

LES DROITS DES BAPTISÉS DANS L'ASSEMBLÉE LITURGIQUE

PRÉCISONS d'abord l'objet de cette étude dont le titre : « Les droits des baptisés dans l'assemblée liturgique » est ambigu. Il y a, en effet, assemblée et assemblée comme il y a baptisé et baptisé. Ce dernier peut être considéré, soit en tant que sujet du droit en question, soit comme son objet, ou encore, successivement, comme l'un et l'autre.

Dans cette session, consacrée à la participation du baptisé aux assemblées du culte, l'idée première qui guidera nos réflexions est la recherche des fondements de cette participation active; et subsidiairement celle des formes de cette participation. Un aspect doctrinal donc et un aspect pastoral. D'où les deux parties de cet exposé.

Limité de cette manière, le sujet est encore trop vaste. M. le chanoine Martimort m'a donc demandé de fournir un *status quaestionis* avec le souci de l'orienter vers un débat fructueux et d'en dégager des thèmes de réflexion en vue de recherches pastorales ultérieures. Nous nous bornons donc ici à donner une vue d'ensemble assez complète des positions : points acquis, incertitudes et controverses, à partir des ouvrages et articles parus sur le sujet. Il ne peut être question toutefois de les discuter en détail, mais uniquement d'indiquer, en gros, les bases et les thèmes d'un débat.

En effet, rien que pour le problème du sacerdoce des fidèles, sous-jacent partout à notre question, le dernier essai de synthèse : *Het priesterschap der gelovigen* paru dans *Katholiek Archief*, n^{os} 23-24 des 8 et 15 juin 1956, relève exactement 212 ouvrages et articles publiés au cours des

vingt-cinq dernières années et couvre 70 colonnes in-quarto de petit texte. Au vrai, cette synthèse dépasse le thème précis de cette session et traite d'autres problèmes encore que du droit du baptisé dans l'assemblée liturgique.

I

A tort ou à raison, le problème de la participation active des fidèles aux célébrations liturgiques a été rattaché à celui du sacerdoce des fidèles. L'insistance des auteurs, même les meilleurs, à revenir régulièrement sur cet aspect de la question ne m'a pas encore convaincu qu'il ne s'agit pas, à la base, d'une confusion regrettable. Mais, puisque leurs exposés envisagent d'établir les principes mêmes de la participation active, il m'a semblé opportun d'esquisser, à très larges traits, les positions doctrinales essentielles des principaux ouvrages. Leur divergence ou leur convergence nous permettra de tirer certaines conclusions. En voici d'abord la liste :

1. *La participation active des fidèles au culte*. Cours et Conférences des Semaines liturgiques, t. XI. Louvain, 1933.
2. L. CERFAUX : *Regale sacerdotium*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 28, 1939, pp. 5-39; repris dans *Recueil Lucien Cerfaux*, Louvain, 1954.
3. Divers articles de Dom B. Capelle, principalement dans QLP, 1932, 1934-1935, 1940, 1942; dans *La Maison-Dieu*, 24, et dans *La messe et sa catéchèse* (« Lex Orandi », 7). Paris, Le Cerf.
4. P. DABIN : *Le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints*. Paris, 1941.
P. DABIN : *Le sacerdoce royal des fidèles dans la tradition ancienne et moderne* (Museum Lessianum, Section théologique, 48). Louvain-Paris, 1950.
5. J. LÉCUYER : *Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères*, dans *La Maison-Dieu*, 27, 1951, 7-50.
Y. M.-J. CONGAR : *Structure du sacerdoce chrétien*, *ibid.*, 51-85.
6. Y. M.-J. CONGAR : *Jalons pour une théologie du laïcat*. (« Unam sanctam », 23). Paris, 1954.
7. *Het priesterschap der gelovigen*, Katholiek Archief, 8 et 15 juin, 1956.

En nous appliquant à garder, le plus possible, le langage même de leurs auteurs, nous prendrons dans ces études ce qui peut nous aider à cerner de plus près une doctrine autorisée concernant les droits du baptisé dans les assemblées du culte.

*
* *

1. Aux rapporteurs de la 16^e Semaine liturgique, tenue au Mont César en 1933 et consacrée à *La participation active des fidèles au culte*, fut assignée la tâche de déterminer quel est le sens traditionnel et la portée de l'expression : « sacerdoce des fidèles ». Il s'agissait, en somme, de préciser un point important de théologie liturgique, puisque aussi bien, dans la littérature liturgique de l'époque, on faisait dériver de ce sacerdoce l'obligation pour les baptisés et leur pouvoir d'offrir à Dieu le culte rituel. Dans quel sens peut-on affirmer que la « participation active » est sacerdotale ?

Les travaux de cette Semaine liturgique n'ont envisagé que la participation à la messe. Encore qu'essentielle, celle-ci ne constitue cependant qu'un aspect restreint du pouvoir cultuel des fidèles en quoi se manifeste ce soi-disant sacerdoce royal. Aussi les données fournies par les rapporteurs dépassent-elles le champ d'application qu'est la messe.

Celle-ci est tout à la fois : l'oblation faite par les fidèles, le sacrifice de l'Église, c'est-à-dire des baptisés formellement réunis en une communauté surnaturelle, et le sacrifice du Christ. Il faut en dire autant de tout acte proprement liturgique. Il est, lui aussi, l'exercice du sacerdoce du Christ, dans et par l'Église. A ce double titre il requiert la participation active du fidèle. L'âme de cette participation est intérieure; mais cette participation intérieure requiert strictement la conformité la plus parfaite possible au sens véritable de l'acte liturgique posé : l'intention la plus actuelle et l'attention la plus intense, lesquelles, puisqu'il s'agit d'actes liturgiques, se traduisent par des rites. Le problème de la participation active domine donc les points de vue de l'action, de l'histoire ou de la psychologie religieuse. Il se situe proprement sur le plan de la doctrine et du dogme.

Pour éclaircir ce dernier point de vue, une enquête fut

instituée sur l'idée du sacerdoce des fidèles dans la tradition. Elle se répartit sur trois volets : l'antiquité chrétienne, les grands docteurs scolastiques, le Concile de Trente et la théologie moderne.

Les principaux textes bibliques sur lesquels on s'appuie pour élaborer cette doctrine sont connus. Les voici pour mémoire : Exode, 19, 6; I^a Petri., 2, 9; Apocalypse, 1, 6; 5, 10; 20, 6, etc.

Partant de l'exégèse de ces textes, Dom B. Botte distinguait dans la pensée des Pères et des auteurs ecclésiastiques du haut moyen âge trois interprétations. Une interprétation purement *métaphorique* : le « sacerdoce des fidèles » est une image, rien de plus. Une interprétation *réaliste-mystique* : dépassant la métaphore, elle explique le texte de saint Pierre par notre incorporation au Christ. Les chrétiens — notez ce pluriel, il est capital — constituent un sacerdoce parce qu'ils sont unis au Christ, Grand Prêtre, et ne font qu'un avec lui. Une interprétation *réaliste-rituelle* : le texte de la I^a Petri est mis en relation avec un rite, à savoir l'onction postbaptismale. Pour préciser le sens de ce rite, on fait appel à l'onction des prêtres, des rois et parfois des prophètes. C'est une explication littéraire qu'aucun rituel ancien ne permet de prendre à la lettre. L'onction n'a pas été introduite pour exprimer le sacerdoce; mais une fois introduite, on l'a expliquée par le symbolisme suggéré par l'Ancien Testament. Il y a cependant plus ici qu'une simple image. Il faut retenir l'idée de consécration selon le texte de Tertullien : *caro ungitur, ut anima consecratur*.

Le recours à cette onction postbaptismale deviendra une source de confusion, certains étant amenés par là à expliquer le sacerdoce des fidèles en fonction de la confirmation, plutôt que du baptême.

Dom Botte concluait : Il y a dans la tradition une certaine doctrine du sacerdoce des fidèles, plus développée semble-t-il en Occident qu'en Orient. Il faut mettre au premier plan l'idée de consécration produite par la chrismation, idée exprimée par le terme de sacerdoce, pris analogiquement.

L'Église d'autre part constitue le véritable sacerdoce. L'Israël nouveau, tout comme l'ancien mais dans un sens plus vrai, est chargé du culte *in spiritu et veritate*. C'est dans leur ensemble, en tant qu'incorporés au prêtre unique,

que les chrétiens sont prêtres. La consécration baptismale ne confère pas au baptisé un pouvoir véritablement sacerdotal, plus spécialement sacrificiel. Dire qu'elle constitue une sorte d'ordination sacerdotale en vue de l'offrande eucharistique, c'est aller au-delà des textes, sinon en forcer le sens. Et de donner cet avertissement : historiquement, la participation des fidèles au culte ne repose pas sur une théorie de leur sacerdoce. Les chrétiens des premiers siècles prenaient une part plus active aux actes du culte parce que leur conception du christianisme était essentiellement sociale. Ils participaient plus activement à la messe, parce qu'ils savaient que c'était leur sacrifice; et cela parce qu'ils avaient un sentiment plus vif que la messe était le sacrifice de l'Église dont ils étaient les membres vivants. C'est ce sens qu'il importe de développer et de fonder sur une doctrine saine et précise. On peut s'étonner qu'aucun auteur n'ait pris à cœur cette recommandation de Dom Botte et n'ait dirigé ses recherches de ce côté. Cela eût prévenu bien des malentendus et des équivoques. Nous y reviendrons plus loin. Remarquons dès à présent que le problème est premièrement un problème d'ecclésiologie.

