

[Cliquer ici](#) pour revenir au site Diaconat.catholique

DIACONAT ET EUCHARISTIE

Didier GONNEAUD

COMITE NATIONAL DU DIACONAT

AVRIL 2001

TABLE DES MATIERES

1.	EUCCHARISTIE ET MINISTERE DE LA PAROLE	2
2.	L'EUCCHARISTIE COMME REPAS : LE LAVEMENT DES PIEDS ET L'ONCTION A BETHANIE	3
3.	DIACONAT ET REPAS EUCCHARISTIQUE	6
4.	L'EUCCHARISTIE COMME "BENEDICTION" ET "ACTION DE GRACES"	8
5.	DIACONAT ET SACRIFICE EUCCHARISTIQUE	10
6.	POUR CONCLURE : UNE THEOLOGIE DE LA LITURGIE	12
6.1.	DE LA MESSE "BASSE" A LA MESSE "STATIONNALE".....	12
6.2.	NON PAS SUPPRIMER, MAIS RENDRE SIGNIFICATIF UN ECART : EN QUEL SENS LE DIACRE EST-IL "ENTRE" LE CELEBRANT ET L'ASSEMBLEE ?.....	14
6.2.1.	<i>Tension entre seuil et chœur</i>	14
6.2.2.	<i>Tension entre l'Evangéliste et autel</i>	15
6.2.3.	<i>Tension entre action ministérielle et action collégiale</i>	15

Cette session de Francheville fait le pari de nous rassembler dans une diversité de situations qui m'a rendu au départ un peu perplexe. Nous sommes ici avec des rapports sans doute bien différents à l'Eucharistie, qui n'éveille pas les mêmes réactions selon notre situation et notre histoire.

Pour ceux qui sont diacres depuis déjà quelque temps, il y a un approfondissement des premières réactions, approfondissement qui peut aller en direction d'une intériorisation spirituelle joyeuse de la pratique liturgique, mais qui peut aller aussi en direction d'une usure, voire d'une déception si nous sommes trop souvent ou pas assez sollicités.

Pour ceux qui sont en cheminement ou en discernement vers le diaconat, ce rapport à l'Eucharistie est sans doute encore plus ambivalent : la perspective de participer de façon nouvelle à la liturgie eucharistique peut être un élément moteur, voire décisif dans notre décision de dire oui au ministère diaconal. Mais cette perspective peut aussi avoir un côté inquiétant, voire carrément répulsif : nous n'arrivons parfois pas à nous imaginer en aube, en train d'assumer publiquement une fonction liturgique officielle.

Pour les épouses ici présentes, cette ambivalence est particulièrement accentuée. Les épouses vivent souvent l'Eucharistie comme un éloignement difficile : leur mari n'est plus physiquement avec sa famille à un moment censé pourtant célébrer une communion plus intense. Cette distance peut ne poser aucun problème particulier, mais c'est parfois une épreuve à surmonter. Il y a aussi des étapes dans la relation des épouses à l'Eucharistie, avec tantôt l'impression de vivre ce sacrement en le comprenant mieux à travers le diaconat de leur époux, et tantôt l'impression d'un tunnel à traverser.

D'où une difficulté : comment proposer une réflexion qui ne noie pas ces différences, mais qui en tienne vraiment compte ? Comment parler du lien entre diaconat et Eucharistie d'une manière qui puisse rejoindre aussi bien les épouses que les diacres, aussi bien les situations d'épanouissement joyeux que les situations de tension ou d'amertume ?

Cette difficulté conduit à rappeler que l'Eucharistie ne se comprend d'un point de vue diaconal que si on la comprend du point de vue de l'Eglise entière : l'Eucharistie a pour sujet vivant l'Eglise totale, l'Eglise de tous les temps et de tous les lieux. Où qu'elle soit célébrée, l'Eucharistie est toujours l'Eucharistie de toute l'Eglise réalisée localement dans le diocèse et les différentes communautés qui le composent. Nous ne chercherons donc pas un lien entre diaconat et Eucharistie en-dehors ou à côté de ce lien radical entre toute l'Eglise et l'Eucharistie. Si nous allons à ce niveau de profondeur, alors nous pourrions peut-être partager une parole qui nous concerne tous ici, épouses, diacres, éventuels futurs diacres, prêtres et même évêque puisque le Père Hyppolite Simon est parmi nous pendant cette session.

Mais il faut aller plus loin. Ce lien entre l'Eucharistie et l'Eglise est l'expression et la réalisation d'un lien encore plus fondamental : le lien entre l'Eucharistie et l'humanité. L'Eglise célèbre l'Eucharistie pour et au nom de l'humanité qui est destinataire ultime des sacrements. L'Eucharistie n'est vraiment célébration de l'Eglise qu'en étant l'entrée progressive de tous les hommes dans le grand banquet du Royaume, où on viendra prendre place de l'Orient et de l'Occident, du Nord et du Midi (Lc 13,29).

La vérité du rapport entre diaconat et Eucharistie s'inscrit donc dans la vérité du rapport entre Eglise et Eucharistie, elle-même inscrite dans la vérité du rapport fondamental entre l'humanité et l'Eucharistie. Si ce rapport fondamental n'est pas en place, si la célébration eucharistique n'est pas portée par la conscience de célébrer pour tous les hommes et en leur nom, alors la place du diacre peut se trouver fortement compromise. Le diaconat est un test assez impitoyable : dans le ministère diaconal, il y a quelque chose qui fait que "ça passe ou ça casse. Ou l'Eucharistie est vraiment Eucharistie de l'Eglise au nom de toute l'humanité, et alors le ministère diaconal peut y respirer à

l'aise; ou l'Eucharistie n'est pas pleinement célébrée comme telle, et alors elle risque d'étouffer le ministère diaconal. Par-delà des questions subjectives, liées à tel ou tel obstacle personnel de caractère ou de compétence, certaines difficultés objectives peuvent trouver là leur origine.

Deux points pour ne pas engendrer de malentendus :

- -Le but de cette intervention n'est pas d'abord de donner des instruments pratiques pour mieux célébrer, mais de réfléchir, à partir bien sûr de la liturgie, les questions théologiques soulevées par le rapport entre diaconat et Eucharistie.
- Le sujet demandé pour cette intervention porte directement sur le lien entre Eucharistie et diaconat, ce qui met dans l'ombre d'autres rapports tout aussi significatifs, par exemple le rapport entre Baptême et diaconat. La question est d'autant plus compliquée que nous sommes dans une situation de déséquilibre, car la tradition latine a progressivement survalorisé l'Eucharistie au détriment du Baptême. Au temps des Pères de l'Eglise, dans les premiers siècles, le Baptême et l'Eucharistie vont toujours ensemble pour former deux pôles irréductibles de la vie chrétienne. Au fil des générations, l'Occident a de plus en plus fait tourner toute la vie sacramentelle autour de la seule Eucharistie, dont les autres sacrements sont alors perçus comme la préparation ou comme la conséquence. La Réforme protestante et sa remise en avant de la dignité baptismale est une conséquence de ce déséquilibre, mais elle n'a sans doute fait que remplacer un déséquilibre par un autre. Ce qui est difficile à penser, c'est bien la tension entre le Baptême, source de la communion ecclésiale comme parfaite égalité dans une même dignité fondamentale, et l'Eucharistie, qui accentue l'office de présidence revenant en propre au ministère ordonné.

La théologie du diaconat ne peut respirer à l'aise que dans cette tension, et le cadre de cet exposé, centré sur l'Eucharistie, risque de faire oublier cet arrière-fond que je rappelle donc avant de proposer quelques développements autour du ministère de la Parole, de l'Eucharistie comme repas, comme sacrifice et comme bénédiction. En conclusion, nous prendrons le temps de repérer comment l'office diaconal s'épanouit pleinement non pas d'abord dans la célébration présidée par le prêtre, mais dans la Messe "stationnale", c'est-à-dire l'Eucharistie rassemblant toute l'Eglise locale avec et autour de son évêque.

1. EUCHARISTIE ET MINISTERE DE LA PAROLE

A travers la proclamation de l'Evangile, la liturgie de la Parole donne au diacre une place véritablement centrale. Dans l'ordre naturel de la liturgie, il y a une stricte équivalence : l'Evangile est ce que proclame le diacre, et le diacre est celui qui proclame l'Evangile au titre de son ordination, où l'Evangéliste lui a été remis.

