



Revista Pistis & Praxis: Teologia e
Pastoral

ISSN: 1984-3755

pistis.praxis@pucpr.br

Pontifícia Universidade Católica do
Paraná
Brasil

Borras, Alphonse

Le diaconat, cinquante ans après Vatican II

Revista Pistis & Praxis: Teologia e Pastoral, vol. 7, núm. 2, mayo-agosto, 2015, pp. 309-
328

Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Curitiba-PR, Brasil

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=449748256003>

► Comment citer

► Numéro complet

► Plus d'informations de cet article

► Site Web du journal dans redalyc.org

redalyc.org

Système d'Information Scientifique

Réseau de revues scientifiques de l'Amérique latine, les Caraïbes, l'Espagne et le Portugal

Projet académique sans but lucratif, développé sous l'initiative pour l'accès ouverte



Le diaconat, cinquante ans après Vatican II

The diaconate, fifty years after Vatican II

Alphonse Borras*

Université Catholique de Louvain, Liège, Région de Liège, Belgique

Résumé

Cet article présente un petit bilan *théologique* du rétablissement du diaconat permanent. L'auteur rappelle d'abord ce qui a déterminé la décision conciliaire d'offrir aux Conférences des Évêques la possibilité de rétablir le diaconat dans son exercice permanent. Sur base de ce qu'il appelle la « théologie de fortune » présente dans les documents de Vatican II, il montre comment les développements ultérieurs ont à la fois consolidé la théologie du diaconat et mis en lumière des dérives possibles dans la compréhension et la pratique de ce ministère. À cet égard, le document de la Commission théologique internationale paru en 2002 et les nouveaux canons 1008 et 1009 promulgués en 2010 constituent des repères solides pour la poursuite du rétablissement du diaconat permanent. Une chose est sûre : la destinée de ce ministère est bel et bien dans les mains des Églises locales.

Mots clés: Rétablissement du diaconat. Ministères. Ecclésiologie. Vatican II.

* AB : docteur, e-mail : vicariat.general@evechedeliege.be

Abstract

This article develops a small theological presentation of the restoration of the permanent diaconate. The author points at the beginning, what has determined the conciliar decision to offer to the Episcopal Conferences the possibility of restoring the diaconate in its permanent exercise. Based on what he calls “emergency theology” (“théologie de fortune”), which appears in the documents of Vatican II, he shows how further developments at the same time consolidated the theology of the diaconate and highlighted possible abuses in the comprehension and practice of this ministry. In this regard, the document of the International Theological Commission published in 2002 and the new canons 1008 and 1009, promulgated in 2010, constitute solid references for the continuity of the reestablishment of the permanent diaconate. One thing is certain: the fate of this ministry is fully in the hands of the local Churches.

Keywords: Reestablishment of the diaconate. Ministries. Ecclesiology. II Vatican Council.

Introduction

À la veille de Vatican II, force est de constater un certain vide théologique sur le diaconat. Celui-ci s'était perpétué dans l'Église latine principalement par la liturgie, grâce aux diacres éphémères qu'étaient les futurs prêtres. Dans les autres domaines de la vie ecclésiale, les diacres avaient disparu du paysage. Il n'y a dès lors rien d'étonnant qu'au seuil du dernier concile, la théologie du diaconat fut si pauvre.

Avant de présenter l'apport doctrinal de Vatican II, je vais rappeler ce qui a déterminé le rétablissement du diaconat permanent et... marié. Sur base de l'apport conciliaire je montrerai comment les développements ultérieurs ont à la fois consolidé la théologie du diaconat et mis en lumière des dérives possibles dans la compréhension et la pratique de ce ministère. À cet égard, le document de la Commission théologique internationale paru en 2002 et les nouveaux canons 1008 et 1009 promulgués en 2010 constituent des repères solides pour la poursuite du

rétablissement du diaconat permanent. Le présent exposé ne prétend nullement à l'exhaustivité.

Les vicissitudes de la décision conciliaire du rétablissement du diaconat permanent

Trois des dix Commissions préparatoires constituées en vue du concile examinèrent l'éventualité de la restauration du diaconat. De ces trois Commissions, deux prirent en considération la pénurie des prêtres, la surcharge de travail de ceux-ci et l'utilité d'une aide pour leur travail évangélisateur auprès des non-chrétiens.

Dès la discussion en Commission centrale avant l'ouverture du concile, alors qu'une légère majorité envisageait le rétablissement du diaconat comme un remède au manque de prêtres, d'autres voyaient avec appréhension la présence de diacres mariés vu la constitution en conséquence d'un double clergé et les problèmes que cela poserait aux prêtres célibataires. L'Église latine pouvait-elle ordonner diacres des hommes mariés sans remettre en cause indirectement le célibat sacerdotal ?

Les débats conciliaires se centrèrent assez vite sur le schéma de la Commission théologique dont un passage du deuxième chapitre abordait le diaconat permanent. Ce texte fut soumis à la discussion publique à partir du 4 octobre 1963. Deux raisons majeures plaidaient en faveur du rétablissement de ce ministère. D'une part, une raison doctrinale, principalement aux yeux des évêques allemands (TRIPPEN, 1980) : le rétablissement effectif de ce ministère allait enfin compléter la hiérarchie. D'autre part, une raison pastorale : le diaconat conféré à des hommes exerçant déjà des fonctions diaconales allait aider les prêtres auprès des pauvres et la pastorale, en particulier en diaspora. Malgré ces raisons, des réserves subsistaient face au diaconat marié sur l'arrière-fond de tensions parmi les Pères conciliaires quant à leurs conceptions de l'Église et de l'évangélisation « dans le monde de ce temps ».

Le rétablissement du diaconat s'avérait être un point d'achoppement entre eux non sans lien avec d'autres questions emblématiques des

changements en cours : par exemple l'attention aux signes des temps, la perspective eschatologique d'un Royaume déjà à l'œuvre, l'Église comme peuple de Dieu et sacrement du salut au cœur de l'histoire, l'autonomie des réalités terrestres, la dignité des baptisés, leur vocation en ce monde, etc.

