NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

119 Nº 1 Enero-Marzo 1997

La sacramentalité du diaconat

Bernard POTTIER (s.j.)

p. 20 - 36

https://www.nrt.be/es/articulos/la-sacramentalite-du-diaconat-351

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La sacramentalité du diaconat

I.- La proposition d'une thèse

Il y a sept sacrements. La plupart des chrétiens le savent et sont capables de les dénombrer: il vous suffira de poser la question dans votre paroisse pour vous en rendre compte, même si, interrogé à brûle-pourpoint, on doit s'y reprendre à deux fois pour établir la série complète. Mais allez plus loin: qu'est-ce que le sacrement de l'ordre? C'est être prêtre, vous répondra-t-on sans hésiter. En creusant un peu, les chrétiens plus informés se souviendront qu'il y a trois «degrés» dans l'ordre, mais le fait d'être prêtre reste central: être évêque, c'est quelque chose en plus; être diacre, c'est ne pas encore être prêtre, même si aujourd'hui on peut être diacre marié... mais alors on ne sera jamais prêtre. Voilà, en langage courant, ce que pensent beaucoup.

Au fond, cette manière habituelle de voir correspond parfaitement, sans les nuances du vocabulaire théologique, à ce que l'Église a «toujours» enseigné, plus la nouveauté du «diacre marié», que le concile Vatican II a rendue possible. Le statut renouvelé de l'évêque, dans la théologie sacramentaire de Vatican II, est assez souvent ignoré: les plus intéressés savent parfois qu'il vaut mieux parler désormais d'«ordination» épiscopale, plutôt que de «sacre» de l'évêque[1]. Quant au diaconat, il est communément conçu comme une préparation à l'ordination «sacerdotale», préparation qui, d'une certaine manière, n'aboutit pas vraiment dans le cas du diacre marié, du fait même de son mariage, vu la discipline actuelle sur le célibat.

Tout ceci est le produit normal d'une conception «linéaire» des degrés de l'ordre: les trois degrés constituent comme une échelle; il faut passer par le premier pour accéder au deuxième, puis au troisième éventuellement. Le parcours est continu. Or, si l'on étudie l'Écriture et l'histoire aussi bien que la théologie sacramentaire, cette continuité linéaire ne semble pas s'imposer. Dans le Nouveau Testament, des conditions presque identiques sont requises des diacres et des épiscopes (cf. *1 Tm 3*) et nulle part il

---

1. Pour la sacramentalité de la consécration épiscopale, cf. *Lumen gentium*, 21 et *Christus Dominus*, 4 et 15; pour la collégialité des évêques, cf. *Lumen gentium*, 22 et *Christus Dominus*, 4.

n'est dit qu'il faut avoir été diacre pour devenir épiscope. L'histoire a connu des évêques qu'on n'a pas choisis parmi les prêtres déjà ordonnés, mais, exceptionnellement, parmi les laïcs (saint Ambroise non encore baptisé), pas si rarement, parmi les diacres: c'était souvent alors l'archidiacre. La théologie sacramentaire, au cours de l'histoire, a élaboré une réflexion sur la pratique du *cursus honorum*, qui s'est introduite dans la formation du clergé: ordres mineurs puis ordres majeurs, au nombre de sept de nouveau, parmi lesquels n'était pas compté l'épiscopat. Le concile Vatican II a suggéré de revoir ce «septénaire» et l'on a aboli les ordres mineurs, pour les remplacer en partie par des ministères institués[2].

Dans la même ligne, ne faudrait-il pas réfléchir sur la triade qui subsiste de ce *cursus honorum* — évêque, prêtre, diacre? Le presbytérat doit-il continuer à être central à l'intérieur d'un parcours «linéaire», ou bien — et telle est la thèse que nous proposons ici, après d'autres théologiens — n'est-il pas possible de penser le sacrement de l'ordre, dans sa complexité, selon un schéma «triangulaire» (ou en fourche): l'épiscopat constitue «la plénitude du sacrement de l'ordre» (*Lumen gentium*, 21), il se trouve donc au sommet du triangle; le diaconat et le presbytérat sont deux manières distinctes de «participer» à cette plénitude et de la réaliser à l'intérieur de l'Église locale: ce sont les deux côtés du triangle, qui descendent du sommet. Il peut exister une relation entre le diacre et le presbytre, mais elle n'est en tout cas pas, dans la proposition ici défendue, de subordination ou de «passage obligé»: le troisième côté du triangle reste ouvert. Le diaconat, dans cette vision, autant que le presbytérat, serait une manière spécifique d'être ordonné «à part entière» dans l'Église, d'y recevoir le sacrement de l'ordre des mains de l'évêque pour participer à sa mission apostolique, et de se situer par rapport à lui et au peuple de Dieu. Mais le diacre n'aurait plus à se positionner d'abord par rapport au presbytérat, auquel il pourrait éventuellement «accéder», sauf empêchements; ni le prêtre n'aurait à devenir «diacre transitoire» avant son ordination. Chacun de ces deux degrés devrait avoir sa consistance propre, sans référence mutuelle.

Telle est une proposition qui circule parmi les théologiens, et qui n'est pas si étrange, ni si nouvelle qu'on pourrait le croire. Nous allons essayer d'y apporter quelques arguments.

