

LA NOTION NEOTESTAMENTAIRE DE *DIAKONIA* Une difficile reconnaissance¹

Cet article se propose un double objet. Premièrement faire droit en langue française à la mise en évidence d'une tradition d'interprétation moderne erronée du terme néotestamentaire de *diakonia*² ; en second lieu, proposer une relecture de la notion de diaconie à la lumière de l'avènement en Jésus Christ du règne du Roi-Messie attendu par Israël.

En effet, il s'avère que malgré la publication voici plus de vingt ans d'une monographie qui révisé de manière décisive notre compréhension du terme « *diakon-* » dans les écrits du Nouveau Testament, malgré le fait que cette révision soit largement acceptée par les biblistes et malgré l'inflexion en ce sens de nombreux articles théologiques, elle n'arrive tout simplement pas à être reçue en pastorale³. La rectification n'est certes pas de celles qui sont faciles. La notion théologique de *diakonia* est désormais indépendante de sa base néotestamentaire : elle a acquis ses lettres de noblesse dans les ecclésiologies postconciliaires (devenant l'un des trois piliers de sa structure : *leiturgia, diakonia, martyria*) ; elle désigne et soutient des œuvres et des dicastères dans la pastorale des Églises locales et elle a surtout reçu la validation du Magistère. Qu'importe alors que le terme n'ait pas, dans le Nouveau Testament, le sens qu'on lui donne actuellement ? Il n'est somme toute pas rare qu'un terme biblique se voie historiquement re-signifié !

On ne peut cependant que ressentir un malaise, car les arguments qui ont donné à la *diakonia-service* son poids théologique actuel tirent de leur autorité évangélique une grande partie de leur crédibilité. Il s'agit des limites qu'une herméneutique biblique doit respecter. S'il existe indiscutablement une pluralité d'interprétations possibles, il n'en reste pas moins qu'elles ne se valent pas toutes et que certaines doivent être considérées comme non cohérentes avec le texte source. C'est le cas, semblerait-il, pour les mots de la famille « *diakonia* » aujourd'hui. On doit

1 Cet article a bénéficié de la relecture amicale, critique et pertinente de Luc Dubrulle, Elena Lasida, Roger Baudoin, Vincent Leclert et Étienne Griefu. Leurs remarques et commentaires dans le cadre du séminaire spécialisé sur la diaconie de la chaire Jean Rodain de l'ICP ont considérablement enrichi ce travail. Merci ici de tout cœur.

2 Il faut noter que la notion de diaconie n'a pas reçu dans tous les pays francophones le même accueil. Et il faudrait ici distinguer plus finement ce qui correspond plus à la Belgique, la Suisse, le Canada ou la France (sans parler de toute l'Afrique francophone). La situation décrite en pastorale correspond plus principalement à celle de la Belgique et de la Suisse où l'influence allemande a été plus immédiate. On notera cependant que le terme de diaconie n'a pas dans la pastorale catholique de l'Église de France de sens fixé. C'est précisément l'un des enjeux du projet pastoral de l'Église de France *Diaconia 2013* que de fixer et mettre en œuvre cette signification. (Par contre, il est clair que la critique qui va suivre porte en partie sur les préconceptions de ceux qui ont formulé le projet de *Diaconia 2013*.)

3 Soit que le sens de diaconie soit déjà existant en pastorale et que ce sens acquis résiste aux tentatives de resignification (Suisse, Belgique), soit que son emploi soit encore largement ignoré en pastorale mais qu'il soit en fait implicite dans le fonctionnement des institutions spécialisées de la pastorale sociale (France). En effet, quand bien même le terme de diaconie ne soit guère utilisé, la notion de service qui en est la traduction, de service comme un serviteur, de service pauvre et humble, de service des plus pauvres, de service opposé au pouvoir conforme la base indéniable du méta-discours des institutions spécialisées d'aide sociales de l'Église.

ajouter cependant que « ce qui » est actuellement signifié sous le terme de diaconie – que ce soit dans les ecclésiologies citées, les œuvres pastorales, les institutions spécialisées – peut se voir fonder en d’autres textes et d’autres thèmes néotestamentaires. Nous proposons ici celui de l’accomplissement de la royauté davidique comme le lieu théologique peut être le plus naturel pour articuler la notion de *diakonie* néotestamentaire avec celle du *service du prochain*. Dans ce mouvement cependant, le concept de diaconie sera éclairé différemment et s’enrichira de la notion d’exercice du pouvoir, comme nous le verrons.

LA CRITIQUE DE JOHN N. COLLINS ET LE SENS DE *DLAKONIA*

Le livre déjà ancien de John N. Collins, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*⁴, fait le procès d’une tradition d’interprétation du terme de *diakonia* dans la théologie et la pastorale des Églises contemporaines, et tout particulièrement en langues française et allemande. Il montre, de manière concluante, que le lexique de « *diakon-* » dans le Nouveau Testament n’a pas la signification qu’on lui attribue spontanément. Plus spécifiquement, *diakonia* ne signifie pas le « service du frère, des petits ou des pauvres », ni n’a la connotation d’un « service humble », c’est-à-dire du service d’un « serviteur ». Par une revue systématique des usages du terme en grec classique, Collins démontre qu’il existe en fait une grande homogénéité entre les usages néotestamentaires et classiques, contrairement à ce qui est habituellement soutenu (il n’y a pas de *proprium* chrétien lexical, mais uniquement théologique). Il ressort ainsi que la notion de *diakonia* ne désigne pas le service « en général » comme une attitude, mais a un sens précis et déterminé ; que sa signification première n’est pas celle de « service de la table »⁵, signification que ce groupe de mots n’a que très marginalement en grec classique ; enfin, que la dimension religieuse, voire cultuelle, du champs sémantique de *diakonia* est fortement attestée dans le grec classique, à l’opposé de ce qui est habituellement soutenu⁶. Les termes composés sur la racine « *diakon-* » désignent dans les sources non chrétiennes une fonction et un mandat : être « intermédiaire entre ». Communément, on entend par là « qu’une action est faite pour un autre », « au nom d’un autre », quel qu’il soit (homme, ami, roi ou maître, ou encore quelques-uns des dieux). Dans le Nouveau Testament, ce sens des composés de « *diakon-* » se retrouve. Ils y désignent ainsi le Christ en son rôle et mandat comme envoyé du Père pour le salut des hommes, c’est-à-dire désignant l’envoi et la mission du Christ et, par extension, tous ceux qui s’inscrivent dans cette mission à divers degrés, que ce soit les disciples, les Apôtres ou Timothée, ou encore ceux qui s’opposent à cette mission (*diakonia* négative), ou usurpent leur fonction « d’intermédiaire entre » « au nom d’un autre » à différents titres. Il apparaît d’ailleurs que l’usage de ces termes est principalement le fait des épîtres et non des évangiles, comme le laisserait croire les textes invoqués habituellement pour en expliciter le sens.

En tout état de cause, il résulte de l’analyse détaillée de Collins que le sens néo-testamentaire de ces termes n’est pas celui que le discours contemporain véhicule tant en pastorale qu’en théologie.

L’ÉMERGENCE D’UNE TRADITION D’INTERPRÉTATION

4 J. N. COLLINS, *Diakonia. Re-interpreting the Ancient Sources*, New York/Oxford, Oxford University Press, 1990.

5 Et ce, seulement dans le sens du service des personnes (une attention aux personnes comme peut en avoir l’hôte envers ses invités) et non pas de « servir à table » les aliments comme un serveur de brasserie pourrait le faire.

6 Le terme *diakonie* est habituellement compris comme n’ayant pas de signification religieuse en grec classique, raison pour laquelle on a imaginé que les chrétiens s’en sont servi pour dire la spécificité du service en régime chrétien, c’est-à-dire en ajoutant au sens de « servir humblement à table » celui de « service des plus pauvres au nom du Christ ».

