en tant que tels les « seuils d'espérance » qui les attendent.

## 1. LE PEUPLE ESCHATOLOGIQUE DE DIEU

« Vis-à-vis du phénomène missionnaire, on ne peut tenter qu'une compréhension eschatologique : paradoxalement, pour comprendre la mission, il faut commencer par la fin, et non par le commencement, c'est-à-dire les antécédents historiques en tant que tels. C'est la vision du Royaume de Dieu où toutes les nations seront rassemblées, « récapitulées » (Epli. 1. 10) en Jésus-Christ, c'est l'espérance chrétienne fondamentale qui est le point de départ de la mission »<sup>6</sup>. En simplifiant les termes du débat, on pourrait y voir d'une part une majoration du présent qui aboutit à en faire la norme décisive du comportement chrétien, et d'autre part une surestimation de l'ordre originel en quoi nous aurions l'invariable ligne de conduite de toute entreprise missionnaire. Or, cette opposition entre un modernisme entraînant l'abolition d'une structure d'action propre à l'Église, et un fondamentalisme porté à durcir l'institution, ne rend pas compte de l'existence réelle du peuple de Dieu dans et pour le monde, et s'épuise dans la vaine querelle des actualistes et des passésistes. Car ce qui explique et justifie la situation de l'Église à l'égard du monde, c'est la révélation de l'avenir qu'il lui est donné de connaître ; le Christ qu'elle attend est, bien sûr, celui qui est venu autrefois selon le mode unique et non répétable de l'incarnation, et aussi celui qui chemine incognito au long de notre histoire actuelle, mais le sens de cette venue et la clé de cette présence énigmatique sont devant nous. La profondeur des mots que nous prononçons en annonçant l'Évangile tout comme la portée de notre participation à la vie de nos contemporains s'expliquent à partir de notre espérance, et celle-ci n'est authentique, elle n'exerce son dynamisme victorieux sur les hommes et les institutions qu'à la faveur de la rencontre avec Jésus-Christ, identifié et confessé comme le vrai « lieu d'espérance » qui ne trompe pas.

Nous prétendons que la mission de l'Église échappe à l'accusation d'impérialisme spirituel comme au reproche d'asservissement au monde quand elle se fonde dans une eschatologie qui informe sa prédication et son service ; alors seulement, elle pourra ne pas se prêcher elle-même ou présenter une idéologie opposée à d'autres ; elle servira utilement, en demeurant paisible dans l'enthousiasme aussi bien que dans l'échec, des entreprises humaines. Elle les épousera

d'autant plus pleinement qu'elle y trouvera une recherche d'un sens offert dans sa totalité par le Seigneur de gloire. Et si ce Seigneur lui permet de former des ministres pour « aller au beau milieu des choses, même lorsqu'elles nous terrifient »<sup>6</sup>, elle leur demandera avant tout de vivre là comme des hommes qui espèrent, autrement dit qui, tout en prenant très au sérieux le franchissement des seuils discernables, ne laisseront jamais entendre qu'ils suffisent à combler l'attente de la création en travail. « Une Eglise qui veut exister pour les autres devrait entraîner les autres dans la joie de leur avenir commun. Elle enrôle pour le règne à venir en donnant des signes de son espérance au cœur d'un monde d'illusion et de résignation. »<sup>7</sup> C'est de cette Eglise que peuvent provenir des diacres sûrs de leur fait; elle ne pose en vérité qu'une condition à leur engagement dans la réalité, c'est qu'ils ne se conforment ni à l'auto-glorification, ni au désespoir.

#### A. Dans l'« horizon d'attente »

Cette expression nous est dictée par le titre des pages très suggestives que J. Moltmann consacre à la situation de la « chrétienté » dans la société d'aujourd'hui<sup>8</sup>. L'intérêt de ces réflexions réside à notre sens en ce que leur auteur ne se contente pas de situer l'Eglise par sa mission; tout aussi importante est la toile de fond, mieux le « paysage » qui sert de cadre permanent à l'existence chrétienne et, si nous voyons bien, se déplace avec elle où qu'elle aille, comme l'étendue de la mer semble accompagner le navire durant sa traversée.

Résumons brièvement le propos de Moltmann. Il commence par rappeler que le peuple de Dieu n'a pas son but en lui-même; ce qu'il est et ce qu'il fait dépend de Celui qui l'envoie et qui lui ouvre un avenir. Or, mission et avenir se rencontrent en ceci, que la Parole, quand elle est reçue dans la foi, pousse les chrétiens à la rencontre de ce qui leur est promis; et comme la promesse est destinée à tous les hommes, c'est à la fois en avant d'elle-même et au dehors d'elle-même que l'Eglise se porte, vers ce monde où l'accomplissement doit se produire. En ce sens, elle est bel et bien « Eglise pour le monde », conçue à l'intention du monde, et ne s'affirmant comme telle qu'en accomplissant un certain nombre de services concrets qui attestent qu'elle est le corps du Christ crucifié et ressuscité. Toutefois, nous avons déjà cité cette remarque capitale, la nature de ces services n'est pas imposée au peuple de Dieu par les vœux de la société — laquelle désire lui assigner certains rôles sociaux au sein de sa totalité — mais bien en référence au cadre eschatologique qu'il ne perd pas des yeux, cet horizon d'attente du Royaume qui cerne toute la scène du monde. Sa mission le presse alors d'être au cœur de la réalité où il vit, l'élément qui la dispose à s'orienter vers cette perspective offerte à tout homme, horizon où l'on discerne l'accomplissement de tous les rêves de justice, de paix et d'humanité; mieux que par des

discours, l'Église fait connaître la pression exercée sur elle par cet avenir, en prenant publiquement des décisions riches de signification historique, en se prononçant et s'engageant sur les thèmes qui préoccupent concrètement nos contemporains. Par là, elle rend sensible le but de sa mission, qui est le fameux « shalom », manifestation en actes de la justice et de la paix du Royaume envers toute la création. Ainsi, puisant son dynamisme dans la ferveur de son attente, la communauté chrétienne est un élément de renouveau au service de la société : « Par une opposition concrète et une activité créatrice, l'espérance chrétienne remet en question ce qui existe et se met au service de l'avenir. »<sup>9</sup>

La pensée de Moltmann se signale par son réalisme. Elle s'oppose catégoriquement à la conception romantique qui fait de l'homme dans le monde un exilé coupé de son vrai moi, et du chrétien un nostalgique du ciel. Il n'y a pas, à cause de l'horizon du Royaume, une intériorité à sauvegarder, une identité profonde à conserver au moment où il faut bien revêtir une existence sociale ; cette crainte panique de se perdre soi-même en devenant un homme avec les autres, est sans fondement pour qui s'avance à la suite du Christ, marqué pour le Royaume et assuré de le rencontrer dans la ligne d'une vie humaine assumée comme telle. Le chrétien ne se tourmentera pas à la perspective d'une existence concrète, comme si l'exercice d'une profession ou l'accomplissement d'une tâche séculière risquaient de le dépouiller de son identité, car il sait que sa vocation de témoin du Royaume lui assure cette identité là même où il s'exprime dans une non-identité. La vie dans l'espérance suffit pour lui garantir, quel que soit le lieu de son engagement, la possibilité d'y être porteur de la réalité nouvelle ; « le monde est le monde du possible, dans lequel on peut servir la vérité promise, la justice et la paix »<sup>10</sup>.

Cette manière positive de définir la condition chrétienne peut paraître excessivement optimiste quant à l'efficacité des interventions de l'Église, et l'on peut estimer que Moltmann parle surtout ici pour une chrétienté qui dispose encore d'une « visibilité » distincte, comme c'est le cas en Allemagne fédérale et dans quelques pays occidentaux. Toutefois, si on fait abstraction des conséquences particulières qui sont esquissées dans cette réflexion, son apport demeure important ; nous aimerions l'exprimer en trois points utiles à notre propre recherche :

1. La présence de l'Église au monde comme peuple eschatologique discernant l'« horizon d'attente » qui l'environne, est génératrice d'actes concrets capables d'attirer l'attention de ses partenaires humains sur la perspective visée. C'est dire qu'en renonçant à s'imposer par des manifestations de puissance ou des prodiges d'organisation, l'Église ne se condamne pas pour autant à une inutilité radicale ; elle pense au contraire, par sa concentration sur l'espérance du Royaume, rendre au monde un service irremplaçable. C'est que, pour ne pas tourner à la rêverie désabusée — « romantique », comme dira Moltmann — l'espérance a une issue : enrichir dès maintenant les comportements humains d'un sens qui,

sans les dénaturer ni les aliéner, en révèle les vraies dimensions. Ce faisant, elle les pousse à un dépassement d'eux-mêmes qui les empêche de se scléroser.

Nous prendrions volontiers à ce propos l'exemple d'un groupe d'entraide familiale se créant par la rencontre de quelques foyers rassemblés au hasard d'une proximité d'habitation dans un grand ensemble; d'origines extrêmement diverses à tous points de vue, les participants réussissent à établir des liens très étroits entre eux, les plus dévoués et les plus attachés à la constitution d'une communauté n'étant pas forcément les quelques chrétiens que compte le groupe. A ce stade de l'expérience, on ne voit pas ce que signifierait, pour reprendre les mots de G. Casalis, un label de qualité ou un certificat d'authenticité chrétienne apposés sur leur participation. Que vienne toutefois, on peut le souhaiter, le moment où le groupe fonctionnera à satisfaction et s'en réjouira, n'est-ce pas précisément alors que la vocation eschatologique obligera les chrétiens à poser la question d'un éclatement de la cellule pour accueillir de nouveaux adhérents ou, peut-être, pour nouer des contacts avec d'autres associations similaires? Ne sont-ils pas tenus, dans ce cadre modeste et très concret, d'apparaître soudain comme des êtres un peu insolites qui, paisiblement, font le nécessaire pour que l'horizon s'élargisse et qu'on en repousse les bornes dans le sens d'une communion grandissante avec d'autres hommes? Il y a un « non-contentement » des situations conquises qui peut signaler la portée d'un regard de chrétien.

Mais cet exemple, que nous choisissons volontairement très terre à terre, laisse déjà apparaître la valeur d'une présence diaconale à l'intérieur ou tout près du groupe où s'associent les chrétiens et ceux qui ne le sont pas. L'Eglise peut-elle laisser ses fidèles aller dans la banalité des situations quotidiennes sans leur offrir l'appui, le service, d'hommes et de femmes ancrés dans ces mêmes situations, mais appelés par leur ministère à faire discerner les actes ténus, les interventions peut-être minimes au premier abord, qui se situent pourtant sur la ligne de notre participation spécifique à l'existence humaine? Plus lointaine semble la relation entre cet humble quotidien et le sens de la destinée, plus nécessaire apparaîtra l'interprétation suscitée par celui qui a, sur place, mandat pour cela.

2. Moltmann attire l'attention sur la rupture entre la vocation (*Berufung*) et la profession (*Beruf*); dans la plupart des cas, il est devenu impossible d'exprimer la première par la seconde et, du reste, la recherche de cet accord a souvent abouti — à cause du conformisme dû à la doctrine des deux règnes — à une éthique sociale et professionnelle conservatrice. De nos jours, quoi qu'il en soit, les professions se font de plus en plus rares qui permettent la manifestation d'un comportement spécifiquement chrétien.

On ne s'en plaindra pas si la situation ainsi créée contribue à extirper de l'activité professionnelle du chrétien toute interprétation moraliste donnant à penser qu'il y aurait une manière chrétienne de travailler préférable à d'autres; mais surtout, l'éclairage eschatologique porté sur l'ensemble de l'existence humaine

permet de ne pas surestimer la condition socio-professionnelle de l'individu : l'homme ne se définit pas par le métier qu'il exerce ni par le poste qu'il occupe dans les rouages de la société, mais par la vocation qu'il assume quelle que soit son activité. Dans le monde du travail souvent fastidieux et déshumanisé, le chrétien ne poursuit pas la vaine recherche d'une réalisation de sa personnalité par le seul exercice d'une profession qui deviendrait sa raison d'être; comme nous le rappelait plus haut Moltmann, l'affirmation ou la perte de son identité n'est pas liée au mode de son existence concrète, car celle-ci n'a pas qualité pour valoriser ou réduire à l'insignifiance une vie orientée sur le Royaume. Ce serait plutôt l'inverse qu'il faudrait affirmer, à savoir que, dans une profession quelconque dont les formes lui sont imposées par les nécessités de la société dont il partage le sort, le chrétien peut être un ferment de renouveau parce que, partout où il se trouve, il s'emploie à faire surgir alentour l'horizon de son espérance.

Qu'on songe, par exemple, à la situation courante d'un atelier d'usine; il est clair que la présence chrétienne ne s'y affirme ni dans le domaine de la compétence technique, ni même dans celui d'une conscience professionnelle plus éminente que celle de l'entourage; cette présence, en revanche, trouvera à se manifester lorsque la recherche de meilleures conditions de vie poussera les travailleurs à dépasser le cadre de leurs occupations journalières pour se poser une question plus globale concernant de près ou de loin le sens de leur existence. C'est alors que, participant à un mouvement de revendication ou, plus simplement, à l'activité syndicale, le croyant se réjouira de pouvoir être, par sa vocation, le porteur non certes d'une solution aux problèmes sociaux qu'il affronte avec les autres, mais bien d'une confiance et d'une fermeté utiles à ses compagnons. Il lui appartient d'être du côté de ceux qui, par delà l'exigence d'une augmentation de salaire ou d'une amélioration des postes de travail, ne veulent pas perdre de vue la perspective d'une justice égale pour tous. C'est pourquoi, tout en tenant pour importantes les acquisitions concrètes ainsi réalisées, il ne s'en félicitera que dans la mesure où elles indiquent l'amorce d'un développement plus ample; le « monde du possible » est celui où des réalisations communes au plan le plus pratique ouvrent de nouvelles possibilités d'avancer.

Il était naguère assez fréquent qu'on soulignât avec quelque fierté entre chrétiens la coïncidence d'une ascension professionnelle avec un affermissement dans la foi; tel qui végétait avant sa conversion dans un emploi médiocre était passé au rang de cadre de son entreprise depuis qu'il avait pris position comme croyant. Même si de tels cas peuvent exister et sont en soi réjouissants, l'apologétique qu'on en tire demeure discutable; elle a en tout cas le tort d'assimiler sommairement la foi vivante à une possible réussite professionnelle; à ce compte, et même en éliminant tout soupçon de manœuvre hypocrite de la part de l'intéressé, on en viendrait à considérer la conviction chrétienne comme une condition

positive à l'avancement ! Or, il n'en est rien à la vérité, et ce n'est qu'à la faveur d'une majoration indue du rôle de la profession qu'on peut aboutir à un tel télescopage du « Beruf » et de la « Berufung ». Dès lors, sans toutefois en faire une règle absolue, il semblera hautement significatif que, renonçant d'avance à tout ce qui pourrait passer pour une « réussite » socio-professionnelle, des chrétiens acceptent de partager d'une manière très gratuite la condition des hommes de la « base », avec sa faiblesse et sa pauvreté, en mettant pour seul enjeu dans cette partie risquée la vie de leur espérance<sup>11</sup>. Telle fut et demeure sans doute l'intuition la plus profonde des prêtres-ouvriers ; mais c'est du peuple sacerdotal de Dieu dans son ensemble que de telles manifestations doivent jaillir, et c'est au service de ce signe eschatologique commun que des diacres peuvent être assignés.

Rappelons ici les réserves que nous formulions au chapitre précédent<sup>12</sup> quant à l'exigence, légitime en bien des cas, de la compétence technique et professionnelle posée par la société de notre temps à ceux qui entendent la servir. Pour notre part, nous n'acceptons pas cette sorte de dogme contemporain sans de sérieuses nuances, tant il est vrai que la tentation de la spécialisation peut recouvrir celle d'un rôle social éminent et, par conséquent, d'une forme d'autorité plus conforme aux données d'un système qu'à la foi et à l'espérance chrétiennes. Nous ne croyons pas que la présence de diacres dans des postes de contremaîtres ou de cadres moyens soit nécessairement la bonne solution, révélatrice de la liberté eschatologique des chrétiens à l'égard de la profession ; il nous semble plutôt, compte tenu de la primauté de la vocation sur la profession, du ministère sur la spécialisation technique, que l'acceptation d'emplois non qualifiés par des diacres pourrait avoir valeur de signe, ne serait-ce que pour l'Eglise ainsi rappelée à sa mission propre.

3. « Une opposition concrète et une activité créatrice » : cette formule de Moltmann nous semble bien résumer le comportement missionnaire de l'Eglise dans son « horizon d'attente » ; elle devient authentiquement prophétique lorsque, au nom de son espérance, elle revendique la liberté de refuser et celle d'imaginer. Assurément, cette double liberté a toujours été présente dans le témoignage chrétien, mais elle a été parfois prônée comme le droit à l'existence d'une institution essentiellement distincte du monde qu'elle côtoyait, une manière d'affirmer cette différence fondamentale. Le point de référence de telles « ruptures » se trouvait ainsi déplacé, de l'« horizon d'attente » commun à toute la création à l'existence ecclésiale tenue pour spécifique de la seule condition humaine possible. Les oppositions ont alors souvent été signifiées par des mesures de repli à l'écart des grands axes de la destinée commune des hommes : la politique, l'action sociale, le style de vie, par exemple<sup>13</sup>. Quant à l'activité créatrice, on l'aurait plutôt conçue comme la recherche de solutions dites chrétiennes, c'est-à-dire de type « spirituel », à la détresse d'un monde trop rapidement et massivement jugé incapable d'en trouver dans le cadre de ses propres réalisations.

Nous avons appris, en particulier de théologiens comme Bonhoeffer et Moltmann, que la mission des chrétiens ne consiste pas d'abord dans la quête désespérée d'une place qui leur soit propre en ce monde; cette place, elle leur est d'ores et déjà assignée par leur co-humanité avec ceux dont ils partagent la destinée et les combats, les échecs et les espoirs. Tout se joue, dans ce cadre obligé, sur la manière dont, en raison de leur visée eschatologique, ils seront présents aux refus et aux inventions jaillis de l'expérience humaine. Sans chercher à formuler d'autres réactions que celles qui procèdent de l'humanité dont ils font *étroitement partie*, ils *pourront être souverainement libres dans le choix de celles qui méritent d'être accentuées* parce qu'elles sont allusives de l'attente de la justice et de la paix, et inversement dans le refus de celles qui ne laissent pas filtrer cette lumière dont nous sommes environnés.

Un bon exemple d'une telle méthode d'action peut être trouvé dans les travaux et résolutions de la Conférence de Beyrouth 1968 sur la Coopération mondiale pour le développement<sup>14</sup>. Le chapitre IV du Rapport officiel, intitulé « Le rôle des Eglises », montre bien comment celles-ci peuvent s'engager pratiquement dans des tâches éducatives et politiques, par exemple, en choisissant celles où le travail en faveur du développement exprime le plus clairement « une aspiration à la fraternité et à la dignité humaine pour tout individu ». Pour cela, de nouveaux et importants sacrifices financiers devront être consentis par les chrétiens des pays développés; il s'y ajoutera des investissements croissants en hommes et en espérance. Il n'est pas besoin de beaucoup insister pour prouver que le ministère diaconal est tout désigné pour animer la participation des chrétiens à cette action, œcuménique s'il en est.

Un appel au dépassement, une certaine indifférence à la spécialisation professionnelle, des prises de position et des engagements libres et raisonnés dans la communauté humaine: tels sont quelques-uns des services concrets ouverts à la mission de l'Eglise en raison de l'horizon qu'elle discerne tout alentour de ce monde en recherche.

### B. *Priorité à la présence*

La mission au sens large dont nous venons d'esquisser les nouveaux objectifs et les nouvelles possibilités n'est pensable qu'à partir d'une réflexion renouvelée de l'Eglise sur le sens de sa présence au monde. Le Rapport de la Conférence de Beyrouth et celui de l'Assemblée d'Upsal renvoient à juste titre à cette exigence première d'une prise de conscience en dehors de laquelle il n'y a que vaine agitation et humanitarisme vague. On tombe aisément d'accord pour condamner l'impérialisme et l'exclusivisme ecclésiastiques et pour prôner l'association des chrétiens aux entreprises séculières visant à l'humanisation de ce monde; mais cette affirmation demeure superficielle si elle n'est pas fondée solidement dans

une conscience ecclésiale capable de l'assumer sans se nier elle-même. Le peuple eschatologique de Dieu a une identité propre, qui n'est pas plus celle d'un suicidaire que d'un dictateur en quête d'espace vital. Avant toute entreprise, il est un peuple présent.

Les missiologues préoccupés de cette question s'efforcent aujourd'hui de trouver les implications de la déclaration, surprenante au premier abord, qu'on peut lire sous la plume de D. Bonhoeffer: « Ce n'est que lorsqu'on connaît l'impossibilité de prononcer le nom de Dieu qu'on a le droit de prononcer celui de Jésus-Christ; ce n'est qu'en aimant la vie et la terre assez pour que tout semble fini lorsqu'elles sont perdues qu'on a le droit de croire à la résurrection des morts et à un monde nouveau; ce n'est qu'en se soumettant à la loi de Dieu qu'on a le droit de parler de la grâce; et c'est seulement quand on admet la colère et la vengeance de Dieu envers ses ennemis comme des réalités valables que l'on peut pardonner et aimer ses ennemis. Celui qui veut immédiatement passer au Nouveau Testament n'est pas chrétien à mon avis... La dernière parole ne doit pas précéder l'avant-dernière. Nous vivons dans les temps avant-derniers et attendons dans la foi, les derniers. <sup>16</sup> » Commentant les dernières phrases de ce texte, H. R. Weber constate que la missiologie traditionnelle a travaillé presque exclusivement sur la base des textes néotestamentaires: « L'accent est mis alors sur l'initiative du Christ ressuscité, sur l'Esprit comme témoin, sur la proclamation du kérygme jusqu'aux extrémités de l'oikoumene et du temps (mouvement centrifuge) en vue d'une conversion des non-chrétiens pour les rassembler en une vie commune en Christ » <sup>20</sup>; il se demande dès lors si l'on n'a pas, sans le vouloir, sauté une étape dont la signification nous est précisément révélée par l'Ancien Testament: peut-on vraiment prononcer la parole ultime avant d'avoir répondu à la vocation de présence (mouvement centripète) telle qu'elle est décrite en particulier dans le Deutéronome et le Second Esaïe? Du reste, poursuit H. R. Weber, le Nouveau Testament n'est pas dépourvu d'allusions à cette mission qui apparaît comme typique du peuple d'Israël; il cite à ce propos Jn. 15. 16-17 (les disciples sont choisis pour « porter du fruit » en s'aimant les uns les autres), Eph. 1. 4 (l'élection divine appelle les croyants à la sainteté en présence du Seigneur), 1 Pi. 1. 1-2 (l'apôtre rappelle aux correspondants leur vocation à la sainteté), Actes 9. 15 (Saul sera un signe devant les païens). Il semble bien que le témoignage silencieux d'une vie sanctifiée, si souvent préconisé depuis l'expérience du P. de Foucauld, fasse partie de l'existence missionnaire du peuple eschatologique de Dieu. Dans un autre document élaboré à Bossey, le même auteur écrit ces lignes fort suggestives: « Dans la conscience juive de soi, il s'agit de la « présence » d'un peuple qui prie. Celui qui prie est pris dans un double mouvement: de la prière personnelle à la prière collective puis cosmique, et de la prière à l'action. Il s'agit de la présence significative de ceux qui ne se préoccupent pas seulement de diriger la création et l'histoire, mais qui collaborent avec Dieu pour amener la

création et l'histoire à leur perfection véritable. Cette présence est enseignée dans l'Ancien Testament et depuis, elle a souvent trouvé son expression dans la vie, la pensée et la spiritualité de nombreux juifs. <sup>17</sup> » Ainsi, la rencontre actuelle de juifs croyants confirme pour le chrétien la richesse de la perspective vétéro-testamentaire.

On sait l'importance accordée par Vatican II à cette notion de présence, et quelle révolution ecclésiologique amorce à cet égard l'accord général sur la définition de l'Eglise comme « sacrement universel du salut ». Il faut soupeser par exemple une déclaration comme celle-ci : « L'Eglise, afin de pouvoir présenter à tous le mystère du salut et la vie apportée par Dieu, doit s'insérer dans tout (les) groupes humains du même mouvement dont le Christ lui-même, par son incarnation, s'est lié aux conditions sociales et culturelles déterminées des hommes avec lesquels il a vécu. <sup>18</sup> » Même si une certaine préoccupation « tactique » semble ici sous-jacente, la référence au mode de présence du Christ épousé par l'Eglise est extrêmement réjouissante : il s'agit non pas tellement de provoquer une opinion favorable à l'égard de l'institution ecclésiastique, que de révéler la vie même du Seigneur ; « dans leur vie et leur activité, les disciples du Christ intimement unis aux hommes, espèrent leur présenter le vrai témoignage du Christ et travailler en vue de leur salut, même là où ils ne peuvent annoncer pleinement le Christ » <sup>19</sup>. Il n'empêche que l'Eglise n'y perd pas son identité fondamentale, comme l'exprime le P. Congar dans une intéressante étude <sup>20</sup> où il entreprend de montrer que la nouvelle définition de « sacrement universel du salut » occupe dans le catholicisme la place tenue naguère par l'axiome aujourd'hui déconsidéré « hors de l'Eglise, pas de salut ». Quel était en effet le contenu de cette formule élaborée par saint Cyprien ? Une double affirmation, répond Congar : « L'Eglise est seule l'institution créée et mandatée par Dieu pour procurer aux hommes le salut qui est en Jésus-Christ. L'Eglise a reçu de son fondateur et Seigneur tout ce qu'il faut pour procurer le salut de toute l'humanité. <sup>21</sup> » Purifiée et recentrée, l'antique intuition demeure valable.

C'est une pensée voisine de celle-là et pourtant bien différente qui s'exprime dans une Déclaration de la Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants de 1964, qui revient constamment sur le thème de la présence. « Ce mot, y lit-on, essaye de décrire l'aventure qui consiste à être là au nom du Christ, souvent d'une manière anonyme, écoutant avant de parler, espérant que les hommes reconnaîtront Jésus pour ce qu'il est et resteront où ils sont, engagés dans la lutte difficile contre tout ce qui déshumanise, prêts à agir contre les puissances démoniaques et à s'identifier avec ceux qui sont mis au ban de la société, sans pitié lorsqu'il s'agit de ridiculiser les idoles modernes et de dégonfler les nouveaux mythes... Pour nous, « présence » signifie « engagement » dans les structures concrètes de notre société. Le mot indique un ordre de priorité. D'abord, il s'agit d'être là avant de voir clairement notre tâche. En un sens, la présence

précède le témoignage. En un autre sens, le fait même de la présence constitue déjà un témoignage. Pour nous, être présents au nom du Christ, c'est signifier sa mort au *statu quo*, aussi bien dans la société qu'au sein de la communauté chrétienne... Mais notre présence repose sur un optimisme qui est loin d'être confortable. Au vu de ce qui est arrivé au Seigneur, nous savons que nous pouvons nous attendre à des résistances et à des oppositions. <sup>22</sup> » Ce texte, plus pratique et « politique » que les affirmations catholiques citées plus haut, nous paraît surtout marqué par deux options théologiques qui méritent discussion : par crainte évidente d'une manifestation institutionnelle trop définie, il renonce à définir positivement la présence chrétienne spécifique ; d'autre part, et ceci nous semble plus grave, en insistant sur la « suivance » du Christ dans sa passion et dans sa mort méconnue, il omet de rappeler que la mission de l'Eglise lui vient du Ressuscité.

« L'évangélisation du monde n'est pas avant tout une affaire de paroles ou d'activités, mais de présence : présence du peuple de Dieu au milieu de l'humanité, présence de Dieu au sein de son peuple » <sup>23</sup> : cette belle conclusion de R. Martin-Achard à son essai de « missiologie » vétérotestamentaire appelle deux précisions au travers desquelles nous indiquerons notre propre position. Il s'agit en premier lieu de savoir ce qu'on entendra par l'expression « avant tout » pour qualifier la nécessité de la présence du peuple de Dieu ; il nous apparaît que, dans le contexte de « Ad Gentes », explicité par le P. Congar, la portée de l'expression serait plutôt de type dogmatique : ce qui compte, c'est que l'Eglise soit elle-même et le demeure au gré de nouveaux modes de présence ; vient ensuite, si cela se peut, le moment de l'explication, de la prédication clairement formulée. Dans la perspective de la FUACE et d'autres textes contemporains <sup>24</sup>, cet « avant tout » signifierait plus qu'une priorité : une véritable primauté donnée au fait de la présence solidaire des croyants dans la société ; il y a alors, même et surtout lorsqu'on invoque l'exemple du Christ lui-même, une majoration indue de cette co-existence qui se fait au détriment de l'annonce de l'Evangile : on n'est pas loin du style de l'idéologie ! Quoi qu'il en soit, le risque de « judaïser » nous semble présent dans les deux cas, encore qu'à des degrés différents, car « nous n'assumerions pas la tâche à laquelle nous sommes appelés si nous ne rendions pas témoignage par nos paroles et par notre vie, de la réponse ultime de Dieu à la situation de la création et de l'histoire, c'est-à-dire le sacrifice du Christ et le Royaume à venir » <sup>25</sup>. Quant à nous, nous donnerions de préférence à l'« avant tout » de l'affirmation en cause une définition à la fois temporelle et locale, temporelle parce que pour l'Eglise comme pour le peuple d'Israël, la recherche d'une vraie présence à l'image de celle de Dieu précède la phase de l'explicitation, laquelle ne sera authentique qu'à partir d'une situation de co-humanité, tout comme la prédication du Christ succède à l'incarnation et à la vie cachée à Nazareth ; locale, ensuite, parce que la vocation des chrétiens nous semble être

de se tenir comme en avant et autour de la Présence centrale, non certes pour lui faire un rempart de leurs corps et la défendre des intrus, mais bien pour assurer l'accès à sa rencontre là où elle se trouve. Dans un récent rapport synodal, le pasteur J. Maury, président du Conseil national de l'Eglise Réformée de France, déclarait : « L'Eglise se définit par son centre, Jésus-Christ, et pas par ses frontières » ; il appartient à ceux qui, traditionnellement, dressent les frontières en insistant trop humainement sur les contours de l'Eglise comme lieu sociologique, de les abattre par leur présence accueillante et leur démarche entraînant vers le centre unique de l'humanité comme de l'Eglise.

L'autre précision que nous voudrions apporter à la phrase de R. Martin-Achard concerne la nature et la forme de la présence à assurer. Nous retrouvons ici ce que nous avons étudié précédemment sous le titre de « Διάκονία et κοινότητα de l'Eglise »<sup>26</sup> : l'existence communautaire des chrétiens est le mode propre de leur présence, l'attestation spécifique qu'ils peuvent concrètement donner du Christ. La notion de peuple de Dieu est, depuis la résurrection, inséparable de celle de corps de Christ qui lui donne sa signification propre. Ainsi lue sous l'éclairage des métaphores néotestamentaires, l'affirmation que R. Martin-Achard tire à juste titre de l'Ancien Testament nous met en garde contre le risque d'insignifiance que courent aujourd'hui tant de tentatives de « présence » qui n'ont en vue qu'un engagement à corps perdu des chrétiens individuels dans les dédales de l'existence humaine. On en arrive là quand la crainte légitime du durcissement institutionnel englobe le rejet du signe communautaire avec ses composantes particulières, dont le ministère est l'une des plus marquantes.

Concluons ce paragraphe par deux remarques pratiques :

1. Pour se situer et agir dans le monde comme peuple eschatologique de Dieu, l'Eglise doit accepter la constante mise en question de ses structures de base. Nous ne pouvons ici que mentionner et souligner l'importance du débat contemporain sur le système paroissial<sup>27</sup> ; bornons-nous à indiquer l'opposition qui nous semble irréductible entre le schéma traditionnel avec sa stabilité plus administrative que théologique, et la manifestation visible de la communauté des enfants de Dieu, toujours « en train de se faire », perpétuellement attentive à se réformer pour laisser transparaître sa marche dans l'espérance. Le manque de souplesse de l'appareil paroissial des pays de « chrétienté » peut à la longue faire figure de contre-signe eschatologique en dépit de la prédication la plus rigoureuse et, surtout, de l'existence eucharistique qui y subsistent. On comprend dès lors l'exclamation d'I. Illich : « Imaginons-nous que la « diaconie » remplacera la paroisse comme unité fondamentale institutionnelle de l'Eglise »<sup>28</sup>, car il s'agit bien d'une réorientation urgente de toute communauté chrétienne, qu'elle soit locale ou fonctionnelle, afin qu'elle atteste dans sa disponibilité au monde sa conformité au Christ-Serviteur, révélateur du Royaume.

2. Pour se situer et agir dans le monde comme peuple eschatologique de Dieu, l'Eglise doit renoncer à se caparaçonner de constitutions et de règlements qui accusent ses frontières ; si vraiment « l'Eglise, ce ne sont pas les murs, mais les fidèles » qui vivent parmi les hommes l'espérance du Royaume, il n'est pas besoin de ménager un rempart autour de la foi. Il faut au contraire, sur toutes les avenues qui mènent au centre de toute vie, des « hommes-seuils » dont la mission est d'ouvrir l'accès à ce mystère qui est parmi nous : la présence du Seigneur de gloire. « Si le service chrétien doit vraiment devenir un *signe* de la présence du Royaume, ceux qui servent doivent aussi être ceux qui sont quotidiennement brisés sur la croix, qui offrent leurs corps régulièrement à Dieu comme un sacrifice vivant. Ce doit être des hommes et des femmes qui s'ouvrent à Dieu en présence d'un autre être humain, dans la confession, et qui reçoivent l'assurance du pardon et de la grâce par l'intermédiaire d'un être humain. Ils doivent être des hommes et des femmes qui vivent au rythme de vie du corps de Christ, qui prennent part aux grands événements de la vie du Christ, des apôtres, des martyrs et des saints de l'Eglise, par le canal de l'année liturgique. Ils doivent vivre du corps brisé et du sang versé de Jésus-Christ. Ils doivent être soumis à une autorité du Christ, ce qui est notre part d'humiliation en Christ. <sup>29</sup> » Offrir ces hommes et ces femmes au monde, c'est la tâche capitale du peuple de Dieu dans son « horizon d'attente » ; la place des diacres est parmi eux, comme signes de leur engagement commun et comme serviteurs de leur service <sup>30</sup>.

## 2. UN TEMPS POUR PARLER ET POUR SOUFFRIR

De même qu'il n'est pas d'entreprise chrétienne concrète qui ne découle d'une vocation de présence spécifique de la communauté eschatologique dans l'histoire des hommes, il n'y a parole authentique de l'Eglise que dans la perspective acceptée d'un engagement radical qui est source de souffrance. Fondée dans l'attestation rendue à la résurrection du Seigneur, la mission de l'Eglise prend nécessairement forme dans des actes de service, mais ceux-ci comportent la proclamation du nom de leur instigateur dont le témoignage, normatif pour celui des siens (Mat. 10. 38 ; Luc 14. 27), est caractérisé par la faiblesse de ses moyens et l'incompréhension à laquelle il se heurte. Schématiquement exprimée, cette totalité de la mission pourrait être présentée de la manière suivante : Présence (la communauté du Ressuscité) — Service (la communauté de la réconciliation) — Parole (la communauté du témoignage) — Souffrance (la communauté du Crucifié).

On le voit, le dilemme dans lequel nous enserment tant de débats contemporains est insoluble parce qu'il se borne à accentuer l'opposition apparente entre service et témoignage, solidarité humaine et prédication explicite. Ce faisant,

on élimine en quelque manière les deux points extrêmes de notre schéma, autrement dit on enlève à la mission Celui qui seul la justifie : le Ressuscité qui est aussi le Crucifié. Dès lors, l'impasse est fatale, car en dehors du Christ il ne peut y avoir que divorce entre la parole et la vie ; ériger en critère tantôt l'amour (mais quel amour ?), tantôt la vérité (mais quelle vérité ?) n'y change rien. Service et témoignage sont inconciliables aussi longtemps qu'ils n'ont pas reconnu leur source unique dans la seigneurie du Christ vivant et leur mode d'existence dans l'abaissement, voire dans l'échec de son ministère terrestre.

En insistant au paragraphe précédent sur le caractère *sui generis* du service chrétien dans le « monde du possible », nous croyons avoir précisé en quoi nous nous séparons de l'humanisme. Poursuivant notre analyse, nous aimerions rappeler comment la parole prononcée par la communauté du Crucifié est étrangère à toute préoccupation d'efficacité, ce qui la distingue foncièrement du discours de propagande. Ces considérations, que nous ne saurions développer au-delà des dimensions d'un bref aperçu, doivent nous aider à discerner un peu plus avant ce lieu diaconal qu'est l'Église en mission.

#### A. Dire la Parole

« Penser que la mission aujourd'hui doive renoncer au kérygme et à la prédication, par crainte du verbalisme, et se limiter provisoirement ou définitivement au témoignage vécu des œuvres bonnes ou de la vie culturelle, c'est inconcevable et inacceptable. A-t-on le droit de cacher ce que Dieu a fait une fois pour toutes par ce que nous, pauvres humains, prétendons faire ? L'accusation de verbalisme portée contre la prédication ne peut venir que d'une méprise sur l'événement dont il s'agit dans le kérygme, c'est-à-dire de l'incrédulité, soit chez le prédicateur, soit chez l'auditeur. »<sup>31</sup> On perçoit dans ces lignes de M. Spindler l'écho des inoubliables travaux de K. Barth sur la nécessité de la prédication orale de l'Évangile ; même si l'on a pu reprocher à cette pensée une certaine indifférence au problème du langage de la prédication, qui a pris désormais l'importance que l'on sait, même si la théorie homilétique barthienne vise (en théorie !) une pratique ecclésiale plutôt que missionnaire<sup>32</sup>, il ne saurait être question pour nous de sous-estimer le rôle de la communication verbale de l'Évangile. Ce n'est pas parce que l'inflation des mots menace gravement notre civilisation, que l'Église va renoncer à provoquer l'événement du kérygme, comme si le mode oral de la transmission du message appartenait à l'élément contingent de la tradition primitive ! Il nous semble au contraire — nous l'avons déjà largement laissé entendre — que la conception globale de la mission exige le « moment homilétique », quels qu'en soient la forme et les moyens de diffusion<sup>33</sup>. Le monde nouveau dont témoigne le peuple eschatologique de Dieu, n'est pas peuplé de muets ou de radoteurs ; il annonce la plénitude du Royaume où, libéré de la paralysie et des

équivoques, le langage des rachetés explosera en louanges proclamées à voix haute.

