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

Band: 10 (1902)

Heft: 39

Artikel: Nouveau matérialisme eucharistique dans l'Église romaine

Autor: Michaud, E.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-403541

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: 01.07.2025

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

NOUVEAU MATÉRIALISME EUCHARISTIQUE DANS L'ÉGLISE ROMAINE.

Depuis le concile romain de 1059, où il a été défini qu'après la consécration, « le vrai corps est touché, rompu, non seulement en forme de sacrement, mais encore sensuellement *(sensualiter)*, par les mains des prêtres, et broyé par les dents des fidèles *(dentibus fidelium atteri)* », le matérialisme eucharistique n'a pas cessé d'exister dans l'Eglise romaine. Les âmes vraiment spiritualistes et délicates auxquelles ce matérialisme charnel et grossier a répugné, se sont réfugiées, pour y échapper, dans des explications que la papauté, acculée à l'absurde, n'a jamais osé condamner, mais qui n'en sont pas moins évidemment contraires à l'esprit de la transsubstantiation papiste. J'ai indiqué précédemment quelques-unes de ces divergences[1]. Aujourd'hui je dois signaler, au contraire, une recrudescence de matérialisme, qui scandalisera certainement et heureusement les âmes catholiques et orthodoxes, mais qu'il faut connaître dans toute sa répugnance et dans toute sa stupidité, si l'on veut enfin comprendre combien la religion romaine est pervertie et perverse jusque dans l'auguste sacrement de l'autel: *Corruptio optimi pessima.*

1. — M. l'abbé Georgel, prévôt du chapitre cathédral d'Oran et vicaire général, a publié, dans les « Annales de philosophie chrétienne » (mai 1901), un article sur la *Transsubstantiation*, dans lequel il combat d'abord, et avec raison, quelques-unes

[1]) Voir la *Revue* de 1898, n° XXIV, p. 778-793; et de 1901, n° XXXVI, p. 777-780.

des incroyables fantaisies du P. Faber, mais dans lequel il enseigne ensuite un « système » qu'il dit « nouveau », et qui lui paraît « bien simple et supprimant la plupart des difficultés ». Qu'on en juge! Selon lui, la transformation eucharistique n'est qu'une des transformations naturelles qui abondent dans l'univers. « Pendant que J.-C. était sur la terre, dit-il, c'étaient les forces de la nature qui transformaient directement au corps et au sang de J.-C. une partie des aliments pris chaque jour par le divin Sauveur, tandis que, dans la sainte Eucharistie, *c'est la puissance de Dieu qui opère miraculeusement ces transformations et qui changent toute la substance du pain et du vin au corps et au sang de Jésus.* » Voilà toute la différence: un simple miracle! La puissance de Dieu ne peut-elle pas jouer le rôle de puissance nutritive et digestive? Et si elle le peut, pourquoi ne le ferait-elle pas? Donc, tous les morceaux de pain et toutes les quantités de vin qui, dans le monde entier, servent au sacrement de l'eucharistie, sont tout bonnement incorporés au Christ, c'est-à-dire deviennent son corps et son sang comme s'il les avait lui-même mangés, bus et digérés! Ainsi, « la transsubstantiation eucharistique n'est pas, à proprement parler, une opération nouvelle; elle ne fait que *continuer les transsubstantiations opérées en Jésus pendant qu'il était sur la terre* ».

Cette « continuation », simple miracle qui implique une série de miracles, n'effraie nullement le bon sens de M. Georgel. Elle aurait même l'avantage, à ses yeux, de dispenser le Christ de descendre du ciel en corps et en âme, dans tous les pains et les calices consacrés. Cette descente, ces voyages et cette dispersion de son corps à l'infini et à travers les espaces, ne paraissent plus nécessaires à M. Georgel.

Un théologien qui signe « Th.-M. P. », dans la « Revue thomiste » de juillet 1901, combat ainsi ce système (p. 357): « Nous accordons volontiers à M. l'abbé Charles Denis, le nouveau directeur des *Annales de philosophie chrétienne*, qu'il est « possible de défendre le catholicisme sans passer nécessairement par le thomisme ». Mais encore que le thomisme ne soit qu'un « document précieux », et qu'il « lui manque le mouvement de vie et cette puissance de persuasion dont nous avons tant besoin maintenant », peut-être serait-il prudent quelquefois, surtout quand il s'agit d'un point de doctrine où la pensée de

St. Thomas semble bien avoir eu et garder même quelque « influence directive », de ne pas trop se lancer dans des « formes nouvelles » d'exposition dogmatique, sans avoir, au préalable, au moins consulté ce document précieux qu'est le thomisme. Il est vrai que si St. Thomas avait été consulté, certainement M. l'abbé Georgel n'aurait pas écrit son article, ni M. l'abbé Ch. Denis ne l'aurait accepté pour sa Revue. Et dans un cas comme dans l'autre, nous aurions été privés de constater une fois de plus les beaux résultats que l'on peut obtenir en pratiquant les nouvelles méthodes des « apologistes progressistes ».