Comment avons-nous pu parvenir à une telle situation ? Quels méandres ont pu leurrer toute une génération de théologiens sur un terme qui porte une telle charge théologique aujourd'hui ?

Ce n'est pas le moindre mérite de l'étude de Collins que de montrer comment une tradition d'interprétation aussi foncièrement biaisée a pu voir le jour et s'imposer au point d'en devenir un *theologumena* difficilement discutable⁷. On mesure ici une fois encore à quel point un processus d'interprétation textuel est corrélatif à son contexte historique, celui-ci pouvant fort bien s'imposer comme clé centrale d'intelligibilité du processus d'interprétation. Il ne peut être ici question de reprendre les trois chapitres que Collins dédie à retracer l'émergence du sens « habituel » du terme *diakonia*. On retiendra surtout de son analyse la structure historique de cette herméneutique et l'auto-alimentation qui scelle aujourd'hui toute tentative de réinterprétation du terme.

Collins montre comment l'émergence moderne⁸ du terme grec de *diakonia* dans le langage théologique⁹ est historiquement liée à la création de communautés de diaconesses dans l'Église luthérienne en 1839¹⁰. Ces communautés, vivantes et prospères, restent néanmoins polémiques dans le milieu réformé allemand. C'est dans ce climat que H. W. Beyer va rédiger l'article philologique « *Diakonia* » dans le *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*¹¹. Favorable au mouvement social de son Église, Beyer conclut dans son essai que « *diaconein* » désigne bien dans le milieu chrétien un amour humble et diligent pour le prochain, plus particulièrement les

7 C'est bien ce statut d'interprétation acceptée et les implications que peuvent avoir une révision de notre compréhension du terme de diaconie qui, à mon avis, s'opposent à la réception de l'ouvrage de Collins en langue française.

8 Collins se limite à la l'apparition moderne du terme, non à ses rémanences tant lexicales que pastorales dans la longue tradition d'un exercice social de la charité dans l'Église catholique. Sa démarche est justifiée dans le sens ou *diakonia réapparaît* à l'époque moderne, *indépendamment de cette tradition* et va prendre, grâce à l'exégèse historico-critique, une autorité et une notoriété qui s'appliquera tout naturellement aux traditions existantes (hôpitaux, éducation, secours aux pèlerins, aux blessés, aux miséreux, etc.), parfois au risque d'obscurcir leur originalité et leur histoire propre. Nous manquons malheureusement d'études historiques portant sur la *diakonia* dans l'Église primitive et la basse Antiquité. Les études de Gottfried Hamman et Jean Colson sur les formes historiques du diaconat non seulement s'intéressent principalement à la fonction et au ministère du diacre, mais font preuve précisément du biais moderne que dénonce Collins. Voir J. COLSON, *La Fonction diaconale aux origines de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1960 ; G. HAMMAN, *L'Amour retrouvé. Le ministère du diacre du christianisme primitif aux Réformateurs protestants du XVI^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, 1994.

9 Usage distinctement moderne, car la patristique latine traduit *diakonia* par *ministerium*, de manière cohérente avec son sens grec usuel. Ce n'est que dans la tradition d'interprétation moderne de *diakonia* qu'a pu ainsi surgir une interrogation sur le rapport entre diaconie et ministère, voire une opposition des deux termes lus comme pierres angulaires de modèles ecclésiologiques différents. Par ailleurs, s'est perpétuée, dans le cadre monastique, l'existence d'un office préposé à la charité envers les nécessiteux, qui a conservé, même dans les monastères latins, le terme d'origine grec de diaconie.

10 Il était dans ce contexte important de distinguer ces communautés vouée au service des malades et des nécessiteux, des communautés catholiques de religieuses qui avaient une mission identiques, tout comme il fallait éviter la collusion de leur mission avec celle du ministère des pasteurs luthériens. D'où le choix du terme de diaconesse pour distinguer leur travail de celui des pasteurs et donner à cette innovation une caution évangélique qui permettait de récuser les critiques d'une résurrection des ordres monastiques (philocatholicisme) et faire remonter ces communautés au temps évangéliques (il ne s'agira donc que d'une reprise, fidèle aux textes évangéliques, d'un usage ancien et non pas d'une création). Dans ce contexte et jusqu'à aujourd'hui, le terme diaconie a, en allemand, à partir de cette praxis des diaconesses, le sens usuel d'assistance charitable aux plus démunis. Voir J. N. COLLINS, p. 8-11.

11 Voir G. KITTEL (ed.), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, Vol. 2, 1935, p. 81-93. Pour la rédaction de cet article, Beyer appuiera principalement ses arguments sur la thèse de doctorat, alors récente, présentée par W. BRANDT (*Dienst und Dienen im Neuen Testament*, Gütersloh, 1931). Or, celle-ci se veut – et est, de fait, – une réflexion sur la pratique de la communauté des diaconesses de Kaiserwerth et de la communauté de Bethel. Le propos explicite du livre de Brandt est bien de montrer le Christ comme humble serviteur (avec tout ce qu'implique comme exemplaire un tel service pour la communauté chrétienne) et un service qui ne peut donc être que celui de l'amour. Voir J. N. COLLINS, p. 48-52.

démunis¹². Le prestige du dictionnaire, une étude des termes dans le milieu non chrétien qui ne sera plus foncièrement contestée et une praxis sociales des Églises qui s'accroît, permettront à cet essai d'autoriser durablement cet usage de « *diakonia* » et de le valider comme étant évangélique¹³.

Cette validation ne va pas seulement autoriser une praxis particulière, mais rapidement déborder son cadre premier de référence et légitimer une pratique plus large, plus générale des communautés ecclésiales. Se met ainsi en place, de manière remarquable, à partir de l'Allemagne, une série de nouvelles institutions spécialisées au service des plus démunis¹⁴, dans le cadre d'une praxis sociale de la charité, retenue comme fondée sur la diaconie. De même, la pastorale générale des Églises sera alors relue à partir de ce service des plus démunis.

De fait, parallèlement à cette extension des pratiques, se développe un pendant ecclésiologique à la question¹⁵. Plusieurs théologiens développent à ce moment une conception « diaconale » de l'Église comme, disons, « servante de l'amour de Dieu », diamétralement opposée à une Église conçue comme une hiérarchie¹⁶. Le trait marquant de toutes ces ecclésiologies est leur revendication d'être évangéliquement plus authentiques, c'est-à-dire légitimes. Cette légitimité s'appuie principalement sur les études philologiques de Beyer et celles qui dérivent de son essai¹⁷. En retour, ces ecclésiologies nourrissent la pratique ecclésiale et autorisent une seconde fois l'interprétation, en cimentant le concept de diaconie comme amour/service diligent et humble du prochain. Finalement, le magistère catholique, notamment lors du concile Vatican II, confèrera une autorisation de poids mais ambiguë à ces ecclésiologies fondées sur la diaconie (car si le Concile reconnaît leur pertinence, il ne renonce pas à l'ecclésiologie sensée être le modèle auquel elles s'opposent). C'est le conflit supposé entre le chapitre deux de *Lumen gentium*, présentant l'Église comme peuple de Dieu, et le chapitre trois, où est examinée la constitution hiérarchique de l'Église.

Se révèle ici de manière saisissante comment le concept de diaconie en est venu à prendre sa signification actuelle et, surtout, les lieux de résistance à toute tentative de rectification de son sens biblique deviennent identifiables. Car tel est bien le constat qu'il faut admettre à la lecture du livre de Collins : les termes associés à la racine « *diakon-* » dans le Nouveau Testament n'ont pas la signification que nous leur attribuons. Le schéma suivant peut être utile pour reprendre visuellement ce qui vient d'être dit :

12 J. N. COLLINS, p. 6.

13 La diffusion du sens moderne de *diakonia* est directement liée à celle de son exégèse historico-critique. C'est par ce biais qu'il s'impose et, finalement, vient tronquer les traditions antérieures de la diaconie en Occident, et souvent les re-signifier.