---

2. Cf. le Motu proprio *Ministeria quædam* de Paul VI, le 15 août 1972, dans ***Doc. cath.* 69 (1972) 852-854.**

II.- L'Église a pouvoir sur les sacrements. Histoire du septénaire

1. Le baptême, premier sacrement

> Au cours de l'ère patristique et même par la suite, le paradigme de la compréhension des sacrements comme moyens d'accéder à la grâce avait été le baptême... Même aux XI[e] et XII[e] siècles, où l'eucharistie commençait à jouer ce rôle paradigmatique, on continuait à juger le baptême fondamental, voire «le premier des sacrements que le Christ institua dans l'Église», parce que lui seul était nécessaire au salut... L'autre «premier sacrement» était l'eucharistie, l'ordination venant quelquefois en troisième position[3].

Lorsque la commission «Foi et Constitution» du Conseil œcuménique des Églises publia le document intitulé *Baptême. Eucharistie. Ministère*[4], elle tentait d'approcher les trois réalités sacramentelles centrales de la religion chrétienne, qu'un historien de l'Église peut considérer comme les trois principaux sacrements de la foi, et dont l'importance s'est révélée à l'Église dans un ordre chronologique précis: baptême, eucharistie, ministères ordonnés.

Durant le premier millénaire, la réflexion est centrée sur les questions du *baptême* et de la *pénitence*: le salut et la «seconde planche de salut»[5]. Dans un monde païen, en effet, la question de l'entrée dans l'Église est capitale; le sacrement du baptême est donc considéré comme le plus grand de tous. C'est d'ailleurs en fonction du rituel du baptême que les Pères conciliaires de Nicée et de Constantinople ont défini leur Credo.

Au Moyen Âge par contre, dans un monde fortement christianisé, l'eucharistie apparaît comme le sacrement suprême, car aucun sacrement ne réalise, comme l'eucharistie, la présence réelle du Corps et du Sang du Sauveur. Par la suite se posera la question du sacrement de l'ordre, mais la théologie de ce sacrement sera longtemps tributaire de son lien à l'eucharistie: l'ordre est défini principalement de manière sacerdotale, parce qu'il donne «pouvoir» sur l'eucharistie.

Peut-on s'attendre aujourd'hui à ce qu'une réflexion nouvelle précise le statut théologique de l'ordination et des ministères,

---

3. J. PELIKAN, *La tradition chrétienne. Histoire du développement de la doctrine*. Tome III. *Croissance de la théologie médiévale. 600-1300*, Paris, P.U.F., 1994, p. 216-217.

4. Texte français établi par M. THURIAN, Paris, Centurion; Presses de Taizé, 1982.

5. Le sacrement de la confirmation et celui de l'onction des malades ont toujours été considérés dans le sillage du baptême et de la pénitence.

ordonnés ou non? Le rétablissement du diaconat permanent n'est-il pas un premier pas dans ce sens? Certains le pensent. «Le renouveau du diaconat préconisé par Vatican II est la clé du renouvellement du ministère de l'Église tout entière[6].»

En tout cas, il faut reconnaître que le sacrement de l'ordre est en pleine évolution depuis Vatican II, qui a rétabli le diaconat permanent[7] et redéfini la sacramentalité de l'épiscopat par rapport au presbytérat ainsi que la place du pape dans la collégialité des évêques. On quitte progressivement une théologie des ministères ordonnés centrée trop exclusivement sur le sacerdoce et sa référence à l'eucharistie, où le diaconat n'était que préparation au presbytérat, et l'épiscopat, dignité extrinsèque.

Pour entreprendre cette réflexion nouvelle, il est bon de mesurer la liberté de l'Église. La notion de sacrement n'est pas univoque; la théologie sacramentaire n'est pas un système bouclé et fixé à tout jamais, dans un septénaire rigide. L'histoire nous montre qu'il y eut place et qu'il doit y avoir place, encore aujourd'hui, pour une évolution possible.

Ainsi, lorsqu'Augustin parle de sacrements, il pense surtout au baptême et à l'eucharistie. C'est dans le baptême qu'il cherche la solution du problème de la validité des sacrements, résolvant ainsi la querelle donatiste par le principe d'une objectivité sacramentelle indépendante du ministre[8]. Deux siècles plus tard, Isidore de Séville († 636) parle de quatre sacrements: le baptême, le chrême, le Corps du Seigneur, le Sang[9].

2. *L'eucharistie, les querelles des IX^e^ et XI^e^ siècles*

Ce sacrement fit l'objet de querelles mémorables au cours du Moyen Âge[10]. Il s'agissait alors de définir la relation existant entre le corps eucharistique et le pain et le vin d'une part, entre le

---

6. B.D. DUPUY, «Theologie der kirchlichen Ämter», dans *Das Heilsgeschehen in der Gemeinde,* édit. J. FEINER – M. LÖHRER, Einsiedeln-Zürich-Köln, Benzinger Verlag, 1973, p. 521, cité par H. LEGRAND, *Bulletin d'ecclésiologie*, dans *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 59 (1975) 700.

7. Vatican II a ainsi rétabli les premiers clercs mariés depuis 1139. Voir n. 16.

8. Cf. J. PELIKAN, *La tradition chrétienne...* (cité *supra* n. 3), t. III, p. 217.

9. *PL* 82, 255.

10. Souvenons-nous des protagonistes. Au IX^e^ siècle, Radbert, Hincmar et Raban Maur défendaient la position officielle contre Ratramne et Godescalc. Au XI^e^ siècle, Bérenger de Tours est condamné par quatorze conciles et synodes sur une période de quarante ans, tandis que Lanfranc du Bec et Alger de Liège présentent les positions orthodoxes.

corps eucharistique et le Jésus de l'histoire d'autre part. Tous, semble-t-il, étaient disposés à admettre, parce qu'ils étaient croyants, une «présence réelle», mais comment en rendre compte: par une pensée de l'identité (ontologique) ou par celle de la continuité (en partie symbolique)[11]?