Dans le numéro de novembre de la même Revue (p. 617 à 619), M. l'abbé Georgel est amèrement raillé, à peu près comme un halluciné qui se croit appelé à faire « une œuvre formidable », au nom du « Bon Dieu » qui l'en a chargé!

Que le théologien de la « Revue thomiste » me permette deux observations:

D'abord, j'abandonne à ses critiques tous les ridicules du système de M. Georgel; mais si l'honorable vicaire général d'Oran n'avait voulu que travailler à une réforme antiscolastique de la théologie et déclarer faux plusieurs des dogmes romains actuels, il serait loin d'être aussi ridicule qu'on l'insinue. Quoi qu'il en soit, M. Georgel s'exprime ainsi: «Il s'agit de démontrer que la théologie catholique a erré, jusqu'ici, dans plusieurs de ses opinions les plus importantes, et qu'elle s'est montrée insuffisante dans l'exposition de quelques-uns de nos dogmes les plus considérables... Réformer une science qui a tant de siècles d'existence et qui est l'œuvre des hommes les plus éminents! Corriger et compléter une science qui est restée, depuis St. Thomas d'Aquin, à peu près immuable et que l'on regarde, de temps immémorial, comme à peu près parfaite et fermée aux innovations, c'est courir évidemment à des difficultés grandes et s'exposer à des réprobations retentissantes. »

Ensuite, il importe de remarquer que, si Thomas d'Aquin avait mieux lu l'Ecriture et les Pères, le thomisme eucharistique, système inconnu à l'Eglise des huit premiers siècles, n'aurait pas été inventé au XIIIe, et « l'apologiste progressiste » qu'a été Thomas d'Aquin aurait employé son génie plus exactement et plus religieusement. Je reviendrai plus loin sur ce système.

2. — Mais le bon vicaire général d'Oran n'est rien en comparaison du P. Leray, eudiste et auteur d'un volume intitulé: *La constitution de l'univers et le dogme de l'Eucharistie* (Paris, 1900). Ce titre grandiose recouvre des erreurs plus grandioses encore. L'auteur, paraît-il, est l'inventeur d'un nouveau système scientifico-philosophique sur la composition de la matière, système où, d'après lui, l'esprit trouverait une explication plus satisfaisante des mystères eucharistiques. Le P. Lehu, dominicain, l'a critiqué dans trois longs articles de la « Revue thomiste, » intitulés: *Une nouvelle explication scientifique de l'Eucharistie* [1]).

Citons d'abord quelques textes du P. Leray. Ils nous montreront dans quel matérialisme intellectuel se meut un esprit qui se croit religieux et savant, et qui de bonne foi est l'un et l'autre, mais qui, parti d'un point de vue littéraliste et matérialiste, qu'il croit incontestable et même divin, arrive, par la force même de ses procédés matérialistes, aux étrangetés les plus révoltantes et, disons le mot, les plus scandaleuses.

Le P. Leray considère que la farine de froment est un mélange d'amidon, de sucre et de gluten; que le pétrissage et la cuisson, qui transforment la farine en pain, n'en font pas un corps nouveau, d'après les chimistes; que le vin est un mélange d'eau, d'alcool ou de sucre selon que le vin est fermenté ou non, et d'autres matières en petite quantité; que, dans les mélanges nommés pain et vin, les molécules hétérogènes composantes (amidon, gluten, eau, alcool, etc.), sont « directement converties au corps et au sang de J.-C. »

En quoi consiste cette « conversion directe »? « Nous pensons avec le cardinal de Lugo, dit-il, que le corps de J.-C. devient le support des accidents du pain en général et conséquemment de chacun de ses atomes en particulier. Or, le moyen le plus simple d'obtenir ce résultat serait, nous semble-t-il, que N. S. substituât un élément analogue de son propre corps à la place de chacun des éléments du pain qui disparaîtrait. Ainsi dans le lieu occupé par un atome quelconque du pain, hydrogène, oxygène, azote ou carbone, le corps de J.-C. serait présent tout entier d'une manière non sensible, et il permettrait à un élément analogue de son corps de modifier l'espace comme faisait

---

[1]) Mars 1901, p. 22-39; mai, p. 156-171; juillet, p. 339-351.

l'élément du pain, et de jouer absolument le même rôle physique. » — « Mais n'est-il pas étrange de supposer que N. S. localise avec impénétrabilité un des éléments de sa chair sans les autres? Ce fait préternaturel n'est pas plus étonnant que les nombreuses apparitions où il n'a laissé voir qu'une partie de son corps... Tous ces faits sont du même ordre et n'impliquent pas plus de difficultés l'un que l'autre. »

