Zeitschrift: Revue internationale de théologie = Internationale theologische Zeitschrift = International theological review

Band: 4 (1896)

Heft: 15

Artikel: Études eucharistiques [fin]

Autor: Michaud, E.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403349

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 11.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

ETUDES EUCHARISTIQUES.

(Suite et fin.)

IV. Les Débats du IXe siècle.*)

I.

Avant Paschase Radbert, aucun débat sérieux ne s'est produit, au IXe siècle, au sujet de l'eucharistie, mais seulement quelques discussions de surface, simples souffles avant-coureurs de l'orage. La doctrine commune, dans les Gaules, était celle qu'Alcuin († v. 804) avait enseignée: que tout, dans ce sacrement, ne doit être compris que spirituellement et divinement (absit ut aliquid ibi aliter nisi divine et spiritualiter intelligatur); que ce qui y est consommé visiblement y est mangé et bu en vérité spirituellement (in ipsa veritate spiritualiter manducatur).

On redisait aussi avec l'évêque Théodulfe d'Orléans († 821) que « par l'oblation visible des prêtres et par la consécration invisible du St.-Esprit, le pain et le vin sont élevés à la *dignité* du corps et du sang du Seigneur (in corporis et sanguinis Domini transeunt *dignitatem*): le pain, parce que Jésus-Christ est le pain vivant descendu du ciel, le vin, parce qu'il a dit: « Je suis la vraie vigne ».

Sur ce fonds commun, les théologiens ajoutaient librement les opinions mystiques qui étaient à leur convenance; et si elles déplaisaient à quelques-uns, ceux-ci les discutaient, les condamnaient, essayaient même quelquefois de les faire condamner dans un concile de la province; et les choses en res-

*) Voir la *Revue*, nº 12, p. 751-766; nº 13, p. 130-150; nº 14, p. 281-294.

taient à peu près là, sans qu'on se jetât à la tête l'épithète d'hérétique. Ce procédé violent sera bientôt employé, il est vrai, mais pour le moment il ne l'est pas encore.

C'est ainsi que Théodulfe, dans son *de Ordine baptismi,* disait: « Cui sanguini admiscetur aqua, sive quia de latere Domini cum sanguine fluxit, sive quia, ut majores intelligi volunt, sicut per vinum Christus, ita et per aquam populus significatur. Vinum enim et aqua inseparabiliter in calice miscentur, quia et Ecclesia *capiti suo Christo* inseparabiliter juncta cohaeret. » Et encore: « Ex osse dormientis protoplasti mulier aedificata est, ex latere Christi in cruce dormientis Ecclesia formata est. Profluxerunt enim *ex ejus latere sanguis et aqua, duo sanctae Ecclesiae praecipua sacramenta,* ut in altero consecratio, in altero mundatio eidem tribueretur Ecclesiae. Regeneramur namque ex lavacro, ut consecramur ex sanguine. » Le bon évêque donnait ainsi à penser que l'eau régénératrice du baptême tirait son efficacité de l'eau qui était sortie du côté du Christ crucifié, et que le sang purificateur de l'eucharistie tire aussi la sienne du sang sorti de ce même côté.

Amalaire, prêtre de Metz, parlait également de l'eucharistie en toute liberté. Il est vrai qu'il ne s'appliquait pas beaucoup à la doctrine; il préférait expliquer le sens mystique des cérémonies liturgiques, et sur ce terrain il se laissait aller à toutes les interprétations qui lui paraissaient convenables. Autant il était exact à constater et à rapporter les cérémonies et les prières en usage de son temps (et sous ce rapport ses écrits nous sont très précieux), autant il était arbitraire et même fantaisiste à leur découvrir des sens allégoriques. Quant au dogme même, je le répète, il l'indiquait comme en passant et sans y insister; c'était chose reçue et fort simple.

Gontrade lui ayant demandé s'il était permis de cracher immédiatement après avoir communié, Amalaire lui répondit, vers 827, que les « flegmatiques » ne sont pas exclus du sacrement de l'ordre; que les prêtres « flegmatiques » ont besoin de cracher souvent, et que si, pour raison de santé et sans aucun mépris envers le sacrement, ils crachent après avoir communié, ils n'offensent point en cela le Seigneur, qui n'a pas cité le crachat parmi les choses impures qui souillent (Matth. XV, 20). Le crachat vient de la nature et non du péché; il ne saurait donc nuire au salut de celui qui ne confond pas le

pain et le vin consacrés avec les nourritures communes. Le corps du Christ que l'on reçoit dans l'eucharistie va dans l'âme pour la nourrir et la fortifier; c'est une nourriture spirituelle qui n'est prise que spirituellement (spiritalis alimioniae sacramentum nonnisi spiritu sumitur). Il faut distinguer dans ce sacrement « ce qui appartient à la nature et ce qui lui est infus par la consécration (novit in hoc sacramento vis divinae virtutis quid naturae reservaverit, quid benedictione effecerit, quod consecratio infudit). »

Dans une lettre à Rantgare, évêque de Noyon, Amalaire explique ainsi les mots « Hic est calix sanguinis novi et aeterni Testamenti » : « Ce calice est en figure de mon corps, corps dans lequel est le sang qui coulera de mon côté pour accomplir l'ancienne loi; et ce sang, une fois versé, il y aura une nouvelle alliance... Ce sang est nouveau; c'est pourquoi il est appelé sang de la nouvelle alliance, parce que, lorsqu'il sera répandu, les choses anciennes auront pris fin et de nouvelles auront lieu. Le Seigneur dit: Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et si vous ne buvez son sang, vous n'aurez point la vie en vous; c'est-à-dire, *si vous ne participez pas à ma passion et si vous ne croyez pas que je meurs pour votre salut,* vous n'aurez point la vie en vous... » Suivent ces mots: « Vous devez croire ce mystère de foi, c'est-à-dire, vous devez avoir cette foi, afin que par lui vous obteniez la rémission de tous les péchés. »

Dans ses *Eclogae de officio missae*, Amalaire est fort intéressant, en ce sens qu'ayant à exposer quelles prières doivent être dites et quels signes de vénération doivent être faits depuis le *Te igitur clementissime Pater* jusqu'à la fin de la messe, il ne mentionne *aucune génuflexion.* D'où il suit qu'il n'y avait pas encore de génuflexion dans la messe, telle qu'elle était célébrée dans les Gaules au IXe siècle. Il dit que le prêtre doit « s'incliner » vers l'autel en disant: *Hanc igitur oblationem* jusqu'à *per Christum Dominum nostrum*; il se relève alors. Lorsque le prêtre récite les paroles de l'institution eucharistique, il fait un signe de bénédiction sur le pain et sur le calice en prononçant le mot *benedixit*; mais aucune génuflexion n'est mentionnée. En disant la prière *Supplices te rogamus*, le prêtre « s'incline » de nouveau vers l'autel, et il se relève en disant: *Ut quotquot ex hac altaris participatione.* La cérémonie

qui précède immédiatement le *Pater* est celle-ci: après les mots *Sed veniae quaesumus largitor admitte per Christum Dominum nostrum,* l'archidiacre « involvit calicem mappula, levat illum contra domnum papam. *Per quem haec omnia, Domine, semper bona creas.* Hic ambo signat, id est oblationem et calicem, tribus vicibus, singulis singulas faciens cruces, *sanctificas †, vivificas †, benedicis †, et praestas nobis.* Hic levat domnus papa oblationes duas usque ad oram calicis; et tangens eum de oblationibus, tenente illum archidiacono. *Per ipsum et cum ipso et in ipso est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria.* Tunc dicit in altum: *Per omnia saecula saeculorum.* Respondent: *Amen.* Tunc reponit oblationes in altare et dicit in altum: *Oremus.* Deinde dicit: *Praeceptis salutaribus moniti,* » etc. A la communion, aucune génuflexion non plus n'est mentionnée.

Ces détails liturgiques sont extrêmement significatifs; et ce qu'il y a de plus significatif encore, c'est le silence dans lequel ils sont tenus par les écrivains papistes, qui généralement veulent faire croire que l'ancienne Eglise a pratiqué envers l'eucharistie, outre le culte de la communion, un culte direct d'adoration par des génuflexions, des prostrations, etc. Ce culte direct n'a pris naissance qu'au XIe siècle, à la suite des condamnations dont Bérenger a été l'objet.

