NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

86 N° 6 1964

De la concélébration eucharistique

Paul TIHON (s.j.)

p. 579 - 607

https://www.nrt.be/fr/articles/de-la-concelebration-eucharistique-1662

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

De la concélébration eucharistique

En élargissant l'usage de la concélébration eucharistique dans l'Eglise latine, le second Concile du Vatican répond à une attente qui s'est souvent exprimée depuis un demi-siècle, et surtout depuis une quinzaine d'années. Mais le Concile n'a pas prétendu trancher les problèmes théologiques et encore moins historiques posés par cette concélébration. Nulle définition, nulle description n'est donnée de la concélébration, et diverses tendances théologiques s'opposent sur ce point. D'autre part les Pères ont tenu compte des habitudes antérieures en réservant la « faculté pour tout prêtre de célébrer une messe particulière, sauf au même moment (qu'une autre célébration) dans la même église, et sauf le jeudi saint [1] ». En vertu de quel principe chacun se décidera-t-il à concélébrer (lorsque cela lui est permis) plutôt qu'à célébrer une « messe particulière » ? L'absence d'une large expérience pratique rend un tel choix difficile, les habitudes d'esprit pesant forcément dans le sens de ce qui s'est toujours fait. On risque de se laisser guider soit par la routine, soit par une certaine mode ou le goût de la nouveauté. Aussi est-ce à une réflexion que le présent article voudrait inviter, non en avançant des idées neuves, mais en faisant le point des discussions récentes sur le sujet et en indiquant les orientations qui paraissent aujourd'hui les mieux fondées [2].

---

1. *Constitutio de Sacra Liturgia,* n. 57, § 2. 2°. Le texte des deux numéros de la Constitution consacrés à la concélébration se trouve dans *N.R.Th.,* t. 96, 1964, p. 52-54.

2. On nous pardonnera donc de multiplier les références. La bibliographie du sujet se reconstitue aisément à partir de H. Schmidt, *Introductio in liturgiam occidentalem,* Rome, 1960, p. 406-410, complété par G. Danneels, *Het probleem van de concelebratie,* dans *Collationes Brug. et Gand.,* t. 9, 1963, p. 160, note 1. On y ajoutera les articles parus depuis : P. Fransen, *Dogmatische beschouwingen over concelebratie,* dans *Tijdschrift voor Liturgie,* t. 47, 1963, p. 337-362 ; P. Weber, *Eucharistie et ministère, notes sur la concélébration,* dans *Collectanea Mechliniensia,* t. 48, 1963, p. 549-572 ; M. C. Vanhengel, O.P., *De celebrerende priester en de heiligende symboliek der sacramenten,* dans *Tijdschrift voor Theologie,* t. 3, 1963, p. 111-138 ; A. G. Martimort, *Le rituel de la concélébration eucharistique,* dans *Ephemerides Liturgicae,* t. 77, 1963, p. 147-168 ; H. De Groot, *De concelebratie,* dans *Sanctissima Eucharistia,* t. 56, 1964, p. 12-26 ; P. Heynen, *Concelebratie in de Paasnacht ?, ibid.,* p. 95-96 ; P. M. G(y), *La concélébration,* dans *La Maison-Dieu,* n. 77, 1964, 128-132 ; L. Brinkhoff, O.F.M., (Constitutie over de h. Liturgie, Commentaar), dans *Tijdschrift voor Liturgie,* t. 48, 1964, p. 131-132 ; M.-J. Le Guillou, *La concélébration, manifestation du mystère,* dans *Parole et pain,* t. 1, 1964, p. 18-25 ; M. Nicolau, *La misa en la Constitución Liturgica del Vaticano II,* dans *Salmanticensis,* t. 11, 1964, p. 277-282.

Limitons le sujet assez extérieurement. Il vaut mieux ne pas partir d'une définition trop précise qui préjugerait la solution de divers problèmes en suspens. Il est légitime d'appeler concélébration tout accomplissement en commun d'une action liturgique sous la direction d'un célébrant principal. En ce sens le diacre, le lecteur, les acolytes, le chœur et l'assemblée tout entière *concélèbrent* dans la messe. Convenons cependant de réserver le terme à la célébration commune *de l'Eucharistie* sous la direction de l'évêque ou d'un célébrant principal, avec participation d'autres *prêtres,* en vêtements liturgiques, à certains rites, y compris la communion [3].

Afin de prendre une vue d'ensemble motivée, il semble bon d'examiner successivement l'histoire de la concélébration et ses interprétations successives, puis les points sur lesquels s'est concentrée la discussion des théologiens, enfin les orientations actuelles.

I. Esquisse historique

Données principales.

Il y a relativement peu de temps qu'on s'est mis à étudier l'histoire de la concélébration, et bien des points restent obscurs [4]. Cependant, après quelques tâtonnements dus à l'imprécision même de l'objet, on a pu rassembler une série de données sûres. Nous ne retenons que quelques faits plus caractéristiques, ceux que l'on trouve souvent cités.

1. — Dès les premiers témoignages sur l'Eucharistie des premiers siècles, nous trouvons une communauté locale rassemblée pour une unique célébration. L'évêque y est entouré de son presbyterium et prononce l'action de grâce sur le pain et le vin, en improvisant le plus souvent selon un schéma plus ou moins fixe [5].

---

3. Ainsi J. A. Jungmann, art. *Konzelebration,* dans *Lexikon für Theol. und Kirche,* 2e éd. t. 6, 1961, c. 524-525 ; de même B. Schultze, *Das theologische Problem der Konzelebration,* dans *Gregorianum,* t. 36, 1955, p. 214-215 ; G. M. Hanssens, *La concelebrazione sacrificale della messa,* dans *Eucaristia. Il mistero dell'altare nel pensiero e nella vita della Chiesa,* a cura di Mons. A. Piolanti, Rome, 1957, p. 809 ; T. Vismans, O.P., *Concelebratie,* dans *Tijdschrift voor Liturgie,* t. 42, 1958, p. 298 ; M. Nicolau, S.J., *La concelebración eucarística,* dans *Salmanticensis,* t. 3, 1961, p. 272-273 ; A. Franquesa, O.S.B., *La concelebración. Nuevos testimonios ?,* dans *Liturgica I* (Scripta et documenta, 7), Montserrat, 1956, p. 68-69.

4. Le Concile lui-même s'est contenté d'affirmer que la concélébration « est restée en usage jusqu'à maintenant », sans vouloir fixer un *terminus a quo* : cfr *Const. de sacra Lit.,* n. 57, § 1.

5. Cfr B. Botte, O.S.B., *Note historique sur la concélébration dans l'Eglise ancienne,* dans *La Maison-Dieu,* n. 35, 1953, p. 10 ; J. M. Hanssens, *De concelebratione eucharistica,* dans *Periodica,* t. 21, 1932, p. 218* ; Schultze, *art. cit.,* p. 216 ; J. Pascher, *Bischof und Presbyterium in der Feier der hl. Eucharistie,* dans *Münchener Theol. Zeitschrift,* t. 9, 1958, p. 162.

Telle est l'Eucharistie au temps d'Ignace d'Antioche[6]. Ce mode de célébration unifiée et hiérarchisée traversera les siècles. Dans la *Tradition apostolique* (III^e siècle), nous voyons le presbyterium entourer l'évêque célébrant et faire avec lui le geste de l'imposition des mains sur l'oblation au moment où celui-ci commence l'anaphore, ici encore improvisée[7].

Une forme analogue de concélébration se retrouve partout où en certaines circonstances le clergé d'une ville est tenu de se rassembler pour l'eucharistie autour de son évêque, ainsi qu'on le voit dans les *Décrétales pseudo-Isidoriennes* (VII^e siècle), où il est question des prêtres qui « consensum eius praebent sacrificio[8] ».

Elle subsiste dans tous les rites orientaux qui n'ont pas subi l'influence de la théologie latine, c'est-à-dire chez tous les orthodoxes, sauf les russes[9] : les prêtres, revêtus des ornements de leur ordre, y remplissent les charges qui leur sont confiées, sans qu'ils songent à faire ensemble tous les mêmes gestes, ou à réciter ensemble toutes les prières[10].

Ce souci de célébrer une seule Eucharistie autour d'un seul célébrant principal ne pouvait subsister là où l'étendue d'une communauté exigeait la multiplication des lieux de culte. On chercha cependant à garder une manifestation de cette unité par le rite romain du *fermentum*, parcelle de l'hostie que l'évêque de Rome envoyait à ses collaborateurs dans les divers *tituli*, et qui était mêlée au calice de ceux-ci lors de leur propre messe[11]. Le même souci transparait en certaines pratiques qui sont parvenues jusqu'à nous, mais sous une forme assez réduite et que l'extension de la messe privée a presque partout fait disparaître : la communion des cardinaux réunis en conclave à la messe célébrée par leur doyen[12] et la communion des prêtres, réunis au synode diocésain ou en retraite, à la messe célébrée par l'évêque[13]. Il en est de même de la messe du jeudi saint, à laquelle l'*Ordo* renouvelé avait rendu une certaine structuration hiérarchique,

---

6. Cfr Schultze, *art. cit.*, p. 221 ; Pascher, *art. cit.*, p. 162 ; K. Rahner, *Dogmatique de la concélébration*, dans *Questions liturgiques et paroissiales*, t. 36, 1955, p. 128 sq. (cité dans la suite Rahner, *Q.L.P.*, et la page).

7. Ed. B. Botte, p. 30 ; éd. G. Dix, p. 6 ; Hanssens, dans Piolanti, *op. cit.*, 814 sq. ; Botte, *art. cit.*, p. 10 ; Pascher, *art. cit.*, p. 163 ; Nicolau, *art. cit.*, p. 279. Cfr le texte du *Testament de N.S. J.-C.*, éd. Quasten, *Mon. Euchar.*, Bonn, 1936, p. 249 : « Episcopus itaque manum imponat super panes collocatos super altare atque simul presbyteri imponant manus. Ceteri autem sint tantummodo stantes in silentio ». Dom Franquesa (*art. cit.*, p. 74, n. 15) souligne comment le texte suppose la conscience nette d'un rôle propre du presbyterium : « tandis que l'évêque et les prêtres agissent, les ministres et les autres fidèles se tiennent debout, et en silence ».

8. *Lettre du Ps.-Anaclet, P.G.*, 2, 795 B ; cfr Hanssens, dans *Periodica*, 1928, p. 111* ; 1932, p. 197*.

9. Martimort, *art. cit.*, p. 151 ; A. Raes, S.J., *La concélébration eucharistique dans les rites orientaux*, dans *La Maison-Dieu*, n. 35, 1953, p. 25-36 ; Hanssens, dans *Periodica*, 1927, p. 201 sqq ; 1928, p. 101 sqq.

10. Cfr J. Mitchell, *An Inquiry into Concelebration*, dans *The Clergy Review*, t. 48, 1963, p. 154-157 ; en particulier, il n'y a pas récitation commune de l'Institution.

11. Cfr Innocent I, *Ep. 25 ad Decentium*, 5 (*P.L.*, 20, 556 sq.) ; Innocent fut pape de 402 à 417. Cfr Pascher, *art. cit.*, p. 164-167 ; P. de Puniet, O.S.B., art. *Concélébration liturgique*, dans *Dictionn. d'Archéol. chrét. et de liturgie*, t. 3, 1914, c. 2474 sq. ; Hanssens, dans *Periodica*, 1928, p. 119*-122* ; L. Beauduin, O.S.B., *La concélébration*, dans *La Maison-Dieu*, n. 7, 1946, p. 13-14 ; A. Franquesa, *La concélébration, rite de l'hospitalité ecclésiastique*, dans *Paroisse et Liturgie*, 37, 1955, p. 172.

12. Cfr A. Honoré, *Les rites concélébrés dans la liturgie latine actuelle*, dans *La Maison-Dieu*, n. 35, 1953, p. 66.

13. *Ibid.*, p. 63-66.

les prêtres y participant en surplis et étole, et où la Constitution sur la liturgie continue d'interdire la « messe particulière [14] ».

2. — Dès les premiers temps aussi une forme particulière de concélébration avait lieu lors de la visite d'un évêque ou d'un prêtre dans une église autre que la sienne. L'admission à participer à l'Eucharistie était un signe de reconnaissance de l'unité qui régnait entre le visiteur et l'église de l'endroit.

Signe de communion dans la foi et dans l'obéissance à une même autorité ou marque d'honneur envers un évêque ou un prêtre étranger, l'invitation à concélébrer consistait à admettre le visiteur à prendre part à la célébration *selon son rang*. Sans doute, nous ignorons le détail des rites, mais il est historiquement exclu qu'un évêque n'ait été admis à participer qu'au même rang qu'un simple chrétien [15].