Suite à la question de cette double relation, les querelles eucharistiques eurent pour conséquence une insistance théologique particulière sur l'*objectivité* du sacrement (d'où la montée de l'adoration eucharistique qui vénère le pain consacré) et sur son *historicité* (d'où l'importance désormais accordée à l'institution du [des] sacrement[s] par Jésus[12]).

> Lorsque la controverse [au sujet de la présence réelle] s'acheva, la doctrine de l'eucharistie avait affecté de manière décisive jusqu'à la définition du sacrement. Même ses critiques les plus sévères durent reconnaître qu'il [Bérenger] avait conduit par hasard à une clarification de la théologie sacramentaire en soulevant des questions que les Pères avaient négligées[13].

Le terme de sacrement est-il univoque? Comment définir un sacrement en général? C'est dans cette ligne qu'apparut le septénaire, qui fut accueilli comme une réponse de la Providence à bien des questions insolubles. Ainsi, l'eucharistie était considérée comme le plus grand des sacrements, car elle donnait la réalité même du Corps du Christ, mais elle pouvait être réalisée par un prêtre, alors que pour la confirmation et l'ordination, il fallait un évêque! Ces deux derniers étaient-ils pour autant plus grands? Par contre, le baptême, qui était le seul sacrement assurant le salut, pouvait, lui, être administré par un laïc et même par un païen! Ces questions et d'autres encore faisaient la perplexité des théologiens de l'époque.

3. Le septénaire au tournant de l'an 1145

L'apparition du *septénaire* vint mettre de l'ordre dans la théologie. Il faut toutefois se rendre compte de la nouveauté, et donc de la relativité, de cette mise en ordre.

---

11. On peut accepter la présence réelle sans recourir à la thèse de la transsubstantiation, terme qui apparaît pour la première fois en 1140 seulement. Cf. J. PELIKAN, *La tradition chrétienne...* (cité *supra* n. 3), t. III, p. 78-79 et 215.

12. Avec Hugues de Saint-Victor († 1142), l'institution par le Christ entre pour la première fois dans la définition formelle d'un sacrement. Cf. J. PELIKAN, *La tradition chrétienne...* (cité *supra* n. 3), t. III, p. 221.

13. J. PELIKAN, *La tradition chrétienne...* (cité *supra* n. 3), t. III, p. 216.

> [Le nombre des sacrements] variait énormément, des deux sur lesquels tout le monde s'accordait, à douze et plus. On ne sait pas très bien quand apparut la notion de sept comme étant le nombre de sacrements, bien que les *Sentences de la théologie*, anonyme datant d'environ 1145, soient peut-être le premier ouvrage à établir la liste des sept sacrements qui allaient devenir canoniques: les cinq sacrements communs à tous les chrétiens... et deux autres que tous ne partageaient pas... Cette distinction, ainsi que le chiffre sept, fut acceptée en une vingtaine d'années[14].

Pour mémoire, rappelons quelques-unes des réalités qui ne furent pas acceptées comme sacrements: la consécration monastique, l'onction royale, la consécration d'une église. D'où l'idée actuelle des «sacramentaux».

> Le concept de sacrement, large et sans fixation précise, de l'Église ancienne, a cours jusqu'au douzième siècle. Au temps de la préscolastique, circulent encore des conceptions très variées sur le nombre des sacrements. Les évêques Fulbert de Chartres († 1028) et Bruno de Wurzbourg († 1045) n'en comptent que deux, le baptême et l'eucharistie. Bernard de Clairvaux († 1153), quant à lui, en voit dix (dont le lavement des pieds), le Cardinal Pierre Damien († 1072) douze (y compris l'onction royale), et d'autres varient entre ces grandeurs. Ce n'est qu'avec le goût de la scolastique naissante pour la systématique qu'apparaissent les premiers traités sacramentaires, et avec leurs essais de définition, la fixation du septénaire (vers le milieu du douzième siècle)[15].

La date de 1140 apparaît donc dans l'histoire de la théologie et de l'Église comme un tournant. Dans le siècle qui suit le grand schisme d'Orient (1054), l'Église d'Occident s'affirme par un certain nombre de décisions capitales pour l'histoire: 1139, imposition du célibat, pour la première fois, à tout le clergé catholique[16];

---

14. *Ibid.*, p. 221-222. Selon A. GANOCZY, il est inopportun de parler de la grâce divine septiforme (*La doctrine catholique des sacrements*, coll. Relais-Études, 4, Paris, Desclée, 1988, p. 57). «Au X^e^ siècle, les Églises occidentales commençaient à reconnaître, en plus du baptême et de l'eucharistie, la sacramentalité de la pénitence et du mariage. On y ajouta diverses onctions d'initiation: du baptême, de la confirmation, du sacre du roi, de l'ordination des prêtres et de la consécration des moines. Les nombres cités variaient entre cinq et douze. Quelques docteurs allaient jusqu'à trente» (*ibid.*, p. 54-55).

15. Fr.-J. NOCKE, dans *Handbuch der Dogmatik*, édit. Th. SCHNEIDER, 2. Bd, Düsseldorf, Patmos, 1992, p. 199; nous traduisons.

16. Malgré les obscurités liées à cette question, on retient d'habitude la date du concile de Latran II (1139) comme celle où les souhaits disciplinaires concernant le célibat ecclésiastique, précis, insistants et répétés depuis longtemps par l'Église, furent enfin appliqués dans les faits: les canons 6, 7 et 8 rendent en effet

1140, invention du terme de transsubstantiation[17]**; vers la même** époque, «naissance du purgatoire», à partir de sermons faussement attribués à saint Bernard[18]; précisions concernant le droit de canoniser[19].