Les Bénédictins, auteurs de l'*Histoire littéraire de la France,* ont affirmé qu'Amalaire a enseigné la transsubstantiation au ch. 24 du Livre III de son *De ecclesiasticis officiis.* Ce ch. 24 est intitulé: De institutione Dominica in conficiendo corpus et sanguinem. Or, l'auteur y enseigne simplement que l'immolation du Christ a été un sacrifice universel, parce que dans le Christ ont été établies toutes les choses qui sont dans le ciel et sur la terre. Il ajoute que ce même sacrifice persévère sur l'autel (idem sacrificium permanet in altari). Après avoir indiqué, dans le canon de la messe, plusieurs signes de croix à faire, il ajoute: « Videtur mihi, si *semel* fuerit facta crux super panem et vinum, posse sufficere, quia Dominus *semel* crucifixus est. » Puis il dit: « In eo pane *commendavit* Christus corpus suum et in calice sanguinem suum... Credimus naturam simplicem panis et vini mixti verti in naturam *rationabilem* scilicet corporis et sanguinis Christi. » Or, où y a-t-il trace de la transsubstantiation papiste dans ce changement

de la nature du pain et du vin, qui, de *simple* qu'elle était, devient *rationnelle*, c'est-à-dire intellectuelle et mystique? Non seulement le mot « transsubstantiation » n'y est pas, mais la chose y est évidemment moins encore que le mot. C'est sur ce dernier texte que M. Mignon se fonde aussi pour affirmer qu'Amalaire « propose clairement les dogmes de la présence réelle et de la transsubstantiation *) » ; pour lui, présence réelle, présence charnelle et transsubstantiation paraissent être synonymes! Voilà sur quels échafaudages repose tout l'édifice papiste de la transubstantiation!

Au ch. 35 du Livre III (de parte oblatae quae remanet in altari), Amalaire a écrit ce qui suit: « *Triforme est corpus Christi*, eorum scilicet qui gustaverunt mortem et morituri sunt. *Primum* videlicet, sanctum et immaculatum, quod assumptum est ex Maria virgine; *alterum*, quod ambulat in terra; *tertium*, quod jacet in sepulcris. Per particulam oblatae immissae in calicem ostenditur Christi corpus quod jam resurrexit à mortuis; per comestam a sacerdote vel a populo, ambulans adhuc super terram; per relictam in altari, jacens in sepulcris. Idem corpus oblatam ducit secum ad sepulcrum, et vocat illam sancta Ecclesia viaticum morientis, ut ostendatur non eos debere qui in Christo moriuntur, deputari mortuos, sed dormientes. »

Ces considérations arbitraires plaisaient à la piété d'Amalaire, et il se les permettait sans la moindre difficulté, comme il se permettait d'expliquer à son gré, avec une grande liberté, le sens mystique des cérémonies et des prières liturgiques. Les quatre livres de son *De ecclesiasticis officiis* sont effectivement remplis d'interprétations personnelles. Au ch. 13 du Livre Ier (Parasceve), par exemple, il enseigne que le Christ, en prenant la nature de l'homme, a assumé les quatre éléments: la terre, l'eau, l'air et le feu! Il s'attachait donc surtout aux côtés mystiques des choses, très peu au dogme même. C'est ainsi qu'on ne trouve rien de dogmatique, ni dans le ch. 15 du Livre Ier, intitulé cependant: « de praesentatione corporis Domini in altari et calicis cum vino non consecrato », ni dans le ch. 34 du Livre IIIe, intitulé: de eucharistia.

---

*) *Les origines de la scolastique et Hugues de St-Victor*, t. II, p. 148.

On comprend aisément que ses opinions n'aient pas été du goût de tous ses lecteurs. L'archevêque Agobard, de Lyon, déjà froissé de ce qu'il avait blâmé le chant de l'église de Lyon, écrivit contre le *De ecclesiasticis officiis*. Le diacre Florus le dénonça au concile de Thionville en 835, mais sans pouvoir le faire condamner; il n'y réussit qu'au concile de Quiercy en 838, et encore ce concile ne rejeta-t-il que les interprétations fantaisistes qui ne pouvaient être justifiées ni par les Ecritures, ni par les Pères.

La pensée de Florus est clairement exprimée dans ses trois opuscules contre Amalaire.

Dans le premier opuscule, il dénonce aux prélats les plus éminents cet ouvrage sur les *Offices ecclésiastiques*, qui est, dit-il, rempli d'insanités (qui tantis vesaniis et erroribus confertus est, ut quibuslibet etiam imperitis palam ridendus conspuendusque videatur;... in quo vere tam inepto eloquio, tam absurdis sensibus, tam exquisitis et inauditis phantasiis involvitur, ut putes eum lymphatico more bacchari). Au n° 4, Florus, mêlant l'ouvrage en question à la lettre à Gontrade, interprète ainsi la pensée d'Amalaire: « Docet praeceptor ipse Amalarius egregius ita corpus Christi esse triforme et tripartitum, ut tria Christi corpora: primum quod ipse suscepit, secundum in nobis qui super terram ambulamus, tertium in illis qui sepulti jacent. Asserit in mysterio sacrificii hac de causa tres debere fieri partes: unam calicis pro Christo, alteram in patena pro vivis, tertiam in altari pro mortuis. Dicit *panem* illum esse *carnem* Christi, *sanguinem animam*, ut sit totus Christus. Haesitandum dicit, utrum corpus Christi de altari sumptum, in corpore nostro maneat usque in diem sepulturae, an recipiatur invisibiliter in coelum, an quando venam incidimus, cum sanguine profluat, an cum caeteris quae in os intrant, in secessum labatur. Epistola ejus est in suo officiali libro, ad juvenem nescio quem episcopum scripta, quae hoc continet: ubi etiam de sputis et flegmatibus spurcissime disputat, et cum sit tam sordidae mentis putidaeque doctrinae, se spiritalem jactat qui omnia dijudicet et alios carnales et animales vocat. » — Au n° 7, Florus reproche à Amalaire de n'avoir pour lui ni l'autorité de l'Ecriture, ni la tradition générale de l'Eglise, ni la doctrine des Pères. Il attaque ses explications mystiques comme fantaisistes. Il qualifie d'inepte sa doctrine sur la division de

l'eucharistie et il lui oppose le mot de saint Paul: Unus panis, *unum corpus* multi sumus. — Au n° 9, il appelle sordides les pensées de son adversaire sur le sort du corps de Jésus-Christ dans le communiant. « Prorsus panis ille sacrosanctae oblationis corpus est Christi, *non materie vel specie visibili, sed virtute et potentia spirituali.* » « Grâce à la consécration opérée par la prière mystique, grâce à l'infusion de la vertu divine dans le pain et le vin, ce qui était pain et vin naturellement (naturaliter ex germine terreno) devient *spirituellement* corps du Christ (*spiritualiter* corpus Christi), c'est-à-dire mystère de notre vie et de notre salut, dans lequel autre est ce que nous voyons des yeux du corps et autre ce que nous voyons des yeux de la foi, et dans lequel nous nous nourrissons, non seulement de ce que notre bouche reçoit, mais encore de ce que notre esprit croit. Cette nourriture est donc une nourriture de l'esprit et non du ventre (mentis ergo est cibus iste, non ventris); elle n'est pas corrompue, mais elle demeure pour la vie éternelle... Donc le corps du Christ *n'est pas en espèce visible, mais en vertu spirituelle* (non est in specie visibili, sed in virtute spiritali), et il ne saurait être souillé corporellement. » Florus attaque ensuite les Cataphryges, coupables de manichéisme, les Adamites, les Artonites, les Aquariens, etc.