Et encore: « Le pain et le vin sont des mélanges de molécules chimiques d'espèces différentes, et, en poussant la division assez loin, on arrive à séparer ces molécules, et alors se pose cette question: N. S. est-il présent sous chacune de ces molécules?... D'autre part, ces molécules elles-mêmes sont formées d'éléments divers; ainsi une molécule de sucre $C^6H^{12}O^6$ renferme 24 atomes dont 6 de carbone, 12 d'hydrogène et 6 d'oxygène, et l'on peut se demander encore si N. S. n'est pas présent tout entier sous chacun de ces 24 atomes. » — « Ces considérations de déplacements atomiques dans les réactions provoquées par la fermentation du moût, nous obligent à admettre que N. S. est présent non seulement dans la molécule de sucre, *mais sous chacun des atomes de carbone, d'hydrogène et d'oxygène qui la composent,* et alors, quelles que soient les nouvelles combinaisons de ces éléments, sa présence ne sera nullement modifiée, et ainsi la molécule d'alcool C^2H^6O *le contiendra neuf fois.* »

Ce n'est pas tout. La cessation de la présence réelle est encore plus étonnante, dans ce système, que la présence même. « L'instant où le corps et le sang de J.-C. commencent d'être présents dans les espèces eucharistiques, dit le bon Père eudiste, est parfaitement déterminé et coïncide avec la prononciation du dernier mot (!) des formules sacrées: Hoc est corpus *meum,* hic est calix sanguinis *mei.* L'instant où il disparaît est, au contraire, très incertain. L'Ecriture se tait, et l'Eglise n'a porté aucune définition sur ce point... Les théologiens admettent communément que la *digestion stomacale* détermine la disparition du corps de J.-C., mais cette opinion nous paraît déduite de la théorie des formes substantielles *que nous rejetons.* »

Suivons bien la pensée du docte Père. La présence réelle est attachée non aux espèces du pain et du vin, mais aux espèces des atomes divers, hydrogène, oxygène, ou carbone, qui composaient les substances. Cette théorie est une déduction

de sa doctrine sur la transsubstantiation. A l'appui de sa thèse, il apporte plusieurs faits où il croit trouver des indices en sa faveur. La fermentation alcoolique se produisant dans les espèces consacrées n'empêche pas la persistance de la présence réelle; donc « les transformations moléculaires ne déterminent pas nécessairement la disparition de N. S. » La présence réelle étant attachée aux espèces des atomes, hydrogène ou carbone, comme ces espèces ne subissent aucun changement en elles-mêmes, nous ne pouvons plus assigner de terme à la présence surnaturelle. Tant qu'ils subsisteront — *et rien ne se perd* — les atomes une fois consacrés conserveront la présence de N. S., et cela *indéfiniment,* quelles que soient les infinies combinaisons dont ils pourront faire partie! Il dit expressément: « S'il en est ainsi, dira-t-on, les vapeurs qui s'échappent du calice ouvert et qui se répandent dans l'atmosphère doivent aussi contenir le sang du Sauveur. *La conséquence nous paraît juste et nous croyons pouvoir l'admettre.* »

Continuons! « Nous prolongeons la présence réelle, au moins jusqu'au moment où *les derniers produits de la digestion* sont absorbés dans les instestins. Je dis *au moins,* car j'inclinerais à la prolonger *encore davantage* pour les âmes justes... Le lecteur s'étonnera peut-être de me voir établir une différence entre le juste et le pécheur. Puisque N. S. se laisse manger, pourquoi ne se laisserait-il pas absorber par l'un et par l'autre? »

Donnons ici la parole au P. Lehu: « Deux choses nous étonnent ici. D'abord, la sélection qui est supposée entre les molécules assimilées et celles qui ne le sont pas. *Il en est des saintes espèces comme de tous les aliments;* une partie seulement entre dans notre organisme par l'absorption, le reste est expulsé avec les résidus de la digestion. Et si la présence réelle persiste dans les molécules assimilées, *pourquoi ne persisterait-elle pas dans les autres?* De plus, l'absorption des saintes espèces rentre dans la catégorie des *modifications physico-chimiques qui s'opèrent indépendamment de la présence réelle.* Que l'hostie soit consacrée ou non, qu'elle soit digérée *par un juste, par un pécheur ou même par un animal,* ces modifications seront *toujours produites dans le même ordre et suivant les mêmes lois* [1]. »

---

[1]) Juillet 1901, p. 347.

Le P. Leray continue: « Voici la difficulté qui me fait rejeter l'assimilation des deux phénomènes. Si la présence réelle persévère après l'absorption, comme l'élément absorbé *entre dans le domaine de l'âme du communiant,* sans perdre son union à l'âme de J.-C., il en résulte que ces deux âmes se trouvent à la fois présentes dans le lieu occupé par le même atome et sur lequel toutes les deux exercent leur empire comme principe de vie. *Ces deux âmes se compénètrent et s'embrassent aussi intimement que possible.* Eh bien! cet embrassement des âmes, je le conçois uniquement comme un baiser d'amour et je le refuse à l'indigne... Combien dure cette union bienheureuse que *j'imagine? Je l'ignore.* »

Ce n'est pas tout. L'Eucharistie étant un aliment, elle subit, comme tout aliment, une série d'opérations: manducation, mastication, insalivation, déglutition, digestion stomacale et intestinale, absorption. Tandis que le P. Lehu pense que la communion est « essentiellement constituée par la déglutition de l'hostie, *trajectio de ore ad stomachum* [1] », le P. Leray la fait consister dans l'absorption des saintes espèces, parce que, dit-il, « il est de foi (!) que l'expression *manger* doit (!) être prise dans le sens *littéral (!),* quand N. S. parle de manger sa chair »; d'où il suit, selon lui, que la chair matérielle du Christ est un aliment matériel et que le corps du communiant est matériellement nourri de la chair matérielle du Christ.