C'est ainsi que le Pape Anicet, nous rapporte Irénée, reçut Polycarpe en sa communion [16], que Fortunius de Carthage, venu à Constantinople peu avant 680, célébra avec les métropolites de la ville [17], que Photius se plaint au pape Jean VIII (fin du IX[e] siècle) de ce que ses légats n'ont pas voulu concélébrer avec lui [18]. Un cas typique de cette concélébration nous est présenté dans la *Didascalie des Apôtres* (rédigée sans doute en Syrie vers le milieu du VII[e] siècle) : à l'évêque de passage il convient de céder l'honneur de présider l'Eucharistie, et si celui-ci préfère laisser cette tâche à l'évêque du lieu, qu'il prononce au moins l'eucharistie sur la coupe [19]. Cette manière de se partager les paroles de l'institution entre concélébrants n'est peut-être pas si étrange [20], puisqu'elle se pratique encore souvent aujourd'hui dans le rite byzantin grec [21].

3. — Cependant la liturgie évolue. Vers le IV[e]-V[e] siècle, des formulaires fixes remplacent la libre improvisation du célébrant [22]. La

14. *Const. de sacra Lit.*, n. 57. Cfr Schmidt, *op. cit.*, p. 411 sq.

15. Les conclusions de dom Franquesa sur ce point semblent difficilement contestables (cfr dans *Liturgica I, art. cit.*, p. 78-88, surtout 78-83). Cfr le canon 33 des *Statuta Ecclesiae Antiqua* (fin du V[e] siècle) : « Episcopi vel presbyteri si causa visitandae Ecclesiae ad alterius ecclesiam venerint, in gradu suo suscipiantur, et tam ad verbum faciendum quam ad oblationem consecrandam invitentur » (Mansi, t. 3, 954, cité *ibid.*, p. 82). Ce serait « un énorme anachronisme » de supposer que dans les premiers siècles le visiteur célèbre sa messe (privée ou même solennelle) avant ou après celle de l'évêque du lieu (*ibid.*).

16. Cfr Botte, *art. cit.*, p. 14 ; Schultze, *art. cit.*, p. 227, n. 49 ; Franquesa, dans *Liturgica I*, p. 82 ; de Puniet, *art. cit.*, c. 2475. Le texte est conservé par Eusèbe, *Hist. Eccl.*, V, 24, 17 (éd. Schwartz, 1903, p. 496 ; Bardy, dans *Sources Chr.*, 41, p. 71).

17. Cfr Mansi, t. 11, 593 ; autres exemples analysés par Franquesa, dans *Liturgica I*, p. 75-86.

18. Cfr *P.L.*, 126, 871 ; Mansi, t. 17, 413 ; Botte, *art. cit.*, p. 18 ; Franquesa, dans *Par. Lit.*, p. 175 ; Hanssens, dans *Periodica*, 1928, p. 112* et 1932, p. 214* ; Schultze, *art. cit.*, p. 229, n. 60.

19. Ed. Funk, t. 1, 1905, p. 168, Cfr Franquesa, dans *Liturgica I*, p. 83 ; Botte, *art. cit.*, p. 13 sq. ; Hanssens, dans *Periodica*, 1932, p. 218 ; Rahner, *Q.L.P.*, p. 128, n. 32 ; de Puniet, *art. cit.*, c. 2479.

20. Cfr Botte, *art. cit.*, p. 13 ; Nicolau, *art. cit.*, p. 280 ; Franquesa, dans *Liturgica I*, p. 83.

21. Cfr Mitchell, *art. cit.*, p. 156.

22. Vanhengel, *art. cit.*, p. 132-133, montre bien l'influence grandissante

multiplication des messes est favorisée par la multiplication des paroisses, le culte des martyrs, l'habitude qui s'introduit de célébrer à des intentions particulières, bref l'introduction d'une pratique quasi privée de l'Eucharistie.

L'histoire de la « messe privée » est loin d'être faite, malgré les éléments déjà recueillis [23]. Elle devra tenir compte de l'immense phénomène d'« acculturation » qui s'est produit lors des invasions barbares — le même qui donna lieu aux premières controverses sur la nature de l'Eucharistie. La transplantation des rites au sein d'une culture différente a fait surgir des difficultés de compréhension et une évolution de la pratique elle-même. La messe devient de plus en plus la chose du prêtre, à laquelle l'assemblée assiste sans comprendre [24]. C'est dans ce contexte qu'on voit s'affermir dans chaque prêtre le désir d'exercer le pouvoir qu'il a reçu à l'ordination, et cela, le plus souvent possible. Le pape Léon, disait-on, ne célébrait-il pas souvent sept ou même neuf fois par jour [25] ?

Cette orientation nouvelle des esprits se marque à l'évidence dans un capitulaire de Théodulphe d'Orléans († 821) : tout en maintenant l'obligation pour ses prêtres de participer à l'Eucharistie de l'évêque les dimanches et jours de fête, il leur permet de célébrer une autre messe, mais secrètement, pour ne pas détourner les fidèles de la cathédrale [26].

Le type ancien de concélébration hiérarchisée devait en conséquence se présenter de moins en moins, et sa forme même évoluer. Au VIII[e] siècle nous voyons pratiquer à Rome la première forme connue de concélébration parlée : les cardinaux prêtres entourent le pape en tenant chacun trois pains sur un corporal ; le pontife seul ayant devant lui la coupe, *ils récitent ensemble le canon* [27]. La voix du pontife doit dominer, mais ils « consacrent ensemble le corps et le sang du Seigneur ».

Sous l'influence de cette pratique romaine, des formes analogues de concélébration se répandent en Occident à partir du IX[e] siècle dans certaines églises cathédrales et à certains jours : Ainsi à Vienne, à Lyon, Blois, Paris, Reims, Angers, Orléans, Laon, Tours, etc. Certaines restèrent en usage jusqu'au XVII[e] siècle [28]. Seule l'Eglise de Lyon conservera la coutume pour la messe pontificale du jeudi saint, jusqu'à son rétablissement généralisé par Vatican II [29].

---

des formes traditionnelles dans la liturgie, et le rôle que jouèrent de grands noms tels que saint Basile sur la fixation des gestes et des formulaires.

23. Cfr Vismans, *art. cit.*, p. 301 ; O. Nussbaum, *Kloster, Priestermönch und Privatmesse* (Theophaneia, 14), Bonn, 1961, surtout le ch. 8.

24. Cette histoire est aujourd'hui bien connue au plan liturgique ; quant à l'évolution des mentalités, elle est magistralement décrite à partir du langage théologique par H. de Lubac, *Corpus Mysticum*, Paris, 2[e] éd., 1949.

25. Cfr Nussbaum, *op. cit.*, p. 175 ; les p. 174-177 contiennent de nombreuses citations sur la multiplication des messes et les limites que la législation canonique leur imposa progressivement. La notice sur le pape Léon est de Walafrid Strabon (*Mon. Germ. Hist.*, Capitularia 2, 496).

26. *P.L.*, 105, 206 ; cfr Hanssens, dans Piolanti, p. 817.

27. *Ordo III* de l'éd. M. Andrieu, *Les Ordines Romani*, Louvain, 1948, t. 2, p. 131. Cité par Botte, de Puniet, Vismans, Rahner, Hanssens, Schultze, Danneels...

28. Cfr Hanssens, dans *Periodica*, 1932, p. 206*-209*. Les rites de ces concélébrations varient et ne comportent pas tous la récitation commune du canon.

29. Cfr P. Martin, *Une survivance de la concélébration dans l'Eglise oc-*

Mais tandis que la pratique romaine cessait d'être en usage à Rome même peu après le temps d'Innocent III (1198-1216)[30], on voit apparaître entre le IX[e] et le milieu du XII[e] siècle les deux seules formes communément considérées comme concélébration dans l'Eglise d'Occident : la messe du sacre d'un évêque, puis un peu plus tard la messe d'ordination sacerdotale[31]. Cette dernière servira de base à la réflexion des théologiens médiévaux, étant la seule pratiquée de leur temps. Pour S. Thomas il ne s'agissait d'ailleurs encore que d'une coutume peu répandue[32], et certains pontificaux semblent ne l'avoir admise qu'avec réticence[33]. Elle ne devint obligatoire que bien plus tard, avec la publication du *Pontifical romain* de Clément VIII en 1596[34].

4. — Cette concélébration « parlée » allait susciter l'opposition durable des théologiens. Elle se répandait en effet à l'époque où la théologie empruntait à l'hylémorphisme aristotélicien les cadres d'un système sacramentel en pleine élaboration. Dans ce contexte, l'essence du sacrement consistait en l'« application » d'une parole (forme) à un geste utilisant des éléments matériels (matière). Or, dans le cas de l'Eucharistie, la « matière » était constituée par les seuls éléments eucharistiques du pain et du vin. A l'inverse des autres sacrements, qui comportent l'*usage* de cette matière, l'Eucharistie « s'accomplit dans la seule consécration de la matière » (la communion n'en étant que l'*usus*), comme le répètent les théologiens scolastiques. L'« application » des paroles aux éléments réalisait son effet dès que le prêtre avait prononcé la dernière parole de la « forme » (réduite à l'essentiel, c'est-à-dire au minimum requis pour constituer un sens logique conforme à l'« essence du sacrement »). Cette manière de voir devait nécessairement faire surgir maint problème dans le cas de la concélébration. La prononciation simultanée des paroles de la consécration ne constituait-elle pas une impossibilité physique ? Ne s'exposait-on pas à des conséquences absurdes, ou même à des sacrilèges, que seule la permission de l'Eglise permettait d'affronter ? En effet, seul le prêtre qui terminait le premier la formule consacrait vraiment, les autres ne faisaient rien que prononcer les paroles saintes sur une

---

cidentale : la messe pontificale lyonnaise du jeudi saint, dans *La Maison-Dieu,* n. 35, 1953, p. 72-74. La comparaison du rite lyonnais avec la messe pontificale romaine est faite par Martimort, *art. cit.,* p. 152-158.

30. Cfr Schultze, *art. cit.,* p. 216.

31. Cfr Hanssens, dans Piolanti, p. 820-822 ; Danneels, *art. cit.,* p. 169.

32. *S. Th. III[a], q. 82, a. 2.* Selon le Pontifical Romain de Guillaume Durand († 1296), il semble que cette concélébration des nouveaux prêtres (si elle est vraiment considérée comme telle) est facultative : « ordinati, si velint, habeant libros coram se dicentes tacite canonem et quecumque de missa dixerit ordinator » (éd. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain,* t. 3, p. 370 sq.).

33. Ainsi, faut-il comprendre comme une rubrique de concélébration la formule du Pontifical de la Curie Romaine (XIII[e] siècle) : « dicunt totum submissa voce, *sicut si celebrarent* » (éd. M. Andrieu, *Le Pontifical Romain,* t. 2, p. 349) ? Cfr Hanssens, dans Piolanti, p. 821 ; Pascher, *art. cit.,* p. 168 ; L. Bouyer, *Dictionnaire théologique,* 1963, p. 152-153.

34. Cfr Hanssens, dans Piolanti, p. 821.

matière déjà consacrée. Il pouvait donc se faire que l'évêque lui-même ne consacre pas...

Cette problématique eut la vie dure, puisqu'elle traversa tout le Moyen Age et l'époque moderne. De grands théologiens accumulèrent ainsi les réserves de principe en face de la coutume en train de se répandre : ainsi Albert le Grand, Durand de Saint-Pourçain, et plus tard Suarez, Vasquez, Lugo[35]. Malgré la solution donnée par Innocent III[36] et reprise par S. Thomas, le problème n'était pas résolu pour tous. Les auteurs les plus récents croient devoir encore l'affronter, en répétant d'ailleurs la même solution : la consécration commune constitue une unité non pas physique mais morale, chaque concélébrant ayant l'intention de consacrer en même temps que l'évêque[37].

Cependant, malgré ces réticences, la pratique de la récitation commune se maintenait à travers les siècles, et le pape Benoît XIV (1740-58) conseillait simplement aux nouveaux ordonnés de faire leur possible pour dire ces paroles en même temps que l'évêque, « idque satis esse, nec anxie laborandum de absurdis quae proponunt doctores ». Ils devaient se rappeler que « l'évêque est le consécrateur principal », « sacerdotes vero ad eandem consecrationem tamquam accessorios concurrere[38] ». C'était remettre le rite dans le contexte de l'antique tradition, mais sans en tirer d'autres conséquences. En effet, la doctrine de la transsubstantiation comme essence du sacrifice eucharistique n'avait fait que s'enraciner davantage dans la théologie latine après le Concile de Trente, au point de refluer de là sur l'Orient lui-même.