Dans son second opuscule, Florus revient encore sur la doctrine d'Amalaire en mentionnant de nouveaux détails (n° 5): « Asserit Amalarius, inter alia, corpus Christi triforme et tripartitum esse, imo tria esse Christi corpora. Corpus Christi quod in sacramento a fidelibus sumitur, vel in coelum invisibiliter recipi, vel in corporibus sumentium manere usque in diem sepulturae, vel ex incisione venarum cum sanguine fluere, vel in secessum labi opinatur. Diaconos, altari cum assistunt inclines, asserit significare apostolos in passione Domini metuentes atque latitantes; subdiaconos, mulieres cruci intrepide assistentes; presbyterum, Joseph ab Arimathia; archidiaconum, Nicodemum; calicem, sepulcrum; oblationem Dominici Corporis dicit crucifixionem; lignum ipsum designare dicit doctores; lignum unde pendet, crucem; funem quo attrahitur, fidem; tintinnabulum quo resonat, linguam; manum trahentis cum levatur, vitam contemplativam; cum deponitur, activam. Exorcismos catechumenorum, ad spiritalem emundationis affectum simpliciter depromendos, ad quinque sensus corporeos nimia

carnalitate convertit. » — Au n° 6, Florus en appelle à la pureté de la foi: il rejette tout fantôme de superstition, toute futilité de dogme nébuleux (remota omni nebulosi dogmatis vanitate). C'est dans la simplicité du culte que consiste l'honneur de la religion et non dans des mystères futiles (non in mysteriis vanitatis). — Au n° 7, Florus enseigne que, dans l'eucharistie, « il ne faut absolument rien chercher que ce qui est *spirituel et immortel* »; que la vraie communion spirituelle, celle qui a rapport à la vertu du sacrement, doit être faite ainsi: « Qui manducat intus, non foris; qui manducat in corde, non qui premit dente. Credere enim in eum, hoc est manducare panem vivum; qui credit manducat; invisibiliter saginatur, quia et invisibiliter renascitur... Manet in mente fidelium inincorrupta venerabilis mysterii virtus et efficacissima potentia, purgans delicta, emundans conscientias, perficiens gratiam redemptionis et salutis. » Florus en appelle au conseil de saint Paul: « Conserve le dépôt, évite les nouveautés profanes de mots. » Il reproche à Amalaire d'errer, languissant et inquiet, autour de questions nouvelles et d'inventions inutiles. Il insiste sur la « vérité » de l'eucharistie (*verissimum* corporis et sanguinis *mysterium*); il ne parle ni de réalité charnelle, ni de substance matérielle, mais seulement de vérité. Plus loin, il réfute ainsi Amalaire: « Quomodo unum coelestem panem in tria dividit? aliud illic asserens esse Christum, aliud viventes fideles, aliud jam defunctos. Et Christum quidem calicis particula contineri, viventes in patenae fragmentis, defunctos autem in tertia quadam altaris particula censeri. Ita errore sacrilego implicatur ubi Dominus Jesus Christus asserit semetipsum a fidelibus manducari et vere carnem suam esse cibum, vere sanguinem suum potum, iste contendit vivos comedi, et defunctos. Arguit apostolus hunc errorem: Calix, inquiens, benedictionis cui benedicimus, nonne communicatio sanguinis Christi? etc. Iste autem e contrario in presbyterorum concilio docet: sanguis ille anima Christi est. Quid hac novitate profanius? » Florus appelle Amalaire un inepte faiseur de fables (ineptus fabulator). — Enfin, au n° 21, il recommande de se méfier des documents faux, des écritures apocryphes, qu'il faut non seulement prohiber, mais jeter au feu, parce que les écrits de ce genre n'ont que l'apparence de la piété et sont dans le fond remplis de venin.

En somme, Florus était un esprit plus positif et plus serré qu'Amalaire. Florus s'occupait davantage de la tradition et il voulait la défendre contre les nouveautés. Amalaire, qui était plus soucieux de satisfaire son imagination et sa piété que de préciser la stricte doctrine, se laissait aller à toutes les fantaisies de son mysticisme. Etait-il coupable pour cela de matérialisme, comme Florus l'en accuse? Je ne le pense pas. Il était certainement spiritualiste dans la question eucharistique. Seulement, tandis que Florus voulait que l'on ne parlât que du corps spirituel de Jésus-Christ et de la communion spirituelle, Amalaire, qui croyait, lui aussi, au corps «rationnel», c'est-à-dire spirituel et mystique de Jésus-Christ, voulait aussi se rendre compte de ce que devenaient, dans le corps du communiant, le pain et le vin consacrés dont la substance naturelle existait toujours et dont la digestion naturelle était un fait manifeste. Florus trouvait ces derniers détails grossiers; mais Amalaire, qui était aussi positif en dehors de ses élucubrations mystiques, voulait s'en rendre compte, sans matérialiser pour cela le corps et le sang du Christ. Dans le fond, tous deux étaient donc spiritualistes. Mais ce qu'il faut accorder à Florus, c'est qu'Amalaire a émis sur plusieurs points des explications nouvelles et étranges, puériles mêmes et ridicules, évidemment inacceptables.

Florus, en revenant à plusieurs reprises sur la doctrine d'Amalaire concernant le triple état du corps du Christ, nous montre que c'est là le point principal qui, dans l'ouvrage d'Amalaire, avait frappé les esprits. C'est ce point aussi que Paschase Radbert a voulu relever et auquel il a voulu opposer la doctrine de l'unité du corps du Christ. En sorte que l'on peut considérer le passage en question comme ayant été l'occasion du livre de Paschase Radbert et, par conséquent, comme le point de départ de tous les débats eucharistiques qui ensuite sont nés les uns des autres. Tel, en insistant sur l'unité du corps du Christ, n'a plus vu dans l'eucharistie que le corps charnel du Christ et n'a plus compris qu'une communion charnelle et qu'une transsubstantiation matérielle. Tel autre, en insistant au contraire sur les différents états du corps du Christ, sur son état terrestre et charnel, sur son état céleste et glorieux, sur son état sacramentel et spirituel, s'est éloigné de plus en plus de tout ce qui paraissait charnel et

matériel, et s'est enfoncé toujours davantage dans le spiritualisme poussé jusqu'au simple figurisme vide et dénué de toute vérité. Ces deux courants extrêmes et opposés ont leur point de départ dans la dispute qui vient d'être résumée et qui n'a été qu'une simple escarmouche entre deux hommes plus divers que différents; mais cette dispute va prendre sous la plume de Paschase Radbert et sous celle de ses adversaires une extension et une importance beaucoup plus considérables.

II.

J'ai déjà fait connaître la pensée de Paschase, les deux aspects de sa thèse, ses torts dans sa manière excessive d'insister trop sur le côté matériel de la question, ses arguments spécieux et erronés, etc. [1])

Il a été soutenu notamment par Haymon, évêque d'Halberstadt, qui avait une certaine érudition pour son temps, mais qui était étroit d'esprit, craignant la philosophie et la science, attribuant les erreurs d'Origène à son étude trop approfondie des philosophes, concluant que les ecclésiastiques doivent s'abstenir de cette étude dangereuse, ne pas s'enivrer dans ces « inania pocula », ne pas se gonfler de ces « doctrines bouffies (tumidis assertionibus inflati) ». C'est ce théologien très antiphilosophe qui, pour prouver que le corps de J.-C. est matériellement tout entier dans chaque petit morceau de pain, si petit soit-il, raisonnait ainsi: « Etenim granum tritici in terram projectum et mortuum, iterum resurgens in fructus multiplicationem, totum esse necesse est in singulis granis ab eo progenitis ».

La logique d'Haymon, aussi peu serrée que celle de Paschase, devait le rapprocher des arguments et des opinions de ce dernier. La plupart de ses phrases commencent par des *ergo* et des *itaque* dénués de tout fondement; plus sa phraséologie était creuse, plus elle sonnait fort. On lit, dans son opuscule *De corpore et sanguine Domini:* « Credimus *itaque* et fideliter confitemur et tenemus quod substantia illa, panis scilicet et vini, per operationem divinæ virtutis, id est, natura

[1]) Voir la *Revue,* n° 14, p. 281—294. L'ouvrage de Paschase, composé en 831 pour l'instruction des moines de la nouvelle Corbie en Saxe, n'a fait du bruit qu'après 844, époque à laquelle Paschase le revit et le présenta à Charles le Chauve, qui le fit connaître.

panis et vini substantialiter convertantur in aliam substantiam, id est in carnem et sanguinem. » Et la preuve qu'il en donne, c'est que Dieu, qui a pu créer les natures de rien, peut bien les changer à son gré; et si le goût et l'apparence du pain et du vin restent, c'est pour éviter l'horreur qu'on éprouverait à manger la chair du Christ et à boire son sang. Haymon toutefois reconnaît que le pain et le vin sont des sacrements; mais, dit-il, si on les appelle sacrements, c'est parce qu'ils symbolisent l'unité du corps de l'Eglise: « sicut enim panis qui sacratus fit corpus Christi, ex multis granis fit unus panis, et potus ille qui sanctificatus efficitur sanguis Christi, ex multis acinis fit unus potus; sic omnes digne sumentes hoc sacramentum ex multis unum corpus in Christo efficiunt. » Haymon, trouvant que cette explication n'épuise pas le sujet, en ajoute une autre: « Ce que nous mangeons, dit-il, paraît nous être incorporé d'une certaine manière. *Donc* cette manducation corporelle et temporelle de la chair du Christ, cette incorporation signifie la vision spirituelle et éternelle de l'éternelle société et de la réfection par laquelle nous lui serons incorporés et unis sans fin. » Tels sont les passages les plus saillants de l'opuscule d'Haymon.