Il faut donc dire la Parole dans ce monde, en sachant que sans elle la présence servante de l'Eglise est émoussée. Il faut la dire assurément pour tenter d'expliquer loyalement un comportement insolite dicté, croyons-nous, par une référence secrète à l'ordre de Dieu ; il faut la dire aussi par souci d'éviter que l'honneur de telle entreprise généreuse nous soit attribué, et pour en indiquer la finalité. Mais tout cela, qui va théoriquement de soi, peut revêtir dans la pratique un certain caractère de désengagement à l'égard de la condition humaine ; l'intention de ces explications et de ces démonstrations peut être excellente, mais elles peuvent apparaître à ceux qui les écoutent — encore faut-il qu'ils les écoutent ! — dans ce monde « majeur » comme autant de jugements portés *du dehors* sur toute œuvre jaillie du cœur de l'homme. La prédication de l'Evangile ne saurait se borner à annoncer quelque « autre chose » ou un « plus » qui échapperait à l'attention des hommes et que le chrétien révélerait dans un discours convaincant, car il faudrait pour cela que sa présence à l'existence commune soit dénuée de toute ambiguïté ; ne risque-t-il pas d'accentuer encore cette ambiguïté s'il laisse entendre qu'en fait il se réclame d'un « ailleurs » et que, pour tout dire, sa participation aux entreprises des hommes est lourde d'arrière-pensées ? Sans doute croyons-nous que Dieu seul détient la clé de notre histoire, mais on ne peut pas faire de cette affirmation le dernier mot d'un témoignage qui ne ferait que commenter un comportement particulier. C'est pourquoi, dire la Parole aujourd'hui, c'est encore accepter d'être parmi tous ceux qui s'emploient à l'analyse du devenir de l'humanité, l'une de ces voix qui, prenant profondément au sérieux cette réalité, en proposent l'explication ; à cet égard, nous apprécions la formule de J.-M. Chappuis définissant la prédication comme « le commentaire évangélique de l'actualité des hommes »<sup>86</sup>. Encore faut-il que ledit commentaire, dont la base et la matière sont constituées par l'« actualité des hommes » comporte la claire annonce de l'action du Christ au sein de cette actualité et l'appel à le suivre : c'est en définitive ce dernier thème, exploité dans le cadre de l'existence concrète de l'auditoire, qui marquera l'extrême pointe de la mission chrétienne, laquelle a pour but de raccorder l'homme de ce temps à la dynamique du Royaume. Quel que soit le chemin emprunté, on en viendra toujours à cette unique question : suivre ou ne pas suivre Jésus-Christ.

C'est assez dire que la prédication missionnaire, le prononcé de paroles qui expliquent, commentent et appellent, est à l'opposé d'une attitude défensive à laquelle nous pousseraiènt plutôt les attaques renouvelées contre la foi dans le temps présent. Il s'agit certes de demeurer « prêts à la défense devant quiconque demande raison de l'espérance qui est en nous », mais il y a défense et défense ! S'il s'agit, dans le contexte où nous situe cette exhortation apostolique, d'opposer aux calomnies des accusateurs le témoignage d'une « bonne conduite », nous

sommes dans la ligne de la fidélité concrète à notre vocation ; si, en revanche, on entend par « défense » l'exposé en forme d'un système rationnel, le développement d'une plaidoirie tendant à justifier un point de vue menacé et à convaincre de sa vérité le tribunal de la raison, voire de la conscience, on quitte le domaine de la prédication comme appel à la décision de foi pour celui, combien décevant, de la joute intellectuelle. Comme le dit fort justement le P. Hitz, « si donc notre prédication missionnaire doit servir avant tout la foi, comme l'exige la situation pastorale actuelle, il faut qu'elle surmonte enfin la manie apologétique et la tournure moralisante dont le dernier siècle l'a marquée. Il faut qu'elle retrouve le genre kérygmaticque du Nouveau Testament »<sup>35</sup>.

Il y a un problème plus complexe que celui de la distinction entre une mauvaise apologétique fondée sur l'idée d'autojustification, et la légitime apologie de la foi qui n'a à sa disposition que le témoignage existentiel rendu au kérygme évangélique ; nous voulons parler du débat toujours actuel entre prosélytisme et évangélisation, propagande et témoignage, ou plus précisément de la question de savoir si la prédication de l'Église est « intéressée » ou non. Nous avons mentionné au début de ce chapitre l'article de G. Casalis<sup>36</sup> qui oppose la « *Mit-menschlichkeit* » souhaitable à tout un ensemble de tentations citées un peu pêle-mêle : posséder un « label de qualité » ou un « certificat d'authenticité chrétienne », disposer de réponses et de recettes, parier sur le succès du témoignage, spéculer sur le sens d'une présence, établir des statistiques et se livrer à la prospective chrétienne. Cette énumération souvent caricaturale, on en conviendra, a certainement le mérite d'une mise en garde contre le risque hélas trop fréquent d'une évangélisation conçue à la manière d'une propagande publicitaire. Nous l'avons dit, nous le répéterons encore : la communauté du Crucifié ne saurait prendre pour règle de conduite la notion de rendement, ni se soumettre aux impératifs du « marketing », puisque son Maître lui apprend que l'échec n'est pas forcément l'aboutissement de l'infidélité. Il y a néanmoins amorce d'un malentendu grave lorsque, dépassant le refus des méthodes publicitaires et d'une sorte de rationalisation du message chrétien, G. Casalis et bien d'autres aujourd'hui exhortent l'Église à se tenir dans le monde sous le seul visage d'hommes avec d'autres hommes, et d'hommes « pauvres et sans voix » ; on n'est pas loin, par crainte de prononcer quelque parole aliénante, de préconiser un silence radical, dont nous avons noté l'inconsistance. Au nom du « désintéressement », ce concept des plus ambigus, il s'agirait une fois de plus de préférer un service anonyme à une évangélisation clairement orale.

Quant à nous, nous adoptons sur ce point les positions de J. Rossel dans un récent petit livre<sup>37</sup>. L'auteur commence par affirmer que, le tout premier, le Christ n'est pas désintéressé : « S'il donne sa vie au monde ce n'est pas pour rien, c'est pour que le monde ait la vie, pour son salut, pour sa réconciliation avec son Créateur, pour sa participation à l'alliance qui lui est offerte. » Dès lors, pourquoi

le chrétien s'efforcera-t-il de vivre parmi les hommes sans viser lui aussi un but aussi irréprochable? S'il partage la vie des autres, c'est pour les entraîner au-delà de cette existence qui n'a pas sa fin en elle-même, pour « faire participer le prochain à la justice du royaume de Dieu, (pour) rechercher avec lui et pour lui comment et où Dieu donne aujourd'hui cette justice ». Plus encore, il est indispensable d'affirmer clairement notre « intérêt », de le décrire avec toute la netteté désirable, afin de ne pas abuser nos compagnons de route : « Servir sans expliquer le sens de ce service, c'est aussi grave que proclamer l'Évangile sans accomplir le service qu'il réclame. » Et J. Rossel de conclure que la prédication est précisément là pour contribuer à dissiper le malentendu provenant d'un comportement chrétien insuffisamment orienté sur son but. C'est également la pensée de W. A. Visser't Hooft : « En analysant les rapports entre *δικονία* et *μαρτυρία* nous devons nous garder de deux tentations : celle de ne servir que pour trouver un point de contact, une entrée en matière missionnaire, et celle de servir en silence, alors qu'il faudrait faire plus : servir et annoncer la bonne nouvelle tout à la fois. »<sup>38</sup>

Le temps de la mission est incontestablement celui de la parole, où toutes les possibilités de communication doivent être exploitées pour la transmettre avec clarté à tout homme en ce monde. Moins que jamais par conséquent, ce que nous nommons « prédication » peut demeurer l'apanage de quelques-uns dans l'Église, prisonnière d'un certain genre oratoire. Il faut bien reconnaître qu'en insistant sur la nécessité pour tout pasteur d'être avant tout un prédicateur, les Réformateurs ont involontairement favorisé l'espèce de monopole du témoignage oral qu'on attribue au conducteur de la communauté locale, comme aussi la fixation de frontières rigides délimitant cette proclamation « officielle » de l'Évangile. Sans doute est-il justifié de prétendre qu'une certaine forme de prédication, à la fois solidement théologique et profondément responsable, est le fait du ministre ordinaire qui a reçu mission de rassembler le peuple de Dieu par la Parole ; mais cet accent particulier sur un aspect de la prédication chrétienne ne doit pas faire oublier toutes les occasions offertes à la proclamation de l'Évangile, qui échappent au domaine propre du pasteur. La société pluraliste de ce temps, plus attirée par les rassemblements différenciés que par les vastes concentrations humaines, doit être rencontrée par la plus grande diversité de témoins capables de rendre compte de leur foi ; bien entendu, ce devrait être le fait de tous les membres de l'Église, mais on se ferait quelque illusion en pensant que leur préparation à cet office se fera rapidement après tant de siècles de passivité. C'est la raison pour laquelle nous croyons nécessaire d'équiper les diacres en vue de la proclamation dans la variété des milieux de vie où se déploiera la mission de l'Église. Si nous faisons quelques réserves à leur emploi plus ou moins régulier comme prédicateurs dans le cadre du culte<sup>39</sup> — ce que semble restaurer Vatican II<sup>40</sup> — nous approuvons pleinement la suggestion de Bourgeois-Schaller : « Les nouveaux diacres devront

garder et entretenir le contact avec les multiples formes de l'humanisme actuel. Ils prendront part au difficile et passionnant dialogue entre la culture de ce temps et la foi ecclésiale. Leur service de la Parole pourra prendre forme de catéchèse, mais sera beaucoup plus large. <sup>41</sup> » Pour être complète, la mission d'aujourd'hui exige la formation et l'engagement de nombreux prédicateurs d'un type nouveau ; les diacres ne peuvent se dérober à cet appel.

### B. *La souffrance du témoin*

La confession verbale de la foi est fréquemment décrite dans la Bible comme la cause déterminante de la souffrance, et celle-ci apparaît alors comme le signe que la parole a été authentique. Pour ne citer qu'un exemple, le plus typique de l'expérience prophétique, on pensera à ce passage des Confessions de Jérémie (20. 8-9) : « Chaque fois que j'ouvre la bouche, c'est pour exhaler des plaintes ; c'est pour prédire la violence et la ruine. Aussi la parole de Yahvé est-elle pour moi tous les jours un sujet d'opprobre et de raillerie. Si je dis : je ne ferai plus mention de lui ; je ne parlerai plus en son nom — il y a en moi comme un feu brûlant qui me consume les os. Je m'efforce de le maîtriser, mais je ne le puis ». Le témoin est littéralement cerné par la perspective du déchirement ; quoi qu'il fasse il connaîtra à cause de la parole une pression douloureuse : s'il se tait pour se cantonner dans l'expectative, Dieu le consumera jusqu'au plus profond de lui-même ; s'il prononce au contraire la parole de vérité, ce sont ses semblables qui l'écrasent sous leur indifférence ou leurs insultes, quand ce ne sera pas en le persécutant dans sa chair. Il choisira d'échapper au jugement divin, sachant bien qu'il sera dès lors un objet de scandale parmi les hommes et qu'il le payera chèrement.

Quand elle est dite — et elle doit l'être — la Parole de Dieu déclenche une crise (Hbr. 4. 12-13) dont la violence atteint par contre-coup celui qui l'a portée. C'est que le témoin, le prédicateur, n'est pas à son égard un simple porte-voix ; qu'il réponde à l'appel de Dieu, son sort est lié à celui de son message : ce qu'il dira ἐκ (...) τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας... (Mat. 12. 34) exprimera son orientation centrale et mettra son être en cause (cf. Jq. 3. 1 ss). Il sera jugé sur ses paroles non seulement par Dieu, mais par les hommes. Sur ce point, nous ferons remarquer l'insistance des Évangiles à montrer que la Croix vient sanctionner les paroles, les discours, les déclarations, les interprétations de Jésus, et non directement ses actes. Les charges retenues contre lui dans son procès concernent ce qu'il a dit ou aurait dit, de telle sorte qu'on peut se demander s'il aurait été mis à mort dans le cas où il se serait borné à accomplir des gestes significatifs (miracles et prodiges) sans les souligner d'un commentaire ou d'une prédication. L'image d'un Messie « sans voix » n'est guère conforme au portrait évangélique d'un Christ ajoutant constamment à ces signes la parole qui s'adresse

tantôt aux disciples et tantôt à la foule; et c'est même parce qu'il parle que se déchaîne la haine du monde: « Si je n'étais pas venu, et que je ne leur eusse point *parlé*, ils n'auraient point de péché » (Jn. 15. 22).

Nous dirons donc que ce qui déprécie la parole des chrétiens et peut même aller jusqu'à faire douter certains de sa nécessité, ce n'est pas tellement les défaillances de sa traduction en des actes de service; que la perte de son lien avec l'inéluctable de la souffrance. Il est possible, à la limite, de se garantir des exigences de la proclamation en rendant la Parole « agréable » par l'accomplissement de toutes sortes d'œuvres utiles et donc bien accueillies; on n'aura pas atteint le cœur du témoignage tant qu'on n'aura pas fait l'expérience de l'opposition, voire du rejet. Nous ne prôtons bien entendu ni quelque dolorisme morbide, ni la recherche systématique du martyr; plus profondément, nous estimons que, plus encore que le service avec ses ambiguïtés, le prononcé d'une parole de foi entraîne le croyant à la suite de son Maître, et qu'il doit alors s'attendre à subir une destinée semblable à la sienne. Le bavardage pieux et le discours doctrinal sont frappés de mort parce qu'ils s'accrochent au désengagement de ceux qui les prononcent de manière irresponsable; pour tout dire, ils ne risquent rien à répéter des mots amortis par un usage non compromettant, langage « consacré » et formules trop attendues qui ont peut-être mené au bûcher leurs aïeux du III<sup>e</sup> ou du XVI<sup>e</sup> siècle! Cela étant, il ne faut pas parler à la légère de la recherche d'une parole chrétienne pour notre temps, comme s'il s'agissait simplement de couler dans des moules modernes une substance inoffensive; l'entreprise d'actualisation de la prédication est au contraire une chose grave qui ne se satisfait même pas des plus subtils travaux de spécialistes: si elle va jusqu'au fond, elle nous fera brusquement rencontrer la dureté d'un affrontement qui nous meurtrira.

M. Lods a analysé avec finesse le phénomène complexe du martyr déjà présent dans le Nouveau Testament et passionnément vécu dans les premiers siècles chrétiens<sup>42</sup>. Lorsque les confesseurs acceptent la souffrance, c'est pour eux tout d'abord un exercice d'ascèse purificatrice (Phil. 1. 20 ss) mais aussi une offrande en action de grâce (Rom. 12. 1), et surtout l'accomplissement de leur baptême par la participation à la passion du Seigneur qui les précède: « Le martyr chrétien demeure, jusqu'à la fin, attaché à Jésus-Christ, Fils de Dieu incarné, mort et ressuscité; comme il doit être le premier à bénéficier du salut qui lui est acquis par les souffrances et la mort de son Sauveur, il désire d'abord les reproduire par sa confession. »<sup>43</sup> Il y a donc dans les paroles, puis dans le martyre, voire la mort du témoin un sens profond: ces faits concrétisent l'orientation même d'une vie pour qui le Christ est seul essentiel. Une question se pose toutefois, celle de savoir si cette souffrance acceptée est efficace, en d'autres termes quel est le but pratique visé par celui qui s'y soumet; il faut ici nuancer la réponse. Certes, il faut affirmer avec Clément que le martyr « confirme par ses œuvres

la vérité de la prédication », mais on ne saurait appliquer mécaniquement à chaque cas la déclaration du Pseudo-Cyprien : « Par le martyr, celui qui voulait te faire périr se trouve forcé à croire » ; pas plus qu'il n'est d'apologétique verbale infaillible, il n'y a de martyr automatiquement convaincant. M. Lods fait remarquer que pour les païens « religieux », la souffrance des chrétiens est souvent apparue comme une preuve de la réprobation divine, alors qu'aux yeux de certains comme Marc-Aurèle, le sacrifice de la vie est tenu pour une pure et simple folie <sup>44</sup>. Ainsi donc, si l'acceptation de la souffrance peut ajouter à la crédibilité de la parole prononcée par le témoin, elle n'est pas encore cet élément décisif qui entraîne l'adhésion de l'incroyant ; on ne s'en étonnera pas si l'on se souvient que l'enjeu de cette destinée est la conformité au Christ souffrant, dont la Croix est pour la plupart la sanction d'un échec. Il demeure que le martyr, même incompris et rejeté, n'en accomplit pas moins son témoignage devant les païens avec une joie singulière et une endurance que ne justifie pas le seul attachement à une cause désespérée ; c'est que, comme le fait encore remarquer M. Lods, il est animé d'une double passion : il veut édifier l'Église et servir le Royaume eschatologique. À ses frères croyants il apporte un exemple explicite de foi vécue et, par là, une force renouvelée : « Les joies et les succès, comme aussi les tristesses et les revers, se répercutent sur la vie du corps tout entier et de la tête ; ils contribuent à l'édification ou à l'abaissement du corps dans son ensemble. <sup>45</sup> » D'un autre côté, le croyant qui souffre pour la Parole a conscience d'être un témoin des derniers temps où se déroule le combat contre Satan et se révèle le jugement de Dieu : « Le confesseur, comme le prophète, est un signe précurseur ; par ses paroles et plus encore par l'effusion de son sang, il annonce la venue du jugement et du Royaume de Dieu. <sup>46</sup> »

On admettra dès lors que la discussion actuelle sur la proclamation orale de l'Évangile demeure superficielle tant qu'elle ne tient pas compte de la véritable dimension du témoignage, qui est la souffrance du témoin engagé corps et âme dans la parole qu'il prononce. Les réquisitoires aujourd'hui constants contre la prédication verbale et les appels au mutisme missionnaire qui les accompagnent, nous semblent procéder d'une évidente déception : le discours chrétien traditionnel ne « porte » plus ! Il faudrait cependant se demander, après ce que nous venons de voir, ce que vaut le critère de rendement appliqué ici une fois de plus sans discernement, et examiner d'autre part si la lassitude qu'on éprouve à l'égard des paroles ne vient justement pas de ce qu'elles sont banalement des « paroles », des mots sans enracinement dans la condition des disciples du Crucifié. Le temps de la parole est simultanément le temps de la souffrance, et préparer des témoins à parler dans la multiplicité des situations d'aujourd'hui, c'est du même coup les préparer à souffrir de cette parole et pour cette parole qu'il faut dire. Comme l'écrit le P. Henry, « le fait que la persécution et le martyr soient solidaires de l'expansion de la foi et de la fécondité de l'Église n'est paradoxal que si l'on

commence par effacer la Croix de l'Évangile, c'est-à-dire par supprimer la foi »<sup>47</sup>.

La souffrance du témoin commence avant même qu'il ait prononcé la parole qu'il doit communiquer ; c'est un phénomène propre à notre temps, en effet, que la dure découverte par les chrétiens de l'inflation verbale dont ils se sont rendus coupables, et qui les contraint maintenant à ce que d'aucuns considèrent comme un indispensable « jeûne oratoire ». Au travers des travaux ardu sur le langage et la communication retentit certainement un appel à modérer le flot de nos discours publics et privés, voire à faire silence pour un temps afin de lever l'équivoque de verbalisme qui pèse sur l'activité chrétienne en ce monde. Mais cette réduction au silence, ce passage à l'incognito ne sauraient représenter pour l'Église la situation normale de sa mission. On n'accepte pas de gaieté de cœur de choir dans l'anonymat ; c'est là une condition intenable qu'on ne supportera qu'à la manière d'une ascèse purificatrice et en soupirant après le terme de l'épreuve. Il est possible et même probable dans des circonstances précises que la prédication explicite de l'Évangile marque un temps d'arrêt au profit d'une phase de recueillement silencieux et de présence muette, mais il serait faux de s'en accommoder avec résignation ou peut-être une certaine délectation morose ; car les disciples du Verbe incarné ne peuvent que souffrir de leur impuissance à s'exprimer, d'une souffrance honteuse certes, mais aussi de douleurs comparables à celles de l'enfantement : il faut sortir du mutisme, il faut chercher et trouver les paroles neuves qui diront enfin de manière compréhensible le Nom qui est au-dessus de tout nom, et formuleront l'appel à le confesser. C'est pourquoi la situation des disciples au lendemain de la crucifixion ne sera jamais le modèle définitif du témoin, mais seulement l'indication d'un passage obligé où la détresse de la solitude quête la délivrance d'un pouvoir-parler.

La recherche ardue d'une nouvelle expression de la foi est un devoir pressant du peuple chrétien dans son ensemble ; elle semble d'autant plus compliquée et pénible que le pluralisme de la société s'accroît : il n'y a plus de langage standard que percevraient uniformément les multiples catégories d'humains. Nous avons déjà noté à plusieurs reprises l'urgence où se trouve l'Église chrétienne de faire sauter les cadres artificiels de sa manifestation, pour assumer cette diversité dans la souplesse d'une présence aux communautés naturelles ; ajoutons ici que l'apprentissage de la langue propre à chaque groupe est essentiel à cette adaptation. Quel que soit le milieu où les chrétiens s'essayent à vivre aujourd'hui — monde ouvrier, de la technique, de la science, de la jeunesse, des loisirs... — ils découvrent avec anxiété que leur discours traditionnel attend encore sa traduction, et qu'eux seuls pourront l'entreprendre. Mais comment le feront-ils s'ils n'y sont pas entraînés, si leur angoisse n'est pas sans cesse réveillée, si la possibilité d'en sortir ne leur est pas annoncée ? Il faut qu'auprès d'eux, partageant leur souci comme leur style de vie, une présence diaconale donne un sens et une issue à cette

souffrance. C'est du reste sous son influence et dans ce cadre mitoyen de leur vie quotidienne, que la véritable prière missionnaire revêtira toute sa portée, car elle jaillit le plus concrètement lorsque la foi est confrontée à la douloureuse impossibilité de son expression.

Les diacres de demain dans l'Église en mission feront, sur ce seuil de la communication verbale de l'Évangile, l'expérience de la souffrance propbétique. Pas de place pour eux dans quelque position d'arrière-garde d'où ils pourraient guider l'avance de leurs troupes en réservant leur propre sécurité : pour pouvoir servir valablement l'engagement de leurs frères, ils devront se situer à la pointe de la rencontre avec les autres. C'est alors qu'ils connaîtront d'une part la résistance que leur opposeront ceux qui seront lents à comprendre la nécessité d'apprendre à parler une autre langue que la leur, et d'autre part l'opposition de ceux avec qui ils chercheront à aménager le dialogue. La notion de seuil à laquelle nous référons le ministère diaconal, est généralement évocatrice d'images paisibles comme la porte ouverte sur la chaleur du foyer et l'hôte accueillant qui tend une main engageante ; il est clair que, dans la perspective où nous nous sommes placé, une telle interprétation passe au second plan, non seulement parce que l'Église est rarement le lieu un peu romantique du refuge, mais surtout parce que le seuil décisif où nous croyons des diacres indispensables — entre les chargés de mission qui hésitent à parler et les bénéficiaires de la mission dont il est certain que beaucoup refuseront la Parole — est le rappel le plus éloquent du combat le plus déchirant de l'histoire ; amener les hommes à se parler les uns aux autres, établir le contact et l'échange entre eux, faire circuler la vérité de l'un à l'autre et les rassembler ainsi en un peuple fraternel, c'est l'enjeu même de la mission du Christ et c'est pour l'avoir assumé qu'il a connu la Croix.

« L'action missionnaire... va de la gloire à la souffrance, et de la souffrance à la gloire. Il ne s'agit pas de la maxime mondaine *ad augusta per angusta*, ni de « savoir échouer ». Il s'agit de la manifestation eschatologique de la seigneurie de Jésus-Christ qui, rencontrant l'opposition forcée des hommes, préfère s'anéantir lui-même dans son amour, plutôt que d'anéantir les rebelles dans sa justice toute-puissante... La souffrance et le martyre démasquent la véritable nature du monde où Dieu veut manifester sa gloire et que Dieu veut sauver ; ils révèlent l'enjeu dernier de la mission et de son combat. <sup>48</sup> » Dans l'Église en mission, les diacres sont bien placés pour rappeler que l'identité du chrétien lui vient uniquement du signe de la Croix dont il a été marqué, et pour entraîner ses frères à « ne savoir autre chose que Jésus-Christ, et Jésus-Christ crucifié ».

## NOTES DU CHAPITRE II

<sup>1</sup> E. FLORIS, *Servir c'est vivre*. Exposé présenté à la conférence de la Fraternité européenne des responsables de la jeunesse unioniste, s.l.n.d. (ronéot.), p. 8. Le paragraphe cité s'achève en ces termes : « Périmée, parce que ce que l'Eglise appelle « diaconie » n'est pas, à notre avis, le service mais l'exercice d'un pouvoir. Aliénante, parce que après avoir rendu le Christ autre que l'homme, l'Eglise aliène les hommes d'eux-mêmes, précisément lorsqu'elle les appelle à se mettre au service des hommes. En effet, au moment où les hommes doivent servir, ils sont transportés au dehors des hommes et dans une situation qui n'est pas humaine, pour être formés à l'image de celui qui n'est plus un homme, le Christ. Et lorsqu'ils servent, prêchent, bénissent, imposent les mains, secourent les hommes dans leurs besoins, ils ne sont pas comme eux, mais autres qu'eux, et ils cherchent à les rendre autres, vis-à-vis d'eux-mêmes. Leur service n'est qu'un pouvoir religieux et une forme de paternalisme : il tend, en effet, au bouleversement du monde historique, à son dépassement, à sa résolution. Car, l'humble servante du Seigneur n'espère rien d'autre que de se substituer au monde, précisément lors de l'avènement de son Seigneur. »

<sup>2</sup> « Évangélisation et prosélytisme », p. 95.

<sup>3</sup> P. VERGHESE, « Peut-on servir sans aimer? », *Conférence des Eglises européennes Nyborg III*, Genève, 1962 (ronéot.), p. 2.

<sup>4</sup> W. KRUSCHE, « Kirche der Zukunft: Kirche für die anderen », *Pastoraltheologie* 1968, 3, p. 92, 86.

<sup>5</sup> M. SPINDLER, *La mission, combat pour le salut du monde*, Neuchâtel, 1967, p. 37-38.

<sup>6</sup> « Déclaration de la Fédération universelle des Associations chrétiennes d'étudiants », *The student World* 1964, 4, p. 364.

<sup>7</sup> W. KRUSCHE, art. cit., p. 93 : « Sie wirbt für das kommende Reich, indem sie Zeichen ihrer Hoffnung aufrichtet in dieser zwischen Illusion und Resignation hin- und hergerissenen Welt. »

<sup>8</sup> *Theologie der Hoffnung*. Untersuchungen zur Begründung und zu Konsequenzen einer christlichen Eschatologie, München, 1966<sup>6</sup>, p. 299-312.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 305.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 312.

<sup>11</sup> Les métiers « pauvres » ne manquent hélas pas dans la société occidentale ; ils sont généralement exercés par les travailleurs étrangers qu'on a pris l'habitude de voir accomplir les besognes du « Lumpenproletariat » !

<sup>12</sup> *Supra* p. 133.

<sup>13</sup> C'est le risque couru, par exemple, par certains mouvements naguère très « agressifs » comme la Croix-Bleue et tels « cercles d'hommes », qui ont peu à peu glissé vers le statut de groupuscules marginaux.

<sup>14</sup> Cf. *Le développement du Monde*. Rapport officiel de la Conférence sur la coopération mondiale pour le développement, 21-27 avril 1968, organisée par la Commission de recherche sur la Société, le Développement et la Paix, Genève, s.d.

<sup>15</sup> Lettre du deuxième dimanche de l'Avent (1943), *Résistance et soumission*, Genève, 1963, p. 76.

<sup>16</sup> *Présence et proclamation*. Perspectives bibliques et problèmes actuels. Texte dactyl. à Bossey, s.d., p. 2.

<sup>17</sup> H. R. WEBER, *La présence du peuple d'Israël parmi les nations et la mission universelle de l'Eglise*, Rapport du cours pour pasteurs et missionnaires 1967, Bossey (ronéot.).

<sup>18</sup> Décret « Ad Gentes » sur l'activité missionnaire de l'Eglise, n° 10.

<sup>19</sup> *Ibid.*, n° 12.

<sup>20</sup> « L'Eglise, sacrement universel du salut », *L'Eglise aujourd'hui*, Tournai, 1967, p. 5-30 (repris de *L'Eglise vivante*, sept.-oct. 1965, p. 339-355).

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 28.

<sup>22</sup> Art. cit. p. 363.

<sup>23</sup> *Israël et les nations*. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament, Neuchâtel-Paris, 1959, p. 72.

<sup>24</sup> Voir plus haut nos citations de J. CARDONNEL, G. CASALIS, E. FLORIS, par exemple.

<sup>25</sup> H. R. WEBER, *La présence du peuple d'Israël...*, p. 4.

<sup>26</sup> *Supra* p. 92-93.

<sup>27</sup> D'une bibliographie infinie, détachons deux titres significatifs: l'ouvrage collectif *Vers une Eglise pour les autres*, À la recherche de structures pour des communautés missionnaires, Genève, 1966; et F. CONNAN et J.-C. BARREAU, *Demain, la paroisse*, Paris, 1966. Sur le plan urbain, ces deux livres ressemblent l'état de la question telle que la voient les milieux du COE d'une part, et le catholicisme « de pointe » d'autre part.

<sup>28</sup> « Métamorphose du clergé », p. 589.

<sup>29</sup> P. VERGHESE, art. cit., p. 6.

<sup>30</sup> On pourrait citer pour exemple de cette implantation diaconale le nécessaire encadrement de jeunes équipes missionnaires à court terme comme il en est surgi ici ou là ces derniers temps (voir l'expérience des « Gais Vagabonds outre-mer », devenus par la suite « Groupes volontaires outre-mer » sous le patronage du Département missionnaire des Eglises protestantes de Suisse romande).

<sup>31</sup> M. SPINDLER, *op. cit.*, p. 136-137.

<sup>32</sup> Voir la critique incisive de M. PHILIBERT, « La prédication de Jésus et nous », Rapport présenté au Synode réformé de la XII<sup>e</sup> Région de l'E.R.F. le 3 février 1962, *Revue de l'Évangélisation* 1962, 100, p. 83-131.

<sup>33</sup> Sur ce problème, voir J. M. CHAPPUIS, *Information du monde et prédication de l'Évangile*, Genève, 1969.

<sup>34</sup> *Op. cit.*, chap. 4, particulièrement p. 131-145.

<sup>35</sup> *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, Paris, 1954, p. 189.

<sup>36</sup> *Supra* p. 140.

<sup>37</sup> *Mission dans une société dynamique*, Genève, 1967, p. 103-106.

<sup>38</sup> *Les exigences de notre vocation commune*, p. 80. Voir aussi G. DELTEIL, « Prosélytisme et Évangélisation », *Actes du 56<sup>e</sup> Synode national de l'E.R.F.*, p. 185 (cit. par M. SPINDLER, *op. cit.*, p. 149): « Négliger l'insertion dans l'Église des hommes atteints par l'Évangile serait (...) non seulement une marque de légèreté, mais une erreur théologique. (...) Une évangélisation désintéressée ne signifie en aucune manière une évangélisation qui se désintéresse des hommes, faisant fi de ses propres résultats. »

<sup>39</sup> Nous postulons quant à nous, dans la ligne de la pensée des Réformateurs, une liaison essentielle entre la conduite de la communauté et la prédication ordinaire, sauf peut-être dans le cas d'un diacre-théologien normalement implanté dans ladite communauté.

<sup>40</sup> Constitution « *Lumen gentium* », n<sup>o</sup> 29.

<sup>41</sup> *Nouveau monde, nouveaux diacres*, p. 165-166.

<sup>42</sup> *Confesseurs et martyrs, Successeurs des prophètes dans l'Église des trois premiers siècles*, Neuchâtel-Paris, 1958.

<sup>43</sup> *Op. cit.*, p. 27.

<sup>44</sup> *Op. cit.*, p. 37-38.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 41. Voir le texte énigmatique de Col. 1. 24.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 44.

<sup>47</sup> *Esquisse d'une théologie de la mission*, Paris, 1959, p. 121.

<sup>48</sup> M. SPINDLER, *op. cit.*, p. 191.

### CHAPITRE III

## LES DIACRES DANS LA STRUCTURE DE L'ÉGLISE

Il y a quelque chose de surprenant, nous en convenons, à ne traiter que maintenant des questions qui concernent pratiquement la situation du ministère diaconal dans la structure de l'Eglise. Pourquoi, en effet, ne pas les avoir étudiées dès la première partie de cet ouvrage, en même temps que nous tentions de dégager la légitimité et les lignes de force du diaconat? A quoi bon le large détour des deux chapitres qui précèdent, si c'est pour aboutir... à ce par quoi il eût été logique de commencer: une définition précise, aisément traduisible en un texte réglementaire, d'un ministère jugé essentiel à l'Eglise? Qu'on ordonne les diacres, qu'on leur fasse un statut, qu'on leur donne une formation, voilà semble-t-il le préalable nécessaire à leur engagement!

Notre réponse, qui a pu être perçue à diverses reprises dans les pages ci-dessus, n'est pas que de méthode. On pourrait imaginer à vrai dire qu'ayant commencé par répondre à toutes les objections possibles, nous développons maintenant en toute sérénité une solution prévue dès le début; on aurait alors procédé selon le mode des éliminations successives, à l'inverse du procédé dogmatique consistant à poser une affirmation qu'on entreprend de défendre par la suite. Le présent chapitre apparaîtrait dès lors comme la conclusion libératrice d'un lent cheminement dans le labyrinthe des hypothèses. Sans contester absolument la possibilité d'une telle compréhension de notre propos, nous la croyons insuffisante pour situer les problèmes dont il va être question maintenant. Ces problèmes, en fait, nous nous refusons à les tenir pour essentiels: ils ne sont ni primordiaux, ni ultimes, mais ordonnés à la vocation et au ministère de l'Eglise dans la réalité de ce monde. En d'autres termes, nous nous efforçons de résister également à la tentation du cléricisme (qui voit dans l'affermissement de son encadrement le secret de la réforme de l'Eglise), et de l'« ecclésiocentrisme » (pour qui le sort du monde dépend de sa docilité au schéma que l'Eglise lui applique).

Dans un passage excellent de leur étude, Bourgeois-Schaller affrontent la question suivante : Vouloir être diacre, qu'est-ce donc ?<sup>1</sup> Et de répondre en trois points : Tout d'abord, être bon laïc, vivant radicalement les exigences du chrétien et exerçant sa responsabilité en solidarité avec le peuple de Dieu ; avoir en second lieu le sens du ministère, autrement dit vouloir que soit signifié personnellement Jésus-Christ par des hommes qui le serviront non pas forcément mieux, mais autrement que leurs frères ; conserver enfin un style de vie très « séculier », répugnant à toute « clergification ». Compte tenu de la référence de cette opinion au contexte catholique-romain actuel, nous en adoptons volontiers les requêtes fondamentales. Nous pensons en effet que l'engagement baptismal est premier, et que sa forme aussi bien que la détermination de son lieu propre sont indispensables à la définition des ministères de l'Église. On ne peut se borner à dire : comment imposer des diacres à la réalité présente ? et pas davantage : quelle sorte de diacres ce monde veut-il encore ? Il faut plutôt se demander : comment marquer notre commune volonté qu'une existence diaconale soit offerte aux « seuils d'espérance » de ce monde ?

La nécessité d'une structure ministérielle de l'Église n'est pas en cause ; nous croyons avoir démontré dans notre première partie qu'il est difficile d'en nier le caractère essentiel sans porter atteinte à la signification même de l'œuvre de Dieu envers les hommes : à l'intérieur du ministère global de la communauté des baptisés, la dialectique du collégial et du personnel illustre le mode d'action de Dieu pour son peuple et par son peuple, ou encore du Christ avec les siens, pour les siens et par les siens. Il importe toutefois d'exprimer cette structure dans le cadre de son dynamisme propre tel que nous l'avons entrevu jusqu'ici ; cela signifiera pratiquement que nous chercherons par quelles mesures l'Église attestera que ses diacres n'existent qu'en fonction de la mission qui lui a été confiée dans la réalité de ce monde. C'est donc une relation qu'il s'agit de préciser, relation particulière de ceux que nous avons définis comme signes et serviteurs de la diaconie<sup>2</sup>, avec la vie de cette diaconie, et cela au plan le plus concret de l'existence ecclésiale.

Quand on en vient ainsi au fait et au prendre, trois questions se posent inmanquablement à des niveaux différents. Nous ne pouvons éviter en premier lieu de préciser le point de départ de la relation entre la diaconie générale et la diaconie ministérielle, autrement dit le sens d'une ordination diaconale ; nous ne pouvons ensuite nous dispenser d'esquisser la vie de cette relation dans les multiples options qui sont le propre du ministère des diacres, c'est pourquoi nous envisagerons les grands traits d'un statut diaconal ; enfin, nous serons amenés à considérer la responsabilité de l'Église quant à l'équipement de ses diacres, ce qui donnera lieu à un paragraphe sur la formation diaconale. Nous rassemblerons ainsi dans ce chapitre les éléments qui nous sont nécessaires pour aborder valablement notre dernière partie qui traitera des tâches et métiers du diaconat.

1. L'ORDINATION<sup>3</sup> DES DIACRES

« La mesure fondamentale dont l'Église dispose pour authentifier un ministère et le distinguer de l'engagement laïque, c'est la consécration »<sup>4</sup> (ordination). Cette délimitation, qui n'est pas encore une définition à proprement parler, nous servira d'hypothèse de travail. Elle nous invite d'emblée à concentrer notre attention moins sur les dispositions et sur les engagements d'un candidat-ministre que sur la nature de l'intervention ecclésiale envers lui.

La contestation de l'ordination, telle qu'elle s'est développée ces dernières années dans le cadre du protestantisme, s'est principalement attaquée à trois éléments qu'elle considère comme propres à cet acte de l'Église : une spécification du ministère personnel portant atteinte à la suffisance du baptême, le monopole ministériel du pastorat et même du pastorat paroissial, l'établissement à vie dans une fonction donnée. S'il s'agissait là des éléments constitutifs essentiels à l'ordination, nous n'hésiterions pas à suivre pour notre part le chemin des contestataires en réclamant l'abolition pure et simple d'une cérémonie aussi équivoque. Nous croyons avoir montré en effet, sur chacun de ces trois points, que nous prenons expressément nos distances par rapport à des déformations certaines : nous ne saurions admettre l'idée d'un ministère particulier indépendant du ministère commun des baptisés et ontologiquement supérieur à leur condition ; nous refusons en second lieu de tenir le pastorat pour la manifestation exclusive de ce ministère ; nous distinguons enfin radicalement le ministère de la fonction qu'il peut être amené à assumer. Ajoutons que notre vision du diaconat est précisément dirigée contre les prétentions cléricale, monopolisante et fonctionnelle que l'on dénonce à juste titre : à cet égard, la restauration du diaconat doit être considérée comme une mesure purificatrice.

Nous ne voyons pas toutefois en quoi cette critique de graves déviations atteindrait l'existence même d'un acte d'ordination, par lequel l'Église entend marquer d'une prière particulière la mise en œuvre de la vocation reçue dans ses rangs par des baptisés, hommes et femmes, qui requièrent cette intercession pour de justes motifs. Que cette prière, soulignée par l'imposition des mains, soit précédée d'un examen attentif de la vocation des candidats, qu'elle s'achève par la reconnaissance publique de sa concordance avec le ministère global du peuple de Dieu et par l'autorisation de l'exercer dans sa communion, cela nous semble relever de l'obéissance la plus immédiate de l'Église envers sa mission et, par conséquent, de sa responsabilité à l'égard de ceux qui lui sont offerts pour la signifier et la stimuler. C'est bien pourquoi nous abondons dans le sens du solide Document d'étude publié sur la question par la Commission de Foi et Consti-

tution, quand il déclare que « l'ordination est aussi une épreuve pour l'Eglise, un examen de sa capacité passée de répondre et de son ouverture présente aux formes et aux conceptions nouvelles du ministère »<sup>5</sup>.

