

[Cliquer ici](#) pour revenir sur le site diaconat.catholique

DIACONAT

ET

PROPOSITION DE LA FOI AUJOURD'HUI

Didier GONNEAUD

COMITE NATIONAL DU DIACONAT

TABLE DES MATIERES

1. PROBLEMATISATION : LE DIACONAT A VATICAN II.....	1
1.1. DEFINITION DE LA SACRAMENTALITE DE L'EPISCOPAT.....	1
1.2. REDEFINITION DE LA VIE CONSACREE.	2
1.3. DE LA COMPETITION EGLISE/ETAT A LA TRIANGULATION EGLISE/SOCIETE/ROYAUME DE DIEU	4
2. RELECTURE D'UNE EXPERIENCE CONCRETE : LA MISE EN PLACE DE L'ASPAM (ASSOCIATION DES SOINS PALLIATIFS D'AUXOIS-MORVAN)	6
3. PERSPECTIVES DIACONALES : LETTRE DES EVEQUES AUX CATHOLIQUES DE FRANCE	9
3.1. "PROPOSER"	9
3.2. "LIBRE POUR", "AVOIR LA LIBERTE DE"	11
3.3. NOUVEAUTE DE LA FOI ET NOUVEAUTE DU DIACONAT	14
4. CONCLUSION : UN DEFI A RELEVER PAR LES DIACRES : LE CARACTERE PUBLIC DE LA FOI CHRETIENNE.	15

1. PROBLEMATISATION : LE DIACONAT A VATICAN II

La décision de rénover le diaconat permanent à Vatican II, lors du vote du chapitre de Lumen Gentium, est le fruit de plusieurs déplacements qui définissent le sens de cette rénovation. A l'heure actuelle, plusieurs lectures insistent sur une sorte d'exigence sacramentelle : en reprenant conscience que le diaconat fait structurellement partie du sacrement de l'Ordre, qu'il n'est pas une simple étape préparant le sacerdoce mais un "degré" au sens d'une position stable et significative en elle-même et pas seulement en fonction des degrés supérieurs, on rendait possible doctrinalement la décision pratique de "restaurer" le diaconat. C'est en ces termes que la CTI analyse la restauration du diaconat à Vat II, ce qui est sans doute vrai, mais n'est qu'un des aspects des déplacements plus larges à l'intérieur desquels le diaconat prend toute sa signification. Je rappelle brièvement ces déplacements fondamentaux, et je terminerai par celui qui introduira directement à notre sujet d'aujourd'hui. Quelque soit le sujet qu'on aborde à propos du diaconat, je pense en effet qu'il faut toujours replacer dans le panorama général de Vatican II, car ce panorama donne toute sa signification à un élément particulier.

1.1. DEFINITION DE LA SACRAMENTALITE DE L'EPISCOPAT.

Jusqu'à Vat II, on hésite sur le sens profond de l'épiscopat. Qu'est-ce qu'un évêque ? Est-ce que c'est un super-prêtre, un prélat ayant des pouvoirs supplémentaires, avec la capacité de donner tous les sacrements alors que les simples prêtres ne peuvent pas les donner tous ? Si on part en effet de la consécration de l'Eucharistie, on peut dire qu'entre le prêtre et l'évêque il n'y a pas beaucoup de différence, puisque pour l'essentiel, ils ont les mêmes capacités.

- Vat II reconnaît que l'épiscopat n'est pas qu'une extension du sacerdoce du prêtre, mais qu'il y a une signification originale, qu'on va résumer dans le mot d'apostolicité. Le ministère propre des évêques, c'est de signifier l'apostolicité de l'Eglise, son enracinement dans la foi des apôtres confessant Jésus comme le Fils de Dieu mort et ressuscité. Deux conséquences :
 - l'accent est mis sur le collège des évêques : c'est le collège des évêques qui succède au collège des apôtres pour transmettre la même foi apostolique
 - si on se met à penser l'originalité d'un degré de l'ordre par rapport au sacerdoce, on rend alors possible de penser l'originalité d'un autre degré. Alors qu'avant Vatican II, le prêtre était vraiment au centre et absorbait toute la théologie de l'ordre (ce qui est avant le prépare, ce qui est après n'est qu'une extension), on peut alors penser que, dans un seul et même ministère ordonné, dans un seul et même sacrement de l'ordre, il y a des éléments différents qu'il faut respecter dans leur diversité. Pas plus qu'un évêque n'est un super-prêtre, le diacre n'est un sous-prêtre.
- dans cette définition explicite de la sacramentalité de l'épiscopat, il y a implicitement une théologie de l'Eglise locale que Vatican II n'a pas élaborée mais qui se cherche actuellement. L'Evêque est sacrement de l'apostolicité de l'Eglise parce que chaque Eglise locale est réellement et pleinement apostolique. Les ministères ne sont pas une sorte d'ENA (ou plutôt une EIAE : Ecole internationale d'administration ecclésiastique), ils surgissent de chaque Eglise locale. C'est très important car cette dimension locale est au cœur du diaconat, ce qui explique que la mise en œuvre pratique du diaconat se fasse au plan des Eglises locales et non directement au plan du saint-Siège. On ne peut comprendre pleinement le diaconat qu'en le comprenant au cœur de l'Eglise locale, mais ce n'est pas directement notre question

aujourd'hui. Notons simplement qu'à une époque où la société française est, comme toutes les autres, affrontée à la mondialisation, au brassage vertigineux des cultures, le diaconat peut apporter à l'Eglise une antidote contre le risque de se mondialiser artificiellement. Plus que les autres ministères, le diaconat est profondément lié à l'histoire locale de chaque Eglise. Déjà le presbyterium de chaque diocèse est très marqué par son originalité, et fait corps avec l'histoire plus ou moins longue, la mémoire plus ou moins profonde de chaque Eglise locale. Je suis très sensible à cette richesse : être prêtre, c'est pour moi entrer dans l'histoire du presbyterium de Dijon, très marqué par les événements de mai 68, Echanges et Dialogue, les conflits très violents entre pastorale paroissiale et paroissiale d'Action catholique spécialisée, avec une longue tradition universitaire, avec l'opposition brutale entre une ville et un rural presque désertique. Mais je m'aperçois que cette même histoire est maintenant reçue autrement à travers le groupe des diacres, avec leur manière nouvelle de naître au sein même de cette histoire. Il y a désormais dans notre diocèse un élément nouveau de continuité, qui est le groupe des diacres. Je crois personnellement que les diacres ont beaucoup à apporter à notre société affrontée à la mondialisation par leur enracinement propre dans l'Eglise locale, comme point d'appui pour mettre toutes les Eglise en relation vivante. Comment, à travers le diaconat, les Eglises locales tissent-elles de nouvelles relations pour exprimer leur universalité ? C'est très sensible dans les rencontres du CND, mais nous manquons de mots pour dire cela, qui reste plus intuitif que pensé. Je ne développerai donc pas ce point, mais si vous avez des éléments à mettre en avant, je suis preneur !