C'est seulement à partir du XVI[e]-XVII[e] siècle, en effet, que la récitation commune de l'Institution se répand, non point partout en Orient, mais chez les orthodoxes russes, sous l'influence de Pierre Moghila (1633-1648), grand admirateur des théologiens latins[39]. On la trouve évidemment aussi chez les orientaux en communion avec Rome[40]. Dans tous les cas, les textes liturgiques insistent de façon caractéristique sur une récitation « attentive, lente, distincte » des *verba consecratoria, ut alter alterum non praeveniat*[41]. Une telle insistance manifeste le souci de répondre aux difficultés des théologiens, mais leur retour

35. Pour ne citer que ceux qu'étudie plus spécialement Schultze, *art. cit.*, p. 247-257 ; cfr Franquesa, dans *Liturgica I*, p. 70 ; Danneels, *art. cit.*, p. 172.

36. *De sacro altaris mysterio*, lib. 4, cap. 25 (*P.L.*, 217, 874) ; cfr de Puniet, *art. cit.*, c. 2473 ; Beauduin, *art. cit.*, p. 8-9 ; Hanssens, dans *Periodica*, 1928, p. 140*.

37. Cfr M. de la Taille, *Mysterium Fidei*, elucid. 28, append., Paris, 1931, p. 354 sq. ; Nicolau, *art. cit.*, p. 275-278 ; Hanssens, dans Piolanti, p. 823-825 ; A. Michel, dans *L'Ami du Clergé*, 1957, p. 158.

38. *De sacrosancto missae sacrificio*, cité par Schultze, *art. cit.*, p. 260.

39. Cfr Raes, *art. cit.*, p. 36-44 ; Martimort, *art. cit.*, p. 151 ; Danneels, *art. cit.*, p. 169-172, etc. Rappelons que la plupart des multiples théories sacrificielles élaborées après Trente s'accordent à situer « l'essence physique du sacrifice » dans la double consécration, quelle que soit l'interprétation qu'on donne ensuite de cette thèse.

40. Textes cités dans Martimort, *art. cit.*, p. 149, 154, 162.

41. *Ibid.*, p. 149.

incessant n'invitait pas à étendre la pratique de la concélébration parlée telle qu'on la concevait alors.

5. — Cependant, au jugement du Cardinal Bona († 1634) les théologiens ne faisaient que « compliquer une chose très claire par des difficultés très embrouillées [42] ». Mais les temps n'étaient pas mûrs pour s'en apercevoir. En effet, la prédominance de la célébration quasi privée s'était affirmée de façon irrésistible. La violente protestation de la Réforme, mettant en question la légitimité même des messes privées, avait abouti à confirmer cette pratique, le Concile de Trente ayant pris leur défense [43]. Au XIX[e] et au XX[e] siècle, le désir de la célébration privée aboutit à faire disparaître de plus en plus les vestiges amoindris de concélébration que nous avons mentionnés plus haut : lors du synode diocésain, du conclave, des retraites pastorales [44]. L'unanimité s'est faite dans les esprits. L'habitude de la célébration quotidienne est communément ressentie comme un devoir du prêtre ; la célébration de plusieurs messes simultanées en un même lieu ne fait problème pour presque personne, pas plus que la célébration de trois messes successives le 2 novembre : c'est plutôt le prêtre qui renonce à faire usage de ce privilège, qui provoque l'étonnement [45]. Tel était le contexte lorsque resurgit, surtout à la faveur du renouveau liturgique et missionnaire de l'après-guerre, le problème de la concélébration. Telle est encore la mentalité la plus courante aujourd'hui.

L'interprétation des faits.

L'évolution que nous venons de retracer à grands traits comporte maintes indéterminations. Nous avons tâché de les respecter. Mais le choix même des faits jugés significatifs suppose déjà une interprétation à laquelle on n'est pas arrivé du premier coup et qui n'a pas encore rallié tous les suffrages.

1. — En effet, lorsque le progrès des études historiques eut attiré l'attention sur la concélébration, on eut d'abord tendance à ne rechercher dans le passé que les éléments qui ressemblaient aux vestiges conservés dans la liturgie latine.

---

42. Cité par Franquesa, dans *Liturgica I*, p. 70, n. 3, et par Beauduin, *art. cit.*, p. 10.

43. Denzinger-Schönmetzer, n. 1747 (= 944). En réalité, le Concile justifie moins les messes sans assistance que les messes auxquelles seul le prêtre communie, l'assistance se contentant de « communier spirituellement ».

44. Cfr Honoré, *art. cit.*, p. 63-66 ; *supra*, notes 12 et 13.

45. K. Rahner, *Die vielen Messen und das eine Opfer*, Fribourg, 1951, p. 2-3.

On en vint ainsi, note le P. Hanssens, à supposer une récitation commune du canon là où elle était certainement exclue [46]. Cependant, une fois le correctif apporté, une fois la pratique des anciens distinguée de la pratique moderne, la théologie actuelle restait normative pour l'interprétation des textes. Puisque la scolastique avait montré que l'Eucharistie se faisait par l'application des paroles consécratoires au pain et au vin, il s'ensuivait que toute célébration commune où les concélébrants ne prononçaient pas les paroles consécratoires était une concélébration de pure cérémonie ; le presbyterium n'entrait pour rien dans la constitution du signe sacramentel et n'exerçait d'aucune manière un pouvoir sacerdotal. Cette vérité dégagée au cours des temps refluait sur le passé : il n'y avait donc eu de vraie concélébration dans l'Eglise que depuis le VIII[e] siècle ou peu auparavant [47].

L'eucharistie « divisée » entre deux célébrants avait donc bien des chances d'être invalide [48]. Si la vraie concélébration s'était introduite un jour, c'est sans doute que les prêtres assistants avaient pris l'habitude de prononcer le canon avec l'évêque, et cette pratique leur avait fait réaliser qu'en agissant ainsi ils exerçaient plus efficacement leur pouvoir consécratoire qu'en s'y unissant simplement d'intention [49]. Ou même, prenant conscience qu'ils n'exerçaient pas leur pouvoir sacerdotal s'ils ne disaient pas l'anaphore, ils auraient été poussés par le désir de consacrer vraiment [50].

Ce raisonnement s'imposait à partir d'une certaine idée des rapports entre la théologie et l'histoire : « Si l'existence des documents historiques nous est connue par l'investigation historique indépendante de la spéculation théologique, l'interprétation de ces documents sera toujours très risquée si l'on veut faire abstraction des données et des conclusions certaines qu'offre la Théologie ». Mais la théologie enseigne que la célébration consiste pour le prêtre à poser l'acte sacrificiel du Christ en agissant *in persona Christi*. « Or cette action sacrificielle du Christ *réside en la consécration des deux espèces et seulement en cette consécration*. Par conséquent, si le prêtre ne consacre pas, il ne réalise pas l'acte sacrificiel du Christ et dès lors ne célèbre pas sacramentellement. *Célèbre celui qui consacre, et ne célèbre pas celui qui ne consacre pas.* » Or pour consacrer il faut faire ce que le Christ a fait, c'est-à-dire prononcer les paroles « ceci est mon corps », « ceci est mon sang ». « *Donc celui qui veut faire ce que le Christ a fait, devra prononcer les paroles que le Christ a prononcées* », et cela non pas en déléguant son pouvoir personnel au célébrant principal, mais en agissant lui-même [51]. Ces affirmations théologiques étant absolues sont donc valables aussi

---

46. Hanssens, dans *Periodica*, 1928, p. 124*. Pascher (*art. cit.*, p. 163 et 167) suppose que dès avant la fixation d'un texte d'anaphore il y a pu avoir récitation commune, les concélébrants répétant au fur et à mesure les paroles du célébrant principal. Tant qu'on ne peut citer des témoins explicites d'une telle pratique, l'hypothèse risque de ne convaincre personne.

47. Cfr Nicolau, *art. cit.*, p. 273, 279, 280. Vismans, *art. cit.*, p. 301-303 ; surtout F. X. Hürth, *Annotationes ad dubium de valida concelebratione*, dans *Periodica*, t. 46, 1957, p. 256. Par contre le P. Hanssens (dans *Periodica*, 1932, p. 219*) se garde de tirer des conclusions pour le passé à partir du présent.

48. Cfr *supra*, note 19. Rahner, *Q.L.P.*, p. 128, n. 32. Cfr L. Renwart, dans *N.R.Th.*, t. 79, 1957, p. 753.

49. Ou même de geste, comme dans la *Tradition* d'Hippolyte (cfr *supra*, n. 7) ; cfr Hanssens, dans *Periodica*, 1928, p. 125*. La tendance à s'unir aux paroles et aux gestes du pontife aurait été suscitée par l'habitude de la célébration individuelle dans les « paroisses », habitude conservée lors des offices concélébrés.

50. Cfr Vismans, *art. cit.*, p. 302 sq. ; Schultze, *art. cit.*, p. 232 sq. se contente de mentionner cette manière de voir sans la faire sienne.

51. En ce paragraphe nous ne faisons que résumer, ou traduire (entre guillemets) Nicolau, *art. cit.*, p. 281 (souligné par l'auteur). Cfr *ibid.*, p. 280-281 : « Cette hypothèse (d'une concélébration sacramentelle non-formulée) est

pour le passé. Si l'on pouvait « consacrer » autrement que de la façon susdite, les commentateurs anciens, un pseudo-Denys, un Simon de Thessalonique, en auraient parlé : consacrer ou non n'est tout de même pas une différence si légère qu'un commentateur attentif de la liturgie ait pu l'omettre en décrivant une concélébration [52] ».

Le meilleur de cette interprétation sauvegardait d'indiscutables acquisitions de la pensée chrétienne, qui trouvèrent une expression autorisée en deux allocutions du pape Pie XII [53]. Entre autres problèmes touchant à la liturgie, le Saint-Père mettait en relief le caractère propre du sacerdoce ministériel et son rôle spécifique dans la *confectio sacramenti*. De ce point de vue capital de la constitution du signe, il est essentiel que tout célébrant de l'Eucharistie pose l'entièreté du rite constitutif du sacrement. Les dispositions du prêtre n'ont en ce cas rien de déterminant pour fixer ce qui doit être fait. En 1957, une réponse du Saint-Office à un *Dubium de valida concelebratione* précisait dans le même sens que, pour « concélébrer validement », on doit prononcer « les paroles consécratoires » [54]. En même temps que cette réponse paraissait un commentaire du P. Hürth, consulteur du Saint-Office, qui en précise bien l'orientation, et que le P. Nicolau, dans la page citée plus haut, n'a guère fait que répéter [55]. Ces déclarations délimitent actuellement les points fermes auxquels doit se référer toute position prudente. Aussi la tendance à laquelle nous allons maintenant prêter la parole, loin de les négliger, se préoccupe de les faire valoir pleinement dans la perspective renouvelée qu'elle propose.

2. — En effet, on peut donner de l'évolution historique une autre interprétation, fondée sur de solides arguments, et conforme non seulement à la théologie eucharistique traditionnelle, mais aux orientations les plus fermes de la théologie sacramentelle d'aujourd'hui [56].

Selon cette interprétation, l'apparition d'une récitation commune du canon s'explique comme un développement à partir d'une forme de concélébration où le presbyterium exerçait déjà une fonction pro-

---

en contradiction avec la doctrine et les spéculations de la majorité des théologiens » : tel est bien le critère utilisé pour interpréter les faits du passé.

52. Hanssens, dans Piolanti, p. 818.

53. Cfr *A.A.S.*, t. 46, 1954, p. 668-670 ; t. 48, 1956, p. 711-725 ; cfr *N.R.Th.*, t. 76, 1954, p. 1088-1095 ; t. 79, 1957, p. 178-185.

54. *A.A.S.*, t. 49, 1957, p. 370 (Denz.-Schönm., n. 3928 ; *N.R.Th.*, t. 79, 1957, p. 751).

55. *Art. cit.*, dans *Periodica*, t. 46, 1957, p. 243-258 ; cfr p. 245 sq. (repris par Nicolau, *art. cit.*, p. 281). Cfr à ce sujet les observations du P. Fransen, *art. cit.*, p. 339-346, 355.