Le fait que l'eucharistie est considérée depuis le Moyen Âge comme le plus grand des sacrements, joint à la contestation de la présence réelle et des ministères ordonnés par les Réformateurs du XVI[e] siècle, conduira le concile de Trente (1545-1563) à définir ces deux sacrements l'un par l'autre: l'ordination sacerdotale donne pouvoir sur le sacrement eucharistique.

III. - Réflexion théologique: le diaconat, un sacrement à part entière

1. Pour un assouplissement de la conception du septénaire

Trente affirme qu'il n'y a que sept sacrements, ni plus ni moins (session VII, 1547, canon 1), et que chacun de ces sept sacrements est vraiment et à proprement parler un sacrement. Cette affirmation est le résultat d'une longue évolution, comme nous avons pu le voir.

> Malgré l'effort spéculatif déployé pour maintenir cette structure, elle fut souvent battue en brèche par la multiplicité des traditions ecclésiales. Ainsi par exemple est tombée en désuétude dans les Églises d'Orient l'onction comme rite sacramentel destiné aux mourants: en bien des endroits, elle fut pratiquée seulement comme rite annuel du pardon des péchés. De même la pénitence dans ces Églises ne correspondait pas au sacrement de pénitence occidental, d'autant moins qu'elle faisait partie de la direction spirituelle assurée par des moines, c'est-à-dire des non-prêtres. En

---

invalide le mariage des sous-diacres, diacres et presbytres. Dès lors on passa réellement de la loi de la continence des clercs à celle du célibat, réaffirmée par Vatican II, p. ex. dans *Presbyterorum ordinis*, 16.

17. Cf. J. PELIKAN, *La tradition chrétienne...* (cité *supra* n. 3), t. III, p. 215.

18. Cf. J. LE GOFF, *La naissance du purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981, p. 197 et 489-491, qui attribue ces sermons à Nicolas de Clairvaux († 1176), «faussaire notoire».

19. Pour être rigoureux, il faudrait étudier l'évolution de la notion de sainteté au niveau canonique. Cf. *Dictionnaire des religions*, édit. P. POUPARD, Paris, P.U.F., 1984, p. 1511. Cette notion évolue notamment entre 1160 et 1234, date à laquelle, par les Décrétales de Grégoire IX, le droit de canonisation est exclusivement concentré entre les mains du pape. Gauthier de Pontoise semble être le dernier saint canonisé par un évêque, l'archevêque de Rouen, en 1153 (*Quid 1992*, 510b).

Occident on constate çà et là une hésitation quant à l'unité ou l'indépendance du baptême et de la confirmation. Et aujourd'hui encore, il est toujours possible d'interpréter dans l'ordination comme sacrements autonomes plusieurs étapes sacramentelles. K. Rahner écrit: «Il n'est pas interdit au théologien catholique de concevoir le diaconat, la prêtrise et l'épiscopat comme une répartition, due à l'Église elle-même, de l'unique pouvoir ministériel à elle transmis par le Christ. Cela d'autant moins que tous les grands théologiens du Moyen Âge ont considéré les ordres mineurs comme des degrés sacramentels de l'Ordre. Maintenant encore, il est permis d'estimer que c'était *alors* de véritables sacrements, même si l'on préfère croire... qu'ils ne le sont plus aujourd'hui» (*Église et sacrements*, Paris-Bruges, DDB, 1970, p. 102 sv).

On pourrait cependant, de nos jours encore, à partir de ces principes, compter neuf sacrements (*ibid.*, p. 103). Ici se pose inévitablement la question: s'il y avait autrefois des sacrements qui ne sont plus considérés comme tels aujourd'hui, ne pourrait-on imaginer qu'à l'avenir il pourrait y avoir des sacrements non encore reconnus comme tels aujourd'hui?

Abstraction faite de telles considérations de possibilités éventuelles, l'approche anthropologique de Thomas elle-même semble susceptible d'une certaine relativisation. Quand Schillebeeckx par exemple parle des «sept moments capitaux de la vie humaine» (*Le Christ, sacrement de la rencontre de Dieu*, Paris, 1960, p. 197) ou quand Rahner thématise «sept situations de salut» (*Église et sacrements*, p. 111 sv) qui appellent l'intervention de l'Église, sacrement primordial, avec quels critères déterminent-ils ce qui est «moment capital» ou «situation de salut» et ce qui ne l'est pas[20]?

2. *Une définition du sacrement*

Les équivalents anciens du mot «sacrement» — les mots *mysterion* et *sacramentum* — ne désignaient pas exclusivement nos sept sacrements, mais plus largement toute réalité par laquelle le «secret de Dieu», Jésus-Christ, se fait présent dans la communauté chrétienne au milieu du monde (y compris le plan de Dieu avant et après la venue du Christ, l'incarnation et la croix, le credo, etc.). L'histoire ayant restreint l'acception du mot aux seuls sept sacrements, notre époque tend à retrouver le sens ancien du sacrement, en en proposant une définition plus vaste, qui la remette en rapport avec d'autres thèmes théologiques: ecclésiologie, christologie, théologie de la parole, etc.