Face au danger de l'enlisement des débats conciliaires autour du schéma sur l'Église, le Cardinal L.-J. Suenens demanda un vote indicatif sur cinq questions fondamentales parmi lesquelles il eut le génie d'insérer celle sur le rétablissement d'un diaconat marié. Ce vote eut lieu en date du 29 octobre 1963. Il révéla 1588 voix favorables au rétablissement d'un diaconat marié sur un total de 2120 votants. Durant la troisième session, un texte nouveau privilégiait le lien du diaconat avec le service de l'évêque et l'envisageait pour des jeunes célibataires, mais il réservait au pape le consentement pour l'ordination de candidats mariés. Sur base de ce texte, le 21 septembre 1964, eurent lieu les votes sur le diaconat dans le futur n. 29 de la Constitution sur l'Église : la description des fonctions diaconales recueillit 2055 voix sur un total de 2152 votants ; l'admission de candidats mariés d'âge mûr fut acceptée par 1598 voix sur 2229 votants ; l'éventualité d'accepter des jeunes sans obligation du célibat fut écartée par 1364 voix sur 2211 votants.

La promulgation, un an plus tard, du Décret sur l'activité missionnaire de l'Église mettra en lumière des accents différents sur les tâches dévolues aux futurs diacres permanents : on passe d'un accent de *Lumen Gentium* 29a (LG) sur des tâches principalement liturgiques — à la suite desquelles viennent les tâches de charité et d'administration — à un accent de *Ad Gentes* 16f (AG) sur des tâches liées au ministère de la Parole en tant que catéchistes, à la direction des communautés éloignées au nom du curé et de l'évêque et à la charité dans les œuvres sociales ou caritatives. Ces différences d'accents montrent les tensions présentes dès le départ dans la « réactivation » du diaconat permanent. L'impression qui se dégage est celle d'un diaconat référé à des tâches jusque-là assumées par des prêtres ou des catéchistes.

Avec le texte promulgué de LG 29, la décision de rétablir le diaconat apparaissait aux yeux de certains comme le prélude de l'accession d'hommes mariés au presbytérat. Elle posait, aux yeux d'autres, la question de la revalorisation du célibat sacerdotal. Il n'empêche que c'est l'utilité pastorale

qui a prévalu : le diaconat était entendu comme une aide aux prêtres et un service de la charité (MOULINET, 2006). La décision de son rétablissement par les Pères conciliaires trouva sa première expression concrète dans le motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* du 18 juin 1967.

Mais ne peut-on voir a posteriori la présence en germe de deux modèles distincts, celui de la suppléance presbytérale (le diacre comme « sous-curé ») et celui de la suppléance apostolique (le diacre comme « super-laïc »), qui l'un et l'autre s'inscrivent comme des extrêmes sur le large éventail des figures du diaconat ?¹

La doctrine du diaconat à Vatican II : une théologie de fortune

Je résumerais volontiers l'apport doctrinal de Vatican II en quatre points qui nous offrent au total ce que j'appelle une « théologie de fortune », le *minimum minimorum* à la disposition des Pères pour envisager et impulser la restauration du diaconat permanent.

Le diaconat comme degré de l'ordre

Le Concile de Trente envisagea en son temps l'éventualité du rétablissement du diaconat². Il s'agissait surtout là d'un souci de cohérence doctrinale. Mais cela resta lettre morte. En parlant du diaconat comme degré inférieur de la hiérarchie, les Pères de Vatican affirmaient son insertion dans le ministère ordonné, lui-même d'institution divine (cf. LG 29a). Sans entrer pour autant dans une considération particulière de l'institution de chaque degré du sacrement de l'ordre, ils se sont contentés

¹ En 2002, la Commission théologique internationale parlait de deux modèles, celui de suppléance presbytérale et celui de la diaconie de la charité, selon l'accentuation des tâches respectives « nécessaires au plus haut point pour la vie de l'Église », selon l'expression de LG 29a (Commission Théologique Internationale [CTI], « Le diaconat. Évolution et perspectives », chap. VI).

² Concile de Trente, sess. 23, *can. 6 de ref.* (DzS 1776) ainsi que, préalablement, la référence au chap. II (DzS 1765) où, évoquant l'Écriture, les Pères tridentins affirmaient la tripartition — évêque, prêtres et ministres — selon une disposition très ordonnée (lat. *in ordinatissima dispositione*).

de dire que « le Christ Seigneur, pour paître le peuple de Dieu et l'accroître sans cesse, a institué dans son Église des ministères variés qui visent au bien de tout le Corps » (LG 18a)³. Dans la perspective classique d'un cursus linéaire des ministères, les Pères conciliaires le situaient comme passage obligé vers le presbytérat et l'épiscopat. En rétablissant ce degré inférieur de la « hiérarchie d'ordre » selon l'expression héritée de la doctrine canonique (cf. CIC 1917 can. 108 § 3), Vatican II assurait ainsi une pleine cohérence doctrinale et ouvrait la voie à la question de sa sacramentalité.

L'ordination diaconale « en vue du ministère »

Vient ensuite l'affirmation selon laquelle les diacres ont reçu l'imposition des mains « non pas en vue du sacerdoce, mais du ministère » (LG 29a, selon une formule héritée du 4^e siècle, cf. sa note 74). Par cette formule, les Pères ont tenté de fournir la finalité *générale* du rétablissement du diaconat, à savoir « en vue du ministère » ; ils évitaient ainsi d'empiéter sur ce qui était évident pour des catholiques, à savoir que les *sacerdotes* que sont les évêques et, à leur rang, les prêtres, sont « en vue du sacerdoce »⁴. Sans doute peut-on voir en cette formule binaire une stratégie des Pères conciliaires pour affirmer avec une autorité apparemment indiscutable le peu qu'ils pouvaient énoncer sur l'originalité du diaconat dont ils envisageaient le rétablissement. Cette maxime servait pour le moins à la cerner en termes négatifs.