56. Ajoutons que la controverse entre les deux tendances permit de préciser la problématique et de s'exprimer avec plus de rigueur, si bien que les discussions ne furent nullement stériles. On s'en rend compte en comparant l'exposé de dom Botte (1953) avec les récents articles de P. Fransen et G. Danneels, pour ne citer que ces deux-là.

prement sacerdotale [57]. De même, aujourd'hui, le prêtre orthodoxe qui concélèbre sans prononcer le récit de l'institution ne pense même pas qu'il pourrait exercer autrement dans le concret son rôle sacerdotal et n'imagine pas qu'un occidental pourrait voir là une pure participation « de cérémonie » ou de type « laïque » [58]. Est-ce à dire que les anciens, et les orthodoxes d'aujourd'hui, n'ont qu'une conception vague et insuffisante du rôle sacerdotal dans l'Eucharistie ? Ce serait hasardeux de l'affirmer. Il semble plutôt qu'ils vivaient quotidiennement d'une vérité que l'Occident retrouve à grand'peine : la nature collégiale du sacerdoce et la nature communautaire de la célébration eucharistique. Dans cette perspective, le fait de ne pas prononcer personnellement les paroles de la consécration n'exclut pas tout rôle proprement sacerdotal du presbyterium dans la constitution du signe sacramentel.

Cette manière de voir (sur laquelle nous aurons à revenir) rend compte des faits avec beaucoup de vraisemblance. Il est difficile d'admettre que le sens d'une célébration « collégiale » de l'Eucharistie se serait introduit précisément à une époque où se perd la pratique de la participation étroite de l'assemblée, et où se répand une théologie beaucoup plus centrée sur les éléments eucharistiques que sur l'*action* commune. A l'inverse, il est notoire que l'actuel retour à la dimension communautaire de l'Eucharistie se rattache beaucoup plus à l'âge patristique qu'au Moyen Age et à l'époque moderne. Si donc ce n'est peut-être pas « un mythe » de parler d'une concélébration « purement cérémonielle » dans l'antiquité [59], c'est en tout cas un anachronisme et une formule qu'il vaut mieux éviter [60]. De plus, il ne manque pas de textes manifestant la conscience d'un rôle spécifique du presbyterium ou d'un évêque de passage dans la célébration de l'évêque du lieu. Ainsi celui, déjà cité, du *Testament de N.S.J.C.* [61]. Quant aux nombreux textes « indéterminés » que l'autre interprétation récuse comme peu probants, ils se comprennent beaucoup plus naturellement d'une vraie participation active des concélébrants à la *confectio sacramenti*, que d'une pure assistance cérémonielle à laquelle rien dans la mentalité de l'époque n'invitait.

Ces indices convergents portent plutôt à comprendre la pratique ancienne comme une vraie concélébration sacramentelle. Mais en quel sens exactement ? Les précisions médiévales seraient-elles sans objet ? Non, certes. Il est clair que lors d'une concélébration sans récitation commune de l'anaphore, le célébrant principal pose une partie du rite

57. « Comment aurait pu germer l'idée de faire réciter le canon par les prêtres, si l'on n'avait pas eu conscience qu'ils étaient autour de l'évêque non pour l'assister, mais pour exercer avec lui leur sacerdoce » ? (Botte, *art. cit.*, p. 20).

58. Mitchell, p. 156-157, déjà cité.

59. Botte, *art. cit.*, p. 21 ; cfr la mise au point de Schultze, *art. cit.*, p. 225, n. 35.

60. Fransen, *art. cit.*, p. 354 ; Rahner, *Q.L.P.*, p. 134 ; Franquesa, dans *Liturgica I*, p. 71 ; F. Vandenbroucke, O.S.B., *La concélébration, acte liturgique communautaire*, dans *La Maison-Dieu*, n. 35, 1953, p. 50, 54 ; Id., *Concélébration ou messes privées ?*, dans *Q.L.P.*, t. 32, 1951, p. 65 sq. Sur le danger d'appliquer aux textes anciens des catégories postérieures, cfr Hanssens, dans *Periodica*, 1932, p. 219* ; Botte, *art. cit.*, p. 9 sq. ; Danneels, *art. cit.*, p. 167.

61. Cfr *supra*, note 7. Dom Franquesa (dans *Liturgica I*, p. 74-90) reprend

qui est *à elle seule* nécessaire et suffisante pour constituer une eucharistie valide. Mais il ne suit pas de là que ce que l'un fait pleinement, les autres ne le font pas du tout [62]. Cela supposerait une notion purement mécanique de l'activité sacramentelle, alors que celle-ci est essentiellement symbolique, signifiante, comportant un déploiement plus ou moins large du sens. Sans doute le souci de délimiter un minimum requis pour la validité est-il parfaitement légitime. Mais il ne permet aucune conclusion quant aux rites qui n'entrent pas dans ce minimum [63]. Il reste possible d'envisager une concélébration « sacramentelle non-consécratoire » [64], dans laquelle un seul sans doute agit *pleinement,* mais où tous interviennent pourtant *in persona Christi,* en vertu de leur caractère sacerdotal [65]. Cette forme de concélébration, nous dit-on, non seulement correspond mieux aux données historiques, mais aussi à la perspective renouvelée où semble s'engager Vatican II par son retour à l'idée de collégialité [66]. Telle est la perspective qu'il nous faut esquisser maintenant.

---

l'examen de tous les textes et en ajoute un certain nombre ; il conclut à une concélébration « vraie » (sacramentelle) dans les premiers siècles (cfr sa conclusion, p. 89-90).

62. Danneels, *art. cit.,* p. 179.

63. Ainsi, bon nombre de théologiens reconnaissent aujourd'hui la valeur sacramentelle de l'imposition des mains par le presbyterium lors de l'ordination sacerdotale. Sur ce point, les précisions apportées par le pape Pie XII ont très heureusement remis en lumière le rite essentiel de l'imposition des mains par l'évêque ; elles n'excluent nullement que les prêtres présents posent avec lui un geste vraiment sacramentel : « les prêtres n'ordonnent pas seuls, mais avec l'évêque » (Pascher, *art. cit.,* p. 163. Dans le même sens : Rahner, *Q.L.P.,* p. 130, n. 35 ; Honoré, *art. cit.,* p. 60-61 ; Vandenbroucke, dans *Q.L.P.,* 1951, p. 69, n. 31). On conclut de façon identique à la portée sacramentelle de la consécration épiscopale par les co-consécrateurs, même à l'époque où ils ne prononçaient pas avec le premier consécrateur les « paroles essentielles », et se contentaient d'imposer les mains (Danneels, *art. cit.,* p. 179). Le raisonnement est analogue à celui de saint Thomas refusant de réduire les paroles consécratoires sur la coupe à « Voici mon sang » : il explique que la suite de la formule fait partie de la « forma sacramenti » parce qu'elle n'est qu'une explicitation du prédicat (*S.Th., II*ª, *q. 78, a. 3*). Aujourd'hui l'histoire nous inviterait même plutôt à reconnaître une valeur consécratoire à toute l'anaphore (cfr Danneels, *art. cit.,* p. 184-186, qui renvoie à M. Fraeyman, *De sacramentaliteit van het Eucharistisch Hooggebed,* dans *Tijdschrift voor Liturgie,* t. 45, 1961, p. 74-87.

64. Ainsi Danneels, *art. cit.,* p. 181 sqq. Dans le même sens à quelques nuances près : Vandenbroucke, dans *La Maison-Dieu,* n. 35, 1953, p. 50-53 ; Franquesa, dans *Liturgica I,* p. 71 ; Schultze, *art. cit.,* p. 262-271 ; Rahner, *Q.L.P.,* p. 129 sq. Le P. Hanssens n'excluait pas cette possibilité dans *Periodica,* 1932, p. 219.

65. Danneels, *art. cit.,* p. 183 s. Cette hypothèse n'est pas exactement celle où se placent les déclarations de Sa Sainteté Pie XII et du Saint-Office : ses tenants ne prétendent nullement qu'un concélébrant qui ne prononcerait pas les paroles consécratoires « peut quand même consacrer validement », mais seulement que d'autres formes (moins plénières) de participation sacerdotale à la *confectio sacramenti* ne sont pas exclues, et que l'Église pourrait en reconnaître l'opportunité en certains cas, ou même assez généralement.

66. Il n'est pas sans intérêt de noter que les paragraphes consacrés par la *Const. de sacra Liturgia* à la concélébration se trouvent à peu près entièrement « préformés » dans Vandenbroucke, *art. cit. supra* (note 64), p. 53-54.

II. Problèmes théologiques de la concélébration

L'histoire montre dans la concélébration une cérémonie solennelle, réservée à certaines occasions, en particulier celles où le clergé se trouve rassemblé autour de son évêque. Le concile en rétablit l'usage non seulement dans ces cas particuliers, mais il la permet aussi partout où plusieurs prêtres sont rassemblés et où le bien des fidèles ne requiert pas une multiplication des messes [67]. Une telle extension de la pratique aboutira sans doute dans les communautés de prêtres à la concélébration quotidienne, qui jusqu'ici n'était en usage que chez certains orientaux [68]. Par rapport aux traditions anciennes, on se trouve donc devant une situation nouvelle. Ce n'est qu'après la Réforme, on le sait, que s'est généralisée la pratique de célébrer la messe *quotidiennement*. Quant à la multiplication des messes simultanées, elle n'a fait problème que depuis peu. Pour la plupart des prêtres, la célébration quotidienne est le devoir sacré dont il faut s'acquitter en toutes circonstances, sauf cas de force majeure, et même lorsque les conditions matérielles sont peu favorables, comme il arrive en voyage ou lorsqu'un grand nombre de prêtres sont rassemblés. Certaines réactions en sens inverse, dépourvues de nuances, ont pu donner l'impression de remettre en question la valeur d'une messe célébrée sans autre assistance que celle d'un servant. En réalité, aucun prêtre n'a jamais songé à déclarer une telle célébration illégitime ou dépourvue de sens en elle-même. Ce que certains contestent, c'est le sens d'une pure *multiplication* des messes là où *aucune* utilité pastorale ne l'impose. Et encore, cette utilité doit-elle être vue dans sa profondeur. Qui ne voit la « portée pastorale » de la messe quotidienne d'un Charles de Foucauld au désert, ou celle d'un curé de paroisse déchristianisée, célébrée dans une solitude presque totale ? Leur célébration solitaire appelle la communauté qu'ils se vouent à constituer. Autre est la situation lorsque plusieurs prêtres se trouvent réunis et choisissent la célébration isolée au lieu de s'unir dans une Eucharistie commune, alors que « l'utilité des fidèles ne postule pas la célébration individuelle de chaque prêtre présent », comme dit le Concile [69]. C'est là qu'on a vu en ces dernières années les positions diverger, souvent moins en

67. *Const. de sacra Lit.*, n. 57, § 1, 2°. La permission de l'évêque du lieu semble bien requise dans ce second cas (cfr J. Bouvy, dans *N.R.Th.*, t. 96, 1964, p. 26 ; le texte ne précise pas la différence entre la « licentia » de l'Ordinaire et le rôle de « concelebrationis disciplinam in dioecesi moderari » attribué à l'évêque). Bien que telle ne semble pas avoir été l'intention des Pères, cette intervention de l'évêque s'inscrit à merveille dans la tradition qui voit toute célébration eucharistique en dépendance de lui, et supplée en quelque manière à sa présence effective à la tête du presbyterium.

68. Cfr Franquesa, dans *Liturgica I*, p. 90, n. 62 ; Danneels, *art. cit.*, p. 172, n. 32.

69. *Const. de sacra Lit.*, n. 57, § 1, 2°, a.

fonction d'options théologiques réfléchies qu'en vertu de présupposés non critiqués. Comme plusieurs auteurs récents l'ont souligné, une certaine théologie courante de l'Eucharistie use souvent d'un vocabulaire statique et « chosiste » pour parler de réalités dynamiques et spirituelles ; elle n'échappe pas à un certain « physicisme sacramentel », à une représentation quasi automatique du fruit des sacrements, à une idée presque magique de l'effet des paroles consécratoires, etc. [70]. Sans doute le théologien de métier évite ces pièges, mais son langage risque de fourvoyer le non-initié. N'y a-t-il pas d'ailleurs en toute réflexion sur les sacrements une tentation à vaincre, une tendance à attribuer à l'accomplissement du rite lui-même (en tant qu'il est simplement posé par nous), l'action accomplie par le Christ dans sa rencontre avec la liberté humaine [71] ? En face de cette mentalité, la théologie actuelle s'est efforcée de remettre en lumière la nature essentiellement communautaire de l'Action eucharistique, ainsi que le caractère ministériel et collégial de la fonction sacerdotale [72]. Par une vue plus unifiée de la « totalité dynamique » du Sacrement, où se lient Parole et geste, validité et fruit, action du Christ et réponse libre du croyant, elle a également approfondi la doctrine des « fruits de la messe ». Ces divers points éclairent, chacun à sa manière, le problème de la concélébration.