*
* *

Vis-à-vis de la formule : « sacerdoce des fidèles », la réaction des grands maîtres de la théologie du 13^e siècle est négative. Ils ne s'attardent pas à en expliquer le sens. Les fidèles sont appelés prêtres par les *auctoritates* dans un sens dérivé, interprétatif. Le simple fidèle n'a pas le pouvoir de consacrer l'eucharistie, mais seulement d'offrir à Dieu des hosties spirituelles. Selon saint Thomas, le prêtre offre au nom de l'Église, le laïc en son nom propre, pour la bonne raison que le prêtre est essentiellement médiateur entre Dieu et le peuple fidèle. Les scolastiques admettent donc la formule parce qu'elle est traditionnelle, mais ils se refusent à reconnaître un vrai sacerdoce chez le fidèle, car pour eux le sacerdoce inclut :

- a) un pouvoir d'ordre conféré par un sacrement spécial à des hommes choisis;
- b) pouvoir qui est ordonné au sacrifice;
- c) une médiation, permettant de parler au nom de

l'Église et mettant les prêtres au-dessus des fidèles entre Dieu et le peuple chrétien.

Cette conclusion rigide est tempérée par deux remarques importantes de saint Thomas. Le fidèle participe d'une certaine façon au sacerdoce du Christ en raison de son caractère baptismal. (Il n'est plus question ici d'une onction ou chrismation postbaptismale.) Selon sa doctrine générale des sacrements, ceux-ci n'ont point seulement pour effet de nous donner la grâce, mais encore de nous ordonner au culte divin. Parmi eux, trois appartiennent spécialement au culte : l'eucharistie, le baptême et l'ordre. L'eucharistie est elle-même une action cultuelle; le baptême nous y ordonne passivement; l'ordre confère le pouvoir actif d'exercer le culte et de célébrer l'eucharistie.

Cette députation au culte est un effet du caractère. A s'en tenir cependant aux textes principaux qui définissent le caractère baptismal, on a l'impression que, pour saint Thomas, cette configuration est purement passive. Quelques textes laissent soupçonner davantage. Le baptême, en effet, nous rend membres de l'Église : *participes ecclesiasticae unitatis*, capables de prendre part aux actes de l'Église. L'acte par excellence de l'*ecclesiastica unitas*, celui par lequel elle est réalisée en plénitude, c'est l'action eucharistique. Nous retrouvons ici une donnée tout à fait traditionnelle et, pour notre propos, capitale.

Or, quel est le rôle de l'Église dans la célébration du sacrifice de la messe? La messe est, à la fois, le sacrifice interne, invisible; et externe, visible. Elle est le sacrifice du Christ, mais désormais celui-ci n'est plus seul à l'offrir. L'Église offre avec lui. Dans un certain sens c'est le sacrifice de toute l'Église. Mais qu'offrent donc l'Église, et dans l'Église, chaque baptisé?

1° Le sacrifice interne des offrants secondaires. Chaque fidèle en est à la fois l'offrant et la victime, dans un sens qui reste à préciser puisque chacun de ces termes, le second surtout, peut prêter à confusion.

2° Le sacrifice extérieur, plus exactement l'oblation sacramentelle de l'action sacrificielle proprement dite, action qui est strictement et rigoureusement réservée au Christ. Dans l'oblation, au contraire, le baptisé a sa part. Il ratifie et fait sien l'acte sacerdotal ministériel, mais cela ne fait du fidèle

ni un médiateur, ni un prêtre, ni un sacrificateur. Remarquons dès maintenant que les documents récents du Magistère reprennent pour leur compte cette idée de consentement.

Le caractère baptismal confère donc au baptisé une certaine participation au sacerdoce du Christ, participation qui est avant tout et principalement une puissance passive, mais à laquelle saint Thomas reconnaît cependant un aspect actif : participation aux actes de l'unité ecclésiastique. Le baptisé participe activement au sacrifice de la messe, en tant que celui-ci inclut et entraîne le sacrifice intérieur et invisible de toute l'Église. Sous cet aspect, chaque fidèle est offrant et offrande. Il participe en outre, médiatement, comme membre de l'Église, au nom de laquelle le prêtre l'offre immédiatement, au sacrifice rituel, extérieur, à l'oblation sacramentelle de la messe proprement dite. Et nous voici de nouveau ramenés à l'aspect ecclésiologique de la question.

*
* *

Les Pères du Concile de Trente n'ont pas perdu beaucoup de temps à discuter le problème du sacerdoce des fidèles, ni à examiner ses fondements scripturaires ou patristiques. A l'encontre de la thèse de la Réforme, ils ont fermement établi l'existence d'un sacerdoce sacramentel, ainsi que la distinction entre les clercs et les laïcs. Ces précisions une fois établies, ils ont laissé sans réponse la question de savoir si, oui ou non, on peut parler d'un sacerdoce des fidèles, et dans quel sens, et en vertu de quelles *auctoritates*, et sur la foi de quels arguments théologiques. Le Concile a rattaché intimement cette question à l'eucharistie, et, chose remarquable, il ne parle à ce propos que du caractère sacerdotal, nullement des effets du caractère baptismal. Ce faisant, il a orienté les discussions ultérieures vers un plan moral et spirituel, au détriment peut-être d'un sain réalisme et des exigences d'une saine ecclésiologie.

Les défenseurs du Concile de Trente, les exégètes du 16^e et 17^e siècle, les auteurs spirituels du 17^e cheminent tous dans la même direction. Le résultat le plus heureux de cette tendance est que, assez paradoxalement, l'idée du sacerdoce

des fidèles a bénéficié d'une interprétation liturgique. A partir de ce moment et pour longtemps, elle aura fortune liée avec l'idée de l'oblation que les commentateurs de saint Thomas rattacheront aux idées du Maître sur la députation au culte. La messe est un sacrifice liturgique, rituel; le sacrifice d'une communauté qui s'accomplit au moyen et sous le couvert de rites sensibles. Ces derniers, par leur structure même, exigent du fidèle qu'il y participe en âme et conscience, s'il veut accomplir son devoir de chrétien. Sans s'en douter, les défenseurs de cette thèse ont rejoint les meilleurs auteurs liturgiques du moyen âge. Faisant, comme ces derniers, preuve de bon sens, ils cherchent de préférence leurs arguments dans les prières et les gestes de l'Ordinaire de la messe.

En France cette querelle — car tout le monde était loin d'être d'accord sur des positions aussi élémentaires — se cristallise autour de deux controverses : « *La meilleure manière d'entendre la messe* », et « *Le secret des mystères* ». L'une et l'autre sont fortement tributaires du problème du sacerdoce des fidèles dont, depuis la Réforme et malgré Trente, le spectre continuait de hanter les esprits.

On n'était plus d'accord, en ce temps-là, sur le réalisme élémentaire qui veut qu'on donne à chacun sa part et son rôle dans la célébration du culte, singulièrement de l'eucharistie. On redoutait que le fidèle, plus il tâcherait de s'unir aux prières et aux gestes du prêtre, plus il serait tenté de se croire prêtre lui-même aussi bien que le célébrant.

Il faut au contraire l'aider à tout comprendre dans cette auguste action, écrivait en 1751 Mgr de Caylus, évêque d'Amiens, pour que précisément il y prenne part comme il se doit. « Le simple fidèle apprendra ainsi le droit qu'il a d'offrir l'adorable sacrifice avec le prêtre et par son ministère et à exercer la portion honorable que Jésus-Christ a bien voulu lui accorder dans son sacerdoce spirituel. » Déjà en 1680, dans *La meilleure manière d'entendre la messe*, Le Tourneux avait fait preuve d'un même réalisme liturgique : « L'oblation de cette divine hostie ne se fait pas par le prêtre seul, comme la consécration a été faite par lui seul. Il n'y a qu'à l'écouter lui-même. Après avoir dit avec Jésus-Christ : vous ferez ceci en mémoire de moi, il reprend la fonction de ministre du peuple et il dit au nom de tous :

unde et memores. Et afin qu'on ne s'imagine pas qu'il ne l'entend que pour lui, il ajoute : et avec votre peuple saint nous vous offrons. Voyez-vous... comme le peuple, qui n'a été que témoin de la consécration, laquelle n'appartient qu'au prêtre, rentre dans sa part qu'il doit avoir à tout le reste du sacrifice? »

De quel droit? En quoi consiste exactement cette participation? Sur quelles bases distinguer le sacrifice sacerdotal et l'oblation rituelle? Comment maintenir les deux notions essentielles à tout sacerdoce véritable : la médiation et le pouvoir sacrificateur? Deux siècles de recherches suffiront à peine pour le préciser.

Notons simplement les points acquis : 1° L'École française du 17^e siècle a fortement mis en valeur l'idée que le fidèle offre avec le prêtre, lequel seul sacrifie. 2° L'École romantique allemande, Möhler en tête, a insisté sur la qualité et le pouvoir spécial qui reviennent au fidèle de par son appartenance à l'Église; sur l'idée du corps dont l'action est présente dans chaque membre, tout comme chaque membre, dans chacune de ses activités spécifiques, engage en réalité le corps tout entier. 3° La théologie contemporaine, en éclairant la doctrine du caractère baptismal et des sacrements en général, a tout à la fois élargi le problème de la participation active par-delà la messe à toutes les célébrations liturgiques, et l'a précisée d'une façon remarquable encore que parfois contestable.

Le caractère sacramentel est une disposition et un signe. Il est aussi une consécration (idée chère à Tertullien, mais dont il conviendrait de déterminer le contenu) qui nous habilite à nous unir d'office à l'hommage que le Christ, en tant que Verbe incarné, rend à son Père, hommage dans lequel il assume toute la création. Ce qu'est la consécration hypostatique au sacerdoce du Christ, le caractère des sacrements l'est au nôtre. (Ceci n'est pas exempt d'équivoque.) C'est ce que saint Thomas déclare en disant que c'est une participation au sacerdoce du Christ (ce qui ne résout pas l'équivoque.)