L'ordination voue des baptisés au soin du Corps ecclésial tout entier dont le Christ assure l'unité par l'Esprit-saint qui lui communique la vie divine. Pour ce « ministère de la communauté » *en ce lieu* (cf. LG 20c), l'évêque – « le grand prêtre de son troupeau » (SC 41a) – est assisté par le presbyterium et les diacres. Ceux-ci « ordonnés en vue du ministère, servent le peuple de Dieu en communion avec l'évêque et son

³ D'ailleurs un peu plus loin, au moment de traiter des prêtres, on peut lire : « ainsi le ministère ecclésial, divinement institué, est certes exercé en des ordres divers par ceux qui, déjà depuis l'Antiquité, sont appelés évêques, prêtres, diacres » (LG 28a).

⁴ Les allusions explicites de Vatican II au diaconat ne lui appliquent pas des catégories sacerdotales, mais des catégories ministérielles : SC 35.4 ; LG 20c, 28a, 29a et 41d ; OE 17 ; CD 15a ; DV 25a ; AG 15i et 16f.

presbytérium » (CD 15a). C'est ici qu'il faut relier chacun des deux ordres, presbytérat et diaconat, avec la plénitude du sacrement de l'ordre dans l'épiscopat (cf. LG 21b ; CD 15a). Dans le ministère apostolique se croisent et sont ainsi signifiées la surabondance du don du Fils au Père dans l'Esprit (« diaconie » du Christ) et l'offrande de l'humanité tournée vers le Père par sa participation au mystère pascal (« sacerdoce » du Christ) (GRAU, 2001).

D'une part, à l'instar de l'évêque qui préside à l'Église locale (comme « tête ») et l'inscrit dans la communion des Églises (comme « charnière »), le ministère des prêtres figure la seule et unique médiation *sacerdotale* du Christ, le vrai pasteur, le bon berger par excellence (cf. LG 28a ; PO 5a). La médiation sacerdotale appelle toute l'Église et chacun des fidèles à faire de leur vie un sacrifice spirituel (c'est-à-dire dans l'Esprit) agréable à Dieu (cf. Rm 12,1-2 ; PO 5b.c). D'autre part, les diacres ne sont pas ordonnés « en vue du sacerdoce mais en vue du ministère » (LG 29a) : ils ne sont pas ordonnés pour la présidence de la communauté ecclésiale et de son eucharistie. Ils sont ordonnés « pour le ministère de l'évêque » : non pas le ministère qui a pour *objet* l'évêque, mais celui dont l'évêque est le sujet, le titulaire au premier chef⁵. Or, ce ministère a pour objet la communauté ecclésiale (cf. LG 20b) et peut être qualifié d'« apostolique » puisqu'il veille à sauvegarder et à promouvoir l'identité apostolique de l'Église *en ce lieu*.

La triple diaconie

Le ministère apostolique au service duquel les diacres sont ordonnés est au premier chef celui dont l'évêque a la charge. Ils l'assistent et ils servent le peuple de Dieu *en ce lieu* en exerçant leurs fonctions dans trois domaines ou « diaconies » : la liturgie, la Parole et la charité. Vatican II n'a pas utilisé la conceptualité des *tria munera*, c'est-à-dire de la triple fonction prophétique, sacerdotale et royale du Christ et de son Corps ecclésial. Aurait-il voulu

⁵ Pour l'approfondissement du sujet, je renvoie volontiers à Borrás (2010, p. 62-63).

insinuer une différence de structure entre, d'une part, l'ordre sacerdotal des prêtres et des évêques et, d'autre part, l'ordre des diacres⁶ ?

Pour les diacres, il est question de la triple diaconie selon la séquence « liturgie, Parole et charité » (LG 29a). Cette trilogie a servi à donner le ton indiquant « de façon générale, par une phrase brève, mais de poids » le champ d'exercice du diaconat qui, dans la suite du texte de LG 29a, « est ensuite plus spécifié par les *officia* de la charité et de l'administration »⁷. C'est ainsi que les Pères conciliaires ont été éclairés, avant le vote du texte définitif, sur la portée générale de la triple diaconie. Mais les Pères conciliaires de Vatican II en livrent une autre selon la séquence « prêcher la Parole de Dieu », « diriger les communautés chrétiennes [au nom de l'évêque ou du curé] » et « exercer la charité » (AG 16f). L'une et l'autre sont le reflet de l'expérience et les tâches qu'elles évoquent par la suite, surtout dans la seconde séquence, se réfèrent à la réalité des jeunes Églises et des terres de mission, et tout spécialement à la fonction de catéchiste. On se gardera donc d'absolutiser l'énoncé des tâches qu'il faut clairement considérer comme exemplatif. Il n'empêche que le choix du terme diaconie traduit bien la « dominante du service » par les diacres (SESBOÜÉ, 1999). C'est la diaconie de la charité qui colore les diaconies de la Parole et de la liturgie.

La grâce sacramentelle

Un dernier aspect de la théologie de fortune sur base de laquelle les Pères conciliaires ont décidé le rétablissement de l'exercice permanent du

⁶ Selon Jean-François Chiron, le dernier Concile a voulu nettement séparer, dans son contenu même, la charge diaconale et la charge confiée aux évêques et aux prêtres (CHIRON, 2007). Cela semble également être l'opinion de Gonneaud (2005).

⁷ Dans les *Acta synodalia Sacrosancti Concilii oecumenici Vaticani II*, Vol. III, 3^e période, 1^e partie, p. 260, on peut lire : « les offices des diacres sont indiqués en premier lieu de façon générale, *modo generali*, par une phrase brève, mais de poids, dans le triple champ du "service de la liturgie, de la Parole et de la charité" que l'on spécifie ensuite de façon plus caractérisée, *quod deinde magis specificatur*, par "les offices de la charité et de l'administration" ». Pour le Père Hervé Legrand, ce sont là « des exemples empiriques pris du droit en vigueur et du témoignage de l'histoire passée, l'autorité se réservant la possibilité de modifier, restreindre ou amplifier ce type de tâches, données comme exemples et non comme exprimant l'essence du diaconat » (LEGRAND, 1997, p. 10).

diaconat concerne la question de la sacramentalité. Au seuil de Vatican II et même dans les débats conciliaires, il n'y avait pas unanimité à propos de la nature sacramentelle du diaconat. Même si la question de la sacramentalité n'était plus une question disputée, certains la mettaient en doute. La divergence portait plutôt sur la nature de l'assentiment que l'on devait à l'affirmation⁸.