Voyons maintenant les arguments des adversaires de Paschase et remarquons tout d'abord que l'opposition dirigée contre lui est partie non d'hommes obscurs et de chrétiens suspects, mais de théologiens éminents, d'une intelligence manifestement supérieure à la sienne et d'une science incontestable; et, de plus, que les Raban Maur, et même les Ratramne et les Scot Erigène, en repoussant les innovations de Paschase et les tendances manifestement matérialistes de ses disciples, ont entendu défendre la foi traditionnelle de l'Eglise, rester fidèles à la doctrine des Pères et mettre en pratique la parole de S. Paul: « Conserve le dépôt ». En sorte que l'innovation et la défection sont manifestement du côté des Paschasiens. Les auteurs papistes qui veulent défendre à tout prix la prétendue orthodoxie des Paschasiens et de leurs continuateurs des XIe, XIIIe et XVIe siècles, faussent entièrement l'histoire, comme on va le voir par les textes mêmes que nous allons citer.

Le premier adversaire redoutable qui est entré en ligne contre le moine de Corbie, est Raban Maur, archevêque de

Mayence. C'était un savant et un homme modéré, qui avait bien à l'occasion, suivant l'esprit de son temps, sa pointe de subtilité, mais qui, d'ordinaire, était positif, appliqué à la tradition et incapable de se laisser entraîner à quelque excès que ce fût, même en dévotion. Dans sa XVe homélie (in Cœna Domini), par exemple, il parle à peine de la Cène même et insiste surtout sur le lavement des pieds comme symbole de la purification des péchés, purification que J.-C. a opérée lorsqu'il a versé son sang pour le salut du monde. Au commencement, il se borne à dire, en ce qui concerne la Cène, que, plus encore que notre corps, notre âme a besoin d'une nourriture et que cette nourriture est la parole de Dieu; qu'il faut s'en rassasier sans cesse et qu'elle surpasse la douceur même du miel [1]). Rien de plus.

Dans sa lettre IIIe, à Eigil, abbé de Prom (ad Egilem Prumiensem abbatem), il professe, avant tout (n. 1), que, le Christ ayant dit: « Ma chair est *vraiment* une nourriture et mon sang *vraiment* un breuvage », il en résulte que dans l'eucharistie, le corps et le sang de J.-C. sont une *vraie* chair et un *vrai* sang. Et revenant plus loin (n. 5) sur le mot *vrai*, il dit: « Et semblablement (similiter), celui qui est la *vraie* vigne donne son sang à boire aux rameaux qui demeurent en elle (palmitibus in ea manentibus dat bibendum sanguinem suum), d'après ce qu'il a enseigné: Celui qui mange ma chair et qui boit mon sang, demeure en moi et moi en lui. » Tel était le sens du mot *vrai* dans Raban Maur.

Il déclare ensuite (n. 2) *inouïe* l'assertion de Paschase, à savoir, que la chair dont il est question dans l'eucharistie ne soit autre que celle qui est née de Marie, qui a souffert sur la croix et qui est ressuscitée du tombeau. « Je déclare ouvertement, dit-il, n'avoir *jamais* entendu, *jamais* vu, *jamais* lu une pareille assertion; et je m'étonne plus encore que cette doctrine soit imputée à S. Ambroise [2]). » Donc, l'innovation est

---

[1]) « Sicut corpus sine quotidiano victu non potest vivere, ita nec anima, quæ valde pretiosioris est conditionis, sine Dei verbo. Nam sicut caro redit ad terram, de qua sumpsit originem, ita anima ad cœlum, si semper divino eloquio, quod ejus cibus est, pascatur ac reficiatur, quia hoc omnem suavitatem superat mellis, testante propheta David qui ait: Quam dulcia faucibus meis eloquia tua, Domine, super mel ori meo! » (Psalm. CXVIII).

[2]) « Penitus fateor *inauditum* reperiri (in libro Paschasii), sub nomine S. Ambrosii, quod non sit hæc alia caro Christi quam quæ nata est de Maria, et passa in cruce, et resurrexit de sepulcro.... Istud plane fateor *nunquam* me prius audisse, vidisse, legisse; *multumque miratus sum* hoc sanctum Ambrosium dixisse. »

manifeste. Et Raban en appelle à Augustin qui a dit qu'on ne saurait manger le Christ avec les dents (Christum vorari fas dentibus non est); il enseigne expressément que la chair du Christ, étant ressuscitée et glorifiée, « ne peut *en aucune manière* être dévorée (jam vorari nullo modo potest). »

Selon Raban (n. 3), « *autre, spécialement,* est le corps du Seigneur, qui est consacré tous les jours par le Saint-Esprit, de la substance du pain et du vin, pour la vie du monde, et qui est ensuite offert en prière à Dieu le Père par le prêtre; *autre, spécialement,* est le corps du Christ, qui est né de la Vierge Marie et auquel le précédent est rapporté; *autre, spécialement,* est le corps du Christ, à savoir, la sainte Eglise, qui est le corps du Christ [1]. »

Raban s'élève ensuite (n. 6) contre ceux qui prétendent que le Christ souffre toutes les fois que le sacrifice de la messe est célébré; il maintient que le Christ n'est mort qu'une fois, et que, ressuscité et glorifié, il ne souffre ni ne meurt. « Respondeat et dicat quisnam Domino passionem toties intulerit, inferat et inferre deinceps habeat, utrum videlicet sacerdos qui sacrificat, an Pater qui sacrificata sanctificat, an Filius qui communicantes vivificat; an Spiritus sanctus per quem ea creat et consecrat, et in quo sacerdos ista fieri supplicat; an populus, id est Ecclesia et sponsa Christi quæ communicat? *Patet profecto Dominum semel passum et mortuum, nullatenus postmodum potuisse, vel posse (quod absit) pati,* dicente beato Petro apostolo: Christus semel pro peccatis nostris passus est... Quemadmodum *nequaquam* tunc in Cœna sua passus est quando primitus ex pane et vino dignatus est verum corpus et sanguinem suum creare, consecrare et discipulis suis dare, manente integro humano corpore suo: ita *nullatenus* postmodum passus est, patitur vel patietur, quoties corpus et sanguinem suum ex pane creat et vino.... Cum Dominus in cœna sua dedit manducandum corpus et bibendum sanguinem suum *nihil mali* fuerit passus, cum tamen adhuc esset passibilis et mortalis, *multo minus* resurgens a mortuis

---

[1]) « *Specialiter aliud* esse corpus Domini, quod ex substantia panis ac vini pro mundi vita quotidie per Spiritum sanctum consecratur, quod a sacerdote postmodum Deo Patri suppliciter offertur; et *aliud specialiter* corpus Christi, quod natum est de Maria virgine, in quod istud transfertur; et *aliud specialiter* corpus Christi, sanctam scilicet Ecclesiam, qui corpus Christi sumus. »

postmodum passus est, patitur, vel patietur manens impassibilis et immortalis, dicente apostolo: Christus resurgens a mortuis jam non moritur; mors illi ultra non dominabitur.»

Raban raille Paschase, «ce pontife beaucoup trop loué (ille nimis longe lateque laudatus pontifex)!». Puis (n. 7), revenant sur la différence spéciale qu'il a précédemment signalée entre le corps glorifié et le corps eucharistique du Christ, il dit que cependant ce ne sont pas deux corps, mais un seul; de même qu'il y a en J.-C. deux esprits, l'un selon la divinité, l'autre selon l'humanité, esprits autres naturellement et cependant un personnellement (la personne du Christ étant une); de même encore qu'il y a, dans l'homme, l'homme extérieur qui se corrompt et l'homme intérieur qui se renouvelle, lesquels, tout en étant autres, ne sont pas deux hommes, mais un seul; de même enfin que la chair de l'époux est personnellement autre que celle de l'épouse, et que cependant c'est une seule chair. Raban pousse encore plus loin ces subtilités lorsqu'il ajoute: «Una est naturaliter caro dans, data, accipiens; videlicet invisibilis, vescenda, vescens; inconsumptibilis, sumenda, sumens.» Le corps qui se donne, qui est invisible et inconsomptible, c'est le corps céleste de J.-C.; le corps qui est donné, qui doit être reçu et mangé, c'est son corps eucharistique; le corps qui reçoit, qui mange, qui prend, c'est son corps ecclésiastique (l'Eglise).