1.2. REDEFINITION DE LA VIE CONSACREE.

Les premiers textes préparés sur la vie religieuse reprenaient le schéma opposant préceptes et conseils. Selon ce schéma, il y aurait deux manières d'être chrétien, deux états de vie : un état "séculier", imparfait parce que lié au "siècle", aux affaires du monde, état réglementé par les préceptes du décalogue, comme minimum de la morale chrétienne; et un état de "perfection", propre aux religieux, défini par les conseils évangéliques, comme maximum de la morale chrétienne. D'un côté ce qui s'impose à tous, de l'autre ce qui est réservé à quelques-uns appelés à une vie parfaite et à quitter le monde. Il ne faut jamais oublier que, au moyen âge, les questions que nous posons actuellement au sujet des ministères, de la différence entre prêtres et laïcs sont complètement secondaires par rapport à la grande question de la différence entre religieux et non-religieux, entre "état commun" et "état de perfection". L'idéal du moyen âge, ce n'est pas le prêtre, mais le religieux, celui qui mène la "vie apostolique" consacrée par la manière de vivre du Christ et des apôtres : pauvreté, chasteté, obéissance.

Les relations entre Eglise et société sont surtout vécues à partir de cette opposition interne entre état commun et état de perfection : c'est lorsqu'elle se réalise à son maximum dans les ordres religieux que l'Eglise peut apporter l'Evangile à la société. Après le Concile de Trente (pour faire bref) c'est plutôt la figure du prêtre, du curé de paroisse qui va devenir la référence, avec la fin du maillage paroissial, qui en France va devenir très serré, trop serré sans doute. Mais n'oublions pas que pendant des siècles, c'est à travers la figure du religieux que l'Eglise a apporté l'Evangile à la société occidentale. On pourrait faire une histoire de l'Europe à partir d'une histoire de sa christianisation par les religieux, et pendant longtemps la référence pour la pratique chrétienne n'était pas la paroisse, mais le monastère. Les réseaux que reconstruisent les communautés nouvelles reprennent pour une part cette idée de liens spirituels et non plus de maillage territorial.

Rappeler cela, c'est dire que les relations entre l'Eglise et la société ne sont pas figées une fois pour toutes : indéniablement, nous vivons la fin d'une époque où le prêtre était la figure pivot de ces relations, comme on a déjà vécu la fin d'une époque où c'était le religieux qui était cette figure pivot. Quelle sera la figure pivot pour les prochaines décennies, voire les prochains siècles ? La question est posée, mais le diaconat s'inscrit visiblement dans cette question.

A Vat II, cette division entre état de perfection et état commun a été explicitement abandonnée. Le texte sur les religieux (devenu texte sur la vie consacrée, ce qui est beaucoup plus large et fondamental que les simples formes "religieuses" de cette vie consacrée) garde l'idée de perfection, mais en la déplaçant complètement : il n'y a plus d'un côté une vie parfaite et une vie commune, mais un appel à vivre la perfection de la charité : c'est la charité qui est parfaite, et non tel ou tel état de vie censé être supérieur.

En sortant la vie consacrée de l'opposition vie commune/vie parfaite, on lui donne son sens le plus profond : la vie consacrée est eschatologique, elle n'est pas d'abord opposition au monde, sortie "hors du monde", elle manifeste que le monde ne peut s'accomplir pleinement que dans le Royaume de Dieu. Pour dire les choses un peu brièvement, on peut dire qu'il y a dans l'Eglise une structure (c'est le ministère) et un dynamisme eschatologique (la vie consacrée, qui transfigure de l'intérieur l'histoire des hommes). L'aspect de signe est mis au premier plan : la vie consacrée est un signe du Royaume dans sa dimension eschatologique.

Il y a là un déplacement fondamental qui permet de penser implicitement la rénovation du diaconat. Mettre en avant un état de perfection, c'était insister sur les œuvres de l'Eglise manifestant ostensiblement sa sainteté. Lorsqu'on lit les manuels d'apologétique des derniers siècles, on peut voir que les religieux sont l'argument par excellence pour prouver la sainteté de l'Eglise : en quelque sorte, on demandait aux religieux d'être les professionnels de cette sainteté pour la faire valoir face au monde. Position un peu inconfortable pour ceux qu'on accule ainsi à la sainteté au nom (et à la place) de tous les autres, et accent mis sur les œuvres : au 19^e siècle, quand l'Eglise voulait répondre à un besoin particulier, elle fondait une nouvelle congrégation religieuse, avec une étourdissante inflation. C'était aussi une manière d'occuper les terrains stratégiques. Le violent conflit entre la France et les religieux ne peut se comprendre que comme une sorte de réaction massive d'une société qui se sentait comme infiltrée, occupée de l'intérieur par cette multiplicité incontrôlable de congrégations religieuses.

En remettant la consécration religieuse devant l'essentiel (l'eschatologie), on peut dire que Vat II rend possible de repenser une Eglise fondamentalement diaconale, et non déchargée de cette diaconie par le biais des congrégations religieuses. Il est faux de dire que le diaconat avait disparu avant Vat II : il y a eu plutôt un transfert, la mission diaconale de l'Eglise s'était comme transférée aux ordres religieux chargés de la catéchèse et de la charité. En rappelant que, par-delà leurs œuvres spécifiques (congrégations enseignantes, hospitalières) les religieux ont d'abord comme raison d'être de signifier l'eschatologie, Vat II rend possible de se réapproprier la dimension diaconale de l'Eglise.

Le diaconat est au point exact où le service de Dieu et le service des hommes s'articulent :

cf. PFSA : "Il y a donc un lien indissociable entre le culte chrétien et la vie des hommes, en ce qu'elle a de plus fragile et de plus menacé. On ne peut pas servir et aimer Dieu que l'on ne voit pas sans l'honorer dans les plus démunis de nos frères. Le ministère des diacres nous rappelle tout particulièrement ce lien fondamental entre service de Dieu et service des hommes. p. 95"

En tant que ministère, les diacres n'ont pas à faire eux-même tout le service, mais à rendre l'Eglise diaconale. Ce rappel est fondamental : par rapport à la société, il faut que le diaconat évite de

répéter l'histoire. Il ne faudrait pas que l'Eglise se décharge de la charité sur les diacres comme elle s'est déchargée sur les professionnels de la charité qu'étaient devenus les religieux. Les diacres n'ont pas à prendre la place laissée vacante par les religieux partis en eschatologie, et à devenir à leur tour des professionnels de la charité ! Il est très important de rappeler ce que veut dire ministère, et en quel sens le diaconat est un ministère : il s'agit de rendre toute l'Eglise diaconale, toute entière en charge de la charité, ce qui est beaucoup plus exigeant que de prendre directement en charge la charité au nom des autres.

Du coup l'interrogation au sujet du diaconat se déplace : non pas comment il va être directement responsable de la charité, mais comment à travers lui telle ou telle communauté est davantage en charité. Je ne développe pas non plus directement ce point, qui annonce la foi à travers la charité, mais s'il y a des développements à partir de vos expériences originales, je suis aussi preneur !