---

20. A. GANOCZY, *La doctrine catholique des sacrements* (cité *supra* n. 14), p. 56-57.

Selon la présentation de Fr.-J. Nocke[21], le concept est analogique, au milieu d'une triade qui reprend le Christ comme *Ursakrament*, l'Église comme *Grundsakrament*, et nos sept sacrements comme des actes fondateurs et vivifiants, où l'Église réalise sa propre vie (*Selbst-, Grund-* ou *Lebensvollzüge der Kirche*). Ces derniers sont des dons du Seigneur à son Église, non pas des œuvres inventées par elle (*selbsterdachte Werke der Kirche*). Si, selon le modèle évangélique, l'insistance porte plus sur le Jésus historique que dans le modèle catholique[22], personne ne nie un certain rôle de la tradition. Tentons une définition sommaire du sacrement en général, sachant qu'on ne peut ignorer que l'Église, pendant mille ans, n'en a pas eu de définition formelle.

— *Un geste qui donne une grâce: objectivité*

L'économie de la grâce divine est plus large que l'économie sacramentelle. Toute grâce n'est pas nécessairement sacramentelle; toute la grâce n'est pas canalisée par les seuls sept sacrements. Cependant, lorsqu'un sacrement est conféré, *l'Église affirme qu'elle ne se trompe pas* en disant qu'il y a là une source toute particulière de grâce. La grâce peut bien sûr toucher l'homme de mille autres manières, mais l'Église ne juge pas de la même façon ces chemins extra-sacramentels de la grâce. Dans les sacrements, l'Église s'engage[23]. Elle ne s'engage pourtant pas de façon inconsidérée. Il n'y a donc pas d'automatisme 'magique'. L'Église pose, d'une part, des conditions (forme canonique, intentions, foi, etc.), sans quoi il n'y a pas sacrement. Elle tient, d'autre part, que la grâce du sacrement ne porte son fruit que moyennant une certaine collaboration de l'homme. La grâce sacramentelle, vraiment donnée, peut cependant rester longtemps infructueuse (baptême, mariage, etc.), sans être pour autant perdue: elle reste comme latente.

— *S'originant en Christ par l'Église: historicité*

Le concile de Trente, focalisé par la problématique du moment, aurait voulu faire remonter l'institution de chacun des sept sacre-

21. Dans *Handbuch der Dogmatik* (cité *supra* n. 15), 2. Bd, p. 210 sv.

22. C'est pourquoi le titre de notre deuxième partie, «L'Église a pouvoir sur les sacrements», pourrait choquer une sensibilité non catholique.

23. On pourrait voir ici une affirmation de l'objectivité du sacrement, telle qu'elle découle lointainement des conséquences des querelles eucharistiques sur la présence réelle et de la querelle donatiste.

ments à la vie terrestre de Jésus lui-même. Aujourd'hui, on reconnaît que l'Église, fondée par le Christ sur les Apôtres et vivant dans les siècles, est celle qui a institué, au nom du Christ, la plupart des sacrements, tout en restant parfaitement fidèle à la volonté de Jésus. Car l'Église a eu pouvoir, et a encore pouvoir sur les sacrements[24].

Dans le sens même de l'institution du sacrement par le Christ, nous pouvons remarquer que la plupart des sacrements sont conférés dans la *succession apostolique* considérée historiquement: l'évêque confirme les chrétiens et ordonne les prêtres qui célèbrent l'eucharistie, confessent, donnent l'onction aux malades. Mais le baptême ne requiert pas la succession apostolique, puisque même un non-baptisé peut baptiser; de même le mariage est conféré par les époux l'un à l'autre, et non par le prêtre, et il peut être sacramentel même si le mariage est mixte. Ces deux exceptions ont leur importance pour ne pas figer la sacramentalité dans la succession apostolique au sens restreint.

Dans cette perspective ouverte, il convient d'estimer les ministères des autres Églises chrétiennes, même s'ils ne s'inscrivent pas dans la succession apostolique si chère aux catholiques (à plus forte raison s'ils s'y inscrivent, comme les ministères orthodoxes, mais avec une autre discipline), et même s'ils ne se revendiquent pas eux-mêmes comme sacramentels, car il reste qu'ils participent toujours d'une certaine apostolicité doctrinale (fidélité à l'Évangile) qui n'est pas négligeable, et est sans doute un chemin privilégié de la grâce.

L'origine du sacrement dans la personne du Christ médiatisée par l'Église explique les deux pôles de tout sacrement: pôle personnel et pôle communautaire. Un ministre singulier, revêtu de l'autorité nécessaire, confère un sacrement à une personne singulière. Mais l'autorité du ministre lui vient la plupart du temps de son appartenance reconnue à l'Église (sacerdoce participé), comme de même la réception du sacrement agrège le chrétien au corps de l'Église. Il ne s'agit jamais d'un acte individualiste: c'est une communion à Dieu et au Christ par l'Église tout entière. Le sacrement introduit dans une réalité collective.

— En laquelle Dieu est fidèle: la question du caractère

Les sacrements sont des gestes qui expriment la fidélité de Dieu à son alliance de grâce. Aussi les sacrements assurent-ils une cer-

---

24. Il s'agit ici de l'affirmation de l'historicité du sacrement, autre conséquence des querelles eucharistiques du Moyen Âge.

taine durabilité: cela est clair pour les sacrements que l'on ne reçoit qu'une fois (baptême, confirmation, ordination), et que l'on met souvent, pour cette raison, en rapport avec une réflexion sur le *caractère* du sacrement[25].