Telle est la doctrine du P. Leray: transsubstantiation ultra-matérielle non seulement du pain et du vin comme tels, mais de chacun des atomes constitutifs du pain et du vin, et cela, quelles que soient les combinaisons chimiques postérieures de ces atomes consacrés; par conséquent, cette transsubstantiation persévère même après la digestion stomacale et intestinale, même après l'absorption, aucun atome (consacré ou non) n'étant détruit. Cette explication conduit logiquement au stercoranisme. Nous avons vu qu'elle implique aussi l'union lascive des âmes dans le même atome animé par elles.

Certes, le concile romain de 1059 est considérablement dépassé.

3. — De telles aberrations ne se réfutent pas. On ne peut que renvoyer l'auteur aux éléments de la grammaire et de la

---

[1]) P. 349.

linguistique, à la simple étude philologique des textes de l'Ecriture, aux notions les plus élémentaires de la critique exégétique, ainsi qu'à la lecture exacte des textes des Pères. Avec ces principes et ces procédés auxquels la théologie scientifique ne saurait se soustraire, tout cet échafaudage fantastique que l'auteur a pris pour de la haute théologie mystique s'écroulera comme une vaine fantasmagorie.

Ce qui étonne, c'est que, dans une Revue qui se pique de sérieux et de science et qui, sous le nom de Thomas d'Aquin, prétend unir dans la perfection la foi et la philosophie, il se soit trouvé un « thomiste » qui ait pu discuter une thèse aussi matérialiste et aussi dénuée de méthode. Et ce qui étonne plus encore, ce sont les considérations et les arguments par lesquels il a prétendu la réfuter.

Le P. Lehu constate d'abord « la préoccupation » qu'ont eue les premiers apologistes et les Pères de résoudre « la difficulté » eucharistique: préoccupation qui « bat son plein » *(sic)* chez les grands docteurs du moyen âge[1]). La vérité est que l'ancienne Eglise a donné le nom de mystères à tous les sacrements, y compris la Sainte-Cène; que Cyrille de Jérusalem a simplement expliqué la cène comme le baptême, sans plus de mystère; que les Pères n'y ont nullement vu tous les « miracles » qu'on veut y voir aujourd'hui; qu'en exhortant les fidèles à la Communion, ils n'ont été « préoccupés » que de la sanctification des communiants et nullement de l'explication d'une prétendue présence matérielle, appelée « transsubstantiation »; que ce mot, qui ne date que du XIIe siècle, a été complètement inconnu à l'ancienne Eglise; que ce n'est qu'au IXe siècle qu'ont commencé les premiers débats sur la manière dont J.-C. est présent dans l'eucharistie; que l'explication matérialiste qui a été donnée alors, a été vivement combattue par l'école spiritualiste traditionnelle; que l'ignorance, le matérialisme et la grossièreté de l'époque ont singulièrement favorisé l'explication matérialiste; que celle-ci a triomphé à Rome en 1059, a été imposée par Rome, a passé par les théologiens romains, Thomas d'Aquin en tête, dans la scolastique, et par la scolastique dans toute l'Eglise romaine; qu'ainsi la prétendue dogmatisation du concile de Trente n'a été que le chant de triomphe

---

[1]) Mars 1901, p. 22.

du parti matérialiste occidental, l'étouffement de l'esprit par la lettre et du dogme catholique par la superstition romaine.

Le P. Lehu raconte qu'au XVIIe siècle, lorsque la philosophie cartésienne ébranla les principes d'Aristote, la théologie de Thomas d'Aquin fut traitée avec mépris et que « les écoliers sifflaient les leçons du second nocturne de l'office du saint-sacrement où le mystère est expliqué selon les principes de l'Ecole [1]) ». Cela prouve simplement que « l'Ecole » ne faisait plus illusion, pas même aux écoliers. Il paraît que les écoliers d'aujourd'hui sont autrement intelligents et autrement avancés que ceux du XVIIe siècle; car, dit le P. Lehu, « *maintenant* le cartésianisme n'est *bientôt* plus qu'un souvenir et la doctrine de saint Thomas est professée dans presque toutes les écoles de théologie » !