Le caractère confère aussi le pouvoir de participer aux sacrements; il nous habilite au culte de l'Église. Il convient de distinguer les sacrements d'une part et de l'autre les cérémonies qui les entourent. Le sacrement est saint de la

sainteté même du Christ qui en est l'agent principal. Le sacrement est la localisation, *hic et nunc*, par-delà les temps et l'espace, d'une action salvifique accomplie par le Seigneur dans sa chair humaine; il est une « représentation réelle et agissante » des *acta et passa Christi in carne*, pour nous permettre d'être saisis par eux, de nous y conformer, d'y acquiescer. Ce qui entoure le sacrement est saint de la sainteté de ceux qui y collaborent. Le caractère sacramentel est, selon les cas, le pouvoir de reproduire, *in persona Christi*, l'action salvifique du Seigneur lui-même, ou bien, simplement, d'en bénéficier tout en collaborant à la réalisation sacramentelle de cette action salvifique. Il nous habilite donc à accomplir des actes visibles qui constituent l'hommage du corps du Christ à son Chef, tout en rehaussant la splendeur de l'hommage personnel du Christ à son Père.

C'est un pouvoir actif : être l'instrument du culte du Christ; soit qu'on considère ce culte dans ses manifestations proprement sacramentelles, soit qu'on le considère dans ses activités secondaires qui confèrent aux premières plus d'efficacité sanctifiante; qui en font, pour tout dire, des actes pleinement ecclésiaux. En ce sens précis, on peut parler d'une participation au sacerdoce du Christ. Par le baptême, parce que ce sacrement donne le pouvoir et confère la fonction d'agir en tant que membre du Christ dans l'exercice du sacerdoce de celui-ci. (Rappelons-nous que *Mediator Dei* définit ainsi la liturgie.) Par la prêtrise, évidemment, et d'une façon éminente. Par la confirmation enfin parce que, ici encore, la confession de foi chrétienne est faite quasi *ex officio*, au nom de l'Église et en tant que membre du Seigneur.

Pour arriver à ces précisions, il n'a pas fallu recourir aux textes classiques concernant le sacerdoce des fidèles. Les observations de Dom Botte, et les conclusions de Mgr Cerfaux (voir ci-après) démontrent que cela valait mieux, puisque aussi bien l'usage qu'on en fait généralement est discutable. Vous étonnerai-je en disant qu'en écoutant ces exposés positifs, certains auditeurs de la 16^e semaine liturgique étaient tentés d'y voir une entreprise concertée pour démolir *leur* apostolat liturgique, bâti principalement sur ce fameux « sacerdoce des fidèles » ? Or les rapporteurs, authen-

tiques liturgistes, avaient travaillé chacun de son côté, sans s'être consultés au cours de leurs recherches. Ils s'étaient bornés à exposer objectivement et sans aucune arrière-pensée le résultat de celles-ci. Un des participants de la semaine les plus qualifiés en cette matière, M. J. Lebon, professeur de patrologie et d'histoire de la théologie au moyen âge à l'Université de Louvain, tint à marquer publiquement son accord parfait avec les conclusions de cette enquête. Si je me suis permis d'en décrire ici avec quelque détail les conclusions, c'est qu'elles demeurent toujours valables. Leur rappel n'est pas inutile, car depuis peu, certains auteurs reviennent à une exégèse contestable pour fonder le pouvoir cultuel des fidèles.

*
* *

2. A plusieurs reprises cette enquête avait fait appel aux textes bibliques. Il convenait donc d'étudier ces derniers selon les principes d'une saine exégèse. C'est à quoi s'appliqua, avec sa maîtrise habituelle, si respectueuse des nuances, M. le professeur Cerfaux dans : « *Regale sacerdotium* » que publia la *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 28, 1939, 5-39¹. Il constate que les deux formules : « nation sainte » et « peuple de prêtres », amalgamées par saint Pierre en une seule : « sacerdoce royal », avaient eu dès les origines saveur de métaphores. Elles attribuaient à tout un peuple des privilèges qui sont naturellement l'apanage d'une seule classe ou d'une seule caste. De sa nature, la formule était donc destinée à s'amalgamer aux thèmes de la spiritualisation du culte, sans pour autant supprimer les activités extérieures, rituelles de ce culte. Elle prit au surplus un sens nettement eschatologique. Lorsque le Nouveau Testament s'en empare, elle est chargée de tout le poids de son histoire. Toute son énergie dynamique aboutissait au culte spirituel. Il était dans la nature des choses que le déve-

1. Nous suivons le texte de cette étude tel qu'il a été repris dans *Recueil Cerfaux. Études d'exégèse et d'histoire religieuse de Mgr Cerfaux, professeur à l'Université de Louvain, réunies à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire*, t. II, pp. 283-315 (Bibliotheca Ephemeridum theologicarum Lovaniensium, vol. VI-VII), Gembloux, Duculot, 1954.

loppement du culte eucharistique de même que celui du sacerdoce ministériel se fissent sans son concours. Ce n'était pas là souligner, entre le culte spirituel intérieur et le culte eucharistique, je ne sais quel antagonisme inexistant pour la tradition chrétienne. La formule ne doit donc pas exprimer directement, ni premièrement, la participation des fidèles au culte eucharistique ou à la liturgie tout court. S'il importe de rappeler aux fidèles leur obligation de prendre part activement à la messe et au culte liturgique en général, on peut le faire autrement qu'en évoquant l'idée du sacerdoce universel. Au contraire, lorsqu'il s'agira de leur donner le sens de leur dignité de chrétiens, de l'honneur de leur baptême, et des obligations du « service » religieux auxquels ils sont appelés, notre formule sera merveilleusement à sa place pour des développements parénéti-ques. Si l'on veut intégrer la formule dans un ensemble liturgique, mieux vaut reprendre celui de la grande liturgie céleste de l'Apocalypse.

Encore un avertissement autorisé, dont il conviendrait de tenir compte et que, malheureusement, on a souvent ignoré.

*
* *

3. Dans une série d'articles suggestifs, Dom B. Capelle² avait exprimé de son côté des appréhensions justifiées. Il redoutait surtout qu'une confusion entre le moral et le religieux, introduite dans les réalités du culte, ne diminuât la distance infinie entre la transcendance unique de l'action propre du Christ et le nécessaire rôle de complément des activités liturgiques de l'Église et du fidèle.

Être un avec le Christ, en qualité de membre de son corps, ne comporte à aucun degré la communication de son sacerdoce. Il est seul médiateur et seul aussi il est *caput*

2. DOM B. CAPELLE, *Pour une meilleure intelligence de la messe. L'offertoire*, dans *Quest. lit. par.*, 17, 1932, 57-67; *Messe et sacerdoce*, *ibid.*, 171-180; *La Préface et le Canon*, *ibid.*, 19, 1934, 3-12; 63-72; 117-127; *Le chrétien offert avec le Christ*, *ibid.*, 299-314 et 20, 1935, 3-16; *Problèmes du sacerdoce des fidèles*, *ibid.*, 25, 1940, 81-93; 141-150; *Du sens de la messe (A propos d'ouvrages récents)*, 26, 1942, 1-25; 69-78; *Quête et offertoire*, dans *La Maison-Dieu*, 24, 1950, 121-138; *Nos sacrifices et le sacrifice du Christ à la messe*, dans *La messe et sa catéchèse* (« Lex Orandi », 7), Paris, Le Cerf, 1947, 154-179.

corporis. C'est à la messe surtout où se côtoient et se mêlent les deux sacerdoce — le « médiateur » dans son acte suprême, et « l'analogique » — que, paradoxalement, l'équivoque qui brouille toutes les valeurs paraît le plus à redouter. Le flottement se constate surtout dans le terme « offrir ». Offrir est l'acte du Christ, il est l'acte du prêtre ministériel, il est l'acte du fidèle. Similitude de gestes dont il est indispensable de discerner qu'elle couvre de son analogie des réalités très diverses.

Pour le faire, Dom Capelle recourt à un exemple classique : le sacrifice d'Iphigénie. Agamemnon *offre* sa fille au nom des Grecs et pour eux; Iphigénie *s'offre* elle-même; Calchas, le prêtre, *offre* la victime aux dieux. Or Calchas seul pose un geste sacerdotal. Médiateur, il présente à la divinité la victime offerte par son père et par les Grecs. Il est normal, mais non pas strictement requis, que ses dispositions intérieures de sainteté et de consentement correspondent pleinement à son geste de médiation sacerdotale. Il est normal aussi que du côté des *oblatoeurs*, Agamemnon et son peuple, pour la dignité humaine et spirituelle du sacrifice auquel ils consentent, leurs dispositions intérieures soient moralement adéquates à l'acte qu'ils posent. Mais cela ne change rien à la valeur proprement propitiatoire du rite sacrificiel accompli par le seul prêtre *sacrificateur*. La victime Iphigénie est offerte plutôt qu'elle n'offre. Mais une victime humaine ne sera tout à fait offerte que si elle s'offre. On n'entend pas par là le don général de soi-même à Dieu, mais l'oblation de soi comme victime.

Regardons maintenant le Calvaire et la messe. Le Christ y est non pas seulement le prêtre et la victime. Il est aussi l'oblatoeur, le *premier oblatoeur*. Si l'on ne distingue pas ce triple rôle, on risque de confondre oblatoeur et prêtre, et toutes les équivoques du sacerdoce des fidèles s'en suivront.