Dans une séquence liturgique normale, il est impensable qu'un diacre prêche sur l'Evangile qu'il vient de proclamer (ou, en Orient, de chanter), tout autant qu'il est impensable qu'un prêtre ou un évêque proclame l'Evangile qu'il va commenter ensuite. La liturgie souligne cela à travers le geste de l'évêque écoutant l'Evangile en tenant à deux mains son bâton pastoral solidement planté devant lui. Si on respecte cette logique, cela donne une séquence significative : avant de prêcher, d'annoncer la Parole, il faut commencer par l'entendre. Cela va sans doute de soi, mais il y a aussi un sens plus profondément christologique qu'il revient à l'office diaconal de rendre visible : le Christ commence par écouter la parole qu'il accomplit, il commence par recevoir cette parole qu'il est lui-même en

personne. Le ministère des diacres rend visible quelque chose de cette identité du Christ, qui n'apparaît pas liturgiquement de la même manière quand le célébrant fait tout, tout seul et à la suite.

Pour méditer ce que rend ainsi proprement visible le ministère diaconal, nous pouvons relire Lc 4, 16-21, qui raconte l'ouverture du ministère public de Jésus en Galilée.

"Lorsque Jésus, avec la puissance de l'Esprit, revint en Galilée, sa renommée se répandit dans toute la région. Il enseignait dans les synagogues des Juifs, et tout le monde faisait son éloge. Il vint à Nazareth, où il avait grandi. Comme il en avait l'habitude, il entra dans la synagogue le jour du sabbat, et il se leva pour faire la lecture. On lui présenta le livre du prophète Isaïe. Il ouvrit le livre et trouva le passage où il est écrit : L'Esprit du Seigneur est sur moi parce que le Seigneur m'a consacré par l'onction. Il m'a envoyé porter la Bonne Nouvelle aux pauvres, annoncer aux prisonniers qu'ils sont libres, et aux aveugles qu'ils verront la lumière, apporter aux opprimés la libération, annoncer une année de bienfaits accordée par le Seigneur. Jésus referma le livre, le rendit au servant et s'assit. Tous, dans la synagogue, avaient les yeux fixés sur lui. Alors il se mit à leur dire : " Cette parole de l'Écriture, que vous venez d'entendre, c'est aujourd'hui qu'elle s'accomplit. "

Le Christ, Parole de Dieu, se manifeste comme Parole en commençant par recevoir cette Ecriture qui lui dit qui il est. Ce qu'il enseigne, il commence par l'écouter : c'est tel qu'il l'a entendu, comme il l'a entendu, qu'il le proclame. L'identité filiale de Jésus est ainsi signifiée par l'office liturgique du diacre : donner ce qu'on a commencé par écouter, transmettre ce qu'on a reçu dans la forme même où on l'a reçu.

Cette dimension filiale de la Parole est mise en scène par le geste du diacre mettant l'assemblée et le célébrant en situation d'écoute. Ce jeu liturgique montre en quel sens le diaconat est ministère de la Parole : pas uniquement sous la seule forme d'une proclamation explicite, mais aussi par une certaine qualité d'écoute. A travers les diacres, l'Eglise cherche à écouter quelque chose du monde, par des canaux spécifiques de présence, différents des prêtres et des évêques en responsabilité collégalement pastorale. La liturgie renvoie ainsi à un aspect du ministère dont le diacre est signe de par ses solidarités humaines : la relecture pascale de l'existence, pour faire germer et grandir la Parole.

Un passage du grand texte des évêques de France, "Proposer la foi dans la société actuelle", peut nous aider à comprendre cette relecture pascale : "Dans nos rencontres entre chrétiens, nous devons apprendre à pratiquer davantage cette lecture pascale de tous les événements de notre existence et de notre histoire. Si nous ouvrons les Écritures, comme Jésus le fait avec les disciples d'Emmaüs, (cf. Lc 24, 27), c'est pour comprendre comment dans les souffrances du temps présent se prépare la gloire qui doit se révéler un jour.

Et surtout, nous croyons que le lieu principal où s'inscrit en ce monde le mystère pascal, c'est le sacrement de l'Eucharistie. A travers les gestes et les paroles du pain rompu et de la coupe partagée se trouve vraiment actualisée pour nous la puissance de résurrection qui a sa source dans le sacrifice du Christ, et nous-mêmes, nous sommes invités à devenir le Corps total du Christ pour la vie du monde." (p. 62)

2. L'EUCCHARISTIE COMME REPAS : LE LAVEMENT DES PIEDS ET L'ONCTION A BETHANIE

Lors du dernier repas de Jésus, l'Evangile de Jean ne rapporte pas de récit eucharistique : à la place, il raconte le lavement des pieds. Ce remplacement est un des stéréotypes de la littérature diaconale, avec une lecture parfois moralisatrice. On peut toutefois rester perplexe devant une "diaconalisation"

du lavement des pieds, tout comme on peut l'être devant une "sacerdotalisation" de Jn 19, 25 (à travers Jean, Jésus confie le "sacerdoce" à Marie). Il y a toujours un risque à restreindre au diaconat ou au sacerdoce quelque chose qui vaut pour tous les baptisés. Je voudrais donc m'expliquer sur ce point un peu délicat.

Tout d'abord, il y a dans l'Evangile de Jean une polémique discrète mais réelle à propos de la notion de service. Jean craint sans doute les ambiguïtés qui risquent de s'introduire dans les relations entre Dieu et l'homme. Il y a une apologie du service qui peut faire oublier que la forme ultime des relations entre Dieu et l'homme est et ne peut être que l'agapè, l'amour de charité : puisque Dieu est agapè, seule l'agapè est la relation proprement théologique, celle qui exprime qui est l'homme pour Dieu, et qui est Dieu pour l'homme.

D'où l'opposition étonnante de Jn 15, 15 entre amitié et service (le mot est ici "doulos", que Jean utilise au sens de serviteur et non d'esclave) : "Je ne vous appelle plus serviteurs car le serviteur ignore ce que veut faire son maître. Je vous appelle amis, car tout ce que j'ai entendu auprès de mon Père, je vous l'ai fait connaître".

Ensuite, alors que Jean met habituellement en continuité l'identité de Jésus et ses gestes (s'il guérit un aveugle, c'est qu'il est la lumière, s'il multiplie les pains, c'est qu'il est le pain vivant, ...), il n'y a rien de tel à propos du lavement des pieds, dont Jean ne tire aucune titulature christologique, et surtout pas celle de serviteur. Il faut donc être prudent en parlant du diacre configuré au Christ serviteur, surtout si on veut alors le distinguer du prêtre configuré au Christ pasteur. Pasteur est effectivement pour Jean une titulature christologique absolue, c'est-à-dire désignant le Christ pour lui-même, comme tel, dans l'enracinement immédiat de son activité en son être même : à travers son ministère pastoral, Jésus est en lui-même le pasteur de l'humanité, celui qui la conduit à son accomplissement. Or, du lavement des pieds, Jean ne tire aucune révélation au sujet de l'identité de Jésus, mais uniquement un exemple à suivre, à cause même du contraste entre l'acte de service accompli et l'identité de Jésus ("vous m'appelez maître et seigneur, et vous dites bien, car vraiment je le suis"). Le texte joue alors plus sur l'opposition entre ce que Jésus est et ce qu'il fait que sur une continuité entre signe et identité.

Si on tient donc à mettre en lien le diaconat et le lavement des pieds, on devrait alors plutôt dire que le diaconat configure non pas au Christ-serviteur, mais très précisément au service du Christ. Le diaconat prolonge alors une attitude de service, déterminée par les conditions du péché dans lesquels l'agapè doit se réaliser, mais il ne dit pas le fond de cette agapè elle-même, en tant qu'elle est amitié radicalement au-delà du service. L'agapè dans les conditions d'une purification à opérer se dit à travers le geste suprême du lavement des pieds, mais l'agapè comme telle, dans son mouvement propre, se dit comme amitié et non comme service. La dérive d'une lecture trop immédiatement diaconale de ce texte vient sans doute de ce qu'on le lit trop comme un épisode un peu à part. Le lien entre le lavement des pieds, l'Eucharistie et le diaconat est alors compris à partir de cet isolement. Or, loin de détacher le geste de Jésus lavant les pieds de ses disciples au dernier repas, Jean prend soin de le mettre en réciprocité avec le geste de Marie de Béthanie oignant de parfum les pieds de Jésus lors du repas offert après le retour de Lazare à la vie (Jn 12,1-8). Les concordances littéraires entre les deux récits me semblent significatives.