1.3. DE LA COMPETITION EGLISE/ETAT A LA TRIANGULATION EGLISE/SOCIETE/ROYAUME DE DIEU

C'est ce troisième point que j'ai choisi de développer, parce qu'il me semble le plus mettre en relief ce que le diaconat peut apporter d'original dans la proposition de la foi dans la société actuelle. Après avoir exposé théoriquement ce point dans Vatican II, je proposerai de l'analyser très concrètement dans une relecture d'expérience, puis d'en tirer quelques conséquences pour le ministère diaconal.

Le passage de la bipolarité Eglise/Etat au triangle Eglise/société/Royaume me semble une des évolutions les plus importantes, mais la plus souterraine de Vat II, et c'est à mes yeux le soubassement le plus profond de la rénovation du diaconat.

Le schéma initial de LG s'ouvrait sur le rapport Eglise/Etat. On cherchait à définir la "nature" de l'Eglise pour affirmer celle-ci face à l'Etat. Du coup les problèmes de compétence devenaient envahissant : il fallait définir strictement les conditions juridiques d'appartenance à l'Eglise, pour souligner sa consistance institutionnelle face à l'Etat. Tout le plan du schéma découlait de cette préoccupation centrale de renforcer cette consistance, en mettant en avant les relations hiérarchiques qui structurent l'Eglise.

Cette invasion du juridique va être détruite de deux manières :

- on ne parlera plus d'abord de la nature de l'Eglise (comme si elle avait une nature parfaitement réalisée et localisable) mais de son mystère. Cela veut dire que l'Eglise ne peut pas se comprendre en-dehors de la foi, elle n'est pas un préalable démontrant la foi en vertu de sa consistance institutionnelle, mais elle est elle-même comprise dans la foi qu'elle annonce.
- on va multiplier les images pour décrire ce mystère, et éviter d'opposer une Eglise visible institutionnelle, accidentelle pour la foi, à une Eglise spirituelle, invisible. Il n'y a qu'une seule Eglise, mais elle a deux aspects, visible et invisible, comme pour les sacrements, et aussi pour l'Incarnation.

On pourra alors scruter l'Eglise à partir de son propre mystère, et non plus en voulant à tout prix la situer dans la rivalité avec l'Etat, en compétition, en revendication de compétence. Le schéma initial de LG voulait assurer les droits de l'Eglise face à un Etat toujours suspecté de vouloir empiéter sur les droits propres de l'Eglise.

Cette problématique initiale héritait d'une sorte d'image en miroir inverse un peu étouffant entre Etat et Eglise : chacun part de la suspicion que l'autre veut rogner son autonomie. Les rapports entre Eglise et Etat restent en France profondément marqué par cette position, dont il faut bien comprendre qu'elle n'est pas seulement lié à des héritages historiques, mais à des positions théoriques : Eglise et Etat se pensant l'un et l'autre comme deux "sociétés parfaites" : le terme veut bien dire cette volonté de totaliser l'un et l'autre la société humaine, avec d'entrée de jeu un écartèlement, puisqu'il n'y a qu'une société humaine qui est alors déchirée entre société humaine et société "divine", temporelle ou spirituelle,...

En doctrine des ministères, ce vis-à-vis de l'Etat et de l'Eglise a une conséquence très importante : compris comme structure hiérarchiques (d'où l'hypertrophie de la papauté, d'où tout descend : dans le premier schéma de LG, tout descend du pape, même l'épiscopat) les ministères sont l'ossature interne de l'Eglise, ce par quoi elle se tient en elle-même, et peut se constituer par rapport à l'Etat en contre-société.

Passer de l'Eglise/Etat à Eglise/société signifie que les ministères ne sont plus simplement pensés comme l'armature, la structure interne de l'Eglise faisant opposition à l'Etat, mais en interface avec la société.

Ce passage est possible parce que Vat II a introduit un troisième terme : en fait, l'Eglise ne se comprend elle-même non pas en se posant comme rivale de l'Etat, mais en saisissant comment, chacune à sa manière, Eglise et société tendent vers le Royaume. L'Eglise va là où va l'histoire des hommes : vers le Royaume, déjà actif silencieusement dans la société humaine. Ni l'Eglise ni l'Etat ne sont le Royaume, mais l'Eglise et la société humaine tendent vers ce Royaume dont l'Eglise est le sacrement, le signe efficace. Il y a là un point de cohérence très forte avec ce que dit le décret sur la vie religieuse, et dont le plan de LG est l'expression : au lieu de s'interroger indéfiniment sur les conditions institutionnelles d'appartenance à l'Eglise, au lieu de tout faire tourner autour du droit de commander et du devoir d'obéir, le texte ultime de LG souligne les tensions qui traversent l'Eglise. L'Eglise est en relation avec la société à travers la vie organique du Peuple de Dieu, vie qui s'appuie sur la structure ministérielle et qui donne un signe eschatologique dans la vie consacrée.

On peut résumer cela en reprenant la phrase de PFSA p. 33 :

"Les relations entre l'Eglise et l'Etat, qu'elles soient d'ailleurs difficiles ou faciles, sont devenues beaucoup moins importantes que la présence de l'Eglise dans la société tout entière."

On voit tout de suite les implications fondamentales pour le diaconat. Tant que le schéma fondamental est la compétition Eglise/Etat, les ministères se réduisent à leur fonction hiérarchique de construction interne de l'Eglise, pour assurer son indépendance et sa résistance face à l'Etat. Il ne faut pas oublier que ces schémas initiaux de Vat II sont très tributaires de la terrible expérience subie par l'Eglise lors des deux totalitarismes du XXème siècle, où cette question Eglise/Etat était devenue centrale. Il est d'autant plus remarquable que le texte final de LG ait déplacé complètement la question, pour la reprendre à la racine.

En se redéfinissant à partir de son propre mystère, l'Eglise ouvre des voies pour des relations nouvelles non plus avec l'Etat mais avec la société. Il ne s'agit plus de poser la question de la coexistence de deux organismes rivaux (Eglise et Etat) cherchant à enfermer leurs membres dans leur appartenance institutionnelle, il s'agit de comprendre comment les mêmes hommes appartiennent à la fois à la société des hommes et à l'Eglise du Christ, chacune en marche vers le Royaume de Dieu.

Les ministères peuvent alors être pensés dans cette sorte d'interface entre Eglise et société : ils sont tout autant déterminés par les évolutions de la société que par le mystère de l'Eglise. Dans cet assouplissement de la théologie des ministères, une place pouvait s'ouvrir alors pour le diaconat, au sens où l'émergence du diaconat vient d'un déplacement global de tous les ministères. Sans ce déplacement global, le diaconat n'aurait pas de place, et c'est ce qui fait son extrême difficulté : on ne peut pas pleinement le saisir tant qu'on ne saisit pas tout ce qu'il déplace dans l'ensemble des ministères. Le diaconat n'est pas un élément supplémentaire ajouté de l'extérieur à une construction qui resterait identique : il vient d'une maturation qu'il provoque en même temps. Cette maturation me semble porter très exactement sur cette redéfinition de l'ensemble des ministères comme interface entre l'Eglise et la société.