Quel triomphe! Et pourtant le P. Lehu parle plus loin « d'une difficulté qui heurte de front tout ce que nous pouvons concevoir ». Serait-ce que le principe « extrêmement fécond » du thomisme ne serait pas de nature à faire disparaître « les surprises de notre raison [2]) » ? Ce principe fondamental, c'est que « le corps de J.-C. est dans ce sacrement par manière de substance et non par manière de quantité; *corpus Christi est in hoc sacramento per modum substantiæ et non per modum quantitatis* [3]) ». Or, si l'on y regarde de près, ce fameux principe, « extrêmement fécond », n'est qu'un leurre et un habile escamotage de la question.

En effet, il s'agit du corps de J.-C. Ce corps, s'il est vrai, est évidemment composé de parties, d'organes, de membres, tous distincts les uns des autres et formant étendue. C'est du simple bon sens: car il est impossible de concevoir une substance corporelle, un corps, en dehors de ces conditions d'étendue. Or, c'est justement cette définition élémentaire de la substance corporelle que nie Thomas d'Aquin; en sorte qu'au lieu d'*expliquer* comment le corps du Christ est dans le pain et le vin, il *supprime* la vraie notion de la substance corporelle et partant la présence corporelle du Christ dans l'eucharistie. Ce n'est pas plus difficile que cela. Ecoutons le P. Lehu: « *Esse in loco circumscriptive*, dit-il, c'est être dans un lieu à la manière

---

[1]) P. 23.
[2]) P. 32.
[3]) III^a P., q. LXXVI, art. 1, ad 3.

des corps, c'est-à-dire en raison de la quantité, puisque ce mode d'être implique nécessairement des parties distinctes et que c'est la quantité qui détermine les parties dans la substance. *Quantitas est accidens extensivum substantiæ in partes.* La substance, *au contraire,* considérée en soi, *n'a ni parties, ni étendue;* elle fait abstraction totale de la quantité... *Indépendante de l'étendue, la substance l'est également de l'espace,* puisque c'est en raison de l'étendue que les corps occupent un lieu dans l'espace. Il est vrai que, suivant la loi ordinaire, l'étendue et par là même la présence dans un lieu sont des propriétés *qui suivent nécessairement la substance corporelle;* mais au-dessus de l'ordre naturel, *il y a l'ordre du miracle, et c'est ce miracle qui se réalise dans l'eucharistie*[1]. »

A la bonne heure, nous y voilà! D'une part, on avoue que, d'après la loi ordinaire, l'étendue et la présence dans un lieu sont des propriétés qui suivent *nécessairement* la substance corporelle; mais, d'autre part, on viole expressément cette *loi* et cette *nécessité;* on prétend, au nom du miracle, que, quand il s'agit du corps du Christ dans l'eucharistie, il n'y a plus ni étendue, ni présence dans un lieu, ni aucune des conditions naturelles de la substance corporelle. N'est-ce pas dire clairement qu'en réalité la présence *substantielle* de J.-C. dans l'eucharistie n'est pas une présence *corporelle?*

Très bien. Loin de blâmer Thomas d'Aquin sur ce point, nous l'applaudissons, parce qu'il a sauvé, par ce tour de force, la présence *spirituelle* du Christ. Mais ce en quoi nous le blâmons, c'est que, tout en donnant cette explication aussi spirituelle que spiritualiste, il a voulu faire croire à l'école matérialiste romaine qu'il était avec elle; c'est qu'il a enseigné que, dans l'eucharistie, toutes les parties du corps du Christ sont parfaitement distinctes les unes des autres[2]) et cependant inétendues, ce qui est une contradiction *in terminis;* c'est d'avoir voulu nous piper avec des mots, car enfin, pour un réaliste tel qu'il était censé l'être, qu'est-ce que la présence

---

[1]) P. 33.

[2]) III^a P., q. LXXVI, art. I: Ad secundum dicendum quod ex vi sacramenti sub hoc sacramento continetur quantum ad species panis, non solum caro, sed totum corpus Christi, scilicet *ossa, nervi, et alia hujusmodi.* » Et art. IV: « Quia substantia corporis Christi realiter non denudatur a sua quantitate dimensiva et ab aliis accidentibus; inde est quod ex vi realis concomitantiæ, est in hoc sacremento *tota quantitas dimensiva corporis Christi, et omnia accidentia ejus.* »

réelle d'un corps réel, si cette présence n'est pas corporelle, mais spirituelle? S'il se fût déclaré spiritualiste et défenseur du spiritualisme de l'ancienne Eglise, il eût pu plaider et défendre la présence spirituelle; mais prenant officiellement parti contre cette doctrine, il n'avait pas le droit de duper l'école réaliste matérielle qu'il faisait profession de défendre. Ce en quoi nous le blâmons, c'est de s'être, au fond, moqué de son public, en jouant du miracle à sa fantaisie; c'est d'avoir fait de la théologie de « passe-passe » ou d'escamotage.