Au ch. 33 de son *Pénitential*, Raban trouve «superflue» la question suivante: l'eucharistie, après avoir été consommée, est-elle rejetée comme les autres aliments et revient-elle comme eux à son état premier? «Le Sauveur a dit que tout ce qui entre dans la bouche passe dans le ventre et est rejeté dehors. Or, le sacrement du corps et du sang est formé de choses visibles et corporelles, bien qu'il opère la sanctification invisible et le salut tant du corps que de l'âme; quelle raison y a-t-il donc pour que ce qui est digéré par l'estomac et ce qui est rejeté dehors, revienne de nouveau à son état ancien, puisque personne n'a affirmé que cela arrivât jamais?» Raban en appelle à sa lettre à Eigil et déclare de nouveau erronés (non rite sentientes) ceux qui prétendent que le *sacrement* du corps et du sang du Seigneur est le *corps même* qui est né de Marie. Il avertit ceux qui reçoivent ce sacrement charnellement et qui ne le comprennent pas spirituellement, que ce

n'est pas à eux que la vie éternelle a été promise (ne autem putarent sic in isto cibo et potu, quem carnaliter sumunt et spiritualiter non intelligunt, in fide promitti vitam æternam).»

On ne saurait donc se méprendre sur la pensée de Raban Maur, qui n'a jamais été ni attaqué ni réfuté, tant son orthodoxie était respectée.

III.

Ratramne n'a pas été l'objet du même respect que l'archevêque de Mayence. Simple moine de Corbie (diocèse de Soissons), il a été attaqué par plusieurs théologiens papistes des XVIe et XVIIe siècles, notamment par le jésuite Harduin, par la congrégation de l'Index, par Clément VIII, Bellarmin, etc., et cela pour faire réaction contre les protestants, qui lui ont imputé leur doctrine. Mais ces attaques sont à peu près abandonnées aujourd'hui. Il faut considérer que Ratramne a été tenu pour orthodoxe par Sigebert, moine de Gemblours, par Jean Trithème, abbé de Spanheim (XVe siècle), etc.; qu'en 1571 les théologiens de Douai ont pensé que son écrit ne devait pas être prohibé (admissis quibusdam emendationibus); que l'opinion de Marca, d'après laquelle l'écrit de Scot Erigène aurait été l'œuvre de Ratramne, n'a pas eu de partisans (sicut passer solitarius in tecto); que le théologien parisien Jacques Boileau a soutenu, en 1712, que le traité de Ratramne est orthodoxe et catholique; que Mabillon l'a démontré aussi dans sa préface des Actes des Bénédictins (§ 88, p. 45). En outre, l'annotateur du texte de Ratramne dans l'édition de Migne, a fait l'aveu suivant: «L'Eglise catholique a toujours cru et enseigné qu'il y avait dans l'eucharistie quelque figure et qu'avec cette figure étaient reçus le vrai corps et le vrai sang du Christ. Dans l'eucharistie, le corps du Christ n'est pas un corps visible et soumis aux sens, qui puisse être brisé et broyé des dents, bien que quelques catholiques l'aient pensé *autrefois.*» (Allusion au Synode de Rome de 1059.)

Guettée n'a pas dissimulé son étonnement «que le livre de Ratramne ait été abandonné aux protestants comme un livre hérétique». «Dès 1559, a-t-il écrit, les censeurs des livres établis par le Concile de Trente classèrent le livre de Ratramne parmi les livres hérétiques. Le cardinal du Perron fut du même avis et fut copié depuis, à peu près par tous ceux

qui en parlèrent. Les théologiens de Douai cependant, dès l'an 1571, avaient trouvé cet ouvrage bon, à part quelques expressions qu'ils n'entendaient pas, parce que la question historique n'était pas encore complètement éclaircie. En 1655, de Sainte-Beuve, professeur de Sorbonne, fut le premier qui se déclara ouvertement pour le livre de Ratramne. On l'examina alors d'un peu plus près. D. Mabillon releva une foule de fausses interprétations que les protestants lui avaient données dans leurs traductions, et le livre du *savant* moine de Corbie commença à être *réhabilité comme il le mérite.* Les auteurs de la *Perpétuité de la foi*, malgré leur science, n'avaient pas une idée juste du livre de Ratramne, qu'ils abandonnaient à cause de son obscurité, et ils n'avaient pas parfaitement compris la discussion qui s'éleva au IXe siècle sur l'eucharistie [1]. »

MM. l'abbé Mignon, dans ses *Origines de la scolastique* (T. II, p. 153-154), s'est exprimé ainsi: «Paschase, pour établir la réalité du corps et du sang de J.-C. dans l'eucharistie, parlait peu du signe ou de ce qui paraît; il s'occupait surtout de la réalité substantielle... Ratramne, de son côté, supposant la réalité substantielle, parle davantage, trop, du signe, de l'apparence, figure et enveloppe de la réalité, et il se trouve amené à dire que ce n'est pas le même corps... Au fond, si la doctrine de Paschase était pure de toute erreur, le sentiment de Ratramne bien compris pouvait, lui aussi, être soutenu. »

Donc, dans le traité *De corpore et sanguine Domini* qu'il écrivit pour répondre au désir de Charles le Chauve, Ratramne examine les deux questions qui agitaient l'opinion et auxquelles on ramenait les thèses alors critiquées dans l'ouvrage de Paschase: 1° N'y a-t-il aucune figure dans l'eucharistie et tout y est-il sans voile au point que l'on aperçoive par les sens corporels le corps même et le sang de J.-C.? et 2° le corps reçu dans l'eucharistie est-il le même que celui qui est né de Marie, qui a souffert, qui est mort, qui est ressuscité et qui est monté aux cieux? — Ce traité comprend 102 numéros, dont les 49 premiers ont trait à la première question et les 53 autres à la seconde. Le défaut d'espace m'impose la nécessité de ne citer que les principaux textes; je le regrette vivement, car tout le traité est très curieux et décisif.

---

[1]) *La papauté hérétique*, 1874, p. 144.

Au n° 4, Ratramne déclare qu'il veut non pas s'appuyer sur son propre esprit, mais suivre les traces des Pères, et de fait, il cite beaucoup S. Ambroise, S. Jérôme, le B. Fulgence, S. Augustin, etc.

Au n° 11, il combat le réalisme qui exclut toute figure; il veut que l'on concilie la *figure* et la *vérité*. « Car, s'il n'y a rien de figuré, comme quelques-uns le disent, si tout est vu en vérité, la foi n'a rien à y opérer, puisqu'il ne s'y passe rien de spirituel et que tout ce qui y est y est reçu corporellement. »

N° 12. « La nature spécifique du pain et du vin persévère après la consécration. » — N° 14. Ceux qui n'admettent rien de figuratif ne sauraient expliquer le changement du pain et du vin au corps et au sang de J.-C. : « Car le pain et le vin n'ont rien de changé en eux (nihil habent in se permutatum), et s'ils ne sont pas changés autrement, ils ne sont toujours que ce qu'ils étaient avant la consécration. » — N° 15. « On ne voit rien de changé en eux corporellement; donc il est nécessaire que le changement se fasse autrement que corporellement (esse secundum aliud quam secundum corpus). » — N° 16. « Puisqu'ils avouent que *ce changement n'a pas lieu corporellement, mais spirituellement*, il est nécessaire de reconnaître qu'il a lieu figurativement (figurate facta commutatio): car sous le voile du pain matériel et du vin matériel se trouve le corps *spirituel* et le sang *spirituel*. Non qu'il y ait là deux choses réelles diverses, un corps et un esprit ; il n'y a qu'une seule et même chose, laquelle, vue dans l'ordre corporel (secundum quod utrumque corporaliter contingitur), est créature corporelle, et vue dans l'ordre spirituel (secundum potentiam quod spiritualiter factæ sunt), est *le mystère* du corps et du sang du Christ. »

Du n° 17 au n° 21, Ratramne explique l'eucharistie par le baptême : Dans le baptême, il y a, outre l'eau, la vertu du S. Esprit qui purifie l'âme; de même, dans l'eucharistie, il y a, outre les choses qui sont vues et qui nourrissent le corps corruptible, il y a ce qui est cru, ce qui nourrit l'âme, ce qui est immortel.