L'Eucharistie comme assemblée.

Une multitude de facteurs ont sans doute contribué au renouveau du sens communautaire au sein de l'Eglise. Mouvement liturgique, influence de la pastorale des jeunes, théologie du Corps mystique, exigences d'une percée missionnaire, « redécouverte » de l'Ecriture et des Pères, autant de signes, effets ou causes d'une transformation des esprits et des cœurs qui est tout autre chose qu'un engouement passager. Etre chrétien, on le voit mieux, c'est avant tout accueillir dans le Christ la charité de Dieu qui nous rassemble en un seul Corps. Avant d'être un geste cultuel du corps ecclésial, l'Eucharistie est sacrement de la Pâque du Christ, sous la forme d'un banquet fraternel que lui-même préside et où il nous distribue son Corps livré pour nous, son sang répandu pour nos péchés. La messe est la portion du temps et de l'espace où l'Eglise s'actualise comme communauté, en communiant à la même source de vie : elle y devient un seul corps, parce que nourrie d'un seul Pain. La messe est sacrifice du Christ se faisant

70. Fransen, *art. cit.*, p. 337, 357 ; Vanhengel, *art. cit.*, p. 112, 118 ; Weber, *art. cit.*, p. 558-561 ; Danneels, *art. cit.*, p. 184.

71. Nous jugeons inutile de décrire cette mentalité, à laquelle nous participons tous plus ou moins, et où la tradition authentique se mêle à des parties sclérosées dont la théologie vivante doit se débarrasser.

72. La *Const. de sacra Lit.* apporte à ces orientations la sanction suprême : cfr nn. 11, 14, 26 à 31, 42, 48, 57 § 1.

notre nourriture, mettant ainsi à notre portée l'acte unique de son offrande au Père pour nous sur la croix. En même temps elle est sacrifice de l'Eglise, qui renonce à la dispersion et à l'autonomie de l'orgueil, source de mort, pour accueillir d'en haut le don de la vie véritable, de la vie éternelle, qui la rassemble en un seul corps. La communion ecclésiale s'enracine dans la communion eucharistique.

On comprend donc pourquoi l'Eucharistie du temps des Pères apparaît comme exemplaire à beaucoup [73]. L'idéal n'est-il pas « une communauté — une célébration » [74] ? A la messe, il importe peu que la dimension hiérarchique soit représentée par un prêtre ou par plusieurs : l'essentiel est que la communauté (hiérarchiquement structurée) célèbre le Repas du Seigneur [75]. Un tel mouvement ne dévalue pas la « messe privée ». Depuis longtemps, l'existence de celle-ci fut justifiée par sa nature sociale elle-même : c'est parce qu'elle est offerte au nom *de l'Eglise,* que l'absence d'assistance ne la prive pas de ses fruits, *même sociaux* [76]. Mais un sacrement n'est pas d'autant plus pleinement réalisé que son signe est réduit à peu de chose, au contraire. Entre une célébration qui rassemble les croyants autour d'un seul autel, et une multiplication de messes dans des chapelles latérales, il n'y a pas égale conformité à la *nature* du rite institué par le Christ. Ce n'est pas là une question de psychologie, mais de manifestation, au plan du signe de la *res sacramenti* elle-même [77]. Le « signe » de l'Eucharistie n'est pas seulement le pain et le vin, c'est toute la célébration, et l'assemblée qui y participe. L'Eucharistie est par définition une « synaxe », un rassemblement, et cette réunion est une mise en œuvre efficace de la communion spirituelle que le Christ réalise entre les croyants. Le sacrement commence déjà par le seul fait qu'on se *réunit* autour de la Table du Seigneur. On comprend pourquoi un François d'Assise ne voulait dans ses communautés qu'*une seule* messe, pour exprimer l'union des frères dans le Christ. La communauté ni l'Eglise n'y perdraient rien, disait-il, car le Christ est assez riche pour combler tous ceux qui s'y disposent [78].

---

73. Parfois de manière exclusive, comme chez N. Afanas'ev (cfr Schultze, *art. cit.*, p. 213-214 ; Danneels, *art. cit.*, p. 175-177 et 220-223).

74. Ainsi que font les orientaux qui n'admettent qu'une célébration par jour dans la même église. J. A. Jungmann, *Corpus Mysticum,* dans *Stimmen der Zeit,* t. 164, 1959, p. 406-407, suit cette tendance à travers l'histoire, depuis le temps où on ne célébrait qu'une eucharistie par ville jusqu'aux modernes congrès eucharistiques, images de l'Eglise universelle rassemblée autour de l'autel. Cet « idéal » ne s'oppose évidemment pas à une multiplication relative des messes, ayant pour but de favoriser l'assistance des fidèles, qui de toute façon ne pourraient se réunir en une seule fois.

75. Fransen, *art. cit.*, p. 351-352.

76. Cfr Pie XII, Encycl. *Mediator Dei, A.A.S.*, t. 39, 1947, p. 557 (Denz.-Schönm. 3853). Noter la différence de perspective avec *Conc. Trid.* sess. XXII, cap. 6 (Denz. Schönm. 1747/=944).

77. La psychologie n'est certes pas à négliger. Nous y reviendrons plus loin.

78. E. Iserloh, *Der Wert der Messe in der Diskussion der Theologen*

Le rôle du célébrant.

1. — Cette assemblée des fidèles n'est pas un troupeau sans pasteur. Le sacerdoce qu'elle exerce dans l'Eucharistie est le geste par lequel elle « apprend à s'offrir elle-même par le Christ », comme l'écrivait Augustin [79]. Mais ce geste lui-même suppose que le Christ s'offre en elle et par elle. C'est toujours le Christ qui est le maître du festin, c'est lui qui est « le prêtre et la victime [80] ».

Cette intervention du Christ-prêtre est rendue possible au plan du *signe* grâce au sacrement de l'Ordre. Le caractère sacerdotal permet au prêtre de rendre présent le Christ, non seulement dans les éléments du Repas, mais déjà par sa parole, en ses gestes et en toute sa personne. Le célébrant est lui-même signe du Christ comme Tête et source de la vie communiquée à tout le corps [81]. C'est pourquoi son sacerdoce diffère de celui des fidèles « non pas seulement en degré mais aussi en essence [82] » : lui seul peut être *sacrement* du Souverain Prêtre, et son rôle consiste essentiellement à le représenter. Son sacerdoce est « ministériel », ce sont ses actes qui expriment ceux du Christ dans la constitution du signe sacramentel de l'Eucharistie [83] : lui seul dirige la prière eucharistique [84], lui seul fait en sorte que le pain et le vin apportés sur la Table nous soient distribués par le Christ non plus comme notre nourriture terrestre et périssable, mais en pain descendu du ciel et en Coupe du salut contenant le Sang répandu pour nous.

2. — On le voit, le rôle du sacerdoce ministériel dans l'Eucharistie n'est pas seulement le « pouvoir de consacrer », la simple « application de la forme à la matière ». Il n'est pas non plus (des protestants nous font parfois ce reproche) un pouvoir de sacrifier se substituant à celui du Christ ou de l'Eglise. En rendant présent le sacrifice du Sauveur, le prêtre l'offre à Dieu *en tant qu'*il devient le sacrifice de l'Eglise, c'est-à-dire en tant que des croyants y sont intégrés par l'action du Christ, que son offrande est faite par nous et pour nous.

---

vom Mittelalter bis zum 16. Jahrhundert, dans *Zeitschrift für kathol. Theol.,* t. 83, 1961, p. 53-54.

79. *De Civit. Dei,* lib. 10, c. 20 (éd. Hoffmann, *C.S.E.L.,* 40, 1899, p. 481).

80. *Ibid.*

81. Vanhengel, *art. cit.,* p. 117, 119, 123... ; Fransen, *art. cit.,* p. 351. Tout l'article du P. Vanhengel est important. C'est parce que que le prêtre est sacrement du Christ qu'il fait l'unité de l'assemblée, qu'il préside sa prière, qu'il dispose d'une certaine liberté pour rendre la célébration la plus « participable » possible par l'assemblée concrète qu'il dirige — liberté fort réduite aujourd'hui, mais qui appartient à l'essence de sa fonction et n'est pas un résidu à éliminer.

82. Pie XII, *Alloc. du 2 nov. 1954* (*A.A.S.,* t. 46, 1954, p. 669 ; cfr *N.R.Th.,* t. 76, 1954, p. 1091).

83. Danneels, *art. cit.,* p. 163.

84. Cfr Fransen, *art. cit.,* p. 358.

Par nous : ceci suppose davantage que la seule position du rite : considéré exclusivement, celui-ci ne fait que donner au sacrifice de la croix une visibilité nouvelle, un « signe » nouveau. De même, pour que l'offrande du Christ soit faite pour nous, il faut non seulement qu'un prêtre consacre validement, mais encore que l'Eglise entre par là réellement dans l'offrande de son Chef. La notion catholique d'*ex opere operato* n'a rien d'un automatisme. Certes, toute célébration « valide » manifeste en un point du temps et de l'espace la puissance salvifique de la Croix ; mais le sacrement a pour seul but, non de faire apparaître un tel pouvoir efficace de salut, mais précisément de l'actualiser pour un temps et un lieu donné, c'est-à-dire pour une personne précise ou une communauté déterminée. L'oublier serait négliger le fait que l'Eucharistie est un sacrifice *sacramentel*, essentiellement relatif à la Croix.

Précisons encore. L'Eucharistie est célébrée *in nomine Ecclesiae :* elle porte donc toujours du fruit par l'Eglise et pour l'Eglise — quand bien même, dira-t-on, elle serait célébrée par un apostat, seul, en cachette, et dans un but sacrilège. En effet, un tel prêtre rend présent le sacrifice du Christ. Le rite qu'il pose manifeste la volonté toujours efficace du Christ de nous sauver en nous communiquant sa vie par l'Eucharistie. Mais cela ne signifie nullement qu'une telle messe entraîne nécessairement un fruit « in actu secundo » dans les croyants et donc dans l'Eglise qui n'est pas une hypostase distincte de ses membres. Certes, en vertu de ce vouloir efficace, l'ensemble des messes est toujours nécessairement fructueux pour l'Eglise prédestinée, et la validité de la messe sacrilège peut manifester encore, aux yeux mêmes de son ministre, la pérennité de cette volonté salvifique de Dieu dans le Christ. Mais, prise isolément, une telle messe peut être totalement inefficace, sauf comme « jugement de condamnation ». Une telle messe ne rend à Dieu aucune gloire qui s'ajouterait réellement à la gloire éternelle rendue au Père par le Christ en croix. Une telle gloire n'est nouvelle qu'à la mesure de sa reconnaissance par les croyants, reconnaissance qui est fonction de leurs dispositions personnelles [85].

Une célébration n'a donc de sens que parce que sa validité constitue une possibilité de fruit concret pour ceux qui, de près ou de loin, s'y unissent. Sans doute, on peut dire que « toute l'Eglise est toujours présente à toute messe qui se célèbre ». Encore faut-il voir en quel sens. Cela signifie assurément que les participants de cette messe actuent en elle leur communion réelle avec tous les membres du Corps mystique ; qu'ils peuvent prier, et prient comme membres du Corps et aux intentions de tout ce Corps ; que cette prière est efficace en vertu de leur entrée même dans le sacrifice du Christ. Mais cela ne signifie nullement que la seule position d'une Eucharistie valide assure automatiquement à l'Eglise un fruit de grâce, indépendamment des dispositions de foi, espérance et charité des fidèles ou du prêtre célé-

85. Cfr J. M. Granero, *Novum Pascha,* dans *Estudios ecclesiasticos,* t. 28, 1954, p. 221. L'auteur ne semble pas tirer les conséquences du principe qu'il pose ici, lorsqu'il admet (p. 223, 224, 237) que chaque messe apporte à Dieu une gloire nouvelle *ex parte Christi,* en vertu de la pure répétition du rite valide. N'est-ce pas oublier que la messe est un sacrifice *sacramentel ?* Elle n'est pas célébrée « pour l'Eglise » *indépendamment* de sa célébration pour telle communauté particulière. La présence de cette communauté, même réduite au seul prêtre, n'est pas une pure nécessité de fait pour la position du rite valide. En réalité, la messe n'a été instituée que pour permettre à tels membres particuliers de **l'Eglise de vivre davantage dans le Christ, et *par là*, de vivifier l'Eglise entière.**

brant [86]. En d'autres termes, l'activité « consécratoire », ministérielle, *à elle seule* ne constitue pas un « gain » pour l'Eglise.