14 Tel que : Action de Carême/Pain pour le prochain, Caritas, Oxfam, etc. Il faut se garder cependant d'une trop grande généralisation de cette influence d'une origine « allemande ». D'abord il existe déjà et depuis longtemps chez les catholiques des institutions, souvent des congrégations religieuses qui ont déjà à l'époque une longue pratique de la dimension sociale de la charité. Cependant, on doit constater l'existence d'un relais, d'une nouvelle impulsion dans le courant du XX^e siècle qui va voir surgir de nouvelles institutions d'aide sociale. Ce sont elles qui, d'une manière ou d'une autre, se verront aux prises avec cette re-signification de leur travail selon ce que la notion de diaconie signifie alors.

15 S. SYKES, *Power and Christian Theology*, London/New York, Continuum, 2006, p. 68-80.

16 Nous ne nommerons ici que deux auteurs : Yves CONGAR, *L'Église : de Saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Éd. du Cerf, 1996 et *L'Église servante et pauvre*, Paris, Éd. du Cerf, 1963. Jürgen MOLTSMANN, *L'Église dans la force de l'Esprit*, Paris, Éd. du Cerf, 1980 et voir aussi *Politische Theologie, politische Ethik*, München, Keiser Verlag, 1984.

17 J. N. COLLINS, S. SYKES, *Power and Christian Theology*, Londres, Continuum, 2006.

Genèse allemande de la re-création moderne du terme grec de diaconie (1835)

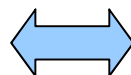
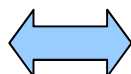
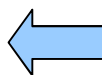
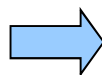
- L'institution des diaconesses : œuvres de charité dans les communautés réformées luthériennes.

- Notion de la diaconie comme amour bienveillant et service diligent des plus démunis (fondé sur les évangiles).



Praxis pastorales des Églises

- Pastorales spécialisées : Caritas, Secours catholique, Oxfam, Action de carême, BICE, etc.
- Pastorale générale
- Engagement des laïcs dans le monde (*Rerum novarum*, *Gaudium et spes*, *Apostolicam actuositatem*)



Études philologiques du terme diaconia

- Brandt (1931), Beyer (1935)

- Schweizer (1955), Colson (1960), Guerra y Gomez (1962), Lemaire (1972), Roloff (1971)

- Appuient la praxis des diaconesses, valident cette lecture du terme de diakonia comme évangélique, autorisent cette praxis.



Ecclésiologies

- Congar (1963/1996),
- Moltmann (1980/1984)

- Ecclésiologies qui se développent autour de la notion de service/diaconie.

Magistère

- Vatican II
- Concile œcuménique des Églises

L'USAGE DE *DIAKONIA* DANS LES SOURCES NON CHRÉTIENNES

La valeur du travail de Collins lui vient de son étude lexicographique des sources non chrétiennes des termes « *diakon-* ». Elle lui permet de mettre en évidence l'existence d'un usage religieux de ces termes, ainsi que d'en déterminer la signification précise – celui d'une action entreprise au nom d'un autre – signification qu'il va ensuite prouver, dans la seconde partie de son ouvrage, comme étant celle que l'on trouve dans la plupart des occurrences du Nouveau Testament¹⁸. Ce faisant, il montre comment le sens assumé « comme radicalement nouveau » dans le corpus néotestamentaire floue une série impressionnante d'exégètes et produit une efflorescence de significations possibles suivant les textes et traditions théologiques qu'on invoque pour déterminer le supposé « sens nouveau » de *diakonein*¹⁹ (action salvifique ; service

18 Voir J. N. COLLINS, p. 193-252.

19 Voir *Ibid.*, p. 46-62. Pour montrer l'ambiguïté que cette signification supposée radicalement nouvelle qu'aurait l'usage néotestamentaire des termes « *diakon-* », Collins étudie l'interprétation que font de multiple d'exégètes de Mc 10, 42-45 et Lc 22, 25-27. Il en ressort que tous assument l'idée d'une redéfinition radicale du terme *diakonia*. 1. Jésus serviteur dans le dernier souper selon saint Jean : J. WELHAUSEN, *Das Evangelium Marci*, Berlin, 1903 ; G. DALMAN, *Jesus-Jeshua*, Londres, 1929 ; H. SCHURMANN, *Jesu Abschiedsrede Lk 22, 21-38*, Münster, 1957 ; E. Schweizer, *The good news according to Mark*, Londres, 1971 ; J. ROLOFF, « Anfänge der soteriologischen Deutung des Todes Jesu » dans *New testament Studies* 19, 1972-1973, p. 38-64. 2. La communauté eucharistique : J. M. ROBINSON, *The Problem of History in Mark*, Londres, 1957 ; H. KESSLER, *Die theologische Bedeutung des Todes Jesu*,

eucharistique, serviteur souffrant, commandement éthique, etc.). La longue citation qui suit donne à comprendre, mieux qu'un commentaire, la profondeur et l'importance de cette rectification lexicographique :

Ces passages nous rappellent donc le fait frappant que des mots que l'on ne retrouve finalement que rarement dans les sources non chrétiennes séculaires devinrent centraux dans les premières expressions de ce qui fait les communautés chrétiennes. Passé ceci, cependant, pratiquement tous les passages concernant ce que ces mots signifient dans les sources non chrétiennes est en porte-à-faux avec notre lecture des sources. Ainsi, ces mots ne montrent pas signes d'avoir développés leur signification lors de leur transposition d'aire littéraire, le sens de « servir à table » ne peut pas être considéré comme « la signification de base » – de fait ce sens doit être perçu comme une application particulière d'un mot capable de signifier « transmettre des messages » et « être l'agent d'une autre personne » – et « l'idée plus large de service » est vague et inadéquate. Si ces mots dénotent des actions ou des positions de « valeur inférieure », il existe souvent de manière concomitante la connotation de quelque chose de spécial, voire de digne, concernant leurs circonstances, qui même si elles sont authentiquement non bibliques, ont une large connotation religieuse. Parce que la racine de l'idée exprimée par ces mots est celle « d'intermédiaire entre », le mot n'implique pas nécessairement l'idée d'une « activité humble » et n'exprime jamais l'idée « d'être au service » de nos frères humains, avec ce que cette phrase implique de volonté du bien d'autrui ; en signifiant communément qu'une action est faite pour un autre, le mot ne mentionne pas de bénéfices apportés soit à la personne qui autorise l'action ou celle qui en est le bénéficiaire, mais une action faite au nom d'un autre. Ceci, qui s'applique aussi à des actions faites au service de Dieu, signifie que ces mots ne désignent pas directement une attitude comme celle de « petitesse/humilité » (*lowliness*), mais exprime la notion d'une action entreprise au nom d'un autre (*undertaking*), qu'il soit Dieu, homme, maître ou ami. En acceptant cette entreprise au nom d'un autre ou en se la voyant imposée, l'agent a tout à la fois un mandat et une obligation personnelle et s'il est ainsi dépouillé de l'exercice de sa propre autorité et initiative, il a en contrepartie tous les « droits et devoirs » que procure le mandat²⁰.