Si l'ordination nous apparaît donc en premier lieu comme l'intercession de caractère épiclétique par laquelle la communauté demande à Dieu qu'une vocation particulière s'accomplisse dans un ministère particulier, il faut ajouter que ce ministère, pour être authentiquement vécu, devra s'articuler aussi bien aux autres ministères qu'au service commun de l'Eglise entière. Nous retrouvons là les deux termes par lesquels nous avons décrit le ministère en général : un *signe* du Christ et un *service* des frères; c'est la raison pour laquelle nous dirions volontiers que le nouveau ministre est tout à la fois ordonné à la manifestation personnelle du Christ et au service de son corps. Nous trouvons également dans le Document de Foi et Constitution l'expression de cette pensée : « ... Nous pouvons parler de l'ordination comme d'une mise à part par l'Eglise d'une personne qu'elle croit appelée par Dieu, en vue d'une fonction de *représentation*, fonction incarnée à l'origine par les Douze, et qui ne s'exerce pas *vis-à-vis* de l'Eglise, mais dans son sein. Cette personne spécialement chargée de mission représente par sa vie, sa parole et ses actions l'acte de réconciliation de Dieu en Christ, le fait qu'il donne vie à une communauté et sa manière d'employer des personnes pour créer et entretenir cette communauté. L'Eglise a compris traditionnellement la fonction de cette personne mise à part comme un service accompli dans la communauté eucharistique, une proclamation de la parole de réconciliation, du pardon et du renouveau, le tout étant accompli par la puissance du Saint-Esprit. »<sup>6</sup> Nous reviendrons ultérieurement à la question du rapport entre eucharistie et ministère; bornons-nous ici à souligner les derniers mots de cette citation : il n'y a pas dans l'ordination deux actes successifs qui seraient, l'un « spirituel » concernant la relation de l'ordonné à Dieu, et l'autre « juridique » établissant sa situation dans l'Eglise; c'est au contraire tout un, par la puissance du Saint-Esprit qui intervient dans le fonctionnement de la communauté tout comme dans les décisions individuelles de ses membres.

Nous estimons dès lors que, ramenée à l'essentiel, une ordination ne saurait être confondue avec l'entrée dans un « état de vie » (célibat, état clérical)<sup>7</sup>, ni avec l'accès à une profession déterminée (par exemple le sacerdoce paroissial ou le seul diaconat caritatif). Il nous semble également qu'il faille éviter de spécifier en des termes tirés du vocabulaire de la hiérarchie la position du nouveau ministre par rapport à d'autres ordonnés; sa possible subordination au ministère d'un frère ne relève pas directement de la condition nouvelle dans laquelle il est établi, mais elle sera, le cas échéant, l'expression particulière de la personne-servante que la communauté reconnaît en lui. Nous entrons ici dans la diversité des situations qui surgiront au gré des engagements; c'est à chaque fois l'affaire d'un statut propre à chaque fonction de le fixer.

### A. Questions particulières

Les Eglises qui ont entrepris la restauration du ministère diaconal dans leur structure se heurtent tôt ou tard au problème délicat posé par l'application d'une théorie générale de l'ordination au cas particulier du diaconat. Il ne nous appartient pas d'envisager ici la manière dont les Eglises de type catholique entendent résoudre la question épineuse de l'ordination diaconale dans un système dominé jusqu'ici par une conception étroitement sacerdotale du ministère<sup>9</sup>. Nous tenant au seul domaine protestant, nous constatons que pour d'autres raisons — ecclésiologiques pour une part, mais surtout historiques, sociologiques et psychologiques — les difficultés sont sensibles; mentionnons celles qui nous semblent devoir trouver de toute urgence une solution claire et précise.

1. Sans revenir une fois de plus sur les hésitations de plusieurs à distinguer les diacres du laïcat<sup>9</sup>, nous signalerons un premier groupe de difficultés qui pousseraient les Eglises de la Réforme à refuser une véritable ordination diaconale. Ceux qui sont avertis de l'histoire protestante des XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles relèveront la rareté d'une telle mesure à une époque où, pourtant, le diaconat était relativement florissant<sup>10</sup>. Même si les silences de notre tradition propre n'ont rien de contraignant, l'absence de sources explicites reste gênante pour peu qu'on veuille légitimer une pratique destinée à se généraliser. A cet embarras, on pourrait répondre massivement que le mouvement réformateur du XVI<sup>e</sup> siècle ne fut que l'amorce incomplète d'un retour aux sources évangéliques de la « *semper reformanda* »; on pourrait citer également un certain nombre de manifestations ecclésiales qui se sont développées sur sol réformé en référence aux habitudes pré-réformatrices, la plus souvent nommée étant celle des obsèques religieuses. Nous croyons toutefois que notre réflexion tant sur l'essence du ministère que sur la mission de l'Eglise dans le monde d'aujourd'hui constitue le plus sûr argument en faveur d'une élaboration nouvelle qui peut, du reste, se réclamer d'une incontestable visée œcuménique.

L'analyse des réticences auxquelles on se heurte en ce domaine doit également tenir compte de l'existence encore vivace de ces substituts d'ordination que représentent vaille que vaille les « consécrations » de diaconesse et les « bénédictions » de diacres instituées par les communautés de type Fliedner<sup>11</sup>. Il faut une réflexion théologique assez poussée pour comprendre que ces pratiques auxquelles les Fraternités et Maisons-mères sont souvent très attachées, ne sauraient être confondues avec une ordination ecclésiastique. Elles s'apparentent normalement au prononcé des vœux monastiques et à l'agrégation à une communauté, mais ne peuvent tenir lieu de reconnaissance publique d'un ministère articulé à celui de l'Eglise tout entière. Pour autant que nous en puissions juger pour notre part, l'évolution des institutions de diacres et de diaconesses va dans le sens d'une

nette distinction entre la consécration communautaire et l'ordination ecclésiale requise par certains de leurs membres; il serait dès lors extrêmement fâcheux que, méconnaissant ce processus, les Eglises cherchent un alibi dans la prétendue survivance d'une pratique qu'elles ont laissé s'instaurer plus ou moins négligemment.

C'est peut-être le lieu de rappeler ici une antique disposition qui nous paraît sage d'une façon générale, et plus particulièrement dans le cas qui nous occupe. Il s'agit de la règle fixée au canon 6 du concile de Chalcédoine: « Nul ne doit être ordonné de façon absolue, ni évêque, ni diacre, ni en général pour aucune fonction ecclésiastique, s'il n'est assigné en particulier à une église de ville ou de village, à une chapelle de martyr ou à un monastère. <sup>12</sup> » Cette mise en garde contre une ordination « en blanc » nous rappelle opportunément que l'Eglise doit s'assurer de l'implantation concrète des ordonnés, ce qui semble particulièrement important pour les diacres engagés professionnellement dans une tâche séculière; nous y reviendrons plus bas.

On notera encore comme un obstacle, mineur mais réel, à une véritable ordination diaconale, le fait que plusieurs constitutions ecclésiastiques et les textes légaux suisses réservent l'appellation d'« ecclésiastiques » aux seuls pasteurs. Cette disposition juridique n'est évidemment pas irréformable, mais on l'a souvent brandie pour mettre en doute la valeur d'un ministère tenu par la loi civile pour secondaire; le plus grave dans cette sorte d'argumentation, c'est qu'elle justifierait pour certains le maintien d'un *statu quo* et le rejet d'une ordination au plein sens du terme. Nous n'éprouvons assurément aucune sympathie pour le terme impropre d'ecclésiastique, mais nous redoutons l'application exclusive de cette spécification ministérielle aux pasteurs!

2. Par un étrange cheminement, c'est au moment de fixer les formes de leur ordination que l'on fait ressurgir les difficultés prétendues de définir les *composantes du ministère des diacres*. Il semble alors, à recueillir certains propos plutôt qu'à citer de véritables travaux théologiques (mais ici les déclarations « spontanées » ont souvent plus de poids que les études les mieux mûries!), que nous serions pris dans une alternative catégorique: ou bien les diacres sont des laïcs, et par conséquent ils n'ont que faire d'une ordination; ou bien ils sont des ministres, et l'ordination pastorale n'a qu'à leur être conférée sans plus!

On hésite à entrer en matière sur de simples slogans, dont les présupposés ont déjà été largement évoqués. Il n'en demeure pas moins qu'ils nous obligent, par leur simplisme même, à préciser une fois de plus notre pensée. Si l'appellation défectueuse de « laïcs » signifie seulement que les diacres ne seraient pas des ministres de l'Eglise, nous la refusons au nom de l'enseignement néotestamentaire le plus sûr; si, en revanche, on entend par « ordination pastorale » le type de toute ordination, nous concédons qu'il n'y a fondamentalement pas autre chose dans une ordination de diacre que dans celle de n'importe quel autre ministre

de l'Eglise, car il est vrai que « la signification et la forme de la consécration sont les mêmes pour une consécration diaconale que pour une consécration pastorale »<sup>13</sup>. Mais ceci ne signifie pas qu'on s'abstienne de préciser en quoi cette ordination ouvre la porte à un ministère plutôt qu'à un autre : il serait vraiment curieux que la diversité des ministères cède ici le pas à une sorte d'anonymat uniformisant.

Nous croyons avoir indiqué ce que sont, à notre avis, les « lignes de force » spécifiques du diaconat<sup>14</sup> ; nous suggérons de les prendre en considération pour marquer les grands axes de l'ordination des diacres. Rappelons ces trois thèmes dominants, dont la conjonction nous paraît constituer le modèle diaconal : une spiritualité centrée sur le Christ serviteur, un témoignage communautaire au sein de la diversité des fonctions, un service missionnaire aux seuils de ce monde. Prises isolément, ces « notes » diaconales peuvent s'appliquer à n'importe quelle existence chrétienne, ce qui confirme notre manière de voir le ministère personnel dans sa relation avec le ministère commun des baptisés ; l'ordination ne sanctionnera donc pas l'existence de dispositions exceptionnelles chez un candidat au diaconat, mais bien la rencontre dans une seule et même vocation des trois perspectives que nous venons de mentionner.

Sans adopter absolument les conclusions d'une récente étude de G. Lagny<sup>15</sup>, qui insiste un peu unilatéralement sur la distinction entre l'« institutionnel » et le « charismatique » — ce qui l'amène à situer les diacres dans une zone intermédiaire entre « hiérarchie » et laïc — nous prenons volontiers à notre compte les lignes que voici. « ... L'introduction dans le diaconat serait moins la « dévolution d'une charge », que plutôt la « reconnaissance d'une mission ». Un laïc, militant dans le cadre de la mission diaconale de l'Eglise et se trouvant engagé dans cette mission jusqu'à faire corps avec elle, serait « reconnu » par l'Eglise comme exerçant vraiment une part de son ministère, puis « consacré » (consacré plutôt qu'ordonné), et par là organiquement associé *au service liturgique de l'Eglise* (toute diaconie ne prend-elle pas racine dans la réalité liturgique, et spécialement eucharistique de l'Eglise?), ainsi qu'à son *service prophétique* (l'Eglise tout entière n'est-elle pas vouée à l'annonce et à la préparation dans le monde, de la venue du royaume de Dieu?).<sup>16</sup> » La préférence de l'auteur pour le terme de « consécration » est évidemment significative de sa tendance « charismatique », mais pour le reste, la distinction qu'il marque entre charge et mission nous paraît éclairante, tout comme la notion d'« organiquement associé » (mais n'est-ce pas là une autre expression pour « ordonné »?); cela étant, il manque encore à une telle introduction dans le diaconat de marquer qu'il est non seulement service de la mission de l'Eglise, mais encore signe personnel du Christ-diacre. En somme, la perspective de C. Lagny l'entraîne à privilégier deux composantes sur trois du ministère diaconal ; nous partageons ses réticences à l'égard de tout « fonctionnariat » ecclésiastique, mais craignons que cette méfiance l'amène à méconnaître la véritable identité du diacre, qui lui vient de sa relation au Christ.

Nous examinerons plus bas l'expression liturgique de ces données qu'il convenait de rappeler ici une fois de plus.

3. Un nouvel ensemble de difficultés doit être affronté, qui concerne les *ministres de l'ordination*. Nous avons largement commenté la disposition traditionnelle qui réserve au seul évêque le soin d'ordonner les diacres : *Diaconus, cum ordinatur, solus episcopus, qui eum benedicit, manus suas super caput eius ponat: quia non ad sacerdotium, sed ad ministerium consecratur*<sup>17</sup>. Sans revenir maintenant à l'analyse détaillée d'une mesure qui, au long de l'histoire, a connu une interprétation toujours plus hiérarchico-juridique, nous poserons la question actuelle dans le cadre d'Églises qui ne possèdent plus d'épiscopat monarchique.

Il nous semble prouvé que les diacres sont appelés à exercer personnellement cette part de l'ἐπισκοπή que nous avons sommairement résumée dans le terme de « service ». Leur ordination marquera donc le début de leur participation à cette forme d'existence ecclésiale, où ils rejoindront non pas un « système », mais des hommes et des femmes qui y sont entrés avant eux, afin d'y vivre avec eux en état de « syndiaconie » ; ces ministres ont un rôle à jouer dans l'ordination des diacres : ils sont l'attestation visible de la diversité essentielle du ministère dérivé de la mission apostolique, et marquent par leur participation à l'imposition des mains aux candidats, qu'ils prient le Saint-Esprit de les associer au mouvement profond qui les anime : tous sont appelés en effet à signifier, chacun pour sa part et à la place qui lui est assignée, la vie du Christ pour les siens. Mais les ministres ordonnés à l'ἐπισκοπή de l'Église ne nous semblent pas devoir assumer à eux seuls toute la responsabilité de l'ordination ; car il y a un autre aspect, correspondant à l'autre face du ministère — le service — où doit être impliquée la communauté tout entière qui, dans sa prière, demandera au Seigneur de l'Église la grâce de faire vivre ceux qui sont ordonnés dans une juste relation avec leurs frères chrétiens, et par conséquent aussi la grâce pour elle-même de toujours discerner en eux les serveurs que Dieu lui confie. Aux ministres donc de marquer la permanence de la signification, à la communauté de rappeler l'exigence toujours nouvelle et multiple du service : ordination à l'ἐπισκοπή du Christ et ordination au service de son corps.

Si nous voyons bien, la tradition catholique du ministre unique de l'ordination diaconale s'accorde avec la notion d'un épiscopat résumant en la personne d'un seul homme la totalité des ministères et la totalité du peuple à lui confié. Cette conception « récapitulante » de l'évêque peut se réclamer d'une origine ecclésiologique néotestamentaire perceptible dans les épîtres pastorales. Elle nous paraît toutefois exposée à plus de déformations ultérieures que celle de type collégial que nous venons d'esquisser, et qui pourrait se fonder sur l'ecclésiologie primitive. Il s'agirait pratiquement d'un acte « présidé » par un ministre désigné pour cela par la communauté, et entouré d'un collège mixte de pasteurs, de diacres et de représentants des fidèles, les uns comme les autres participant à

l'acte d'imposition des mains. Ainsi, dans un acte unique, s'exprimerait le riche contenu d'une prière à deux foyers invoquant sur les candidats le don d'un seul et même Esprit.

4. L'ordination diaconale est-elle une *ordination à vie ou à terme*? Nous n'avons qu'effleuré cette question en parlant, au début de ce paragraphe, de l'ordination en général; répondant à la contestation qui s'attaque de nos jours au fait même de l'ordination, nous nous sommes borné alors à déclarer qu'à notre avis la forme pratique d'un ministère n'était en tout cas pas fixée définitivement au moment de l'introduction dans ledit ministère; l'engagement à vie dans la forme paroissiale du ministère pastoral ou dans un secteur particulier du ministère diaconal nous paraîtrait procéder d'une conception quasi professionnelle du ministère, que nous avons fréquemment combattue.

Cela étant, faut-il faire un cas particulier du ministère diaconal en le distinguant du ministère pastoral à l'intérieur d'une théorie générale de l'ordination? Y aurait-il, quant à la durée du ministère, des règles différentes à appliquer de part et d'autre? L'ensemble de notre recherche s'y oppose, qui nous amène à considérer le diaconat comme un ministère, rigoureusement au même titre que le pastorat. Si néanmoins nous abordons ce sujet au nombre des questions particulières posées par l'ordination diaconale, c'est qu'il prend une acuité singulière dans la perspective d'une restauration qui réactive pour sa part des problèmes devenus un peu académiques. En fait, ce que nous allons dire du diaconat n'est pas autre chose que ce que nous dirions du pastorat; il est simplement possible que l'examen de la durée de l'ordination diaconale permette de mieux saisir l'enjeu de la question correspondante pour le ministère pastoral.

L'ordination imprime-t-elle un « caractère indélébile » sur celui qui la reçoit? On sait que le Nouveau Testament ne s'exprime pas sur cette question; on sait que la tradition catholique y répond catégoriquement par l'affirmative. De son côté, l'ecclésiologie réformée qui s'est peu exprimée à ce sujet, demeure hésitante à se prononcer et, quand elle le fait, donne une impression d'ambiguïté. Le silence du Nouveau Testament peut expliquer cette réserve et cet embarras; on relèvera toutefois qu'il n'y est jamais parlé d'un apôtre ou d'un ministre mis à part par l'imposition des mains, qui aurait renoncé de son vivant à suivre sa vocation d'apôtre ou de ministre. J.-J. von Allmen<sup>26</sup> pense quant à lui que la question était mal posée au temps de la Réforme; elle l'est probablement encore aujourd'hui!

On peut en effet considérer le problème de deux points de vue: ou bien, dans la ligne d'une interprétation juridique de l'ordination, la question signifiera: l'Eglise a-t-elle le droit de lier à vie le sort d'un homme? Ou bien, selon une conception « épiscopalique » de l'ordination, on demandera: est-il permis à l'Eglise, eu égard à la nécessité constante que l'*ἐπισκοπή* de Jésus-Christ soit signifiée dans ce monde, de prier le Seigneur qu'il accorde la durée la plus longue au

ministère qui s'inaugure ? Dans le premier cas, on se réfère à l'autorité de l'Église ; dans le second, on se situe dans la dialectique de la liberté et de la fidélité de Dieu.

Quant à nous, nous récusons l'expression de « caractère indélébile » dont le statisme nous semble lié à une notion trop étroite de l'infaillibilité de l'Église dans le discernement des vocations : ce qu'elle peut savoir de celles-ci au moment d'une ordination suffit sans doute à l'engager dans la reconnaissance d'un nouveau ministère, mais elle ne saurait décréter que sa marque garantira jusqu'à la mort l'accomplissement de ce ministère. C'est pourquoi nous nous montrons réticent à l'égard d'engagements des candidats pour toute la durée de leur vie, et plus encore à l'égard de déclarations liturgiques qui donneraient l'impression qu'un contrat irréfornable est passé entre l'Église et ceux qu'elle ordonne. Mais le refus de cette sorte d'abus de pouvoir n'exclut nullement que, dans le contexte de la prière, la communauté chrétienne dédie toute la vie d'un frère ou d'une sœur au ministère particulier qu'il déclare embrasser librement ; connaissant la grandeur de la tâche et la profondeur de sa signification, l'Église doit souhaiter que l'intensité actuelle de l'offrande consentie par un candidat s'inscrive dans la durée ; qu'il puisse en être ainsi dans la suite des temps ne dépend pas à proprement parler de sa prière ou de sa foi en l'exaucement divin, mais bien de la fidélité de Dieu qu'elle a le droit d'invoquer. A cet égard, l'attente de l'Église qui ordonne un ministre est proche de l'espérance confiante d'une bénédiction nuptiale ; pas plus qu'on n'évoque la possible rupture du lien conjugal en un jour de mariage, on n'envisage au moment de l'ordination le possible refus d'aller jusqu'au bout dans l'accomplissement d'une vocation. Mais cela suppose que l'on soit parfaitement précis sur deux points au moins : en premier lieu, qu'on distingue nettement la fidélité au ministère en tant que tel de la souplesse de ses diverses manifestations concrètes (« Les candidats vivent plus longtemps qu'autrefois et, dans une bien plus grande mesure qu'auparavant, les formes de leur ministère peuvent changer au cours de leur vie »)<sup>16</sup> ; que, d'autre part, l'engagement de l'Église à entourer et soutenir, aimer et conseiller, « recycler » et restaurer ses ministres, soit aussi positivement exprimé que leur propre promesse. Le reste est l'affaire du Saint-Esprit.

Une telle manière de voir les choses repose donc sur l'aspect de « signification » plutôt que sur celui de « service » d'un ministère. On peut alors se demander, s'agissant du diaconat, si sa contexture interne justifie que lui soit appliquée la même visée qu'au pastorat qui, en ecclésiologie réformée du moins, correspond à ce modèle ; en d'autres termes, la référence signifiante au Christ est-elle aussi nette dans un ministère dont le nom même rappelle qu'il est dominé par le « service », que dans celui qui a pour mission essentielle d'attester la fonction christique du rassemblement du peuple de Dieu ? Nous croyons avoir montré assez longuement pourquoi nous pensons qu'il en est ainsi : le service profondément

diversifié de tous les hommes est à notre avis aussi démonstratif de l'action salutaire du Christ que leur réunion en un seul corps. Nous dirons même qu'il manque un élément essentiel à l'équilibre de l'ordination si elle est limitée, avec toutes ses conséquences, au seul ministère pastoral.

Il demeure toutefois que l'exercice du ministère diaconal de l'Eglise n'est pas limité à l'engagement de diacres ordonnés pour l'accomplir; il comprend en outre une quantité de services particuliers qui peuvent relever d'une mission à terme, et faire l'objet d'un « envoi » spécifié pour une période déterminée. A condition de marquer clairement la différence entre un tel acte et une véritable ordination, nous estimons que la communauté chrétienne d'aujourd'hui n'a pas de raison de se montrer plus avare que l'Eglise ancienne, qui semble avoir accordé alors l'imposition des mains à toutes sortes de personnes engagées par elle dans un service temporaire. C'est ainsi qu'à côté de certains employés contractuels de l'Eglise, on pourrait remettre à sa prière les volontaires de tel service social ou missionnaire qui acceptent de donner deux ou trois années de leur vie à une entreprise de témoignage. Le cas est du reste heureusement prévu dans les Statuts du Département romand des ministères diaconaux<sup>20</sup>.

5. Quelle place, enfin, tiendront les *considérations de personne* dans une ordination diaconale? Faudra-t-il tenir compte, au moment de sa célébration, du type de formation reçue par le candidat, de la nature de son orientation présente, de son état d'époux, d'épouse ou de célibataire, voire des origines de sa vocation? La question peut se poser si l'on veut établir un parallèle rigoureux avec une certaine conception de l'ordination pastorale en faveur dans diverses Eglises réformées; on sait en effet qu'ici ou là on pratique une cérémonie individualisée sur les lieux même de l'activité du candidat (paroisse, institution): l'ordination peut alors se combiner et parfois se confondre avec l'installation.

Si nous nous en tenons aux quelques principes que nous avons tenté de dégager, nous opterions plutôt en faveur d'une ordination très peu spécifiée au plan professionnel et humain; il nous paraît en effet que les précisions de cet ordre risqueraient d'atténuer la note capitale de la diversité essentielle au ministère diaconal. Il ne faudrait pas restreindre à propos d'un cas particulier le large éventail des tâches et métiers du diaconat, qui rassemble dans une même vocation des hommes et des femmes, célibataires ou mariés, intellectuels ou manuels, au service direct de l'Eglise ou dans tout autre cadre sociologique. C'est pourquoi, dans la mesure du possible, une cérémonie collective nous semblerait plus conforme à l'esprit du ministère diaconal qu'un rassemblement autour d'un seul candidat.

Il est clair cependant que nous ne préconisons pas l'adoption d'une pratique totalement objective qui refoulerait dans l'anonymat la réalité personnelle de ceux que le Seigneur a appelés par leur nom. C'est pourquoi, sans empiéter sur l'acte même de l'ordination, on devra veiller à faire connaître à l'Eglise la

biographie et les intentions de chaque candidat ; c'est pourquoi aussi les installations successives dans divers postes pourront fournir l'occasion d'indications très nettes sur la nature du travail entrepris par un diacre. Quant à son état-civil, qui a une importance particulière du côté catholique<sup>21</sup> en raison de la nouveauté d'un diaconat d'hommes mariés, il semble qu'il puisse être évoqué librement dans l'intercession, en des termes adaptés aux circonstances variables de candidats à l'ordination. Nous nous exprimerons plus bas sur la question de savoir si l'épouse d'un diacre doit être publiquement consultée lors de la cérémonie.

### B. Une liturgie pour l'ordination des diacres

Nous nous proposons de présenter maintenant, en les accompagnant de quelques remarques, les deux rituels les plus récents, à savoir d'une part celui qui, depuis le 2 juin 1969, a pris place dans le Pontifical romain et, d'autre part, un projet élaboré par la Communauté de travail des Commissions romandes de liturgie à la demande du Département romand des ministères diaconaux. Ces deux textes, l'un officiel bien que très « ouvert », l'autre privé et non encore adopté par le groupe d'Églises réformées auxquelles il est destiné, présentent néanmoins le grand intérêt d'avoir été conçus en fonction des plus récentes décisions concernant le renouveau du diaconat. A ce titre, et même s'ils ont une signification et une portée différentes que nous n'aurons garde d'oublier, ils nous permettent d'esquisser une comparaison qui peut être éclairante.

Dans les deux cas, les actes d'ordination sont précédés de la liturgie de la Parole dans les formes habituelles à chaque Église. Mentionnons toutefois quelques particularités :

1. Le *rituel romain* (ci-après C) suggère le choix entre les lectures bibliques indiquées à la messe du jour, et d'autres en rapport avec la célébration particulière. Le *projet réformé* (ci-après R) propose qu'à chaque ordination, des diacres déjà ordonnés fassent les trois lectures fondamentales que voici : Esaïe 42. 1-9, Romains 12. 1-8, Jean 13. 1-5 et 12-15.

2. C omet le Credo de la messe d'ordination ; R prévoit le Symbole des apôtres au seuil de la liturgie d'ordination, très probablement afin de souligner, avec d'autres éléments du service, le caractère ecclésial de l'action.

3. C a supprimé la prière universelle, mais prévoit la prière des litanies dans la deuxième partie du service. R introduit une prière litanique au terme de la liturgie de la Parole.

4. Il n'y a pas d'homélie après l'Évangile dans C, mais une allocution de l'évêque qui fait suite à la présentation des ordinands. R demeure dans la ligne traditionnelle en prévoyant une prédication à sa place habituelle, mais n'en met pas moins une courte exhortation biblique dans la bouche du célébrant au début de la liturgie d'ordination.

Voici maintenant l'essai d'un tableau comparatif des deux rituels :

C	R
<i>Rites préparatoires</i>	<i>Acte d'engagement</i>
1. Appel et présentation des candidats	1. Confession de foi (Symbole des Apôtres)
2. Election des ordinands	2. Exhortation du célébrant
3. Allocution de l'évêque	3. Engagements des candidats
4. Interrogation des ordinands	<i>Acte d'ordination</i>
<i>Prière sur les ordinands</i>	4. Chant du « Veni Creator »
5. Monition pour les litanies	
6. Litanie des saints	5. Préface
7. Prière de conclusion	6. Prière et imposition des mains à chaque candidat par le collège désigné
<i>Rites essentiels</i>	
8. Imposition des mains par l'évêque (en silence)	
9. Prière d'ordination	7. Souhait de paix
<i>Rites complémentaires</i>	8. Recommandation aux fidèles
10. Imposition des vêtements	
11. Tradition de l'évangélaire	
12. Baiser de paix	

La liturgie eucharistique suit normalement pour C, qui est une messe complète ; il est alors prévu que l'évêque est assisté de l'un des nouveaux diacres, que les ordonnés communient sous les deux espèces et qu'ils aident à la distribution de la communion. Pour R, la célébration eucharistique est recommandée ; il est alors prévu que les nouveaux ordonnés reçoivent la communion immédiatement après le célébrant et participent ensuite à la distribution des espèces.

Ramenées à cette forme schématique, ces deux liturgies nous apparaissent comme très voisines. Si l'on excepte le rôle personnel de l'évêque dans C, auquel correspond l'intervention collégiale dans R, il faut noter que les éléments « communautaires » n'occupent pas la même place dans les deux rituels : C les groupe dans les « rites préparatoires », R les réserve à l'exhortation finale. D'autre part, et sans entrer dans le détail des textes, il est éclairant pour nous de mettre en parallèle les engagements requis des ordinands :

C	R
1. Voulez-vous être consacrés diacres au service de l'Église par l'imposition de mes mains et le don du Saint-Esprit ?	1. Promettez-vous de servir vos frères avec un entier dévouement, au nom du Seigneur Jésus-Christ, afin que leur propre service auprès de tous les hommes en soit stimulé ?
2. Voulez-vous accomplir avec humilité et charité la fonction de diacre pour aider l'évêque et ses prêtres, faire progresser le peuple chrétien et porter la bonne nouvelle du salut à tous les hommes, surtout à ceux	

qui ont le plus besoin de compréhension et d'amour?

3. Voulez-vous, comme dit l'apôtre, garder le mystère de la foi dans une conscience droite, et prêcher cette foi par la parole et par vos actes, fidèles à l'évangile et à la tradition de l'Église?
4. Voulez-vous conformer toute votre vie aux exemples du Christ dont vous prendrez sur l'autel le corps et le sang pour le distribuer aux croyants?
5. Voulez-vous, dans votre vie familiale, dans l'exercice de vos responsabilités professionnelles, dans vos relations avec vos frères, donner le signe d'une Église au service de tous les hommes?
6. Promettez-vous de vivre en communion avec moi et mes successeurs, dans le respect et l'obéissance?

2. Pmmettez-vous d'accomplir fidèlement votre ministère en participant à la célébration du culte et en exerçant la miséricorde?

3. Promettez-vous de demeurer à la place qui vous est assignée, de chercher toujours ce qui unit et non ce qui divise, de considérer les autres par humilité comme supérieurs à vous-mêmes, en étant discrets dans votre langage et pleins de charité envers tous?

Dans la perspective de cinq ordinations diaconales à fin 1969 (un assistant de paroisse, un dessinateur industriel, un médecin-radiologue, un ingénieur d'usine et un employé de chemin de fer), l'évêché de Tournai a proposé un certain nombre d'amendements au rituel romain<sup>22</sup>. Il a désiré que soit souligné le caractère permanent (et non plus transitoire) du diaconat, que soit marquée avec netteté la perspective missionnaire de l'engagement diaconal, et qu'enfin un rôle soit donné à l'épouse du diacre. Voici, sur ce dernier point, le texte qui a été retenu dans le cadre des rites préparatoires<sup>23</sup>:

« L'évêque s'adresse à l'épouse de l'ordinand: Madame, vous avez déjà manifesté votre consentement lors du premier engagement de votre époux. Acceptez-vous aujourd'hui qu'il reçoive l'ordination, et voulez-vous, dans la mesure de vos possibilités, collaborer au ministère qu'il assumera désormais?

» L'épouse répond: J'accepte cette ordination avec joie; j'aiderai toujours mon mari et, pour autant que mes obligations familiales me le permettront, je collaborerai à son ministère. »

On comprend sans peine les fort bonnes raisons qui ont conduit à compléter ainsi le texte romain; il est incontestable que, dans la situation particulière du diaconat renaissant dans le catholicisme et concédé à des hommes déjà mariés, l'assentiment de l'épouse est d'une grande importance. Il s'insère du reste normalement dans le long questionnaire qui ouvre l'ordination proprement dite, au cours duquel l'évêque s'assure qu'il n'y a pas d'obstacle à l'accueil du candidat. Nous nous demandons toutefois si une telle pratique devrait s'instaurer dans une cérémonie réformée où l'on verra toujours plus côte à côte des hommes et des femmes, des mariés et des célibataires, relevant d'institutions ou non. Dans

la mesure où les entretiens préliminaires ont été approfondis, il aura été question de l'accord du conjoint, condition essentielle à l'ordination d'un homme (ou d'une femme) marié. Si l'on devait toutefois en venir à solliciter de telles déclarations publiques, il semblerait équitable de questionner dans une même perspective d'autres garants de la vocation des candidats, par exemple les responsables d'une communauté régulière à laquelle se rattacherait tel des ordinands.

Pour en conclure sur ce sujet, compte tenu de l'état des recherches en cours, il nous paraît que beaucoup de questions perdront de leur acuité si l'ordination des diacres peut être célébrée dans le même service que l'ordination des pasteurs. Nous verrions dans cette mesure trois notables avantages au moins :

1. On attesterait visiblement dans une cérémonie groupant le plus grand concours de peuple, la fin du monopole pastoral, et l'on affirmerait du même coup l'indispensable diversité des ministères de l'Eglise.

2. En rassemblant côte à côte des candidats venus demander la même requête du Saint-Esprit sur leurs divers ministères, on marquerait clairement la « syn-diaconie » qui les unit au service du ministère commun de l'Eglise.

3. En faisant coïncider dans le temps et dans le lieu les ordinations pastorales et les ordinations diaconales, on risquerait beaucoup moins de célébrer une belle cérémonie *ad intra*, car la dimension missionnaire ne manquerait pas d'être richement évoquée par la présence de nouveaux diacres destinés à des services en dehors des cadres traditionnels de l'Eglise.

## 2. LE STATUT DES DIACRES

Il ne faut pas se dissimuler les nouvelles difficultés pratiques que vont rencontrer les Eglises qui ont décidé la restauration du diaconat ; elles proviennent de la pauvreté d'une tradition qui n'a jamais été amenée à imaginer de manière complète la situation des diacres dans la structure ecclésiale ; elles nous assaillent surtout à cause de l'urgence des questions imprévues que pose la mission actuelle de l'Eglise dans le monde. Nous avons tenté de montrer dans les deux chapitres précédents en quoi l'établissement d'une présence diaconale dans la société contemporaine nous paraîtrait significative de la responsabilité que l'Eglise doit assumer pour sa part : en offrant des diacres aux « seuils d'espérance » de ce monde, elle ne se bornerait pas à déléguer quelques « missionnaires » dans les ténèbres de l'incroyance, mais marquerait sa propre intention diaconale. Mais comment le manifester concrètement ? Prévoir une ordination bien conçue ne suffit pas encore à assurer la participation quotidienne et le support du peuple de Dieu au ministère de ses diacres ; encore faut-il qu'un certain nombre de règles pratiques révèlent la portée de l'engagement inaugural scellé au moment de l'imposition des mains.

Il faut donc élaborer un statut des diacres, qui deviendra forcément la pierre de touche d'une théologie du diaconat ; il dépendra de son existence et de son fonctionnement que des vocations soient éclairées, qu'un intérêt plus général soit éveillé et que de nouvelles responsabilités soient prises. Nous sommes dans l'obligation de concevoir dans ses grandes lignes une image de l'existence diaconale suffisamment nette pour qu'elle décrive la tâche à entreprendre, mais suffisamment souple pour qu'elle ne compromette pas d'avance des développements à peine prévisibles. Le danger est grand, en effet, de « revenir à la loi » en codifiant théoriquement les droits et devoirs des diacres, en étouffant dans d'innombrables prescriptions, votées peut-être par des assemblées ecclésiastiques, une manifestation de la foi qui doit rester humble, discrète et libre.

On a connu, à l'époque du réveil diaconal du XIX<sup>e</sup> siècle, quelques tentatives de statut diaconal. La plus célèbre a pour auteur J. H. Wichern qui proposa en 1855-1856 son « Plan d'une diaconie ecclésiastique »<sup>24</sup> : c'est une esquisse très poussée d'une organisation adaptée à l'Allemagne de ce temps. Wichern réclame au départ la reconstitution des trois ministères apostoliques et leur implantation généralisée à tous les niveaux de l'Eglise ; chaque paroisse doit avoir son diacre, chaque province son archidiacre. Cette suggestion de caractère très ecclésiastique et très hiérarchisé visait à engager profondément l'Eglise multitudiniste dans une notion diaconale de sa structure ; elle correspondait vraisemblablement à ce que représentait l'appareil ecclésial dans la société allemande de l'époque, encore dominée par le principe de chrétienté ; elle n'en fut pas moins repoussée par les autorités, que la radicalité de telles propositions effraya sans doute. Wichern n'insista pas, et mit désormais ses incomparables aptitudes sociales au service de l'Etat. On ne sait si la réalisation de son plan aurait eu des suites positives, mais il est certain qu'une telle conception se serait heurtée tôt ou tard au phénomène de la sécularisation, dont nous devons pleinement tenir compte aujourd'hui. En dépit de toute l'admiration que suscite (un peu abstraitement !) en nous un schéma aussi rigoureux, nous n'imaginons pas qu'on puisse l'appliquer sans de sérieuses réserves touchant ses intentions même que l'on peut dire singulièrement ecclésiocentriques. Nos propres suggestions seront moins ambitieuses, non seulement parce que le temps n'est plus aux grands systèmes ecclésiologiques, mais surtout parce qu'il est vain de légiférer avant d'avoir vécu un certain nombre d'expériences pratiques. Nous nous limiterons, après avoir évoqué les principales questions qui se posent d'emblée, à poser quelques thèmes fondamentaux tenant compte de l'ensemble de notre réflexion.

#### A. Etat de la question

L'élaboration d'un statut commun à toutes les formes du ministère diaconal nous oblige à réfléchir sur le principe de diversification, aussi bien qu'à la possibilité

de fixer un minimum de règles analogues aux multiples catégories diaconales qui se dessinent aujourd'hui. Bien vite, on s'apercevra alors que le mot d'ordre d'unité dans la diversité, s'il retentit volontiers dans les proclamations ecclésiologiques, est en fait des plus malaisés à réaliser. Sortant à peine d'une période de monolithisme structurel, les Eglises — et nous sommes bien loin de croire celles de la Réforme à l'écart de ce jugement! — doivent passer par une véritable conversion de leurs habitudes administratives pour faire droit aux conséquences nouvelles de ce qu'elles ont trop longtemps professé avec une assurance théologique<sup>25</sup>. Qu'on en juge par les quelques remarques suivantes :

1. Si nous suivons jusqu'au bout le principe de la diversification que nous avons maintes fois reconnu comme essentiel au diaconat, nous nous verrons contraints de grouper sous un même statut des hommes et des femmes d'*origine*, de *formation* et d'*appartenance* multiple. Or, nous n'en avons que peu ou pas l'habitude.

Concernant l'origine, nous ne pensons pas tellement à la provenance sociale de candidats au diaconat qu'à ce qu'on pourrait nommer leurs racines « spirituelles ». Le temps est en effet en train de passer où la presque totalité des pasteurs de nos Eglises occidentales provenait de la bourgeoisie ; même si la démocratisation des études supérieures ne progresse pas à l'allure qu'on voudrait, une statistique révélerait probablement que les Facultés de théologie comptent depuis quelques années un nombre grandissant d'étudiants issus de la petite bourgeoisie, de la paysannerie et de l'artisanat. L'enracinement ecclésiastique, en revanche, demeure assez stable à notre connaissance ; à part de notables exceptions, ceux qui se présentent en Faculté de théologie appartiennent à des familles croyantes ou ont vécu personnellement sous l'influence prononcée d'un pasteur ou d'un mouvement de jeunesse chrétien. Déjà, cependant, le rattachement paroissial n'est plus de règle ; à l'étonnement de bien des aînés on découvre que des étudiants vivent leur temps de formation à l'écart de la vie traditionnelle de l'Eglise, en lui préférant de tout autres lieux de ressourcement. Qu'en sera-t-il dès lors, et comment réagiront les autorités ecclésiastiques lorsque les candidats au diaconat se présenteront, dont on peut être certain que, non retenus par une certaine sélection paroissiale, ils n'exciperont bien souvent d'aucun passé ecclésiastique et d'origines spirituelles surprenantes ?