A la croix le Christ fut oblatoeur conjointement avec l'humanité dont il était l'authentique représentant. Cet acte d'oblation ne lui était pas exclusivement propre. Il ne le posait pas à titre personnel, mais au nom de tous, de l'Église et de chacun de nous. Il était *primogenitus in multis fratribus*. En ce sens donc le Christ sur la croix n'offrait pas seul : son oblation était aussi la nôtre. Aujourd'hui nous « actuons », selon notre pouvoir, l'oblation du Calvaire. Nos

actes d'offrandes viendront expliciter par une sorte de réalisation analytique, la synthèse initiale posée par le Sauveur sur la croix. Notre *offerimus* virtuel sur la croix appelle notre *offerimus* actuel à la messe. Nous sommes ramenés, de nouveau, à l'aspect ecclésiologique de la question.

Par contre le Christ est seul prêtre. Même chez lui, il ne faut pas confondre les deux rôles, encore qu'il les exerçât dans un seul et même acte. Il peut être périlleux de parler, à propos de notre collaboration à l'oblation du Christ, de l'exercice par nous du sacerdoce royal. Comme il n'est pas sans équivoque de fonder ce sacerdoce analogique sur le caractère baptismal. En tout cas, sur ce dernier point, les textes répondent par une abstention significative. Nulle part il n'est question que nous ayons « part à l'onction par laquelle le Christ fut fait grand prêtre pour l'éternité ».

L'oblation rituelle de la messe est symbole de la *devotio* de l'oblatureur. Mais elle est plus immédiatement encore une action sacrificielle par laquelle est offerte une victime, au sens précis que ce terme prend dans la langue des sacrifices. Sur ce point, le sentiment de l'Église est clair. Cette victime ce n'est pas nous, mais le Christ seul. Le Canon de la messe ne parle que du pain et du vin transsubstantiés au Christ. Là, et uniquement là, se trouve pour l'Église la *res oblata*.

Appeler le prêtre victime, risque de créer une équivoque en transposant une réalité d'ordre moral dans l'ordre sacrificiel. Et quand il est question de cet indispensable don de soi, il importe encore de faire remarquer qu'il ne se situe pas sur le plan de la charité, mais sur celui de la religion. Le *sacrificium interius* doit correspondre au *sacrificium exterius*; il doit être un acte de religion *in signum debitae subjectionis et honoris*. Il n'ajoute donc rien au trésor que constitue le Christ, victime toujours agréée.

Toutefois, la solidarité qui unit en un seul corps le Christ et ses fidèles, la Tête et les membres, a pour conséquence qu'à la messe le corps tout entier offre la victime à Dieu. Le corps tout entier, en chacun de ses membres, anime ce geste des sentiments de parfaite donation d'obéissance et d'amour qui sont ceux de la Victime offerte. En ce sens tous sont offerts avec elle. Il n'empêche que l'acte d'immolation mystique, l'acte propitiatoire et salvifique a pour sujet le seul

Christ. C'est le Chef seul qui, s'étant fait victime, sauve le corps total. *Caput salvat, corpus salvatur.*

Cet acte est un acte rituel, un sacrifice visible, avec des oblateurs, un sacrificateur, et une victime. C'est le corps organisé de l'Église qui l'offre rituellement, de quoi dérivent les conséquences les plus graves pour la participation liturgique de tous à l'immolation mystique de l'Agneau.

L'offertoire prend ainsi tout son sens. Il n'est pas seulement la préparation de la consécration. Les verbes *offerimus, offero*, ne doivent s'entendre que de la consécration, dont l'offertoire exprime d'avance l'offrande sacrificielle. L'horizon de l'offertoire est donc celui de la messe entière.

Si Dom Capelle a cru nécessaire de faire ces mises au point, c'est que l'analyse d'une trentaine d'ouvrages récents sur la messe lui avait démontré avec quelle constance les mêmes équivoques reviennent sous des plumes totalement différentes.

*
**

4. Dans les deux ouvrages indiqués ci-dessus, le P. Dabin excursionne méthodiquement à travers les Écritures et la Tradition, tant ancienne que moderne. La faiblesse d'une anthologie de ce genre est de ne pouvoir remettre chaque texte dans l'ambiance de son contexte moral, théologique ou spirituel. Autant son analyse des textes scripturaires, minutieuse et détaillée, est hautement instructive sur toutes les activités cultuelles et religieuses de l'Ancien Testament, autant ceux qu'il a rassemblés dans le second volume exigeraient chacun un traitement à part du même genre, avant qu'ils puissent entrer dans une synthèse valable. Il est malaisé maintenant d'y distinguer les plans. L'essai de définition et de thèse proposé par l'auteur manque singulièrement de la limpidité concise que doit avoir toute définition. Qu'on en juge plutôt sur le texte même du P. Dabin.

En demeurant sur le seul terrain des données fournies par la Tradition, il ne paraît pas impossible d'extraire de la masse de celles-ci les éléments d'une définition du sacerdoce royal et prophétique des fidèles, et de formuler les positions *minima* d'une thèse susceptible, peut-être, de rallier quelques suffrages favorables.

En faisant abstraction du sens simplement métaphorique qui lui est universellement reconnu, le sacerdoce royal et prophétique des fidèles serait défini de la façon suivante :

1° Une participation fonctionnelle, à la fois individuelle et collective, principalement passive, et dans une certaine mesure, active, au triple office du Christ Roi, Prêtre et Prophète.

2° Inaugurée par l'incorporation baptismale au Christ en tant que Roi, Prêtre et Prophète.

3° Perfectionnée, éventuellement, par la réception du sacrement de confirmation.

4° Identifiée avec le caractère sacramentel imprimé dans l'âme du baptisé et du confirmé.

5° Extériorisée comme signe spéculatif par le rite public de la chrismation postbaptismale et manifestée comme signe pratique par la chrismation confirmatoire.

6° Habilitant à l'exercice de certains actes cultuels ou relatifs au culte, et cela à titre exclusif, soit pour les baptisés relativement aux non-baptisés, infidèles ou catéchumènes; soit pour les confirmés par rapport aux non-confirmés, simples baptisés.

7° Créant, corrélativement aux droits et prérogatives, un certain nombre d'obligations morales et religieuses.

8° Sans préjudice aucun des droits incommunicables afférents aux pouvoirs hiérarchiques d'ordre et de juridiction.

Malgré la fermeté des conclusions du volume sur le sacerdoce royal des fidèles dans les livres saints, on conviendra sans peine que cet essai de synthèse ne résout exactement rien, et surtout ne donne aucune précision quant à la participation des fidèles aux actes proprement liturgiques. Cela démontre la malléabilité d'une expression dont le sens originel a été indûment étendu à une réalité qu'elle n'était pas destinée à couvrir. Cela prouve également que Mgr Cerfaux avait mille fois raison de nous mettre en garde contre l'usage abusif de la formule biblique.

Je ne voudrais nullement déprécier les deux remarquables volumes du P. Dabin. Il était inévitable que l'auteur y mélangeât les genres. Des théologiens y voisinent avec des prédicateurs — de bonne et de moins bonne qualité —, lesquels y tiennent compagnie à des directeurs spirituels. On y trouve mêlés aux uns et aux autres des liturgistes de toute nuance, depuis des autorités telles que saint Léon jusqu'aux symbolistes les plus impénitents de l'époque carolingienne.

Or, ni le langage, ni les procédés de raisonnement, ni la rigueur des démonstrations ne sont de la même qualité dans chacun de ces genres. Il faudrait donc distinguer rigoureusement les plans : théologique, liturgique, spirituel, moral, parénétiq. Je crois que, pour la question qui nous occupe, le recours à cette méthode est indispensable.

*
**

5. D'autant plus que le trésor des témoignages est inépuisable et multiple la façon de les agencer pour les mettre en valeur. Le P. Lécuyer en a fourni un exemple des plus instructifs dans son article de *La Maison-Dieu*, n° 27 : « Essai sur le sacerdoce des fidèles chez les Pères. » Tout d'abord, cet essai enrichit considérablement le florilège du P. Dabin par des citations nouvelles. La plupart sont d'authentiques perles fines, recueillies chez les témoins les plus qualifiés de la catéchèse des Églises, tant en Orient qu'en Occident. De plus, nous sommes en présence ici d'une spiritualité de haute qualité, basée sur une théologie remarquable, dont la sève savoureuse est très proche de la vie liturgique de l'Église. Pour les lecteurs de *La Maison-Dieu*, il est superflu d'insister.

Saint Thomas met le sacerdoce des fidèles en relation avec les caractères du baptême et de la confirmation. On peut trouver certaines racines profondes de la synthèse thomiste dans la tradition ecclésiastique antérieure et en montrer l'admirable fidélité au sens de l'Église.

Impossible toutefois de parler du sacerdoce des fidèles sans en référer au sacerdoce du Christ. Le Christ a été consacré prêtre par la divinité se communiquant à son humanité. Mais, dans le Christ, il y a comme une sorte de progrès, comme une triple naissance : sa naissance terrestre par l'union hypostatique, sa naissance à la vie publique lors de son baptême, sa naissance à la gloire par sa mort et sa résurrection. C'est alors seulement qu'il est vraiment le grand prêtre parfait, accompli. (L'aspect eschatologique vers lequel nous orientait Mgr Cerfaux.) A la première et à la troisième de ces naissances nous avons part par le bap-

tême. Ce sacrement nous fait entrer dans un « sein spirituel », l'Église, épouse du Christ. Il nous fait participer également au mystère de la mort et de la résurrection de Jésus. Est-ce pour cette raison que, très tôt, on voit s'adjoindre au baptême une onction d'huile ?