À l'origine, le mot grec 'caractère' définit un signe qui marque une relation d'appartenance (esclave-maître, soldat-empereur, troupeau-berger). Saint Augustin est le premier à en parler comme nous le faisons aujourd'hui: le sacrement à caractère ne donne pas seulement une grâce, mais même si celle-ci n'est pas ou plus reçue, il reste quelque chose: le *signum dominicum*, le signe d'appartenance au Christ pour toujours. Avant lui, on ne distinguait pas la grâce reçue et la «marque» pour toujours. Innocent III, dans *Maiores Ecclesiæ causas* (1201) reprend l'idée d'un caractère distinct de la grâce. Saint Thomas (*Somme Théologique* III q. 63) explique que la marque est une disposition à la grâce, comme participation ontologique et ministérielle au sacerdoce du Christ, en tant que *virtus instrumentalis*. Cette théorie sera reprise, sans développements nouveaux, par le Décret pour les Arméniens (1439) et par le concile de Trente (session VII canon 9 en 1547 et session XXIII canon 4 en 1563).

Le caractère des trois sacrements que sont le baptême, la confirmation et l'ordination, est inamissible, indélébile. Ce trait vise d'abord la pérennité de l'Église elle-même: c'est autant le sujet que l'Église qui sont confirmés pour toujours par le caractère sacramentel. — On voit ici, une fois de plus, l'implication directe de l'ecclésiologie dans la théologie sacramentaire. — Celui qui a reçu le caractère, même s'il se ferme à la grâce ou la perd par le péché, reste marqué, indépendamment de sa foi ou de sa sainteté, d'un signe qui le dispose à la recevoir à nouveau pour lui-même, et à continuer à en être source pour les autres[26]. Il est donc bien clair que le sacrement de l'ordination confère ce que la tradition appelle le caractère, quel que soit le «degré» considéré à l'intérieur de ce sacrement complexe. On peut aussi penser que le caractère conféré est propre à chacun des degrés considérés.

Même s'ils peuvent être reproduits, les autres sacrements induisent aussi une certaine permanence: le mariage engage à l'indissolubilité, la confession introduit un nouveau rapport du présent au

25. Pour ce qui suit, cf. J. MULDERS, art. «Charakter, sakramentaler», dans *Lexikon für Theologie und Kirche*, 2. Bd, Freiburg, Herder, 1958, col. 1020-1024.

26. Cf. Fr.-J. NOCKE, dans *Handbuch der Dogmatik* (cité *supra* n. 15), 2. Bd, p. 203.

passé, l'extrême-onction peut préparer au grand passage qui est unique, l'eucharistie invite à durer dans l'état de grâce requis pour sa réception.

3. Le diaconat, un sacrement à part entière

Étant donné que les sacrements sont administrés dans l'Église située dans le temps, en rapport avec une certaine pratique plus ou moins codifiée par la discipline de l'Église, il importe que la théologie sacramentaire reste attentive aux variations qui se perçoivent dans l'adéquation de la pratique et de la codification de celle-ci [27]. La théologie sacramentaire doit, elle aussi, continuellement s'enrichir et s'adapter, non moins que la théologie morale, dogmatique ou fondamentale. Le terrain de la pratique liturgique et sacramentaire est sans cesse mouvant, sans pour autant être anarchique. Notons quelques points où l'on sent aujourd'hui la vitalité de la théologie sacramentaire affrontée à de nouvelles situations.

L'œcuménisme que tous voudraient promouvoir nous forcera un jour à nous situer à tout le moins par rapport à la discipline orthodoxe millénaire de l'ordination d'hommes mariés au presbytérat (réglée depuis leur concile Quinisexte de 691; il existe déjà des prêtres catholiques orientaux mariés; dans l'Église latine, il n'en existe plus depuis 1139) et de l'*épikie* (acceptation des secondes noces «par miséricorde»). Lorsque l'Église admit le *baptême* des nouveau-nés (et l'ondoiement) et non plus seulement celui des adultes après une longue préparation catéchuménale, lorsqu'elle impose la *communion* annuelle, lorsque le pape invite à la communion fréquente et convie les enfants à recevoir très tôt leur première communion[28], lorsqu'on sépare profession de foi et confirmation, n'y a-t-il pas là des gestes qui affectent réellement la théologie de chacun des sacrements concernés? L'âge, la fréquence et l'état requis pour la réception d'un sacrement n'en modifient-ils pas en quelque sorte le sens et la portée, à partir d'un noyau plus ou moins invariant, reconnu par tous? Aujourd'hui, le baptême des enfants est assez souvent différé. Que conclure de cette pratique qui, pour d'autres raisons, était sans doute celle de l'Église primitive?

---

27. J.W. POKUSA a souligné, à propos du diaconat, qu'assez souvent la loi suit la pratique, et non l'inverse : cf. son article *The Diaconate: a History of Law following Practice*, dans *The Jurist* 45 (1985) 95-135.

28. Cf. PIE X, *Quam singulari*, 1910.

Pour contribuer à une réflexion sur la sacramentalité du diaconat, reprenons quelques aspects du statut actuel des diacres permanents, qui ressemble plus, jusqu'à présent, à une extension dans un temps indéfini de la réalité du diaconat transitoire qu'au rétablissement authentique d'un diaconat permanent.

L'Église, comme toute entité vivante et bien plus encore qu'aucune d'entre elles, est une société où *la dissymétrie est constitutive*. Cette dissymétrie peut d'ailleurs être de différents types et il convient de le percevoir avec acuité. Pour imager le propos, disons qu'elle peut être construite sur le modèle haut-bas (tête-corps) ou sur le modèle gauche-droite (ou homme-femme, ou pouce-index): subordination ou complémentarité. Voilà deux manières de dissymétrie constitutive. Appliqué aux trois degrés de l'ordre, ceci nous ramène au schéma linéaire ou au schéma en fourche, que nous présentions tous deux au début de cet article, dans notre proposition de départ. Dans les deux cas, nous avons l'opposition requise, la distinction par non-identité, mais le rapport est totalement différent. Soit le prêtre est diacre et prêtre en plus (subordination, linéarité), soit le diacre et le prêtre sont vraiment différents (complémentarité, triangularité).