Autre problème, plus immédiat et sensible : l'Eglise se prépare-t-elle à avoir des ministres non universitaires ? La question se pose très particulièrement dans le protestantisme qui, à de rares exceptions près, fait une règle à ses pasteurs d'avoir poursuivi avec succès des études supérieures. Nous croyons pour notre part que cette exigence est parfaitement fondée s'adressant à ceux qui devront pouvoir expliquer la Parole avec compétence et autorité aux milieux les plus variés ; en revanche, la monopolisation du ministère particulier par les pasteurs a conduit à une véritable aberration, puisque nous avons pris l'habitude pratique

d'assimiler le droit au ministère à la possession d'une licence en théologie!<sup>25</sup> Cette sorte de préjugé est malheureusement tenace, et ses conséquences peuvent être calamiteuses ; qu'on le veuille ou non, en dépit de la présence de laïcs dans les conseils de l'Église, les pasteurs y exercent une manière de cléricisme intellectuel qui n'est pas sans influencer la conception qu'on se fait de la hiérarchie : il semble que les plus instruits — et encore les plus instruits en théologie ! — doivent forcément être les « patrons » des autres. C'est pourquoi la restauration d'un ministère auquel n'accéderont pas forcément et seulement des universitaires oblige à une réflexion loyale sur le thème sociologique de la qualification intellectuelle, aussi bien que sur le thème ecclésiologique de la relation entre les ministres.

Nous avons déjà fait de fréquentes allusions à la situation propre aux Églises protestantes des membres de communautés dites diaconales. Sans revenir maintenant aux explications historiques et doctrinales que nous avons suggérées, nous avons à constater un fait. Seuls porteurs la plupart du temps du titre de diacres ou de diaconesses, des hommes et des femmes sont liés par un engagement très marqué à des Fraternités ou à des Maisons-mères ; c'est à partir de cet enracinement communautaire que tels d'entre eux sont mis à la disposition de l'Église ou d'œuvres diverses, alors que d'autres demeurent dans le cadre de leur institution pour y accomplir diverses tâches internes. Mais les uns et les autres demeurent unis à leur communauté et les uns aux autres par leur soumission à une discipline qui leur est propre. Il est donc question de savoir comment ces frères et sœurs s'intégreront dans le ministère diaconal de l'Église, et cela d'autant plus que celui-ci sera revêtu par des diacres et des diaconesses ne relevant pas du même statut. Faudra-t-il tendre à assimiler ces derniers à la diaconie communautaire, en les invitant à s'affilier aux institutions existantes, voire à en constituer de nouvelles, ou optera-t-on plutôt en faveur d'une sorte de sécularisation des Fraternités et Maisons-mères, qui ramènerait tous les ministères diaconaux à un même dénominateur ? Comment imaginer par conséquent un statut à la fois simple et souple, tenant compte également du riche héritage de la tradition communautaire et des exigences présentes du témoignage de l'Église ?

2. Il ressort de l'analyse à laquelle nous nous sommes livré que d'autres distinctions doivent encore être présentes à notre esprit. Elles sont tout aussi peu habituelles à l'Église que celles dont nous venons de parler. Pour être conséquent avec nos affirmations traitant de la mission de l'Église dans le monde d'aujourd'hui, nous devons poser le problème de la diversité d'*implantation* des ministères diaconaux.

Quand on aborde la question avec les responsables officiels de l'Église, harcelés par les exigences du fonctionnement de l'appareil en place, on est tenté d'éluder la difficulté. On comprend en effet qu'une autorité synodale soit d'abord et même exclusivement préoccupée d'assurer l'occupation de tous les postes vacants et, dans le meilleur des cas, d'en créer de nouveaux qui relèvent de sa

responsabilité et de son administration; pour elle, le renouveau du diaconat représentera au premier chef un remède à la pénurie ou au monopole pastoral et, raisonnant par analogie avec le statut des pasteurs, cette autorité envisagera surtout un statut de diacres paroissiaux, inter-paroissiaux ou spécialisés au niveau synodal, pour employer une terminologie protestante. Notre premier mouvement nous pousse en fait à assimiler un ministre à un fonctionnaire relevant de l'administration ecclésiastique.

Nous sommes assurément bien convaincu de la nécessité où se trouvent les Eglises de diversifier leur propre corps de desservants, mais nous ne sommes pas moins certain que cette solution est radicalement insuffisante pour acclimater le diaconat dans notre structure; nous irions même jusqu'à dire qu'à se limiter à une implantation strictement ecclésiale, on irait au-devant d'un échec de la restauration du diaconat, dont la visée profonde s'estomperait alors presque totalement. Nos Eglises ont du reste été amenées, vaille que vaille, à reconnaître pour leurs ministres des hommes et des femmes — les « missionnaires » — qui, pour un temps plus ou moins long, échappent à leur administration directe<sup>27</sup>. C'est dire qu'une certaine brèche existe déjà dans l'édifice, par laquelle doivent passer dorénavant, en l'élargissant, de nombreux diacres ordonnés.

Si, en effet, on nous a suivi jusqu'ici, on doit envisager au moins deux catégories de diacres « hors les murs », dont l'existence constitue à nos yeux la principale justification d'un ministère de type missionnaire, centré sur la rencontre des hommes dans leur diversité. Ces deux catégories sont, d'une part, celle des diacres au service d'une institution chrétienne para-ecclésiastique (centres de rencontres, asiles, maisons d'enfants, centres sociaux, etc.) et, d'autre part, les ministères diaconaux dont les titulaires exercent à plein temps une activité « profane » (tous les métiers où il est souhaitable de compter sur un encadrement chrétien). Dans ces deux cas, un statut diaconal doit préciser la relation qui unira le diacre à l'Eglise, puisque aussi bien sa dépendance financière et étroitement « hiérarchique » n'est plus évidente.

3. Les remarques qui précèdent laissent apparaître déjà que le statut souhaitable va nous contraindre à traduire dans des textes réglementaires une profonde *réadaptation de la structure générale* de l'Eglise. Il s'agit ni plus ni moins que d'envisager l'existence à vrai dire très extravertie, d'une communauté chrétienne qui, à cause de son ministère diaconal, ne peut se contenter de faire aux diacres la concession d'une petite place dans son *organigramme*. Si l'on veut suivre la logique de l'obéissance, il faut alors entreprendre la difficile recherche d'une remise en place généralisée<sup>28</sup>.

Il est clair tout d'abord que l'image du pasteur devra subir de profondes modifications du seul fait qu'elle sera accompagnée désormais d'une image diaconale qui ne saurait représenter son double ou un morceau qu'elle lui aurait dérobé. Marquer la fin du monopole pastoral ne signifie pas seulement dresser

à ses côtés une présence concurrente; il faut encore que chacun occupe sa place propre, ce qui veut dire qu'on ne peut se dispenser de réajuster le ministère pastoral à sa vocation particulière en même temps qu'on donnera sa situation spécifique au ministère diaconal. D'où le recentrement du pastorat sur la mission du rassemblement par la Parole, d'où la fixation de son rapport avec les diacres axés sur la diffusion de cette Parole vers la diversité des conditions humaines.

Mais il est non moins nécessaire qu'un statut des ministères diaconaux provoque sans tarder des changements radicaux dans la relation du peuple de Dieu avec ses ministres. Dominée jusqu'ici par un type unique de dialogue, cette relation doit s'enrichir de nouvelles coordonnées qui ne pourront qu'être profitables à l'exercice du sacerdoce des croyants. La « paternité » pastorale est insupportable, elle favorise la minorité du laïcat, tant qu'elle n'est pas équilibrée par la « fraternité » diaconale, cet appel constant à la collaboration dans l'engagement concret. C'est pourquoi nous avons de plus en plus la certitude que la crise du pastorat et le réveil un peu incohérent de la conscience du laïcat ne pourront trouver d'issue que s'ils peuvent compter sur le concours d'un diaconat solide. L'enjeu de la partie est donc considérable; sommes-nous prêts à le risquer? <sup>20</sup>

### B. *Quelques règles fondamentales*

Répetons-le, le temps n'est pas encore venu de fixer dans ses moindres détails une réglementation ecclésiastique pour le diaconat; il faut maintenant expérimenter, en renvoyant à plus tard la garantie d'un texte rigoureux et complet. On peut du reste se demander si le moment viendra jamais d'une stricte délimitation de l'existence diaconale: la souplesse et l'adaptation à la mouvance des situations sont tellement essentielles à ce ministère, la spontanéité et la disponibilité doivent à tel point marquer son engagement parmi les hommes, qu'un statut le régissant restera toujours une sorte de loi-cadre au contenu très malléable <sup>20</sup>. Il demeure que, fondés sur les constatations qui précèdent, nous pouvons tenter d'exprimer ce qui nous semble le minimum indispensable, les quelques thèmes qui devront figurer dans toute charte du diaconat.

1. Un statut des diacres définira en premier lieu leur rattachement au *culte* de l'Église. Cette mesure se justifie bien entendu par ce que nous savons des origines du diaconat comme prolongement de la communion eucharistique vers ceux qui n'y ont pas participé; nous avons souligné ailleurs <sup>21</sup> l'importance pour l'Église ancienne de manifester que son culte était à la fois le point de départ des ministères et le miroir de leurs rapports mutuels. Or, ce qui était alors naturel dans des communautés très cohérentes au milieu d'une civilisation relativement stable nous semble d'autant plus nécessaire pour attester l'unité des multiples spécialités diaconales d'aujourd'hui et la responsabilité de l'Église envers elles.

Nous examinerons ultérieurement les formes possibles de la liturgie diaconale ; elles doivent concrétiser le rattachement spécifique du diaconat à sa source, la relation qu'il entretient avec les autres ministères et son insertion dans la diaconie de toute l'Eglise. Cette participation est à plus d'un titre l'actualisation régulière de l'ordination des diacres ; elle suppose des règles très claires fixant l'incorporation de chacun, mais surtout de ceux qui exercent leur ministère dans un secteur séculier, à la vie culturelle de leur paroisse de résidence. Aucune mesure administrative ne pourra remplacer cette articulation à ce qui demeure l'expression centrale de la vie de l'Eglise.

2. Un statut des diacres précisera ensuite leur situation face à leurs *répondants*. Nous préférons ce terme à celui de « supérieurs hiérarchiques » qui met un accent trop marqué sur une forme particulière du rapport d'autorité. Que cette forme se manifeste en certains domaines du service diaconal, cela nous paraît légitime et nécessaire ; nous pensons par exemple qu'il y a une relation de type hiérarchique entre le pasteur et le diacre, mais elle s'exercera uniquement comme une hiérarchie entre deux missions dont l'une est subordonnée à l'autre : ainsi, la mission pastorale de l'interprétation de la Parole et du rassemblement de la communauté étant plus générale l'emportera sur la mission diaconale de diffusion de la Parole dans la diversité des secteurs d'action et des milieux de vie. On notera, en revanche, que le repérage de ces zones de travail, l'assignation à telle d'entre elles, la forme du service qui y sera entrepris et l'estimation des capacités du diacre titulaire ne relèvent pas exclusivement de la décision ou du jugement du pasteur ; seule une instance collégiale, à laquelle appartient le pasteur en tant que ministre particulier, peut valablement répondre d'un ministère diaconal devant la communauté et, de sa part, guider ce ministère.

Il nous paraît qu'un tel « conseil diaconal » devrait fonctionner au niveau synodal, veillant à la préparation, à l'ordination et à la répartition des diacres ; à côté des tâches d'introduction dans le ministère, ce conseil aurait principalement deux missions : pourvoir, d'une part, à la formation permanente et au renouvellement spirituel des diacres ordonnés et, d'autre part, s'occuper activement des changements de postes, reclassements et orientations nouvelles. Quant au niveau de l'engagement pratique dans sa grande diversité, nous préconisons la constitution d'« équipes diaconales » de composition très souple (commission d'un conseil paroissial, groupe d'appui dans une entreprise, communauté de foyers, etc.) à qui incomberait, avec le concours d'un pasteur, le soin vigilant du ministère diaconal qui leur serait confié. Si nous employons ici la désignation d'« équipe », c'est que nous entrevoyons à ce plan-là la possibilité d'une collaboration effective beaucoup plus qu'une tâche administrative<sup>82</sup>.

C'est dans ce cadre qu'il s'agirait de fixer la situation des diacres et des diaconesses relevant d'une Fraternité ou d'une Maison-mère qui leur ont demandé des engagements particuliers. Nous pensons que la solution doit être recherchée

non pas dans le sens d'une assimilation de *tous* les frères et sœurs de ces institutions au ministère diaconal de l'Église, mais bien plutôt dans l'ordination de ceux d'entre eux que leur communauté jugera bon de désigner pour cela. Ils seront confiés au « conseil diaconal » qui leur appliquera le statut commun, alors que, pour éviter tout conflit de responsabilité, l'« équipe diaconale » collaborant à leurs tâches concrètes comprendra au moins un représentant de leur institution. C'est à cet équipier que reviendra le soin de veiller avec le diacre ou la diaconesse à l'accomplissement fidèle des engagements propres à son appartenance communautaire (par exemple et selon les cas : le célibat, la simplicité matérielle, certaines règles de vie spirituelle); il serait en effet fâcheux que l'équipe favorise, par sa composition même, une coupure entre le foyer du diacre et son activité pratique. Il en irait du reste de même si, autour d'un diacre marié, il n'y avait qu'une équipe de célibataires.

3. Nous venons de faire allusion en passant à la nécessité d'une *discipline* propre aux diacres, le terme étant employé dans le sens réformé traditionnel, pastoral plutôt qu'étroitement juridique ou répressif. Un statut diaconal conforme à l'image de ce ministère vouera le plus grand soin à préciser une procédure où le peuple de l'Église ait une place déterminante; il spécifiera également les formes d'un acte d'installation où seront attestées publiquement les relations de la communauté avec son diacre; il dira clairement qui a autorité pour prononcer une suspension ou une radiation. Nous pensons en outre qu'à côté d'un cahier des charges adapté à chaque poste, il convient de prévoir avec netteté les obligations de retraite spirituelle et de « recyclage » professionnel, ainsi que la nature du lien qui doit être maintenu entre tous les diacres queltes que soient les formes de leur activité. C'est pour une bonne part dans cette partie du statut que s'affirmera l'unité du corps diaconal.

4. Dernière exigence fondamentale, qui découle de ce qui précède : un statut des diacres doit comprendre la mention des *lieux de ressourcement* que l'Église mettra à leur disposition. On peut craindre en effet que la diversité des engagements diaconaux mène à l'éparpillement d'hommes et de femmes projetés à tous les carrefours de la société pluraliste. Il nous semble dès lors indispensable que se développent des centres de réflexion diaconale correspondant aux grandes options de ce ministère et outillés pour transmettre le résultat de leurs recherches aux praticiens. Mais nous abordons déjà le thème de la formation, auquel nous nous arrêterons maintenant un peu plus longuement.

### 3. LA FORMATION DES DIACRES

Pour pouvoir ordonner en conscience de nouveaux diacres et les soumettre au statut minimum que nous avons entrevu, l'Église doit engager sa responsabilité

dans un nouveau domaine, qui est celui de leur équipement en vue des divers services où elle les déléguera. S'ils doivent vraiment attester son intention diaconale partout où ils se trouveront engagés, il faut qu'elle dispose des instruments propres à les amener à une compétence adaptée aux tâches qu'ils devront remplir de manière significative.

Le problème a été souvent repris ces dernières années dans les congrès internationaux ou interconfessionnels sur le diaconat. Dans le cadre de l'un d'entre eux, auquel nous participions en automne 1969<sup>33</sup>, le groupe de travail consacré à la question de la formation diaconale a résumé de la manière suivante les buts de cette formation :

- 1) Le ministère diaconal n'est pas un métier au sens profane. A cet égard, il ne peut être question d'une formation diaconale uniforme.
- 2) Le contenu du ministère est défini par son champ d'activité, ce qui exclut une formation envisageant un seul état de vie.
- 3) La formation concerne la personne du diacre, elle doit tenir compte de sa personnalité qu'elle épanouira et tendre à son insertion communautaire.
- 4) La formation ne sera pas théorique, mais déterminée par la pratique.

Diversité, adaptation, individualisation, dominante pratique: ces caractéristiques s'accordent parfaitement au modèle diaconal que nous avons élaboré. Il s'agit d'en examiner quelques conséquences au niveau du contenu et à celui des méthodes.

#### A. Contenu et niveau

Les divers plans de formation conçus le plus récemment<sup>34</sup> s'accordent à considérer deux thèmes comme constitutifs d'une préparation au diaconat: la formation théologique et spirituelle d'une part, la formation professionnelle d'autre part. Dans la première, le candidat recevra les éléments d'une théologie non spécialisée (connaissance de l'Écriture, de l'histoire et de la doctrine chrétiennes, d'ecclésiologie et de liturgique); dans la seconde, en revanche, il se spécialisera jusqu'à la conquête d'un diplôme dans le métier qui constituera la base professionnelle de son ministère.

Cette distinction est évidemment très schématique. Elle peut être interprétée fort différemment selon la conception qu'on se fait du diaconat, qui peut varier profondément d'un pays à l'autre. C'est ainsi que, dans les régions où le clergé est notoirement insuffisant en nombre et dans les secteurs de mission, on aura tendance à mettre tout le poids de la formation sur le thème théologique et spirituel<sup>35</sup>, ce qui aboutira à préparer presque exclusivement des diacres-catéchètes et animateurs de petites communautés ecclésiales. A l'inverse, l'Occident tendra plutôt, même pour ceux qui envisagent un emploi *ad intra* des diacres, à qualifier professionnellement les candidats en exigeant d'eux par exemple une préparation pédagogique et sociale assez poussée.

Il nous semble quant à nous que la question doit se nuancer selon l'âge des candidats. Si dans les années à venir des jeunes garçons et des jeunes filles sortant de la période scolaire se destinent au diaconat, il conviendrait de les engager immédiatement dans une formation professionnelle qui serait accompagnée ou couronnée de cours théologiques : ce qui importe, en effet, plusieurs auteurs le remarquent, c'est que le diaconat n'apparaisse pas comme une fuite possible devant l'obligation normale de conquérir une véritable situation, quel qu'en soit le niveau social. Mais si l'on examine le cas d'hommes et de femmes qui viennent au diaconat après avoir exercé d'autres activités, il sera moins aisé d'édifier un programme uniforme ; nous croyons cependant que, en règle générale, il faudrait éviter de détourner de tels candidats de leur orientation professionnelle pour les astreindre à quelque nouvel apprentissage : à moins de déceler chez eux des aptitudes très particulières qui justifieraient une seconde formation, on cherchera avec eux comment, grâce à une préparation théologique bien conçue, ils pourront mettre leurs capacités au service de la diaconie de l'Église.

Quoi qu'il en soit, l'Église ne nous paraît pas devoir élaborer le contenu et assumer la responsabilité de l'enseignement proprement professionnel, à une exception près, toutefois, celle de théologiens particulièrement voués à une tâche doctorale dans certains centres spécialisés. Il y a là une possibilité de service diaconal qui aurait les faveurs de licenciés en théologie réfractaires au pastorat, mais prêts à entrer dans le ministère de l'Église, pour y exercer une fonction catéchétique que seules les Facultés de théologie peuvent préparer<sup>36</sup>.

Cette particularité mise à part, il importe d'envisager le niveau de la formation théologique donnée à la plupart des candidats. C'est une question délicate, car elle est en étroit rapport avec l'image qu'on se fait du diaconat lui-même. Certains, pour qui le diacre est d'abord un chrétien fidèle acceptant simplement de prendre quelques frères en charge, estimeront qu'un modeste catéchisme pour adultes et l'acquisition d'une bonne discipline spirituelle suffiront à son équipement. D'autres, qui voient évoluer la société vers une maîtrise toujours plus grande des moyens de communication du savoir, penseront que l'Église doit lui offrir des diacres soigneusement préparés, capables de tenir bon en présence de toutes les mises en question de la foi<sup>37</sup>. Nous adoptons pour notre part une position plus nuancée ; constatant que la conquête d'une spécialisation théologique n'est pas le fait de la plupart des engagements diaconaux, mais souhaitant d'autre part qu'on impose à des ministres de l'Église des exigences au-dessus de la moyenne (voire de la médiocrité !) des connaissances courantes, nous préconisons qu'il leur soit fourni une ration de base correspondant, au plan de la théologie, à ce que l'enseignement professionnel est par rapport à l'enseignement universitaire. Il faut du reste que cette approche fondamentale, particulièrement axée sur la communication « missionnaire » de l'Évangile, crée chez les candidats

la soif d'en savoir plus : des cours supérieurs viendront alors répondre à cette attente, que la pratique quotidienne du ministère aura encore avivée.

### B. Méthodes

Qui dit formation en Occident pense immédiatement à un ou plusieurs établissements la dispensant par le moyen de cours réguliers sanctionnés par des examens périodiques et un diplôme final. Cette conception scolaire traditionnelle est appliquée depuis assez longtemps en Allemagne ; les candidats aux quelque cinquante professions dites « diaconales » suivent en effet une préparation de cinq années dans des instituts spécialisés et des stages pratiques, au terme desquels ils subissent des épreuves à la fois théologiques et professionnelles. Ils passent une partie de leur temps dans les Fraternités qui tiennent lieu de maisons de formation spirituelle et intellectuelle ; c'est là qu'on les introduit à la vie communautaire, qu'on leur donne une préparation diaconale pratique ainsi qu'un enseignement théorique sur leur ministère futur et qu'on les oriente vers leur spécialisation. La méthode est donc celle de la formation inaugurale aussi complète que possible.

Prévenus contre ce mode de faire par l'expérience séculaire du système des séminaires si âprement critiqué aujourd'hui, la plupart des auteurs catholiques<sup>38</sup> préconisent au contraire un système de formation en constante liaison avec la vie, soit dans le rayonnement d'un groupe de diacres échangeant régulièrement leurs expériences sur le ministère qu'ils exercent, soit dans des stages coupés par de brèves sessions d'études. C'est ainsi que Mgr Medina, doyen de la Faculté de théologie de Santiago du Chili, propose que la formation des diacres urbains s'étende sur deux années « en cours d'emploi » : trois heures de cours par semaine et une session intensive de dix jours chaque année ; c'est ainsi que R. Schaller suggère pour sa part trois à huit semaines par an durant deux ou trois années consécutives. Dans les deux cas, il s'agit bien entendu de la seule formation rhéologique et spirituelle.

Un système mixte pourrait nous être indiqué par le rapport sur la formation des missionnaires préparé en vue de l'Assemblée d'Upsal<sup>39</sup>. On constate qu'une formation préliminaire dans le pays d'origine est nécessaire, mais insuffisante ; c'est pourquoi on propose de la compléter par un enseignement en cours de séjour outre-mer, portant en particulier sur la langue du pays. On peut, croyons-nous, raisonner ici par analogie, et préconiser également une période brève et concentrée dans une Maison *ad hoc* pour toutes les catégories de diacres, en réservant pour la période de stages différenciés un autre type de formation rendue plus nécessaire par la rencontre du « langage » propre au milieu où va se dérouler l'activité du stagiaire. Si l'on veut estimer plus précisément la durée totale de cette initiation théologique et spirituelle, nous suggérerions six mois à une année

de formation de base et deux années de stage ponctuées de six à dix semaines de cours et de rencontres « en emploi ».

Toutefois l'aménagement de ces années initiales serait radicalement insuffisant, comme le sont aujourd'hui pour un pasteur les années passées en Faculté de théologie, si l'Église ne s'engageait pas toujours plus dans l'entreprise de la formation continue de ses ministres. Il faut naturellement qu'elle offre à ses diacres la possibilité des re-formations et recyclages professionnels, mais il faut aussi qu'elle prenne elle-même à sa charge l'approfondissement et la mise à jour de leurs connaissances théologiques. Cela nécessite un usage constant et intensif des quelques maisons de rencontre dont elle dispose, la mise à part d'enseignants et de moniteurs pour animer ce travail, l'encouragement enfin et des subsides à la publication d'ouvrages et de périodiques adaptés aux préoccupations diaconales. Car c'est de cette manière, et non par un contrôle administratif vétilleux, qu'elle exercera le plus utilement sa vigilance et manifestera son amour envers les diacres que Dieu lui a confiés.

Mais surtout, réaffirmons-le au terme de ce chapitre et de cette partie de notre étude, que toutes les mesures pratiques dont nous venons de dresser l'inventaire — les unes capitales, les autres moins essentielles —, bien loin de « conforter » l'Église dans la satisfaction d'une institution bien organisée, soient sans cesse ordonnées au meilleur service de ses diacres dans les lieux de ce monde où Dieu leur offre d'être les « passeurs vers l'espérance ».

### NOTES DU CHAPITRE III

<sup>1</sup> *Nouveau monde, nouveaux diacres*, p. 94-98.

<sup>2</sup> Cf. *supra* 1<sup>re</sup> partie, chap. II, § 3.

<sup>3</sup> Nous employons le terme technique, qu'une partie du protestantisme lira comme « consécration ». Sans entrer plus avant dans un débat de vocabulaire (qui n'est pas sans analogie avec la discussion autour des termes église et temple), nous remarquons que le diaconat offre un bon exemple pour un usage réfléchi des mots : dans le cadre de sa maison-mère, un diacre ou une diaconesse ayant pris des engagements de vie reçoit une *consécration* ; s'il entre dans le ministère de l'Église, elle lui accordera l'*ordination* (à la signification personnelle du Christ et à la mission de son corps). Le premier terme qualifie un état de vie, le second une relation de service.

<sup>4</sup> *Statuts du Département romand des ministères diaconaux*, p. 10, art. 1 du chapitre sur « La consécration diaconale ».

<sup>5</sup> *La signification de l'ordination*, Genève, 1968, p. 13 (ronéot.).

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 8.

<sup>7</sup> « Le développement du ministère en état de vie ne découle pas nécessairement de l'Écriture et ne peut se défendre par les arguments scripturaires » (R. J. BUNNIK, *Prêtres des temps nouveaux*, p. 105).

<sup>8</sup> Quelle est, par exemple, la relation du diacre au sacerdoce commun des fidèles ? Est-elle essentiellement différente de celle qu'assume le prêtre ? Dans ce cas, quels sont les éléments de l'ordre qu'ils ont en commun ? Il nous semble que la restauration du diaconat *permanent* oblige à une très profonde révision de la théologie sacramentelle.

<sup>8</sup> Quand on se borne à aménager le laïcat en y multipliant les fonctions temporaires sans réfléchir plus avant à la diversité des ministères ordonnés, on ne fait que renforcer la tendance au cléricalisme du ministère pastoral demeurant seul de son espèce.

<sup>10</sup> Cf. *supra* p. 43-46.

<sup>11</sup> Voir E. SCHERING, *Der Gemeindediakon*, p. 80.

<sup>12</sup> Cit. par P.-TH. CAMELOT, *Ephèse et Chalcédoine*, Histoire des Conciles œcuméniques vol. 2, Paris, 1962, p. 229.

<sup>13</sup> *Statuts du Département romand des ministères diaconaux*, p. 10, art. 4 du chapitre sur « La consécration diaconale ».

<sup>14</sup> Cf. *supra* 1<sup>re</sup> partie, chap. III.

<sup>15</sup> « Diaconat et protestantisme », *Le Diaconat*, Tours, 1969, p. 51-97.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 89.

<sup>17</sup> *Statuta Ecclesiae antiqua*, can. 4, Denzinger 152. Cf. *supra* p. 32-33 l'histoire de cette formule.

<sup>18</sup> *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des Réformés du XVI<sup>e</sup> siècle*, p. 53-54.

<sup>19</sup> *La signification de l'ordination (supra n. 5)*, p. 20.

<sup>20</sup> Art. 25: « Les Eglises peuvent engager... des personnes qui n'ont pas reçu la consécration au ministère diaconal. »

<sup>21</sup> Voir les remarques de S. VANESSE, « L'ordination des diacres », *Diacres aujourd'hui* 1969, 11.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 3-4.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 5.

<sup>24</sup> Cf. E. BEYREUTHER, *Geschichte der Diakonie und Inneren Mission in der Neuzeit*, chap. V, p. 88-125.

<sup>25</sup> Nous nous référons à la situation des Eglises protestantes de Suisse romande qui nous est familière; elle a certainement son pendant dans la plupart des autres Eglises de la Réforme.

<sup>26</sup> Il ne serait pas difficile de démontrer que cette « scolarisation » du ministère fait constamment courir le risque aux Facultés de théologie d'abaisser le niveau de leurs exigences. Elles sont bien obligées de tenir compte de candidats peu doués pour les études universitaires, qui n'ont pas eu d'autre moyen de parvenir à un ministère que de subir un enseignement pour lequel ils n'étaient pas faits!

<sup>27</sup> Ce qui ne va pas sans bien des contradictions et des inégalités qu'on s'emploie à pallier aujourd'hui.

<sup>28</sup> On ne l'a pas encore fait, ou à peine, en créant les ministères pastoraux dits « spécialisés ».

<sup>29</sup> On peut malheureusement en douter en voyant se multiplier les travaux qui tentent de résoudre la crise pastorale « en soi », et de repenser la mission du laïcat sans tenir compte du problème des ministères dans son ensemble.

<sup>30</sup> C'est le cas du « Motu proprio » de Paul VI sur le diaconat, et des Statuts du Département romand des ministères diaconaux.

<sup>31</sup> « Le ministère diaconal dans l'Eglise d'aujourd'hui ».

<sup>32</sup> Nous pensons donc à toute la recherche contemporaine sur le « Team Ministry » (p. ex. « Patterns of Ministry in Europe today », *Ministry* 1965, III), et non au système désuet des comités plus ou moins irresponsables.

<sup>33</sup> Session de l'« Internationales Diakonatszentrum » (catholique ouvert à la collaboration œcuménique), dont le siège est à Fribourg-en-Brigau.

<sup>34</sup> Sur le luthéranisme allemand, cf. E. SCHERING, *op. cit.* et E. BEYREUTHER, *op. cit.* Sur le catholicisme, *Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, p. 287 ss, et de fréquentes allusions dans *Diacres aujourd'hui*. Sur les Eglises réformées de langue française, *Statuts et Règlement du Département romand des ministères diaconaux*. On consultera également avec profit les programmes des instituts para-universitaires et privés qui dispensent un enseignement théologique pour non-pasteurs (p. ex. pour la Suisse romande, Institut de théologie appliquée de Genève, Séminaire de culture théologique de Lausanne, Séminaire d'études théologiques de la Faculté de Neuchâtel, Diaconat masculin de la Suisse romande).

<sup>35</sup> Voir les rapports de Mgr Jorge Medina (Chili) et de Mgr Dammert Bellido dans « La formation des futurs diacres », *Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, p. 287-288.

<sup>36</sup> Mgr Medina, art. cit., réclame cette possibilité pour le diaconat en Amérique latine. Le Synode de l'Église évangélique réformée du Canton de Vaud a décidé, dans sa session d'octobre 1969, d'offrir aux licenciés et licenciées en théologie de l'Université le choix entre le pastorat et le diaconat; cette mesure est à l'essai pour une période de trois ans.

<sup>37</sup> Dr H. FLECKENSTEIN (Wurtzbourg): «... On exigera une culture générale supérieure à la moyenne et une bonne formation religieuse et théologique. Le baccalauréat devrait être de règle; on n'en dispensera pas, sauf exceptionnellement — (sujets particulièrement qualifiés par ailleurs)», (« La formation des futurs diacres », *op. cit.*, p. 291).

<sup>38</sup> En particulier les théologiens et candidats en relation avec la Communauté du diaconat de France.

<sup>39</sup> « Le programme de la Commission des Missions et de l'Évangélisation », *Manuel pour les comités de l'Assemblée* préparé pour la quatrième Assemblée du Conseil œcuménique des Églises, Genève, 1968, spécialement p. 127-128.

## TROISIÈME PARTIE

# Tâches et métiers du diaconat

## INTRODUCTION

« Ce qui semble important au départ, c'est de ne pas entreprendre de les (les diacres) définir par ce qu'ils font » : ces mots de L. Lochet<sup>1</sup> pourraient décrire l'intention qui nous a guidé jusqu'ici. Ayant décelé dans l'histoire souvent décevante du diaconat les impasses où l'on s'est fourvoyé en le considérant avant tout comme une fonction hiérarchique ou une catégorie professionnelle, nous avons en somme inversé le cheminement traditionnel en cherchant pour commencer ce que pouvaient être les conditions d'existence de ce ministère dans une Eglise diaconale, réalité fondamentale de la mission du Christ aujourd'hui. Nous avons vu se dessiner alors plus que la possibilité : la nécessité du signe personnel attestant cet aspect essentiel de la vocation de l'Eglise ; préalablement à toute structuration ecclésiale et à toute qualification professionnelle, le diaconat nous est apparu comme un élément de base dans la manifestation que le peuple de Dieu est appelé à donner de la vie de son Chef. Il faut un diaconat parce qu'il faut que le Christ-serviteur soit signifié dans et par son Eglise-servante.

A. Blancy<sup>2</sup> rapporte un propos de l'archevêque Ramsay qui dénote pour sa part l'erreur que nous avons maintes fois condamnée ; le primat de Grande-Bretagne, soucieux à juste titre de ne pas perturber le renouveau du service des laïcs, hésite à soutenir la restauration du diaconat qui, à l'en croire, réveillerait « une forme inutile de semi-cléricisme ». Cette opinion qui, bien entendu, part d'une préoccupation louable, devient fautive dès lors qu'elle recourt au critère d'utilité pour juger de la restauration du diaconat ; voici bien l'exemple d'une méthode théologiquement discutable : on classe les institutions selon qu'on les estime utiles ou non ! Alors qu'il s'agit en premier lieu d'étudier si, oui ou non, leur nécessité est fondée dans la révélation ; c'est ensuite, et seulement si cette nécessité est prouvée, qu'on examinera valablement comment elle prendra une forme utile au témoignage de l'Eglise. Nous croyons avoir apporté dans la première partie de cette étude une démonstration suffisante du bien-fondé d'un

ministère diaconal pour pouvoir envisager son fonctionnement sans entraver le jeu des autres thèmes ecclésiaux.

Toutefois, cette première démarche, si elle nous permet de discerner pourquoi l'existence du ministère diaconal relève de la fidélité de l'Eglise, ne nous conduit pas encore à la possibilité de tracer le portrait du diacre d'aujourd'hui dans sa situation concrète de ministre et d'homme de notre temps. L'Eglise cède à ce qu'on a appelé le « *fondamentalisme morphologique* » lorsqu'elle croit pouvoir se contenter de plaquer ses institutions, même rigoureusement éprouvées à l'aune de la meilleure tradition, sur une réalité qu'elle n'a pas pris la peine d'analyser ; ce faisant, elle oublie à tout le moins le sens de sa mission qui est de rencontrer, porteuse de la Bonne Nouvelle, des hommes réels dans leurs situations multiples et non une idée abstraite qui s'appellerait le « monde ». C'est bien pourquoi, contrairement à certains travaux datant des premières années du renouveau diaconal<sup>3</sup>, nous nous sommes gardé de passer immédiatement des données bibliques ou des affirmations doctrinales aux élaborations pratiques. Notre deuxième Partie a montré, croyons-nous, que l'identité du diaconat se compose aussi bien d'éléments contingents qui tiennent à son implantation que d'éléments permanents qui relèvent de son origine. Procédant de la source unique de la *διακονία* du Seigneur, le diaconat se ramifie dans la pluralité des situations humaines.

Parmi les nombreux documents ecclésiastiques récents qui traitent du ministère diaconal, il en est un qui nous semble avoir particulièrement bien relevé l'accord de ces deux exigences fondamentales. Il s'agit du Rapport de la Conférence de Lambeth 1968<sup>4</sup>, qui, dans un même aperçu, situe le diaconat dans le ministère de l'Eglise et dans la société contemporaine. C'est du reste ce qui lui permet d'envisager en conséquence certaines solutions concernant le statut professionnel des diacres. Le texte, après avoir déclaré que l'ordre des diacres est nécessaire à l'Eglise, ajoute qu'il n'est pas question d'y voir des pasteurs de seconde classe ; un diaconat spécifique, au contraire, donnera à l'Eglise la possibilité de :

- 1) remettre au point les rapports entre le monde séculier et la volonté de Dieu par l'intermédiaire de l'action liturgique du diacre ;
- 2) permettre aux personnes qui exercent une profession d'offrir leur travail au Seigneur dans le ministère ;
- 3) unir dans un même ministère des ordonnés qui sont à plein-temps au service de l'Eglise et d'autres qui ne lui donnent qu'un temps partiel.

Notre propos, dans cette troisième et dernière partie de notre ouvrage, ira bien dans cet ordre de préoccupation. Les deux chapitres « *programmatisques* » qui suivent envisageront, le premier sous un aspect plutôt théologique, le second dans une perspective sociologique, les activités diaconales qu'on peut imaginer aujourd'hui dans la fidélité à leur vocation propre et compte tenu des conditions

concrètes de son accomplissement. Ainsi nous retrouverons, mais au terme de notre enquête, les questions que nous avons écartées comme prématurées en commençant.

Il nous faut encore préciser notre pensée sur deux points :

1. Nous ne faisons pas de distinction fondamentale à propos du « lieu ecclésiologique » où se vit le ministère diaconal ; tout ce que nous disons du diaconat est valable aussi bien dans les « pays de mission » que dans les « pays de vieille chrétienté », et cela non seulement parce que l'Occident « chrétien » est aussi une terre de mission tandis que les « jeunes Églises » prennent rapidement les habitudes des « vieilles », mais aussi parce que la visée même du diaconat reste la même quels que soient l'âge et l'importance des communautés qu'il sert. Ce vocabulaire vaguement colonialiste devrait céder le pas à des expressions dynamiques capables de rendre compte de la catholicité et de l'universalité de l'Église. Il faut bien entendu diversifier les méthodes d'action selon les lieux où l'on travaille, mais c'est affaire de géographie et de sociologie ; les formes et le langage peuvent changer, le ministère reste le même : un pasteur européen travaillant en Afrique est un pasteur, un diacre-animateur de jeunesse mis à la disposition d'une Église d'outre-mer reste membre du corps diaconal de son Église d'origine, qui aura par conséquent des devoirs envers lui quand il reviendra au pays et s'efforcera de l'orienter alors vers un poste analogue <sup>5</sup>.

2. On aura déjà remarqué que, parlant du ministère diaconal et de son ordination, nous avons toujours considéré qu'il peut être revêtu également par une femme et par un homme ; au plan professionnel seulement des distinctions se justifieront entre un travail plutôt masculin et un emploi plutôt féminin, et encore ne sera-ce pas toujours le cas ! Il nous semble que, portant ou non un titre diaconal, d'innombrables femmes ont été confiées par Dieu à son Église au long des siècles pour être mises à l'œuvre dans sa diaconie ; n'avoir maintenant en vue qu'un diaconat réservé aux hommes, outre qu'on en chercherait vainement la justification scripturaire, serait un manque grave à l'action de grâce. Nous le disons d'autant plus aisément que les auteurs qui font les plus expresses réserves sur la possibilité d'une ordination sacerdotale <sup>6</sup> ou pastorale <sup>7</sup> des femmes, entrent avec faveur leur accession au diaconat. Il se peut du reste que la généralisation d'une telle mesure en vue des tâches les plus diverses constitue le premier élément de réponse à la question souvent très théorique du ministère des femmes.

NOTES DE L'INTRODUCTION

<sup>1</sup> « Les diacres dans la mission actuelle de l'Eglise », p. 3.

<sup>2</sup> « Diaconie et diaconat », p. 129.

<sup>3</sup> Par exemple K. RAHNER, « Le diacre », *Serviteurs du peuple de Dieu*, p. 79 ss (article datant de 1957).

<sup>4</sup> « Ministère et diaconat dans l'Eglise anglicane ».