La première chose qui frappe dans ces concordances, c'est une insistance à définir Marie de Béthanie à partir de son geste, au point qu'avant même de raconter cette onction, le texte caractérise Marie comme "celle qui avait oint le Seigneur de parfum et lui avait essuyé les pieds avec ses cheveux" (Jn 11,2). Un parallélisme se met alors en place entre deux repas : le repas qui redonne place à Lazare dans le monde des vivants, et le repas où Jésus répète pour les disciples le geste fait d'abord pour lui

par Marie à Béthanie. L'expression "oindre et essuyer les pieds avec les cheveux" (reprise deux fois de façon suffisamment stéréotypée pour attirer l'attention : Jn 11,2, et Jn 12,3) se prolonge dans la description du geste de Jésus (Jn 13, 1-15).

Jésus fait à son tour pour les disciples ce que Marie a fait pour lui. Les transpositions littéraires soulignent le passage d'un geste féminin à un geste masculin (il était impensable qu'un homme répande du parfum sur d'autres hommes), mais il y a surtout dans ce passage un symbolisme : Jésus lave avec de l'eau, signe de purification, et non avec un parfum qui embaume la maison, il essuie avec un linge, signe du service, et non avec ses cheveux. Au dernier repas, Jésus fait ce que Marie avait anticipé, et c'est à partir de cette réciprocité qu'on peut tirer un sens "diaconal" au lavement des pieds. De même que Jésus proclame une Parole qu'il est lui-même en personne, qu'il vient accomplir, mais qu'il a commencé par écouter le premier, par recevoir des Ecritures d'Israël proclamées à la synagogue de Nazareth, de même il fait un geste qu'il commence par recevoir, qu'il recueille de Marie de Béthanie. Jésus ne peut faire pour les autres que ce que ceux-ci lui donnent de faire, comme si cette réciprocité inscrivait déjà l'agapè au cour d'un geste de service encore marqué par les conditions du péché dont il vient purifier l'humanité. C'est pour rendre purs les disciples que Jésus lave leurs pieds (Jn 13,10), mais, à cause du geste de Béthanie, il y a déjà dans ce geste de service la réciprocité de l'agapè : Jésus fait pour les siens un geste qu'il reçoit du geste fait antérieurement pour lui par Marie de Béthanie.

De même, à l'Eucharistie, le célébrant présente ce qu'il reçoit du diacre, et parce qu'il le reçoit. L'office liturgique du diacre exprime l'identité radicale de Jésus : être et faire ce qu'il reçoit. Nous pouvons alors décrypter le sens du geste de Marie de Béthanie. Il y a d'abord une correspondance entre le parfum et le repas : c'est une même logique à la fois d'intériorité et de partage. Le repas, c'est à la fois ce qu'on mange et ce qu'on partage avec les autres, et le parfum ressemble à cette manducation, mais en l'accentuant : le parfum est à la fois une marque enveloppant et pénétrant le corps de Jésus, et ce qui se répand à partir de cette marque. D'où l'insistance du texte sur cette diffusion qui se propage sans mesure dans toute la maison (Jn 12,3). Le parfum devient l'image d'une agapè qui ne peut plus retenir son élan, qui a atteint le seuil de sa totale et ultime irradiation. Il y a une sorte d'autorisation dans le geste intuitif de Marie de Béthanie, et c'est bien comme tel que Jésus le reçoit en le mettant en lien avec son ensevelissement. Nous connaissons parfois des situations où des personnes peuvent partir en paix, mourir sereinement parce qu'on les a autorisées à partir, à quitter leurs proches. Ce geste est même sans doute nécessaire pour pouvoir affronter la mort de façon vraiment humaine. De façon intuitive, le geste de Marie dit tout simplement à Jésus que le seuil ultime de l'agapè est maintenant franchi, qu'il peut donc maintenant s'en aller librement vers sa Passion.

Marie donne à Jésus une sorte de signal qu'il décrypte de l'intérieur : ce signal, c'est que l'heure est maintenant venue de laisser l'agapè se transformer en "gloire" (selon le terme johannique) irradiant aussi victorieusement que le parfum se répandant sans que rien ne puisse le retenir. Le parfum devient alors comme la mémoire d'une telle agapè irradiante : mémoire olfactive, car nos souvenirs les plus profonds sont souvent liés à ce que nous sentons, et les odeurs, plus encore que les images ou les sons, ont la capacité de fixer l'intégralité d'une situation. Mémoire communautaire, car un parfum, c'est aussi l'ambiance collective d'une situation : rien de tel que les odeurs pour se situer en groupe ! Le geste de Jésus au dernier repas est ainsi soutenu par la mémoire du geste de Béthanie, qui s'accomplit en portant plus loin que lui-même ce geste de purification du lavement des pieds : dans la mémoire olfactive de l'onction de Béthanie, le lavement des pieds devient, à travers un geste de service, un signe de l'agapè diffusant sans retenue sa propre gloire.

Plutôt que de fixer le sens du diaconat à partir du lavement des pieds, je pense qu'on peut donc repérer son sens eucharistique en l'articulant avec l'intégralité du mouvement de l'agapè, mouvement qui va du geste de Béthanie au geste du dernier repas. Dans la liturgie eucharistique comme dans la liturgie de la Parole, l'office diaconal introduit dans le jeu rituel une sorte de réciprocité : on ne donne jamais à Dieu que ce qui a déjà été donné par lui, et c'est dans ce mouvement que se révèle l'identité proprement filiale de Jésus. En recevant, à travers Marie de Béthanie, le signal de l'Heure enfin arrivée, Jésus est comme autorisé à refaire pour l'humanité ce que Marie a fait pour lui. Dans l'Eucharistie, cette réciprocité est pleinement rendue visible par le diacre, non pas comme acteur isolé, mais par le jeu d'écart significatif que réalise son ministère liturgique. Nous allons maintenant repérer ce jeu d'écart dans les trois dimensions constitutives de l'Eucharistie : l'Eucharistie comme repas, comme bénédiction, et comme sacrifice.

3. DIACONAT ET REPAS EUCHARISTIQUE

Dans cette attitude profonde, par laquelle Jésus fait ce que le Père lui donne d'être, se trouve le principe qui lui permet de reconnaître les autres, de leur dire qui ils sont pour lui en leur disant en même temps qui ils sont pour Dieu. Cette transparence de Jésus lui fait recevoir de l'intérieur ceux qu'il rencontre : la manière la plus simple inventée par Jésus pour réaliser cet accueil, c'est le partage du repas, comme signe du Royaume où chacun est invité. Le rapport de Jésus au repas est calqué sur son rapport au Royaume comme invitation pour tous : "On viendra du levant et du couchant, du nord et du midi, prendre place au festin dans le royaume de Dieu" (Lc 13, 29). D'où deux aspects du lien entre Royaume et partage du repas :

- Le royaume est déjà pour aujourd'hui, il mûrit dans l'actualité d'une présence discrète : Jésus partage dès maintenant le repas des pécheurs, c'est une des causes de sa mise à mort. Jésus transgresse délibérément les règles de pureté religieuse : ce serait donc une erreur d'opposer un sens profane de l'Eucharistie comme repas, et un sens sacré de l'Eucharistie comme sacrifice : dans la manière dont Jésus vit les repas avec les pécheurs, il y a déjà un aspect sacrificiel, un engagement jusqu'à la mort. Ce lien entre la mort et le repas est évident à la dernière Cène, mais ce lien est présent dès Béthanie, dans le repas qui réintègre Lazare dans le monde des vivants, au moment où la crise entre Jésus et les chefs religieux atteint son paroxysme et débouche sur la décision de mettre à mort Jésus.
- Le Royaume est donc déjà-là, et il est signifié par les repas pris par Jésus au long de son ministère. Mais le Royaume est aussi ce que Jésus continue d'attendre, pour lui, pour les siens, pour toute l'humanité. Le repas exprime alors que, dans la vie de Jésus, il y a place pour une nouveauté : la vie de Jésus ne boucle pas sur elle-même, il est ouvert à quelque chose qu'il attend lui aussi. Les repas de Jésus disent l'imminence d'un événement qu'il attend, qui va arriver, qui ne se contente pas de mûrir dans l'histoire, mais qui est face à l'histoire pour l'accomplir. La parabole des dix vierges (Mt 25, 1-14) insiste sur cette imminence qui arrive à l'improviste, de façon presque brutale.