4. — En voici une nouvelle preuve: sa théorie des accidents absolus. Même logomachie que dans la question de la présence réelle. Il enseigne en effet, et le P. Lehu avec lui, que les apparences ou accidents du pain et du vin (étendue, forme,couleur, goût, etc.) existent en eux-mêmes, sans autre support qu'eux-mêmes, et sans avoir pour support ni la substance du pain et du vin, qui n'existent plus, ni le corps de J.-C. Le P. Leray, au contraire, enseigne que « le corps de J.-C. devient le support des accidents du pain et du vin », et son objection est très sérieuse: car qu'est-ce qu'un *accident qui demeure sans sujet ni support?* Remarquez que, selon St. Thomas, la substance est un être en soi et l'accident un être dans un autre *(substantia est ens in se, accidens est ens in alio).* Si donc les accidents du pain et du vin ne subsistent qu'en eux-mêmes, c'est qu'ils sont des substances ou jouent le rôle de substances? — Pas précisément, répond St. Thomas: d'abord, la forme, la couleur, le goût du pain et du vin subsistent dans la quantité du pain et du vin, et non en eux-mêmes; ensuite, s'il en est ainsi, ce n'est pas naturellement, mais en vertu d'un miracle.

Thomas d'Aquin, avec tout son génie, s'est ici abusé puérilement: d'abord, parce que la quantité est un accident et non une substance, et que, si la quantité-accident tient lieu de sujet et de support aux autres accidents, elle est une substance, étant de fait *ens in se et non in alio;* ensuite, qu'est-ce qu'une philosophie et une théologie dans lesquelles on prétend parler raison et science, et dans lesquelles, à toutes les exigences des lois naturelles et des définitions scientifiques, on échappe par la tangente en disant: C'est un miracle? Disons le mot, ceci n'est plus sérieux; c'est du pur escamotage. Et tout cela parce que la transsubstantiation matérielle exige cette série de mira-

cles, transsubstantiation qui ne repose ni sur l'Ecriture ni sur la tradition universelle, mais exclusivement sur l'ignorance et la mentalité grossière des théologiens littéralistes et matérialistes [1]).

Autre contradiction et autre escamotage: la théorie de la concomitance. Lorsque les littéralistes prennent à la lettre les textes: «ceci est mon corps, ceci est mon sang», ils sont obligés de dire que le pain devient le corps et le vin le sang, et par conséquent que le pain est le corps sans le sang, et le vin le sang sans le corps; et encore, qu'il n'est question là ni de l'âme ni de la divinité de J.-C. Pour échapper à ce littéralisme insensé, qui est toute la base de leur transsubstantiation et toute la règle de leur argumentation, ils inventent la concomitance. Ce que la force du sacrement ou des paroles *(vis verborum!)* ne fait pas, la concomitance le fait! ou plutôt, l'exclusivisme contenu littéralement dans les paroles dites sacramentelles et opératoires est corrigé et violé par la concomitance! C'est par la concomitance que le sang est dans le pain et le corps dans le vin; c'est par la concomitance que l'âme et le Verbe sont aussi dans le pain et dans le vin.

Elle est extrêmement commode, cette échappatoire de la concomitance; mais, en vérité, pour qui nous prend-on? Ne vaudrait-il pas mieux déployer son bon sens au début même de l'argumentation et éviter, par une exacte explication philologique des textes, un faux départ dans l'absurde? Ne serait-ce pas plus sage que de se lancer d'abord à l'étourdie dans l'erreur, sauf à s'efforcer ensuite, à la fin de la course, lorsqu'on est dans l'abîme et la sottise, d'y échapper par des stratagèmes, des sophismes et des miracles? C'est ce qu'a fait Thomas d'Aquin: au lieu de repousser, au nom du bon sens, de la philosophie et de la saine exégèse (qu'il ne connaissait pas), les erreurs de l'école matérialiste, il les a acceptées parce qu'elles étaient romaines et papales, et, une fois dans l'étau, il a imaginé tantôt les échappatoires en question, tantôt les faux miracles qui remplissent sa théorie eucharistique. Et c'est ce gâchis qu'on nous donne pour le dogme catholique et pour l'enseignement de l'Eglise! Encore une fois, pour qui nous prend-on? Ecoutons le P. Lehu (p. 340-342):

---

[1]) Je regrette que la place me manque pour citer les textes des PP. Lehu et Leray, sur ce matérialisme eucharistique à propos des accidents du pain et du vin, et sur les miracles qu'ils multiplient à plaisir pour tâcher d'échapper à toutes les contradictions de cette théorie antiphilosophique et antiscientifique. On y suppléera en lisant les pages 160-171.