3. — Mais cette activité n'inclut-elle pas une forme d'engagement particulier du *prêtre*, de telle sorte que lui au moins « perdrait quelque chose » s'il concélébrait sans poser la totalité du rite minimum requis pour la « validité », ou s'il participait à l'Eucharistie comme un laïc ? Il importe ici de préciser ce qu'on entend par cet engagement typiquement sacerdotal. L'action ministérielle posée *in persona Christi* constitue certes pour le ministre un appel tout particulier à s'unir aux dispositions du Christ qui s'offre pour le salut des hommes. Mais la destinée surnaturelle du prêtre n'est pas autre que celle du fidèle, et donc la réalité de grâce, fruit de l'Eucharistie, n'est pas spécifiquement différente pour l'un et l'autre. De plus, l'intention minimum requise pour la validité ne constitue pas *de soi* un engagement personnel dans cette attitude d'offrande ; si le prêtre, comme il est normal, s'y engage plus profondément, ce ne sera donc pas en vertu d'un *opus operatum* qui lui serait particulier, mais en vertu de l'action exercée *normalement* sur les dispositions du sujet par une participation plus étroite à la célébration. En ce sens, *toutes choses égales d'ailleurs,* le célébrant principal est plus porté à « s'engager » que ses concélébrants (qu'ils « consacrent » ou non), le diacre plus que l'acolyte, l'acolyte plus que le simple membre de l'assemblée. Accordons que « l'appel à l'engagement » du prêtre comme tel peut être dit « très spécial » — étant donné son rôle unique dans la constitution du signe [87]. Mais pour lui comme pour tout chrétien, la part *réelle* prise au mystère du Christ par une célébration ne se mesure pas finalement à la participation *cultuelle* mais à ses « dispositions » de foi et de charité [88].

86. Nous reviendrons plus loin sur la question du « fruit de la messe ».

87. Malgré la réserve de Schultze, *art. cit.*, p. 270, n. 144, nous ne voyons pas d'autre base objective au « fructus specialissimus ». Cfr Rahner, *Die vielen Messen,* p. 52-53. Sur l'origine scotiste de la distinction des fruits, cfr Iserloh, *art. cit.*, p. 55 sq.

88. Cfr Rahner, *Q.L.P.*, p. 134. Ce n'est donc pas de ce point de vue que l'on peut considérer la communion de prêtres *more laicorum* comme un « pis-aller » (Weber, *art. cit.*, p. 572, n. 1). L'effort que l'on fait pour identifier exercice du ministère et engagement subjectif en faisant appel à la prise de possession de toute la personne par l'Esprit lors de l'ordination sacerdotale est sans doute louable en soi. Mais il risque d'absolutiser la fonction sacramentelle dans l'ordre de la filiation divine participée, comme si l'ordination changeait la *nature* de l'engagement personnel du célébrant, et donc comme si le fait de ne pas exercer son ordre devait nécessairement le maintenir en deçà de l'union au Christ qu'il atteindrait en célébrant lui-même. En réalité cette emprise de l'Esprit est ce qui le constitue ministre en ce sens qu'elle fait vraiment, de la position des rites, l'apparition *hic et nunc* de la puissance de l'Esprit à l'œuvre dans l'histoire, et cela, certes, dans un geste humain, donc conscient et libre. Mais l'efficacité de cette puissance se manifeste par la sainteté concrète des croyants, et en ce domaine un saint prêtre n'a pas une sainteté « ontologiquement » autre que les simples fidèles — même si les gestes qu'il est seul à pouvoir poser sont d'une autre nature quant à leur caractère de visibilité instituée par le Christ.

4. — Le lien ici reconnu entre la part prise au rite et les dispositions qui s'ensuivent normalement, suffit à légitimer le désir commun d'une concélébration où chaque prêtre exercerait le plus explicitement possible son ministère sacerdotal. Mais ce désir se heurte à une double limite. Limite pratique d'abord, car la concélébration requiert un célébrant principal, et elle n'est pas une simple synchronisation de plusieurs messes, un peu plus poussée seulement que celle qui fut rejetée il y a quelques années [89]. La position simultanée des paroles et des gestes devient vite impossible. Les nouveaux prêtres, par exemple, ne font pas tous les gestes de l'évêque, et ne communiaient jusqu'ici que sous une seule espèce [90].

Mais surtout, limite de principe. Le présupposé admis tacitement jusqu'à présent se fonde sur une conception plutôt individuelle du pouvoir sacerdotal. Or celle-ci est mise en question par la redécouverte de sa nature essentiellement collégiale. Et ceci nous oblige à élargir certaines de nos perspectives coutumières.

Concélébration, acte collégial unique.

1. — Le P. Hanssens distingue deux formes de concélébration. La première, qu'il appelle « synaxiale », a de soi le caractère d'un acte collégial et exprime l'ordonnance hiérarchique de la communauté (synaxe) où elle se déroule. Les actes des concélébrants y sont unis intimement non seulement avec ceux du célébrant principal, mais entre eux ; et cela, non en vertu de leur intention mais de la nature de l'institution divine ou ecclésiastique.

La seconde forme, qu'il appelle concélébration « personnelle », existe là où elle est concédée comme un privilège à des personnes déterminées, comme un rite à peu près étranger à la synaxe elle-même. Le concélébrant y est directement uni au célébrant principal, et seulement de façon accessoire aux autres concélébrants éventuels [91]. Les exemples conservés dans le rite latin sont, selon le P. Hanssens, de ce second type : que ce soit la messe des nouveaux prêtres, à laquelle on s'accorde à reconnaître le caractère d'une « initiation par la pratique » [92] (d'où la récitation en commun, assez mécanique, de toutes les prières du célébrant), ou la messe de la consécration d'un évêque.

---

89. *Instructio de Musica sacra et sacra Liturgia,* n. 39 (*A.A.S.*, t. 50, 1958, p. 645) ; cfr Nicolau, *art. cit.*, p. 274 ; J. Tillard, O.P., *Concélébration et messe de communauté,* dans *Q.L.P.*, t. 43, 1962, p. 28-29 ; A. M. Roguet, *Les messes synchronisées,* dans *La Maison-Dieu,* n. 35, 1953, p. 76-78.

90. Critiques de ce type de concélébration : Hanssens, dans *Periodica,* 1927, p. 149* ; dans Piolanti, p. 825 sq. ; Schultze, *art. cit.*, p. 234, n. 74 ; surtout Martimort, *art. cit.*, p. 160-165. Cfr *supra,* note 33.

91. Hanssens, *dans Piolanti,* p. 813.

92. Ainsi Honoré, *art. cit.*, p. 70, n. 21 ; Vandenbroucke, dans *Q.L.P.*, 1951, déjà cité, p. 64 ; Rahner, *Q.L.P.*, p. 127.

Par contre, la concélébration remise en vigueur par le Concile relève du premier type, car elle prétend bien exprimer, « en vertu de la nature de l'institution », l'unité du presbyterium. Elle constitue une célébration réellement unique, non seulement parce qu'il n'y a qu'un seul acte commun de célébrer — le Christ, comme dit le pape Pie XII, agissant par plusieurs au lieu d'agir par un seul [93] —, mais parce que cet acte commun manifeste l'essentielle unité du sacerdoce.

2. — Cette unité découle immédiatement du caractère ministériel du sacerdoce chrétien. En effet, le ministère sacerdotal dans l'Eglise n'est que le prolongement visible, sacramentel, de l'action sacerdotale de l'unique Prêtre. Or cette action n'est pas vraiment multipliée, puisqu'elle rassemble l'humanité dans un unique geste d'offrande de toutes choses à son Père. Le prêtre ne reçoit donc pas une sorte de pouvoir autonome : il devient, avec d'autres et à son degré, apte à représenter sacramentellement le Christ dans sa fonction de Chef du Corps [94]. Le Collège apostolique, à la mission duquel les prêtres du second ordre reçoivent une part, constitue donc une pluralité essentiellement unifiée (et, ajoutons-le, structurée elle-même hiérarchiquement).

Cette unité apparaît à merveille lors de l'agrégation de nouveaux membres à l'*ordo episcoporum* et au groupe de ses « coopérateurs ». Il est significatif que la concélébration ait été maintenue précisément dans ces cas-là ; significatif qu'il faille plusieurs consécrateurs pour un nouvel évêque ; significatif que le presbyterium soit associé à l'ordination des nouveaux prêtres par l'accomplissement en commun du geste de l'imposition des mains. Ce geste, traditionnellement sacramentel (et pas seulement cérémoniel), posé collégialement par la pluralité unifiée des prêtres en dépendance de l'évêque, manifeste la vraie nature de l'ordre conféré : l'admission au sein du groupe unique de ceux qui sont « un seul prêtre dans le Christ » [95].

C'est la même unité que le Concile désire voir apparaître là où s'exprime et se resserre l'unité de tout le Corps, dans l'Eucharistie. Lorsque plusieurs évêques ou prêtres la célèbrent ensemble, leur nombre ne crée aucune « pluralité d'actes sacrificiels » ; c'est l'unique communauté qui célèbre l'unique Repas du Seigneur, par le ministère du « corps sacerdotal » agissant *in persona Christi*. Les prêtres participants n'y célèbrent pas « chacun leur messe », mais l'unique Mystère de l'Eglise. De même qu'ils ont eu part à un même sacerdoce qui les

93. *Allocution du 22 sept. 1956, A.A.S.*, t. 48, 1956, p. 717 ; cfr *N.R.Th.*, t. 79, 1957, p. 180 ; cfr *S.Th., II°, q. 82, a. 2.*

94. Cfr Danneels, *art. cit.*, p. 187 s.

95. Cfr supra, note 63. Sur l'unité du corps épiscopal et le rapport de l'évêque avec son presbyterium, cfr la lettre pastorale de Mgr Guerry, *La sacramentalité de l'épiscopat*, dans *La documentation catholique*, t. 61, 1964, surtout col. 381 ss.

unifie dans l'unique Prêtre, ainsi leur célébration met en œuvre la puissance de l'unique Esprit qui agit par eux tous [96].

3. — De cette unité, l'histoire liturgique offre diverses expressions. La première règle qu'on peut en tirer est que chacun concélèbre « selon son ordre ». Les diacres exercent leur diaconie (il n'y a guère de sens à faire « faire le diacre » à un prêtre), le presbyterium préside la prière eucharistique sous la direction de l'évêque ou, à son défaut, d'un célébrant principal. Cette structure hiérarchisée du presbyterium est non seulement conforme à la tradition mais encore à la nature de la présidence qu'il exerce, puisqu'il s'agit d'exprimer non la simple réunion des fidèles en un corps, mais l'unique Chef qui communique sa vie à ce corps. La pluralité des membres du presbyterium projette ainsi son unité (celle qui fait d'eux un seul prêtre dans le Christ) sur la personne d'un unique célébrant principal. En effet, celui-ci n'est pas à proprement parler le « porte-parole » du presbyterium, comme si les autres le déléguaient pour accomplir à leur place les gestes que tous ne peuvent faire : c'est tout le « corps sacerdotal » qui est « sacrement du Christ », en tant qu'il constitue une unité organiquement structurée posant un acte commun.

Sous quelle forme cette unité s'exprime-t-elle dans les rites ? Sur ce point, la liturgie latine montre une tendance moins à l'accomplissement simultané des *gestes* sacramentels (accepit, dedit... etc.) qu'à la récitation en commun des prières du célébrant principal. Cette manière de faire, aujourd'hui sanctionnée officiellement, permet de réaliser un « engagement sacerdotal » assez complet de la part de chaque célébrant. Chacun, en ce cas, accomplit une « concélébration valide », au sens défini par le pape Pie XII et la déclaration déjà citée du Saint-Office, puisque chacun prononce au moins les paroles qui constituent le minimum strictement essentiel de la *forma sacramenti*. Cette précision du Magistère laisse en fait une marge de jeu plus grande qu'il ne paraît quant aux formes possibles de concélébration, du moins en ce qui concerne la réflexion théorique.

En effet, un équilibre délicat doit être réalisé entre le désir de chaque concélébrant de « poser soi-même tout le rite » (ce qui est matériellement impossible si on ne veut pas aboutir à une pure « synchronisation ») et la conscience qu'il doit avoir de poser un acte collégial. Car celui-ci ne consiste pas en ce que chacun des membres du collège fait *la même chose* que tous les autres, mais en ce que la collaboration réelle de tous aboutit à un acte unique, de telle sorte que cet acte tout entier puisse être attribué à tous, même si les rôles y sont répartis. Or, de bonnes raisons liturgiques ou pratiques suggèrent cette répartition de manière bien plus large que dans les formes exis-

96. Weber, *art. cit.*, p. 567.

tantes du rite latin [97]. C'est pourquoi maints théologiens se sont efforcés de définir une concélébration moins stricte que celle de Pie XII, mais qui puisse encore être reconnue comme proprement sacerdotale et sacramentelle [98].