LA DIACONIE DU CHRIST DANS LES ÉVANGILES : MARC 10, 45

À la fin de son ouvrage, Collins entreprend une relecture des quelques cent occurrences néotestamentaires des termes « *diakon-* »²¹. Il va notamment mettre en évidence l'usage principal de ces termes non dans les évangiles mais dans les épîtres (où le sens commun grec s'impose et se vérifie), avant de passer en revue les occurrences propres aux Actes et enfin aux évangiles. De cette analyse, il ressort clairement que le sens dégagé de l'usage préchrétien de ces termes est généralement plus congruent que ceux de « servir à table », « servir de manière humble », « service des plus démunis », « servir le prochain », « serviteur souffrant ». Ses analyses sont cependant courtes et ciblées sur les occurrences du terme. Elles n'ont pas d'autres ambitions que de faire émerger la validité de l'usage lexicographique proposé. Pour reconnaître ce que signifie théologiquement la diaconie dans le Nouveau Testament, il faut donc aller plus loin et reprendre

Dusseldorf, 1970 ; W. POPKES, *Christus Traditus*, Zürich, 1967 ; Bo REICKE, *Diakonie, Festfreude und Zelos*, Wiesbaden, 1951. 3. Le serviteur souffrant d'Isaïe : S. LYONNET, « Jésus et le serviteur de Dieu », dans G. DUPONT (éd.), *Jésus aux origines de la christologie*, Louvain/Gembloux, 1975 ; A. J. B. HIGGINS, *Jesus and the Son of Man*, Londres, 1954 ; R. H. FULLER, *The Mission and Achievement of Jesus*, Londres, 1954 ; T. W. MANSON, *The Servant Messiah*, Cambridge, 1953 ; J. SCHNIEDWIND, *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen, 1960 ; J. JEREMIAS, « Das Lösegeld für Viele », dans *Abba*, Göttingen, 1966. 4. Un nouveau commandement éthique : E. LOHSE, *Märtyrer und Gottesknecht*, Göttingen, 1955 ; A. SCHWEIZER, *The Mystery of the Kingdom of God*, Londres, 1925 ; E. BEST, *The Temptations and the Passion: the Markan soteriology*, Cambridge, 1965 ; M. D. HOOKER, *Jesus and the Servant*, Londres, 1959 ; etc.

20 J. N. COLLINS, p. 194.

21 *Ibid.*, p. 195-252.

la question d'une interprétation de ces passages à la lumière de la rectification lexicographique proposée par Collins. Nous retiendrons, pour cet article, les textes de Marc 10, 41-45, le parallèle en Luc 22, 24-27, et dans la conclusion les deux textes du dialogue de Pilate en Jn 18, 33-37 et du jugement eschatologique en Mt 25.

En effet, toutes les interprétations coïncident et permettent de reconnaître, en Marc 10, 45, l'association la plus explicite de la thématique propre de *diakonein* à la passion du Christ²². Ce lien peut être perçu à juste titre comme ce qui forge la spécificité de l'usage néotestamentaire des termes issus de la racine « *diakon-* ».

Conformément à son sens grec, *diakonia* – ou *diakonein* – qualifie dans le Nouveau Testament la mission du Christ. Ce terme désignant bien le rôle et la fonction du Christ en tant qu'envoyé du Père (il est envoyé au nom du Père, il fait les œuvres du Père). Aussi le dessein du Père, son amour et sa volonté de salut, conforme le contenu de sa mission, mission à laquelle il demeure fidèle, en bon *diakon*. Sa *diakonia* est donc l'accomplissement fidèle de ce service du Père dans l'accomplissement de son dessein salvifique. C'est de cette conception fondamentale que la plupart des autres usages néotestamentaires tirent leur spécificité théologique²³, par ampliation ou référence implicite à cette mission du Christ (la mission des Apôtres comme *diakonia*, la liturgie comme *diakonia*, la prédication de la parole comme *diakonein*, la fidélité aux enseignements du Christ comme *diakonia*, etc.).

Or, dans le passage de Marc 10, 41-45, l'explicitation de la mission du Christ comme *diakonia* se voit non seulement référée à ce que la passion du Christ opère (le salut, par le don de sa vie « en rançon pour la multitude »), mais aussi par sa mise en contexte dans la demande des fils de Zébédée de siéger « l'un à ta gauche, l'autre à ta droite dans ta gloire ». Ce contexte n'est pas anodin. Il fait référence au triomphe de Jésus comme Roi-Messie, à son règne, et à la part de gouvernement et de pouvoir que les fils de Zébédée demandent à avoir. La première réponse que donne Jésus, « Vous ne savez pas ce que vous demandez. Pouvez-vous boire la coupe que je vais boire et être baptisé du baptême dont je vais être baptisé ? », évoque comment cette royauté messianique sera accomplie et exercée ; comment elle atteindra cette gloire et ce gouvernement qu'ils entendent partager. Cette première réponse n'étant pas reçue, les versets 41 à 45 rendent alors explicite l'enjeu de ce partage de la royauté messianique aux disciples : « Vous savez que ceux qu'on regarde comme les chefs des nations dominant sur elles en maîtres et que les grands leurs font sentir leur pouvoir. Il ne doit pas en être ainsi parmi vous ; au contraire, celui qui voudra être grand parmi vous sera votre serviteur, et celui qui voudra être le premier sera l'esclave de tous » (43-44). La méprise des fils de Zébédée porte non pas sur sa royauté messianique mais sur la nature du royaume et sur l'exercice de la royauté. Il ne faut pas penser le règne messianique en référence au pouvoir politique et à son exercice dans le monde antique oriental (royauté). « Dominer », « faire sentir leur pouvoir » caractérise l'usage du pouvoir politique auquel est opposé ici l'exercice du pouvoir par les disciples : « il ne doit pas en être ainsi parmi vous... ». L'inversion présentée porte sur deux aspects : le premier est l'opposition des fonctions ; le second porte sur la perfection dans l'exercice de la fonction. À celui qui ordonne en maître est opposé la fonction de celui qui fait la volonté du maître (le serviteur) ; à la primauté de celui qui se fait obéir de tous est opposé la primauté de celui qui se fait l'esclave de tous. Cette inversion se voit aussitôt ensuite fondée par la référence à la propre mission du Christ : « Aussi bien, le fils de l'homme lui-même n'est-il pas venu pour être servi (*diakonethevai*), mais pour servir (*diakonesai*) et donner sa vie en rançon pour la multitude ». En d'autres termes, le Christ n'exerce pas sa royauté comme un maître qui domine (qui a et envoie des *diakonai*) mais est lui-même envoyé au service d'une mission qu'il tient du Père et exerce selon le dessein du Père : donner sa vie en rançon pour une

22 Pour une revue des différentes exégèses du passage, voir : A. DE MINGO KAMINOCHI, *But it is not so among you*, Londres, T.&T. Clark, 2003.

23 Il y a aussi un grand nombre d'occurrences banales, sans références à cette augmentation théologique et il faut veiller, dans certain cas, à ne pas passer trop rapidement à une surenchère interprétative.

multitude²⁴.

Notre hypothèse fondamentale est que cet « exercice du pouvoir propre aux *diakon-* » forme le contexte spécifique de la plupart des emplois du terme dans les évangiles, et, plus spécifiquement encore, que cet exercice du pouvoir est à comprendre dans le cadre de l'accomplissement messianique de la royauté davidique. Ainsi, des seize emplois de « *diakon-* » dans les évangiles, huit sont liés au contexte d'une hiérarchie de pouvoir et aux renversement de fonctions (maître/serviteur, le premier/le dernier, le grand/le plus petit, paraboles du roi messianique et de ses serviteurs, etc.²⁵). Ce contexte est cohérent avec celui de l'usage mis en évidence par Collins, qui situe le terme dans une hiérarchie soit céleste soit terrestre et qui implique, pour celui qui est l'envoyé/représentant, un exercice des pouvoirs qui lui sont délégués pour sa mission²⁶. Relation qui se trouve renforcée encore, si on juge que la *diakonia* du Christ est tout spécifiquement référée à l'accomplissement de sa mission dans la passion, moment où le Christ est montré par les Évangélistes comme acceptant finalement le titre de Roi-Messie²⁷. Plus que dans une théologie de l'Alliance²⁸, dans une référence à l'eucharistie ou encore au serviteur souffrant d'Isaïe, il semblerait qu'il soit possible de référer le terme de diaconie à l'exercice du pouvoir royal en Israël et à son accomplissement paradoxal dans la passion du Christ.