En 2002 la Commission théologique internationale reconnut d'ailleurs que, dans les textes conciliaires, la sacramentalité était soit tacitement présumée, soit simplement affirmée « de façon rapide, indirecte ou faible »⁹. Les Pères conciliaires s'en sont pour le moins tenus à une affirmation qui pouvait être comprise comme minimaliste et, en ce sens, jugée pour le moins comme « présumée » par les partisans. Ce minimalisme évitait de donner l'impression de condamner ceux qui la mettaient en question¹⁰. Il reflétait en tout cas l'incertitude doctrinale du moment¹¹.

On ne s'étonnera dès lors pas de ce que les deux textes conciliaires plus directement référés à la sacramentalité du diaconat s'en tiennent à une affirmation prudente. C'est ainsi que les Pères conciliaires se contentent de dire que les diacres sont « fortifiés par une grâce sacramentelle » (*gratia enim sacramentali roborati* : LG 29a) ou que les hommes qui accomplissent des tâches diaconales les exerceront désormais « plus efficacement au moyen de la grâce sacramentelle du diaconat » (*per gratiam sacramentalem diaconatus efficacius [expleant]* : AG 16f). Mais un autre passage de *Lumen Gentium* affirme que « les ministres de l'ordre inférieur, et d'abord les diacres, participent aussi d'une façon spéciale à la mission et à la grâce du Souverain Prêtre » (LG 41d).

⁸ Se référant à Benoît XIV (*De synodo dioecesano*, l. VIII, c. IX, n. 2), J. Forget affirmait : « l'ordination des diacres leur confère le Saint-Esprit, elle tient de Dieu même une vertu sacramentelle » (FORGET, 1939).

⁹ CTI, « Le diaconat », chap. IV, IV.

¹⁰ On se reportera à la *relatio* de la Commission doctrinale du concile (*Acta synodalia* III/I, p. 260) qui atteste que les Pères conciliaires ont voulu éviter de donner l'impression de condamner ceux qui la mettaient en doute (cf. II/II, p. 378, 406, 447 sq.).

¹¹ CTI, « Le diaconat », chap. IV, IV.

L'affirmation progressivement plus nette de la sacramentalité

C'est le magistère post-conciliaire qui va progressivement aboutir à l'affirmation claire et nette de la sacramentalité. Dans le motu proprio *Sacrum diaconatus ordinem* promulgué en 1967, le Pape Paul VI faisait explicitement mention du « caractère indélébile » du diaconat et de sa « grâce particulière ». Alors que Vatican II ne parlait pas du tout du caractère à propos du diaconat, Paul VI le mentionne appuyant de la sorte, du moins implicitement, la thèse de la sacramentalité. Le thème du caractère, typique de la théologie latine, est en effet un développement théologique de la sacramentalité qu'il présuppose.

Le caractère comme « sigillation » ou « caractérisation » dans sa portée sociale ou ecclésiale s'entend comme un signe « distinctif » (*signum distinctivum*)¹². Le caractère marque dès lors l'ordonné et le distingue en raison de son ministère des autres baptisés, sans le séparer pour autant d'eux. Par voie de conséquence le caractère est un signe « configuratif » (*signum configurativum*) au sens où l'ordonné est référé au Christ pour être conformé à ce dernier, participer à sa mission et être destiné au service de l'Église. En ce sens, le caractère le « configure » au Christ de qui il tient sa grâce et sa mission et à qui, en vertu même de cette configuration, il appartient. Le caractère au sens théologique est moins ressemblance que *référence* au Christ qui accrédite par la grâce sacramentelle au service pour lequel l'ordonné est distingué des autres fidèles¹³.

¹² En ce sens, le caractère connote l'appartenance et l'accréditation au service. En termes actuels, cette métaphore du sceau ou du marquage signifierait, sociologiquement parlant, l'attribution d'un statut et l'assignation d'un rôle qui accréditent socialement. Théologiquement parlant, le caractère dispose à recevoir la grâce nécessaire au ministère auquel habilite l'ordination. Il fait en conséquence basculer le baptisé au rang de ministre de l'Église, saisi dans tout son être et pour toute sa vie au service de la communauté ecclésiale (BORRAS, 2007).

¹³ Pour saint Thomas, le caractère est ce signe par lequel quelqu'un est marqué en tant que destiné à une fin : « character proprie est signaculum quoddam quo aliquid insignitur, ut ordinandum in aliquem finem » (STh III, q. 63, 3, resp.). Edward Schillebeeckx explicitait cela en ces termes : « le sacrement lui-même, le *signum externum*, est un "*signum distinctivum et configurativum*", un caractère par lequel *in facie Ecclesiae*, le baptisé, le confirmé, le prêtre ordonné, est réellement distingué, pour les autres membres de l'Église, des non-baptisés, des non-confirmés, des non-ordonnés ; ces trois rites sacramentels sont le témoignage visible de leur nouveau mandat » (SCHILLEBEECKX, 2004).

En 1972, le motu proprio de Paul VI *Ad pascendum* commençait précisément par ces mots, dès le début du préambule : « pour paître le peuple de Dieu... », c'est-à-dire pour le conduire dans la variété des ministères institués par le Christ dans son Église en vue du bien du corps tout entier, il y a le diaconat. La finalité de l'ordination était ainsi clairement indiquée d'entrée de jeu.