Quels sont les pouvoirs sacerdotaux conférés aux baptisés ? Il s'agit de toute évidence d'un sacerdoce spirituel. Le sacerdoce des fidèles n'est pas le sacerdoce du Christ. Il n'y a qu'un grand prêtre, un pontife, un seul sacrificateur, comme il n'y a qu'un sacrifice. Mais dans son sacrifice, le Christ n'a pas seulement offert son corps individuel, immolé et glorifié, mais tout le corps mystique dont il est le Chef. Il récapitule le monde entier qu'il conduit à l'incorruptibilité. Le baptisé est appelé à l'y aider : « *Implendum est opere quod celebratum est sacramento.* » Et : « *Homo Dei nomini consecratus et Deo votus, in quantum moritur mundo ut Deo vivat, sacrificium est.* » Bref, c'est par toute sa vie morale, par toute sa perfection chrétienne que le baptisé accomplit le « sacrifice spirituel » exigé de lui. Cela n'aurait aucune valeur de sacrifice vrai, si le Christ en personne ne se chargeait de l'offrir à Dieu. Il nous concède sa grâce; mais il accomplit aussi lui-même l'offrande de nous-même à Dieu. L'offrande sacerdotale au Père consiste à lui amener les hommes par le don de la vie divine; à les donner à Dieu en leur donnant Dieu.

Il s'agit en second lieu d'un sacerdoce royal. Les deux termes sont toujours unis dans les écrits du Nouveau Testament sans qu'on puisse affirmer autre chose que la simple juxtaposition de ces deux pouvoirs : sacerdoce et royauté, mais non pas sacerdoce royal. Il semble cependant que les documents de la tradition et la réflexion théologique permettent d'aller plus loin, et d'affirmer que le caractère royal des baptisés est une caractéristique essentielle de leur qualité sacerdotale. La royauté du Christ a pour fonction d'unir les siens, de les libérer des puissances adverses et de les conduire vers leur fin décisive après avoir pris possession lui-même de son royaume éternel. L'homme partage avec lui ce rôle. Ceci ne dépasse guère le plan de la vie chrétienne en général.

Le sacerdoce des fidèles et les sacrements ? Le sacerdoce du Christ est visiblement contenu dans des signes sensibles,

des « images ». Le sacrifice du Christ est présent dans l'Église, elle-même le grand sacrement du Verbe incarné. De même que notre sacrifice personnel n'est agréable à Dieu qu'uni à celui du Christ, de même ne sera-t-il acceptable par Dieu s'il n'a été assumé dans celui de l'Église. Car l'Église seule continue sur terre l'œuvre sacerdotale de Jésus. Le sacrifice du Christ est perpétué sur terre. Offert une fois par le Seigneur, il est offert chaque jour à nouveau par l'Église. L'eucharistie est le signe efficace du sacrifice unique exprimant la mort et le retour au Père de l'Homme-Dieu et, en lui, du corps dont il est le Chef. Elle opère au cours des temps cette unité qu'elle signifie et qui ne se fait que par elle. Découlant de l'eucharistie, les autres sacrements auront eux aussi le même but : unir de plus en plus à Dieu les membres de l'Église en les unissant au sacrifice du Christ. Constatons combien, une fois de plus, l'aspect ecclésiologique occupe le premier plan.

Entre la naissance du sein de Marie et sa naissance glorieuse au ciel, se place pour le Christ une naissance à la vie publique. Elle a eu lieu lors de son baptême. Il y a comme une nouvelle onction de l'Esprit, précédée d'une ablution rituelle et inaugurant sa vie publique de Messie de Dieu. Les Pères expliquent la confirmation en se référant à cet événement de la vie du Seigneur. Ils voient volontiers dans les obligations qu'impose ce sacrement au chrétien, « comme » des obligations sacerdotales. Les derniers documents du magistère de l'Église semblent volontiers insister sur cet aspect des choses.

On voit ici que le sacerdoce spirituel et royal touche à des réalités fondamentales de l'esse chrétien, et avec quelle liberté les Pères les plus autorisés ont recours aux textes scripturaires pour rendre ces réalités plus accessibles à l'entendement de leurs ouailles. Ils mélangent fréquemment, et sans toujours s'en douter, le moral et le religieux, le cultuel et la parénèse. Mais tout ceci n'a pas souvent un rapport direct avec la participation des baptisés au culte, ni avec « leurs droits dans l'assemblée liturgique ». En quoi, les Pères demeurent fidèles au contenu objectif des textes bibliques.

*
* *

6. Il fallait la fresque prestigieuse, brossée avec une somptuosité aussi ferme que nuancée par le P. Congar, dans les pages 159 à 313 de ses *Jalons pour une théologie du laïcat* pour voir comment tout cela s'intègre dans une théologie qui se veut délibérément ecclésiologique.

En voici quelques aspects que le P. Congar, à la fin de son ouvrage, s'est chargé lui-même de synthétiser.

A) Le sacerdoce des fidèles est spirituel. Selon l'Écriture et selon la Tradition il n'est pas à définir par une compétence sacramentelle et liturgique. Mais les Pères et la liturgie ont développé l'aspect de son rattachement à une consécration baptismale; la scolastique insistant, pour ce faire, sur les effets du caractère.

B) Le sacerdoce véritable comporte une âme, une matière et un rite de sacralisation. Il n'est pas à définir par la notion de médiateur mais par celle de sacrifice.

C) Le sacerdoce de l'Église s'articule à celui de Jésus-Christ. Le Christ, dans le ciel, est l'Alpha et l'Oméga du rapport des hommes à Dieu. Le régime sacramentel est le lien entre l'Alpha que le Christ est seul pour nous, et l'Oméga que nous devons être avec lui. Dans l'entre-deux qui est le temps de l'Église, ce régime fait que, par son Esprit et par ses sacrements, le Christ est notre voie et notre moyen. Les sacrements rendent présent et actif dans le temps et l'espace l'acte rédempteur unique, de valeur éternelle, accompli une fois pour toutes, pour que le Christ soit notre voie.

Cette vue des choses oriente vers une triple qualité sacerdotale dans l'Église : un sacerdoce tout spirituel, celui de la vie sainte; un sacerdoce baptismal qui est relatif à l'ordre des moyens sacramentaux de culte et de communion; un sacerdoce hiérarchique ou sacerdoce ministériel. On peut aussi dire qu'il y a un sacerdoce de grâce et un sacerdoce sacramentel : celui des caractères, dont les uns habilent pour donner, célébrer; les autres pour recevoir, participer.

Le régime hiérarchique est lié au régime d'extériorité qui est celui de l'entre-deux ou du temps de l'Église. Il a pour fonction et pour sens d'unir au Christ historique. Celui des *acta et passa in carne*, duquel l'Église vit. Le contenu et l'objet du sacerdoce chrétien ne sont pas seulement l'offrande sacramentelle du sacrifice eucharistique, mais le sacrifice spirituel des hommes que le ministère de l'Évangile amène à s'offrir ainsi. En cela seulement, le sacerdoce apostolique procure la « vérité », c'est-à-dire la plénitude de sa fonction, relative à la Pâque du Seigneur. Seul le prêtre hiérarchique et même plutôt l'évêque peut constituer tout le *sacramentum* ecclésial.

D) La part du laïc dans la fonction sacerdotale de l'Église se situe :

I. Sur le plan spirituel par toute sa vie morale comme vie consacrée : par l'aspect de mortification et l'offrande de son corps jusque et dans la mort; par les actes et la responsabilité de chacun selon son état de vie où tous portent la responsabilité du monde entier : les pères et mères de famille par leur mariage comme vie consacrée et leur foyer comme cellule de l'Église; par le sacerdoce de la sainteté dans les états de vie consacrée; par la confession de la foi en vertu de la consécration reçue à la confirmation.

II. Sur le plan sacramentel. Dans la liturgie, culte public de l'Église, il faut distinguer un culte *d'en-haut* qui est celui de Jésus-Christ sacramentellement célébré par son corps et où le prêtre est le ministre de Jésus-Christ; un culte *d'en-bas* où le prêtre est le ministre de l'Église. Selon des modalités très diverses, le fidèle participe au culte eucharistique et plus précisément à l'offrande du sacrifice. Il participe au sacrifice de l'Église en tant qu'elle offre le Christ et qu'elle offre son propre corps.

Le Christ seul est *auctor* de tout le culte chrétien. A la messe il est le seul célébrant. Mais il s'adjoit des célébrants sacramentels. En tant que « recommencement » sacramentel du sacrifice du Christ, le sacrifice de la messe est effectué par les seuls ministres hiérarchiques. Eux seuls « consacrent ».

Mais la messe n'est pas seulement le sacrifice du Christ

en tant qu'offert par le Christ lui-même. Elle est aussi le sacrifice de l'Église : a) en tant que sacrifice du Christ offert par l'Église, et b) en tant que l'Église y offre son propre sacrifice.

a) *Ab Ecclesia per sacerdotes*. Le Christ s'offre *sacerdotum ministerio*. Or cette oblation au sens restreint, les chrétiens y prennent part à leur manière parce qu'ils offrent le sacrement *par* les mains du prêtre et parce qu'ils l'offrent *avec* lui.

b) L'Église offre son propre sacrifice dans et par celui du Christ. Il n'y a d'actualisation du sacrifice du Christ que par insertion dans un rite d'Église. Elle offre le pain et le vin, prémices de la création, symboles de son sacrifice spirituel, et « espèces » sacramentelles du sacrifice du Christ : « *ut fiat corpus et sanguis* » de notre Seigneur Jésus-Christ. Le prêtre célèbre *in persona Christi* et comme ministre de l'Église. L'eucharistie est le sacrement du sacrifice du Christ qui inclut celui de tout le corps.