N° 22. « La manne et l'eau du rocher, tout en étant une nourriture matérielle et un breuvage matériel, ont été appelées par l'Apôtre nourriture spirituelle et breuvage spirituel. Pour-

quoi? Parce que *dans ces substances corporelles* était la puissance spirituelle du Verbe qui nourrit et désaltère les âmes des croyants plus que leurs corps. Et comme cette nourriture et ce breuvage préfiguraient le mystère du corps futur et du sang du Christ, mystère que l'Eglise célèbre, S. Paul affirme que nos pères ont mangé la même nourriture spirituelle et qu'ils ont bu le même breuvage spirituel. » — N° 23. « Si tu demandes quelle est cette même nourriture, je te répondrai que c'est celle-là même que le peuple des croyants mange et boit dans l'Eglise. Il n'est pas permis de la dire autre, parce qu'il n'y a qu'un seul et même Christ qui, dans le désert, dans la nuée et dans la mer, a nourri le peuple de sa chair et l'a désaltéré de son sang, et qui, maintenant, dans l'Eglise, nourrit le peuple des croyants du pain de son corps et le désaltère de l'eau de son sang (populum credentium sui corporis pane, sui sanguinis unda pascit atque potat). »

N° 25. « Celui qui maintenant dans l'Eglise, par sa vertu toute-puissante, change spirituellement le pain et le vin en la chair de son corps et en l'eau de son propre sang, celui-là autrefois a aussi fait, invisiblement, que la manne du ciel fût son corps et que l'eau du rocher fût son propre sang. » Selon Ratramne, c'était dans les deux cas la même action spirituelle. — N° 28. La veille de sa mort, le Christ a dit: Ceci est mon corps, etc., paroles qui étaient alors *vraies* comme maintenant. Donc, avant de souffrir et de verser son sang, il a *vraiment* donné à ses apôtres son corps et son sang. Or, il est évident qu'il ne les leur a pas donnés matériellement: « Hoc enim scelus esset si, secundum quod infideles tunc acceperunt, a discipulis vel sanguis ejus biberetur vel caro comederetur. » Il ne saurait donc être question d'une manducation charnelle. — N° 32. « Plusieurs *commencent à enseigner* (suboritur quaestio quam plurimi proponentes) que ces choses se font *non en figure, mais en vérité;* en cela, ils *contredisent* les écrits des saints Pères. » Et Ratramne cite (n° 33 et n° 34) S. Augustin, qui enseigne que boire matériellement le sang de J.-C. serait un crime et non un acte de religion. — N° 36. Ratramne distingue le corps et le sang de J.-C. en tant que choses (ut res), et les sacrements de ces choses ou mystères qui sont célébrés en mémoire (ob memoriam) de la passion du Sauveur.

N° 37. « Quoiqu'il n'y ait qu'un seul corps et un seul sang du Seigneur, cependant les sacrements ont pris les *noms* des choses mêmes, de telle sorte qu'ils *sont dits* corps et sang du Christ (sacramenta ipsarum rerum *vocabula* sumpserunt ut *dicantur* corpus et sanguis Christi); ils sont ainsi appelés à cause de la similitude des choses qu'ils représentent (propter similitudinem rerum quas innuunt sic appellantur), comme on appelle Pâques et Résurrection les fêtes qui se célèbrent chaque année, bien que, le Christ n'ayant souffert qu'une fois et n'étant ressuscité qu'une fois, les jours où il a souffert et où il est ressuscité soient passés et ne puissent plus être rappelés; on donne cependant ces noms à ces fêtes parce qu'elles rappellent le souvenir de la passion et de la résurrection du Sauveur et qu'elles ont ainsi une *ressemblance* avec les jours où le Sauveur a souffert une fois et est ressuscité une fois. » — N° 38. De même, dans les messes qu'on célèbre, on doit s'associer aux souffrances du Christ, souffrances « dont on reproduit l'image dans les sacrés mystères (quarum imaginem in sacris mysteriis praestolatur »). — N° 39. « L'oblation qui est faite tous les jours par les fidèles est faite sacramentellement, en mystère (in mysterio), de telle sorte que ce que le Christ a accompli en s'offrant une fois, est accompli (geritur) chaque jour en souvenir (in memoriam) de sa passion par la célébration des mystères. » — N° 40. « Ces mystères sont des « *similitudes* », des « *représentations* ». On les *appelle* corps et sang du Christ, parce qu'ils prennent le nom de la chose dont ils sont le sacrement. De là, cette explication du B. Isidore: On emploie le mot sacrifice, comme si une chose sacrée était faite (quasi sacrum factum), parce que cette chose est consacrée par la prière mystique en *mémoire* de la passion du Sauveur. C'est pourquoi, pour lui obéir, nous *appelons* corps et sang du Christ ce qui vient des fruits de la terre, ce qui est sanctifié et devient sacrement par l'action invisible de l'Esprit de Dieu. Le pain et le vin sont ainsi *comparés* au corps et au sang (panis et vinum ideo corpori et sanguini comparantur), parce que, de même que la substance de ce pain visible et de ce vin nourrit et désaltère l'homme extérieur, ainsi le Verbe de Dieu, qui est le pain vivant, nourrit les âmes des fidèles par la participation de lui-même. » — N° 49. « Le corps et le sang du Christ sont des figures d'après leur aspect visible (figu-

ræ sunt secundum speciem visibilem); mais, d'après la substance invisible, c'est-à-dire d'après la puissance du Verbe divin, ils sont vraiment le corps et le sang du Christ. C'est pourquoi ils nourrissent le corps d'après leur nature visible (secundum visibilem creaturam); mais, d'après la vertu d'une substance plus puissante (juxta potentioris virtutem substantiæ), ils nourrissent et sanctifient les âmes des fidèles.» Donc, d'après Ratramne, la nature du pain et du vin subsiste dans la consécration, qui, sans la détruire aucunement, lui ajoute la vertu de la substance divine ou la puissance du Verbe divin.

N° 51. Ratramne reproduit ce texte de S. Ambroise: «Ce pain vivant qui descend du ciel, communique *la substance de la vie éternelle* (vitæ æternae substantiam subministrat).» On le voit, il n'est nullement question d'une disparition de la substance du pain, encore moins d'une transformation matérielle de cette substance en la substance du corps du Christ. — N° 54. Ratramne enseigne expressément que le changement eucharistique n'altère en rien les substances du pain et du vin: «car ce que le pain et le vin étaient avant la consécration dans leur substance de choses créées, ils le sont encore après (nam secundum creaturarum substantiam quod fuerunt ante consecrationem, hoc et postea consistunt).»

N° 57. «Avec quelle diligence et quelle prudence S. Ambroise n'a-t-il pas distingué la vraie chair du Christ, celle qui a été crucifiée et a été ensevelie, et celle qui est reçue dans le sacrement et dont il dit qu'elle est vraiment le sacrement de celle-là, distinguant ainsi le *sacrement de la chair* de la *vérité de la chair* (vere ergo carnis illius sacramentum est, distinguens *sacramentum carnis a veritate carnis)*... Ambroise enseigne ainsi manifestement aux fidèles que la chair dans laquelle le Christ a été crucifié et enseveli, n'est pas un mystère, mais la vérité de la nature (non mysterium sed veritas naturæ); tandis que la chair qui contient maintenant en mystère la similitude de celle-là, n'est pas de la chair en nature, mais en sacrement (non specie caro sed sacramento); le pain existe en nature, et le vrai corps du Christ en sacrement (in specie panis est, in sacramento verum Christi corpus).» — N° 59. «S. Ambroise dit: Le Christ est dans ce sacrement. Il ne dit pas: Ce pain et ce vin est le Christ. S'il le disait, il

affirmerait (ce qui n'est pas, quod absit!) que le Christ est corruptible et sujet à la mort: car tout ce qui est perçu ou goûté corporellement dans cette nourriture, est manifestement sujet à la corruption.» — N° 60. «C'est à la vérité le corps du Christ, mais un corps spirituel et non corporel (corpus non corporale sed spirituale); c'est le sang du Christ, mais un sang spirituel et non corporel. Donc rien ne doit ici être considéré corporellement, mais spirituellement: c'est le corps du Christ, mais non corporellement; c'est le sang du Christ, mais non corporellement.» — N° 62. «Le corps que le Christ a pris de la Vierge Marie était un corps vrai, visible et palpable. Mais le corps qui est appelé mystère de Dieu, n'est pas corporel, mais spirituel (at vero corpus quod mysterium Dei dicitur, non est corporale, sed spirituale); et s'il est spirituel, il n'est ni visible ni palpable. Aussi le B. Ambroise ajoute-t-il: «Le corps du Christ est le corps de l'Esprit divin.» Or, l'Esprit divin n'est rien de corporel, rien de corruptible, rien de palpable.» — N° 65. «D'où il résulte évidemment que rien dans cette nourriture, rien dans ce breuvage ne doit être considéré (sentiendum) corporellement, mais que tout doit être compris spirituellement (sed totum spiritualiter attendendum).» — N° 69. «Donc, d'après le très savant Ambroise, grande est la différence (multa differentia) qui sépare le corps dans lequel le Christ a souffert, et le corps qui est offert tous les jours par les fidèles dans le mystère de la passion du Christ.»