Les repas de Jésus disent donc à la fois cette présence et cette attente du Royaume, parce que Jésus en fait un signe de communion. Pour dire que l'essentiel du Royaume, c'est la communion, Jésus donne le signe du repas. Pourquoi ? Un repas est la manière la plus simple et la plus existentielle de donner sa place à quelqu'un. Partager un repas avec quelqu'un, c'est non seulement lui dire qu'on veut qu'il vive, mais lui dire qu'il est invité, accepté et reconnu. Partager un repas, c'est dire à quelqu'un qu'on veut qu'il vive, et qu'on veut partager cette vie avec lui : c'est le sens de la dernière Cène. La perspective de la croix aurait de quoi couper l'appétit. Manger avant de mourir n'a pourtant

rien, pour Jésus, du dernier plaisir concédé à un condamné, c'est au contraire la liberté souveraine de Jésus qui ne se laisse pas abattre par les événements, et qui exprime jusqu'au bout son vouloir-vivre à travers un geste déconcertant de simplicité : partager un dernier repas avec les siens. Rien en Jésus ne pactise donc, même obscurément, avec un quelconque vouloir-mourir, avec une quelconque démission devant la mort. Les disciples sont accablés de tristesse (Jn 16,6; 22), mais Jésus, lui, parle de joie, et il faut ce dernier repas pour que Jésus puisse dire à ses disciples que désormais sa joie peut être en eux : Jn 15, 11 "Je vous dis cela pour que ma joie soit en vous, et que votre joie soit parfaite".

Le repas joue un rôle médiateur dans la parole, il est souvent plus facile de dire les choses avec la médiation d'un repas, qui permet d'écouter l'autre comme si on mangeait de l'intérieur sa parole : cette thématique est fondamentale en Jn 6, qui ne cesse de croiser manducation de la parole et manducation du corps. Lorsqu'elle est portée par le repas et pas seulement par la voix, la parole devient immédiatement réciprocité, ce que souligne la structure fondamentale du discours de Jésus à la Cène en Jean, qui ne cesse d'insister sur la réciprocité entre Jésus, le Père et les disciples. Ce lien entre parole, réciprocité, intériorité et vie (joie) est tellement fort qu'on peut le vérifier a contrario : quand la parole ne circule plus ou mal, il est particulièrement difficile de manger ensemble. On mange comme on parle : ça passe bien ou ça coince. Quand on déprime, le repas est un moment abominable pour tout le monde : il y a un côté opération-vérité dans le repas : soit on y est pleinement présent, soit on est ailleurs. D'où le côté toujours dangereux des repas de famille, rien de tel pour mettre tout le monde devant la vérité des situations, ça ne fait pas de cadeaux ! Or, pour trouver la force de manger avec les siens, Jésus ne pratique pas une méthode Coué ou la fuite en avant : le repas pascal anticipe la joie de la résurrection, comme si Jésus enveloppait déjà par avance ses disciples de la force pascale pour entrer librement dans sa passion. De ce vouloir-vivre fondamental de Jésus procède sa capacité à donner sa place à l'autre, y compris Judas.

Le dernier repas de Jésus récapitule ainsi les autres repas pris par Jésus. De toutes les figures religieuses, Jésus est de très loin celui qui mange le plus, au grand étonnement de ses contemporains. Le christianisme est vraiment une religion du repas. Pas seulement les repas sacrificiels du Temple, culminant dans l'holocauste, où on offre un repas sans le partager, en signe suprême de respect pour Dieu : se tenir à l'écart du repas qu'on donne à l'autre, c'est souligner l'importance de son hôte, comme en Gn 18, 8, où Abraham se tient debout pendant que ses visiteurs mangent. Jésus met en ouvre une logique exactement inverse : ses repas sont toujours partagés, réciproques, parce que Jésus accueille l'autre pour lui-même. Pour accueillir son fils retrouvé, le père miséricordieux offre un repas de fête (Lc 15, 23), ce qui a le don de faire déborder la fureur du frère aîné. De tout ce que fait le père pour réintégrer le fils retrouvé (robe de fête, anneau au doigt, chaussures), le repas est le plus insupportable pour l'aîné. Les autres gestes pouvaient passer pour une joie personnelle du père : mais partager un repas, c'est vouloir donner aux retrouvailles une signification publique, communautaire, c'est mettre en demeure de partager ou de refuser, et le frère aîné ne supporte pas ce seuil posé par la générosité inconditionnelle du père.

Cette proximité naturelle entre l'identité de Jésus et le geste du repas est telle qu'elle sert de signe pour la reconnaissance pascale : la plupart des manifestations de Jésus ressuscité sont liées à un repas faisant de ces manifestations des rencontres interpersonnelles. En christianisme, le repas vise ainsi à donner sa place à chacun, à le faire reconnaître, et dès les origines, la question des ministères se joue concrètement sur ce point. L'institution des Sept (Ac 6) fait repérer que le repas joue toujours un rôle de test, d'opération vérité, souligné aussi par Paul en 1 Co 11, 17-33. De nos jours, le sentiment d'être exclu dans l'Eglise peut se jouer autour de l'Eucharistie dans son aspect de repas-communion ; il ne sert à rien d'expliquer à un divorcé-remarié qu'il peut toujours participer à l'Eucharistie comme

sacrifice spirituel : s'il ne peut pas la partager sous sa forme de repas, c'est toute la signification de l'Eucharistie qui lui est retirée. Ce qu'il y a alors de profondément diaconal dans le ministère du seuil, c'est de permettre que chacun soit reconnu par le repas eucharistique. Dans la liturgie primitive, il était inconcevable de célébrer sans manifester son appartenance à un groupe ecclésial particulier, à un "ordre". Chaque groupe se voyait assigner par le diacre la place qui lui revenait en propre dans la liturgie eucharistique : un endroit pour les veuves, un autre pour les catéchumènes, les pénitents, les ministres.

Le ministère diaconal signifie donc qu'on ne célèbre pas l'Eucharistie indépendamment de son statut ecclésial, et qu'il n'y a pas pour structurer la communauté que la seule dualité président/assemblée. Par les diacres, la communauté peut recevoir la dualité entre assemblée et président comme un face-à-face structurant et dynamique, destiné à ce que chacun se sente reconnu dans son identité propre. On comprend alors que le problème soit insurmontable quand la liturgie fonctionne à l'envers, quand elle dit à quelqu'un qu'il n'est pas accepté. L'office diaconal a toujours eu un rapport privilégié à ce sens 'intégratif' du repas eucharistique : déjà dans le tri qu'il faisait dans les offrandes des fidèles (ce qui allait servir au repas eucharistique lui-même, ce qui allait à destination des ministres et des pauvres), mais surtout dans le souci de porter ensuite l'Eucharistie aux absents, aux malades et aux emprisonnés. Il revient au diacre d'avoir ce souci que chacun ait la place qui lui revient, et que l'Eucharistie soit facteur d'intégration.

4. L'EUCHARISTIE COMME "BENEDICTION" ET "ACTION DE GRACES".

A la suite de Vatican II, le Catéchisme de l'Eglise catholique (CEC) met en valeur deux éléments important pour le lien entre le diaconat et l'Eucharistie : "L'Eucharistie est source et sommet de toute la vie chrétienne". "Les autres sacrements ainsi que tous les ministères ecclésiaux et les tâches apostoliques sont tous liés à l'Eucharistie et ordonnés à elle. Car la sainte Eucharistie contient tout le trésor spirituel de l'Eglise, c'est-à-dire le Christ lui-même, notre Pâque" (CEC 1324).

Ces affirmations un peu exclusives doivent sans doute être replacées dans leur contexte, pour ne pas oublier la tension entre Eucharistie et Baptême : à sa manière, et comme le signifie publiquement la vie consacrée, le Baptême est lui aussi "source et sommet de toute la vie chrétienne". Il faut donc bien préciser quel point de vue permet de dire que l'Eucharistie est centrale : c'est parce qu'elle "contient le Christ, notre Pâque". La précision est importante : c'est le Christ en tant qu'il est notre Pâque, c'est le Christ sous forme pascale, donnant forme pascale à toute existence, toute activité, tout ministère.