Pour ce faire, nous allons mettre maintenant en lumière comment la tradition vétéro-testamentaire de la royauté et la riche réflexion sur l'exercice du pouvoir, sur l'exercice du gouvernement, est reprise dans le Nouveau Testament et utilisée comme clé d'interprétation de l'exercice paradoxal du pouvoir du Christ. Ce faisant, il apparaîtra que la notion de diaconie du Christ, puis celle de diaconie dans les communautés chrétiennes sont intimement référées à l'exercice du pouvoir.

L'EXERCICE DU POUVOIR ROYAL EN ISRAËL

Ce qui caractérise l'histoire de la royauté d'Israël c'est d'être l'une des réflexions les plus stupéfiantes qui soit sur l'exercice du pouvoir politique²⁹ : la nécessité du pouvoir politique y est admise et bénie de Dieu et tout à la fois rejetée par Dieu comme menant le peuple à la ruine. En effet, de tribus claniques surgit un peuple dont l'identité va se consolider autour de Yahvé et qui adoptera très progressivement une royauté. Celle-ci se scindera pratiquement immédiatement en deux branches et deux royaumes, puis sera vivement critiquée par une contestation prophétique virulente. Enfin, cette royauté connaîtra l'humiliation et la ruine aux mains de ses conquérants qui déportent l'élite du peuple en exil à Babylone. De cette expérience surgira l'espérance d'un roimessie eschatologique qui viendra relever et consoler Israël. Cette espérance messianique se scindera elle-même en plusieurs courants : ceux qui tenteront de restaurer la monarchie en Israël

24 J. N. COLLINS, p. 248-252.

25 Mt 22, 13; 23, 11; 25, 44; Mc 9, 35; 10, 45; Lc 12, 37; 17, 8; 22, 27, Jn 12, 26. On notera l'emploi paulinien de « *diakon-* » dans le contexte d'une polémique sur l'autorité de sa fonction d'apôtre qui met à jour l'enjeu d'exercice du pouvoir lié à la fonction d'apôtre (2 Co 11, 23). Voir J. N. COLLINS, p. 198-202, 210.

26 J. N. COLLINS, p. 77-95, 170-171, 173-175 pour les sources.

27 Mt 27, 11. 29. 37; Mc 15, 2.9.18. 32 ; Lc 23,3.37 ; Jn 18, 33-37, 19,19.

28 Comme le propose, par exemple, E. GRIEU, *Un lien si fort. Quand l'amour de Dieu se fait diaconie*, Ivry-sur-Seine, Éd. de l'Atelier, 2012.

29 Quand bien même ce thème est important, tant sous l'Ancienne Alliance que sous la Nouvelle, il n'a pas fait l'objet d'études exégétiques en tant que telles. Il est abordé de manière fragmentaire sous une diversité d'autres thèmes comme la royauté, la dénonciation prophétique du pouvoir, les dominations et les puissances, les anges ou encore les démons. Les quelques études que nous possédons sur ce thème sont de qualités très variables et relèvent plus d'une théologie biblique générale que d'une étude approfondie. Voir N. LOHFINK, (Hrsg.), *Gewalt un Gewaltlosigkeit im Alten Testament*, Bâle/Fribourg-en-Brisgau., Herder, 1983 ; P. DEBERGÉ, *Enquête sur le pouvoir. Approche biblique et théologique*, Montrouge, Nouvelle cité, 1997 ; R. MINNERATH, *Jésus et le pouvoir*, Paris, Beauchesne, 1987 ; H. R. WEBER, *Power*, Genève, World Council of Churches, 1989 ; W. WINK, *Naming the powers*, Philadelphie, Fortress Press, 1984.

en pactisant avec les puissances qui en contrôlent le territoire, ceux qui vont vouloir hâter la venue du Messie par les armes en une reconquête nationaliste et religieuse de la Terre promise, ceux qui feront de l'accomplissement strict de la Torah d'Alliance la condition nécessaire à la venue du Messie, et enfin ceux qui espèrent l'irruption de l'*eschaton* et la venue du Roi-Messie. Toutes ces attentes se conjuguent au temps du Christ. Mais c'est finalement l'oracle d'Isaïe 52-53, celui que nous nommons oracle du serviteur souffrant, qui sera retenu par les chrétiens pour dire l'accomplissement de la royauté davidique et les modalités du règne du Roi-Messie. De cette longue histoire de la royauté en Israël nous ne retiendrons que les éléments suivants.

La constitution de la royauté telle que décrite par les deux livres de Samuel n'est pas homogène. Plusieurs traditions s'y opposent et cohabitent. Ainsi la demande des Anciens d'Israël à avoir eux aussi un roi attire de Dieu plusieurs réponses (1 Sm 8-11). Le rédacteur final des livres de Samuel fait apparaître en premier celle où Yahvé prévient Israël contre la monarchie : le roi qu'il réclame les ramènera en Égypte ; il en fera ses esclaves après les avoir dépouillés de leurs biens les plus précieux (1 Sm 8, 16-18). Mais, dans la suite du texte, Dieu accède cependant à la demande d'Israël et donne à son peuple un roi (8, 22), Saül, qu'il fait oindre par Samuel (10, 1) : le roi est ainsi le choix de Dieu ; il est revêtu de la force et de l'esprit de Yahvé (10, 6 ; 11, 6). Car ce roi n'est pas comme tous les autres rois, pas plus qu'Israël n'est comme tous les autres peuples. Il a pour fonction et pour rôle d'être l'intendant du gouvernement de Dieu sur Israël (Dt 17, 14-20), le médiateur des bénédictions de Dieu pour son peuple. Aussi c'est au nom de Yahvé qu'il règne, c'est en son nom qu'il administre et juge le peuple, c'est au nom de Yahvé qu'il marche devant le peuple et le conduit (2 Sm 6, 21). C'est pourquoi encore il est garant de la Torah d'Alliance entre Yahvé et le peuple. S'il vient à délaisser la Torah, s'il oublie que le pouvoir qu'il détient n'est pas de lui et qu'il doit servir au gouvernement d'Israël selon la Loi, il perd sa légitimité et pourra être remplacé par Dieu qui lui en préférera un autre, à l'instar de David pour Saül (1 Sm 13, 13 s.). Un signe de cet abandon des voies de Yahvé revient constamment dans l'histoire des rois d'Israël : lorsque le gouvernement du roi ne sert plus que lui-même, lorsqu'il pense ne devoir qu'à soi la royauté, il a alors déjà trahi Yahvé et Israël, pour n'être plus qu'un roi comme les autres. En d'autres termes : c'est lorsqu'il agit comme *diakon* fidèle de Yahvé que le roi d'Israël est roi ; et l'exercice de sa *diakonie* consiste dans le gouvernement du peuple selon les voies de Yahvé.

Dieu se choisit un roi, David, en qui la tradition hébraïque va voir le modèle du roi selon le cœur de Yahvé. Et c'est ici que le choix de Dieu va se doubler d'une promesse (2 Sm 7, 16. 18-29). Il ne choisit plus seulement le roi mais se lie au destin de la monarchie davidique par une promesse (humainement) insensée : « ton trône demeurera à jamais ». Or bien, comme la sagesse humaine aurait pu le prévoir, la lignée davidique va se corrompre et s'éteindre ; la royauté passer à d'autres. Si la promesse doit être tenue pour vraie : quelle est alors la nature de ce trône ? De quelle souveraineté est-il question ? Quel gouvernement du peuple faut-il imaginer ?