<sup>5</sup> Voir le résumé de plusieurs rapports au Congrès de Rome de 1965 dans *Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui* : « Des diacres pour l'Amérique latine » (p. 231-238), « Des diacres pour les pays de missions » (p. 239-252). On pourra consulter également le cahier de M. SPINDLER, *Pour une théologie de l'espace*, Neuchâtel, 1968.

<sup>6</sup> Y. CONGAR, « Le diaconat dans la théologie des ministères », p. 131-132.

<sup>7</sup> J. J. VON ALLMEN, « Est-il légitime de consacrer les femmes au ministère pastoral? », *Prophétisme sacramental*, p. 276 ss.

## CHAPITRE PREMIER

### LES MISSIONS TRADITIONNELLES

Nous savons que les historiens<sup>1</sup> s'accordent pour énumérer dans l'ordre chronologique de leur apparition trois domaines d'activité propres au diacre de l'Eglise ancienne : le domaine caritatif (« ut aegrotis provideat et episcopo de eis referat »<sup>2</sup>), le domaine liturgique (« Diaconorum autem unus semper adstet oblationibus eucharistiae »<sup>3</sup>), le domaine pastoral (« oculi et auris episcopi »<sup>4</sup>). Une réflexion théologique que nous aurons encore à estimer, a abouti d'une part à modifier l'ordre de ces fonctions en inscrivant en tête le domaine liturgique et seulement en troisième position le domaine caritatif, tandis que le domaine « pastoral » devenait celui de la parole ; nous ne reviendrons pas à cette évolution dont le résultat est exprimé en ces termes par Vatican II : « Gratia etenim sacramentali roborati, in diaconia liturgiae, verbi et caritatis populo Dei, in communione cum Episcopo eiusque presbyterio, interviunt. »<sup>5</sup> Quelques lignes plus bas, le même texte ajoute au dernier génitif celui d'« administrationis », d'où la répartition devenue classique aujourd'hui<sup>6</sup> : *Liturgia - Verbum - Caritas et administratio*.

Il est intéressant de relever dans certains travaux prospectifs contemporains que, sous d'autres noms, les mêmes composantes sont assignées à un ou des ministères qu'on nomme parfois diaconaux. Ainsi F. Houtart imaginant la présence de l'Eglise dans la société urbanisée, écrira : « Les *diacres* auront des fonctions dans trois domaines probablement : le culte (Eucharistie, sacrements, prédication), l'assistance religieuse à certains groupes et la charité de la communauté des chrétiens. »<sup>7</sup> Plus éloigné par tempérament des modèles traditionnels, W. J. Hollenweger dresse une liste de « ministères ecclésiastiques différenciés » qu'il juge nécessaires à l'Eglise ; il demande : des « célébrateurs », des « théologiens », des « éducateurs », des « coordinateurs » et des « animateurs de discussions »<sup>8</sup>, et énumère ainsi plusieurs sous-groupes des deux premières missions confiées aux diacres par la tradition. On notera l'omission du domaine caritatif

qu'on se serait pourtant attendu à voir mentionné (sous un autre nom, bien entendu !) par un auteur aussi préoccupé de service concret ; comme quoi une certaine référence au passé de l'Église peut quand même enrichir la prospective !

Quant à nous, nous ne voyons guère qu'ajouter à la nomenclature classique. Dans la mesure où l'on considère que ces tâches ne sont que secondairement et en certains cas des fonctions professionnelles, mais expriment plutôt les orientations du diaconat ministériel, nous les croyons conformes au modèle que nous avons élaboré. Nous proposons simplement de les regrouper de la manière suivante qu'on pourrait qualifier de centrifuge : 1) la liturgie, 2) la catéchèse, 3) la pastorale, l'entraide et la gestion des biens.

## I. LA LITURGIE

« Dans la mentalité luthérienne, la participation du diacre à la liturgie et à la proclamation de la Parole est possible, mais elle n'est pas réglementée officiellement. »<sup>9</sup> La « mentalité » réformée est ici sur le même plan que la « mentalité » luthérienne, et peut-être même légèrement au-dessous en raison de sa relative indifférence aux questions liturgiques. Osera-t-on prétendre que ce manque d'attention et, partant, cette absence de « réglementation » sont la rançon de l'isolement confessionnel où nous avons été longtemps enfermés, et dont les échanges œcuméniques peuvent nous tirer ! Il n'est assurément pas question de majorer abusivement la liturgie au sens formel du terme — le temps n'est plus, même et surtout peut-être chez les catholiques, d'un liturgisme envahissant ! — mais de s'interroger plus fondamentalement sur la signification du culte chrétien en général et sur sa portée ecclésiologique.

### A. « Eucharistie intégrale »

L'expression est de P. Philippi (*integrales Herrenmahl*)<sup>10</sup> qui veut désigner par là, outre la dimension « sociale » du repas de l'assemblée chrétienne<sup>11</sup>, le caractère « structurant » de la synaxe eucharistique ; le diacre serait alors la manifestation personnelle de la communauté solidaire et de la communauté organisée<sup>12</sup> telle qu'elle se constitue en communiant au corps et au sang du Christ. « Le diacre aide l'évêque pendant la cérémonie du repas, mais il porte aussi la nourriture bénie à ceux qui ne peuvent pas assister à la réunion des croyants parce qu'ils sont malades. Il la porte, souvent au péril de sa vie, aux croyants prisonniers et nourrit les pauvres avec les offrandes du repas. Il le fait au nom de l'évêque, c'est-à-dire au nom de celui qui, par sa fonction même, représente et dirige la communauté locale. Mais, en représentant l'évêque auprès des socialement faibles, il représente finalement le κύριος qui, lors de la Cène, avait « comme

celui qui sert » donné pour précepte aux siens que parmi eux celui qui gouverne soit comme celui qui sert (Luc 22. 26 ss).<sup>12</sup> »

Qu'il y ait une liaison essentielle entre εὐχαριστία et διακονία à cause de la κοινωμία de ceux qui sont nourris du même Seigneur, cela nous semble hors de doute. Nous dirions même, avec J. J. von Allmen<sup>14</sup> et A. Blancy<sup>15</sup> par exemple, que l'εὐχαριστία qualifie κοινωμία et διακονία parce qu'elle leur communique son accent eschatologique. La vie fraternelle des disciples, le service qu'ils se rendent les uns aux autres sont autre chose que des manifestations de philanthropie et d'entraide au nom d'une idéologie commune, parce que la κοινωμία et la διακονία traduisent dans les faits de la vie sociale l'expérience vécue à la table du Seigneur qui rassemble le peuple des derniers temps. On ne peut donc, pour évoquer la relation entre le sacrement et l'existence communautaire, se borner à développer la métaphore naturelle du repas qui exalte l'unité des convives : cette tendance humaniste qu'on rencontre fréquemment aujourd'hui s'explique comme une réaction contre l'anonymat de tant d'assemblées communiantes qui ne sont en fait que des conglomerats d'individualités religieuses, mais en se durcissant elle omet la réalité centrale de l'eucharistie qui n'est pas le rassemblement des frères, mais leur convocation par Celui qui s'offre à eux.

La restauration d'un diaconat ayant ses fonctions liturgiques propres dans la célébration de l'eucharistie doit contribuer à pallier la rupture qui s'est produite au cours des siècles entre le culte et le service. C'est encore Philippi<sup>16</sup> qui démontre comment la prédominance du presbytérat sacerdotal a correspondu à la transformation de l'assemblée « intégrale » en une cérémonie cultuelle dominée par le mystère de la transsubstantiation, où la communion effective des participants prend une importance de plus en plus ténue ; quand la célébration d'un tel mystère polarise la vie de l'Eglise, il est inévitable qu'un ministère comme le diaconat disparaisse et que son rôle dans la liturgie soit de moins en moins compris comme indispensable : puisque le prêtre est par excellence l'homme du mystère eucharistique, on ne peut imaginer à ses côtés que des auxiliaires facultatifs et en tout cas pas des ministres ayant une fonction propre ! Cette évolution médiévale n'a pas été totalement freinée à la Réforme en dépit des apparences ; certes, on a revalorisé le sacerdoce commun en lui rendant ce que le sacerdoce personnel lui avait ravi, certes on a retrouvé une notion de la sainte cène comme sacrement de foi, certes enfin on a remis en usage la communion des participants à chaque eucharistie, mais on n'a pas suffisamment lutté pour que le culte retrouve concrètement sa dimension sociale. Pour des raisons que nous avons déjà énoncées (importance du culte comme lieu d'enseignement de la communauté, mise en vedette du seul ministère de prédicateur), la rupture est demeurée sensible en dépit de tout un effort exhortatif, entre la liturgie proprement dite et la diaconie quotidienne des fidèles. C'est pourquoi il est si nécessaire qu'un seul et même ministre soit à la fois l'animateur du peuple qui eucharistie sous la

présidence de son pasteur et l'animateur de ce même peuple au service dans son existence de tous les jours.

On peut serrer de plus près encore la notion d'« eucharistie intégrale » en considérant ce que nous avons nommé le caractère « structurant » de la synaxe eucharistique. Il s'agit ici de souligner la nécessité d'un autre lien essentiel, celui qui unit l'« εὐχαριστία » à l'« ἐκκλησία » en tant que σώμα Χριστοῦ. Reprenant une remarque de K. Barth, J. J. von Allmen note que « l'institution de la cène n'est pas seulement le moment de l'institution de l'Église, mais aussi celui de l'institution du ministère dans et pour l'Église »<sup>17</sup>. En d'autres termes, qui dit célébration de l'eucharistie dit du même coup existence d'une structure bipolaire, où les ministres exercent au service du Maître du repas la fonction de rassembleurs et d'entraîneurs de la communauté qui se présente pour célébrer ; ils n'usurpent pas la place du Christ, qui a seul l'initiative de la convocation et de la nourriture de son peuple, ils n'usurpent pas non plus la place de ce peuple dont ils font partie par leur baptême et qui est corporativement le célébrant. Ils sont plutôt, à l'image du Baptiste, les amis de l'époux qui transmettent son invitation et se réjouissent de sa joie, mêlés à la foule qui se presse autour de Lui.

Parler d'une structure eucharistique des ministères signifiera donc deux choses : au plan de l'origine de ces ministères, cela voudra dire qu'ils tirent leur raison d'être non de l'élection dont ils seraient l'objet de la part de la communauté, mais bien de la volonté du Seigneur présent dans cette communauté pour la faire vivre de Lui par la puissance de son Esprit ; au plan de la pratique liturgique, cela voudra dire que les rôles des ministres dans la célébration indiqueront clairement leurs missions diverses dans l'existence ecclésiale. On ne dira pas pour autant, selon une formule fort dangereuse, que les ministres sont « les hommes de l'eucharistie », comme s'il dépendait d'eux seuls qu'il y ait culte dans l'Église. Le P. Congar souligne bien le risque qu'à fait courir à l'Église d'occident l'élaboration au XII<sup>e</sup> siècle d'un traité des sacrements, notamment du sacrement de l'ordre, systématisé autour de l'eucharistie. Il note en particulier que « les ordres inférieurs au presbytérat n'apparaissent pas, dans cette théologie, comme des ministères, mais comme des fonctions liturgico-rituelles ou comme des degrés d'accession au sacerdoce presbytéral »<sup>18</sup>. Aussi bien ne donnera-t-on pas de place particulière dans la liturgie à des ministres, singulièrement à des diacres, qui ne sont pas en charge pratique d'une mission dans le témoignage de l'Église. D'un autre côté, on se posera de sérieuses questions à propos des prétendus « ministères » qui ne sont pas référés au foyer central de la vie ecclésiale qu'est l'eucharistie.

On le voit, les déformations qui ont affecté le diaconat au cours des siècles jusqu'à sa dissolution presque totale ont été de deux ordres qui, chaque fois, sont en rapport direct avec l'eucharistie : tantôt, dans la perspective d'un culte étroitement sacrificiel, on a enfermé les diacres dans des tâches purement

rituelles ; tantôt, en préconisant le modèle d'un culte intellectualisé, on n'a plus vu la nécessité d'y faire intervenir un ministère axé sur la rencontre existentielle des hommes. Seule une eucharistie « intégrale », qui soit à la fois manifestation récapitulante de l'Église et centre rayonnant de son service, permettra de surmonter de tels obstacles ; en ne portant à sa célébration ni un intérêt exclusif qui ferait bon marché de sa visée « sociale », ni une respectueuse indifférence qui n'y voit en somme qu'une adjonction aux multiples obligations d'une vie chrétienne active, on sera en bon chemin pour donner aux diacres la place qui leur revient dans la liturgie. Ce faisant, on contribuera à marquer l'identité de la structure eucharistique et de la structure apostolique de l'Église<sup>19</sup>.

### B. La liturgie diaconale selon la tradition

Il n'est pas facile de distinguer ce que furent les fonctions liturgiques spécifiques des diacres dans la période anté-nicéenne<sup>20</sup>. On peut dire qu'alors ils sont particulièrement chargés de présenter les dons au moment de l'offertoire ; bien souvent, en outre, ils participent à la distribution des espèces, plus précisément de la coupe. Ce sont donc déjà deux tâches auxiliaires de la présidence du service, mais aussi deux actes par lesquels le diaconat exerce liturgiquement la fonction d'« agent de liaison » entre la communauté et l'évêque et vice versa. G. Dix<sup>21</sup> émet l'hypothèse qu'on ait prolongé par là le service de l'« assistant » du rituel juif qui présentait aux hôtes ce qu'il leur fallait pour se laver les mains, puis leur passait les plats ; il est possible en effet que le souvenir du lavement des pieds (Jn. 13. 4 ss), où l'on voit Jésus prendre justement la place de l'« assistant », ait marqué cette filiation ; mais l'indice est ténu !

Mais bientôt, au cours de la période florissante du diaconat, ses rôles liturgiques vont se multiplier et se normaliser, justifiant par là l'établissement d'un véritable « corps diaconal » attaché à chaque église. Nous apprenons tout spécialement par la Didascalie syriaque et les Constitutions apostoliques qu'il est possible de considérer trois groupes de fonctions propres aux diacres :

1. Les diacres ont une mission d'accueil et d'introduction dans l'action liturgique. Ils se tiennent à la porte du lieu de culte, pour y recevoir les fidèles et servir d'huissiers. Lorsque c'est nécessaire, ils sont chargés du maintien de l'ordre et de la tranquillité dans les rangs de l'assemblée, à qui ils donnent les indications de service (appels à la prière, renvoi des catéchumènes, instructions au moment de la communion). Toutes ces tâches, souvent minimes, illustrent bien la vocation d'animation fraternelle qui est constitutive du diaconat de chaque jour.

2. Les diacres ont ensuite une mission de collaboration à la liturgie de la Parole. Ils font la lecture publique de l'Évangile, voire d'autres lectures bibliques, et il leur arrive de prononcer l'homélie. Ils recueillent les intentions de prière et

les présentent au moment de l'intercession ; le type liturgique de la « prière diaconale » apparaît pour la première fois au Livre II des Constitutions apostoliques<sup>22</sup> : on sait qu'il s'agit de l'énoncé successif des intentions, coupé par un silence et une brève oraison conclusive. Les diacres enfin assurent la collecte des dons et les apportent à la table dans le cadre de l'offertoire. Ce second groupe de fonctions manifeste à nouveau le rôle diaconal de soutien et d'interprète de l'assemblée, mais elles comportent dans la lecture de l'Évangile et l'éventuelle prédication une référence très ancienne au ministère catéchétique des diacres ; comme l'évêque et les presbytres, ils sont des ministres de la Parole.

3. Les diacres ont enfin une mission spécifique dans la liturgie eucharistique. Il leur appartient de préparer les espèces qu'ils ont apportées de la part de l'assemblée. Ils président parfois à l'acte de la réconciliation des pénitents qui vont pouvoir communier à nouveau. Au moment de la communion, ils participent à sa distribution, soit sous les deux espèces, soit la plupart du temps en tendant le coupe aux fidèles. Mais surtout, ils prolongent en quelque sorte l'action liturgique de la communauté rassemblée en prenant sur la table les espèces restantes pour aller les porter, sans doute avec d'autres secours, aux malades, aux vieillards et aux indigents. Tout cela confirme une fois de plus la signification du diaconat dans l'existence ecclésiale, et marque visiblement en quoi ce ministère est celui de la liaison entre l'eucharistie et le service.

Sur deux points encore la tradition de l'Église ancienne nous fournit des renseignements intéressants concernant la fonction liturgique des diacres :

1. M. Dujarié a fait une recension suggestive des pratiques baptismales dans l'antiquité chrétienne<sup>23</sup>, et nous présente dans ce cadre un ensemble de renseignements sur la fonction diaconale considérée comme l'une des racines de la coutume du parrainage, les autres étant d'une part le témoignage rendu au candidat par un laïc ayant propagé la foi et, d'autre part, la garantie fournie par un adulte sûr lors d'un baptême d'enfant. Rien de rituel donc, selon notre auteur, dans la participation du diacre à la cérémonie du baptême : lorsqu'il « descend dans l'eau avec celui qui doit être baptisé » (Hippolyte), il accomplit le geste d'un aîné qui accompagne un frère plus jeune dans un passage qu'il connaît ; lorsqu'il assiste à l'interrogatoire puis à l'immersion du postulant (à l'époque de saint Augustin), il le connaît déjà pour l'avoir initié aux rudiments de la foi et vient donc se porter garant du sérieux de sa préparation : c'est à un tel diacre que s'adresse le « De catechizandis rudibus ».

C'est un service voisin sur bien des points que remplissent les diaconesses. Les Constitutions apostoliques (VIII. 28) nous les montrent assistant les femmes lors du bain baptismal. Vers le milieu du ve siècle, la « Vie de sainte Pélagie la prostituée » nous parle d'une diaconesse commise non seulement pour le baptême, mais pour la catéchèse mystagogique des femmes : elle vit pendant huit jours en compagnie de la néophyte après avoir remplacé l'évêque dans le cas d'un

baptême en privé, ce qui lui vaut la belle appellation de *μήτηρ πνευματική*<sup>24</sup>.

2. Du fait probablement que les diacres étaient amenés par leur ministère à être les familiers de beaucoup de fidèles de l'Église, il semble qu'ils aient eu une fonction particulière dans l'intimité des maisons visitées par le deuil, ou déjà pendant l'agonie des fidèles. Dans sa récente étude<sup>25</sup>, B. Bürki mentionne la coutume antique de faire apporter spécialement la communion aux mourants par les diacres, lesquels sont souvent chargés après le décès de procéder à la toilette funéraire. Certains commentateurs ont vu dans la mention d'Actes 5, 6, 10 (les *νεώτεροι* ou *νεοψύχοι* qui emmènent successivement les cadavres d'Ananias et de Saphira pour les ensevelir) la première allusion à un service diaconal de « pompes funèbres » ; l'hypothèse est plausible.

### C. Suggestions pour aujourd'hui

Les rôles liturgiques que la tradition a assignés aux diacres ont de quoi retenir l'attention de notre génération, car ils se situent dans un domaine qui est depuis quelque temps le centre de l'intérêt et des recherches de beaucoup de chrétiens, particulièrement des plus jeunes d'entre nous. Après une phase marquée par un certain enthousiasme pour les formes originelles du culte et par des travaux érudits qui n'ont pas fini de porter des fruits<sup>26</sup>, le mouvement liturgique s'oriente en effet vers une réflexion et des initiatives qui concernent plus les *conditions* de la célébration que sa matière même. Plus ou moins spontanés et habituellement « informels », des groupements de jeunes soutenus par quelques membres du clergé manifestent une sorte de passion — le mot n'est pas trop fort — pour l'avènement d'un culte plus vrai et plus significatif ; des expériences nouvelles surgissent ici ou là, tantôt dans le cadre catholique, tantôt en milieu protestant, assez souvent sur un plan interconfessionnel. Ce phénomène, qui commence tout juste à être analysé par les aînés<sup>27</sup>, n'est pas sans rapport avec certains des thèmes qui ont été évoqués au niveau le plus officiel de la vie des Églises<sup>28</sup>.

Nous pensons donc que la restauration du diaconat, notamment dans ses fonctions liturgiques, s'inscrirait utilement dans l'ordre des préoccupations actuelles touchant le culte chrétien. Au moment où l'on s'aperçoit qu'on s'est en somme surtout intéressé au rôle du président de l'assemblée et au contenu de la célébration, il est bon qu'on examine comment cette assemblée retrouvera sa fonction propre en ayant pris conscience de ses droits et devoirs de célébrants ; dans cette re-découverte, les diacres ont une tâche à accomplir qui relève de leur vocation particulière. Evoquons cette mission par trois exemples :

1. L'une des requêtes les plus pressantes des tendances contemporaines porte sur la nécessité d'enraciner le culte dans la vie quotidienne des fidèles. On soupçonne de plus en plus les « belles » liturgies de créer un monde artificiel où l'on oublie le monde réel, de favoriser l'évasion de ceux qui, en y participant,

feignent de s'abstraire de leur condition humaine. Cette critique, qui se fonde sur l'observation malheureusement trop évidente d'un certain piétisme cultuel à la fois individualiste et sentimental, ne vise pas au fond l'authentique signification du culte chrétien dans lequel toute la réalité humaine, et non ses seules aspirations « religieuses », se réordonne pour la louange de Dieu. Il n'empêche que la routine de nos solutions de facilité a privé peu à peu nos célébrations de ces éléments d'incarnation qui doivent rappeler que le culte est vécu par des hommes réels : nos assemblées sont composées la plupart du temps d'anonymes en habits du dimanche, elles « déposent à la porte » les soucis et les joies, qui de ce fait ne peuvent remplir une authentique intercession communautaire, elles ont perdu l'habitude d'apporter aux pieds du Seigneur de vraies offrandes correspondant à la situation des revenus de chacun et consacrées à des services rigoureusement définis. Faute d'une mise au point sérieuse de ce rapport entre la vie et le culte, celui-ci se dilue dans le vague d'une « élévation » pieuse.

On voit dès lors combien la présence active de diacres bien identifiables serait bénéfique dans le culte. Pour aider les fidèles à fraterniser, pour grouper en un faisceau leurs intentions de prière, pour leur permettre de retrouver le sens de l'offrande, quoi de plus nécessaire que ces hommes et ces femmes dont on sait que leur vie est justement consacrée à établir et maintenir des liens concrets entre leurs frères ! Le seuil de l'église devient, grâce à leur intervention, l'un de ces « seuils d'espérance » dont nous avons si souvent parlé, puisqu'il est le lieu de la rencontre et de l'échange animés par des ministres mis à part pour cela.

2. S'il est ensuite un endroit où le mot d'ordre de la « participation » est à sa place, c'est bien le culte des chrétiens. Après avoir réclamé que le culte soit dans la vie, on demande ardemment aujourd'hui que la vie soit dans le culte. Et l'on a de bonnes raisons pour déplorer, singulièrement du côté protestant, la passivité des assemblées soumises au monologue de l'officiant traditionnel. Même si, dans les meilleurs cas, on a quelque peu dépassé ce stade en donnant la parole à deux ou trois personnes chargées des lectures, voire d'une prière, il faut bien reconnaître qu'on n'est pas encore sorti du cléricisme cultuel ; car il est quand même exagéré de prétendre que le peuple de Dieu fait valoir ses droits liturgiques quand, sous la conduite de ce petit état-major, il s'incline dans le mutisme de la prière ou se lève au commandement pour chanter des « répons » dont le choix ne varie que rarement. Vraiment, les revendications qui s'expriment aujourd'hui sont justifiées lorsqu'elles réclament une assemblée enfin active !

Nous avons besoin d'animateurs liturgiques pour redonner au peuple de Dieu le sens et le goût d'un culte vivant. Non pas d'un accroissement du nombre des « célébrants » revêtus de vêtements rituels qui font face à l'assemblée, non pas de chefs de chorale brandissant une baguette pour conduire une maîtrise qui

supplée aux carences vocales des assistants, mais bien d'hommes et de femmes au sein de l'assemblée pour l'entraîner à la louange et à la prière ! Périodiquement, ces animateurs auront l'initiative d'introduire de nouveaux chants ou de nouvelles prières responsoriales : en accord avec le président de l'assemblée, ils prépareront les textes à distribuer aux fidèles et se prépareront eux-mêmes à guider leurs frères dans ces formes nouvelles. C'est là on en conviendra, une mission typique des diacres, hommes de « liaison » au service de la célébration vivante et communautaire qu'on est en droit de réclamer.

3. Tourrons-nous enfin vers les requêtes actuelles concernant la proclamation de la Parole dans le culte, et plus précisément la prédication. A tort ou à raison, mais probablement plutôt à raison, on dénonce aujourd'hui l'usure de l'homilétique traditionnelle. Nous avons dit précédemment que la dépréciation du mode oral de communication ne nous paraissait pas une raison suffisante pour renoncer à lutter en faveur de cette forme absolument privilégiée par Dieu pour transmettre la bonne nouvelle. Cela étant, nous pensons que cet indispensable élément du culte est malade pour deux causes principales : en premier lieu la prédication est sans réplique, en second lieu elle est sans issue pratique. Parlant ici en protestant, nous constatons que l'enflure du *ministère* homilétique du pasteur favorise vaille que vaille une *forme* homilétique tragiquement éloignée de la véritable prédication ; privé d'un contrôle régulier, le pasteur se trouve livré à ses penchants individuels, qu'ils soient doctrinaires ou sentimentaux, alors qu'il devrait être l'humble traducteur et « expositeur » de la Parole de Dieu ; il prend l'habitude de monologuer, quitte à provoquer rhétoriquement un ersatz de réponse qui ne satisfait que lui-même, ou encore à quêter après coup des appréciations sur son sermon auprès d'auditeurs embarrassés. D'un autre côté, il nous semble que tout ce qu'on range classiquement dans la « péroration » d'une prédication (applications pratiques, appels au service, à la prière, à la conversion, etc.) court un risque grandissant d'artificialité : tantôt il s'agira de généralités peu compromettantes, tantôt on tentera de renvoyer à la vie paroissiale en frisant le danger de la futilité, tantôt on s'attaquera aux grandes options du monde contemporain et il y aura de fortes chances pour qu'on étale son incompétence...

Encore une fois, nous ne partageons nullement la lassitude de ceux qui demandent au fond la mort de la prédication culturelle, mais nous pensons qu'il est grand temps de rendre aux fidèles le droit au dialogue et le droit à la décision. Nous entendons pas là qu'il faut que, sur la base d'une sobre et sérieuse interprétation pastorale du texte biblique, l'assemblée puisse poser ses questions, dire son avis, et même contester les opinions qui auront été émises, et qu'elle soit invitée en second lieu à chercher le chemin de son obéissance concrète dans la ligne de ce qu'elle a reçu. Les méthodes pratiques sont innombrables : on peut interrompre le déroulement du culte pour un entretien général ou de groupe, on peut organiser un « après-culte » plus familier où se situera un débat « à

chaud », on peut remettre un questionnaire aux auditeurs de la prédication en les priant de le remplir en vue d'un échange en semaine ; toutes ces possibilités, et d'autres encore sont expérimentées aujourd'hui, et aucune ne représente à elle seule la solution définitive d'une question qu'il faudra sans cesse reprendre sous ses divers aspects. Mais il nous semble que, pour préparer cette consultation des fidèles et pour animer ces discussions qui doivent aboutir à des engagements renouvelés et précis, le service des diacres est à nouveau très important. La place qu'ils tiennent dans la structure de l'Eglise les dispose en effet à prendre une part active à toute réflexion portant sur la relation entre l'annonce de la Parole et le témoignage rendu par ceux qui l'ont entendue.

Pour conclure ce paragraphe, nous tenterons de dresser le tableau des fonctions liturgiques qui peuvent être confiées aux diacres compte tenu des exigences actuelles.

<i>Requêtes actuelles</i>	<i>Fonctions diaconales</i>	<i>Éléments para-liturgiques</i>	<i>Éléments liturgiques</i>
AUTHENTICITÉ FRATERNITÉ	ACCUEIL LIAISON	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Groupes de réflexion sur la prédication.</li> <li>- Porter la radio aux isolés. Recueillir leurs intentions et offrandes.</li> <li>- Service de taxi pour amener les impotents au culte.</li> <li>- Accueil à l'entrée de l'église. Présentation des nouveaux-venus.</li> <li>- Récolte des intentions pour l'intercession.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Préparation des espèces eucharistiques.</li> <li>- Intercession.</li> <li>- Collecte des offrandes.</li> </ul>
PARTICIPATION	ANIMATION	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Service d'ordre.</li> <li>- Entraîner les chants et les prières communes.</li> <li>- « Partages » à la suite de la prédication.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Lectures bibliques.</li> </ul>
ENGAGEMENT CONCRET	DISTRIBUTION COLLABORATION	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Grouper les fidèles pour la communion.</li> <li>- Organiser l'« après-culte ».</li> <li>- Fournir une liste d'engagements concrets.</li> <li>- Groupes de réflexion sur les suites de la prédication.</li> <li>- Porter l'eucharistic aux absents.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Distribuer les espèces.</li> <li>- Prière finale.</li> <li>- Liturgie de la communion à domicile.</li> </ul>

A cette liste — non exhaustive — de tâches diaconales en rapport avec la célébration paroissiale nous pourrions joindre encore :

- la présidence de cultes en petits groupes, avec une éventuelle délégation pour la présidence de l'eucharistie dans certains cas précis ;
- la participation à la préparation et à la célébration des baptêmes sous la forme d'un « parrainage » paroissial ;
- la participation à la préparation et à la célébration des mariages, en assurant l'animation d'une équipe de soutien du nouveau couple et d'animation liturgique de la cérémonie ;
- la participation à la célébration des services funèbres, en veillant à l'appui pratique des familles dans le deuil (relations avec les Pompes funèbres, prière au domicile mortuaire, choix de versets pour le faire-part, etc.) et à l'animation liturgique du culte à l'église.

Comme l'écrivait le P. Congar<sup>20</sup>, le propre du diaconat « sacramental » est d'unir les fonctions caritatives et catéchétiques à la fonction eucharistique. Dans la mesure où les diverses tâches que nous venons d'énumérer débouchent du cadre cultuel dans l'accomplissement d'un ministère pratique, la mission liturgique des diacres peut passer à bon droit pour la première de celles qui leur sont assignées.

## 2. LA CATÉCHÈSE

Le devoir catéchétique de l'Eglise ne cesse de s'amplifier, et cela non seulement parce que la civilisation contemporaine oblige indirectement les chrétiens à être toujours plus au clair sur ce qu'ils croient face aux multiples mises en question de la foi, mais aussi parce que le développement des sciences humaines rend singulièrement complexe toute entreprise pédagogique. A la crise du culte que nous venons d'évoquer on peut incontestablement ajouter la crise du catéchisme sous toutes ses formes, à commencer par la plus courante : l'initiation chrétienne des adolescents. Au premier coup d'œil, on découvre les manifestations du sérieux retard pris par l'Eglise sur d'autres institutions préoccupées de formation : l'école, l'Etat et bien d'autres instances laïques évoluent rapidement, revisant leurs méthodes et équipant leur personnel en vue d'un meilleur rendement. Devant ce devoir pressant nous examinerons pour notre part s'il n'y a pas dans les composantes de la vocation diaconale une mission catéchétique *sui generis*.

### A. « *Diaconia Verbi* »

Dès les origines de l'Eglise, le maintien, l'interprétation et la proclamation de la saine doctrine ont été du ressort de l'évêque. C'est dire qu'à côté de la

prédication liturgique, le chef de la communauté avait pour devoir premier de présider à l'instruction et à l'initiation des candidats au baptême. Lorsque la tâche deviendra trop lourde, il ne se déchargera pas de sa responsabilité mais fera appel à la suppléance de ministres et de laïcs qui, sous sa haute direction, assumeront partiellement ses fonctions d'instructeur de la foi. On voit alors se dessiner dans ce cadre les premiers linéaments d'une fonction catéchétique des diacres, mais elle va rester longtemps ténue : ils remplacent l'évêque au moment de l'inscription des catéchumènes et de l'interrogatoire qui s'y déroule, ils tiennent lieu de répétiteurs, plus rarement de maîtres, pour certaines instructions et ne se distinguent guère, ce faisant, de certains laïcs chargés d'une mission analogue. Enfin, il arrive qu'on leur confie le soin des pénitents qui, pour rentrer dans la communion de l'Eglise, doivent subir l'examen de leurs convictions rectifiées dans le sens de l'orthodoxie. Mais c'est encore et toujours l'évêque qui procédera à la vérification finale et prononcera le « dignus est intrare ».

Cette prudence sera longtemps de règle puisque le rituel d'ordination des diacres ne comportera qu'à partir du XIII<sup>e</sup> siècle la mention « praedicare » jusqu'ici réservée à l'évêque et à ses prêtres. P. Winninger signale que saint François d'Assise souhaitait devenir diacre dans l'unique but d'être autorisé à prêcher<sup>30</sup>. Cette mesure correspond du reste à l'époque d'un effort de redressement de la prédication au sens large : sermon, évangélisation, catéchèse. Depuis lors, tout en maintenant la responsabilité de ses évêques, l'Eglise catholique a toujours largement réparti la fonction d'enseignement à tous les degrés de la hiérarchie : les prêtres dans leur paroisse, les membres d'ordres itinérants, les catécbistes en mission, les laïcs hommes et femmes auprès des enfants, les diacres enfin sont appelés à instruire le peuple chrétien, voire à prêcher<sup>31</sup>. Ces derniers y sont solennellement autorisés par la remise de l'Evangélaire au moment de leur ordination.

Nous savons que la Réforme s'est tenue ici dans la ligne de la tradition, en transférant aux pasteurs la responsabilité des évêques quant à la vigilance doctrinale. Cette disposition a été assez rigoureusement maintenue pour la prédication, du moins dans les Eglises officielles ; elle n'a été vraiment combattue, et encore avec un certain malaise, que dans des communautés dissidentes marquées par une lecture « laïcisante » de l'enseignement biblique sur le sacerdoce des fidèles. Nous pensons qu'une prédication de « laïc » est parfaitement admissible et profitable à l'Eglise à condition qu'elle ne devienne pas la règle, fournissant ainsi un alibi aux pasteurs pour ne plus pratiquer l'une des tâches fondamentales de leur ministère. Pour autant donc que les pasteurs continuent à prêcher fidèlement, il ne nous semble nullement exclu que les diacres et laïcs soient appelés à s'adresser à leurs frères sous cette forme particulière de communication.

Quant à la catéchèse proprement dite, elle a toujours été assurée collectivement dans les Eglises de la Réforme. En voici quelques exemples : les professeurs

de théologie<sup>82</sup> ont enseigné librement les candidats au ministère dès les origines, les maîtres d'école ont joué un grand rôle dans la catéchisation de la jeunesse et continuent d'assumer cette fonction dans quelques pays d'Occident, les moniteurs et monitrices d'Ecoles du dimanche tiennent encore une place éminente dans la formation chrétienne élémentaire des enfants, enfin les catéchistes des champs de mission puis des Eglises d'outre-mer qui les ont conservés constituent une pièce maîtresse dans l'évangélisation. Cela est bel et bon, mais on peut se demander jusqu'à quel point tout ce personnel, dont la mission est capitale, est avec l'Eglise dans une relation suffisamment précisée, non seulement pour que son enseignement soit contrôlé mais aussi et surtout pour qu'il soit clairement authentifié. En un mot, ne sommes-nous pas là en présence de ministères proprement diaconaux ?

### B. *Formes nouvelles*

Petit à petit, pour des raisons fort diverses, la responsabilité catéchétique de l'Eglise s'est amplifiée comme nous l'avons déjà noté. Elle doit faire face aujourd'hui à trois grandes tâches que nous ne pouvons qu'évoquer rapidement :

1. Il y a tout d'abord la catéchèse des enfants et des adolescents. C'est évidemment celle qui vient le plus immédiatement à l'esprit, par une analogie pas toujours très heureuse avec l'éducation scolaire. On part de l'idée que l'enfance est la période décisive de la formation et, par conséquent, l'époque de la vie où le plus vaste champ de connaissances doit être ouvert : à l'école, donc, le soin de la culture générale ; à l'Eglise, celui de la culture religieuse ! On connaît le dangereux mirage d'un tel parallélisme, à la faveur duquel on assimilera la confirmation à un certificat d'études, au lendemain duquel l'heureux bénéficiaire n'aura plus rien à apprendre... Il n'empêche qu'aménagée pédagogiquement et ouverte sur les engagements d'une vie adulte, cette période doit faire à bon droit l'objet d'une réflexion et d'une action catéchétiques sérieuses.

Concernant la catéchèse paroissiale, nous avons rappelé qu'elle est généralement conçue en deux temps : une phase élémentaire où les enfants sont principalement et même exclusivement confiés à des enseignants laïcs, et une phase « avancée » que les pasteurs se réservent habituellement de meubler par leur intervention personnelle. Cette coutume appelle deux remarques : La relative fragilité de nos Ecoles du dimanche, tout d'abord, vient probablement de ce que la formation des moniteurs et monitrices est en général mal assurée par les pasteurs ; ne serait-il pas extrêmement souhaitable que des diacres prennent ici carrément le relais ? Il y a, en second lieu, quelque chose de profondément juste dans le monopole pastoral de la catéchèse avancée conçue comme une préparation à la communion : l'antique responsabilité épiscopale exige en effet que l'initiation

chrétienne décisive relève du ministère du « théologien » de la communauté. Pourtant, le manque de formation et surtout d'aptitudes de beaucoup d'excellents pasteurs pour la pédagogie de l'adolescence pose un problème très grave à l'Église. Elle a le droit de se demander si le message peut être clairement transmis par des hommes qui ne disposent pas des moyens pour cela. Nous croyons qu'en étroite liaison avec eux, qui doivent rester les conducteurs spirituels de leurs catéchumènes, un enseignement donné par des diacres vraiment spécialisés aiderait à résoudre cette difficile question. C'est ici que la « syndiaconie » des ministres devrait se manifester le plus utilement et efficacement.

À côté de la catéchèse paroissiale, il faut s'interroger sur la manière dont s'accomplit la catéchèse scolaire là où elle est encore tolérée. Si l'on excepte le cas très rare des régions où les instituteurs sont tenus de la dispenser — c'est un problème en soi, et que l'on n'abordera pas ici — la situation la plus courante est celle d'un enseignement confié généralement aux pasteurs dans le cadre des heures du programme. Nous retrouvons ici les mêmes problèmes de qualification que dans la catéchèse paroissiale, mais il s'y ajoute des difficultés plus graves encore : en somme cet enseignement est en porte-à-faux, les pasteurs n'appartenant pas au corps enseignant de l'école et celle-ci leur concédant, avec plus ou moins de bonne grâce, une sorte d'enclave ecclésiastique dans son organisation. Nous croyons dès lors qu'il faut envisager très sérieusement la formation et la mise à part de diacres-enseignants qui se partageraient à mi-temps entre un enseignement général et un enseignement biblique ; ils seraient admis de plein droit au nombre des enseignants dont ils posséderaient la qualification professionnelle, ils exécuteraient avec compétence leurs tâches de catéchètes, ils déchargeraient les pasteurs d'une part de ministère qu'ils accomplissent le plupart du temps sans grande joie<sup>33</sup>.