2. RELECTURE D'UNE EXPERIENCE CONCRETE : LA MISE EN PLACE DE L'ASPAM (ASSOCIATION DES SOINS PALLIATIFS D'AUXOIS-MORVAN)

Le troisième point d'analyse de Vat II souligne donc une double évolution, qui reste très difficile actuellement, mais qui me semble la clé de la manière dont le diaconat peut contribuer à la proposition de la foi en France. J'insiste bien sur le caractère français, voire franco-français de mes réflexions. Le rapport de la France à sa propre structure étatique est tout à fait original [fonction administrative/ fonction mémoire], et il est actuellement remis en cause par deux éléments : l'intégration d'une nouvelle religion à cette structure étatique; l'Europe.

C'est donc dans ce rapport, extrêmement complexe (on voit bien toutes les stratégies parfois malsaines qui se mettent en place dans l'Eglise pour "récupérer" les évolutions liées à l'Europe et à l'Islam) qu'il faut penser les deux évolutions exigées et rendues possibles par LG :

- de la part de l'Eglise, pour repenser sa relation à la société sans parasiter tout de suite cette relation par le rapport à l'Etat
- de la part de l'Etat, pour ne plus se penser comme l'englobant naturel de la société humaine, mais comme une de ses composantes : c'est la naissance de la notion de "société civile", concept très important pour comprendre ce qui se passe actuellement en France. Nous sommes un pays de longue tradition étatique, pour nous ce qui est public vient forcément de l'Etat : public = étatique. Or nous voyons émerger un autre pôle, il n'y a pas seulement l'Etat, mais la société civile, avec une très grande difficulté pour saisir ce que veut dire exactement ce terme. Par rapport à l'Islam, on voit bien à l'œuvre en France cette volonté de saisir l'Etat de questions qui, en d'autres pays, sont confiées aux régulations naturelles de la société civile. La question du foulard est en train de devenir un véritable rapport de force Islam/Etat.

Pour éclairer cela, avant d'en venir aux conséquences pour le diaconat, je voudrais prendre un exemple que j'ai personnellement vécu : la mise en place, dans la région de l'Auxois-Morvan, d'une association de soins palliatifs (ASPAM). Je voudrais reprendre les éléments caractéristiques de cette expérience, que j'ai vécue entre 1990 et 1995

a) c'est une initiative de la "société civile" s'articulant subtilement sur une structure étatique.

Plusieurs personnes, à la suite d'expériences diverses, ont ressenti le besoin de créer, autour des hôpitaux d'une région (essentiellement Semur en Auxois, Vitteaux, Saulieu et Montbard), une association visant à proposer des compétences acquises (légitimées par une formation éventuellement diplômante, dans le cadre d'un parcours universitaire à Villejuif) pour une

collaboration en vue d'un accompagnement de personnes en fin de vie. La formation acquise était pluridisciplinaire, aussi bien médicale pour les médecins participant à l'association, que psychologique et même philosophique.

C'est une démarche caractéristique des mutations de la société française : il y a quelques décennies, on aurait plutôt directement demandé à l'Etat de prendre en charge la question par une structure nouvelle, donc séparée des autres structures existantes (avec les problèmes de coordination et les rigidités qu'entraîne souvent ce type de pratiques : on identifie un problème, on crée une structure nouvelle, avec le risque de démultiplier le problème par l'autonomie de la structure). Là, des citoyens, au nom même de leur citoyenneté, s'estiment en charge de se former et de proposer une formation reconnue pour créer un climat nouveau et pas seulement une structure de fonctionnement. Le partenariat avec les hôpitaux n'était qu'un des aspects d'un partenariat plus large avec d'autres éléments moteurs de la société civile (ensemble des médecins susceptibles de recourir aux services d'accompagnement assurés par les bénévoles de l'ASPAM dans le but parfois d'éviter une hospitalisation et de permettre à des personnes en fin de vie de mourir chez elles; assistantes sociales; mais aussi représentants des diverses religions ; organisation de conférences pour sensibiliser les familles sur la possibilité de garder chez elle une personne en fin de vie).

b) la caractéristique de cette initiative, c'est le bénévolat, et des financements par subventions : tant que les accompagnements étaient assurés par des bénévoles, on peut jouer la carte d'une certaine souplesse, et éviter l'impression d'une structure faisant face à d'autres structures, avec les questions de rivalités financières et de protocoles de compétence. Le caractère transdisciplinaire de cette initiative a pu se vérifier dans le fait qu'au lieu de créer une USP (Unité de soins palliatifs) dans l'hôpital de Semur-en-Auxois, les bénévoles de l'ASPAM ont pu proposer à tous les services concernés de prendre en compte cette dimension palliative, avec une réflexion de fond sur l'articulation entre soin curatif et soin palliatif (articulation très difficile en France : on ne sait soigner que pour guérir, on ne sait pas encore vraiment soigner pour soulager la douleur).

c) la force de cette proposition, c'est en même temps sa fragilité extrême : liée à quelques individus, elle a subi les difficultés de ce qui tient à l'initiative associative et non à la réglementation étatique (en France, il y a vraiment une difficulté à faire fonctionner la société civile, entre l'Etat et la multitude vertigineuse des associations, il n'y a pas de relais. Les choses bougent, si l'ASPAM était créée maintenant, elle prendrait sa place comme proposition de développement local dans le cadre du "contrat de pays". Elle est née à une époque où les initiatives individuelles, du moins en rural, trouvaient difficilement un interlocuteur local. Cette fragilité explique que l'ASPAM n'ait pas atteint tous ses objectifs initiaux. Il est aussi intéressant de repérer l'impact de l'imbrication ultérieure du politique : lorsqu'un des membres fondateurs (Dr Patrice Chator) s'est présenté aux élections municipales de son bourg, c'est l'association dans son ensemble qui a été "suspectée" d'instrumentalisation au profit d'un projet de prise de pouvoir. On retrouve là des données générales auxquels le diaconat n'échappe pas !

-du point de vue d'une théologie des ministères, le point central est le passage du vocabulaire du "ministre du culte" à "agent pastoral".

Lorsqu'il s'est agi de définir la place d'éventuels représentants religieux dans l'ASPAM, on a découvert que les documents tournant autour des soins palliatifs parlaient d'agents pastoraux, et non plus de ministres du culte.

Je voudrais cerner brièvement le sens de cette évolution, telle que nous l'avons d'ailleurs mise en œuvre pendant quelque temps dans l'Association. Au risque de caricaturer un peu :

a) de la satisfaction de besoins religieux particuliers à l'accompagnement du désir spirituel de toute la personne.

Du point de vue du "patient", ministre du culte dit d'abord l'expression d'un besoin spécifique, un besoin religieux qu'on renvoie sur le ministre dont relève ce besoin. C'est au patient de prendre l'initiative d'exprimer ce besoin, et il revient à l'institution de servir d'intermédiaire avec le ministre du culte.