« On n'admet pas, dit-il, que N. S. au Saint-Sacrement puisse *naturellement* exercer les opérations des sens. Et la vraie raison de ce fait n'est pas, ainsi que le P. Leray semble le croire, l'exiguïté des dimensions du corps divin, mais le mode d'être sacramentel. Dans l'eucharistie, le corps de N. S. se trouve, il est vrai, avec ses facultés sensibles et tous les autres accidents. Mais ces accidents *ne sont pas présents suivant leur mode naturel:* ils sont là *par concomitance*, en raison de leur indivisible union au corps sacré; ils participent donc à la présence *miraculeuse* de la substance, ils sont eux aussi présents *per modum substantiæ. Privé de leur mode d'être naturel, ils n'auront pas davantage leur opération naturelle.* D'après une opinion, il est vrai, opinion de plus en plus favorablement accueillie dans le monde des théologiens, *N. S. jouirait cependant de cette faculté en vertu d'une concession spéciale et miraculeuse* (!). Cette opinion ne doit pas être confondue avec celle du P. Leray. D'après le P. Leray, ce pouvoir serait une suite naturelle de la présence sacramentelle. Dans la doctrine que nous signalons, le mode d'être de N. S. dans l'eucharistie exige au contraire *qu'il ne puisse naturellement exercer les opérations des sens;* s'il le fait, c'est par une disposition spéciale de la Providence *et en vertu d'un nouveau miracle.* »

Quels théologiens! Heureux savants, que rien n'embarrasse et qui savent tout : tout ce que peut la nature et tout ce qu'elle ne peut pas, tout ce que peut la concomitance complétant les impuissances de la nature et entassant miracles sur miracles! Ils ont réponse à tout, suivant la maxime : *Qui pauca scit facile affirmat.*

5. — Si l'on demande au P. Lehu sur quelles preuves et sur quelle autorité il se fonde pour se mouvoir avec cette aisance au milieu de toutes les contradictions de cette transsubstantiation matérielle, et pour se permettre tous les miracles qu'il multiplie avec une si prodigieuse prodigalité, il se borne à citer le concile de Trente et le catéchisme du concile de Trente. C'est tout! Inutile l'exégèse biblique, inutiles les textes des Pères. Ils sont cependant si clairs, si instructifs, ces textes des Justin, des Clément, des Tertullien, des Origène, des Cyrille de Jérusalem et d'Alexandrie, des Augustin, des Gélase, etc.[1]). Au

[1]) Voir la *Revue,* 1895, n° XII, p. 753-766; 1896, n° XIII, p. 130-150; etc.

lieu de tous ces témoins de l'ancienne foi et du vrai dogme, le père Lehu en appelle purement et simplement (p. 24-27) aux trois premiers canons de la session XIIIe du concile de Trente, et (p. 28) au « livre d'or » (!) connu sous le nom de *Catéchisme romain*. A la page 31, il s'en réfère au concile de Florence pour nous apprendre que « la matière de l'eucharistie est le pain de froment et le vin de la vigne ». On avouera que cette base d'opération est bien fragile, et que les hommes de raison et de foi ont le droit d'exiger d'autres autorités que les opinions des théologiens qui ont manœuvré, on sait comment, à Trente et à Florence, et qu'on voudrait faire passer pour l'Eglise universelle ! C'est vraiment supposer par trop grande la crédulité humaine.

Que dire aussi de ce prétendu principe : « Les paroles sacramentelles opèrent ce qu'elles signifient » (p. 37) ? N'est-ce pas le Christ même, seul et unique Pontife de la nouvelle alliance, qui opère et confère la grâce dans les sacrements ? Pourquoi donc lui substituer des formules verbales, et remplacer la *vis divina* par une *vis verborum* imaginaire, qui rappelle la magie et la théurgie payennes ? Et d'ailleurs, ne faudrait-il pas, avant tout, préciser exactement, en bonne philologie et en bonne dialectique, la vraie « signification » des paroles évangéliques ? Quand le Christ dit : *Ego sum vitis vera* (Jean XV, 1), de quel droit les littéralistes ne font-ils pas opérer à cette parole *divine* ce qu'elle signifie littéralement ? Le P. Lehu affirme son opinion, mais il n'en donne aucune preuve. Et, de plus, son littéralisme de la p. 37 n'est-il pas en contradiction avec sa déclaration de la p. 350 : « Le sens *littéral* se subdivise lui-même en sens propre et en sens *métaphorique ;* de cette manière, le mot nourriture, *vere est cibus, doit* s'entendre dans le sens littéral *métaphorique.* » Où cela ne mènerait-il pas le bon P. Lehu, s'il voulait prendre cette déclaration au sérieux et en tirer toutes les conséquences logiques qu'elle renferme ?