N° 70. Ratramne invoque aussi l'autorité de St. Jérôme, qui a écrit: «Le sang et la chair du Christ sont compris de deux manières: ou bien il s'agit de la chair spirituelle et divine dont le Christ même a dit: Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment un breuvage; ou bien il s'agit de la chair qui a été crucifiée et du sang qui a été répandu par la lance du soldat.» — N° 71. «Ces deux corps diffèrent autant entre eux que diffèrent les choses corporelles et les choses spirituelles, les choses visibles et les choses invisibles, les choses divines et les choses humaines. Et puisqu'ils diffèrent entre eux, ils ne sont donc pas le même.» — N° 75. «Le vin représente J.-C., l'eau le peuple; il faut unir l'eau et le vin, J.-C. et le peuple. Donc, si le vin sanctifié est changé corporellement au sang du Christ, il faut croire pareillement que l'eau qui a été mêlée au vin est aussi changée

corporellement au sang du peuple chrétien... Mais nous voyons que rien dans l'eau n'est changé matériellement; donc rien non plus n'est changé matériellement dans le vin. C'est spirituellement que l'on comprend tout ce qui dans l'eau est rapporté au corps du peuple; donc pareillement, il est nécessaire que l'on entende spirituellement tout ce qui dans le vin est rapporté au sang du Christ. » — N° 94. « Ce corps qui est sur l'autel du Seigneur, est figure, parce qu'il est sacrement. »

Telle est la doctrine de Ratramne. Appuyé sur les Pères, principalement sur St. Ambroise et St. Augustin, il enseigne que l'eucharistie, comme sacrement et comme sacrifice, est une figure, une similitude, une image, un souvenir du corps matériel du Christ qui a souffert sur la croix, du sang matériel qu'il a versé dans sa passion, et aussi des fidèles auxquels sa mort a communiqué la vie (utriusque corporis, id est et Christi, quod passum est et resurrexit, et populi in Christo renati atque de mortuis vivificati, figuram gestat). Il est évident, d'ailleurs, que, pour lui, ces termes n'indiquent pas des choses vides et de pures fantaisies, mais des vérités spirituelles et divines, parfaitement objectives. Ratramne est aussi loin du figurisme illusoire que du matérialisme et du transubstantialisme: il est dans la vérité catholique, telle que les Pères l'ont enseignée. Quant aux théologiens papistes qui prétendent concilier sa doctrine avec la théorie de la présence charnelle et de la transsubstantiation matérielle, ils sont manifestement et grossièrement dans l'erreur.

IV.

Après Ratramne vient Scot Erigène. — Quelle a été la valeur théologique de Scot Erigène? N'a-t-il été, comme dit M. Mignon (II, 154), qu'un « pseudo-théologien » et un « sophiste » ? Quel rôle a-t-il joué et quelle influence a-t-il exercée en philosophie et en théologie? A-t-il eu raison ou tort dans son débat, sur la prédestination, contre Gotteschalk? A-t-il été calomnié, et que faut-il penser de l'hostilité dont il a été l'objet de la part du pape Nicolas Ier, le grand ennemi aussi de Photius, et de la part de toute l'école fondée par Nicolas Ier, ainsi que des théologiens qui l'ont attaqué surtout parce qu'ils le jalousaient? Ce sont là des questions que je n'ai pas à examiner

ici. Je n'examinerai pas non plus ce qui a été écrit à son sujet par MM. Lauf, Bæhr, H.-J. Floss, Saint-René Taillandier, Ravaisson, etc. Il ne s'agit ici que de la doctrine qu'il a enseignée sur l'eucharistie.

A-t-il écrit, lui aussi, un traité sur l'eucharistie, pour répondre au désir qui lui avait été exprimé par Charles le Chauve? Ce traité a-t-il été perdu ou détruit? Ou bien Scot n'a-t-il réellement écrit sur l'eucharistie que ce qui se trouve disséminé dans ses divers ouvrages? La place me manque pour discuter ces questions. Je me bornerai aux deux points suivants, qui suffisent d'ailleurs au but que poursuit la *Revue:* constater ce que Scot a réellement enseigné, et en indiquer la valeur.

D'abord, est-il exact de dire avec M. Mignon (p. 154-155) qu'il n'a vu dans l'eucharistie que le signe, ce qui paraît; que, pour lui, le sacrement du corps et du sang de J.-C. n'est que la figure du Sauveur ou le mémorial de sa passion; et que Hincmar l'a accusé d'avoir enseigné cette doctrine? Ces imputations sont erronées.

Voici, en effet, comment est résumée la doctrine eucharistique de Scot dans l'étude anonyme (Commentatio de Joanne Scoto Erigena) jointe par Migne à l'édition des œuvres de Scot, col. 1-88. Au ch. 4 de la Ire partie, il est démontré que Scot n'a fait que reproduire la pensée de Ratramne sur la distinction à faire entre le corps charnel de J.-C. et son corps sacrementel ou spirituel, celui-là appelé corps *en vérité* (in veritate), et celui-ci *en figure* ou en mystère (in specie); de sorte qu'en disant que le changement du pain et du vin ne se fait pas « in veritate », il a manifestement voulu dire qu'il ne se fait pas matériellement ou charnellement, mais seulement « in specie », c'est-à-dire spirituellement. Tel était, dans le langage théologique de Scot, le sens des mots *species* et *veritas*, appliqués à l'eucharistie: *in specie* signifiait « mystiquement, spirituellement, non matériellement, non charnellement »; *in veritate* signifiait, au contraire, « matériellement, charnellement, non spirituellement, non mystiquement ». Ceci est très important à noter, si l'on ne veut pas dénaturer la pensée de Scot. Scot savait certainement que les Pères avaient très souvent employé le mot « vérité » et quelquefois le mot « réalité » pour donner à la présence eucharis-

tique du Christ le sens d'une *objectivité efficace*, objectivité efficace qu'il acceptait certainement, autant que Ratramne et que Raban Maur. Mais comme les Paschasiens commençaient à attribuer au mot « vérité » le sens de présence matérielle et charnelle, il le rejetait, pour s'en tenir au mot *species*, pris dans le sens de présence spirituelle et mystique, qui était le sens de l'ancienne Eglise. Ce n'est donc pas Scot qui a innové, mais le parti matérialiste des Paschasiens.

D'après Ascelin, Scot disait: « Specie geruntur ista, non veritate », conformément à cette prière de Ratramne: « Perficiant in nobis, Domine, quaesumus, tua sacramenta, quod continent, ut quae nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus. » « Dicit quod in specie gerantur ista, non in veritate, id est, per similitudinem, non per ipsius rei manifestationem. Differunt autem a se species et veritas. Quapropter corpus et sanguis, quod in Ecclesia geritur, differt ab illo corpore et sanguine, quod in Christi corpore per resurrectionem jam glorificatum cognoscitur. » L'auteur de l'étude en question ajoute: « Quae sunt in hoc loco fidei nostrae contraria? *Ipse Lanfrancus, acerrimus Berengarii adversarius, simili ratione locutus est.* Ubi hoc loco Ratramnus, sui ipsius verbis usus, « specie, inquit, geruntur ista, non veritate », Ecclesiae verba secundum Ecclesiae sententiam explicat. » Et encore: « Berengarius panis vinique substantiam non remanere negabat. Ratramnus, etsi obscura interdum atque ambigua utitur oratione, hac tamen in re a catholicæ Ecclesiæ sensu non recessit. » Et l'auteur trouve qu'une vraie et réelle présence de J.-C. dans l'eucharistie a été suffisamment affirmée par Scot, voire même par Bérenger: « Id vero (veram ac realem Christi in eucharistia praesentiam omnino negare), cum nec Berengarius ausus sit docere, nec a Berengarii adversariis in Scoto culpatum inveniatur, in illo ipsius libro quem Berengarius habuit, nostra quidem sententia, repertum non est. »

MM. Ravaisson et Saint-René Taillandier ont publié un fragment anonyme sur l'eucharistie, fragment qu'ils ont tiré d'un manuscrit du XIe siècle de la bibliothèque d'Avranches et qu'ils ont attribué à Scot Erigène. Comme il n'est point certain que ce fragment soit de Scot, je m'abstiens de l'analyser ici et je me borne à constater qu'il ne fait que confirmer la doctrine précédente; qu'il reproduit les idées mêmes

de Ratramne, notamment celles des nos 75, 62, 65, 71, 94; et qu'il s'appuie principalement sur l'autorité d'Augustin.