Qu'est-ce qu'il y a alors de pascale dans le ministère diaconal ? Nous avons chacun des éléments personnels de réponse à cette question : elle peut évoquer le passage de la mort à la vie, un amour qui va jusqu'au bout, la traversée de l'obscurité, l'engagement dans un ministère dont la signification est souvent plus difficile à faire comprendre à l'intérieur des communautés ecclésiales qu'à l'extérieur. Elle peut aussi renvoyer à l'expérience parfois insupportable d'avoir à porter le poids d'un certain nombre de contradictions.

La voie ouverte par le CEC souligne combien, à travers l'Eucharistie qui "contient le Christ notre Pâque", les sacrements sont une seule et même bénédiction. Cette dimension de bénédiction est au cœur de l'Eucharistie pour être au cœur de tout le reste. Bénir Dieu, être béni par Dieu, c'est un grand problème pour l'homme : il s'agit pour lui de savoir s'il est ou non accepté dans l'existence, s'il a le

droit ou non d'exister. Bénir quelqu'un, c'est se réjouir de son existence, être heureux non pas d'abord de ce qu'il nous donne ou de ce qu'il représente pour nous, mais tout simplement de ce qu'il existe.

Dans cette perspective, bénir Dieu, c'est sanctifier son nom. La première demande du Notre Père ("que ton nom soit sanctifié") peut alors être comprise dans son sens profond : "sois béni d'être Père, non pas d'abord pour moi et pour le bénéfice que j'en tire, mais pour toi d'abord". Toutes les fois où les Ecritures parlent de sanctifier le nom de Dieu, c'est pour reconnaître qu'il est bon que Dieu soit Dieu. Mais il y a là une épreuve à traverser : si le Notre Père, avec toute la Bible, insiste tant sur ce point, c'est bien que cela ne va pas de soi : bénir Dieu est difficile. D'où le changement de perspective qu'exige la vraie bénédiction : non pas d'abord bénir Dieu de notre point de vue, mais le bénir de son propre point de vue.

Lv 22,31 résume bien cela, précisément en lien avec Pâque : "Vous garderez mes commandements et vous les mettrez en pratique. Je suis le Seigneur. Vous ne profanerez pas mon saint Nom, afin que je sois sanctifié au milieu des enfants d'Israël, moi le Seigneur qui vous sanctifie. Moi qui vous ai fait sortir du pays d'Egypte afin d'être votre Dieu, je suis le Seigneur".

Le texte va jusqu'à dire que ce n'est pas d'abord en fonction de leur servitude que Dieu a libéré son peuple, mais pour être son Dieu, et que c'est de cela qu'il peut et doit être béni.

La bénédiction est donc bien une question d'existence, comme le suggère le récit de Jacob, que j'ai redécouvert en entendant Jean-Paul Kaufmann en parler après sa détention comme otage au Liban. Cet épisode fait redécouvrir un sens charnel de la bénédiction, dans ce corps à corps où dans la nuit, il y va du nom et de l'existence :

"Gn 32, 23-32 Cette nuit-là, Jacob se leva, il prit ses deux femmes, ses deux servantes, ses onze enfants, et passa le gué du Yabboq. 24 Il leur fit traverser le torrent et il fit passer aussi tout ce qui lui appartenait. 25 Jacob resta seul. Or, quelqu'un lutta avec lui jusqu'au lever de l'aurore. 26 L'homme, voyant qu'il ne pouvait pas le vaincre, le frappa au creux de la hanche, et la hanche de Jacob se démit pendant ce combat. 27 L'homme lui dit : "Lâche-moi, car l'aurore s'est levée. "Jacob répondit : " Je ne te lâcherai que si tu me bénis." 28 L'homme lui demanda : " Quel est ton nom ? - Je m'appelle Jacob. 29 On ne t'appellera plus Jacob, mais Israël (ce qui signifie : Fort contre Dieu), parce que tu as lutté contre Dieu comme on lutte contre des hommes, et tu as vaincu." 30 Jacob lui fit cette demande : " Révèle-moi ton nom, je t'en prie." Mais il répondit : "Pourquoi me demandes-tu mon nom ?" Et à cet endroit il le bénit. 31 Jacob appela ce lieu Pénouël (ce qui signifie : Face de Dieu), car il disait : "J'ai vu Dieu face à face, et j'ai eu la vie sauve. " 32 Au lever du soleil, il traversa le torrent à Pénouël. Il resta boiteux de la hanche."

Il faut chercher à cette profondeur le lien entre diaconat et Eucharistie : est-ce que l'Eucharistie nous reconduit jusqu'à cette identité profonde où c'est une bénédiction d'être diacre ? Bénédiction pour nous, pour les nôtres, pour l'Eglise, pour l'humanité. Cette même logique de bénédiction est mise en valeur dans les Eglises orientales qui considèrent que le mariage est complètement achevé comme bénédiction par la célébration de l'Eucharistie. Par l'Eucharistie, le mariage, ou le diaconat, sont des bénédiction de l'existence elle-même, et nous reprendrons cela sous un autre angle à propos de l'Eucharistie comme sacrifice. L'Eucharistie réactualise donc sans cesse dans le diaconat le combat intérieur pour le recevoir comme une bénédiction, et le vivre avec les autres comme une bénédiction. La première chose que le diacre apporte donc à l'Eucharistie, c'est ce par quoi son ministère diaconal a pu être bénédiction de Dieu pour les hommes : qui a pu bénir Dieu à travers ce ministère ? Qui a été remis dans l'existence pour y recevoir cette bénédiction dont l'Eucharistie est l'achèvement pascal ?

5. DIACONAT ET SACRIFICE EUCHARISTIQUE

La notion de sacrifice est devenue négative, parfois même perçue comme une notion païenne opposée à la Parole de Dieu. La messe comme sacrifice est en décalage avec la culture moderne, et elle est devenue source de divisions : divisions interconfessionnelles (les protestants la rejettent, les orthodoxes suspectent certaines formulations catholiques), divisions intra-catholiques. Elle est devenue une sorte de mot de passe : on est pour (intégristes) ou contre (modernistes), et, dans ces conditions, elle risque plus de brouiller les choses que de les clarifier. A ces clivages, peut s'ajouter un nouveau clivage, habituellement implicite, mais parfois explicite. J'ai entendu une fois ou l'autre quelque chose du genre : "le sacrifice, c'est le prêtre qui le signifie, le repas, c'est le diacre qui le met en valeur", un peu comme si la partie "sacrifice" de la messe relevait du sacerdoce, et la partie "repas" du diaconat.

Il faut donc retrouver la qualification réciproque de ces deux termes : l'Eucharistie n'est pas un repas doublé d'un sacrifice, elle est un repas sacrificiel : repas dans la forme d'un sacrifice, sacrifice dans la forme d'un repas. Peut-être, pour s'y retrouver, faut-il repérer trois types de sacrifices significatifs dans la première Alliance, et voir ce que cela devient dans l'Évangile.

En simplifiant beaucoup, on peut repérer cette typologie des sacrifices en Israël :

- les plus visibles, ce sont les sacrifices liés au Temple, offerts par le sacerdoce lévitique institué par Moïse, et le plus souvent expiatoires : il s'agit de racheter les fautes. C'est le péché qui est déterminant : on offre à Dieu un culte conditionné par une situation de péché. Ce n'est donc pas directement le sacrifice comme tel qui apparaît alors, mais le sacrifice comme conditionné par l'expiation.
- le sacrifice pascal est lié à un événement et il est célébré annuellement, par tout le peuple et partout, pas seulement à Jérusalem et par les seuls prêtres lévites. Ce sacrifice est commémoratif, au sens fort : le peuple y célèbre son identité profonde, en réactualisant les événements qui constituent cette identité. Portée par l'acte même qui fait exister Israël comme peuple de Dieu, l'oblation pascale n'est pas d'abord et directement conditionnée par le péché. Ce qu'elle exprime en premier, c'est l'Alliance à renouveler chaque année.
- enfin, il y a la figure mystérieuse de Melchisédek, qui exprime l'essence du sacerdoce messianique, selon les termes du Psaume 109 : "tu es prêtre à jamais, selon l'ordre du roi Melchisédek". Le sacrifice de Melchisédek n'est pas lié au péché, ni à une commémoration, mais directement à un don de Dieu reconnu comme don. Cette logique d'un sacrifice qu'on peut appeler alors "propitiatoire" (donner à Dieu non pas à cause du péché, mais parce que Dieu s'est montré favorable) est au centre du récit de Gn 14, 18-20 :

"Melchisédek, roi de Shalem, apporta du pain et du vin ; il était prêtre du Dieu Très-Haut. Il prononça cette bénédiction : "Béni soit Abram par le Dieu Très-Haut qui créa ciel et terre,] et béni soit le Dieu Très-Haut qui a livré tes ennemis entre tes mains." Et Abram lui donna la dîme de tout.