Ce qui n'est pas moins étonnant, c'est que toute cette école matérialiste fasse un tel fond sur le mot *substance*, d'où ils ont tiré leur transsubstantiation matérielle et qu'ils expliquent si peu et si mal. Quand on attache une telle importance à un mot et qu'on en tire de si graves conséquences, n'est-il pas élémentaire d'exiger que le mot soit clair et bien compris ? Or, s'il est un mot vague, obscur, flasque et différemment compris,

c'est le mot *substance*. Le P. Lehu a beau nous dire avec Thomas d'Aquin que « la substance en soi n'est pas visible à l'œil corporel, qu'elle échappe à la perception sensible et qu'elle n'est soumise qu'à l'intelligence » (p. 338), cette définition ne mène pas loin. Est-il bien vrai que l'objet propre de l'intelligence soit ce que nous appelons la substance des choses? Quoi qu'il en soit, le fait est que, déjà sur cette idée fondamentale, le P. Lehu ne s'entend pas avec le P. Leray. Ecoutons, en effet, le P. Lehu:

« Nous pourrons dire en désignant la sainte hostie: Je vois le corps de N. S., comme on dirait d'une autre substance: Je vois du bois ou de la pierre; mais jamais on ne pourra dire: Ce que mes yeux perçoivent, c'est la chair du Sauveur. Loin d'éviter cette inexactitude, le P. Leray la reproduit avec insistance: « C'est le corps même du Seigneur que nous voyons. Nos yeux perçoivent les atomes de sa chair qui ont pris la place des atomes correspondants du pain... *Le corps* du communiant est-il donc véritablement nourri de la *chair* de J.-C.? Nous le pensons. » « Toute cette page, continue le P. Lehu, est *inconciliable* avec les enseignements de la théologie. N. S. peut-il dans l'eucharistie nous voir des yeux de son corps? Conformément à ses principes, le P. Leray répond par une affirmation absolue: Donc les yeux transfigurés de Jésus-Eucharistie peuvent nous regarder à travers le voile des espèces et même à travers le ciboire et la porte du tabernacle... De même l'organe de l'ouïe spiritualisé étend son domaine par delà toutes les limites concevables. » « Ici encore, réplique le P. Lehu, le P. Leray se retrouve *à l'encontre de la doctrine commune des théologiens* » (p. 340).

En terminant son étude, le P. Lehu reproche au P. Leray d'avoir donné comme scientifique son système eucharistique, qui n'est qu'une hypothèse et dans lequel « les principales assertions sont incompatibles avec l'enseignement de l'Eglise » (p. 351), et il ajoute: « Le P. Leray a cru que, par suite des découvertes modernes de la science, la théologie eucharistique était aujourd'hui réduite à une page blanche sur laquelle il lui serait loisible d'écrire ce qu'il voudrait. Ce fut là son tort; nous sommes persuadé que, s'il avait plus attentivement étudié la vraie théologie de St. Thomas, il n'aurait nullement senti le besoin d'inventer un nouveau système. »

Ne pourrait-on pas répliquer au P. Lehu que Thomas d'Aquin a fait précisément, au XIIIe siècle, ce que le P. Leray a tenté au XIXe ? Le Frère Thomas, en effet, a voulu expliquer l'eucharistie d'après l'aristotélisme et les sciences de son temps, et le P. Leray d'après les sciences du sien. Les deux systèmes ne sont pas plus scientifiques l'un que l'autre, attendu que la science n'a pas encore expliqué ce qu'il faut entendre par substance, matière, corps, étendue, esprit, etc., et que ces deux systèmes ne roulent que sur ces obscures notions; de plus, ces deux systèmes ne sont pas plus dogmatiques l'un que l'autre, attendu que ni l'un ni l'autre ne reproduisent exactement le vrai dogme chrétien des Ecritures et de la tradition universelle de l'ancienne Eglise catholique. Nous sommes persuadé, nous aussi, que si le P. Leray et le P. Lehu avaient « plus attentivement étudié la vraie théologie de saint Thomas », ils auraient constaté, l'un et l'autre, que la *vraie théologie* de saint Thomas, à part les passages spiritualistes, n'est nullement la *théologie vraie* de l'ancienne Eglise catholique. Car la théologie de l'ancienne Eglise était, en matière eucharistique, extrêmement simple: d'une part, elle constatait le dogme eucharistique dans sa pureté et sa simplicité, dogme essentiellement spiritualiste et mystique, qui enseignait aux chrétiens le devoir et la nécessité de nourrir leur âme du sacrifice rédempteur de J.-C. et de s'unir par lui au Verbe éternel sous les symboles du pain et du vin; d'autre part, elle se bornait à expliquer ce dogme au point de vue moral et mystique de manière à sanctifier les âmes, et elle ignorait entièrement les spéculations soi-disant théologiques, vains efforts d'une vaine curiosité, dont l'école mystique matérialiste qui règne à Rome a réussi à faire des dogmes aux yeux de ses adeptes, mais qui n'en sont pas moins de grossières superstitions. Je n'en veux ici d'autre preuve que les efforts mêmes des âmes vraiment chrétiennes, qui, dans l'Eglise romaine elle-même, rougissent de ce matérialisme, évitent le mot « transsubstantiation, » écartent les explications charnelles et lascives répandues dans les publications dites « de piété », et trouvent leur meilleure joie religieuse à se pénétrer toujours davantage de ces paroles du Maître: *Spiritus est qui vivificat, caro non prodest quidquam, verba quæ ego locutus sum vobis spiritus et vita sunt* (Jean VI, 64).

E. Michaud.