M. Ravaisson a aussi attribué à Scot les propositions suivantes: «Spiritualiter Salvatorem immolamus, et intellectualiter mente, non dente, comedimus. Spiritualis homo negat Christum carnem esse, quam jam in spiritum versam esse intelligit. Caro ipsius exaltata est et mutata in animam rationalem [1]).»

Le IIIe fragment de Scot sur l'évangile de Jean (VI, 5-14) ne touche pas au dogme; c'est une explication allégorique et mystique des 5 pains d'orge, des 2 poissons, des 5000 assistants, des 12 corbeilles, etc.; explication très originale, mais absolument fantaisiste et parfois ridicule.

Dans ses «Expositions sur la hiérarchie céleste de St. Denis», ch. 1, Scot montre dans l'eucharistie «l'image typique de notre participation spirituelle à Jésus, que nous comprenons fidèlement par la seule intelligence (typicam esse similitudinem spiritualis participationis Jesu, quem fideliter solo intellectu gustamus, hoc est intelligimus)... et aussi par la foi (per fidem).»

Il est donc erroné de dire que Scot n'a vu dans l'eucharistie qu'une figure vide. Il est erroné aussi de prétendre que Hincmar lui ait imputé cette doctrine. Hincmar s'est borné à dire (de Praedest. C. 31): «Sunt qui contra fidei catholicae veritatem dicunt quod sacramentum altaris non verum corpus et verus sanguis sit Domini, sed *tantum* memoria veri corporis et sanguinis est.» Il ne cite nullement Scot. On sait d'ailleurs que Hincmar professait pour la science de Scot la plus haute estime, au point de le prier de réfuter Gotteschalk; il n'est donc pas vraisemblable qu'il l'ait attaqué dans la question eucharistique.

S'il s'agissait de savoir ce qu'on doit penser des opinions toutes personnelles de Scot, par exemple, de ses interprétations mystiques de l'évangile des 5 pains et des 2 poissons, on pourrait, je crois, sans être aussi sévère que le moine de Fleuri, Adrevald, qui lui a reproché des «inepties», y voir des subtilités plus ingénieuses que solides et même plus futiles qu'utiles. Mais telle n'est pas la question. La vraie ques-

[1]) Catalogue général des manuscrits des bibliothèques publiques des départements, T. I, 1849, p. 503 et suiv.

tion est de savoir ce que Scot a enseigné sur l'eucharistie, en tant que témoin de la foi de son époque et comme écho de la tradition et des Pères; il s'agit de savoir comment il a compris, lui, très versé dans les langues grecque et latine, lui que Charles le Chauve appelait «le Maître» et qui était l'Alcuin de sa cour, comment il a compris, dis-je, la doctrine des Pères, particulièrement des Pères alexandrins pour lesquels il a toujours éprouvé un attrait particulier. Cela seul nous importe ici. Or, nous l'avons établi avec précision, et il est impossible de n'en pas tenir compte, même quand on aurait peu d'estime pour les subtilités, les méthodes et les façons de raisonner auxquelles il s'est livré dans ses ouvrages philosophiques et mystiques, toutes choses qui, par leur bizarrerie, lui ont valu à bon droit le titre de Père de la scolastique.

Je n'ai point à citer ici Heriger, abbé de Laubes, qui appartient au Xe siècle. Mais il est bon de rappeler qu'il a écrit, lui aussi, contre Paschase Radbert et qu'il a enseigné «que le corps eucharistique n'est pas du tout le même que celui qui est né de Marie, et que le Christ ne souffre aucunement dans les messes qui sont célébrées».

V.

Concluons ces *Etudes*.

Nous avons indiqué en quoi consiste le dogme eucharistique, en citant les paroles mêmes du Christ. Nous avons cité ensuite les principaux textes dans lesquels les Pères et les docteurs des huit premiers siècles ont exprimé et précisé leur interprétation, c'est-à-dire leur manière de comprendre les paroles du Christ. Puis, nous avons retracé l'histoire des premières discussions, au IXe siècle; discussions d'abord assez vagues entre Amalaire et Florus, puis plus accentuées entre Paschase Radbert et Haymon d'une part, et, d'autre part, Raban Maur, Ratramne, Scot Erigène, etc.

Ces discussions nous ont fait assister à la formation même du matérialisme eucharistique, lequel s'est systématisé plus tard et a fini non par détruire, mais par vaincre dans beaucoup d'âmes le spiritualisme de l'ancienne Eglise, grâce surtout aux efforts combinés des moines et des papes. C'est bien, effectivement, dans ces discussions qu'a pris naissance le transsubstantialisme

occidental, qui passe aujourd'hui, aux yeux des catholiques-romains, pour la seule doctrine vraiment catholique, et qui, de fait, en est la corruption, même grossière. Ce point d'histoire est capital. Qu'on veuille bien remarquer que nous n'avons pas *disserté* sur la valeur des opinions des théologiens au sujet de l'eucharistie, mais que nous avons simplement *constaté* quelle a été, de fait, la doctrine de l'ancienne Eglise sur ce point. Nous avons produit les textes mêmes, textes que la plupart des écrivains romanistes ou romanisés cachent, et pour cause. Notre constatation a été, ce nous semble, aussi péremptoire que franche.

Il importait qu'il en fût ainsi et que chacun fût mis à même de prendre connaissance des textes et de les contrôler, et cela non seulement pour le triomphe de la vérité chrétienne sur ce point particulier, mais encore pour le triomphe de la grande cause de l'union des Eglises. Car, il faut le reconnaître, même dans les Eglises où le dogme officiel est pur, il existe des théologiens qui, comme particuliers, ont subi l'influence romaine et s'imaginent que le transsubstantialisme occidental des XIIe et XIIIe siècles est la doctrine même de l'ancienne Eglise. Il fallait les désabuser (si toutefois le fanatisme et l'obscurantisme peuvent être désabusés), en les mettant en face même de l'histoire, en face même des premières apparitions de la doctrine qu'ils soutiennent, en face même des oppositions qu'elle a soulevées et des réfutations dont elle a été l'objet. Il est demontré, historiquement, que le transsubstantialisme en question n'a jamais été un dogme de l'ancienne Eglise, et de plus, qu'au IXe siècle, époque où son germe a commencé à apparaître, il a été combattu comme une nouveauté « inouïe » et comme une erreur par des docteurs que l'Eglise romaine elle-même n'a jamais osé traiter d'hérétiques. Et puisque l'union des Eglises ne saurait se faire que par l'acceptation du dogme, qui est un, il est clair qu'il ne saurait être question d'imposer la transsubstantiation à qui que ce soit.

Nous aurions pu rendre la démonstration, sinon plus évidente, du moins plus complète, en poursuivant l'histoire des doctrines eucharistiques jusqu'à l'époque actuelle, en étudiant de près les débats entre Bérenger et Lanfranc, entre Michel Cérulaire et le cardinal Humbert, ainsi que les innovations et les

mystifications du XIIIe siècle, la réaction protestante du XVIe siècle contre ces excès de superstition; réaction qui fut malheureusement excessive dans son ensemble, opérée sans criterium sûr, et qui a provoqué à son tour, au XVIIe siècle, de nouvelles exagérations dans le sens papiste. Cette étude historique nous aurait ainsi conduits à la conclusion évidente que le devoir de la réforme catholique au XIXe siècle est, d'abord, de se tenir à égale distance des deux erreurs qui troublent l'Eglise, le matérialisme papiste et le figurisme vide d'un grand nombre de protestants; ensuite, de remonter ces deux courants néfastes jusqu'au delà de la source qui les a produits, et de revenir ainsi sur le terrain de l'ancienne Eglise, où la foi et la piété étaient d'autant plus solides qu'elles étaient plus simples, absolument étrangères à toutes les spéculations futiles et à toutes les subtilités ridicules de la scolastique. Disons-le avec modestie, mais aussi avec la joie attachée à l'accomplissement de toute grande œuvre, l'ancien catholicisme, n'eût-il fait que travailler au rétablissement du dogme catholique dans sa simplicité première et dans sa vraie lumière, en le dégageant des additions et des altérations dont il a été l'objet dans le cours des siècles et dans le trouble des passions humaines, aurait déjà, par cette œuvre aussi nécessaire que difficile, bien mérité du christianisme et de l'Eglise.

E. Michaud.