Melchisedek n'est pas situé comme prêtre en Israël, prêtre du Dieu d'Israël, mais tout simplement comme prêtre du Dieu Très-Haut, créateur du ciel et de la terre, et il offre un sacrifice totalement gratuit : il ne s'agit pas d'offrir pour obtenir quelque chose, mais parce que Dieu a déjà donné : de même dans les sacrifices des prémices, qui reprennent la symbolique propitiatoire (et non expiatoire) du pain et du vin. C'est très important de souligner cela, car aujourd'hui, la critique principale faite à la notion de sacrifice est la suspicion que le sacrifice veut d'abord obtenir quelque chose de Dieu, comme si le sacrifice était dans sa substance un marchandage. Or là, il s'agit de donner non pas pour

que Dieu donne, mais bien parce que Dieu a déjà donné. La dîme d'Abraham, c'est l'offrande de ce qui est déjà donné. C'est le sacrifice comme tel, et non plus conditionné de l'extérieur par le péché à expier.

Même si elle est grossière et un peu inexacte, cette typologie est suffisante pour éclairer en partie le sacrifice du Christ. Jusqu'à quel point le Christ a-t-il donné un sens sacrificiel à sa mort ? Il y a une tension entre la croix et la Cène, qui donneront lieu dans la tradition catholique à des discussions assez complexes : qui rend l'autre sacrificielle ? Est-ce la Cène qui rend sacrificielle la croix, en tant que, par la Cène, la croix devient la réalisation extérieure de l'oblation intérieure de la charité du Christ ? Est-ce la croix qui rend la cène sacrificielle, en tant que la croix est le sacrifice sanglant rendant efficace le sacrifice non-sanglant de la Cène ?

Pour clarifier ces questions, il faut mettre en relief ce qui est le plus essentiel dans un sacrifice : non pas d'abord qu'il soit offert, mais qu'il soit accepté, agréé, reçu. Dès les premières pages de la Bible, ce lien entre sacrifice et acceptation par Dieu est un problème redoutable, puisqu'il est au centre du récit de Caïn et d'Abel : le texte de Gn 4,1-8 raconte comment la première explosion de violence humaine, le premier homicide, sont précisément liés à l'acceptation ou la non-acceptation par Dieu de l'offrande.

Tant la Cène et la croix sont offrandes à partir de la Résurrection qui constitue l'une et l'autre comme sacrifice parfait, c'est-à-dire accepté par Dieu. Si le Christ n'était pas ressuscité par le Père, ni la Cène ni la croix ne seraient le sacrifice parfait dont la perfection est d'être pleinement accepté par le Père au matin de Pâque. Le sens sacrificiel de la Cène est donc de célébrer la croix comme offrande déjà acceptée par le Père : la Cène anticipe la Résurrection, constituant ainsi par avance la croix en sacrifice du Fils déjà accepté par le Père. Le Christ avance vers sa Passion, non pas appuyé sur ses seules forces, mais porté par l'acceptation de son sacrifice par le Père : c'est cette acceptation qui est déjà célébrée à la Cène. La Cène, et à partir d'elle, l'Eucharistie, ne se rattachent donc pas au sacerdoce lévitique expiatoire : c'est la croix qui est expiatrice, et elle l'est une fois pour toutes. Cette dimension expiatrice du sacrifice est définitivement réalisée à la croix, elle n'a plus à être renouvelée. Le mot expiation doit semble-t-il (c'est ce que laissent entendre les textes du Concile de Trente) être réservé à la Passion, rien d'autre n'est désormais expiatoire, ce qui est signifié concrètement par l'abolition du sacerdoce lévitique, selon l'enseignement de la Lettre aux Hébreux.

La Cène se rattache alors au sacrifice pascal d'Israël, qui est à la fois conservé et transformé ("vous ferez cela en mémoire de moi" : la mémoire du Christ se superpose à la mémoire de l'Exode). Elle se rattache plus encore au sacrifice de Melchisedech, comme sacrifice propitiatoire, qui redonne à Dieu parce que Dieu a déjà donné, et pas pour que Dieu donne.

Le sacrifice de Melchisedech est parfaitement réalisé dans l'Eucharistie en tant que sacrifice offert par l'Eglise : -il ne s'agit pas de donner à Dieu pour que Dieu nous donne en échange

- il ne s'agit plus simplement de donner parce que Dieu a donné
- il s'agit de donner CE QUE Dieu donne.

Le sacrifice eucharistique ne met donc pas une symétrie. Cette symétrie fait le drame des autres sacrifices : Dieu donne d'un côté, je donne ou je redonne de l'autre. L'Eucharistie n'est pas cette fragile symétrie, elle est parfaite réciprocité : l'Eglise redonne totalement et exclusivement ce que Dieu lui donne, c'est à dire le Fils lui-même. L'Eucharistie, c'est nous qui donnons le Fils lui-même donné par le Père. Le Fils est à la fois celui qui est donné (par le Père aux hommes, par les hommes au Père), et celui qui donne le Père aux hommes et les hommes au Père.

De cette nature proprement sacrificielle de l'Eucharistie, découle le sacerdoce de la nouvelle Alliance, qui ne vise pas à arracher quelque chose à Dieu, mais à redonner ce qui est donné. D'où la parfaite identité de l'action de grâce et de la propitiation : l'action de grâce est constitutive du sacrifice, puisque celui-ci est tel par son absolue acceptation : nous offrons un sacrifice qui est déjà accepté, et l'Eglise le célèbre comme une action de grâce parce qu'elle célèbre cette acceptation, définitivement acquise dans la Résurrection. D'où les trois dimensions de l'Eucharistie, qui déterminent le sacerdoce chrétien : ce sacerdoce est une anamnèse (il enracine l'existence chrétienne dans son origine qui est le Christ), action de grâce (doxologie), épiclese (le don de l'Esprit est à la fois cause et effet de l'acceptation du sacrifice eucharistique).

Le Catéchisme de l'Eglise catholique (CEC) cite dans cette perspective les passages centraux de *Lumen Gentium* sur la participation des laïcs à l'office sacerdotal du Christ : "Dans la célébration eucharistique, ces offrandes rejoignent l'oblation du Corps du Seigneur, pour être offertes en toute piété au Père. C'est ainsi que les laïcs consacrent à Dieu le monde lui-même, rendant partout à Dieu dans la sainteté de leur vie un culte d'adoration" (CEC 901). L'expression patristique "en toute piété" exprime l'acceptation par le Père du sacrifice eucharistique, acceptation qui est le fondement ultime du sacerdoce des baptisés. La fonction sacerdotale des laïcs est alors double : par rapport au monde, il s'agit de l'offrir en le faisant revenir à sa source : redonner à Dieu ce qui vient de Dieu; par rapport à la sainteté il s'agit non pas de l'arracher, mais de reconnaître qu'elle est déjà donnée, et qu'elle est réalisable comme déjà donnée, qu'elle est un vrai "culte d'adoration".

Il y a peut-être là une clé du ministère diaconal, comme figure du ministère engagée de soi, immédiatement, au sein de la cité (ce que ne peut pas être directement le ministère presbytéral, en tant qu'ordonné à la responsabilité pastorale). Les choix spécifiques des évêques de France s'enracineraient alors non seulement dans une stratégie missionnaire, mais aussi dans une cohérence profonde du diaconat : le diaconat dit que ce monde d'aujourd'hui est déjà assumé par le sacrifice propitiatoire du Christ. Il y a une continuité entre la signification sociale du diaconat et son rôle liturgique. En tant que le pain et le vin sont ce pain et ce vin donné au célébrant par le diacre, ils expriment le sacrifice de l'Eglise en tant qu'offrant ce qui lui est donné : présence du Christ dans le monde, présence du Christ devenant ce pain et ce vin. L'Eglise n'offre pas pour recevoir, elle n'offre pas seulement parce qu'elle a reçu, elle offre ce qu'elle reçoit. L'office liturgique du diacre, s'il sait rester sobre sur ce point (tout cet équilibre se détruit si le diacre prend trop de place, ou si on insiste trop sur le fait que le diacre porte à l'autel le monde du travail dont il est solidaire par son métier) contribue à faire percevoir visiblement, intuitivement, ce fond radical du sacrifice du Christ.