Ce schéma se heurte à deux obstacles :

- d'une part, son présupposé est plutôt de type "catholique" : il fonctionne bien lorsqu'il y a réellement un "ministre du culte", en l'occurrence un clergé sur lequel renvoyer parce qu'il a été accrédité par une série de procédures. C'est parfait en régime catholique, mais on a dû presser un peu les religions "sans clergé" pour les aligner sur ce processus, et on sait que la création du Conseil national du culte musulman tente d'obtenir un tel alignement pour l'islam.
- d'autre part, c'est au patient de prendre l'initiative d'exprimer ce droit à un accompagnement culturel, créant ainsi lui-même des décalages parfois difficiles à harmoniser. L'intervention d'un "ministre du culte" est parfois vécu comme l'intrusion d'une instance extérieure au processus médical lui-même : dans cette logique, l'institution médicale se considère comme en charge du besoin de guérison, renvoyant à d'autres, de façon plus ou moins harmonieuse, la prise en charge des autres besoins. D'où la gêne que peut créer, aussi bien pour le patient que pour le ministre, l'instauration d'une telle relation institutionnelle : l'enjeu est alors de faire percevoir par l'institution qu'elle n'accueille pas seulement des pathologies, mais des personnes devant être accompagnées intégralement, aussi bien dans leurs besoins matériels que dans leur désir spirituel. Parler d'agent pastoral (mais là encore, le vocabulaire commence à dater, et la problématique a évolué depuis), c'est tenter d'estomper la frontière entre ceux qui expriment des besoins religieux et ceux qui n'en expriment pas. On part plutôt de l'hypothèse que toute personne porte en soi un désir spirituel qu'il revient à l'institution de respecter, en acceptant les formes religieuses multiples que peuvent ensuite prendre ce désir.

b) de la compétence institutionnelle à la prise en compte collective.

Dans notre pratique, il s'agissait donc de passer d'une attitude de neutralité efficace mais passive et particulariste (quand quelqu'un exprimait un besoin religieux "particulier", on renvoyait immédiatement sur un "ministre du culte" concerné) à une attention globale de toute l'équipe soignante à ce qu'une personne pouvait exprimer comme désir spirituel. Cela voulait dire passer du statut de "ministre du culte" extérieur à "agent pastoral" membre d'une équipe qu'il s'agissait de rendre toute entière attentive à la totalité de la personne accompagnée (du coup on était arrivé à la conclusion que je n'étais pas forcément la personne la plus adéquate pour tenir ce rôle au sein de toute l'équipe, et c'est donc quelqu'un d'autre qui a fait office "d'agent pastoral"). Au lieu qu'il y ait un préposé aux choses religieuses, il y avait quelqu'un dont la responsabilité était de rendre possible l'accueil le plus respectueux possible (en décryptant toutes les formes possibles d'attente spirituelle) et non pas en exigeant une expression en bonne et due forme (du genre : "je veux me confesser", "je veux communier").

Dans le contexte des soins palliatifs, avec tout le retour sur soi qu'engendre cette période, on est évidemment dans un autre contexte que dans les soins curatifs. Mais il y avait là la mise en place d'un modèle sur deux points décisifs :

- changer la pratique du "ministre du culte" profitant des moments délicats de la vie pour intervenir en objectivant trop vite le désir spirituel de la personne.
- passer activement d'une logique de simple "retransmission" de compétence à une sorte de logique de "proposition" : proposer à la personne d'être collectivement à l'écoute de son désir spirituel, sans la contraindre. Il ne s'agit plus simplement d'accueillir, même avec bienveillance, un besoin religieux, mais de proposer une écoute, du moins de créer un climat où la personne sait qu'elle sera par avance écoutée.

Il me semble que ce passage de "ministre du culte" à "agent pastoral", tel qu'il est rendu possible par le repositionnement des rapports Eglise/Etat (rapport qui ne peut connaître que des "ministres du culte") en relation Eglise/société (relation qui rend possible de nouvelles pratiques ministérielles) est une des images qui mettent en lumière la façon spécifique pour le diacre de proposer la foi.

C'est dans le diaconat qu'apparaît le plus clairement que tous les ministères sont liés non seulement à l'Eglise mais à la société. A la différence du prêtre et de l'évêque, le diacre n'a pas à entrer en relation avec la société, il y est pleinement par ses engagements humains présents ou passés : même s'il est célibataire, ce célibat ne le met pas face à la société comme pour le diacre religieux ou le prêtre, pour qui ce célibat est en système avec tout un ensemble d'éléments qui le différencient profondément.

J'oserais une formule : les prêtres et les évêques sont serviteurs de l'Eglise pour le monde; les diacres sont serviteurs à la fois de l'Eglise et du monde. (Une fois de plus, il ne s'agit pas d'opposition tranchée, puisque prêtres et évêques sont aussi diacres). Il me semble qu'il aurait été tout à fait dans le rôle d'un diacre que d'être "agent pastoral" au sein d'une équipe de soins palliatifs : non pas d'abord rôle de relais avec la communauté déjà instituée, socialement repérable : si tel est plutôt le rôle du prêtre, alors cela expliquerait le processus par lequel j'ai dû petit à petit renoncer à tout rôle proprement religieux au sein de l'ASPAM, le plus piquant étant alors que j'ai assuré des formations au titre de ma compétence philosophique ! mais plutôt rôle d'éveil de toute une équipe au service d'un désir spirituel. On est au point très exact où diaconie (faire faire ensemble, et non faire soi-même) et proposition de la foi coïncide.

3. PERSPECTIVES DIACONALES : LETTRE DES EVEQUES AUX CATHOLIQUES DE FRANCE

3.1. "PROPOSER"

Je dois les développements suivants à la sagacité théologique de la sœur Marie-Hélène ROBERT, NdA, dont nous attendons les prochains travaux à ce sujet. En attendant, je me contente des trop brèves indications suivantes.

ni "imposer", ni "accueillir". Une nouvelle posture qui tente de relire à partir du contenu de la foi les déplacements institutionnels.

Peut-être un clé de relecture du paradoxe fondamental de la rénovation du diaconat :

- voulu pour les pays pauvres > réalisé dans les pays développés
- voulu pour les pays de mission > réalisé dans les pays de vieille chrétienté.