Depuis quelques années, notamment sous l'impulsion des spécialistes français catholiques, la catéchèse des inadaptés et des handicapés prend une heureuse importance. Divers milieux ont attiré l'attention de l'Église sur les « laissés pour compte » de son enseignement catéchétique, tristement renvoyés aux dernières places des salles paroissiales où on s'obstinait à les convoquer en compagnie d'enfants privilégiés quant à leur développement ou leur milieu social. Des méthodes sont maintenant mises au point, un matériel a été élaboré, mais on ressent douloureusement le manque de moniteurs formés. Là encore, il apparaît qu'un champ d'activité est tout désigné au ministère diaconal pour qui les petits du peuple de Dieu sont un constant rappel de sa vocation. On doit souhaiter que les Églises mettent tous les moyens en œuvre pour pourvoir à cette tâche si peu rentable en apparence, si conforme à sa diaconie en réalité<sup>34</sup>.

2. Mais la catéchèse des enfants et des adolescents, pour importante qu'elle soit, ne constitue qu'une partie du service catéchétique de l'Église. Elle en a largement pris conscience sur un point particulier en favorisant la constitution

de mouvements de jeunesse, en engageant des animateurs pour les stimuler, en mettant à part certains de ses pasteurs pour leur servir d'aumôniers.

Les connaisseurs de cet âge incertain qui va en gros de seize à vingt ans nous aident à analyser l'évolution des groupements naguère florissants et dynamiques dont il ne reste maintenant qu'un squelette. A les en croire, l'Eglise doit revoir profondément ses méthodes auprès des jeunes générations de plus en plus réfractaires à l'embrigadement et au moindre soupçon de paternalisme paroissial : le temps est passé des grands rassemblements et des cultes solennels où culminait l'activité des mouvements ecclésiastiques. A la place de ces organisations s'édifient de petites cellules peu structurées, ouvertes aux collaborations les plus étendues avec les tenants de fois et d'opinions différentes, prêtes à courir pas mal d'aventures et pratiquant des formes de dialogue et de service très peu orthodoxes.

Que tenter pour « catéchiser » ce milieu ? Nous avons l'impression que la spécialisation de quelques pasteurs n'y suffit en tout cas plus, mais qu'en revanche il faut imaginer l'offre de très nombreux diacres — probablement à temps partiel, pour qu'ils aient une implantation professionnelle — qui se tiendront à la disposition des petits groupes qui se constituent, pour leur apporter au moment opportun le concours de leur sécurité humaine et de leur témoignage d'ainés disponibles. Mais il faut pour cela qu'ils aient accepté l'apprentissage d'une longue et patiente présence auprès d'une jeunesse en plein bouillonnement.

3. Il est enfin un domaine où les Eglises commencent tout juste à prendre conscience de leur mission, alors qu'une foule d'institutions laïques y ont déjà fait de nombreuses expériences ; nous voulons parler de l'éducation des adultes ou éducation permanente. C'est tout récemment en somme que nous avons redécouvert la portée du grand thème réformateur qui fait de chaque croyant un écolier de la Parole de Dieu jusqu'à son dernier souffle ; en fait, comme nous l'avons déjà noté, l'Eglise des adultes vit souvent chez nous avec la bonne conscience de celui qui a accumulé « beaucoup de biens en réserves pour plusieurs années », et qui croit pouvoir dire à son âme « Repose-toi, mange, bois et te réjouis ! » Avant que le soir tombe sur cette illusion entretenue par nos habitudes plus scolaires que catéchétiques, il est de toute importance que s'organise la catéchèse permanente de l'Eglise<sup>35</sup>.

Nous ne prétendons naturellement pas que tout soit à créer en ce domaine, mais nous devons bien constater l'insuffisance de ce qui se fait aujourd'hui avec les moyens du bord. Les études bibliques paroissiales sont en général peu courues, les catéchismes d'adultes font rarement le plein, nos centres protestants d'études groupent un petit contingent de fidèles et nos centres de rencontres cherchent encore leur public et leur voie. Il est donc de première importance que l'Eglise veille à la constitution d'un groupe important de responsables préparés aux techniques de l'éducation permanente et formés à l'animation des groupes ;

impossible de distraire pour cela des pasteurs de leur mission propre, mais pourquoi ne pas orienter vers ce diaconat spécifique — comme nous l'avons suggéré plus haut — des théologiens nantis d'un complément d'études leur permettant d'user des méthodes nouvelles de communication? La responsabilité considérable qui nous engage dans ce domaine justifie qu'on la marque par une ordination qui la révèle publiquement.

A un autre niveau, du reste, il convient de réfléchir sérieusement à l'appellation traditionnelle de « catéchistes » qui a été donnée en situation de mission aux premiers témoins et rassembleurs de communautés. S'il est important d'équiper toujours mieux ces ministres des premiers pas de l'Eglise d'outre-mer, n'est-il pas tout aussi nécessaire d'en pourvoir nos Eglises d'Occident dont tant de membres pourtant baptisés en sont aux rudiments de la connaissance chrétienne? Nous souhaitons que sur ces seuils se tiennent des diacres et des diaconesses assurés et disponibles.

### 3. LA PASTORALE, L'ENTRAIDE, LA GESTION DES BIENS

Les missions traditionnelles du diaconat comportent en dernier lieu ce qu'on a coutume de nommer la fonction caritative; si nous la citons pour terminer, après la fonction liturgique et la fonction catéchétique, c'est simplement pour souligner la place qu'elle occupe dans la doctrine d'un ministère qu'on s'est efforcé de centrer sur l'eucharistie: dans un premier cercle se situerait la catéchèse, dont la relation avec le culte est fréquente, alors que le « ministère de la charité » occuperait un deuxième cercle plus vaste englobant diverses activités sans rapport directement évident avec la liturgie. Cette énumération « centrifuge » est pratique, mais elle ne doit rien à la chronologie; nous avons vu en effet que la fonction liturgique et la fonction caritative ont surgi presque simultanément, tandis que les tâches catéchétiques se sont greffées tardivement sur cet ensemble déjà constitué. Il nous semble toutefois avoir rappelé en adoptant la présentation « dogmatique » des missions du diaconat, que les activités caritatives souvent citées comme typiques du ministère diaconal, ne peuvent être détachées ni du rayonnement eucharistique, ni du service de la Parole. Certaines expériences protestantes en particulier sont là pour nous mettre en garde contre le risque de faire des diacres, coupés de leurs vraies racines, des assistants sociaux ou des infirmiers au service des œuvres d'Eglise; c'est à de telles déformations qu'on s'expose quand on ne prend pas garde à la perspective ministérielle où s'inscrit la fonction caritative.

Nous avons du reste jugé utile d'élargir cette catégorie de tâches diaconales, afin d'éviter la trop facile distinction entre le « spirituel » ou l'« intellectuel » qui précèdent et le « pratique » ou le « manuel » qu'on a coutume de ranger sous

l'appellation d'« activités charitables ». Ces expressions sont à tel point dévaluées qu'on en est venu à tenir ce qui a trait à la « charité » pour secondaire par rapport aux plus nobles fonctions de la liturgie et de la catéchèse ! C'est la raison pour laquelle, fidèle à la plus ancienne tradition, nous parlerons ici de pastorale, d'entraide et de tâches administratives.

#### A. La pastorale

Sous ce titre, nous envisageons la part que prendront les diacres soit à la cure d'âme des individus et des groupes, soit à l'animation de la communauté chrétienne dans son ensemble. Nous employons donc le terme dans son acception la plus large à laquelle le vocabulaire protestant nous a peu habitués.

Le diaconat de l'Eglise ancienne a certainement exercé un rôle pastoral important en faisant la liaison quotidienne entre l'évêque et les membres de la communauté pris individuellement ; c'est à lui sans doute que l'on doit l'initiative de la visitation régulière des familles pour y assurer le contact et y provoquer les entretiens spirituels au nom du chef de la communauté qui n'en trouvait pas personnellement le temps. Nous savons aussi qu'avec fidélité et parfois un grand courage les diacres ont entouré et soutenu les prisonniers et les confesseurs en période de persécution. Cette présence aux côtés de leurs frères est souvent rapprochée de la responsabilité catéchétique du diaconat : il était alors le ministre d'une prédication « ad hominem » par délégation de l'évêque à qui il faisait rapport, ce qu'évoque la fameuse appellation d'« yeux et oreille » que d'anciens textes donnent aux diacres.

« Le diacre sera un signe qui contribuera, conjointement au reste de la hiérarchie, à rendre visible le pastorat du Christ. »<sup>36</sup> On imagine assez facilement ce que, dans les villes en particulier, ce ministère pourrait représenter dans le déploiement de la fonction pastorale que les pasteurs en titre ne peuvent plus guère assumer. Qu'on pense à la visitation régulière des paroissiens de toutes catégories, pour commencer ; elle tend à devenir une charge intolérable pour un pasteur qui devrait y consacrer un temps et des forces dérobés à sa mission centrale à la fois *théologique* et *présidentielle*, si l'on veut employer des mots commodes. Ici ou là, des fidèles acceptent de relayer leurs pasteurs dans un service de visiteurs laïques que certains assurent avec soin et persévérance, mais souvent en sus d'une activité professionnelle absorbante. On sait du reste que, pour de bonnes ou de mauvaises raisons, les visités font fréquemment une distinction entre cette cure d'âme bénévole et celle qu'ils attendent d'un ministre de l'Eglise. En mettant les choses au mieux, on peut estimer que la prédication individualisée relève effectivement de la responsabilité des ministres et qu'à de rares exceptions près ils sont seuls à avoir pour cela une préparation et des compétences qui peuvent normalement faire défaut à la plupart des laïcs. C'est pourquoi des

diacres et des diaconesses en étroite relation avec le pasteur nous semblent tout désignés pour prendre leur part du service des visites.

Ils seront encore plus nécessaires dans la pastorale spéciale qui précède ou suit le recours d'individus ou de familles aux actes traditionnels de l'Eglise: des diacres peuvent animer des cours pour fiancés et pour jeunes couples, grouper les parents qui doivent être instruits à l'approche d'un baptême d'enfant, suivre les veufs et les veuves, prendre en charge les catéchumènes difficiles. Ils suppléeront aussi très valablement les pasteurs dans les aumôneries de prison et d'hôpital. Enfin, nantis d'une formation adéquate, ils pourront être mis à part dans le cadre paroissial pour l'animation du « troisième âge » dont l'importance ne cesse de croître<sup>37</sup>. Bref, partout où un secteur pastoral pourra être bien déterminé, il y aura moyen de prévoir son attribution aux hommes et aux femmes « de la rencontre ».

Reste le champ le plus vaste de la pastorale, la mise en action d'un plan couvrant par exemple la totalité de la vie de l'Eglise dans une zone donnée. Le remodelage des formes paroissiales est aujourd'hui à l'ordre du jour dans beaucoup de pays; il suppose certes l'abandon d'anciens types de groupements introvertis ou rapaces, mais il amène aussi à des réorganisations qui réclament de nouvelles formes de ministères. Ces postes d'animation spécialisée ne devraient-ils pas être confiés la plupart du temps à un corps diaconal bien diversifié plutôt qu'à des pasteurs détachés de leurs service propre<sup>38</sup>?

## B. *L'entraide*

Nous préférons ce titre à celui de « bienfaisance », non seulement parce qu'il a une résonance moins paternaliste, mais surtout parce qu'il renvoie à une notion de réciprocité et de service communautaire qui fait défaut à la bienfaisance exercée en général par délégation. Cette déformation de l'idéal primitif semble s'être introduite très rapidement dans l'Eglise; aux comportements fraternels que signalent le livre des Actes et les épîtres apostoliques a bientôt succédé l'institution d'une sorte de vicariat de la charité assuré par les diacres. E. Beyreuther peut noter<sup>39</sup> qu'à la fin du 11<sup>e</sup> siècle déjà tout le travail caritatif de l'Eglise s'est concentré dans le ministère diaconal. Cette notion, la seule retenue en somme par les Réformateurs, a toujours tendance à prévaloir et d'autant plus aisément lorsque l'Eglise doit organiser elle-même tout un réseau d'œuvres d'assistance. Elle est alors obligée de mettre sur pied un corps d'agents sociaux et d'assistants à qui elle réclame l'indispensable compétence technique, mais qui, en revanche, sont tentés de se fonctionnariser et, par conséquent, de ne plus recourir qu'épisodiquement au concours des non-spécialistes.

La sécularisation accélérée de plusieurs institutions naguère ecclésiastiques, le développement généralisé des services sociaux officiels et les difficultés finan-

cières de beaucoup d'œuvres dites chrétiennes, vont contraindre et ont déjà contraint l'Eglise à repenser tout le problème de ce qu'on appelle encore sa « diaconie ». Souhaitons que, renonçant à s'attacher — parfois désespérément — à des œuvres onéreuses et dépassées, elle se tourne vers des formes inédites et des initiatives nouvelles où sa structure internationale la servira et où elle pourra compter, espérons-le, sur la faculté d'adaptation et sur le dévouement de ses fidèles.

Ce n'est pas le lieu de développer plus longuement ce thème. Bornons-nous à indiquer que, dans cette perspective dynamique et souple, on peut envisager utilement une collaboration renouvelée des ministres diaconaux. Mais déjà nous sortons du cadre traditionnel de l'assistance « interne » ou exclusivement assurée par les œuvres d'Eglise. Une question s'impose alors : dans quelle mesure les chrétiens accepteront-ils de collaborer avec d'autres institutions et quel sera leur apport spécifique ? Il est bien possible que leur contribution financière prenne toute sa valeur s'ils mettent *en même temps* à disposition des hommes et des femmes prêts à travailler dans ce cadre non confessionnel.

Revenons cependant au niveau le plus quotidien de la vie ecclésiale. Il est certain que, même dans la cité la mieux policée, bon nombre de petits services ne sont pas du ressort des organisations sociales officielles. C'est ici que doit intervenir l'entraide fraternelle, par laquelle les fidèles d'une même communauté se prêteront main forte dans les mille difficultés mineures de la vie familiale et personnelle. La constitution d'équipes d'entraide paroissiale, voire de centres sociaux mettant à leur service des conseillers et des moyens techniques, est particulièrement souhaitable. Des diacres peuvent en faire partie, sans doute, mais à condition de n'en pas devenir les agents exécutifs. S'ils sont amenés par vocation et par goût à acquérir une formation sociale professionnelle, nous les verrons bien mieux engagés dans un service public ou privé ; mais c'est une solution que nous examinerons au chapitre suivant.

« Le christianisme, écrit P. Winninger, semble... jouer son existence sur sa fidélité au Christ qui réunit dans un même commandement l'amour de Dieu et du prochain. Les diacres ne sont-ils pas les ministres nés de cette diaconie par excellence ?<sup>40</sup> » Assurément, car ils y manifestent cet accord socio-liturgique que nous avons souvent signalé comme essentiel. Encore faut-il qu'ici moins que nulle part ailleurs ils supplantent le laïc et puissent demeurer à leur vraie place ; voilà pourquoi on se gardera de confondre la restauration du diaconat avec la création de professions sociales à la charge de l'Eglise.

### C. La gestion des biens et l'administration

Lorsque Calvin, par exemple, organisait la diaconie des « procureurs », il mettait cette fonction en relation directe avec la collecte des dons des fidèles.

Comme l'écrit A. Biéler : « ... Dans la pensée biblique et réformée, l'esprit et la matière ne sauraient jamais être séparés et considérés comme des réalités indépendantes; le service matériel de l'Eglise est étroitement lié à sa vie spirituelle. Or cela n'implique pas que, pour des raisons d'efficacité, l'Eglise ne doive pas distinguer — sans les séparer — les ministères qui concernent sa vie matérielle et ceux qui ont trait à la prédication de la Parole. <sup>41</sup> » Sans faire une distinction aussi tranchée entre les ministères de la vie matérielle (les diacres, pour A. Biéler) et ceux de la prédication (sans doute les pasteurs), nous pensons que, dans le prolongement de l'offrande qu'ils sont chargés de recueillir et de présenter dans le culte, les diacres peuvent être amenés, entre autres fonctions, à gérer les fonds de l'Eglise. Ce ne sera pas forcément le cas au niveau paroissial où des laïcs peuvent s'acquitter de cette tâche à côté de leurs occupations habituelles, mais il pourra arriver que, dans le cadre de l'administration ecclésiastique, la présence d'un ministre spécialisé soit bénéfique à la gestion d'une comptabilité qui n'a pas le caractère d'une comptabilité commerciale.

Il ne faudrait pas oublier cependant, si l'on était tenté de transformer en diacres tous les fonctionnaires de l'Eglise, que nous parlons ici d'un ministère. Aussi longtemps que ces hommes et ces femmes n'ont pas la possibilité d'être, dans et par leurs fonctions, des signes de la diaconie du Christ et des serviteurs de la diaconie de leurs frères, il est malaisé d'intituler leur tâche ministère. C'est pourquoi nous verrions plutôt dans ce domaine de la gestion et de l'administration des postes diaconaux comportant, outre les indispensables travaux de bureau, une activité d'animation des fidèles de l'Eglise : gérance de foyers et de maisons de rencontres, responsabilités d'« œuvres » propres à l'Eglise, administration de cours et de stages, etc...

*Diaconia liturgiae, verbi et caritatis*: Même si ces trois orientations ont chacune donné naissance à un certain nombre de « métiers diaconaux » dans l'Eglise, on nous aurait mal compris en imaginant un diacre ou une diaconesse sans aucune relation avec l'un ou l'autre de ces domaines. Nous croyons avoir montré en effet qu'à des degrés divers, certes, ils sont constitutifs d'un seul et même enracinement diaconal. C'est la raison pour laquelle il ne peut y avoir qu'une seule ordination diaconale comportant la mention de ces trois composantes inaliénables.

Mais si ce qui précède peut être compris dans l'Eglise s'agissant de diacres et de diaconesses qui la servent à plein temps, qu'en sera-t-il de ceux que nous avons entrevus souvent dans une profession séculière? Que seront ces ministères diaconaux « hors les murs »? Y a-t-il des métiers particulièrement appropriés aux diacres? Telles sont les questions que nous avons encore à examiner dans notre dernier chapitre.

## NOTES DU CHAPITRE PREMIER

<sup>1</sup> Voir par exemple: VACANT-MANGENOT, *Dictionnaire de théologie catholique*; RGG<sup>3</sup>; W. CROCE, « Histoire du diaconat », etc...

<sup>2</sup> HIPPOLYTE, *Tradition apostolique* III, 3.

<sup>3</sup> *Didascalie* II. 57. 6.

<sup>4</sup> *Ibid.*, II. 44. 4.

<sup>5</sup> « Lumen Gentium » n° 29.

<sup>6</sup> Cf. P. WINNINGER, « Les ministères des diacres », *Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*.

<sup>7</sup> « Implications et significations religieuses du phénomène urbain », *Milieu urbain et communauté chrétienne* (avec J. REMY), Tours, 1968, p. 44.

<sup>8</sup> « Visage de l'Eglise de demain: une utopie réaliste », *Vers une Eglise pour les autres*, p. 154-160.

<sup>9</sup> H. CHR. VON HASE, « Note complémentaire extraite d'un rapport au Congrès de Rome », *Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, p. 87.

<sup>10</sup> Nous l'avons déjà analysée *supra* p. 42.

<sup>11</sup> Si bien mise en évidence par A. HAMMAN, *Vie liturgique et vie sociale*.

<sup>12</sup> Cf. J. A. JUNGSMANN, *La liturgie des premiers siècles*, Paris, 1962, chap. II.

<sup>13</sup> P. PHILIPPI, « Le ministère du diacre dans l'Eglise protestante allemande, en tant que problème théologique et œcuménique », *Etudes théologiques et religieuses* 1965, IV, p. 279.

<sup>14</sup> *Essai sur le repas du Seigneur*, Neuchâtel, 1966.

<sup>15</sup> « Diaconie et diaconat », p. 136.

<sup>16</sup> *Art. cit.*, p. 280.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 47.

<sup>18</sup> « Le diaconat dans la théologie des ministères », p. 126.

<sup>19</sup> Cf. J. J. VON ALLMEN, *op. cit.*, p. 50, n. 38.

<sup>20</sup> G. DIX, *Le ministre dans l'Eglise ancienne*, p. 65-66.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 88.

<sup>22</sup> I. DALMAIS, « Le diacre, guide de la prière du peuple », *La Maison-Dieu* 1960, 61.

<sup>23</sup> M. DUJARIER, *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Eglise*, Paris, 1962, p. 32, 39, 41, 46.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 47, 58.

<sup>25</sup> *Im Herrn entschlafen*, Eine historisch-pastoraltheologische Studie zur Liturgie des Sterbens und des Begräbnisses, Heidelberg, 1969, p. 75, 122.

<sup>26</sup> Comment ne pas rendre hommage à tous les chercheurs groupés autour du Centre de Pastorale Liturgique, ainsi que, du côté réformé, à un pionnier comme le pasteur R. PAQUIER!

<sup>27</sup> Voir par exemple les débats provoqués par les initiatives de la « Paroisse œcuménique de jeunes » à Lausanne, notamment dans *La vie protestante* de mars à mai 1969. Cf. aussi F. DELECLOS, « Messe de jeunes ou messe « yé-yé »? », *Paroisse et Liturgie* 1968, 4.

<sup>28</sup> Voir naturellement « De sacra Liturgia », Concile Vatican II, et toute la littérature afférente — Rapport de la Section V de l'Assemblée d'Upsal.

<sup>29</sup> « La diaconie dans l'esprit de Vatican II », p. 14.

<sup>30</sup> « Les ministères des diacres », p. 188.

<sup>31</sup> « Lumen Gentium » n° 29: « Selon les dispositions prises par l'autorité qualifiée, il appartient aux diacres... d'instruire et exhorter le peuple ».

<sup>32</sup> On sait que Calvin hésite à les classer au nombre des pasteurs, et en fait parfois sous le titre de docteurs une catégorie à part.

<sup>33</sup> L'Eglise évangélique réformée de Neuchâtel a commencé une expérience dans ce sens.

<sup>34</sup> De courageux animateurs — pasteurs et laïcs — ont mis modestement ce travail en route dans certains cantons de la Suisse romande; ils méritent un appui important de la part des Eglises.

<sup>35</sup> Signalons les efforts de la récente « Communauté de travail protestante suisse pour l'éducation des adultes » (Bulletin d'information périodique, Boldern Tagungs- und Studienzentrum, 8708 Männedorf).

<sup>35</sup> « La place du diacre dans le peuple de Dieu », p. 6.

<sup>37</sup> Les activités les plus inattendues sont organisées pour les vieillards que touche cette forme d'animation : cours de gymnastique, camps, etc.

<sup>38</sup> Sur toute cette question : P. KELLER, « Formes nouvelles d'une Eglise pour les autres », *Foi et Vie*, 1966, 6.

<sup>39</sup> *Geschichte der Diakonie...*, p. 13.

<sup>40</sup> « Les ministères des diacres », p. 191.

<sup>41</sup> *La pensée économique et sociale de Calvin*, p. 368 ; cf. *supra* n. 140, p. 45.

## CHAPITRE II

### LES DIACRES DANS LA VIE PROFESSIONNELLE

Nous l'avons dit à maintes reprises, la sécularisation de la société oblige l'Eglise à inventer de nouvelles formes de présence et de témoignage. Le temps est passé où l'institution ecclésiastique pouvait aménager souverainement tout un secteur de l'activité humaine en exerçant le monopole des entreprises scolaires, médicales, sociales et charitables au service desquelles elle formait et engageait son diaconat, qu'il portât ou non ce titre. A la faveur d'une évolution irréversible, l'Etat ou d'autres collectivités laïques ont peu à peu pris en charge la presque totalité de ces anciennes « spécialités » chrétiennes et mettent à l'accomplissement de leurs nouvelles responsabilités un soin toujours plus grand. On peut dès lors prévoir le moment où, dans les pays les plus socialisés, l'Eglise n'aura plus guère d'autres professionnels que ses pasteurs et un petit nombre de ministères diaconaux commis aux tâches relevant de la catéchèse et de l'animation spirituelle des communautés. Nous l'avons déjà laissé entendre lorsque, au chapitre précédent, nous examinions le devenir de l'antique fonction caritative des diacres.

C'est ici qu'apparaît l'anachronisme des projets de Wichern<sup>1</sup>, probablement adaptés à la situation de « chrétienté » de l'Allemagne de son temps. Institutionnaliser un ensemble concentrique de professions médico-sociales allant du diaconat paroissial à la responsabilité d'une multitude d'œuvres nous apparaît aujourd'hui comme une vaine tentative d'établir et d'asseoir le pouvoir d'une Eglise riche, ou même comme une assez douteuse manœuvre pour garantir un support à la prédication de l'Evangile. Quand on examine avec Schering par exemple<sup>2</sup> la multiplicité des « professions diaconales » exercées par les quelque six mille diacres des Fraternités allemandes (on parle d'une cinquantaine de « métiers »), on doit bien reconnaître qu'une réflexion incertaine à ce propos aboutit à une image professionnelle incertaine : « Beruf ohne Berufsbild ! ». Ne serait-ce pas parce qu'en la matière, l'Eglise a indûment voulu jouer au « patron »,

au lieu de reconnaître que, gardienne de l'image du ministère, elle était invitée à en pénétrer la vie professionnelle séculière?

Ce constat d'insuffisance est dur à accepter; sa découverte s'accompagne heureusement d'une méditation plus approfondie de l'Eglise sur le service qu'elle peut rendre au monde comme collaboratrice de ses plus légitimes entreprises. Nous avons tenté pour notre part de développer ce thème de l'Eglise-servante en indiquant comment sa présence peut se révéler spécifiquement utile dans les activités des hommes, et plus particulièrement pourquoi l'engagement de nombreux diacres dans la vie professionnelle peut être significative de l'intention de Dieu pour le monde. Il faut essayer maintenant de concrétiser ces vues encore théoriques.

Y a-t-il des professions, dans la société contemporaine, qui soient typiquement destinées à des diacres et des diaconesses de l'Eglise? Si nous le prétendions sans nuances, nous contredirions massivement les propos que nous avons tenus lorsque, considérant le caractère eschatologique de la mission de l'Eglise, nous affirmions que l'espérance du Royaume permettait au chrétien de manifester « une certaine indifférence à la spécialisation professionnelle » dans la société rationalisée de notre temps dominé par l'image du technocrate<sup>3</sup>. En principe, donc, on dira que le choix d'une profession déterminée n'est pas essentiel au diaconat, lequel peut trouver une implantation conforme à sa vocation aussi bien dans l'activité d'un manoeuvre non qualifié que dans une fonction directoriale; déjà l'on a vu lors des premières ordinations diaconales du côté catholique, conférer le ministère à des hommes qui, à des postes très-humbles dans l'industrie ou l'administration, avaient trouvé le moyen d'être des entraîneurs et des témoins au service des chrétiens de leur milieu.

Nous croyons cependant qu'une certaine réflexion est nécessaire avant de proclamer que toutes les professions existantes peuvent également devenir le lieu d'un ministère diaconal. Le risque n'est en effet pas négligeable de dire en définitive que toutes les professions doivent avoir leurs diacres, ce qui équivaudrait à préconiser une nouvelle sorte de cléricatisation de la société; la présence chrétienne dans l'ensemble des activités humaines reste plus que jamais le fait des laïcs, et ce n'est que secondairement, pour assurer leur témoignage commun, qu'un diacre ou une diaconesse les rejoindra sur les lieux de leur travail. Certains de ces lieux nous sont déjà apparus comme particulièrement propices au service diaconal; il s'agit de les décrire en priorité. Ajoutons encore trois remarques:

1. L'espérance du Royaume se vit dans les conditions présentes de la société; elle ne s'oppose donc pas, loin de là, à la prise en considération *réaliste* des structures et rouages de la communauté humaine. A cet égard, il y a des carrefours précis, des lieux de décision et des points d'information où la communication de notre espérance a le plus de chance d'être entendue; il serait insensé de les ignorer.

2. Si l'ordination diaconale peut être donnée pour de bonnes raisons à des hommes et des femmes qui ont déjà fait leurs preuves dans l'exercice d'une profession non qualifiée, il ne faut pas négliger pour autant le cas des *jeunes garçons* et *jeunes filles* n'ayant pas encore reçu de formation et qui se présentent comme candidats au diaconat. L'Eglise prendra leur vocation au sérieux si elle étudie avec eux la possibilité d'une préparation approfondie à un métier où ils seront d'emblée certains de pouvoir accomplir un ministère efficace.

3. Au cours de notre étude, nous avons pu repérer un certain nombre de *conditions* qui doivent être respectées par qui veut prétendre au titre ministériel de diacre ou de diaconesse, quel que soit son statut social. Il convient de regrouper l'ensemble de ces éléments d'appréciation qui permettent de faire un certain tri parmi les professions contemporaines. Nous allons dresser cet inventaire avant d'évoquer les secteurs professionnels qui semblent le plus immédiatement correspondre à l'intention diaconale.

## I. CRITÈRES D'UNE ACTIVITÉ PROFESSIONNELLE DES DIACRES

Nous réunirons dans ce paragraphe les conclusions théologiques et ecclésiologiques que nous avons cru pouvoir tirer de nos diverses analyses, notamment aux chapitres II et III de notre première Partie et au chapitre III de notre deuxième Partie. Nous considérons en effet que, pour être convaincante, la détermination des lieux professionnels favorables au diaconat doit reposer non seulement sur une étude attentive du marché du travail et l'examen des aptitudes de candidats donnés, mais encore sur la fidélité à l'image ministérielle qui se dégage de la recherche proprement théologique.

### A. *Pouvoir exister comme ministre*

La « communauté des disséminés » passe six jours sur sept dans la diversité des situations humaines. C'est là le lieu de son obéissance, de son témoignage au Ressuscité et de son service du Christ-diacre. Tout croyant est assurément appelé à rendre compte pour sa part de sa foi et de son espérance dans son milieu de vie, mais l'attestation est plus riche, elle comporte une dimension essentielle de l'existence chrétienne, lorsque dans un regroupement même infime il y a manifestation communautaire des disciples de Jésus-Christ dans le cadre quotidien. C'est alors, croyons-nous, qu'on peut parler de présence spécifique de l'Eglise à la réalité de ce monde: deux par deux ou par cellules un peu plus importantes, les fidèles font non seulement pour eux-mêmes l'expérience du support mutuel, mais ils deviennent capables de rendre compte du mystère du corps de Christ à l'intérieur des structures de la société. Mais cette recherche du

frère ou de la sœur avec qui faire équipe à l'usine, au bureau, dans le grand ensemble locatif ou dans le syndicat, peut aboutir au contraire de ce qu'on souhaitait confusément : alors, le petit groupe devient chapelle, les témoins passent pour des conspirateurs ou des sécessionnistes et, ne sachant plus comment être audacieux, ils s'isolent dans l'amertume des incompris. De telles expériences sont fréquentes à notre époque où la frontière est malaisée à discerner entre la vie communautaire et l'association partisane, le témoignage et la propagande, le message chrétien et la présentation d'une quelconque idéologie.

C'est alors que peut s'imposer la nécessité de recourir au service d'un ministre de l'Eglise qui, sans revêtir une situation professionnelle particulièrement éminente ni faire figure de clerc séparé aux yeux de l'entourage, viendra simplement vivre sa vocation propre dans le milieu où travaillent, habitent ou se récréent les membres dispersés du peuple de Dieu. Cet homme, cette femme, pourra pratiquer le métier qui est celui des chrétiens qui l'ont appelé à la rescousse et partager ses servitudes et ses combats ; simplement, on reconnaîtra là une mission caractérisée d'animation et de coordination. Aux prises avec les exigences apparemment contradictoires de la solidarité humaine et de l'appartenance au Royaume qui vient, pressés de penser et de vivre quotidiennement l'une et l'autre sans exclusive ni lâcheté, les croyants attendront de leur diacre qu'il leur rappelle par sa personne et ses actes qu'il existe des « seuils » où se rencontrent la fidélité au Christ et la participation aux entreprises de l'homme.

Nous voyons s'esquisser ainsi le critère fondamental d'un engagement diaconal dans la profession. Parce qu'il y a dans un lieu de travail défini quelques chrétiens soucieux d'y apporter un témoignage effectif, parce que ces chrétiens désirent s'appuyer sur la fermeté d'un homme ou d'une femme mis à part par la communauté ecclésiale, il y a possibilité de ministère diaconal parmi eux. L'Eglise d'une part, le groupe professionnel de l'autre s'accorderont pour donner au diacre ou à la diaconesse la garantie pratique sans laquelle il n'y a pas de ministère : ils les reconnaîtront comme signes personnalisés du Christ-serviteur et comme serveurs de la mission de leurs frères dans les conditions particulières d'un milieu professionnel défini. Bien loin de supplanter les laïcs dans l'exercice de leur sacerdoce royal, on montrera par là qu'on le prend assez au sérieux pour l'enrichir d'une attestation ecclésiale qui va plus loin qu'une simple parole d'encouragement, puisqu'elle prend la forme décisive d'un homme ou d'une femme offert à une portion du peuple de Dieu pour l'aider à vivre en conséquence.

Il devient dès lors évident sur la base d'un tel critère que certaines activités professionnelles, certains emplois et certains types de travail doivent être éliminés du choix offert au ministère diaconal. Car on voit difficilement le sens d'une présence diaconale isolée dans une entreprise où n'existe aucun espoir de communauté de base, pas plus que n'est significative l'activité d'un diacre ou d'une diaconesse qui déchargerait les chrétiens de son milieu de vie de leur mission commune,

sous prétexte de vocation particulière<sup>4</sup>. Le ministère personnel n'a rien à voir avec une suppléance.

### B. Pouvoir agir comme diacre

Au terme de notre recherche doctrinale sur le service propre des diacres, nous avons proposé de le concevoir selon trois lignes de force : une spiritualité eschatologique, ecclésiale et eucharistique ; un témoignage communautaire ; un service missionnaire<sup>6</sup>. Nous sommes amenés maintenant à considérer ces trois thèmes comme constitutifs du « style de vie » diaconal et, par conséquent, comme autant de conditions à remplir pour qu'un diacre reste diacre en participant à une activité professionnelle dans la société.

Concernant la spiritualité diaconale, nous ne reprendrons pas l'analyse que nous en avons faite, mais insisterons pour que sur le plan pratique, l'Eglise examine de très près avec ses diacres si le métier qu'ils exercent ou souhaitent exercer leur laisse la possibilité, ou mieux encore leur offre des occasions précises de pratiquer une telle règle de vie. Il faut ici « calculer la dépense », considérer les horaires de travail, s'informer des efforts physiques et psychiques réclamés, crainte de compromettre toute l'efficacité d'un diacre ou d'une diaconesse trop harassé pour trouver encore la force de se renouveler dans sa vocation. C'est pourquoi nous estimons fort sage cette remarque d'un commentateur du *Motu proprio* du 18 juin 1967 : « Si le document pontifical permet aux diacres permanents de rester insérés dans la vie séculière et veut pour eux une formation en contact avec la vie, il les rend aussi très attentifs à la nécessité de la prière et d'une connaissance aussi riche et profonde que possible de la Parole de Dieu. »<sup>6</sup>

Quant au témoignage communautaire, dont nous avons vu qu'il découle de l'étroite parenté entre les notions évangéliques de *διακονία* et de *κοινωνία*, nous aimerions en souligner maintenant l'exigence sous deux aspects. Porteur par vocation et ministère du message de l'unité au service du même Seigneur, les diacres doivent en premier lieu pouvoir vivre cette réalité entre eux ; il est donc indispensable que leur vie professionnelle ne les prive pas du contact qu'ils doivent avoir fréquemment avec leurs frères dans le ministère, qu'ils soient pasteurs ou diacres. Un trop grand éloignement (diacres isolés dans un dispensaire de brousse, diaconesses « perdues » dans un grand service hospitalier, par exemple) ou un horaire capricieux compromettent les rencontres d'équipe et, à la longue, détruisent une coordonnée vitale de l'existence diaconale. En second lieu, il faut que les diacres soient en mesure de susciter et de développer la pratique communautaire dans le milieu où ils sont engagés ; les conditions de base étant remplies dans le sens que nous avons indiqué plus haut par l'existence d'un premier groupe de chrétiens à cet endroit, il convient encore que le champ soit libre pour y développer des expériences concrètes ; réunions fraternelles et très

ouvertes, si possible sur le lieu du travail, mais aussi développement d'une entraide authentique et, enfin, possible création de « fraternités », réunissant sous un même toit et à une même table le diacre et quelques laïcs dont il partage les occupations quotidiennes. Tout cela, on le voit, ne s'accommode pas de n'importe quelle implantation professionnelle.

Reste le caractère missionnaire du service des diacres. Là où il se révèle non pas difficile à cause de l'opposition du milieu ambiant (la mission est toujours un combat!), mais impossible par suite du manque d'esprit « conquérant » de la part des laïcs ou, à l'inverse, parce qu'on a l'impression d'une serre chaude où les convertis sont déjà gavés à l'écart du monde, il n'y a pas une indication favorable à l'implantation d'un diacre. Nous avons certes admis qu'une partie du corps diaconal travaille au service direct de l'Église et soit de ce fait en contact avec — éventuellement — plus de chrétiens que d'incroyants; mais il paraîtrait impensable que le soin des seconds soit absolument sacrifié à celui des premiers! Il faut donc ici encore veiller attentivement à ne pas céder à la facilité, et discerner soigneusement si l'intention ultime de la diaconie ecclésiale peut être respectée à la faveur d'un choix professionnel. Une fois de plus, c'est moins l'affaire des diacres eux-mêmes que du peuple de Dieu, réordonné à sa mission propre.

### C. *Pouvoir rester en liaison avec la communauté ecclésiale*

S'ils ont pour mission de susciter et de stimuler de petites cellules de vie et d'action, les diacres ne représentent pas à eux seuls la totalité du ministère de l'Église. Dans la perspective de leur ordination particulière, ils sont plutôt appelés à signifier un aspect de ce ministère global dans l'un ou l'autre des nombreux secteurs où ils sont implantés; il est donc essentiel que leur activité professionnelle n'empêche par leur coordination avec l'existence ecclésiale dans son ensemble. L'antique exigence de la liaison avec l'évêque doit trouver ici une traduction adaptée aux conditions du monde contemporain. Sinon, on courrait le risque de voir le diaconat se disperser pratiquement en une poussière de tâches séculières, ou encore s'ériger en animateurs d'églésioles, menacées très rapidement de sectarisme.

Trois des « règles fondamentales » que nous avons proposées pour un statut des diacres<sup>7</sup>, doivent être rappelées ici; la possibilité de les appliquer sera considérée en fonction d'un emploi dans une profession déterminée.

Il faut en premier lieu que diacres et diaconesses puissent participer en tant que tels au culte d'une assemblée regroupant les membres de communautés différenciées. Ce sera en général à la liturgie dominicale de la paroisse la plus proche qu'ils seront associés, non seulement parce que, par leur présence, ils rendront les fidèles attentifs à un ministère dont ils sont responsables encore que non bénéficiaires, mais aussi parce qu'ils montreront par là à leurs habitués

compagnons de travail que l'usine ou le centre de loisirs où ils servent ensemble n'est pas le tout de l'Eglise. Il y a une articulation des ministères qui n'apparaît que dans la célébration eucharistique et qui fait partie d'une juste théologie diaconale. L'importance est du reste évidente de cette occasion, peut-être la seule, où le « diacre au travail » pourra faire rapport sur l'activité qu'il exerce au nom de l'assemblée; il le fera parfois en présentant une brève chronique de son ministère et, la plupart du temps, en groupant dans l'intercession dont il est ordinairement chargé, des intentions relatives aux personnes et aux entreprises dont il est responsable.