Car voici le drame : les rois s'avèrent incapables de cette fidélité à Yahvé. Ils font ce qui est contraire à ses voies. Et les prophètes, qui conspuent leur abandon du seul Seigneur, dénoncent les injustices qu'ils tolèrent et dont ils tirent profit : ils les exhortent au repentir, sans résultat. Tout comme le peuple s'avère incapable de tenir l'Alliance avec Dieu, les rois s'avèrent incapables d'être des *diakons* fidèles du Seigneur. Aussi vient le temps de l'Exil et la fin de la lignée davidique. La monarchie est dissolue et le gouvernement politique du peuple voulu par Israël mais instauré par Yahvé semble un échec : il a mené Israël à sa perte.

C'est alors qu'Israël repense la royauté, y verra un don de Yahvé qui a fait l'objet d'une promesse à David, le modèle désormais idéalisé des rois (9, 5-6). Cette promesse, le Seigneur devra l'accomplir lui-même. Là où les rois humains ont manqué, il enverra un roi-messie qui établira son règne et son gouvernement sur le peuple, qui sera l'intendant fidèle d'Israël et lui procurera les bénédictions de Yahvé : la sainteté, la paix, la joie et l'abondance. Puisqu'aucun homme n'est capable d'assumer la fonction de roi pour Yahvé, c'est Yahvé lui-même qui pourvoira au roi. Mais cette redéfinition de la royauté et l'espérance qu'elle fait surgir vont de pair

avec un *eschaton* de l'histoire humaine, un moment qualitativement différent du temps précédent car Dieu lui-même alors aura assumé le gouvernement du peuple dans l'histoire. Cette espérance est celle qui habite toutes les tentatives de restauration de la royauté post-exilique, les consensuelles tout comme les plus violentes. Aucune ne donne cependant de résultats et c'est l'incarnation du Christ qui va absorber cette espérance et lui donner un corps, une réalité qu'aucun n'aurait imaginée³⁰.

L'EXERCICE DE LA ROYAUTÉ PAR LE CHRIST³¹

Saint Matthieu plus que tout autre évangéliste prend soin de situer Jésus dans la lignée davidique (Mt 1, 1-17). Selon cette généalogie imaginaire, Jésus serait fils de David, descendant du roi à qui la promesse a été faite. Le situer dans le clan de Juda et dans la descendance de David, c'est donc le signaler comme le roi-messie attendu : celui qui viendra accomplir les oracles prophétique d'un gouvernement eschatologique de Dieu sur son peuple (Mt 1, 23 et citation de Is 11, 1 s). Dès sa naissance Jésus est donc signalé comme le fruit de la promesse davidique.

On retrouve de même la royauté messianique au commencement du ministère public du Christ. Le texte lu et commenté par Jésus à la synagogue de Nazareth (Lc 4, 16 s) est celui d'Isaïe (61,1 s) qui énonce les signes de l'accomplissement du règne messianique : il apporte aux captifs la liberté, les aveugles voient, la Bonne Nouvelle est annoncée aux pauvres, les opprimés sont libérés, une année de remise de dette est proclamée. À ces signes auxquels doit se reconnaître le Roi-Messie, Jésus n'ajoute que ce commentaire lapidaire : « Aujourd'hui s'accomplit à vos oreilles et à vos yeux cette écriture ». De même encore le thème de la royauté messianique traverse les paraboles et les actes de puissance de Jésus. Mais déjà l'ambiguïté est plus forte, car visiblement la royauté messianique dont il accomplit les signes n'a pas la forme espérée d'un gouvernement politique d'Israël. Son accomplissement dans le Christ révèle un roi différent, dont le royaume n'est plus un territoire mais une foi, dont le règne s'impose à tous non en raison de sa force mais de sa douceur, dont la loi est Esprit partagé de Dieu et non plus un Code d'Alliance avec sa jurisprudence et sa casuistique. Au centre de cet accomplissement différent se trouve la manière dont le Christ exerce la royauté, la manière dont il exerce la *diakonie* royale de David. En parallèle à l'ambiguïté de son identité et de sa mission, la royauté du Christ aura à être purifiée des préconceptions juives qui l'accompagnent, à tel point que Jésus, qui se dérobe aux foules qui veulent le faire roi, n'acceptera ouvertement le titre qu'en sa passion.

L'accomplissement de sa royauté est en effet paradoxal : son règne s'impose et triomphe de tous les obstacles et ce malgré les oppositions, la violence et finalement la crucifixion du Roi-Messie lui-même. Tous les Évangélistes coïncident en cela : dans le Christ s'inaugure le règne messianique attendu et en lui s'accomplissent les biens que le gouvernement de Dieu sur l'histoire devaient apporter. Plus encore, les quatre Évangélistes sont unanimes pour présenter la passion du Christ comme *diakonie* royale paradoxale. Les manières dont s'impose ce roi, s'établit ce royaume et s'inaugure ce règne sont inédites. Elles passent par la fidélité au dessein d'amour du Père, la foi dans le Christ, la passion, la mort et la résurrection du Roi-Messie, du roi-*diakon* de Dieu. Le service fidèle de la mission que Jésus reçoit du Père, le service du salut de l'homme que veut le Père, le service de l'amour du Père pour les hommes, voilà l'intention de la diaconie du

30 On est frappé du fait que, dans l'immense littérature dédiée au « Royaume de Dieu », les antécédents vétérotestamentaires du royaume soient immanquablement réduits à l'évocation de l'apocalypse de Daniel et à la figure énigmatique du « fils d'homme ». Il est certain que la notion de royaume de Dieu a une connotation eschatologique, mais avant d'être un royaume elle est un roi et une royauté. Or ceux-ci ont une assise et une histoire dans l'Ancien Testament autrement plus riches que la seule référence à la littérature apocalyptique. Voir : B. VIVIANO, *Trinity-Kingdom-Church*, Fribourg, Universitätsverlag Freiburg, 2001, p. 145-147.

31 En ce qui concerne le rapport entre royauté, pouvoir et politique, voir : F. VOUGA, *Politique du Nouveau Testament*, Genève, Labor et Fides, 2008, p. 47-89.

Christ. Quand à la forme que prend cette diaconie royale, elle est gouvernement définitif de Dieu sur l'histoire des hommes par le paradoxe d'un Roi-Messie crucifié : s'il faut étendre le royaume du salut de Dieu à toute la Terre et à toute personne, il faut alors aussi que le Christ se soit fait intérieur à tous refus de Dieu et à toutes les ruptures du péché. La toute-puissance du gouvernement de Dieu qui opère et réalise ce qu'il veut passe donc par la faiblesse et l'échec apparent aux yeux du monde. C'est le renversement inédit, impensable que les chrétiens ont lu dans le quatrième chant du serviteur souffrant et dont on retrouve l'écho en Marc 10, 45 : « Le fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir et donner sa vie en rançon pour la multitude ».

Ainsi, ce que le Christ demande à ses disciples n'est pas seulement une humilité qui fuirait les places d'honneur, ni une préoccupation exclusive pour la veuve et l'orphelin, mais bien de servir (*diakonein*) comme il le fait lui-même, c'est-à-dire d'exercer la royauté qui leur sera partagée selon la forme du roi-*diakon*-messianique, d'exercer de manière subsidiaire ce pouvoir de gouvernement de Dieu sur l'histoire, jusqu'à la forme paradoxale de que peut prendre cet accomplissement confronté à une opposition qui le renie.