Le Code de 1983 s'inscrira dans la foulée des deux documents de 1967 et 1972 en traitant également du diaconat en référence au caractère¹⁴ et dès lors à sa sacramentalité, mais dans une théologie générale du sacrement de l'ordre :

Par le sacrement de l'Ordre, d'institution divine, certains fidèles sont constitués ministres sacrés par le caractère indélébile dont ils sont marqués; ils sont aussi consacrés et députés pour conduire le peuple de Dieu, chacun selon son degré, en remplissant en la personne du Christ-Tête les fonctions d'enseignement, de sanctification et de gouvernement (can. 1008).

Le thème de l'*in persona Christi capitis* a aussi contribué à étayer la sacramentalité du diaconat du fait qu'il se comprend dans le cadre de la théologie du sacrement de l'ordre élaborée depuis la scolastique à partir du sacerdoce ministériel¹⁵. Il n'empêche que la formule s'avère

¹⁴ Comme le signalait à l'époque Jesús Hortal sj dans son commentaire de la traduction officielle du Code par la Conférence nationale des Évêques du Brésil (CNBB): « Por primeira vez se afirma claramente, num documento eclesialístico, que o sacramento da ordem, em todos os seus graus, imprima caráter. Até agora, essa afirmação era comum em relação ao presbiterado e ao episcopado, mas nunca se tinha aplicado ao diaconado » (CIC, 1983, p. 445, sub can. 1008).

¹⁵ Cette expression nous vient de loin, de la scolastique et en particulier de saint Thomas. Elle a été vulgarisée par Pie XII dans son encyclique *Mediator Dei* en 1947. Elle connaît un usage diversifié dans les textes de Vatican II. Elle est utilisée à propos du ministère des évêques (cf. LG 10b, 21b, 25a, 27a ; AA 2b ; CD 11b) et des prêtres (cf. SC 33b ; LG 10b, 28a ; PO 2c, 13b ; AG 39a). Elle sert tout particulièrement à qualifier le rôle du sacerdoce ministériel dans l'action eucharistique. Comme le signale aussi la CTI, « la liaison du *in persona Christi* avec l'exclusivité sacerdotale pour consacrer l'eucharistie a été accentuée dans les documents postconciliaires » (CTI, « Le diaconat », Chap. VII, II).

totallement inappropriée pour le diaconat, surtout si elle est entendue dans son sens eucharistique¹⁶.

Le Catéchisme de l'Église Catholique affirmera en 1992, puis dans son édition définitive de 1997 :

Les diacres participent d'une façon spéciale à la mission et à la grâce du Christ (cf. LG 41 ; AG 16). Le sacrement de l'ordre les marque d'une empreinte ("caractère") que nul ne peut faire disparaître et qui les configure au Christ qui s'est fait le "diacre", c'est-à-dire le serviteur de tous (cf. Mc 10, 45 ; Lc 22, 27 ; S. Polycarpe, *Ep.* 5, 2) (CEC n. 1570).

Traitant plus loin des effets du sacrement de l'ordre, le même catéchisme dira de ce sacrement qu'il configure « au Christ par une grâce spéciale de l'Esprit Saint » (CEC n. 1581) en précisant au Christ « Tête de l'Église » (CEC n. 1581), « dans sa triple fonction de prêtre, prophète et roi » (CEC n. 1585). Déjà indiqué au canon 1008, le thème de la configuration dans le Catéchisme s'est inscrit dans le prolongement de celui du caractère et a confirmé une compréhension sacramentelle de l'ordination diaconale.

Le Directoire de 1998 revient d'ailleurs sur le thème du caractère qui « corrobore la fidélité de Dieu à ses dons, implique la non-réitérabilité du sacrement et la stabilité durable dans le service ecclésial » (n. 21 et 28). Quant aux normes de 1998, elles reprennent le thème de la configuration des diacres au « Christ, Seigneur et Serviteur », comme représentation sacramentelle de ce dernier réalisée par « une effusion particulière de l'Esprit » (respectivement n. 5 et 7). Ce vocabulaire de la « configuration », voire du « signe » a donc surgi tardivement dans la période post-conciliaire. La configuration des diacres ne doit cependant pas se réduire à une ressemblance avec le Christ ; tout au plus peut-on la comprendre comme

¹⁶ Certes, au sens large, on pourrait l'utiliser pour désigner la fonction de représentation ou de référence sacramentelle des ministres ordonnés au Christ en vertu du caractère inhérent à l'ordination sacramentelle. Mais il est plus correct théologiquement parlant de qualifier l'action des diacres (*in nomine Christi*). J'avais d'ailleurs suggéré comme correction possible du canon 1008 de 1983 que l'on adopte la formule (*in nomine Christi*) en lieu et place de l'*in persona Christi capitis* comme commun dénominateur à tous les ministères ordonnés, évêques et prêtres y compris, car seule l'eucharistie est au sens strict présidée *in persona Christi* alors que les autres sacrements sont célébrés (*in nomine Christi*) (BORRAS, 2010).

représentation *sacramentelle* avec lui (Normes, n. 5.7). La configuration est bien plutôt référence au Christ, certes, mais aussi à l'Église.

C'est ainsi que, par touches successives grâce aux thèmes du caractère et de la configuration, le magistère post-conciliaire a conduit à l'affirmation de la sacramentalité dans les nouveaux canons promulgués en 2010. Entre-temps il y a eu le document publié par la Commission théologique internationale de 2002 déjà cité précédemment et intitulé « Le diaconat. Évolution et perspectives »¹⁷. Ce document entérine la compréhension sacramentelle du diaconat dont nous avons à l'instant rappelé les étapes successives de son affirmation désormais claire et nette. Les nouveaux canons tireront profit de ce parcours en articulant doctrine et législation selon le vœu de Benoît XVI lors de la publication du motu proprio *Omnium in mentem* (OIM)¹⁸.