6. POUR CONCLURE : UNE THEOLOGIE DE LA LITURGIE

6.1. DE LA MESSE "BASSE" A LA MESSE "STATIONNALE"

Avant Vatican II, la messe "basse" apparaissait comme le noyau autour duquel s'enroulent, par cercles concentriques, des degrés successifs de solennisation. Ces degrés font passer de la Messe basse à la Messe chantée (à ce stade, toujours pas de diacre), à la Messe solennelle (qui exigeait autour du célébrant des ministres, dont le premier et principal est le diacre), puis à la Messe pontificale ailleurs qu'à la cathèdre (uniquement un diacre et un sous-diacre), enfin à la Messe pontificale à la cathèdre (avec deux diacres assistants, un troisième diacre et un sous-diacre) et à la Messe papale. La logique est celle du decorum (au sens non péjoratif du mot) : il y a un essentiel de base, identique de la Messe basse à la messe pontificale, et, sur cette essentiel, s'ajoute un déploiement graduel de solennité aboutissant à mettre de plus en plus en honneur le rôle du

célébrant. Les diacres sont alors les auxiliaires mettant en valeur, par leur place et leur action, cette dignité principale du célébrant, surtout lorsqu'il s'agit de l'évêque célébrant dans sa cathédrale. Une question se pose alors inévitablement dans cette logique de solennisation progressive : les diacres sont-ils vraiment nécessaires à l'action liturgique puisque pour l'essentiel, c'est-à-dire pour le noyau fondamental de la Messe basse, on peut complètement se passer d'eux ? Bien plus, pour ce noyau fondamental, il faut même se passer d'eux puisque les règles liturgiques interdisaient habituellement l'exercice de l'office diaconal aux messes non solennelles.

Relevons toutefois un élément structurant dans cette construction liturgique : elle instituait une différence fondamentale liée au lieu de présidence de l'évêque. Si l'évêque célèbre (ou préside sans célébrer lui-même) à son siège épiscopal, c'est-à-dire au lieu qui le fait apparaître comme pasteur propre de son diocèse, il y a alors une correspondance stricte et très significative : il ne peut siéger à la cathèdre de son diocèse qu'entouré de deux diacres, et il ne peut être entouré de deux diacres "assistants" (en plus du diacre et du sous-diacre assurant le service liturgique) que s'il siège à cette cathèdre. S'il ne préside pas à la cathèdre, il est entouré de chapelains, ou de chanoines, mais pas en habits diaconaux. Cela vaut pour toutes les liturgies, aussi bien l'Eucharistie que les autres offices solennels.

La tradition liturgique a donc toujours gardé la mémoire d'une sorte de lien direct entre le caractère diocésain de la charge épiscopale et le ministère propre aux diacres : c'est lorsque l'évêque apparaît pleinement comme pasteur de son Eglise locale que l'action liturgique des diacres apparaît de façon spécifique, et, inversement, le ministère liturgique des diacres vise à faire apparaître ce lien propre entre l'évêque et son Eglise locale.

Ce lien propre est mis en valeur par les réformes liturgiques issues de Vatican II, qui partent de la Messe "stationnale", comme référence première des autres types de célébrations eucharistiques. Le terme de "stationnale" renoue avec une expression antique qui indiquait comment l'Eucharistie a pour premier effet de rendre visible l'Eglise en regroupant chacun selon son "ordre". La messe de base que le rituel actuel prend comme référence fondamentale, c'est la messe où chaque ordre occupe la place qui lui revient, c'est-à-dire la messe diocésaine présidée par l'évêque. La Messe stationnale, ce n'est pas la Messe basse entourée d'une solennité maximale, c'est la célébration principalement expressive de l'Eucharistie, dont les autres types de célébration sont des adaptations.

Le noyau fondamentale de la célébration eucharistique, c'est donc la Messe ayant visiblement comme sujet propre l'Eglise locale, dans laquelle chacun a la place qui lui revient. C'est la Messe célébrée par l'évêque "au milieu du presbyterium et avec l'assistance des diacres" (cf. CEC 1369), en pleine communion avec tout le collège épiscopal et son chef. Cette forme liturgique principielle de la Messe "stationnale" fait apparaître que toute l'Eglise est toujours partie prenante dans chaque Eucharistie : non pas l'Eglise abstraite, mais l'Eglise locale, avec son évêque, son presbyterium et ses diacres. La mention du pape et de l'évêque diocésain rappelle en chaque prière eucharistique cette structure fondamentale de la Messe "stationnale".

Pour comprendre le lien liturgique entre Eucharistie et diaconat, il faut donc se remettre devant ce mystère propre à l'Eucharistie d'être le sacrement de la visibilité de l'Eglise. C'est en tant qu'elle rend visible l'Eglise pour l'humanité que l'Eucharistie rend visible le diacre. Les deux vont ensemble. Il ne faut donc pas se demander comment rendre visible le diacre comme tel, mais repérer que, si la célébration de l'Eucharistie rend visible l'Eglise pour l'humanité, alors cette célébration rendra par le fait même visible le diacre, qui n'aura pas à se faire une place, mais qui sera porté par ce mouvement de visibilité. Cf. CEC 1329 : "[l'Eux est appelée] Assemblée eucharistique (synaxe) parce que l'Eucharistie est célébrée en l'assemblée des fidèles, expression visible de l'Eglise cf. 1 Co 11,17-34".

On aura donc toujours un peu de mal à penser le rôle du diacre au seul plan du binôme diacre/prêtre, qui, à la fois pastoralement et liturgiquement, ne marche pas tout à fait correctement. Tant qu'on ne remonte pas à la source, tant qu'on ne part pas de la référence fondamentale, qui est la messe stationnelle de l'Eglise locale toute entière, le rôle du diacre apparaît toujours un peu latéral. Sens diocésain et place naturelle du diacre vont donc ensemble, en liturgie comme en pastorale.

6.2. NON PAS SUPPRIMER, MAIS RENDRE SIGNIFICATIF UN ECART : EN QUEL SENS LE DIACRE EST-IL "ENTRE" LE CELEBRANT ET L'ASSEMBLEE ?

L'Eucharistie rend visible l'Eglise pour le monde en mettant en ouvre un certain nombre de tensions dont il faut respecter l'irréductibilité. En ce sens, la tension, si fondamentale pour l'épouse, entre le diacre à la fois près de sa famille lorsqu'il n'a pas à célébrer, et près du célébrant lorsqu'il exerce son office liturgique n'est qu'une tension parmi d'autres tout aussi complexes à repérer et à réaliser. Ce n'est donc pas de façon purement privée que le diacre porte la série des tensions énumérées ci-après : il la porte avec d'autres, et en premier lieu avec les siens dont il est à la fois rendu plus distant et plus proche par son office diaconal.

6.2.1. Tension entre seuil et chœur

Le seuil est depuis toujours un lieu diaconal. Dès la liturgie primitive, le diacre accueille à la porte, et conduit chacun à la place qui lui revient dans la communauté. Ce ministère d'accueil est vital en cas de persécution : il revient aux diacres la lourde responsabilité de filtrer les entrées, et même de vérifier les offrandes distribuées aux fidèles pour éviter des empoisonnements collectifs !

Dès l'antiquité, il faut aussi motiver les fidèles pour qu'ils ne restent pas au fond de l'église : "Le diacre pourvoira aux places, pour que chacun en entrant se rende à sa place et qu'on ne s'asseye pas près de l'entrée." (Constitutions apostoliques, II, 57, 2-10-13, Sources chrétiennes 320). Rapprocher les fidèles du chœur requiert, aujourd'hui comme autrefois, un acte d'autorité fort et surtout constant: l'expérience prouve qu'il est difficile à des laïcs de rapprocher plus près de l'autel d'autres laïcs. Et pourtant, il y a là un vrai problème spirituel : comment évangéliser une attitude passive de consommation ?

De façon visible et progressive, dans la liturgie ancienne, les diacres constituaient l'assemblée selon ses différences organiques, en "renvoyant" les groupes au fur et à mesure de la célébration : renvoi des catéchumènes avant la prière des fidèles, renvoi des pénitents, invitation à s'approcher de l'autel pour la liturgie eucharistique. Mais le diacre ne "renvoie" que parce qu'il est aussi et d'abord celui qui présente : c'est lui qui présentait à l'évêque et à la communauté les catéchumènes à baptiser, les pénitents à réconcilier. Aujourd'hui, de cette construction très significative, il ne reste plus que le "renvoi" final de toute l'assemblée.