Il faut aussi que soit assuré le fonctionnement d'une « équipe diaconale », qui serve de répondant ecclésial au diacre, même et surtout s'il exerce son ministère dans un cadre qui échappe à l'administration directe de l'Eglise. C'est là, comme nous l'avons montré, la véritable autorité collégiale à laquelle il est soumis pour l'organisation et l'accomplissement de son action. Bien entendu cette équipe de décision et de collaboration sera composée pour une bonne part de personnes mêlées habituellement à la vie professionnelle du diacre; mais elle ne deviendra pleinement ecclésiale que si elle compte en outre des fidèles exerçant d'autres responsabilités (membres de conseils paroissiaux, par exemple) et quelques ministres dont la présence manifeste la collégialité ministérielle (un pasteur et un ou deux diacres ou diaconesses). Cette équipe est garante du ministère diaconal dans la profession, elle veille au respect des conditions d'engagement, elle protège au besoin le diacre en cas de conflit avec ses employeurs ou l'autorité de l'Eglise.

Il faut enfin que la discipline de l'Eglise puisse s'exercer normalement, et qu'il soit entendu que le diacre lui reste soumis quel que soit son statut professionnel. On évitera naturellement les tensions et les contestations si, comme nous l'avons souligné, cette discipline est pastorale et non policière. Les diacres au travail ont le droit de compter sur l'amour fidèle et patient de l'Eglise.

#### D. *Autres conditions*

Selon les pays et les secteurs professionnels, le problème de la « publicité » à donner à la présence d'un diacre de l'Eglise dans le personnel d'une entreprise ou d'un service sera plus ou moins aigu. Il arrivera dans le meilleur des cas qu'un employeur, ayant souhaité cette collaboration, se réjouisse de l'activité d'un ministère diaconal dans sa maison et facilite autant qu'il le peut son accomplissement; un tel patron ne verra sans doute aucune objection à la présentation claire et nette du diacre à ses employés et ouvriers. Mais il pourra arriver, dans un contexte social moins simple, que la recommandation et l'appui de l'employeur soient considérés comme une manœuvre paternaliste, capable de compromettre l'efficacité du ministère qui commence; il faudra alors prendre toutes les

précautions voulues pour éviter une telle confusion, et, à la limite, renoncer à courir une aventure trop risquée. Enfin, il est possible que le projet de l'Église soit accueilli avec indifférence ou même avec méfiance aussi bien du côté du patron que du côté du personnel; faut-il dans ces conditions opter pour une sorte de présence clandestine du diacre, un peu à la manière des prêtres-ouvriers? La question est délicate et l'on s'en voudrait de la trancher en principe. Notre préférence, eu égard aux conditions que nous avons énoncées précédemment, irait plutôt à la recherche de la plus grande clarté possible à l'égard des deux parties que concernera le ministère du diacre. Même si l'on n'obtient en définitive qu'un accord très superficiel, le diaconat n'aura pas pu passer pour une entreprise souterraine de noyautage!

Il se peut au demeurant que, sur un dernier point, l'engagement d'un diacre ou d'une diaconesse doive faire l'objet d'un accord particulier entre l'Église et l'employeur. Nous voulons parler de la rétribution matérielle du travail fourni. On peut penser qu'il n'y a là qu'une fausse question, ce qui reviendrait à dire que les diacres fournissant un certain travail doivent être payés au tarif de l'emploi. Mais on peut aussi — les communautés de diaconesses l'ont fait depuis longtemps — estimer que l'établissement d'un salaire moyen (qui devrait être suffisant!)<sup>8</sup> égal pour tous les titulaires d'un même ministère favorise leur communion fraternelle; on établit alors un fonds de compensation qui recueille les divers traitements assurés par les employeurs, et l'on redistribue à chacun des bénéficiaires ce qui a été jugé nécessaire. Il vaudrait la peine d'étudier soigneusement cette solution; elle pourrait faire l'objet d'un entretien de l'équipe diaconale avec l'employeur sur un point très sensible où le témoignage chrétien est capable de faire réfléchir valablement.

## 2. QUELQUES SUGGESTIONS PRATIQUES

« Il ne s'agit pas de conformer (le) ministère au monde, mais bien de manifester, par lui, le caractère essentiel du ministère du Christ dans l'évolution des formes de la société »<sup>9</sup>. Cette déclaration du Rapport de la Conférence de Montréal 1963, que nous avons déjà rappelée lorsque nous nous interrogeons sur les chances du diaconat dans le monde d'aujourd'hui, a sa place au seuil de ce paragraphe. Nous n'avons en effet qu'une intention: manifester le caractère essentiel du ministère du Christ; mais l'ayant affirmé, nous avons un devoir précis: tenter de comprendre sous quelles formes il s'exprimera dans l'évolution des formes de la société. Ce que nous faisons en terminant ce chapitre final doit être compris non certes comme une esquisse doctrinale fixant les contours d'une image diaconale définitive, mais bien comme l'essai d'une évaluation pour notre temps et dans les conditions que nous discernons pour notre part.

Qu'il soit entendu en outre que nous n'abordons ici qu'une petite partie de l'immense champ diaconal qu'est pour l'Eglise le monde contemporain. La nécessité où nous nous trouvons, pour ne pas dépasser les limites de notre sujet, de concentrer notre attention sur le cas des diacres dans l'exercice de leur ministère personnel nous oblige à dresser un « catalogue » qui tient relativement peu compte de la dimension « politique » de la diaconie d'aujourd'hui. Il va de soi que les diacres y tiendront leur place, mais ils ne la tiendront bien à notre avis que lorsqu'ils auront fait l'expérience — encore à peine amorcée! — du coude à coude de ministres de l'Eglise avec les hommes qui préparent peut-être l'avènement d'une nouvelle société. Car pour participer aux grands mouvements des hommes en leur offrant le sel de la Parole, il faut avoir appris à être soi-même un homme avec l'Evangile; l'Eglise de notre temps s'est engagée sur le chemin de cette découverte de la solidarité, et le renouveau du diaconat au contact de l'existence séculière fait partie des expériences qui peuvent le guider.

Il s'agit une dernière fois dans ce paragraphe de parler de la diversité d'un ministère, mais c'est dans une perspective sociologique et non théologique<sup>10</sup>. Le diaconat est un en tant que ministère, mais il se vit dans la multiplicité des professions et des lieux de la société.

#### A. *Le domaine social*

Les professions de type social se multiplient, la liste n'en est certes pas close car elle doit englober, au fur et à mesure de l'évolution de la société, les spécialistes qui s'attachent à chaque aspect de l'inépuisable diversité des relations humaines. Nous ne citerons pour notre part que les secteurs où les tâches sont assez précisées pour qu'on puisse examiner leur coordination avec les fonctions diaconales. Il est clair, d'autre part, que l'urbanisation de nos civilisations est le phénomène dominant auquel il faut prendre garde, aussi est-ce surtout dans ce cadre qu'a joué notre réflexion: « C'est dans la mesure où... les chrétiens laïcs et clercs entreront de plain-pied dans la civilisation urbaine, dans la mesure aussi où les structures pastorales et les rôles y correspondant se transformeront, que la tâche pourra être accomplie. <sup>11</sup> »

Gardant en mémoire les conditions que nous avons énumérées au paragraphe précédent, nous pouvons dresser la liste suivante:

1. La *recherche théorique* se poursuit souvent en équipe dans ce domaine; comme elle concerne la cité des hommes et son avenir, elle fait appel à tout un matériel d'enquêtes et d'interviews qui, même s'il est traité finalement par des ordinateurs, doit être constitué sur la base de rencontres et de contacts d'homme à homme. C'est pourquoi l'Eglise ne peut pas rester indifférente à l'éventualité d'offrir des diacres aux professions de *sociologue*, d'*urbaniste* et de responsable de *l'aménagement du territoire*.

2. La *connaissance de l'homme* dans sa réaction à la société contemporaine, de ses espoirs et de ses détresses, est aujourd'hui l'ambition de tous ceux qui exercent quelque autorité; elle est souvent le fait d'une vulgarisation maladroite ou nocive qui asservit celui qui en attendait la libération. Mais elle est aussi l'une des plus merveilleuses découvertes du xx<sup>e</sup> siècle lorsque, dans ses applications thérapeutiques, elle permet de réconcilier l'homme avec son destin et de l'aider à vivre authentiquement. C'est la raison pour laquelle, dans le cadre d'un centre de service chrétien, on peut imaginer le ministère diaconal de *psychiatres*, de *psychologues* et de *psychotechniciens* (conseillers de profession)<sup>12</sup>.

3. La *réparation des brèches* de la société relève à bien des égards du service des *juristes* et des *conseillers conjugaux* qui, groupés en équipe comme le sont d'autres professions sociales, peuvent exercer une action où s'affirment les accents propres d'un ministère diaconal.

4. Les *services sociaux* d'entreprise ou d'Etat ont, eux aussi, amorcé une évolution vers un travail en équipe où les assistants échangent leurs expériences, cherchent en commun la solution des cas difficiles, s'enquière des collaborations possibles pour une action déterminée. Il nous semble que, dans ces conditions, la présence de diacres de l'Eglise parmi les travailleurs sociaux est très désirable.

5. Les *métiers paramédicaux*, après avoir été la chasse gardée de la diaconie chrétienne dans des établissements relevant souvent de l'Eglise, se sont laicisés presque complètement. Mais, en dépit de l'évolution de la technique, les difficultés et les possibilités de ces activités restent considérables. Les grands hôpitaux, en particulier, comptent souvent dans leur nombreux personnel une bonne proportion de chrétiens qui ont un urgent besoin d'être épaulés et conseillés par l'un des leurs qui soit à la fois bien au courant de leur profession et préparé à servir efficacement le témoignage de leurs frères. Dans la mesure où leur ministère sera souhaité, on pourra donc orienter des diacres et des diaconesses vers les professions d'*infirmier*, d'*infirmier-psychiatre*, de *radiologue* et d'*ergothérapeute*.

## B. *Le domaine de l'animation*

Est-ce parce qu'elle prend conscience de sa tragique dévitalisation ou plus positivement parce qu'elle découvre de nouvelles possibilités de vivre plus pleinement, que notre société développe en mille domaines les métiers qui se réclament du beau titre d'animateurs? Le fait est qu'il se passe peu de jours sans qu'on annonce la constitution de quelque nouvelle catégorie à « animer »! Voilà, à notre sens, un domaine particulièrement attirant pour une implantation diaconale puisqu'il suppose d'emblée qu'il y a groupe et nécessité d'aider ce groupe, grâce à des techniques toujours plus développées, à dépasser un certain stade de formation ou de relation.

1. On s'arrêtera tout d'abord à l'ensemble des *professions pédagogiques*, et de préférence à celles de l'éducation plutôt qu'à celles de l'enseignement, car elles s'occupent du développement de la totalité de la personne d'une manière plus évidente que les professions scolaires. Tout ce qui touche à l'enfant obligé par sa situation sociale ou son état physique ou psychique de vivre dans une collectivité non familiale, ne peut qu'attirer ceux et celles que le Seigneur a appelés à manifester son amour envers les petits et les faibles. Que des diacres et des diaconesses prennent donc leur place dans les équipes d'*éducateurs spécialisés* et de moniteurs d'enfants arriérés ou handicapés mentaux!

2. Nous avons tenu compte, dans notre regard sur la société contemporaine, de l'importance grandissante du problème de ses *loisirs*. Les pouvoirs publics et les institutions privées se préoccupent pour leur part de la création de foyers et de centres pour tous les âges, et de la formation aux fonctions diverses d'animateur de loisirs. Une part très remarquable de ces efforts consiste à prendre conscience des besoins nouveaux, nés de la généralisation du tourisme de masse. Les Eglises sont entrées très heureusement dans cette réflexion et indiquent clairement dans ce secteur la possibilité de tâches qui nous semblent proprement diaconales. Voici ce qu'en dit le pasteur B. Reymond: « L'un des résultats de la première consultation œcuménique européenne sur « les Eglises et le mouvement touristique » a été précisément de demander que l'on prête une attention soutenue à la formation et à l'utilisation de tels animateurs, étant bien entendu qu'ils peuvent l'être à titre temporaire aussi bien que permanent. <sup>13</sup> »

3. Les institutions privées ou publiques d'aide au *tiers-monde* font connaître de plus en plus souvent leurs grands besoins en volontaires acceptant de donner quelques années de leur vie à des tâches professionnelles, sans doute, mais marquées du sceau de l'animation. Il s'agit surtout pour des *animateurs ruraux* et des *conseillers techniques*, d'aller coopérer au développement de l'agriculture, voire de l'industrie rurale de pays à faible pouvoir économique. Ce type d'action, du moins pour la Coopération technique suisse, est souvent poursuivi en collaboration avec la Mission chrétienne, mais il fait également appel à l'appui d'œuvres et de volontaires confessionnellement neutres. Il semble que la forme d'animation ainsi décrite, pourvu qu'elle demeure un volontariat peu rétribué, est un lieu diaconal très important, où l'on est assuré en particulier de devoir collaborer étroitement entre chrétiens et non-chrétiens.

### C. Le domaine de l'information

« Informer, qu'est-ce à dire? S'agit-il seulement de collecter et de diffuser des nouvelles, de rendre compte des événements? Il me semble que l'information réalise quelque chose de bien plus grand, que son influence sur les gens est bien plus profonde; non seulement sur l'individu qui lit le journal et qui écoute la

radio, mais aussi sur la communauté tout entière, car les moyens modernes sont précisément des moyens de masse. Le mot latin *informatio* signifie « formation », « donner une forme à ». Dans une certaine mesure, l'information imprime sa forme à l'individu et même à la communauté.<sup>14</sup> Cette citation du cardinal Willebrands est bien propre à nous rappeler l'extrême responsabilité humaine assumée par tous ceux, journalistes, animateurs de radio et de télévision, cinéastes et même agents de publicité, qui sont appelés à user journellement de ces outils prodigieux. La question de l'information est des plus actuelles, les Eglises ont montré à diverses reprises qu'elles y sont fort sensibles<sup>15</sup>.

Il nous semble que, dans ce domaine, un service diaconal est appelé à se développer dans deux directions :

1. La *presse religieuse*, les *émissions chrétiennes* à la radio et à la TV, la *production de films* par l'Eglise ne peuvent se passer d'un personnel hautement qualifié. Certains de ces services, les plus anciens et les plus expérimentés, assurent dans une certaine mesure la formation des rédacteurs et animateurs. Il n'en demeure pas moins que le concours de la grande presse neutre et des techniciens des moyens de diffusion est presque indispensable à cette formation. Il s'établit dès lors entre ces organes du « monde » et ceux de l'Eglise une collaboration d'une portée non négligeable. Nous sommes ici dans un secteur-frontière entre les entreprises chrétiennes et les réalisations « profanes » ; c'est pourquoi, dans cette sorte de « prolongement de la prédication » que peut devenir le moyen de communication de masse, il y a place pour un diaconat de présence et d'animation communautaire.

2. En raison de l'importance relative que conservent encore dans le monde les faits et gestes des Eglises chrétiennes, la *grande presse* quotidienne ou périodique et *certaines rubriques* de la radio et de la TV s'ouvrent à l'information dite « religieuse ». Celle-ci peut être remarquablement présentée par des professionnels, croyants ou non, qui sont assez qualifiés et honnêtes pour donner leurs vraies dimensions et leur juste éclairage aux faits qu'ils relatent ; mais trop souvent, pour des raisons de tous ordres, les nouvelles et les problèmes ecclésiastiques sont traités de manière incomplète, inexacte ou simplement sur le mode sensationnel. On peut se demander dès lors si cette spécialité professionnelle n'est pas assez importante pour qu'ici ou là, dans la mesure des possibilités, l'Eglise donne à un diacre le moyen de se former techniquement à remplir les fonctions de chroniqueur « religieux ». Pourquoi un diacre, dira-t-on ? Ne serait-ce pas tout simplement la place d'un laïc compétent ? Assurément, et ce sera parfait ; il arrivera toutefois que ce « laïc », appelé à vouer sa vie au ministère, cherche le support professionnel de son diaconat : pourquoi alors l'enlever à un métier qu'il connaît et où il a de l'expérience ? pourquoi le renverrait-on à un emploi plus « ecclésial », comme s'il avait jusque-là profané sa vocation de baptisé ? Dans la mesure où les grands critères du « diacre au travail » peuvent

être respectés, il faut au contraire se réjouir d'une implantation aussi adaptée.

Ces ultimes remarques nous permettent de conclure en précisant une fois de plus que les indications sommaires que nous tenions à apporter ne décrivent nullement le panorama des professions réservées aux diacres, comme, à l'inverse, des antiques métiers interdits aux chrétiens. Nous avons simplement cherché à montrer où, comment et pourquoi un engagement professionnel du diaconat est souhaitable, pour qu'il y assure *en servant* le service de la « communauté des disséminés » dans le monde qui est le lieu unique de son témoignage.

## NOTES DU CHAPITRE II

<sup>1</sup> Voir à ce propos les remarques pertinentes de P. PHILIPPI, « Le ministère des diacres dans l'Eglise protestante allemande ».

<sup>2</sup> *Der Gemeinédiakon*, p. 4.

<sup>3</sup> Cf. *supra* p. 144-147.

<sup>4</sup> On peut hésiter sur la valeur de ministères à donner aux postes « diaconaux » créés dans les services sociaux d'entreprise (en Allemagne par exemple), dans la mesure où ces assistants n'animent pas une équipe de laïcs.

<sup>5</sup> Cf. *supra* p. 83-106.

<sup>6</sup> A. de B., « Le diaconat permanent », p. 421.

<sup>7</sup> Cf. *supra* p. 183-185.

<sup>8</sup> « Tous fidèles Ministres sont dignes de leur loyer, comme les bons ouvriers : et n'offensent point en recevant leurs gages, et tout ce qui est nécessaire, tant pour eux que pour leur famille » (*Confession helvétique postérieure*, p. 111). « Il faudrait une certaine uniformité de paiement pour ceux qui remplissent des ministères spirituels identiques : les traitements devraient être payés à ceux qui les touchent, selon leurs besoins et ceux de leur famille et ils devraient être suffisants pour leur permettre de se consacrer à leur tâche spirituelle, sans trop de soucis pour le pain quotidien » (*Les Eglises en face de leur tâche actuelle*. Rapport de la Conférence d'Oxford 1937, Paris, 1938, p. 190-191).

<sup>9</sup> Rapport de Montréal n° 100. Cf. *supra* p. 114.

<sup>10</sup> Voir l'Etude sur les formes de ministère et l'éducation théologique », *Manuel pour les comités de l'Assemblée d'Uppsala* 1968, p. 235 s.

<sup>11</sup> F. HOUTART, *op. cit.*, p. 46. Voir également J. LALOIX, *Mettre l'Eglise en état de mission*, Bruxelles, s.d.; R. CAMPICHE, *Urbanisation et vie religieuse*, Lausanne, 1968.

<sup>12</sup> Le Centre social protestant de Lausanne, par exemple, compte un psychologue parmi ses collaborateurs réguliers; ce spécialiste est également porteur d'une licence en théologie.

<sup>13</sup> *Eglises et vacances*, p. 85.

<sup>14</sup> J. WILLEBRANDS, « La responsabilité œcuménique en matière d'information », *Œcuménisme et problèmes actuels*, Paris, 1969, p. 148-149.

<sup>15</sup> Décret sur les moyens de communication sociale « Inter mirifica », de Vatican II — *Rapport d'Uppsala*, « L'Eglise et les mass media », Genève, 1969, p. 374 ss; J. M. CHAPPUIS, *Information du monde et prédication de l'Evangile*.

## Conclusion

Au moment de clore cette étude, nous voudrions rassembler en un bref résumé les thèmes qui, peu à peu, se sont imposés à notre esprit. Les uns nous sont apparus au gré de notre enquête exégétique et historique, d'autres portent la marque d'une analyse de la situation contemporaine ; tout notre effort a consisté à rechercher comment, à la jonction d'une tradition beaucoup plus riche qu'il n'y paraît et d'une actualité beaucoup plus accueillante qu'on ne le prétend, le ministère diaconal peut représenter l'une des chances offertes à l'Eglise d'un témoignage vivant rendu au Christ.

Nous devons à l'examen attentif du terme néotestamentaire de  $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\iota\alpha$  d'avoir pu dégager, en étroite connexion avec l'œuvre salutaire du Fils de Dieu et la mission générale du peuple des croyants, une définition simple et suffisante du ministère particulier : à la fois un signe (du Christ à l'œuvre dans le monde) et un service (des frères pour qui il est institué). Mais il y a plus ; après beaucoup d'autres auteurs, nous avons été frappé de trouver dans les écrits du Nouveau Testament un mot de la même racine ( $\delta\iota\alpha\kappa\omicron\nu\omicron\varsigma$ ) utilisé pour désigner une forme spécifique de ministère : comme si l'on avait voulu, par cette pauvreté linguistique, insister sur l'importance d'une fonction ecclésiale dont le titre même rappelle le sens décisif de l'intervention de Dieu en faveur des hommes. Mais comment se manifestera ce diaconat pour demeurer ancré à la diaconie divine dont il tire sa raison d'être ? C'est ici que nous avons eu recours à l'histoire pour y considérer les divers modèles diaconaux conçus au long des siècles ; notre inventaire peut paraître décevant si l'on se borne aux apparences : interprétation hiérarchisante de la tradition catholique, réduction au seul secteur social du côté protestant ; mais l'histoire authentique du diaconat chemine ailleurs que dans les déformations qui s'en arrogent parfois le nom : le monachisme occidental, les communautés fondées par Fliedner, les disciples de Wichern, les « responsables », animateurs et assistants de paroisses et de mouvements contemporains

attestent la pérennité d'une mission essentielle à l'Eglise, ils marquent la réalité de ce que nous avons nommé la « chaîne diaconale ». Voués à la rencontre des hommes dans leur diversité, ils n'ont cessé de témoigner de l'amour multiple et inventif que Dieu met au cœur de ceux qu'il envoie dans le monde à la suite de son Christ.

Mais ce monde tel qu'il vit autour de nous, ce monde majeur et autonome, acceptera-t-il le service que lui offre l'Eglise diaconale et les diacres qui stimulent son engagement? Nous avons cherché à situer les points où cette rencontre est possible: non plus dans des secteurs aménagés par une chrétienté trop tôt triomphante, mais bien dans ces lieux où l'attente de l'homme contemporain dont nous sommes solidaires quête une espérance concrète qui lui permette de vivre. Il y a des seuils, nombreux et divers, à cette espérance: c'est là que se portera, animée par ses diacres, l'Eglise en situation de diaconie totale. On comprendra dès lors qu'en présence d'un tel élargissement de la mission chrétienne, nous n'ayons pu nous limiter à l'examen de l'actualisation des antiques normes du diaconat, conçu et vécu dans une civilisation profondément différente de la nôtre. L'essai prospectif que constitue la troisième partie de ce livre devait par conséquent mettre un accent beaucoup plus marqué sur l'existence diaconale dans les professions séculières que sur le réaménagement des structures dites internes de l'Eglise.

Aussi bien voudra-t-on ne pas s'étonner de ne pas avoir trouvé dans ces pages de longs développements consacrés à la relation du ministère diaconal avec les autres ministères de l'Eglise. Ce n'est pas que nous jugions cette question indifférente: certaines allusions nous semblent indiquer au contraire que nous lui donnons son importance qui est réelle. Mais l'axe de notre réflexion était ailleurs; nous avons surtout à cœur d'étudier un autre jeu de relations: celle qu'entretient la diaconie de toute l'Eglise avec le monde d'aujourd'hui, et celle qui relie le diaconat personnel et ministériel à cette diaconie du peuple de Dieu dans son ensemble. Rappelons cependant qu'en proposant le néologisme de « syndiaconie », nous avons tenté d'illustrer le rapport collégial des divers ministres (nous pensons surtout à la relation entre pasteurs et diacres), et qu'en parlant d'« équipes diaconales » nous avons en vue l'existence ministérielle, elle aussi collégiale en tradition réformée, des conseils de paroisse ou d'anciens.

Il est sans doute d'autres lacunes encore que le lecteur excuserait difficilement dans un manuel de théologie des ministères, mais dont nous souhaitons qu'il les admette d'un ouvrage que l'auteur a voulu marqué d'un propos plus modeste: notre titre cherche du reste à le dire.



Il est courant aujourd'hui qu'on s'interroge sur la légitimité, le contenu et les méthodes propres de la théologie pratique. Le sujet n'est pas nouveau, mais le développement impressionnant des sciences humaines lui a redonné une certaine actualité. En délimitant de nouvelles zones d'investigation scientifique, en forgeant leurs outils particuliers de recherche et d'analyse, des disciplines comme la sociologie et la psychologie ont récupéré un terrain où nos devanciers s'étaient habituellement avancés avec imprudence et pas mal de présomption ; qu'on pense simplement à la manière tantôt théorique, tantôt naïve, dont on a fait de la missiologie ou de la théologie pastorale à une époque où le savoir universitaire ne revendiquait aucun droit de regard bien défini sur les mécanismes du dialogue inter-racial ou sur les subtilités de la relation interpersonnelle ! Le fait est que, maintenant, il n'est pas rare de déceler un sentiment de frustration chez les « praticiens » qui se voient refoulés d'un domaine où leur compétence n'est plus reconnue, vers le secteur combien plus étroit à leurs yeux qu'occupent en souveraines les disciplines bibliques, historiques et systématiques. Sommairement exprimé, tout le problème actuel de la théologie pratique semble tenir dans ce dilemme : pratiquer les sciences humaines en amateur ou vivoter à l'ombre des branches maîtresses de la théologie ?

Nous aimerions avoir au moins suggéré, en étudiant dans ce livre un thème ecclésiologique sous son éclairage actuel, le rôle que peut jouer une théologie pratique décidée à ne pas se laisser enfermer dans ce choix paralysant. Disons que, théologien attentif par profession à la réforme de l'Eglise, nous avons pour mission première d'exprimer la possibilité et par conséquent l'urgence de certaines initiatives qui relèvent de l'obéissance du peuple de Dieu dans tous les temps, mais que l'observation de la réalité contemporaine rend particulièrement évidentes. Il s'agit, dans le cas particulier, d'être informé du sens de l'obéissance aussi bien que des résultats de l'observation ; mais il reste à dire l'urgence, et c'est la tâche spécifique de la théologie pratique. Pourquoi ne pas l'affirmer en toute humilité : nous concevons notre discipline comme le lieu par excellence où la théologie devient prophétie. Dans la mesure où nous avons tenu notre rôle en étant à la fois fidèle, précis et insistant, nous devons espérer non certes le succès sans mélange de nos propositions, mais une attention un peu plus marquée à leur intention de la part de ceux qui croient avec nous que l'Eglise et ses ministères sont réformables avant la parousie.

Il nous reste à dire que la restauration et l'affermissement du diaconat dont la nécessité s'est peu à peu imposée à nos yeux, nous semblent destinés à retenir l'intérêt grandissant des Eglises chrétiennes pour deux raisons principales. La première, c'est que le diaconat est un *thème missionnaire* ; on ne peut pas en parler et, à plus forte raison, le pratiquer sans être saisi dans le mouvement vital dont l'origine se situe en un Dieu qui va sans relâche jusqu'aux plus lointains de ses enfants pour les établir dans la communion de son amour. Le service,

la *διακονία*, fait partie intégrante de la mission de Dieu, lui donne sa tonalité propre, lui confère son rythme spécifique. Devenu par l'incarnation du Christ-serviteur le mode de présence par excellence de l'Eglise chrétienne auprès de tous les hommes, le service de tout le corps ecclésial, laïcs et ministres, est le signe par lequel il nous est donné de continuer la mission dans la fidélité à Celui qui l'a inaugurée. Mais le projet de Dieu n'est pas une idéologie sans contours et l'Eglise en mission jusqu'à la fin des temps n'est pas livrée pour l'accomplir à ses improvisations pratiques. C'est ici que la réflexion sur l'engagement du diaconat peut apporter des clartés nouvelles à tous ceux qui, ayant repris conscience de la vocation commune à la mission comme diaconie, s'interrogent sur les moyens d'y répondre aujourd'hui. S'il s'agit vraiment pour eux de participer d'une manière positive au développement de l'humanité, le thème diaconal dans toute son ampleur est bien propre à leur communiquer dynamisme et joie.

La deuxième raison pour laquelle le diaconat nous paraît être d'actualité, c'est qu'il est un *thème œcuménique*. Nous avons suffisamment rendu compte du parallélisme des recherches et des expériences qui se poursuivent aujourd'hui dans les confessions séparées, pour nous borner à en rappeler l'importance prometteuse. Ce qu'il faut souligner, en revanche — il se pourrait que nous l'ayons insuffisamment marqué — c'est la possibilité toute nouvelle de collaborations et d'accords entre les Eglises qui se sont remises en route d'un même pas en direction d'un but commun : le service de tous les hommes au nom du Seigneur de l'univers. Les voici affrontées ensemble aux mêmes résistances et aux mêmes faiblesses de leurs entreprises, les voici invitées à la même persévérance, obligées aux mêmes purifications. Unies déjà dans des tâches qui requièrent bien plus qu'une collaboration technique, elles ne peuvent manquer de progresser par ce moyen sur le chemin de leur pleine unité. S'il s'agit vraiment pour elles d'aller ensemble vivre leur foi avec l'humanité dont le Christ est le chef, le thème diaconal est là pour leur offrir les mobiles d'une espérance vivante.

Car il est question en définitive de savoir toujours mieux comment dire le Christ à tout homme. Sur cette condition fondamentale de toute théologie digne de ce nom, nous ne pouvons que citer en terminant ces lignes admirables du commentaire de Calvin à Jean 13. 17 (« Si vous savez ces choses, vous êtes heureux, pourvu que vous les pratiquiez ») : « ... la cognoissance ne mérite point d'estre appelée vraie, sinon celle qui amène les fidèles jusques-là, qu'ils se conforment à leur Chef. C'est plustost une vaine imagination, quand nous contempions hors de nous Christ, et les choses qui sont de Christ. Nous pouvons bien recueillir de ceci, que jusques à ce que nous aurons appris de nous soumettre à nos frères, nous ne sçavons si Christ est le Maistre. »

# Bibliographie

## ABRÉVIATIONS

<i>CPE</i>	Bulletin du Centre Protestant d'Etudes (Genève).
<i>CS</i>	Christianisme Social.
<i>DA</i>	Diacres aujourd'hui (précédemment Communauté du Diaconat de France).
<i>ETHR</i>	Etudes théologiques et religieuses.
<i>Et.</i>	Etudes.
<i>ER</i>	The Ecumenical Review.
<i>EI</i>	Évangélisation-Information.
<i>IM</i>	Die innere Mission
<i>IRM</i>	The International Review of Missions.
<i>Is.</i>	Istina.
<i>MD</i>	La Maison-Dieu.
<i>NRTb</i>	Nouvelle Revue Théologique.
<i>PL</i>	Paroisse et Liturgie.
<i>PTb</i>	Pastoraltheologie (précédemment Monatschrift für Pastoraltheologie).
<i>RHPR</i>	Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses.
<i>VC</i>	Verbum Caro.

## 1. DIACONIE ET DIACONAT

*N.B.* Une bibliographie importante se trouve dans *Diaconia in Christo* (cf. ci-dessous). Nous la complétons lorsqu'il est nécessaire, et citons après elle les livres et articles que nous avons utilisés pour notre propre étude.

de B.A., « Le diaconat permanent (Motu proprio « Sacrum diaconatus ordinem » du 18 juin 1967 » *NRTb* 1968, 4.

BERNOUILLI W., *Das Diakonenamt*, Zürich, 1930.

— *Das Diakonenamt bei Calvin*, Greifensee, 1948.

— *Das Diakonenamt bei J.a. Lasco*, Greifensee, 1950.

— *Das Diakonenamt bei M. Butzer*, Greifensee, 1952.

— *Das Diakonenamt bei F. Lambert*, Greifensee, 1954.

— *Das Diakonenamt bei W. Farel*, Greifensee, 1955.

— *Das Diakonenamt bei P. Viret*, Greifensee, 1958.

— *Das Diakonenamt bei Kurfürst Friedrich dem Frommen von der Pfalz*, Greifensee, 1959.

— *Der Ruf nach Diakonen auf römisch-katholischer Seite*, Greifensee, 1960.

BEYREUTHER E., *Geschichte der Diakonie und der inneren Mission in der Neuzeit*, Berlin, 1962<sup>2</sup>.

- von BISMARCK K., « Das diakonische Amt der Kirche im Blick auf die Gesellschaftliche Funktion der Laien », *Monatsschrift für Pastoraltheologie*, 1957, 3.
- BLANCY A., « Diaconie et diaconat. Place, rôle, charge des diacres et d'un diaconat dans l'Eglise », *ETHR* 1967, 2.
- BOURGEOIS H. et SCHALLER R., *Nouveau monde, nouveaux diacres*, Paris, 1968.
- BRIDEL C., « Le ministère diaconal dans l'Eglise d'aujourd'hui », *VC* 1964, 71/72.
- « Note sur le ministère diaconal dans les Eglises réformées », *Le ministère des diacres*, Genève, 1965.
- CHAPAL R., « Le ministère du diacre aujourd'hui », *FF* 1962, 5-6.
- CHARALAMBIDIS S., LAGNY G., GRANGER E., SCHALLER R., *Le diaconat*, Tours, 1969.
- CNUDE M., « Bulletin de théologie du diaconat », *MD* 1968, 96.
- COLSON J., *La fonction diaconale aux origines de l'Eglise*, Bruges, 1960.
- Comments on the Paper « The Problem of the Diaconate »*, Genève, 1964 (ronéot.).
- CONGAR Y., « La diaconie dans l'esprit de Vatican II », *DA* 1968, 1.
- « Variétés des ministères et renouveau diaconal », *DA* 1969, 7.
- COPPENRATH M., « Les ordres inférieurs: degrés du sacerdoce ou étapes vers la prêtrise? » *NRT* 1959, 5.
- DALMAIS I., « Le diacre, guide de la prière du peuple », *MD* 1960, 61.
- DENIS H. et SCHALLER R., *Diacres dans le monde d'aujourd'hui*, Lyon, 1967.
- « Le diaconat et sa rénovation », *Vocation* 1966, 234 (numéro spécial).
- Diakonia in Christo. Ueber die Erneuerung des Diakonates*. Herausgegeben von K. RAHNER und H. VORGRIMMLER, Freiburg-Basel-Wien, 1962.
- « Le diaconie aujourd'hui », Document de travail, *EI* 1967, 3.
- Diakonie als ökumenische Aufgabe*, Berlin, 1961-1963-1966.
- Le diacre dans l'Eglise et le monde d'aujourd'hui*, ouvrage publié sous la direction de P. WINNINGER et Y. CONGAR, Paris, 1966.
- Diakonie der Kirche in einer veränderten Welt*, Berlin, 1957.
- Das diakonische Amt der Kirche*, herausgegeben von H. KRIMM, Stuttgart, 1965<sup>2</sup>.
- EPAGNEUL M. D., « Le diaconat, demain », *NRT* 1965, 6.
- FISCHER B., « Esquisse historique sur les ordres mineurs », *MD* 1960, 61.
- Frei für Gott und die Menschen*. Evangelische Bruder- und Schwesternschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen, Stuttgart, 1964.
- HALL B., « Diakonie bei Martin Bucer », *IM* 1968, 3.
- HAMMAN A., *Vie liturgique et vie sociale*, Paris, 1968.
- VON HASE H. CHR., « Die Motive für den Dienst in der Diakonie der Kirche », *IM* 1966, 7.
- « Zur Erneuerung des Gemeindediakonats », *IM* 1967, 5.
- Heutige Diakonie der evangelischen Kirche*, Berlin, 1957.
- HOLSTEIN H., « Vers une restauration du diaconat? », *Et.*, 1960, 9.
- « Le renouveau du diaconat », *Et.*, 1961, 7-8.
- HORNER J., *Kommt der Diakon der früheren Kirche wieder? Wien*, 1959.
- trad. fr. *Revenons-nous le diacre de l'Eglise primitive?*, Paris, 1960.
- et WINNINGER P., « Le renouveau du diaconat: Situation présente de la controverse », *NRT* 1961, 4.
- HUNERBEIN K., « Theodor Fliedner und Johann Hinrich Wichern, Eine Betrachtung zum 100. Todestag Th. Fliedners », *IM* 1964, 12.
- KERKVOORDE P., « Où en est le problème du diaconat? », *PL* 1961, 51.
- KRAMER H., « Die Zukunft des Diakonates in Lateinamerika », *Das Amt des Diakonates*, Genève, 1968 (ronéot.).
- LEPARGNEUR F., « Le contexte sud-américain d'une rénovation du diaconat », *NRT* 1960, 6.
- LOCHET L., « Les diacres dans la mission actuelle de l'Eglise », *DA* 1968, 5.
- LYONNET S., « Le diaconat et son rôle possible dans l'évangélisation », *Communauté du Diaconat de France* 1967, 14.
- PHILIPPI P., *Christozentrische Diakonie*, Stuttgart, 1963.
- « Le ministère du diacre dans l'Eglise protestante allemande en tant que problème théologique et œcuménique », *ETHR* 1965, IV.

- *Die Vorstufen des modernen Diakonissenamtes (1789-1848) als Elemente für dessen Verständnis und Kritik*, Neukirchen, 1966.
- *Das sogenannte Diakonissenamt*. Zweieinhalb Beiträge zu einem Gespräch, Gladbeck, 1968.
- PITON M., « La théologie du ministère et le diaconat », *DA* 1968, 5.
- « La place du diacre dans le peuple de Dieu », *Communauté du diaconat de France* 1966, 7.
- Quellen zur Geschichte der Diakonie*. Herausgegeben von H. KRIMM, I. *Altertum und Mittelalter*, Stuttgart, 1960.
- RAHNER K., *Serviteurs du peuple de Dieu*, Tours, 1963.
- *Ecrits théologiques* vol. 6., Lille-Paris, 1966.
- REICKE B., « Les diacres dans le Nouveau Testament et l'Eglise primitive », *Le ministère des diacres*, Genève, 1965.
- SCHALLER R., « La restauration du diaconat en France », *Parole et Mission* 1966, 32.
- SCHAMONI W., *Familienväter als geweihte Diakone*, Paderborn, 1953.
- trad. fr. *Ordonner diacres des pères de famille*, Paris-Bruges 1961.
- SCHERING E., *Der Gemeinmediakon*, Gütersloh, 1965.
- SCHUSTER K., *Spezialistentum und Diakonie der Kirche*, München, 1964.
- SEIDL J.-N., *Der Diakonat in der katholischen Kirche, dessen hieratische Würde und geschichtliche Entwicklung*, Regensburg, 1884.
- Strukturprobleme der Kirche*. Fünf Vorträge, Bern-Stuttgart, 1968.
- TIHON P., « Quelques études sur le diaconat », *NRTb* 1965, 6.
- VANESSE S., « L'ordination des diacres », *DA* 1969, 11.
- VISCHER L., « Le problème du diaconat », *VC* 1964, 69.
- « Diakonat, ein ökumenisches Amt », *Crêt-Bérard-Tagung vom 4.-7. Oktober 1968*, Genève, 1968 (ronéot.).
- « Zusammenfassung der Gespräche in Crêt-Bérard », *Diakonia-Nachrichten* 1969, 46-47.
- WESTPHAL CH., « Pasteurs, anciens, diacres », *FF* 1950, 6.
- WINNINGER P., *Vers un renouveau du diaconat*, Paris-Bruxelles, 1958.