(selon les chiffres de 1998 : 25 122 diacres nord-américains, 174 diacres en Océanie),

La CTI met ce paradoxe en lien avec la pratique du ministère presbytéral : en fait, le diaconat se développerait surtout là où le ministère presbytéral est en crise. Mais PFSA permet une relecture plus profonde : le diaconat se développe surtout là où l'affrontement à la sécularisation, à la modernité oblige l'Eglise à se redéfinir de l'intérieur. Deux enjeux :

- ne pas comprendre le diaconat à partir de la situation du presbytérat, sinon on risque de ne plus saisir ce que les diacres peuvent apporter en propre à la proposition de la foi
- ne pas en rester à une lecture "stratégique" : on analyse les données d'une situation, et on élabore la réponse "pastorale" la plus adaptée, en incluant par exemple le diaconat comme force d'appoint dans cette réponse. Il y a ce risque dans la manière dont la restauration du diaconat a été concrètement proposée par LG 29b : on renvoie aux conférences épiscopales le discernement de l'opportunité pastorale de rétablir ou non. L'intérêt de ce dispositif est de souligner l'enracinement de l'expérience dans l'Eglise locale, le risque est de donner un côté superficiel à la notion d'opportunité pastorale (*opportunum sit pro cura animarum*). Or le sens profond de cette opportunité n'est pas seulement l'élaboration d'une stratégie, mais une maturation de la foi.

Ici commence Marie-Hélène et s'achève la Gonneaudologie.

Pour accéder à ce déplacement (passer de la stratégie institutionnelle à la maturation de la foi), une condition semble nécessaire, amorcée implicitement par Vat II, et thématisée par PFSA. Cette évolution : passer d'une conscience "majoritaire" à une conscience "minoritaire". Ce n'est pas une question de chiffres (les chrétiens ont-ils réellement été majoritaires dans un pays à un moment donné, où bien s'agit-il d'une projection rétrospective de "chrétienté") mais une question de conscience : l'Eglise se vit-elle comme de droit majoritaire, ou bien doit-elle toujours se penser comme minoritaire, même dans les pays où le christianisme est culturellement majoritaire. Tant que l'Eglise se pose en vis à vis de l'Etat, elle se pense elle-même dans un schéma de "majorité" : lorsqu'elle se pose vis-à-vis de la société, elle peut se repenser comme "minoritaire" *dans un contexte PLURALISTE*.

Nous avons repéré trois points d'appui "doctrinaux" de la restauration du diaconat à Vat II : - sacramentalité de l'épiscopat et consistance de l'Eglise locale -statut eschatologique de la vie consacrée -passer du rapport Eglise/Etat aux relations Eglise/société/Royaume. Mais, souterrainement, il y a aussi une logique implicite (que Dei Verbum, dernier grand texte voté, portera presque à l'état d'intuition claire) : à Vat II, l'Eglise perçoit que, même si du point de vue culturel ou institutionnel, elle peut se poser comme majoritaire, et s'est posée comme telle dans le passé en certains pays, en fait, du point de vue de la foi, elle ne peut se penser que comme minoritaire, sans avoir pour autant à se replier sur elle à la façon d'un groupe à part. C'est le grand paradoxe que Vat II, premier Concile réellement "mondial" de toute l'histoire de l'Eglise met à jour: on peut (et même on doit) se penser comme minoritaire sans pour autant avoir à tomber dans les réflexes sectaires.

Or ce rééquilibrage est capital pour le diaconat : à mon avis, c'est de se penser progressivement comme majoritaire qui a conduit l'Eglise à se passer du diaconat. A l'inverse, c'est de redécouvrir que la foi est toujours par nature minoritaire qui a conduit très souterrainement Vat II à redonner sa

place au diaconat. Une Eglise qui se pense majoritaire n'a plus besoin du diaconat; une Eglise qui se redécouvre minoritaire peut redécouvrir ce ministère. Si cette hypothèse est juste, alors il faut absolument que les Eglises qui ont eu les moyens de mettre en route le diaconat le vivent et le pensent de façon à ce que les Eglises d'Afrique ou d'Asie, qui vivent dans une société profondément religieuse et "hiérarchique" ("le diaconat, c'est pas assez honorifique" "on préfère un catéchiste, c'est plus clair, c'est reconnu"), puissent le redécouvrir à leur tour, mais justement comme une chance pour leur relation Eglise/société. Il y a là une responsabilité particulière des vieilles Eglises : ne pas vivre le diaconat de façon telle qu'au bout d'un moment il retombera dans une particularité qui le rendrait insignifiant pour les autres Eglises. A travers les contacts des étudiants africains à la Catho à Lyon, je peux témoigner du chemin qu'ils font lorsqu'ils découvrent le lien entre diaconat et société sécularisée (lorsqu'ils arrivent à dépasser leur premier réflexe de rejet devant une société où la religion est à ce point "minoritaire"). C'est un des points qui à mon avis attend très fortement la théologie du diaconat ces prochaines années : essayer de comprendre pourquoi certaines maturations de la foi ont rendu possible le diaconat en certains pays, et pourquoi pas en d'autres. Une fois qu'on a fait les analyses institutionnelles (comme celles faites par la CTI en paramétrant le diaconat à partir du presbytérat) il faut quand même aller plus au fond et poser la question de la maturation de la foi.

PFSA réinterprète en ce sens la définition conciliaire de Vat II de l'Eglise sacrement. L'articulation première de l'Eglise avec la société n'est pas la loi de la majorité ou le poids de l'histoire, mais la conscience que la foi est toujours minoritaire. PFSA indique ce déplacement : il ne s'agit plus de se demander si les circonstances actuelles sont favorables ou non à la foi (on sait qu'en général, dans l'Eglise, la réponse est toujours négative, depuis 20 siècles !), mais à quelles maturations de la foi elles renvoient, quelle figure nouvelle de la foi elles rendent possibles.

On peut dire qu'il y a une nouvelle étape actuellement (cf. p 76) :

- on n'est plus du tout dans le régime de la foi "imposée", transmise par des automatismes sociaux
- mais on n'est plus non plus tout à fait dans le régime de la "foi accueillante" : nos structures actuelles de catéchèse, de préparation aux sacrements sont sous le régime de l'accueil : on tente de repérer la foi implicite ou explicite des "demandeurs" et on essaie de la conduire à terme.
- pour cerner la nouvelle étape dans laquelle nous avons à vivre, les évêques suggèrent le mot de "proposer".

Du coup, notre question aujourd'hui se décompose :

- comment analysons-nous, en tant que diacres, les répercussions des changements de notre société sur les maturations de la foi ?
- si cette maturation peut se traduire par une trajectoire passant de l'imposé vers l'accueilli et enfin vers la proposition, quelle place revient en propre au diaconat dans cette nouvelle situation de la foi aujourd'hui ?

3.2. "LIBRE POUR", "AVOIR LA LIBERTE DE"

Cette expression revient plusieurs fois dans PFSA, et elle me semble donner à tout le document une tonalité particulière.