Pour concrétiser cette tension entre seuil et chœur, je voudrais revenir sur une célébration qui m'a beaucoup marqué, la sépulture du Père Decourtray à la cathédrale de Lyon. Au terme d'une imposante concélébration à l'intérieur de l'église, présidée depuis ce chœur toujours organisé selon l'agencement naturel de la cathèdre entourée du presbyterium, le dernier adieu a eu lieu en sortant sur le parvis. Sur ce lieu intermédiaire entre l'intérieur et l'extérieur, la liturgie a permis alors de faire réapparaître cette signification diaconale qui était restée profondément et efficacement présente au cour de l'épiscopat du Père Decourtray. A la parole intérieure du chœur répondait le témoignage rendu à l'évêque de Lyon par la communauté juive, la communauté musulmane, et d'autres aussi qui s'étaient sentis accueillis et reconnus par son ministère. C'est bien la tension entre l'intériorité du chœur et l'extériorité du seuil qui a rendue possible cette ultime parole, qui montrait la profondeur

diaconale du ministère pastoral : rassembler la communauté en se tenant à la fois dans le chœur et sur le seuil.

6.2.2. Tension entre l'Évangélaire et autel

L'Évangélaire est le livre remis au diacre par son ordination. Il revient exclusivement aux diacres de tenir l'Évangélaire ouvert sur les épaules de l'évêque lors de son ordination épiscopale. Nous avons relevé plus haut la stricte équivalence liturgique entre le diacre et l'Évangélaire : s'il n'y a pas de diacre dans une célébration, il vaut mieux ne pas porter l'Évangélaire plutôt que le remettre à un prêtre ou un servant. Dans toutes les grandes traditions liturgiques, le diacre dépose l'Évangélaire sur l'autel. Même réduit à sa plus simple expression dans la liturgie romaine avant Vatican II, ce geste souligne que le diacre doit prendre directement l'Évangélaire sur l'autel et pas ailleurs. En tout cas, il ne le reçoit jamais du célébrant, car il proclame l'Évangile en tant que ministre du Christ, en signifiant directement et irréductiblement un service du Christ.

Mais, en proclamant l'Évangile ailleurs que depuis l'autel, en portant l'Évangélaire vers un autre lieu, le diacre dit à la fois la continuité et la distinction entre les deux tables de la Parole et de l'autel. Cette distinction est très importante pour ne pas réduire l'Eucharistie uniquement à la deuxième table, et valoriser la table de la Parole : la véritable efficacité liturgique de l'Eucharistie s'opère dans la tension entre liturgie de la Parole et liturgie de l'autel. Le ministère diaconal permet ainsi de rythmer deux moments distincts, qui forment alors un écart significatif : la liturgie de la Parole n'est pas une première étape simplement préparatoire pour des choses plus sérieuses célébrées ultérieurement sur l'autel. Il y a un irréductible de la liturgie de la Parole, nécessaire à la pleine efficacité de la liturgie eucharistique. Le récit d'Emmaüs (Lc 24) donne une clé : ni la fraction du pain seule, ni l'illumination des Écritures seules, mais les deux ensemble comme deux moments qui se différencient pour permettre la pleine reconnaissance du Christ rendu présent par l'action liturgique.

6.2.3. Tension entre action ministérielle et action collégiale.

La présidence des prêtres et de l'évêque est toujours collégiale : l'évêque est toujours "au milieu de son "presbyterium". Cela n'empêche pas, bien au contraire, un lien liturgique immédiat entre l'évêque et les diacres, mais ce lien est tout autre, car l'action du diacre n'est jamais collégiale : même l'Évangile de la Passion est lu "à plusieurs", et non "ensemble" : les seuls qui peuvent célébrer "ensemble" sont les prêtres avec l'évêque.

Ce lien liturgique entre évêque et diacres s'exprime pratiquement toujours et partout. Ce n'est pas la place des prêtres, mais des diacres, que d'entourer l'évêque ailleurs qu'à l'autel. Aux côtés de l'évêque, ne devraient s'asseoir que des diacres. De même, pour la Messe papale, le diacre devait obligatoirement communier avec le pape, et sous les deux espèces : souvent même, il n'y avait qu'eux deux (avec aussi éventuellement le sous-diacre) qui communiaient. Et là encore, il y a une équivalence stricte : le pape ne pouvait communier qu'en partageant avec ses diacres la communion eucharistique. Cette proximité ministérielle s'exprime aussi dans le geste du diacre élevant le calice avec le célébrant au terme de la prière eucharistique : ce geste est même beaucoup plus ancien et universel que la double élévation du pain et du vin consacrés après le récit de l'institution. Mais ce lien intuitif entre le diaconat et le vin consacré est très difficile à élucider : en tout cas, il n'a jamais fonctionné comme une concélébration, et il faut donc maintenir l'écart significatif entre présidence collégiale du presbyterium autour de l'évêque et action ministérielle des diacres.

Quelle est la place exacte des diacres dans cette série de tensions ? En quel sens les diacres sont-ils entre célébrant et assemblée ?

Comité National du Diaconat

Avril 2001

Diaconat et Eucharistie

Les diacres ne sont pas entre le président et l'assemblée au sens d'un espace à remplir ou d'un vide à surmonter, comme une sorte de médiation syndicale ! La liturgie peut ici encore aider à repérer des schémas mentaux dangereux, comme s'il revenait aux diacres de "tenir les deux bouts", d'être à la fois du côté des prêtres par leur ordination, tout en restant du côté des laïcs par leur enracinement humain. L'idée d'un tiers médiateur est trompeuse, car la différence entre prêtre et assemblée est totalement asymétrique : le prêtre est à la fois représentant de l'assemblée et du Christ, il n'est pas que représentant du Christ face à l'assemblée, mais aussi représentant de l'assemblée face au Christ. Le diacre n'a donc pas pour mission de se poser en intermédiaire qualifié, mais de rendre significative une distance. Entre un hyperhiératisme superclérical ("enfin on est dans le chœur!") et la démagogie ("à nous diacres d'humaniser la liturgie !"), l'équilibre n'est pas facile à trouver, et il faut avoir une vue claire de la distance à respecter entre célébrant et assemblée.

Attention donc à ne jamais faire parler le diacre au nom de l'assemblée : le diacre s'adresse à l'assemblée, pour l'inviter et la disposer à prier, jamais il ne s'exprime à Dieu au nom de l'assemblée : c'est le prêtre qui s'exprime au nom de l'assemblée, qui prie en son nom. Si le diacre remplissait ce rôle, il ne serait plus entre le célébrant et l'assemblée, il serait uniquement du côté du célébrant en le dédoublant inutilement. S'il est amené à présider une célébration, le diacre ne doit pas être perçu comme représentant à ce titre l'assemblée : il s'adresse à elle, il ne parle pas en son nom, ce qui est le propre du ministère pastoral, où le Christ et l'Eglise se représentent l'un l'autre dans leur différence et leur unité.

L'office liturgique propre aux diacres réalise donc une différence à rendre significative et non à combler artificiellement : c'est une des tensions, voire une des contradictions qu'il revient aux diacres de traverser et de porter. Les prêtres et les évêques ont aussi leurs lignes de contradictions à assumer : rassembler la communauté non pas pour elle-même mais pour et au nom de toute l'humanité; articuler responsabilité personnelle et appartenance à un collège sacramentel; porter attention à l'ici et au maintenant dans la cohérence d'une tradition qui déborde cet ici et ce maintenant tout en les portant; exercer l'autorité au nom d'un autre. L'office pastoral exprime ainsi à sa manière la tension caractéristique de la vie baptismale : être dans le monde sans être du monde.

Mais la manière propre dont le diacre fait apparaître ces tensions au sein de son office liturgique permet de repérer ce qu'il lui revient d'assumer et de signifier dans son ministère quotidien : manifester dans l'Eglise que la Parole proclamée est d'abord une Parole reçue, entendue avant que d'être prêchée; exprimer que la bénédiction de Dieu est pour l'Eglise en étant pour tous, que l'offrande du pain et du vin est le signe que nous donnons à Dieu ce qu'il nous a lui-même et le premier donné.

[Cliquer ici](#) pour revenir au site [Diaconat.catholique](#)