Or, à l'un comme à l'autre de ces deux aspects, le fidèle a sa part. Au premier : quand le prêtre a posé la victime sur l'autel et l'offre au Père, les fidèles l'offrent aussi. Par leurs prêtres et dans leurs prêtres, sans doute; mais la consécration met en cause quelque chose de la part du peuple de Dieu lui-même. Elle s'opère au sein de l'Église, elle est conditionnée par la foi et l'unité de l'Église qui y est engagée tout entière. Toute la tradition a vu la consécration eucharistique et toutes les consécration liturgiques comme opérées par la grâce de Dieu ou le Saint-Esprit à la prière du peuple chrétien. Le peuple fait *voto* ce que le prêtre fait *mysterio*. Cette foi et cette prière ont leur expression liturgique : gestes, attitudes, prières, réponses à la prière du prêtre, dialogue qui ouvre l'*eucharistia*, baiser de paix, *amen* multipliés.

L'ecclésiologie ancienne considère l'Église comme unité ou communauté des fidèles. La validité des sacrements est conditionnée par cette unité et cette communion. Le consentement actif du peuple chrétien est un élément indispensable de la célébration. *Mediator Dei* maintient ce thème du consentement comme une loi de structure : d'un côté communication hiérarchique, de l'autre consentement communautaire.

Quant au second aspect, les fidèles offrent aussi le sacrifice de l'Église en offrant les oblats et en s'offrant eux-mêmes.

Le pain et le vin, prémices de la création, deviennent le corps et le sang du Christ : *fiat, transeant*, etc., du Canon et des Secrètes. Quand, par la consécration des saints dons, la demande est réalisée, la liturgie considère que le sacrifice des fidèles est agréé; elle ne voit plus que le sacrement. Le programme de l'institution eucharistique est accompli. Sous un signe unique, en une unique célébration sacramentelle, se fait un unique sacrifice, celui du Christ et de son corps, du chef et de ses membres. Ce qui sur la croix était pleinement actué quant au chef, s'actue jour par jour, assemblée par assemblée pour les membres. Aussi le terme *offerimus* a comme objet tantôt les *oblata*, tantôt la victime.

Les fidèles s'offrent eux-mêmes en accomplissement de leur immolation spirituelle. Par quoi leur sacerdoce spirituel-réel se joint à leur sacerdoce baptismal, grâce auquel tous offrent liturgiquement le sacrifice de Jésus-Christ.

Finalement donc les fidèles participent à l'oblation eucharistique : en offrant le sacrement du Christ, en offrant avec lui le sacrifice de l'Église, en consentant profondément à l'opération sacrée, en offrant eux-mêmes les prémices de la création, en s'offrant eux-mêmes, et enfin en s'unissant à la Victime en laquelle toutes les victimes sont sanctifiées et agréées. Tout cela dans une unité de foi et de prière, dans l'*unitas ecclesiastica*.

L'eucharistie et la liturgie unissent ainsi les différents titres du sacerdoce dans le sacerdoce souverain du Christ. A commencer par le sacrifice de louange de la création, sacerdoce naturel, lequel est assumé par notre sacerdoce spirituel intérieur, lequel est repris dans notre sacerdoce baptismal, lequel à son tour nous habilite à participer au culte institué par Jésus-Christ dans son Église, comme acte suprême d'hommage à son Père et comme moyen de tout unir en lui. Pour la pleine réalisation ou l'actualisation de ce sacerdoce du Christ qui domine tous les autres et est unique en son genre, il y a le sacerdoce ministériel ou hiérarchique.

Ce sacerdoce des fidèles est de l'ordre de la vie, non structurant pour l'Église comme institution de salut. Il ouvre cependant des possibilités pour les laïcs dans l'ordre des

sacrements à donner : baptême, mariage, confession aux laïcs, service de l'autel. Sans doute faut-il envisager la question du diaconat des laïcs dans la même perspective.

*
* *

Pour que cet exposé historique soit complet, il faudrait y ajouter, avant de passer à la partie pastorale, deux autres jalons : l'apport des théories de Dom Casel et les positions doctrinales des deux encycliques *Mystici corporis* et *Mediator Dei*. De peur d'allonger indûment ce rapport, je passe immédiatement aux considérations pratiques, à la partie pastorale de cette étude.

II

Tout d'abord deux remarques préliminaires en guise de conclusion aux réflexions de la première partie.

1. Il n'existe pas de conception unitaire au sujet du sacerdoce des fidèles, ni sur les bases doctrinales de la participation des fidèles au culte, ni sur les rapports entre ces deux réalités. Est-ce à dire que l'arbitraire peut régner dans cette matière ? L'exposé qui précède aura au moins montré combien le problème est délicat et nuancé ; avec quelles précautions il convient de se prémunir contre ce que j'appellerais : les dérapages théologiques. Il reste donc aux théologiens une tâche à remplir de première importance. Je dis ceci non pour freiner le zèle des pasteurs, mais pour stimuler l'ardeur des hommes de doctrine, chargés dans l'Église de fournir une information de qualité aux hommes de l'apostolat, afin que ces derniers puissent se donner en toute sérénité à leur mission, soutenus par tout ce que l'Église possède de charismes de vérité, de prophétie et de doctrine.

2. Aux théologiens il manque un élément important que les liturgistes peuvent et doivent leur fournir : le témoignage de l'Église dans l'exercice même de son culte. Ce qu'elle dit, ce qu'elle fait en exerçant le sacerdoce du Christ dont le culte est la manifestation essentielle. Ce travail n'est pas facile. Il nous manque quelques linguistes du latin

liturgique. Dom Botte et Mlle Morhmann devraient faire école. Ce travail préliminaire s'avère de plus en plus indispensable pour l'élaboration d'une bonne théologie liturgique et pour garantir l'authenticité des initiatives de la pastorale liturgique.

Il suffit de prendre dans la *Concordance du Sacramentaire léonien* dressée par Dom Bruylants quelques mots-souches tels que : *fideles, firmare, fragilitas, proficere, oblatio, hostia, reddere, deferre, dona, sacrificium*, etc., pour constater que chacun de ces termes revêt des nuances très diverses selon qu'ils ont pour sujet le Christ, l'Église, le célébrant ou les fidèles³. Des spécialistes devraient donc établir le sens, la portée et les nuances exactes des termes sacrificiels les plus usités et dégager leur signification théologique ou, le cas échéant, leur orientation pastorale.

*
* *

Voici, pour finir, quelques suggestions, autour desquelles un débat pourrait s'instituer. Elles sont empruntées aux conclusions d'un travail collectif en cours sur le thème : « Le laïc dans la liturgie » de mes étudiants à l'Institut supérieur des Sciences religieuses à l'Université de Louvain.

a) Le premier droit du baptisé à considérer n'est pas tellement, semble-t-il, son droit *dans* l'assemblée, mais son droit *à l'assemblée*, et, bien entendu, à une assemblée authentique et vivante. N'est-ce pas là qu'il doit faire l'expérience de son appartenance au peuple de Dieu, d'être membre de l'Église ? N'est-ce pas là, qu'en aidant à « constituer » lui-même cette assemblée il doit faire l'expérience du mystère du prochain ? Il a le droit d'y trouver tout ce qui est nécessaire à l'épanouissement de sa vie surnaturelle, puisque, en sa qualité de laïc engagé dans un travail professionnel absorbant, il n'a guère l'occasion de chercher cet épanouissement en dehors de sa participation à l'assemblée liturgi-

3. Voir les essais de A. KOLPING, *Der aktive Anteil der Gläubigen an der Darstellung des eucharistischen Opfer. Dogmengeschichtliche Untersuchung frühmittelalterlicher Messerklärung*, dans *Divus Thomas*, Fribourg, 1949-1950; et B. DURST, *Wie sind die Gläubigen an der Feier der hl. Messe beteiligt?* dans *Bened. Monatschr.*, 1949-1950.

que. Il a le droit donc d'y trouver tout ce qui est indispensable pour sanctifier, sacraliser son existence quotidienne. Il devrait y faire et refaire sans cesse l'expérience personnelle de l'amour que Dieu lui porte, d'un Dieu qui l'appelle, qui l'a choisi et qui le reçoit chez lui. Il a le droit d'y découvrir dans la célébration des sacrements tout le mystère de l'*agapè* divine se traduisant dans une réelle fraternité chrétienne; tous les *mandata* du Seigneur aussi, c'est-à-dire la fine pointe de son enseignement, ce par quoi le fidèle sait qu'il « plaira à Dieu » au lieu de simplement s'acquitter d'une série d'obligations envers lui. « J'appartiens, notait un père de famille, à ces huit ou neuf dixièmes des baptisés lesquels regardent avec une envie régulièrement frustrée vers les soupentes de la vie spirituelle : méditation, lecture pieuse, récollection, retraite, etc., comme vers un article de luxe réservé au dixième restant. Pour nous, les assemblées liturgiques et notre participation à ce que l'Église y pratique, représente, dans l'ordre des moyens, un maximum quantitatif, et devraient être, qualitativement, un sommet d'authentique sainteté chrétienne. »

Chaque assemblée doit être une Pâque, un passage du Seigneur au milieu des siens, afin de les « ré-unir », de reconstituer par sa présence et autour d'elle le peuple de Dieu épars, pour le nourrir substantiellement de sa Parole et de son Corps. Elle doit être une fête, une « célébration » selon toutes les dimensions de ce terme. Un *itaque epulemur*, selon la résonance proprement lucanienne de cette citation que saint Paul, dans l'épître de la messe de Pâques, emprunte à la parabole du Père miséricordieux. Elle doit nous mettre en mesure, sinon en demeure, de fêter la joie du Pasteur qui retrouve ses brebis, ainsi que la joie des brebis retrouvées par le Pasteur, amoureux d'elles.