"Cette lettre est donc d'abord un acte de confiance : à la manière des apôtres, comme évêques, liés à la vie du peuple de Dieu, nous avons la liberté d'attester le travail de la foi qui s'accomplit dans nos Églises locales, surtout quand on y apprend le partage effectif des responsabilités et que des prêtres et des laïcs, chacun selon sa vocation, se mettent au service de l'Évangile, en l'accueillant, en le pratiquant et en l'annonçant, "par des actes et en vérité " (1 Jn 3, 18). [...] A quelles conversions personnelles sommes-nous appelés, si nous voulons pratiquer et servir la liberté de la foi dans une société pluraliste ? " (p.14)

Nous ne pouvons proposer la foi qu'en étant effectivement présents aux fractures de notre société et aux personnes qui souffrent de ces fractures, et nous avons la liberté d'attester que cette foi en Jésus Christ n'est pas pour nous une référence vague et implicite, mais la raison première de notre action, et la source de notre espérance, même dans les conditions les plus rebelles à l'espérance.(p. 23)

"Ne sommes-nous pas plus libres aujourd'hui pour reconnaître que beaucoup des valeurs de nos deux traditions étaient et demeurent des valeurs communes, en particulier le souci de la justice pour tous et le sens de la droiture dans les comportements personnels et sociaux ?" (p. 29)

"En dernier ressort, nous avons nous-mêmes à faire un bon usage du pluralisme dont nous bénéficions dans la société française, et de la libre expression de la foi qu'il permet." (p. 31)

"Il y a eu des époques où un déisme diffus semblait soutenir naturellement la foi chrétienne. Ce n'est plus le cas aujourd'hui. Nous sommes d'autant plus libres pour comprendre la nouveauté de Dieu, tel qu'il vient à nous en Jésus Christ. Nous ne serons crédibles aux yeux des autres que si nous avons appris ou réappris nous-mêmes en quel Dieu nous croyons et ce qu'il fait pour nous. Le Dieu auquel nous nous fions est le Dieu qui s'engage "pour nous les hommes et pour notre salut", jusqu'à nous donner son propre Fils. (p.52)

En même temps [par rapport à cet enracinement de la foi chrétienne dans l'Alliance avec Israël], nous avons la liberté de reconnaître que le salut de Dieu s'est accompli de façon définitive par un homme, qui a vécu notre vie d'homme, nos luttes et nos souffrances humaines, et qui est mort de notre mort. (p. 54)

"... lorsque nous nous engageons, de multiples façons, au service des hommes, nous avons la liberté de laisser apparaître et parfois de dire clairement quelles sont nos raisons d'agir ainsi, en précisant que notre raison ultime, c'est Jésus, le Seigneur qui se fait Serviteur et qui nous appelle à servir comme lui. " (p.55)

"Mais nous n'avons pas la prétention de régenter notre société. Nous revendiquons seulement la liberté de proposer et de mettre en œuvre la Parole que nous avons découverte et qui fonde notre espérance. Nous nous réjouissons sans arrière-pensée lorsque notre société peut assumer elle-même toutes les fonctions nécessaires à la vie en commun. Nous invitons alors tous les membres de nos communautés à prendre leur part de service, comme les autres citoyens, au sein des institutions publiques, sans hésiter, quand il le faut, à rendre compte de la foi qui se trouve à la source de leur présence et leur action." (p. 89)

Ce qui m'a frappé en demandant à l'ordinateur de relever ces références, c'est qu'elles ont presque toutes un lien souterrain avec le diaconat. Plusieurs fois je me suis demandé si on aurait pu exprimer avec la même vigueur ce "libre pour" ou "libre de" (je ne parle pas de toutes les autres occurrences des mots "libre" ou "liberté", très fréquente dans le texte) sans toute la maturation que le diaconat a apporté à l'Eglise de France dans ses relations avec la société. Comme si le diaconat était un élément-clé pour comprendre cette liberté de la foi dans la société française, la liberté d'une foi non pas d'abord préoccupée de sa survie institutionnelle mais bien du service de la société. Je

pense qu'il y a là une des très grandes richesses du diaconat : d'un point de vue institutionnel, il est totalement "inutile", et l'Eglise a pu fonctionner en Occident en s'en passant ! Institutionnellement, il faut des prêtres pour diriger les communautés, et des permanents en pastorale pour faire le boulot ! Le diaconat, c'est donc quelque chose que l'Eglise ne veut pas pour elle-même, mais pour autre chose que sa propre survie institutionnel (NDLR : rajout de MHR qui dit même : "c'est génial, mais... démago" j'attends le verdict de frère Vesco). Du point de vue de sa propre survie, il vaut mieux pour l'Eglise un seul prêtre que dix diacres ! Mais du point de vue de sa liberté spirituelle, du point de vue de la liberté de la foi, dix prêtres ne permettront peut-être pas ce que permet un seul diacre !

De ce point de vue, les diacres peuvent contribuer à casser la logique "utilitariste" qui guette toujours les ministères :

"D'abord, il faut tout faire pour que, dans la répartition des tâches et des responsabilités à l'intérieur de l'Eglise, on ne se réfère jamais à une logique utilitaire, ou même seulement fonctionnelle, en vertu de laquelle les personnes seraient purement et simplement identifiées à leurs fonctions et appréciées selon les résultats de leur action." (p. 80)

Qu'est-ce qui permet de fonder ce "libre pour" ? Un des points qui m'a le plus impressionné, c'est le relecture de la laïcité (p. 27-28). PFSA évite de traiter la laïcité comme si c'était d'abord un grand principe abstrait qu'il fallait discuter en tant que tel, en se demandant si ce principe est opposé ou pas à la foi chrétienne. L'approche est tout à fait remarquable : repérer les maturations de la laïcité, il y a une trajectoire, une maturation qui permet de comprendre ce qui était peut-être indiscernable dans les conflits initiaux. Une foi "libre" prend suffisamment de recul pour se relire elle-même.

Je pense que ce grand principe vaut aussi pour le diaconat. Il n'y a pas "le diaconat", il y a une trajectoire du diaconat, et il nous faut nous demander comment cette trajectoire va accompagner la trajectoire de la foi. Concrètement, comment le diaconat peut-il permettre à la foi de se réaliser comme "libre" ?

Je pense donc que pour comprendre comment le diaconat peut contribuer de façon originale à la proposition de la foi, il faut le penser en terme de trajectoire. Je n'ai pas de réponse toute faite sur ce point, mais je suis très preneur d'un débat là dessus.

Je voudrais discuter quelques points fondamentaux de cette trajectoire :

- au début, la trajectoire était fortement marquée par un côté "pionnier", aventure. Par exemple, pour le mariage, on se demandait comment le diaconat allait être compatible avec le mariage. Les premiers documents posaient la question "diaconat et mariage". Maintenant, l'accent s'est renversé : "mariage et diaconat" ! C'est le signe d'une "banalisation" au très bon sens du mot : après avoir construit la foi par son côté novateur, exceptionnel, le diaconat peut entamer un travail de fond, en remodelant en profondeur les relations entre Eglise et société. Ce n'est plus un signe que l'Eglise se donne à elle-même et à la société de façon un peu spectaculaire (ce qui a destabilisé les communautés, qui voyaient se déplacer en même temps leur pratique interne et leur perception par l'extérieur).