Les nouveaux canons 1008 et 1009 § 3

Outre cette volonté d'unité entre doctrine et législation, les nouveaux canons 1008 et 1009 § 3 entendent tout autant avoir une utilité pastorale « pour laquelle les institutions ecclésiales sont ordonnées » (OIM, préambule). Dans le but de mieux recueillir la doctrine de LG 29, l'intention de Benoît XVI est bel et bien de « perfectionner la norme canonique » à la suite de la modification opérée par Jean-Paul II dans le Catéchisme de

¹⁷ Il ne s'agit pas d'un texte du magistère *proprement dit*. Il émane néanmoins d'une instance théologique dont les membres sont désignés par le Pape. Il a été en outre approuvé *in forma specifica* par un vote unanime de la Commission, le 30 septembre 2002, et a été par la suite soumis à son président, le cardinal J. Ratzinger, à l'époque préfet de la Congrégation pour la Doctrine de la foi, qui en a autorisé la publication. Ce document récapitule les éléments majeurs d'une théologie du diaconat en les mettant en perspective à partir du magistère post-conciliaire.

¹⁸ Le motu proprio *Omnium in mentem*, daté du 26 octobre 2009 et publié le 16 décembre de la même année, a été promulgué le 8 janvier suivant et est entré en vigueur trois mois plus tard, le 8 avril 2010. Ce document a été élaboré par le Conseil pontifical pour les Textes législatifs avec la collaboration de la Congrégation pour la Doctrine de la foi. Benoît XVI l'a approuvé après consultation des Conférences des Évêques et des Cardinaux de la curie romaine. Le motu proprio abroge quatre canons du Code de droit canonique de 1983 : d'une part, un canon concernant le sacrement de l'ordre, à savoir le canon 1008 ; d'autre part, les canons 1086 § 1, 1117 et 1124 concernant la défection de l'Église catholique par acte formel en relation avec la forme canonique du mariage.

l'Église Catholique de 1997 à propos du diaconat (n. 875)¹⁹. Il y parvient en affirmant la distinction essentielle entre sacerdoce commun et sacerdoce ministériel (nouveau canon 1008) en même temps que la différence entre épiscopat, presbytérat et diaconat (canon 1009 § 3).

Le nouveau canon 1008 s'énonce en ces termes :

Par le sacrement de l'Ordre, d'institution divine, certains parmi les fidèles sont constitués ministres sacrés par le caractère indélébile dont ils sont marqués ; ils sont consacrés et députés pour servir, chacun selon son degré, à un titre nouveau et particulier, le peuple de Dieu.

Il reprend la mention de l'institution divine et l'affirmation du caractère qui fait de certains fidèles des ministres sacrés, c'est-à-dire ordonnés. La finalité de leur ordination n'est plus de « conduire le peuple de Dieu » mais de le *servir* « chacun selon son degré » et tous « à un titre nouveau et particulier ». Le service est le dénominateur commun du ministère ordonné (cf. CEC n. 876). Mais évêques, prêtres et diacres l'exercent chacun selon son ordre. Le Catéchisme de 1997 distinguait déjà à l'intérieur d'une même ordination le « degré de participation sacerdotale » de l'épiscopat et du presbytérat et le « degré du service » du diaconat (n. 1554).

Le canon 1009 § 3 distingue également entre épiscopat et presbytérat, d'une part, et diaconat, d'autre part : « Ceux qui sont constitués dans l'Ordre de l'épiscopat ou du presbytérat reçoivent la mission et la faculté d'agir en la personne de Christ-Tête, les diacres en revanche reçoivent la force de servir le peuple de Dieu dans la diaconie de la liturgie, de la Parole et de la charité ». Le canon reprend quasi mot pour mot le n. 875

¹⁹ Le n. 875 du Catéchisme de 1992 s'énonçait en ces termes : « [...] personne ne peut se conférer à lui-même la grâce, elle doit être donnée et offerte. Cela suppose des ministres de la grâce, autorisés et habilités de la part du Christ. De lui, ils reçoivent la mission et la faculté ("pouvoir sacré") d'agir *in persona Christi capitis* [...] ». En revanche, le Catéchisme de 1997 dit des évêques et des prêtres qu'ils ont reçu la « mission et la faculté (le "pouvoir sacré") d'agir *in persona Christi capitis*, et des diacres « la force de servir le peuple de Dieu dans la "diaconie" de la liturgie, de la parole et de la charité, en communion avec l'évêque et le presbytérium » (n. 875). L'édition de 1997 n'a donc plus utilisé l'expression *in persona Christi capitis* pour qualifier les fonctions diaconales. Dans la foulée du Catéchisme, le Directoire de 1998 a plutôt utilisé la formule *nomine Christi*, « au nom du Christ », évitant aussi l'expression typiquement sacerdotale et eucharistique *in persona Christi* (n. 28 et 37).

du Catéchisme de 1997 à deux différences près : d'une part, Benoît XVI ne reprend pas l'expression « pouvoir sacré » mise entre guillemets et entre parenthèses par le Catéchisme après « la mission et la faculté », sans doute pour expliciter ces deux termes ou pour le moins le second – dans ce cas « pouvoir sacré » serait seulement synonyme de « faculté » et non des deux ; d'autre part, le Pape n'a pas repris « en communion avec l'évêque et son presbyterium », précision relative au ministère des diacres²⁰.

D'après Adolfo Longhitano, afin de mieux mettre en valeur la différence des trois degrés du sacrement de l'ordre, Jean-Paul II éprouva en 1998 le besoin de modifier également le n. 1581 du Catéchisme en conformité avec le n. 875 de l'édition de 1997 (LONGHITANO, 2010). Mais cette modification ne fut jamais promulguée. En 2002, la Commission théologique internationale avait déjà saisi le problème théologique que posait la qualification *in persona Christi* appliquée au ministère des diacres²¹. On doit donc se réjouir de la suppression de cette qualification pour les diacres et de la reprise du n. 875 du Catéchisme de 1997, même si celle-ci pose quelques questions de conceptualité canonique vu l'insertion pure et simple d'un texte *théologique* dans un cadre *canonique*.