Le baptisé, semble-t-il, a un droit strict à des célébrations authentiques : bien structurées, avec une répartition convenable des rôles : prières, chants, invitations et réponses, attitudes et démarches; avec, successivement, quand il s'agit d'une assemblée eucharistique : sa co-oblation, sa co-offrande et sa communion. A cette triple participation, il sera préparé par une catéchèse intelligible et de qualité laquelle, partant de la Bible, l'amènera à une véritable « eucharistie ». J'entends par là, selon la technique propre

aux anciennes préfaces consécatoires, un état d'émerveillement, d'admiration devant une série de *magnalia Dei* que le célébrant aura évoqués devant lui et d'où jaillit spontanément une « action de grâces » (au sens de : « magnifier Dieu »), une jubilation pour cette « re-connaissance » de Dieu et de son économie de salut. N'est-ce pas cette action de grâces commune qui constitue un des liens efficaces entre les membres de l'assemblée et qui les met dans le climat nécessaire pour que la communion sacramentelle obtienne toute son efficence unificatrice ? N'est-ce pas dans cette action de grâces que l'assemblée atteint un sommet qui sera suivi normalement d'une « bénédiction » : communion sacramentelle s'il s'agit de la messe, non sacramentelle et simplement sacerdotale quand il s'agit d'autres assemblées liturgiques ?

Nous ne devons pas avoir peur d'insister : le baptisé a un droit strict à cette assemblée, tenue selon les règles constitutives dont l'énoncé se trouve formulé déjà dans les prescriptions par lesquelles Dieu lui-même a ordonné les assemblées du peuple d'Israël. Les « vestales de la liturgie » se rendraient coupables d'un manquement caractérisé à leur probité professionnelle (à leur sacerdoce ministériel) à partir du moment où faiblit leur effort pour obtenir que nos synaxes soient en toute vérité des « assemblées », et non plus des réunions d'inconnus anonymes ou d'une masse amorphe.

b) Le baptisé est un « fidèle », c'est-à-dire qu'il vit dans une perspective de foi. Il reçoit la foi de l'Église, il la reçoit de son assemblée (Cf. Dom B. Botte, *Les rapports du baptisé avec la communauté chrétienne*, Q.L.P., 34, 1953, 115-126). Mais ne la donne-t-il pas non plus ? Ne doit-il pas la transmettre lui-même dans l'assemblée ? Chaque fois qu'il assiste à un baptême, ne doit-il pas se sentir honoré de pouvoir transmettre la foi reçue de l'assemblée, de devenir d'une certaine manière, lui aussi, un « dispensateur des mystères de Dieu » ? *Quid petis ab ecclesia Dei* ? S'il s'agit là de la grande Église, ne s'agit-il pas également de l'assemblée locale, dont à ce moment il fait partie, du groupe précis des appelés parmi lesquels Dieu a daigné le ranger et qui agissent de concert, sous la présidence de leur pasteur ? Il a l'honneur et le droit de donner la foi.

L'initiation chrétienne ancienne en livre un frappant exemple. C'était aux laïcs à présenter le candidat et à se porter garant pour lui. C'est à eux également, conjointement au clergé, si l'Église leur en reconnaît la compétence, de l'instruire sous la haute surveillance de l'évêque. Ils prient pour lui; ils tracent sur lui des signations; font des impositions des mains, voire des exorcismes. Après cela viendra le diacre qui descend dans la piscine avec le catéchumène. Quand le candidat en remonte, un prêtre commence à l'oindre avec l'huile sainte; enfin l'évêque lui impose les mains et le confirme, après quoi le baptisé sera reçu dans l'assemblée des frères et y prendra part au banquet eucharistique. Tout cela est « collégial », ecclésial! En d'autres termes l'assemblée comme telle y est activement impliquée.

Si des circonstances particulières amènent le laïc à administrer le baptême, il dispense la grâce. Par le caractère baptismal que reçoit le nouveau baptisé, ne lui aura-t-il pas communiqué un pouvoir cultuel, ne l'aura-t-il pas habilité à participer désormais, lui aussi, à la liturgie du Christ prêtre?

Deux considérations s'imposent ici au sujet du double sens que semble avoir dans ce contexte le mot *fides*. Sans doute, il s'agit premièrement de la foi théologique, pur don de Dieu. Mais ce don, c'est en Église que Dieu l'accorde et le fidèle y est donc pour quelque chose. Mais il s'agit peut-être aussi, deuxièmement, d'une certaine optique, d'une conception particulière de la vie, disons d'une mystique dont précisément l'assemblée, et en elle chacun de ses membres, présente une réalisation concrète, un témoignage vécu. Nous sommes une fois de plus en présence d'une réalité ecclésiologique, de l'Église considérée comme la prolongation du peuple de Dieu, comme le signe efficace de sa présence agissante dans le monde.

Cette prière des fidèles semble destinée à créer un halo surnaturel autour des actes sacramentels proprement dits. Toute l'Église concourt à effectuer ceux-ci. L'épiclèse, si fréquente anciennement, n'était-elle pas une prière des fidèles implorant le Saint-Esprit de venir « faire le sacrement »? Cette prière et les gestes qui l'accompagnent ont donc une valeur ecclésiologique et liturgique caractérisée. Toute consécration — au sens large de ce terme — s'opère dans le sein

de l'Église; elle est conditionnée par la foi et l'unité de l'Église; l'*ecclesiastica unitas* de saint Thomas; la *plebs adunata sacerdoti et pastori suo grex inhaerens* de saint Cyprien; le « plérôme sacerdotal de l'évêque », comme saint Jean Chrysostome appelle les fidèles⁴.

On en trouverait une autre illustration dans l'usage des litanies de tous les saints par lesquelles sont introduites les grandes ordinations et les dédicaces. Sont-elles autre chose, ces litanies, qu'un concours actif de tous les membres de l'*ecclesia* en qualité d'agents; concours secondaire sans doute mais normalement nécessaire, soit au pardon à obtenir, soit à la grâce à impartir.

Quant à l'*oratio fidelium*, au sens technique du mot, elle n'est pas la prière des fidèles comme tels, chacun ayant l'occasion de proposer son intention particulière, mais bien plutôt une prière faite en commun sous la conduite du prêtre célébrant, ou de son assistant, dans une perspective de foi; en d'autres termes, elle est conditionnée par les besoins de l'assemblée. Chaque fidèle s'insère personnellement dans l'effort fait par l'assemblée pour obtenir que Dieu veuille répartir les fruits du sacrifice selon une échelle de valeurs déterminée, pour le plus grand bien de la communauté. C'est une manière de se conformer, sur le plan surnaturel, à la gratuité de l'*agapè* divine; de coopérer au mouvement par lequel, partant de Dieu, cette *agapè* va atteindre, à la demande de l'assemblée, les catégories de ses membres indiquées par les intentions successives de sa prière.

c) Il est presque superflu de signaler le rôle sacramentel du laïc dans la célébration de son mariage et les devoirs d'état qui en déroulent. Dans cette célébration *in facie ecclesiae*, son rôle est déterminant.

d) Selon les rubriques du Rituel romain, le laïc peut présider des assemblées de prière. Voyez la *Visitatio et cura infirmorum*. Si le *parochus* est empêché de faire en personne cette visite, il doit en charger *laicos homines pios et christiana caritate praeditos*. Normalement pareille visite comporte : catéchèse, exhortation, prières, lecture de l'évan-

4. Il ne serait pas sans intérêt d'étudier dans cette perspective l'usage du calice ou de la communion sous les deux espèces, et d'établir avec précision quand et pour quelles raisons cet usage fut abandonné.

gile, aspersion, voire une bénédiction. La cas échéant, lui ou le malade peut composer lui-même cette liturgie : « *Qui sequuntur psalmi et Evangelia cum precibus pro tempore etiam opportunitate, et aegrotantium pio desiderio, sacerdotis arbitrio dici poterunt.* » Naguère encore, M. Chavasse nous a appris qu'Innocent I^{er} enseigna à Decentius que le laïc peut donner, en cas de nécessité, l'onction des infirmes, tout comme il pouvait, de ce temps-là, *ministrare communionem*. Ceci, nous l'avons revu très récemment.

e) Les laïcs ne peuvent-ils pas empêcher qu'un candidat jugé par eux indigne ou non idoine soit admis aux ordinations ? Avant de procéder à l'ordination, l'évêque lui-même ne requiert-il pas le concours de leur prière. « *Commune votum, communis oratio prosequatur ut hi totius Ecclesiae prece, qui ad diaconatus ministerium praeparantur, leviticae benedictionis ordine clarescant.* »

On reparle depuis quelque temps des diacres laïcs. Ne peut-on pas établir un certain parallélisme entre le diaconat et le sacrement de confirmation ? L'évêque seul impose les mains au diacre — la collégialité sacerdotale, si régulièrement observée dans la collation des ordres, ne joue donc pas ici. Le Pontifical explique : « *Quia non ad sacerdotium sed ad ministerium consecrantur.* » Et ils le sont avec la formule tant discutée à propos de la confirmation : « *Accipe Spiritum Sanctum ad robur et ad resistendum diabolo et tentationibus ejus. In nomine Domini. Emitte in eos, Domine, Spiritum Sanctum, quo in opus ministerii tui fideliter exsequendi septiformis gratiae tuae munere roborentur.* »

Quoi qu'il en soit, un appel semblable est fait à la prière de toute l'assemblée dans les ordinations au sous-diaconat, à la prêtrise, et dans la consécration épiscopale⁵.