Cette nouveauté de la foi, dont le diaconat est signe, est particulièrement bien décrite dans PFSA

- au début, c'était forcément une parole sur le diaconat venant d'ailleurs : c'étaient les évêques ou les prêtres qui parlaient au sujet du diaconat. Maintenant, les diacres commencent à pouvoir dire eux-mêmes ce qu'ils vivent et veulent vivre... c'est très prometteur, à condition

qu'on ne renouvelle pas l'erreur habituelle en théo des ministères, où on pense que seuls les prêtres peuvent parler du presbytérat, et donc les diacres du diaconat. Comment comprendre ce que les communautés disent des diacres ?

- les diacres ont longtemps vécu sur cette impression qu'ils étaient mieux compris à l'extérieur qu'à l'intérieur des communautés rassemblées. C'est même devenu un lieu commun, un poncif des réunions diaconales. Danger d'une image en miroir, avec tension entre communautés (traumatisée par la récession des prêtres) et diacres francs-tireurs. Impression que les nouvelles manières de vivre l'Eglise s'inventaient en-dehors de l'Eglise. Peut-être aujourd'hui l'unité de la foi apparaît-elle dans un meilleur positionnement entre diacres et communautés.

D'autres éléments pour décrire cette trajectoire ?

3.3. NOUVEAUTE DE LA FOI ET NOUVEAUTE DU DIACONAT

PFSA souligne la nouveauté de la foi dans la société actuelle : ce ne sont pas seulement les circonstances qui changent, c'est la foi qui redécouvre sa nouveauté. C'est une situation d'épreuve pour l'institution, car des mécanismes bien rodés se sont détruits, mais c'est aussi la possibilité d'aller à la racine de la foi, d'aller à son cœur, sur deux points centraux que PFSA analyse :

- passer du déisme à la Trinité
- mettre le mystère pascal au centre.

Il y a une réciprocité entre cette redécouverte de la nouveauté de la foi et la nouveauté du diaconat : on redécouvre que l'une et l'autre ne va pas de soi. Il ne va pas de soi d'être diacre, ni pour le diacre lui-même ni pour ses proches, sa famille : et pourtant, c'est précisément parce que cela ne va pas de soi que cela éveille quelque chose de très profond. Si on compare le diaconat au presbytérat actuellement, il y a un paradoxe profond dans le diaconat : devenir prêtre, c'est presque de l'héroïsme aujourd'hui, et la réaction première peut être une sorte de frayeur un peu fascinée, mais au risque de souligner le côté étrange, trop exceptionnelle de cette situation. Pour fréquenter beaucoup les séminaristes, je peux attester qu'ils vivent très fortement cette sorte de marginalité, aussi bien dans la société que dans l'Eglise. Certains peuvent s'y complaire, mais la plupart la vivent comme une épreuve difficile à assumer, épreuve dont le célibat n'est que l'aspect le plus tranchant.

Plus paradoxale est le diaconat, et il apporte en ce sens quelque chose d'absolument unique à l'expérience de foi : comme le presbytérat, il y a ce côté aventure fantastique, découverte pas à pas de quelque chose dont on découvre étape après étape le sens; mais la réaction profonde de l'entourage est souvent de réarticuler très profondément ce côté aventure avec la perception que quelque chose dans l'itinéraire humain mûrissait déjà très lentement dans cette direction. Le paradoxe du diaconat rejoint alors le paradoxe de la foi : nouveauté, et en même temps intériorité, reconnaissance. Si vous relisez les réactions provoquées par votre diaconat, à la fois surprise, et relecture : "en fait, c'est dans le prolongement naturel de tes engagements, de ta manière d'être, de ta vie conjugale et familiale".

PFSA décrit ainsi ce paradoxe de la foi qui s'applique tout particulièrement au diaconat :

"C'est du dedans de l'expérience et de la condition humaines que nous apprenons à adhérer au Dieu de Jésus Christ et à nous fier à ce salut, à cette vie nouvelle qui nous est révélée et communiquée par Lui.

A cause de cette Révélation de Dieu en l'homme Jésus, nous avons aussi à apprendre qu'entre Dieu et l'homme, il ne s'agit jamais d'un rapport de forces, mais d'un rapport de libertés, et, en dernière instance, d'une relation de confiance et d'amour." p. 45.

On pourrait presque alors appliquer au diaconat la manière dont PFSA décrit la situation de la foi en France :

" Nous sommes en train de changer de monde et de société. Un monde s'efface et un autre est en train d'émerger, sans qu'existe aucun modèle préétabli pour sa construction. Des équilibres anciens sont en train de disparaître, et les équilibres nouveaux ont du mal à se constituer. Or, par toute son histoire, spécialement en Europe, l'Église se trouve assez profondément solidaire des équilibres anciens et de la figure du monde qui s'efface. Non seulement elle y était bien insérée, mais elle avait largement contribué à sa constitution, tandis que la figure du monde qu'il s'agit de construire nous échappe." (p. 22)

"Nous voilà appelés à proposer l'Évangile non pas comme un contre-projet culturel ou social, mais comme une puissance de renouvellement qui appelle les hommes, tout être humain, à une remontée aux sources de la vie." (p. 25)

4. CONCLUSION : UN DEFI A RELEVER PAR LES DIACRES : LE CARACTERE PUBLIC DE LA FOI CHRETIENNE.

Pour terminer, un point d'attention particulier :

comme nous l'avons souvent vu, les diacres participent de l'intérieur à cette proposition de la foi dans notre société, et modifient en profondeur les relations Eglise/Etat pour les déplacer vers Eglise/Société /Royaume. On n'est plus complètement prisonnier de l'alternative public/privé, comme si n'était public que ce qui était étatique. C'est très important de faire cette distinction que nous n'avons pas toujours bien su faire en France : l'Eglise vit souvent sa négation "politique", étatique, comme une négation de son caractère public. Nous nous sentons un peu pris dans l'alternative étatique/public privé/sectaire, alors que c'est par rapport à la société que l'Eglise doit affirmer son caractère "public", d'offre faite à tous et non réservée à quelques uns. Le diaconat est fondamental dans cette proposition de la foi à tous : vous avez tous faits l'expérience de gens qui se sont adressés à vous parce qu'ils vous connaissent, qui vous ont demandé en tant que diacres ce qu'ils n'auraient jamais voulu demander à un curé. Le risque, vous le connaissez bien, c'est de se mettre en parallèle, que le diacre soit pris en otage dans la tentation très forte actuellement de privatiser les sacrements, d'en faire une question purement individuelle, familiale. Le diaconat est au carrefour de cette tendance lourde à privatiser la foi.

Il lui revient tout particulièrement de rappeler cette dimension publique de la foi, en particulier dans son expression sacramentelle :

"C'est pourquoi nous aurons à dire plus loin pourquoi les sacrements de l'Église, fondés sur le mystère du Christ, sont des actes publics qui s'inscrivent dans la vie sociale, et que nous avons à les pratiquer et à les proposer comme tels. Bref, la présence de l'Église catholique en France, avec toutes ses évolutions actuelles, demeure une présence sacramentelle : nous sommes "signe et moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain" (Lumen gentium n° 1), dans la société qui est la nôtre. p. 35"

[Cliquer ici](#) pour revenir sur le site diaconat.catholique