Je m'en tiendrai simplement ici à une remarque relative à l'expression *vim accipere* que la plupart des traductions, sauf la française, rendent par « être habilité », ce qui est très heureux. Car les diacres reçoivent bel et bien une habilitation. Le caractère inhérent à l'ordination sacramentelle est en effet une disposition à recevoir la grâce nécessaire du ministère. Il destine et accrédite de ce fait à l'exercer. C'est ainsi que la notion de caractère incite à se poser tôt ou tard la question des *potestates*, à savoir des pouvoirs liés à la réception de l'ordination, en l'occurrence du diaconat. « Les deux autres degrés de l'ordre, l'épiscopat et le presbytérat, donnent une capacité, en raison de l'ordination sacramentelle, pour des tâches qu'une personne non ordonnée ne peut pas (validement) réaliser », écrit la Commission théologique internationale qui s'empresse immédiatement d'ajouter : « pourquoi devrait-il en être autrement avec le diaconat ? »²².

²⁰ Pour une étude approfondie de ces canons, je renvoie à mon article (BORRAS, 2012).

²¹ CTI, « Le diaconat », chap. VII, II. Pour ma part, j'avais aussi suggéré de corriger l'énoncé du canon 1008 de 1983 en reprenant la formule du n. 875 du CEC 1997 (BORRAS, 2010).

²² CTI, « Le diaconat », 83 chap. IV, concl.

D'ailleurs anthropologiquement, l'exercice d'un service requiert toujours comme condition première d'être capable de quelque chose, c'est-à-dire de posséder un certain pouvoir. Celui-ci est exercé au nom d'un autre qui envoie et mandate²³.

L'ordination diaconale n'est pas la simple officialisation de ce que l'on faisait déjà, comme le laisse malheureusement entendre AG 16f. Elle n'est pas déclaratoire mais instituante. Elle situe en effet quelqu'un de manière *nouvelle* dans l'Église (BORRAS, 2010). Le diacre demeure certes membre du peuple de Dieu, inscrit dans la fraternité ecclésiale, mais en même temps il est posé face à ses frères et sœurs, comme vis-à-vis, pour les servir. Son ordination l'habilite intrinsèquement à exercer un ministère alors que, chez les fidèles laïcs, cette éventuelle habilitation comme mandat pour servir autrui dépend extrinsèquement de l'appel de l'Église et de la vérification de leur idoneité (cf. can. 228 § 1)²⁴.

Ce n'est pas ce que les diacres font qui les spécifie, mais ce qui les *autorise* à le faire, à savoir l'ordination. Or, celle-ci est un rite d'investiture qui consacre et *députe*, c'est-à-dire habilite pour servir le peuple de Dieu (cf. can. 1008). Les diacres sont habilités à exercer la triple diaconie au nom du Christ Serviteur. Ils ne sont cependant pas habilités à la présidence ecclésiale et eucharistique qui revient aux pasteurs dans leur agir *in persona Christi capitis*.

D'où l'importance de la mission canonique qui déterminera la fonction ou charge ecclésiale (cf. can. 145 et can. 159) qui leur est confiée, les obligations, droits et compétences inhérents à celle-ci, leur responsable pastoral, etc. C'est le rôle du décret de nomination et plus précisément de la lettre de mission. Il appartient à l'évêque diocésain d'affecter les diacres à des missions précises pour l'annonce de l'Évangile *en ce lieu*.

²³ Je renvoie volontiers à l'étude de Mathias Nebel (2013).

²⁴ Le baptême ne suffit pas à faire des baptisés des ministres : encore faut-il qu'ils soient aptes (lat. [*laici sunt habiles*, cf. c. 228 § 1] à recevoir un ministère, en fonction de l'idoneité requise en leur chef [*laici qui idonei reperiantur*] et moyennant l'appel de l'Église [*ut a sacris Pastoribus assumantur*]). Autrement dit, pour les fidèles laïcs qui se voient confier une fonction ou une charge ecclésiale, leur collaboration à la mission de l'évêque doit être légitimée par la vérification d'aptitudes requises et la décision épiscopale qui en détermine les termes par une nomination avec la lettre de mission correspondante. Dans le chef des laïcs exerçant un ministère, leur collaboration n'est pas intrinsèquement liée à leur condition de baptisés : elle n'est pas endogène à leur baptême alors que, chez les ordonnés, elle est endogène à leur ordination.

Pastoralement, cela renvoie au projet de chaque Église locale sur le ministère diaconal en son sein : quelles missions entend-t-elle confier à ceux que l'on juge aptes au diaconat ? Il revient dès lors à chaque diocèse de se demander *pour quoi* il appelle, consacre et envoie des diacres ?

En guise de conclusion

Cinquante ans après la décision conciliaire de rétablir l'exercice permanent du diaconat, l'approfondissement théologique de sa sacramentalité a conduit à mieux dégager sa différence par rapport à l'épiscopat et au presbytérat.

Alors que les degrés du ministère ordonné ont tous pour commun dénominateur le service du peuple de Dieu, le diaconat habilite formellement à l'exercice de la triple diaconie de la Parole, de la liturgie et de la charité. Le diacre ne peut être considéré comme un « super laïc » car, en vertu de l'ordination, il a basculé parmi ceux que l'Église appelle, consacre et envoie fortifiés de la grâce « pour remplir fidèlement *le ministère* ». C'est à cet effet que, dans la prière consécatoire des diacres, l'Esprit est invoqué et donné (lat. *quo in opus ministerii fideliter exsequendi munere septiformis tuae gratiae roborentur*)²⁵. À ce titre, la charge ou l'office qui lui est confié contribue à l'édification du corps ecclésial et à l'annonce de l'Évangile *en ce lieu*.

Encore faut-il qu'il y ait un projet ou, pour le moins, des perspectives qui, *concrètement*, traduisent la diaconie du Christ *en ce lieu*, pour conduire l'histoire à son achèvement autant que pour laisser émerger en son sein la plénitude du Royaume. D'où la nécessité d'une mission canonique qui signifie par l'autorité de l'évêque diocésain la volonté de ce dernier de rencontrer les besoins de l'évangélisation et de la pastorale. À défaut d'un tel projet diocésain, en amont, et d'une telle mission canonique, en aval, le diacre risque d'être considéré comme un « sous-prêtre ».