Leur réflexion part du fait suivant : la causalité exercée par le presbyterium dans la *confectio sacramenti* n'est pas d'ordre physique mais symbolique. C'est dans la mesure où ils *manifestent* (ensemble) l'intervention du Christ-Prêtre qu'ils exercent cette causalité. Une telle manifestation peut très bien comporter des degrés, elle n'a pas à choisir entre « tout ou rien ». Imiter *ensemble* ce que le Christ a fait n'exige pas, comme la pratique de l'Eglise le montre, que chacun fasse tous ses gestes et dise toutes ses paroles : le signe sacramentel n'est pas une chose indivisible comme certaines réalités physiques [99]. En vertu de ce principe, une concélébration comme celle des premiers siècles, où l'anaphore est réservée au célébrant principal, peut être considérée comme proprement sacramentelle — non sans doute au sens de la « concélébration valide » des documents récents, puisque les concélébrants ne posent pas chacun le rite que l'Eglise définit comme nécessaire pour la « validité » — mais parce que l'unité morale *et rituelle* du presbyterium comme tel, exprimée *tout au long* de la célébration, permet à chacun de ses membres de contribuer pour sa part à l'expression, tout entière sacramentelle, du Christ-Prêtre en train de présider l'assemblée eucharistique qu'il nourrit de sa chair. Une participation « visiblement sacerdotale » est évidemment requise pour cela, et non une pure union d'intention par laquelle un prêtre ne se distinguerait pas extérieurement des simples fidèles : que le presbyterium ait sa place propre (auprès de l'autel), ses ornements distinctifs, et certains rites (gestes, paroles) qui lui soient réservés [100].

---

97. La pure multiplication des concélébrants rend difficile l'expression liturgique de leur unité dans le Christ : comment faire *voir* en ce cas que la Messe est l'acte de l'*unique* Prêtre nourrissant les siens de sa propre chair ? Ce défaut n'est que partiellement racheté par l'unisson des voix prononçant l'anaphore, car cet unisson serait très semblable à celui de l'assemblée elle-même. D'une manière plus générale, l'expérience montre vite le risque de mécanisation inhérent à toute récitation commune — risque diminué, mais non supprimé par le chant (on sait que les catholiques de rite oriental *chantent* normalement ensemble les paroles du Christ à la Cène).

98. Cfr Schmidt, *op. cit.*, p. 411 ; Fransen, *art. cit.*, p. 354-356 ; Danneels, *art. cit.*, p. 176, 181, 183 ; Rahner, *Q.L.P.*, p. 127-133 ; Schultze, *art. cit.*, p. 240-247. Cfr aussi le correspondant d'A. Michel dans *L'Ami du Clergé*, 1957, p. 157.

99. Vanhengel, *art. cit.*, p. 123-127 ; Rahner, *Q.L.P.*, p. 128.

100. On ne peut objecter ici l'ambiguïté des formes de participation proposées en disant que toutes peuvent coexister avec une « non-volonté de consacrer » (Hanssens, dans Piolanti, p. 811). En effet, une telle « non-volonté » peut coexister même avec la récitation des « paroles consécratoires » : ainsi chez le prêtre qui montrerait à un futur ordinand la manière de célébrer. Comme en tous les sacrements, la participation effective à l'activité sacerdotale n'est constituée ni par la pure action extérieure, ni par une pure union d'intention

Quoi qu'il en soit de cette possibilité théorique, c'est évidemment au magistère de l'Eglise qu'il appartient de déterminer les formes selon lesquelles elle juge qu'il convient, à un moment donné, d'exercer la concélébration, et d'en fixer les « conditions de validité ». Encore le mot de validité est-il à prendre ici dans un sens juridique : il exprime la règle à laquelle doit se conformer le Sacrement pour être reconnu comme tel par l'Eglise à un moment donné. Une telle règle n'est à identifier ni avec le « rite essentiel » (« l'essence du sacrement ») institué par le Christ — bien qu'elle l'inclue nécessairement —, ni avec le « rite proprement sacramentel » (contre-distingué d'un déploiement « cérémoniel » qu'on veut bien parfois appeler « sacramental »). Une telle détermination pratique de l'autorité compétente n'a donc pas *de soi* pour effet d'exclure toute autre possibilité théorique de la libre discussion des théologiens. Cette réflexion n'est pas vaine, comme on s'en rend compte par la richesse des perspectives ouvertes par les études auxquelles nous nous référons à chaque instant.

Le rôle du consécrateur et les fruits de la messe.

1. — Il reste à apporter quelques précisions sur la question des fruits de la messe, déjà touchée plus haut. La difficulté ici encore tient à l'allure générale de notre théologie eucharistique, qui s'efforce de penser en concepts univoques une célébration foncièrement symbolique (sacramentelle), c'est-à-dire douée de toutes les propriétés du symbole véritable. La nature essentiellement synthétique du symbole, le rapport d'une célébration à son institution « archétypale », la fonction d'« intégration » réalisée par l'acte de participer à un rite sacré [101], autant d'éléments qui trouvent dans l'Eucharistie leur réalisation suprême et transcendante. La pensée et l'action symboliques expriment d'ordinaire l'unité d'une pluralité, non pas en juxtaposant ses éléments et en les rapportant ensuite les uns aux autres, mais par la médiation d'un geste ou d'une image unique et donc polyvalente. Ainsi en est-il dans l'Eucharistie, qui est à la fois tout entière sacrifice du Christ et sacrifice de l'Eglise. Il est vain de vouloir mettre ces deux grandeurs l'une en dehors de l'autre : on manque alors la réalité. C'est ce que l'on ferait si on imaginait que le prêtre, par l'acte de la consécration, rend présent sur l'autel le sacrifice du Christ de telle manière que cette présence renouvelée soit, par elle-même et isolément, un

(on sortirait de l'ordre sacramentel), mais par la jonction des deux, faite dans la forme admise par l'Eglise et interprétée par le *sensus Ecclesiae*.

101. Notre « intellectualisme » nous empêche souvent de voir à quel point c'est l'acte même d'écouter la parole, de chanter, de communier, bref le « jeu sacré » dans son contexte total, qui permet la prise de conscience et l'adhésion plus profonde à telle ou telle dimension fondamentale de la condition humaine — ou chrétienne, lorsqu'il s'agit des sacrements. La liturgie eucharistique n'obéit pas à d'autres lois, bien qu'elle les transcende.

acte cultuel nouveau du Christ s'offrant à son Père pour nous. Voir dans la messe un nouvel acte du Christ, indépendamment du fait que c'est à lui que nous attribuons nécessairement notre oblation libre unie à la sienne, serait oublier le caractère sacramentel du sacrifice eucharistique, le ramener à un sacrifice « naturel » dont le rapport à la croix ne serait plus qu'une note secondaire, et faire tort à la « suffisance » de la croix dont parle *Hebr. 9, 25-28.*

2. — Ici, la théologie distingue. Le sacrifice de la messe a quatre *fins* : adoration, action de grâces, impétration, propitiation ; le sacrement de son côté a divers *fruits* qu'on énumère selon la tradition : remettre les péchés véniels, renforcer l'unité des membres de l'Eglise, accroître la charité, nous donner un gage de la résurrection. Puisqu'il s'agit avant tout de l'acte de consacrer, communément identifié avec l'« essence du sacrifice », tenons-nous en aux « fins du sacrifice ». On admet communément que l'effet impétratoire et satisfactoire est proportionné à la dévotion de ceux qui participent de près ou de loin au sacrifice, c'est-à-dire non seulement des célébrants et de l'assemblée, mais de celui qui fait célébrer la messe en donnant un *stipendium.* Même le fruit de la messe offerte pour les vivants et pour les morts n'est pas sans proportion avec le « degré de grâce » actuel des offrants et des bénéficiaires [102] : la grâce accordée par Dieu à un défunt en fonction de la messe célébrée pour lui n'est évidemment pas limitée à priori du côté du Christ, dont le sacrifice possède une valeur infinie. C'est un pur anthropomorphisme de se figurer Dieu attendant notre célébration pour tenir compte du sacrifice *du Christ en tant que tel.* C'est donc en tant que ce sacrifice devient à la messe celui de l'Eglise, que Dieu est par lui « spécialement apaisé », comme nous disons. Mais le sacrifice du Christ ne devient pas celui de l'Eglise par la seule position du rite, geste ministériel effectué « in persona Christi ». En effet, si l'Eglise comme corps vit réellement de l'Eucharistie qu'elle célèbre, l'intensité de cette vie n'est pas fonction du pur *nombre* de messes célébrées ; elle est victoire de la grâce du Christ agissant en elle par l'Eucharistie conçue comme un tout. Or l'accès à cette source de grâce suppose et suscite en même temps l'engagement de foi et l'échange de charité des chrétiens. La vie divine n'augmente donc pas « automatiquement » dans l'Eglise par la célébration d'une messe, mais seulement dans la mesure où par elle des chrétiens entrent davantage dans le mystère eucharistique, et de la sorte peuvent vraiment intercéder *pro vivis et defunctis* en s'insérant dans l'intercession éternelle du Christ.

---

102. Ce n'est qu'un cas particulier de la prière d'intercession pour autrui. Sur ce sujet, cfr J. Lécuyer, *Réflexions sur la théologie du culte selon saint Thomas,* dans *Revue Thomiste,* t. 55, 1955, p. 339-362.

Il n'en va pas autrement pour le « fruit » d'adoration et d'action de grâces, que l'on considère parfois comme « échappant à la mesure psychologique », et non limité par les sujets humains de la célébration. Que serait une action de grâces du Christ dans une messe où il n'y aurait aucune action de grâces (fût-elle simplement « exercée ») chez les participants ? Ce serait simplement l'action de grâces infinie du sacrifice de la Croix lui-même, sans rien de plus.

3. — Ainsi, qu'on envisage les effets de la messe un par un ou tous ensemble, dans leur application aux participants concrets ou à l'Eglise entière, ils sont toujours mesurés par la dévotion des croyants. Certes, comme en tout sacrement, la grâce agit dans l'Eucharistie « ultra omne meritum », en vertu même de la Passion du Christ et non en vertu de nos œuvres [103]. Mais cela ne signifie pas « sans relation aucune avec nos dispositions ». En conséquence, la multiplication des célébrations, ou le choix de la concélébration de préférence à la messe particulière, n'a de sens qu'autant qu'elle permet d'actualiser concrètement ces dispositions chez les participants proches ou lointains.

Nous précisons ainsi ce qui a été dit plus haut. L'aptitude à entrer plus pleinement dans le mystère eucharistique est conditionnée par des éléments objectifs et subjectifs. De soi et objectivement, plus la proximité avec l'action rituelle est grande, plus les dispositions intérieures seront soutenues. C'est la seule raison qui nous paraît motiver en fin de compte le désir communément répandu d'une concélébration « co-consécratoire ».

De même, la *répétition* d'un acte accroît normalement son influence sur les dispositions du sujet [104]. Mais on se heurte ici très vite à une limite, objective elle aussi : il est dans la nature même d'une célébration sacramentelle de revêtir un caractère de solennité, qui doit précisément la sortir de l'ordinaire. Son but est toujours de marquer un *temps fort,* et de révéler par là-même les dimensions réelles de *toute l'existence.* Toute célébration est donc réservée à certains moments, sous peine de tomber dans la mécanisation de l'habitude, qui lui ôterait du même coup sa raison d'être. Il est dans la nature des choses qu'une célébration rituelle ne soit pas répétée deux ou trois fois de suite, et c'est pourquoi la tendance à multiplier les messes à la suite peut être

---

103. En d'autres termes, l'Eucharistie produit son effet « ex opere operato, non ponentibus obicem ». Il ne s'ensuit pas que cet effet soit simplement limité par un libre décret de Dieu (cfr Granero, *art. cit.,* p. 234, 236, 237). On sait que dans la *Somme Théol.,* S. Thomas évite la formule « ex opere operato », qu'il remplace d'ordinaire par « virtute passionis Christi ». Cfr H. Schillebeeckx, *De sacramentele Heilseconomie,* p. 641 sqq.

104. Cfr Granero, *art. cit.,* p. 222, 225, 237.

considérée comme un indice sûr de diminution du « sens sacramentel » [105].