LA DIACONIE DE L'ÉGLISE COMME PARTICIPATION À LA DIACONIE DU CHRIST. L'EXERCICE DU POUVOIR ROYAL

Il convient de reprendre de manière plus synthétique les quelques points que nous avons mis en relief jusqu'ici et d'y ajouter maintenant les textes qui disent la participation de cette diaconie du Christ aux disciples. Nous allons montrer comment l'exercice messianique et paradoxal du pouvoir royal par le Christ est partagé avec ses disciples et comment nous aurons donc à comprendre l'exercice de la diaconie dans l'Église.

La mission du Christ.

Diakonia désigne en premier lieu, dans les écrits du Nouveau Testament, et plus particulièrement dans le contexte de l'annonce de la passion, la mission du Christ. Par *diakonia*, on signifie le rapport spécifique qui existe entre le Père et le Fils, l'amour partagé qui les unit et qui motive la mission du Fils. *Diakonia* en vient ainsi à dire la volonté du Père que le Fils œuvre et auquel il demeure fidèle jusqu'en sa passion : que tous soient libérés, réconciliés avec le Père.

Diakonia désigne donc tout à la fois le dessein efficace de Dieu-le-Père en faveur des hommes et la manière dont Dieu-le-Fils agit. Constitutif de la diaconie sont donc :

- a. La puissance et l'efficacité du dessein d'amour du Père, dessein qui parvient à sa fin et sauve l'homme.
- b. La fidélité du Fils à ce dessein opérant du Père, fidélité qui est service de ce dessein, service du Père qui veut libérer et se réconcilier avec l'homme.
- c. Le caractère paradoxal de l'accomplissement de ce dessein d'amour, puisqu'il se réalise dans l'impuissance de la toute-puissance. L'amour et le salut offert sont refusés et déniés jusqu'à la mise à mort de celui qui l'incarne. Pourtant, dans cette mise à mort le dessein du Père est encore à l'œuvre et triomphe le troisième jour pour devenir source vivifiante pour tous.

Le lavement des pieds (Jean 13).

Le récit du lavement des pieds, qui introduit chez saint Jean les discours d'adieu et sert de prélude au récit de la passion, peut servir à comprendre l'articulation entre la diaconie du Christ et celle de l'Église et des croyants.

Le geste symbolique du lavement des pieds annonce et explicite le motif central de la Passion désormais toute prochaine. Y sont mis en avant les rôles respectifs du maître et du serviteur et la diaconie/service que le geste symbolique du lavement révèle comme la raison

ultime de l'agir du maître. On relèvera trois aspects dans ce geste symbolique : 1. il n'y a ici aucune négation ou abolition des rôles de « maître » et de « serviteur », mais le maître et seigneur va exercer sa charge selon l'acte propre du serviteur, c'est-à-dire comme une diaconie et cela envers ceux qui le reconnaissent, à juste titre, comme maître et seigneur ; 2. ce que signifie le geste n'est pas intelligible maintenant, mais le sera plus tard, à la lumière post-pascale du don de l'Esprit/Paraclet ; enfin, ce que désigne ce geste symbolique est indispensable pour avoir part au Christ (« alors pas seulement les pieds... »).

À ceci fait écho la revendication du titre de Roi-Messie, que le Christ assume ouvertement durant sa passion et dont voici le motif : l'amour du Père, l'amour de l'homme, la réconciliation et le salut. Or, la royauté en Israël a toujours été conçue théologiquement comme diaconie ou service de Yahvé et de son Alliance par l'exercice du gouvernement. Le Christ en sa passion exerce cette diaconie, il exerce ce gouvernement, mais sur le mode kénotique du serviteur souffrant dont la fidélité lui vaudra la victoire. Le *logion* de Marc 10, 45 et ses parallèles désignent donc bien comment est reçue par le Christ la volonté de salut et d'amour du Père, comment cette volonté est opératoire en lui, comment enfin elle parviendra à sa fin et à son effet. La diaconie signifie donc ce triple moment de l'efficacité du dessein d'amour du Père ; elle signifie l'exercice efficace de la puissance de Dieu dans la poursuite de son dessein de salut.

Et c'est ici que nous pouvons revenir au geste symbolique du lavement des pieds :

Vous m'appellez Maître et Seigneur, et vous dites bien car je le suis. Si donc moi le Maître et le Seigneur je vous ai lavé les pieds, vous devez aussi vous laver les pieds les uns les autres. (...) En vérité, en vérité, je vous le dis le serviteur n'est pas plus grand que son maître, ni le disciple plus grand que celui qui l'a envoyé (Jn 13, 13-15).

La mission du Christ est partagée aux disciples et ils auront à l'exercer dans le même Esprit, selon le même mode que lui, dans la fidélité à la diaconie du Christ.

Ainsi voit-on émerger un sens ancien mais désormais peu retenu par les théologiens de la diaconie qui est celui d'exercice chrétien du pouvoir, exercice qui va servir à différencier l'exercice du pouvoir pastoral de celui du pouvoir civil et dont le *Liber pastoralis* de Grégoire le Grand donne une description vibrante et toujours actuelle³². C'est dans ce premier sens aussi que se forment les synonymies entre *diakonia*/service et *ministerium*/ministère, à tel point que les originaux latins des textes d'Église (même récents, même conciliaires), tendent à employer *ministerium* pour signifier le service/diaconie.

Le jugement eschatologique de Matthieu 25.

Ce premier sens ne fait pas nombre avec le prolongement qu'il reçoit de textes comme celui de l'annonce du ministère de Jésus en Lc 4, 16-22, des béatitudes chez Lc 6, 20-26, du jugement eschatologique en Mt 25, etc. Selon une tradition désormais bien mise en lumière³³, le Dieu d'Israël s'érige en défenseur « du pauvre, de la veuve, de l'orphelin et de l'étranger qui habite parmi vous ». Et cela non en raison d'un quelconque mérite de leur part, mais parce que leur situation ne devrait pas être, qu'elle n'est pas conforme au dessein de Dieu, que leur simple existence dénote une injustice que la société (et tout particulièrement les dirigeants) tolère ou favorise, mais que l'action de Dieu en leur faveur viendra rectifier. Dieu leur fera justice. Cet engagement de Dieu en faveur des *anawim* (des petits/des pauvres) est repris et accompli par le Christ qui utilise l'oracle d'Isaïe 61, 1 s. comme annonce et prélude de son ministère public :

L'esprit du Seigneur est sur moi, parce qu'il m'a oint. Il m'a envoyé annoncer la bonne nouvelle aux pauvres, proclamer aux captifs la liberté et aux aveugles le retour à la vue,

³² Le travail de Foucault a mis en relief l'existence d'une spécificité de l'exercice chrétien du pouvoir, qu'il nomme « le pastoral ». Quand bien même son analyse de la thématique et des textes historiques demeure, à notre avis, très contestable et théologiquement déficiente, elle a le mérite de mettre en évidence une tradition d'exercice du pouvoir que les chrétiens ont forgé progressivement comme l'usage spécifique du pouvoir dans l'Église. Voir M. FOUCAULT, *Sécurité, territoire, population*, Paris, Gallimard, 2004.

³³ On consultera, par exemple : J. DUPONT, *Les Béatitudes*, vol. I, Bruges, Éd. de l'Abbaye Saint-André, 1954.

renvoyer en liberté les opprimés, proclamer une année que le Seigneur agrée (Lc 4, 18).

La mission du Christ se dévoile ainsi comme l'accomplissement de la promesse messianique du règne du Roi-messie qui viendra accomplir la justice de Yahvé.