## 2. ECCLÉSIOLOGIE, MISSIOLOGIE, SOCIOLOGIE

- VON ALLMEN J. J., « Clergé et laïc », *VC* 1964, 71/72.
- « Le ministère des Anciens », *VC* 1964, 71/72.
- *Prophétisme sacramental*, Neuchâtel, 1964.
- *Essai sur le Repas du Seigneur*, Neuchâtel, 1966.
- *Le saint ministère selon la conviction et la volonté des réformés du XVI<sup>e</sup> siècle*, Neuchâtel, 1968.
- BARDY G., *La théologie de l'Eglise de saint Clément de Rome à saint Irénée*, Paris, 1945.
- *La théologie de l'Eglise de saint Irénée au concile de Nicée*, Paris, 1947.
- BARTH K., « L'Eglise, congrégation vivante de Jésus-Christ », *Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, Neuchâtel-Paris, 1949, t. I.
- « La communauté chrétienne dans les transformations des institutions politiques », *L'Eglise*, Genève, 1963.
- *Dogmatique* trad. fr. IV/1/\*\*\*, Genève, 1967.
- BIELER A., *La pensée économique et sociale de Calvin*, Genève, 1959.
- BONHOEFFER D., « Zur Frage nach der Kirchengemeinschaft », *Gesammelte Schriften*, t. II, München, 1959.
- « Wer ist Kirche », *Gesammelte Schriften*, t. III, München, 1960.
- *Résistance et soumission*, Genève, 1963.
- BONNARD P., « L'Esprit saint et l'Eglise selon le Nouveau Testament », *RHPR* 1957, 37.
- « Ministères et laïcs chez saint Paul », *VC* 1964, 71/72.
- BOUTET, *Manuel historique des ordinations*, Bruges, 1948<sup>2</sup>.
- BRUNNER E., *Dogmatique*, trad. fr., 3 vol., Genève, 1964-1967.
- BRUNNER H. H., *Kirche ohne Illusionen*, Zürich, 1968.
- BUDILLON J., « Le ministère chez les réformés de langue française », *Ist*. 1961-1962, 3, 4; 1963, 1, 2.
- BUNNIK R. J., *Prêtres des temps nouveaux*, trad. fr., Tournai-Paris, 1969.

- BURKI B., *Im Herrn entschlafen*, Heidelberg, 1969.
- VON CAMPENHAUSEN H. FRHR., *Kirchliches Amt und geistliche Vollmacht in den ersten drei Jahrhunderten*, Tübingen, 1953.
- CAMPICHE R., *Urbanisation et vie religieuse*, Lausanne, 1968.
- CARDONNEL J., *Dieu est mort en Jésus-Christ*, Bordeaux, 1967.
- « La fête des hommes en peuple », *CS* 1967, 5-8.
- CASALIS G., « Évangélisation et prosélytisme », *CS* 1963, 1-2.
- CHAFFUIS J. M., « Le ministère pastoral dans le temps présent », *CPE* 1964, 6.
- *Information du monde et prédication de l'Évangile*, Genève, 1969.
- CHEVALLIER M. A., *Esprit de Dieu, paroles d'homme*, Neuchâtel, 1966.
- CONGAR Y., *Jalons pour une théologie du laïc*, Paris, 1953.
- « La hiérarchie comme service selon le Nouveau Testament et les documents de la tradition », *L'Épiscopat et l'Église universelle*, Paris, 1962.
- « L'Église, sacrement universel du salut », *L'Église aujourd'hui*, Tournai, 1967.
- CONAN F. et BARREAU J. C., *Demain, la paroisse*, Paris, 1966.
- COX H., « La responsabilité du chrétien dans le monde technicisé », *CS* 1966, 5-8.
- *La cité séculière*, trad. fr., Tournai, 1968.
- CRÉSPY G., « Que peut être aujourd'hui la morale sociale chrétienne? », *CS* 1968, 5-8.
- *Les ministères de la Réforme et la réforme des ministères*, Genève, 1968.
- DANIÉLOU J. et DU CHARLAT R., *La catéchèse aux premiers siècles*, Paris, 1968.
- « Déclaration de la F.U.A.C.E. », *The Student World* 1964, 4.
- DELECLOS F., « Messe des jeunes ou messe « yé-yé » », *PL* 1968, 4.
- DELTEIL G., « Prosélytisme et évangélisation », *Actes du 56<sup>e</sup> Synode de l'ERF* (Orthez, 1963).
- *Le dialogue est ouvert*, Neuchâtel, 1965.
- DIX G., *Le ministère dans l'Église ancienne*, trad. fr., Neuchâtel-Paris, 1955.
- DOMENACH J. M., « Description d'un nouveau monde — Les chrétiens et la société de consommation », *CPE* 1965, 4-5.
- DUJARRIER M., *Le parrainage des adultes aux trois premiers siècles de l'Église*, Paris, 1962.
- DUMAS A., « Sociologie de la société industrielle et ecclésiologie », *ETHR* 1968, 4.
- *Une théologie de la réalité: Dietrich Bonhoeffer*, Genève, 1968.
- Église et Société. Une enquête œcuménique*, Genève, 1966, 4. vol.
- ELLUL J., *Présence au monde moderne*, Genève, 1948.
- *Fausse présence au monde moderne*, Paris, 1962.
- D'ESPINE H., *Les Anciens, conducteurs de l'Église*, Neuchâtel-Paris, 1944.
- FLORIS E., « Servir, c'est vivre », s.l.n.d. (1968?) (ronéot.).
- FREITAG J., *Die Kirchengemeinde in soziologischer Sicht*, Hamburg, 1959.
- GANOCZY A., « La structure collégiale de l'Église chez Calvin et au II<sup>e</sup> concile du Vatican » *Irénikon* 1965, 1.
- *Calvin et Vatican II*, Paris, 1968.
- GARCIA N., « Idéologie, sciences humaines et théologie », *CS* 1969, 1-2.
- GUSSMANN E., « Die Frau als Priester? », *Concilium* 1968, 4.
- GREINACHER N., « Die Welt wird immer noch anders », *Fantasie für die Welt*, Stuttgart, 1967.
- HANSEN O., « A Dynamic and Flexible Form of Ministry », *IRM* 1964, 212.
- HENRY A. M., *Esquisse d'une théologie de la mission*, Paris, 1959.
- et l'Équipe de « Parole et mission », *L'annonce de l'Évangile aujourd'hui*, Paris, 1962.
- HITZ P., *L'annonce missionnaire de l'Évangile*, Paris, 1954.
- HOUTART F. et RÉMY J., *Milieu urbain et communauté chrétienne*, Paris, 1968.
- ILLICH I., « Métamorphose du clergé », *Esprit*, 1967, 10.
- JUNGMANN J. A., *La liturgie des premiers siècles*, Paris, 1962.
- KELLER P., « Formes nouvelles d'une Église pour les autres », *FV* 1966, 6.
- KONIDARIS G., « Sur la prétendue divergence des formes dans le régime du christianisme primitif; ministres et ministères du temps des Apôtres à la mort de Polycarpe », *Is.* 1964, 1.
- KRAEMER H., *Théologie du laïc*, trad. fr., Genève, 1966.
- KRUSCHE W., « Kirche der Zukunft: Kirche für die anderen », *PTH* 1969, 3.

- KUNG H., *L'Eglise*, trad. fr., Bruges, 1968, 2 vol.
- LALOUX J., *Mettre l'Eglise en état de mission*, Bruxelles, s.d.
- LAMBERT R., *Le problème œcuménique*, Paris, 1962, 2 vol.
- LAPORTE A., « Essai de ministère laïque dans un grand magasin », *CPE* 1969, 2.
- LEBEAU P., « Vers une réflexion œcuménique sur le ministère », *NRT* 1969, 9.
- LEENHARDT F. J., *Christianisme et vie publique*, Genève, 1945.
- « Les fonctions constitutives de l'Eglise et de l'Episcopat » selon le Nouveau Testament », *RHPR* 1967, 2.
- LEHMANN P., *Ethik als Antwort*, München, 1966.
- LODS M., *Confesseurs et martyrs. Successeurs des prophètes dans l'Eglise des trois premiers siècles*, Neuchâtel-Paris, 1958.
- MANARANCHE A., *Y a-t-il une éthique sociale chrétienne?*, Paris, 1968.
- « Le manifeste des 22 (Dossier et documents) », *CPE* 1968, 6-7.
- DE MARGERIE B., « Le Christ, la sécularisation et la consécration du monde », *NRT* 1969, 4.
- MARTIN-ACHARD R., *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'Ancien Testament*, Neuchâtel-Paris, 1959.
- MASSON J., « Fonction missionnaire de l'Eglise », Réflexions sur le décret « Ad Gentes » de Vatican II, *NRT* 1966, 3.
- MEHL R., *Traité de sociologie du protestantisme*, Neuchâtel, 1965.
- *Pour une éthique sociale chrétienne*, Neuchâtel, 1967.
- MENOU D.-H., *L'Eglise et les ministères selon le Nouveau Testament*, Neuchâtel-Paris, 1949.
- NEWBIGIN L., *L'Eglise, peuple des croyants, corps du Christ, temple de l'Esprit*, Neuchâtel-Paris, 1949.
- *La mission mondiale de l'Eglise*, Lausanne, 1959.
- OLDHAM J., « La fonction de l'Eglise dans la société », *La mission de l'Eglise dans le monde*, Genève, 1937.
- PERRET E., « Une Eglise pour demain », *CPE* 1966, 8.
- PERSSON P., « The two Ways — Reflections on the Problem of the Ministry », *ER* 1965, 3.
- PETERS J., « Die Frau im kirchlichen Dienst », *Concilium* 1968, 4.
- PHILIBERT M., « La prédication de Jésus et nous », *Revue de l'évangélisation* 1962, 100.
- « Enraciné et déraciné aujourd'hui », *CS* 1963, 1-2.
- Présence et proclamation*, Bossey, s.d. (roméot).
- RENDTORFF T., *Die soziale Struktur der Gemeinde*, Hamburg, 1958.
- REYMOND B., *Eglises et vacances*, Genève, 1969.
- RICEUR P., « Le projet d'une morale sociale », *CS* 1966, 5-8.
- « Urbanisation et sécularisation », *CS* 1967, 5-8.
- RITTER A. M. et LEIGH G., *Wer ist die Kirche?*, Göttingen, 1968.
- ROBINSON J. A. T., *Ce que je ne crois pas*, Paris, 1968.
- Rome nous interpelle*, Neuchâtel, 1967.
- ROSSEL J., *Mission dans une société dynamique*, Genève, 1967.
- SCHWEIZER E., *Gemeinde und Gemeindeordnung im Neuen Testament*, Zürich, 1959.
- SEMMLER O., *Le ministère spirituel*, trad. fr., Paris, 1965.
- SHAULL R., « Le défi révolutionnaire lancé à l'Eglise et à la Théologie », *CS* 1967, 1-2.
- SIEGWALT G., « Sacerdoce ministériel et ministère pastoral », *Ist.* 1968, 1.
- La signification de l'ordination*. Document du COE, Genève, 1968 (roméot).
- SPINDLER M., *La mission, combat pour le salut du monde*, Neuchâtel, 1967.
- *Pour une théologie de l'espérance*, Neuchâtel, 1968.
- « Au sujet de la question des ministères dans l'Eglise », *EI* 1969, 3.
- THURIAN M., « L'organisation du ministère dans l'Eglise primitive selon St Ignace d'Antioche », *VC* 1967, 81.
- *Sacerdoce et ministère*, Taizé, 1970.
- TIXERONT A., *L'ordre et les ordinations*, Paris, 1925.
- TORRANCE TH. F., « Le sacerdoce royal », trad. fr., *VC* 1958, 47.
- VANISTANDEAEL A., « L'heure du laïc », *Eglise vivante* 1969, 1.

- VERGHESI P., « Peut-on servir sans aimer? », *Conférence des Eglises européennes Nyborg III*, Genève, 1962 (ronéot.).
- Vers une Eglise pour les autres, A la recherche de structures pour des communautés missionnaires, Genève, 1966.
- VICEDOM G. F., *Missio Dei. Einführung in eine Theologie der Mission*, München, 1960.
- VILLIEN J., *Les sacrements. Histoire et Liturgie*, Paris, 1931.
- VISSER'T HOOFT W. A., *Les exigences de notre vocation commune*, Genève, 1960.
- WEBER H. R., *L'Eglise militante*, Genève, 1964.
- *La présence du peuple d'Israël parmi les nations et la mission universelle de l'Eglise*, Bossey, 1967 (ronéot.).
- WEBSTER D., « A Time for Honesty about the Ministry », *IRM* 1963, 208.
- WILLEBRANDS J., *Céruménisme et problèmes actuels*, Paris, 1969.
- WILLIAMS C. W. (d'après), *Vivre l'Eglise aujourd'hui*, Paris, 1966.
- WOLLSTADT H. J., *Geordnete Diener in der christlichen Gemeinde, dargestellt an den Lebensformen der Herrnhut Brüdergemeine in ihren Anfängen*, Göttingen, 1966.

## 3. DOCUMENTS

- Conférence d'Oxford 1937*
- Assemblée d'Amsterdam 1948*
- Assemblée de New-Delhi 1961*
- Consultation de Toronto 1963*
- Consultation sur les formes de ministères 1965*
- Consultation sur le diaconat 1964*
- Consultation sur le ministère de la diaconesse 1965*
- Conférence « Eglise et Société » 1966*
- Etude des formes de ministères et de l'éducation théologique*
- Comité central du COE, Heraklion 1967*
- Assemblée d'Upsal 1968*
- Concile œcuménique Vatican II*
- Motu proprio « Sacrum diaconatus ordinem » du 18 juin 1967*
- Foi et Constitution*
- Beyrouth 1968*
- Lambeth 1968*
- Statuts du Département romand des ministères diaconaux, Nyon, s.d. (1964).*
- Les Eglises en face de leur tâche actuelle*, Paris, 1938.
- Désordre de l'homme et dessein de Dieu*, Neuchâtel-Paris, 1949, 5 vol.
- Nouvelle-Delhi 1961*. COE, Neuchâtel, 1962.
- La préparation des missionnaires*, Genève, 1965
- Document de la Division des études du COE, Genève, 1965 (ronéot.).
- Le ministère des diacres*, Etudes du COE n° 2, Genève, 1965.
- La diaconesse*, Etudes du COE n° 4, Genève, 1966.
- Rapport officiel*, Genève, 1966 (ronéot.).
- Ministry—Ministère—Kirchlicher Dienst*, 8 numéros, Genève, 1964-1968 (ronéot.).
- Istina* 1968, 1.
- Manuel pour les comités de l'Assemblée*, Genève, 1968.
- Rapport officiel*, Genève, 1969.
- « De sacra Liturgia », 4 déc. 1963.
- « Inter mirifica », 4 décembre 1963.
- « Orientalium Ecclesiarum », 21 mars 1964.
- « Lumen Gentium », 21 novembre 1964.
- « Christus Dominus », 28 octobre 1965.
- « Dei Verbum », 18 novembre 1965.
- « Ad gentes », 7 décembre 1965.
- Documentation catholique, juillet 1967.
- Textes et documents du Mouvement « Foi et Constitution » rassemblés et présentés par L. VISCHER, Neuchâtel, 1968.
- Le développement du monde*. Rapport officiel de la Conférence sur la coopération mondiale pour le développement, s.l.n.d.
- Conférence des évêques de la communion anglicane, D.A. 1968, 5.

## 4. DICTIONNAIRES, VARIA

- Encyclopédie des sciences religieuses* publiée sous la direction de F. LICHTENBERGER, 13 vol., Paris, 1877-1882.
- Evangelisches Kirchenlexikon*. Kirchlich-theologisches Handwörterbuch, herausgegeben von H. BRUNOTTE und O. WEBER, 4 vol., Göttingen, 1956-1961.
- RGG<sup>3</sup> = *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft, herausgegeben von K. GALLING, Tübingen, 1957-1962, 7 vol.
- Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 8 vol. parus, Stuttgart, 1933 ss.
- Dictionnaire de théologie catholique*, publié sous la direction de A. VAGANT et E. MANGENOT, 15 vol., Paris, 1899-1959.
- H. DENZINGER, *Enchiridion Symbolorum*. Definitionum et declarationum de rebus fidei et morum, Editio 24-25, Freiburg, 1943.
- Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche*. Dargestellt und aus den Quellen belegt von H. HEPPE, neu durchgesehen und herausgegeben von E. BIZER, Neukirchen, 1958.
- Bekennnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche*. Herausgegeben von W. NIESEL, München, s.d. (1938).
- Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*. Herausgegeben von Deutschen Evangelischen Kirchenausschuss, Göttingen, 1930.
- H. CONZELMANN, *Théologie du Nouveau Testament*, trad. fr., Genève, 1969.
- GOPPELT L., *Die apostolische und nachapostolische Zeit*, Göttingen, 1962.
- FLICHE et MARTIN, *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, t. 5, Paris, 1938; t. 6, Paris, 1941.

**Imprimé en Suisse — Printed in Switzerland**

## Index des noms de personnes

- Algrin R. 30<sup>73</sup>  
 von Allmen J.-J. 7<sup>2</sup>, 18<sup>6</sup>, 45<sup>145</sup>, 46<sup>146 155</sup>,  
 47<sup>150</sup>, 72<sup>85 87</sup>, 93<sup>88</sup>, 100<sup>46</sup>, 172<sup>18</sup>, 195<sup>7</sup>,  
 199<sup>14</sup>, 200<sup>17</sup>, 201<sup>19</sup>  
 Amalaire 27, 30<sup>74</sup>  
 Amann E. 30<sup>75</sup>  
 Augustin St 202  
  
 Bardy G. 23<sup>87</sup>, 24<sup>41</sup>, 67<sup>24</sup>  
 Barreau J. C. 151<sup>87</sup>  
 Barth K. 8<sup>7</sup>, 48<sup>186</sup>, 64<sup>24</sup>, 136<sup>47</sup>, 153, 200  
 Bellido D. 186<sup>86</sup>  
 Benoit St 31  
 Bernoulli W. 43<sup>117</sup>  
 Beyer H. W. 17<sup>2</sup>, 18<sup>2</sup>, 19, 20, 57<sup>2</sup>, 58<sup>8</sup>, 65<sup>86</sup>  
 Beyreuther E. 39<sup>114</sup>, 179<sup>24</sup>, 186<sup>84</sup>, 214<sup>81</sup>  
 Biéler A. 45<sup>140</sup>, 216<sup>41</sup>  
 von Bismarck K. 134<sup>41</sup>  
 Blancy A. 8<sup>1</sup>, 47<sup>121</sup>, 63<sup>80</sup>, 64<sup>23</sup>, 93, 194<sup>2</sup>,  
 199<sup>15</sup>  
 Bonhoeffer D. 64<sup>84</sup>, 111<sup>11</sup>, 147, 148<sup>15</sup>  
 Boniface St 30  
 Bonnard P. 17<sup>4</sup>, 69<sup>42</sup>, 75<sup>84</sup>  
 Bourgeois H. 35<sup>81</sup>, 39<sup>107 109</sup>, 62<sup>17</sup>, 63<sup>18</sup>,  
 64<sup>22</sup>, 84<sup>4</sup>, 89<sup>18</sup>, 90<sup>17</sup>, 92<sup>22</sup>, 97<sup>20</sup>, 98<sup>88</sup>,  
 103<sup>50</sup>, 130<sup>81</sup>, 136<sup>88</sup>, 157<sup>41</sup>, 165<sup>1</sup>  
 Brandt W. 57<sup>1</sup>, 58<sup>2</sup>, 60<sup>11</sup>, 97<sup>24</sup>  
 Bréhier L. 30<sup>78</sup>  
 Bridel Cl. 8<sup>1</sup>, 43<sup>122</sup>, 183<sup>21</sup>  
 Brunner E. 46<sup>148</sup>  
 Brunner H. H. 46<sup>149</sup>, 128<sup>86</sup>  
 Bucer M. 44<sup>128</sup>  
 du Buc G. 45<sup>144</sup>  
 Bultmann R. 68  
 Bunnik R. J. 8<sup>8</sup>, 39<sup>110</sup>, 64<sup>28</sup>, 68<sup>87</sup>, 73<sup>86</sup>,  
 75<sup>82</sup>, 76<sup>70</sup>, 111<sup>10</sup>, 167<sup>7</sup>  
 Bürki B. 203<sup>85</sup>  
  
 Calvin J. 44<sup>185 187</sup>, 92<sup>24</sup>, 93<sup>27</sup>, 209<sup>82</sup>, 215, 236  
 Camelot P. Th. 169<sup>12</sup>  
 von Campenhausen H. 22<sup>80</sup>, 66<sup>82</sup>, 69, 70<sup>48</sup>  
 Campiche R. 227<sup>11</sup>  
 Cardonnel J. 9<sup>11</sup>, 86<sup>8 6</sup>, 91<sup>21</sup>, 111<sup>5 7</sup>, 112<sup>14</sup>,  
 136<sup>46</sup>, 150<sup>24</sup>  
 Casalis G. 110<sup>6</sup>, 140<sup>2</sup>, 144, 150<sup>24</sup>, 155<sup>86</sup>  
 Césaire St 23<sup>88 89 90</sup>  
 Chapal R. 7<sup>1</sup>  
 Chappuis J. M. 46<sup>154</sup>, 75<sup>67</sup>, 153<sup>85</sup>, 154<sup>24</sup>,  
 230<sup>18</sup>  
 Charlemagne 27, 31  
 Chevallier M. A. 68<sup>22 28</sup>  
 Chrodegang 27, 30, 31  
 Chrysostome 20<sup>14</sup>  
 Clément St 22<sup>25 26</sup>, 96, 158  
 Cnudde M. 57<sup>2</sup>  
 Colson J. 24<sup>45</sup>, 57<sup>2</sup>, 58<sup>2</sup>  
 Conan F. 151<sup>27</sup>  
 Congar Y. 9<sup>2 4</sup>, 37<sup>84</sup>, 65<sup>28</sup>, 67<sup>28</sup>, 75<sup>28</sup>,  
 79<sup>82 84</sup>, 149<sup>20 21</sup>, 167<sup>5</sup>, 200<sup>18</sup>, 207<sup>28</sup>  
 Conzelmann H. 18<sup>5</sup>, 22<sup>20</sup>, 64<sup>26</sup>, 69<sup>41</sup>,  
 70<sup>48 50</sup>  
 Coppentrath M. 35<sup>88</sup>  
 Cox H. 63<sup>81</sup>, 118, 132<sup>28</sup>  
 Crespy G. 9<sup>11</sup>, 46<sup>155</sup>, 47<sup>156</sup>, 49<sup>168</sup>, 78<sup>80</sup>,  
 79<sup>25</sup>, 127<sup>20</sup>, 130<sup>82</sup>  
 Croce W. 27<sup>52</sup>, 34<sup>70</sup>, 197<sup>1</sup>  
 Cullmann O. 10<sup>14</sup>  
 Cyprien St 49  
  
 Dalmais I. 202<sup>22</sup>  
 Damase 27  
 Delteil G. 156<sup>28</sup>  
 Deleclos F. 203<sup>27</sup>  
 Denis H. 35<sup>21</sup>, 38<sup>104</sup>, 39<sup>108</sup>, 78<sup>75 79 81</sup>, 79<sup>27</sup>,  
 99<sup>45</sup>, 128<sup>22</sup>

- Dibelius M. 18  
 Dix G. 56<sup>1</sup>, 201<sup>20 21</sup>  
 Dujarrier M. 202<sup>22</sup>, 203<sup>24</sup>  
 Dumas A. 10<sup>12</sup>, 111<sup>9</sup>, 112<sup>12 13</sup>, 119<sup>10</sup>  
 Elul J. 125<sup>12</sup>, 128<sup>25</sup>  
 Epagnou M. D. 36<sup>22</sup>  
 Erasme 44<sup>121</sup>  
 d'Espine H. 46<sup>150</sup>  
 Fischer B. 31<sup>78</sup>, 34<sup>78</sup>  
 Fleckenstein H. 187<sup>67</sup>  
 Fliche-Martin 30<sup>78</sup>  
 Fliedner Th. 41, 46, 168  
 Floris E. 140<sup>1</sup>, 150<sup>24</sup>  
 de Foucauld P. 148  
 François St 208  
 Ganoczy A. 43<sup>129</sup>, 45<sup>138 139</sup>, 92, 93<sup>25 26</sup>  
 Garcia N. 106<sup>67</sup>, 129<sup>22</sup>  
 Gerstenmaier E. 42<sup>122</sup>  
 Goguel M. 68  
 Goppelt L. 20<sup>17</sup>, 23<sup>64</sup>, 66<sup>61</sup>, 69<sup>40</sup>  
 Grégoire le Grand 29  
 Grégoire de Nysse 72  
 Greinacher N. 115<sup>8</sup>  
 Haechen E. 20<sup>12</sup>  
 Hall B. 43<sup>120</sup>  
 Hamman A. 17<sup>9</sup>, 20<sup>20</sup>, 21<sup>23</sup>, 24<sup>42</sup>, 58<sup>9</sup>,  
 59<sup>10</sup>, 83<sup>9</sup>, 88<sup>13</sup>, 108<sup>11</sup>  
 Hansen O. 70<sup>61</sup>, 104<sup>61</sup>  
 Harnack A. 68  
 von Hase H. Chr. 42<sup>126 126</sup>, 62<sup>15</sup>, 104<sup>52</sup>,  
 108<sup>9</sup>  
 Heidegger J. H. 45<sup>144</sup>  
 Heinsius M. 41<sup>120</sup>  
 Henry A.-M. 160<sup>47</sup>  
 Heppé-Bizer 45<sup>142 144</sup>  
 Hippolyte St 24<sup>42</sup>, 25<sup>44</sup>, 26, 28, 32<sup>78</sup>, 33,  
 96, 197<sup>9</sup>, 202  
 Hitz P. 155<sup>20</sup>  
 Holl K. 68  
 Hollenweger W. J. 197<sup>8</sup>  
 Holstein H. 35<sup>68</sup>  
 Hornef J. 13<sup>2</sup>, 28<sup>64</sup>, 35<sup>81 82 83</sup>  
 Houtsart F. 115<sup>9</sup>, 197<sup>7</sup>, 227<sup>11</sup>  
 Hundeshagen K. B. 13<sup>1</sup>  
 Hünerbein K. 40<sup>119</sup>  
 Ignace d'Antioche St 22<sup>27 28</sup>, 23<sup>22 22 22 23</sup>,  
 25, 96  
 Illich I. 10<sup>12</sup>, 76<sup>72</sup>, 151<sup>23</sup>  
 Irénée St 19<sup>12</sup>, 24<sup>40</sup>, 72, 96  
 Isidore de Séville 29<sup>60</sup>  
 Jannasch W. 20<sup>15</sup>  
 Jean XXIII 36 129  
 Jeremias J. 17  
 Jungmann J. A. 198<sup>12</sup>  
 Käsemann H. 69  
 Keller P. 214<sup>20</sup>  
 Kerkvoorde P. 27<sup>49</sup>, 35<sup>81 82</sup>, 36<sup>22</sup>, 38<sup>67</sup>  
 Konidaris G. 18<sup>6</sup>  
 Kramer H. 48<sup>106</sup>, 57<sup>4</sup>, 60<sup>12</sup>, 62<sup>14</sup>, 65<sup>27 28</sup>,  
 101<sup>47</sup>, 114<sup>4</sup>  
 Kramer H. 85<sup>9</sup>, 90<sup>12</sup>  
 Krimm H. 13<sup>1</sup>, 21<sup>22</sup>, 39<sup>114</sup>, 83<sup>3</sup>  
 Krusche W. 140<sup>1</sup>, 142<sup>7</sup>  
 Küng H. 20<sup>19</sup>, 21<sup>24</sup>, 70<sup>47</sup>, 74<sup>62</sup>, 115<sup>6</sup>  
 Lagny G. 170<sup>12 13</sup>  
 Laloux J. 227<sup>11</sup>  
 Lambert R. 63<sup>19</sup>  
 Laporte A. 105<sup>64</sup>, 128<sup>27</sup>  
 Lecuyer J. 20<sup>15 20</sup>, 57<sup>3</sup>, 58<sup>9</sup>  
 Leenhardt F. J. 68<sup>25</sup>, 130<sup>80</sup>  
 Lehmann P. L. 130<sup>22</sup>  
 Lepargneur F. 35<sup>66</sup>  
 Leuba J. L. 68  
 Lindbeck G. A. 21<sup>24</sup>  
 Lochet L. 39<sup>126</sup>, 77<sup>78</sup>, 102<sup>46</sup>, 193<sup>1</sup>  
 Lochmann J. 109<sup>9</sup>, 122<sup>13</sup>  
 Lods M. 158<sup>48 42</sup>, 159<sup>44 45 46</sup>  
 Lohmeyer A. 18  
 Luther M. 40<sup>115</sup>, 43  
 Lyonnet S. 37<sup>22</sup>  
 Manaranche A. 115<sup>7 8</sup>  
 des Marets S. 45<sup>144</sup>  
 de Margerie B. 135<sup>44</sup>  
 Martin-Achard R. 150<sup>23</sup>  
 Masson J. 102<sup>48</sup>  
 Maury J. 151  
 Medina J. 186<sup>25</sup>, 187<sup>26</sup>, 188  
 Mehl R. 70<sup>66</sup>, 76<sup>91</sup>, 110<sup>4</sup>, 115<sup>9</sup>, 120<sup>11</sup>,  
 125  
 Menoud Ph. H. 18<sup>10</sup>, 21<sup>21</sup>, 46<sup>121 122</sup>, 67<sup>22</sup>,  
 69<sup>42</sup>  
 Moltmann J. 115<sup>5</sup>, 142<sup>9</sup>, 143<sup>2 10</sup>, 144, 145  
 Müller Th. 47<sup>122</sup>  
 Niesel W. 45<sup>142</sup>  
 Noske G. 40<sup>115</sup>  
 Oberlin J. F. 40  
 Oldham J. 89<sup>16</sup>  
 Paquier R. 203<sup>24</sup>  
 Perret E. 122<sup>12</sup>, 127<sup>24</sup>  
 Phiibert M. 135<sup>41</sup>, 153<sup>22</sup>

Philippi P. 13<sup>2</sup>, 14<sup>4</sup>, 39<sup>112 113</sup>, 40<sup>112</sup>, 41<sup>122</sup>,  
42<sup>125</sup>, 57<sup>2</sup>, 58<sup>7 8</sup>, 61<sup>18</sup>, 73<sup>61</sup>, 75<sup>65</sup>, 83,  
97<sup>85</sup>, 198<sup>10</sup>, 199<sup>12 16</sup>, 219<sup>1</sup>  
Piton M. 39<sup>107</sup>, 73<sup>59</sup>  
Pline le Jeune 19<sup>12</sup>

Quanbeck W. A. 21<sup>24</sup>

Rahner K. 35<sup>81 22</sup>  
Ramsey M. 193  
Reicke B. 57<sup>5</sup>, 58<sup>2</sup>  
Rémy J. 115<sup>9</sup>, 197<sup>7</sup>  
Reymond B. 128<sup>24</sup>, 229<sup>12</sup>  
Riccœur P. 114<sup>2</sup>, 123<sup>14</sup>, 125<sup>10</sup>, 127<sup>20</sup>, 128  
Robinson J. A. T. 78<sup>78</sup>  
Rossel J. 155<sup>37</sup>

Schaller R. 35<sup>21</sup>, 38<sup>101 102 104</sup>, 39<sup>107</sup>, 78<sup>72</sup>  
79<sup>81</sup>, 79<sup>87</sup>, 84<sup>4</sup>, 89<sup>10</sup>, 90<sup>17</sup>, 92<sup>22</sup>, 97<sup>38</sup>,  
98<sup>38</sup>, 99<sup>45</sup>, 103<sup>50</sup>, 128<sup>22</sup>, 136<sup>48</sup>, 157<sup>41</sup>,  
165<sup>1</sup>

Schamoni W. 13<sup>2</sup>  
Schering E. 18<sup>8</sup>, 20<sup>12</sup>, 22<sup>20</sup>, 98<sup>26</sup>, 168<sup>11</sup>,  
186<sup>26</sup>, 219<sup>2</sup>  
Shinn R. 109<sup>1</sup>  
Schlinck E. 135<sup>22</sup>  
Schuster K. 42<sup>124</sup>, 69<sup>43</sup>  
Schweizer E. 18, 20<sup>10</sup>, 22<sup>20</sup>, 66<sup>21</sup>, 69  
Seidl J. N. 12<sup>1</sup>, 27<sup>81</sup>  
Semmelroth O. 87<sup>10</sup>, 88<sup>11 12</sup>, 99<sup>40 41 22 42 44</sup>,  
101

Sohn R. 68<sup>20</sup>  
Spindler M. 141<sup>5</sup>, 153<sup>21</sup>, 161<sup>40</sup>, 195<sup>5</sup>

Thomas d'Aquin St 35<sup>60</sup>  
Thurian M. 23<sup>21</sup>  
Tihon P. 8<sup>6</sup>  
Torrance Th. F. 62<sup>14</sup>

Vajta 32<sup>77</sup>  
Vanesse S. 175<sup>11</sup>, 177<sup>22 23</sup>  
Verghese P. 140<sup>3</sup>, 152<sup>29</sup>  
Vischer L. 7<sup>1</sup>, 8<sup>5</sup>, 9<sup>10 10</sup>, 16<sup>1</sup>, 21<sup>22</sup>  
Visser't Hooft W. A. 62<sup>15</sup>, 63<sup>19</sup>, 65<sup>27</sup>, 126<sup>19</sup>

Wagner H. 41<sup>121</sup>  
Waldeck-Rochet 62<sup>17</sup>  
Wamba 29  
Weber H. R. 69<sup>46 40</sup>, 73, 105<sup>52</sup>, 148, 149<sup>17</sup>,  
150<sup>26</sup>

Webster D. 49<sup>160</sup>  
Wendland H. D. 42<sup>128</sup>, 135<sup>45</sup>  
Westphal Ch. 7<sup>1</sup>  
Wichern H. 40, 41, 46<sup>147</sup>, 47, 179<sup>24</sup>, 219<sup>1</sup>  
Willebrands J. 230<sup>14</sup>  
Williams C. W. 105<sup>52 55</sup>  
Winninger P. 8<sup>2</sup>, 13<sup>2</sup>, 35<sup>81 86</sup>, 36<sup>87 86</sup>,  
197<sup>8</sup>, 208<sup>20</sup>, 215<sup>40</sup>  
Wollstadt H. J. 40<sup>127</sup>

Zinzendorf N. L. 40, 73  
Zotzon 23

## Table des matières

INTRODUCTION . . . . .	7
<i>Première Partie.</i> SIGNIFICATION DU DIACONAT . . . . .	13
Introduction . . . . .	13
Chapitre premier. <i>Inventaire historique</i> . . . . .	16
1. Le diaconat dans l'Eglise ancienne . . . . .	16
<i>A.</i> Les origines . . . . .	17
<i>B.</i> Les premiers développements . . . . .	21
2. Le déclin du diaconat en Occident . . . . .	27
<i>A.</i> Eléments documentaires . . . . .	28
<i>B.</i> Trois remarques critiques . . . . .	30
3. Tentatives de restauration . . . . .	34
<i>A.</i> Le catholicisme . . . . .	35
<i>B.</i> L'Allemagne protestante . . . . .	39
<i>C.</i> Les Eglises réformées . . . . .	43
4. Conclusions du chapitre . . . . .	47
Chapitre II. <i>Les deux sources du diaconat</i> . . . . .	56
1. La diaconie en Christ . . . . .	57
<i>A.</i> Le Christ et les siens . . . . .	58
<i>B.</i> L'Eglise diaconale . . . . .	61
2. Le ministère, service et signe . . . . .	64
<i>A.</i> Le choix d'un terme . . . . .	65
<i>B.</i> Le Saint-Esprit et les ministères . . . . .	67
<i>C.</i> Situation des ministères . . . . .	71

D. La mission propre des ministres (conclusions) . . . . .	74
3. Un signe ministériel de la diaconie . . . . .	76
A. Signe . . . . .	77
B. Ministère . . . . .	78
C. Dans et pour la diaconie en Christ . . . . .	79
Chapitre III. <i>Lignes de force</i> . . . . .	83
1. Une spiritualité . . . . .	84
A. Eléments constitutifs . . . . .	85
B. Orientation . . . . .	90
2. Un témoignage communautaire . . . . .	92
A. Διακονία et κοινωνία de l'Eglise . . . . .	92
B. Les ministres entre eux . . . . .	93
C. Les diacres entre eux . . . . .	95
3. Un service missionnaire . . . . .	98
A. Διακονία et mission . . . . .	100
B. Au service de la mission de l'Eglise . . . . .	103
<i>Deuxième Partie. LE LIEU DU DIACONAT</i> . . . . .	109
Introduction . . . . .	109
Chapitre premier. <i>Des diacres dans le monde d'aujourd'hui?</i> . . . . .	114
1. Descriptions et diagnostics . . . . .	115
2. Des appels . . . . .	122
A. Le souci des pauvres . . . . .	123
B. Aux relais de la société . . . . .	124
C. Des relations restaurées . . . . .	127
D. Des communautés modèles . . . . .	129
3. Des exigences . . . . .	131
Chapitre II. <i>Les diacres dans l'Eglise en mission</i> . . . . .	139
1. Le peuple eschatologique de Dieu . . . . .	141
A. Dans l'« horizon d'attente » . . . . .	142
B. Priorité à la présence . . . . .	147
2. Un temps pour parler et pour souffrir . . . . .	152
A. Dire la Parole . . . . .	153
B. La souffrance du témoin . . . . .	157
Chapitre III. <i>Les diacres dans la structure de l'Eglise</i> . . . . .	164
1. L'ordination des diacres . . . . .	166

<i>A.</i> Questions particulières . . . . .	168
<i>B.</i> Une liturgie pour l'ordination des diacres . . . . .	175
2. Le statut des diacres . . . . .	178
<i>A.</i> Etat de la question . . . . .	179
<i>B.</i> Quelques règles fondamentales . . . . .	183
3. La formation des diacres . . . . .	185
<i>A.</i> Contenu et niveau . . . . .	186
<i>B.</i> Méthodes . . . . .	188
<i>Troisième Partie. TÂCHES ET MÉTIERS DU DIACONAT</i> . . . . .	193
Introduction . . . . .	193
Chapitre premier. <i>Les missions traditionnelles</i> . . . . .	197
1. La liturgie . . . . .	198
<i>A.</i> « Eucharistie intégrale » . . . . .	198
<i>B.</i> La liturgie diaconale selon la tradition . . . . .	201
<i>C.</i> Suggestions pour aujourd'hui . . . . .	203
2. La catéchèse . . . . .	207
<i>A.</i> <i>Diaconia Verbi</i> . . . . .	207
<i>B.</i> Formes nouvelles . . . . .	209
3. La pastorale, l'entraide, la gestion des biens . . . . .	212
<i>A.</i> La pastorale . . . . .	213
<i>B.</i> L'entraide . . . . .	214
<i>C.</i> La gestion des biens et l'administration . . . . .	215
Chapitre II. <i>Les diacres dans la vie professionnelle</i> . . . . .	219
1. Critères d'une activité professionnelle des diacres . . . . .	221
<i>A.</i> Pouvoir exister comme ministre . . . . .	221
<i>B.</i> Pouvoir agir comme diacre . . . . .	223
<i>C.</i> Pouvoir rester en liaison avec la communauté ecclésiale . . . . .	224
<i>D.</i> Autres conditions . . . . .	225
2. Quelques suggestions pratiques . . . . .	226
<i>A.</i> Le domaine social . . . . .	227
<i>B.</i> Le domaine de l'animation . . . . .	228
<i>C.</i> Le domaine de l'information . . . . .	229
CONCLUSION . . . . .	233
BIBLIOGRAPHIE . . . . .	237
INDEX DES NOMS DE PERSONNES . . . . .	245

Achévé d'imprimer et de brocher  
en juin 1971 dans les ateliers  
Delachaux et Niestlé s. A., Neuchâtel (Suisse)