²⁵ Pontifical Romain, *L'ordination de l'évêque, des prêtres, des diacres*, rites de l'ordination de plusieurs diacres, 152, n. 207, rites de l'ordination d'un seul diacre, 175, n. 235 ; le Pontifical se réfère à la Constitution apostolique *Pontificalis romani recognitio* de Paul VI, qu'il cite en précisant les paroles requises pour la validité de l'ordination (*ad validitatem*), p. 13.

Le danger n'est plus ici la suppléance de l'apostolat des laïcs mais celui de la suppléance des prêtres en réduisant de ce fait le ministère ordonné au ministère sacerdotal. Dans cette hypothèse pourquoi dès lors ne pas ordonner des diacres au... presbytérat ?

Cinquante ans après Vatican II, les Conférences des évêques qui ont jugé bon et opportun de rétablir le diaconat permanent *pro cura animarum* (cf. LG 29b) l'ont effectivement fait en raison de l'utilité pastorale de ce ministère. Elles sont aujourd'hui en mesure de faire un bilan de la réception du diaconat dans les diocèses de leur ressort. Théologiquement, elles sont désormais bien outillées pour orienter de façon cohérente l'avenir de ce ministère. Celui-ci doit être pensé et mis en œuvre à l'intérieur de l'unité du sacrement de l'ordre et au service de l'apostolicité du peuple de Dieu.

En communion avec l'évêque et son presbyterium, les diacres sont en effet, à leur degré propre, garants de l'apostolicité de la foi vécue (Cf. BORRAS, 2010, p. 187-190). Ils ont à promouvoir une pratique ecclésiale enracinée dans le Christ qui est venu non pour être servi, mais pour servir et donner sa vie pour la multitude (cf. Mc 10,45). Mais la diaconie du Christ ne se limite pas au service d'autrui, ni même des plus pauvres : elle résulte de la mission reçue du Père, du don qu'il a fait de lui-même, de sa fonction d'unique médiateur (1Tm 2,5). La paradoxale fécondité de la diaconie du Christ se révèle dans l'abaissement librement voulu de sa passion et sa donation jusqu'à l'extrême sur la croix. Pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime (Jn 15,13).

En communion avec les pasteurs, les diacres contribuent à faire de l'Église un peuple ancré dans la diaconie du Christ. En fonction des besoins concrets de l'Église *en ce lieu*, ils sont concrètement affectés à des tâches parfois très diverses. Cette diversité exprime la richesse de ce ministère aux multiples facettes. Elle relève certes de la politique des diocèses. Elle est en tous cas le fruit du discernement pastoral *en ce lieu*.

En ce sens, le diaconat n'est pas seulement l'affaire des diacres mais de l'Église locale dans toutes ses composantes, fidèles et communautés. D'où l'intérêt et la nécessité d'inscrire les missions confiées aux diacres à l'intérieur du « rêve missionnaire » du diocèse (cf. Pape François, *Evangelii Gaudium* 31). Le diaconat ne peut donc être réduit à l'humilité évangélique, ni sa promotion reléguée à une spiritualité des services à rendre. Il

dispose l'Église à sa mission, à la suite de son Christ et Seigneur et dans l'attente de son retour : faire advenir une terre nouvelle et des cieux nouveaux (Ap 21,1).

Références

- BORRAS, A. Un caractère diaconal? *Nouvelle Revue Théologique*, v. 129, p. 45-63, 2007.
- BORRAS, A. *O diaconado sob o risco da sua novidade*. São Paulo: Paulinas, 2010.
- BORRAS, A. Les diacres d'après les nouveaux canons 1008 et 1009 § 3. *Revue Théologique de Louvain*, Louvain, v. 43, p. 49-78, 2012.
- CHIRON, J. F. Diaconat et ecclésiologie. In: DUMONS, B. ; MOULINET, D. (Dir.). *Le diaconat permanent*. Paris: Éd. du Cerf, 2007.
- FORGET, J. Diacres. In: DICTIONNAIRE de Théologie catholique. Paris: Letouzey et Ané, 1939. v. 4
- GONNEAUD, D. La sacramentalité du ministère diaconal. *Revue Théologique de Louvain*, v. 36, n. 1, p. 3-20, 2005.
- GRAU, A. 'Diaconie du Christ' : de l'analogie pratique à la catégorie théologique. *Communio*, v. 26, n. 2, p. 29-51, 2001.
- LEGRAND, H. Le diaconat dans sa relation à la théologie de l'Église et des ministères. Réception et devenir du diaconat depuis Vatican II. In : HAQUIN, A. ; WEBER, P. (Ed.). *Diaconat, XXI^e siècle : actes du colloque de Louvain-la-Neuve* (1994). Bruxelles: Lumen Vitae, 1997.
- LONGHITANO, A. Come leggere il motu proprio *Omnium in mentem*? *Il diaconato in Italia*, v. 42, n. 116, p. 27-30, 2010.
- MOULINET, D. La restauration conciliaire (1959-1964). In: DUMONS, B. ; MOULINET, D. (Ed.). *Le diaconat permanent : quarante ans d'expérience française*. Paris : Éd. du Cerf, 2006.

NEBEL, M. Don et gratuité dans l'exercice du service. La fécondité paradoxale de la diaconie. *Transversalités*, v. 126, p. 54-75, 2013.

SCHILLEBEECKX, E. *L'économie sacramentelle du salut*. Fribourg: Academic Press, 2004.

SESBOÜÉ, B. Quelle est l'identité ministérielle du diacre? In: DORÉ, J. (Ed.). *L'Église à venir : mélanges offerts à J. Hoffmann*. Paris: Éd. du Cerf, 1999.

TRIPPEN, N. Die Erneuerung des ständigen Diakonates im Gefolge des II. Vatikanischen Konzils. In: PLÖGER, J. G. ; WEBER, H. J. (Hrsg.). *Der Diakon : Wiederentdeckung und Erneuerung seines Dienstes*. Freiburg im Breisgau ; Basel ; Wien : Herder, 1980.

Reçu : 04/08/2014

Received: 08/04/2014

Approuvé : 27/11/2014

Approved: 11/27/2014