Le Nouveau Testament n'exige pas que le presbytre-épiscope ait été préalablement diacre, bien qu'on ne l'exclue pas non plus. On n'y voit nulle part que les évêques ou les presbytres soient choisis parmi les diacres déjà en charge. Le fameux texte d'*Ac 6*, considéré traditionnellement comme l'invention du diaconat, ne porte nulle part la mention de *diakonos*, et des exégètes contemporains y voient plutôt la désignation des Sept, au service des «Hellénistes» (juifs envoyés aux «Nations»), comme parallèle au choix des Douze par Jésus pour les «Hébreux» (chrétiens issus des juifs autochtones)[29]. Aucun texte du Nouveau Testament ne précise qui préside la célébration eucharistique. Il faut attendre la *Tradition apostolique* d'Hippolyte, vers 215, pour voir se préciser une hiérarchisation des ministères. Par l'idée de *cursus* que nous avons héritée du passé, mais d'un passé qui ne remonte pas au-delà du troisième ou quatrième siècle, le sacrement de l'ordre est structuré selon des degrés qui s'alignent dans une progression ascendante, où chaque échelon suppose acquis le précédent. Tel degré est tous les précédents, plus quelque chose. L'asymétrie gauche-droite ou homme-femme n'est pas du même type: le

29. Cf. K. GATZWEILER, «Le ministère du diaconat dans le Nouveau Testament», 13 pages inédites des *Actes du Colloque Diaconat XXI^e siècle*, Louvain-la-Neuve, Faculté de théologie et de droit canonique, 15-17 sept. 1994.

second terme n'est pas le premier plus quelque chose. Chacun est quelque chose de commun avec l'autre, plus quelque chose de spécifique que n'a pas l'autre: une main, plus une latéralité; un être humain, plus une sexualité. N'est-ce pas plutôt le schéma en fourche que nous propose la tradition qui va du Nouveau Testament au quatrième siècle?

La dissymétrie par subordination se comprend facilement à partir d'une analogie partant de l'Église-corps du Christ-tête, ou d'une réflexion sur l'humanité et la divinité du Christ, ou même à partir de la Trinité où le Fils est engendré du Père. Il y a un ordre à respecter. Mais l'Esprit Saint, à l'intérieur même de la Trinité, rompt la prédominance du modèle haut-bas, pour introduire en sus un modèle de type gauche-droite: le mystère de la procession de l'Esprit fait pièce à la tentation constante de subordinatianisme, comme toute l'histoire du dogme nous l'enseigne. Certes, le Père est toujours et seulement origine, le Fils est origine *originée*. Mais les deux ne sont qu'un seul et même Dieu et possèdent chacun entièrement toute la nature divine. Cela est parfaitement signifié par l'Esprit qui est du Père et du Fils à la fois, chacun des trois étant différents comme personnes, et égaux comme divinité.

Une ecclésiologie plus pneumatique pourrait nous faire percevoir les ministères non comme subordonnés les uns aux autres, mais comme complémentaires. Évêque, prêtres et diacres sont d'abord, à l'intérieur de l'Église, des *vis-à-vis sacramentels*, et ce, de deux manières. Ensemble, face à la communauté, ils représentent le Christ en ses multiples aspects — ils agissent alors *in persona Christi*, pourrait-on dire. Mais aussi, l'un face à l'autre, ils se signifient mutuellement qu'aucun n'est le tout — que chacun reste acteur devant Dieu *in persona ecclesiae* — et qu'ensemble, dans la synergie de l'Esprit, ils exercent la mission du Christ. Ce n'est pas l'évêque qui a tout et délègue ensuite, pour des raisons seulement pratiques. Mais ensemble, évêque, presbytres et diacres sont porteurs du seul et même sacrement de l'ordre, dans leur spécificité propre et leur complémentarité: le sacrement *configure* chacun au Christ, *selon l'un* des multiples aspects de sa mission terrestre et éternelle. Qu'aucun des trois degrés ne puisse se passer des deux autres, cela signifie que c'est ensemble seulement qu'ils représentent le Christ, unique grand prêtre[30].

30. Certains aspects de cette réflexion seront davantage développés dans le livre de A. BORRAS & B. POTTIER, *La grâce du diaconat. Questions autour du diaconat catholique latin*, Bruxelles, Éd. de l'Institut d'Études Théologiques, à paraître en 1997.

Que le sacrement introduise à une réalité collective, qu'un sacrement puisse être ainsi vécu dans son unité par un ensemble de personnes différentes et complémentaires, n'est-ce pas signifié par la collégialité des évêques? N'est-ce pas aussi exprimé par le sacrement du mariage, qui donne à chacun la grâce d'être pleinement homme ou femme, époux ou épouse, père ou mère? Et aucun ne peut l'être sans l'autre, qui est différent. Est-il audacieux de concevoir la complémentarité des trois degrés du sacrement de l'ordre sur le même modèle, sans oublier qu'ici, plus encore que dans le mariage, c'est de la présence visible et sacramentelle de Dieu lui-même au sein de l'Église et de toute l'humanité qu'il s'agit? Ce que d'ailleurs la collégialité des évêques marque avec force.