5. Pour le sous-diaconat : « *Versus ad populum.* » Oremus Deum ac Dominum nostrum ut super hos servos suos, quos ad subdiaconatus officium vocare dignatus est, infundat benedictionem suam et gratiam...

Pour les prêtres : *Neque enim fuit frustra institutum... consulatur etiam populus... cui assensum praebuerit ordinando. Oremus fratres carissimi... ut caelestia dona multiplicet... super hos famulos suos benedictionem sancti Spiritus et gratiae sacerdotalis effunde virtutem...*

Pour l'évêque : *Oremus fratres carissimi, ut huic electo utilitati Ecclesiae providens benignitas omnipotentis Dei gratiae suae tribuat largitatem. Amen.*

Ainsi apparaît la grande utilité pastorale des ordinations faites dans les églises décanales ou paroissiales, avec l'assistance d'un public plus large que les seules familles des candidats. Tous les assistants sont : témoins, garants, orants, oblateurs. Sans parler du renouvellement de la foi qu'ils en retireraient pour eux-mêmes, c'est ce que la catéchèse ou le commentaire de la cérémonie devrait leur faire comprendre.

Ce serait ici le lieu de souligner le fait qu'anciennement les « ordres mineurs » étaient souvent des professions à vie, et nullement des étapes vers le sacerdoce. Il s'agissait des *officia*, indispensables pour la tenue normale des assemblées; comme tels ils pouvaient être remplis par des laïcs, mandatés par l'évêque. Le Concile de Trente considère encore comme « normale » la présence dans chaque paroisse de tous les échelons de ce personnel « consacré » et ne conçoit pas une liturgie solennelle sans leur concours.

f) Le Pontifical contient dans sa première partie les rites de la consécration des vierges, de la bénédiction et du couronnement d'un roi, de la bénédiction du soldat. Ces textes seraient à étudier de près sous l'angle des droits du baptisé dans l'assemblée cultuelle. Mais les raisons d'ordre divers qui ont poussé la société religieuse du moyen âge à ritualiser ces activités laïques (et non pas tant profanes) posent plus de problèmes qu'il n'est possible d'en résoudre dans une session. Il est manifeste, toutefois, que la prière et la foi de l'assemblée, des fidèles donc en dernière analyse, leur confèrent une signification et une portée proprement religieuses⁶.

g) Le pouvoir de remettre les péchés a été reconnu aux laïcs pendant le moyen âge. La thèse du R. P. Teetaert⁷ invite à étudier de très près les différentes formules d'abso-

6. Il y est question de « bénédiction », de « consécration » et d'« onction ». Il y a des promesses faites devant l'assemblée des fidèles et ratifiées par elle. Il y a une préface et une installation associant très intimement le pouvoir sacerdotal et l'autorité laïque; il y a la bénédiction et la remise des insignes distinctifs de la fonction. Tout cela inséré dans une célébration liturgique construite sur le schéma des grandes consécérations.

7. A. TEETAERT, *La confession aux laïques dans l'Église latine depuis le VIII^e jusqu'au XIV^e siècle* (Universitas catholica Lovaniensis. Dissertationes ad gradum magistri in Facultate Theologica consequendum conscripta, series II, tomus 17). Wetteren, J. de Meester et Fils, Paris, Gabalda, 1926.

lution en usage, leur utilisation par des laïcs (abbés, abbesses, etc.), ainsi que la morphologie générale du sacrement de pénitence. Très spécialement la double cérémonie de l'Expulsion des Pénitents et de leur Réconciliation au début et à la fin du Carême. Le moins qu'on puisse dire est que l'aveu des fautes, en vue de l'absolution, pouvait être reçu par un laïc. L'*unitas ecclesiastica*, déjà à l'œuvre dans le *Confiteor*, est encore mise à contribution dans les prières finales après l'absolution : *Passio Domini nostri*, etc. Ceci n'est pas sans conséquences du point de vue de la pastorale⁸.

*
* *

Cette série d'exemples, empruntés à la vie liturgique de l'Église illustrent deux faits, sur lesquels les théologiens nous doivent des indications plus précises :

1° La transmission de la vie chrétienne se fait *dans* et *par* le corps ecclésial selon des modalités qu'il reste à définir. A tout le moins le corps ecclésial y est activement intéressé. Au point de vue des droits du baptisé, ceci n'est pas sans importance et peut avoir des conséquences pastorales sérieuses.

2° Un sacrement fait partie des *acta et passa Christi in carne*. Sa réalisation rituelle est le fruit d'une intervention active de tout le corps ecclésial. L'administration d'un sacrement pourrait donc se faire par paliers successifs, qui préparent et amènent le geste sacramentel proprement dit, mais qui en garantissent aussi l'efficacité : du côté du bénéficiaire par son assentiment plus profond et sincère; de l'autre par l'unité de foi et de prière des fidèles assemblés, de l'*ecclesiastica unitas*. Ceci ne correspond pas tout à fait à notre conception plutôt « scientifique » des sacrements qui, de préférence, les voit effectués dans un moment indivisible, quasi atomisé!

En envisageant les sacrements sous cet angle, on voit toute l'importance de leur célébration *communautaire*, de la restauration par exemple du catéchuménat; d'une *cura infirmorum* à partir de l'autel et de la messe, d'où la commu-

8. Cf. P. CHARLES, *Doctrine et pastorale de la Pénitence*, dans *Nouvelle revue théologique*, 75, 1953, 449-470; et P. ANCIAUX, *Le sacrement de la Pénitence*, 2^e édit., Louvain, Nauwelaerts, 1960.

nauté de culte porte à un de ses membres absents le fruit de son assemblée et va refaire, autour du lit du malade, une véritable célébration. Bien entendu, il faudra utiliser ici avec une grande souplesse les textes et les rubriques du Rituel et distinguer soigneusement ce qui dans ces chapitres de notre Rituel est liturgie monastique et liturgie paroissiale. A partir de ces considérations, vous n'aurez aucune peine à trouver encore bien d'autres applications pastorales.

Une réflexion plus générale pourra servir de conclusion à ce *status quaestionis* dont je sens tout ce qui lui manque pour être complet.

L'Église, notamment, est la continuation du peuple de Dieu. Or, sous l'ancienne Loi, ce peuple était le « sacrement » de la présence agissante de Dieu dans le monde. En tant que prophétique ce peuple était le dépositaire de la vérité de Dieu; peuple royal, il exerçait l'autorité et le gouvernement de Dieu; peuple sacerdotal, il était le dépositaire de la sainteté de son Dieu. Ces valeurs transcendantes étaient engagées dans l'existence de ce peuple qui était une théocratie. Mais chaque Juif, par son appartenance à ce peuple choisi, était tenu personnellement à être le témoin sincère de cette vérité, de cette justice, de cette sainteté de Dieu. « *Ideo dispersi vos inter gentes ut cognoscant... nomen meum tota die blasphematur.* »

Il en va de même de l'Église, et la situation de l'assemblée chrétienne est toute semblable. Chaque chrétien à son tour, par son incorporation à l'Église, porte personnellement les mêmes responsabilités et cela engage toute sa vie. Ce peuple, et l'Église comme lui, connaissait des moments privilégiés : les célébrations où Dieu le rassemblait et, en le rassemblant, reconstituait chaque fois son peuple ou la communauté de ses élus. Il « appelait » chaque fois les siens. Ces moments comportaient le renouvellement de l'Alliance, préparé par la proclamation de la Loi, par la prière de tous, par le sacrifice. Moments de rencontre avec Dieu dans la prière, la jubilation, le sacrifice et le repas sacré. Pour la conduite de ce culte, il y avait des prêtres et des lévites. Mais le peuple tout entier y participait activement. Notre liturgie connaît, elle aussi, de ces moments privilégiés où tous, rassemblés autour de Dieu et par Dieu, sont remplis de sa grâce, bénis par lui, re-consacrés à son service. Chaque fois ce peuple redevient « famille »,

convive de son Seigneur : par la prière et la foi communes, par l'*eucharistia* et la jubilation, dans une commensalité enfin. Tous y sont acteurs. Privilège du baptisé, c'est également son devoir et c'est donc aussi son droit. Tout découle de là et tout y converge : son existence humaine, sa vie individuelle et collective, son *esse in Christo* et le témoignage quotidien qu'il porte de sa foi. Son « alliance » sera ce que l'assemblée la fera. Et c'est déjà en soi une raison suffisante et un argument théologique majeur pour que chacun y remplisse son rôle et pour que soient mis en branle tous les moyens appropriés à conférer à chacune de nos assemblées toute sa valeur de culte et toute sa signification sacramentelle. Que Dieu puisse y être tout en tous, parce qu'autour du seul vrai prêtre chaque fidèle selon son rang y exerce pleinement les prérogatives que lui accorde son union au Christ et son incorporation à l'Église. Toute assemblée liturgique est au sens étymologique du terme une authentique « concélébration ».

Dans ce « royaume de prêtres », le seul sacerdoce du seul vrai prêtre sera ainsi pleinement mis en œuvre selon une structure édiflée par lui-même et dont l'Église a la garde. A la fin de chacune de nos assemblées, c'est comme si le Christ en personne adressait à chacun des assistants la recommandation d'une vieille catéchèse mystagogique : « *Illuminatus... illumina; unctus... unge; sanctificatus... sanctifica*⁹. »

D. ANSELME ROBEYNS, o.s.b.,
Moine du Mont-César.

9. J'emprunte la citation à une conférence inédite du R. P. de Coninck, sans être parvenu à identifier l'origine du texte que, vraisemblablement, le conférencier citait de mémoire.