On rejoint d'ailleurs par cette voie les conditions subjectives d'une participation fructueuse à l'Eucharistie. L'aptitude à en « tirer profit » suppose une certaine disponibilité psychologique où les idées, les habitudes, la mentalité, les circonstances mêmes jouent un rôle qui n'est pas sans importance pour notre sujet. Lorsque l'habitude de la célébration quasi privée est enracinée, la participation à une Eucharistie commune, même avec co-consécration, peut être difficilement assimilable, et ceci justifie la réserve du Concile prescrivant de respecter de tels cas [106]. Il reste que l'inaptitude à entrer dans une célébration communautaire du Sacrement de l'unité ecclésiale ne peut être considérée comme un idéal à promouvoir. A l'inverse, pour ceux qui ont un sens plus vif des dimensions communautaire et sacramentelle de l'Eucharistie, c'est la pure juxtaposition de messes simultanées et la célébration isolée en de telles circonstances qui fait partiellement obstacle à leur pleine entrée dans le mystère du Christ [107]. Ces inconvénients, on peut l'espérer, sont pour eux compensés par le « sacrifice » de leur docilité aux rythmes lents de l'Eglise. Leur patience trouve aujourd'hui dans les décisions conciliaires sa sanction et sa récompense.

4. — Un mot encore sur les « honoraires de messe » en cas de concélébration. La pratique actuelle permet à chaque concélébrant de recevoir pour cette célébration commune un *stipendium*. Comment se justifie cette pratique alors que la concélébration, comme nous l'avons souligné, ne constitue qu'une seule Eucharistie ? Chaque donateur ne prétend-il pas que son offrande donne lieu à une messe offerte spécialement à son intention ? La permission de l'Eglise ne se baserait-elle pas sur le fait que « chaque prêtre accomplit pour sa part l'acte entier du sacrifice » ? Il semble bien que non, car Rome a accordé plusieurs indults permettant aux prêtres d'« appliquer » des intentions *pro stipendio* lors de messes auxquelles ils se contenteraient de communier de la main de l'évêque [108]. La même permission pourrait être accordée, à fortiori, pour des modes de célébration commune plus différenciée, même si tout le presbyterium ne pose pas en commun *tous* les rites sacramentels.

105. L'Eglise a d'ailleurs réagi efficacement contre toutes les pratiques médiévales de multiplication des messes le même jour. Elle ne l'admet guère que pour une nécessité pastorale, ou pour une circonstance particulière, dans laquelle il ne s'agit pas de trois messes *d'affilée :* le jour de Noël. Quant à la faculté de dire trois messes le 2 novembre (qui ne date que de 1915), elle se comprend fort bien par la théologie et la mentalité d'alors. Cfr *infra,* note 107.

106. *Const. de sacra Lit.,* n. 57, § 2, 2° (*N.R.Th.,* 1964, p. 54).

107. C'est la même compréhension renouvelée de l'action sacramentelle et pas seulement une « moindre résistance nerveuse » qui fait préférer par un bon nombre de prêtres une seule célébration le 2 novembre. Les mêmes n'hésiteront pas à célébrer trois messes un dimanche matin pour trois assemblées différentes — sans que cela suppose, redisons-le, la moindre mésestime pour la « messe privée ». D'autres prêtres mettront leur dévotion à faire usage le 2 novembre du privilège que l'Eglise leur accorde pour l'instant.

108. Honoré, *art. cit.,* p. 65. Il s'agit des diocèses de Montpellier (dès avant 1914 et jusqu'en 1943), Carcassonne (indult renouvelé de 1927 à 1947). A Viviers, un indult permit aux prêtres d'acquitter « à la seule messe du samedi les intentions des trois jours de retraite précédents, où ils n'ont pas pu célébrer ».

En réalité, l'offrande du fidèle n'étant pas le « prix » de la messe n'est pas en liaison stricte avec la position du rite. Elle engage simplement le ministre à offrir l'Eucharistie à l'intention de tel ou tel. Le fruit de l'Eucharistie n'étant pas limité intrinsèquement, seule l'intervention de l'Eglise interdit d'accepter pour une même messe plusieurs offrandes des fidèles [109]. L'essentiel est que l'intention de ces fidèles soit mise en rapport avec la célébration de l'Eucharistie, étant donné qu'ils n'en retireront du fruit qu'à la mesure de leurs dispositions (la mesure *ex parte Christi* n'étant pas moindre en une messe qu'en dix).

L'Eglise peut donc décider que chaque concélébrant reçoit légitimement une offrande pour l'exercice de son ministère — soit que l'on considère l'offrande « requise » comme proportionnelle au nombre de concélébrants, qui se la partageraient [110], soit que le prêtre en acceptant une offrande s'engage à présenter à Dieu sur l'autel l'intention de l'offrant, à laquelle il joint ainsi son intercession personnelle. De toute manière, il semble opportun de bien préciser sur ce point les idées des fidèles, et de leur apprendre à ne pas lier leur dévotion à une multiplication purement numérique des messes, mais avant tout à la profondeur de leur engagement intérieur. La richesse n'a pas de privilège dans l'Eglise, et l'obole de la veuve a plus de prix pour Dieu que des largesses faites sans charité.

III. Conclusion : Orientations actuelles

La mise en pratique de la concélébration va rendre inutiles des solutions provisoires, insatisfaisantes. Les messes synchronisées n'ont eu qu'une existence éphémère et sporadique, et aucun liturgiste ne regrettera leur disparition [111]. Quant à la participation « non structurée » de prêtres communiant au même rang que les laïcs, sans aucune fonction rituelle propre, elle peut garder une valeur significative en certaines circonstances, par exemple celles où l'on voudrait souligner spécialement l'unité du grand prêtre qui est le vrai Maître du festin [112]. Elle reste cependant exceptionnelle, car la fonction liée au caractère

---

109. Un canon du synode romain de 853 (cfr Mansi, t. 14, 1005, canon XVII) interdit au contraire de célébrer l'eucharistie en limitant son application à tels fidèles au point de refuser l'offrande d'autres chrétiens. Cfr Iserloh, *art. cit.*, p. 44.

110. Tout comme le don offert pour une messe solennelle est normalement plus élevé que celui d'une messe lue. Cette fixation d'un « montant officiel », note le P. de Baciocchi, a pour but de prévenir abus et désordres, mais elle suggère faussement qu'il s'agit d'un « juste prix » ou d'un « juste salaire » (J. de Baciocchi, *L'Eucharistie*, Paris, 1964, p. 74).

111. Cfr *supra*, note 89.

112. Cfr sur ce thème Schultze, *art. cit.*, p. 220-223, 238-239 ; Vandenbroucke, dans *Q.L.P.*, t. 40, 1959, p. 68-71 ; Pascher, *art. cit.*, p. 170. Danneels, *art. cit.*, p. 175-177 ; Schmidt, *op. cit.*, 411-413 ; Tillard, *art. cit.*, p. 23-31. Il n'existe aucune raison de suspecter ce mode de participation traditionnel, qui offre la plus ressemblante image de la Cène, où les Apôtres n'ont évidemment pas « concélébré comme prêtres » ; d'où la suggestion faite par certains Pères du concile de conserver cette pratique — *ad libitum* — pour le Jeudi saint (De Groot, *art. cit. supra*, note 2, p. 16-17), ou d'autres cas. Rien ne l'exclut d'ailleurs. On pourrait y ajouter la profession religieuse, où le prêtre qui fait ses vœux peut difficilement apparaître à la fois comme celui qui agit « in persona Christi » et comme le croyant qui livre sa vie à Dieu dans le Christ.

sacerdotal tend normalement à se manifester dans les rites où le presbyterium intervient comme tel.

Quant au rituel annoncé, on ne peut encore que conjecturer la forme qu'il prendra [113]. Il est probable qu'il se situera entre les formes anciennes et la pratique moderne. De celle-ci, on imagine qu'il retiendra la récitation commune de certaines prières [114]. Des formes anciennes, il reprendra sans doute la communion sous les deux espèces, et une position plus différenciée du presbyterium, qui, à partir de l'offertoire, se tiendra debout autour de l'autel, encadrant le célébrant principal [115], chacun étant revêtu des ornements sacerdotaux, au moins de l'aube et de l'étole. On peut concevoir que les prêtres fassent certains gestes manifestant leur union à l'action du célébrant principal, comme par exemple « l'imposition des mains sur les offrandes » dont parle la *Tradition apostolique* [116]. Sans doute y aura-t-il lieu, comme chez les catholiques orientaux, d'introduire un rituel simplifié à côté du rite solennel [117], pour la concélébration quotidienne dans les communautés de prêtres. Mais même en ce cas on conçoit difficilement un rituel aussi réduit que celui de l'actuelle « messe basse ». La concélébration ne peut être faite au rabais. De plus, une célébration décente faite selon ces normes impose un nombre limité de prêtres participants, et serait quasiment impossible lors des grands rassemblements sacerdotaux que sont les Congrès eucharistiques, par exemple [118].

Quoi qu'il en soit, on peut espérer que les directives attendues ne fixeront pas trop absolument l'évolution en cours et laisseront un certain jeu à l'intérieur des limites qu'imposent le dogme ou les « lois de la célébration liturgique [119] ». La pratique de la concélébration fera

---

113. Cfr formes proposées par Vandenbroucke, dans *La Maison-Dieu, art. cit.*, p. 54 ; Weber, *art. cit.*, p. 552 ; Martimort, *art. cit.*, p. 166-168.

114. Les premières discussions sur la Liturgie au Concile semblent avoir encore pris pour base le rituel des ordinations, tout en recommandant que soit diminué le nombre des prières à réciter ensemble. Le schéma adopté cesse de se référer au Pontifical existant.

115. Ces indications sont suggérées par les critiques généralement faites au rituel des ordinations (cfr références *supra*, note 90).

116. Cfr *supra*, note 7. Par contre, ce serait maintenir un contresens de la liturgie actuelle que de faire faire le signe de croix par les concélébrants lors du double *benedixit* de la consécration (Martimort, *art. cit.*, p. 167). Le « gratias agens benedixit » n'est qu'une double traduction de la *beraka* biblique, laquelle s'adresse de Dieu aux hommes ou des hommes à Dieu, peut éventuellement s'accompagner d'un geste (cfr *Luc*, 24, 50), mais n'a qu'un rapport indirect avec la bénédiction *d'un objet*. Il y aurait lieu au contraire de mettre plus en relief la bénédiction *de Dieu* par l'Église comblée des dons célestes dans le Christ, ce qui est ici le sens.

117. Raes, *art. cit.*, p. 47 ; Danneels, *art. cit.*, p. 172.

118. Martimort, *art. cit.*, p. 167-168 donne comme nombre maximum 60 à 80 concélébrants, comme nombre idéal entre 12 et 25. Au-delà, on peut concevoir qu'un petit nombre symbolique de concélébrants entoureraient le prêtre à l'autel, les autres assistant comme on le fait le jeudi saint jusqu'ici.

119. On peut discuter avec T. Maertens-C. Vagaggini (dans *Paroisse et Lit.*, 1964, p. 99) le fait de définir la liturgie à partir des livres qui la co-

plus que toutes les théories pour faire évoluer les mentalités, et à l'inverse une compréhension approfondie de l'action eucharistique ne manquera pas de rejaillir à longue échéance sur les formes rituelles elles-mêmes [120]. On doit donc rendre grâces au Concile d'avoir surmonté les réticences qui s'étaient exprimées au début des discussions sur la Liturgie [121] et d'avoir, là comme ailleurs, ouvert largement les portes. Car la concélébration n'est pas une pure question de convenance rituelle. Elle permettra, croyons-nous, une pratique de l'Eucharistie plus pleinement conforme à l'intention du Seigneur ; et des prêtres, premiers bénéficiaires, le bienfait en rejaillira sur tout le peuple chrétien.

Egenhoven-Louvain, mai 1964. Paul TIHON, S. J.
95 Chaussée de Mont-Saint-Jean.

difient. Une solution concrète serait que les livres eux-mêmes fixent des modalités plus ou moins générales et prévoient des adaptations possibles selon les circonstances, en les laissant à la liberté du célébrant (*ibid.* ; cfr *supra*, note 81).

120. Cfr Fransen, *art. cit.*, p. 344 sq.

121. A en juger par les comptes rendus, le premier schéma proposé aux Pères réservait la concélébration à la messe chrismale du jeudi saint, ainsi qu'aux assemblées de prêtres, *lorsqu'on ne pouvait assurer autrement les célébrations individuelles*, **et avec la permission de l'évêque.**