4. Conclusion: la fin du diaconat transitoire?

L'identité du diacre permanent restera floue[31], tant qu'il faudra nécessairement être ordonné diacre avant d'être ordonné prêtre, tant que le modèle de subordination occultera le modèle de complémentarité, tant que le prêtre monopolisera — ou suppléera à — tous les ministères non attribués distinctement. Il y aurait avantage à concevoir le diaconat plus franchement comme un ministère ordonné à part entière, revenant peut-être plus naturellement à des hommes mariés[32], et le presbytérat comme différent du diaconat et ne l'incluant pas, et revenant (peut-être plus naturellement?) à des célibataires. Les clercs devraient cesser de penser qu'on est toujours diacre, puis prêtre en sus, puis éventuellement évêque.

Le passage obligé par une étape (celle du diaconat transitoire actuel) avant l'ordination sacerdotale correspond pourtant à quelque chose de psychologiquement important pour certains, l'expérience le montre. Mais cette pratique risque en même temps

---

31. Il n'était pas dans l'intention de cet article de proposer une définition de la tâche du diacre permanent, mais seulement de rappeler, peut-être, quelques conditions de possibilité effectives de cette définition pour aujourd'hui. Pour mieux cerner le rôle du diacre, voir le livre annoncé à la note précédente, qui approfondira les notions évoquées par Vatican II: culte, prédication, organisation de la charité; cf. *Lumen gentium*, 29 et *Ad gentes*, 16.

32. Tout comme le presbytérat revient normalement à des célibataires sans qu'aucune loi du célibat n'ait jamais été édictée comme telle. Il s'agit d'une tradition disciplinaire très ancienne et très bien respectée. Pourquoi ne pas promouvoir la création d'un même tradition constante, concernant l'ordination **diaconale d'hommes mariés seulement, à l'exclusion (pratique) des célibataires? Les *Bakambi* de Mgr Malula, au Zaïre, *doivent* être mariés religieusement.**

d'enlever au diaconat son identité propre: le diaconat ne peut être simplement un «temps de probation» en vue d'autre chose. Pourquoi ne pas se contenter, dès lors, des procédures d'admission et des étapes préparatoires au sacerdoce, qui existent déjà et n'ont rien à voir avec le diaconat? Ces étapes pourraient impliquer déjà une certaine mission, liturgique ou autre, signifiée par un ministère institué — à savoir l'exercice effectif du lectorat et de l'acolytat —, et la promesse du célibat, éventuellement, sans s'identifier pour autant au diaconat qui serait tout différent. Ces étapes préparatoires ne sont pas sacramentelles et, selon la discipline actuelle de l'Église, elles n'agrègent plus au clergé. C'est en effet par le diaconat que l'on devient clerc (et que l'on est incardiné, CIC 1983 c. 266). Pour les futurs prêtres, le but poursuivi par le «diaconat provisoire en vue du sacerdoce» est l'entrée dans le clergé et l'incardination. Ces deux effets justifient-ils, *à eux seuls*, le maintien du diaconat *provisoire*? Jadis, ils étaient atteints par la «tonsure», qui précédait la réception des «ordres mineurs» (CIC 1917 c. 111 § 2). Aujourd'hui, ne pourraient-ils pas être obtenus directement par l'ordination presbytérale, pour ces ministres que l'Église ne destine pas au diaconat *permanent*?

Telles qu'elles se font maintenant, les ordinations sacerdotales, avec passage obligé par un *cursus* linéaire, prêtent encore trop à une ecclésiologie de subordination et d'uniformisation, et non de diversification et de complémentarité. Il faudrait repenser l'être même du diacre comme personne agissant, lui aussi, *in persona Christi capitis*, en tant que le Christ s'est fait serviteur, mais sans lier à cette expression latine une conception restrictive concernant un «pouvoir sur les sacrements» (d'une théologie par trop presbytérale); il faudrait reconnaître plus explicitement que l'ordination diaconale est un sacrement propre, à part entière[33], et confère un caractère propre[34] — sans que cela ne fragmente l'unique sacrement de l'ordre, qui s'exerce de trois manières distinctes.

B-1040 Bruxelles Bernard POTTIER, S.J.
Boulevard Saint-Michel, 24

33. Vatican II parlait encore prudemment de «grâce sacramentelle», LG 29a et AG 16.

34. Ce que fait le c. 1008 du code latin de 1983, mais ce que le code oriental de 1990 ne fait pas, car la doctrine du caractère telle qu'elle a été sanctionnée par le magistère est typiquement *latine*.

Sommaire. — Le concile Vatican II, en rétablissant le diaconat permanent et en redéfinissant l'épiscopat, a entrepris de renouveler profondément la théologie et la pratique du sacrement de l'ordre pour notre temps. Le présent article, dans la même ligne, s'efforce de définir plus nettement le diaconat, en proposant de le distinguer radicalement du presbytérat, notamment en modifiant la coutume, instaurée par l'Église, d'imposer le diaconat comme passage obligé en vue de l'ordination sacerdotale. Sur ce point, comme sur bien d'autres qui touchent les sept sacrements — définis comme septénaire au XII^e siècle seulement —, l'histoire montre que l'Église a le pouvoir — et le devoir — d'adapter sa pratique aux signes des temps.

Summary. — The Second Vatican Council, in re-establishing the permanent diaconate and in redefining the episcopacy, undertook to profoundly renew the theology and the practice of the sacrament of Orders for our times. The present article, in the same spirit, attempts to define more clearly the diaconate, by radically distinguishing it from the priesthood. This distinction would be seen in modifying the custom, started by the Church, of imposing the diaconate as a necessary step for those to be ordained priests. History shows us that on this point, as on many others that pertain to the sacraments (defined as «7» only in the 12th c.), the Church has the power — and the duty — to adapt its practice according to the times.