Nous retrouvons donc ici la thématique de la royauté messianique qui nous avait servi à comprendre et mettre en lumière la spécificité de la diaconie du Christ. Cette même thématique opère maintenant le lien avec celle de la justice et, plus particulièrement, d'une justice qui œuvre en faveur des victimes de l'injustice. Chose que vient signifier de manière dramatique le récit de Mt 25. Le Christ en gloire, juge eschatologique, sépare les justes des méchants. Trois aspects peuvent ici être soulignés. 1. Le Christ s'identifie aux petits/pauvres (ce que tu as fait à l'un de ceux-là c'est à moi que tu l'as fait). Aussi l'attitude et le service du Christ dans la personne du frère, petit et pauvre, sont-ils révélés comme le critère du jugement eschatologique qui révèle l'appartenance au Christ. 2. Les justes tout comme les méchants sont surpris et ne savent pas quant ils ont commis ce bien ou ce mal que le juge leur révèle. L'ambiguïté de l'action historique ne peut pas être levée et nous ne connaissons jamais de manière certaine, avant le jugement eschatologique, la portée ultime de nos actions envers autrui. 3. C'est dans le contexte théologique du Christ comme Roi-Messie, établi en gloire par sa passion et résurrection, dans l'espérance eschatologique du jugement, que la diaconie des petits/pauvres a cette signification. Hors de ce référent, il n'en est rien.

C'est donc dans ce prolongement que l'exercice chrétien du pouvoir se comprend comme libération du pauvre, de l'opprimé, de l'exclu, du petit, du faible telle que la théologie de la libération a su le mettre en lumière de manière magistrale³⁴ et telle qu'elle est désormais reconnue par l'Église universelle dans l'option préférentielle pour les pauvres. L'exercice diaconal du pouvoir pastoral trouve et vérifie dans sa relation aux pauvres sa conformité à la diaconie du Christ.

Deux choses doivent cependant être ajoutées. 1. Cette vérification ne signifie pas que l'exercice du pouvoir pastoral se fasse exclusivement en faveur des petits/pauvres : la Bonne Nouvelle est annoncée à tous, mais il s'avère que les petits et les pauvres sont plus aptes à la recevoir à cause de leur situation et qu'elle sera ultimement à leur avantage. 2. L'option préférentielle pour les pauvres est essentiellement théologique, tant dans ses engagements présents (justice) que dans sa visée (*agapé*). Car, en effet, si tout homme de bonne volonté – non croyant ou agnostique – pourra tout aussi bien reconnaître l'enjeu de justice et s'engager en sa faveur, l'ambiguïté de son action, l'échec répété, l'éternel recommencement d'une tâche qui se révèle, de fait, infinie finit par lasser et fait basculer dans l'indifférence, crée des cyniques ou des révoltés permanents. Les chrétiens restent (ils devraient rester) car la racine de leur engagement, la foi qu'ils professent, la nature de l'espérance qui les animent, la justice qu'ils recherchent est d'une qualité différente. Ils savent que la portée effective du service qu'ils rendent les dépasse et dépend en ultime instance d'un autre qu'eux.

Ainsi se voit redéfinie bibliquement la notion de diaconie, certes dans une certaine continuité avec la pratique pastorale actuelle, mais aussi et surtout dans une rupture certaine des raccourcis théologiques et des imaginaires qui hantent la notion. Que pouvons-nous en conclure ?

CONCLUSION

Cette réflexion nous paraît, en premier lieu, prévenir l'enfermement de la notion de diaconie dans un activisme en faveur du pauvre et du petit. L'engagement en faveur du petit et du pauvre passe par la souveraineté de Dieu sur l'histoire, son accomplissement en Christ et son partage aux hommes par grâce. Seule la notion de gouvernement de Dieu sur l'histoire donne sens à l'option

34 Par exemple, G. GUTIERREZ, *La Force historique des pauvres*, Paris, Éd. du Cerf, 1986 et J. SOBRINO, *Jésus en Amérique latine*, Paris, Éd. du Cerf, 1986.

préférentielle pour les pauvres. C'est une participation à ce gouvernement du Christ sur l'histoire qui fonde l'action sociale et caritative de l'Église. Dès lors, vouloir limiter la diaconie de l'Église à cette seule dimension non seulement réduit considérablement la portée et la puissance de la diaconie, mais de plus va irrémédiablement la couper de ce qui fait sa transcendance. Une diaconie unilatéralement focalisée sur le souci de justice envers le petit et le pauvre est une diaconie qui progressivement perdra sa spécificité chrétienne : d'abord avec la charité qui en est l'âme, puis avec la finalité qu'elle poursuit et donc la puissance de l'espérance qui la porte, et enfin elle se coupera de son moment kénotique ; le mouvement de la charité est dénié et crucifié avant d'être exalté et établi comme cœur de celui qui juge eschatologiquement. Le gouvernement de Dieu n'achève justice pour le petit et le pauvre qu'en ultime instance et de manière eschatologique. Et si notre temps est déjà l'*eschaton* commencé, si ce temps est déjà le temps du Royaume, s'il nous est imparti de participer à la puissance de ce gouvernement de Dieu qui établira toute justice, s'il nous est exigé d'une exigence absolue de reconnaître le visage du Christ dans celui du petit et du pauvre, tout ceci ne saurait faire oublier que nous sommes dans une position seconde, dans la position de *diakon*, et que le jugement qui établira l'universalité de la victoire du Christ est encore à venir.

Le cas du Secours catholique et du combat de Jean Rodhain pour conserver la primauté de la charité dans cette action illustre ce point³⁵. La primauté de l'impératif de justice, l'efficacité de l'action sociale qu'il exige, puis la professionnalisation que cela requiert pour s'y conformer, l'inévitable mise en place d'instances de contrôle et de gestion, ont eu tendance à clore l'action sociale du Secours catholique sur elle-même. La diaconie est cette force qui déclos constamment l'action sociale et l'ouvre sur un au-delà d'elle-même. La justice, l'efficacité et le professionnalisme ne sont pas les ultimes critères des *diakons* du Christ. Les œuvres sociales catholiques ont donc une spécificité irréductible à celle de l'action des États.

Par ailleurs, cette étude redonne à la diaconie sa dimension politique, c'est-à-dire sa relation à l'acte de gouvernance du pouvoir. La diaconie est un appel à exercer le pouvoir social dont toute personne se voit peu ou prou investit selon un mode subsidiaire, comme participé en dernière instance de la souveraineté de Dieu sur l'histoire. Ceci implique qu'il dépend, ultimement, pour sa fécondité et son efficacité, de la grâce et qu'il est informé – sinon habituellement mais du moins ponctuellement – par la kénose et l'échec apparent. L'idéal de justice, le souci du pauvre, la poursuite du bien commun ont pour le chrétien la forme fondamentale de la diaconie. Or, une telle pratique subsidiaire du pouvoir n'est pas auto-évidente. Elle est au contraire difficile, tant est forte l'identification du pouvoir politique avec la personne qui le porte. Il est rapidement difficile de distinguer entre ma personne et ce pouvoir que j'exerce, difficile de croire toujours que le bien commun soit possible et distinct de ce que je veux ou nous voulons, difficile d'accepter que mon action se voie mise en échec ou détournée par des revendications mesquines ou injustes, il est surtout difficile d'accepter que la fécondité de ce que j'entreprends m'échappe et que par mes efforts passe le gouvernement de Dieu-le-Fils sur l'histoire. La diaconie évangélique nous oblige à redécouvrir la pratique du pouvoir comme un lieu d'évangélisation important.

Mathias Nebel,
Maître de conférence,
Institut catholique de Paris.

35 Voir l'ouvrage de Luc Dubrulle dédié à la personne de Jean Rodhain qui documente sa lutte au sein du Secours catholique pour maintenir non seulement la notion de charité mais surtout ce qu'elle implique comme âme et puissance d'une œuvre sociale catholique. L. DUBRULLE, *Monseigneur Rodhain et le Secours catholique*, Paris, DDB, 2008.