

Le réalisme eucharistique de M. Pierre Batiffol

Autor(en): **Michaud, E.**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **13 (1905)**

Heft 52

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-403633>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE RÉALISME EUCHARISTIQUE

DE M. PIERRE BATIFFOL.

J'ai déjà signalé à l'attention des lecteurs le volume que M. Batiffol, recteur de l'institut catholique de Toulouse, a publié récemment sur « l'eucharistie, la présence réelle et la transsubstantiation »¹⁾; et j'ai donné à entendre, avec quelques indications à l'appui, que cet ouvrage d'érudition ultramontaine était un très curieux spécimen et une preuve très frappante de l'inanité du dogme eucharistique romain²⁾.

Comme la question est grave, il importe d'examiner de près les assertions et les sophismes de l'auteur.

I.

Sa thèse est celle-ci. Dès le principe, l'Eglise a interprété les paroles du Christ : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang », non pas dans le sens spirituel et spiritualiste, symboliste et figuré, mais uniquement dans un sens réaliste, *non symboliste*. Le « réalisme », voilà le mot exact pour exprimer la vraie foi de l'Eglise. Tout d'abord, on n'émet pas de théorie sur ce mot, mais peu à peu on en déduira le substantialisme, la conversion, la conversion substantielle, donc la transsubstantiation, c'est-à-dire le changement de la substance physique du pain et du vin en la substance physique du corps et du sang de J.-C., de telle sorte que le corps eucharistique est substantiellement identique au corps historique qui est né de Marie, qui a souffert et qui a été crucifié. M. Batiffol ne définit pas le mot « réalisme » ; il n'indique pas les sens divers dont il est susceptible ; du premier coup, il l'emploie tel quel, tout court, comme s'il ne signifiait que « corps *réel*, sang *réel* », mais avec la pensée formellement exprimée qu'il rejette le sens de sym-

¹⁾ Paris, Lecoffre ; 388 p., 1905.

²⁾ Voir la *Revue*, juillet 1905, p. 557-561.

bole, et avec la pensée certainement sous-entendue que le mot « *est* » est synonyme de « *est substantiellement et matériellement changé* par la conversion des substances du pain et du vin aux substances du corps et du sang ». Il concède bien que l'Eglise primitive n'a eu ni l'idée ni la conscience de cette prétendue synonymie, mais il n'en soutient pas moins l'exactitude et la réalité de cette synonymie, et en conséquence il proclame que le dogme de la transsubstantiation, tel qu'il a été défini aux conciles de Latran et de Trente, est bien le dogme de l'Eglise catholique.

Je pense avoir bien compris la pensée de l'auteur. Je dis « je pense », parce que le silence prudent dans lequel il s'est enfermé au sujet du sens du mot *réalisme*, et cela dès qu'il en a fait usage, laisse planer quelque amphibologie sur ce mot et peut donner lieu à des méprises. Comment un recteur d'institut théologique peut-il s'embarquer dans une thèse de cette importance, en violant la première règle de toute thèse scientifique, à savoir : l'obligation de définir avec précision les mots que l'on emploie, surtout lorsque ces mots se prêtent à des sens *différents* et par conséquent à des arrière-pensées ?

Voici quelques textes de l'auteur qui justifient, je pense, mon interprétation : « Ceci est mon corps, ceci est mon sang. L'Eglise ira répétant ces paroles simplement comme les apôtres les ont entendues. De longtemps, sa foi, humble et soumise, ne s'inquiétera de scruter le mystère qu'elles recouvrent¹⁾ : mais jamais elle ne croira que Jésus, en les prononçant, ait parlé par parabole ou par énigme²⁾ : elle les entendra donc *littéralement*. L'interprétation *symboliste* est un *raffinement* que

¹⁾ Que l'auteur me permette de lui faire remarquer que cette *absence d'inquiétude* de l'Eglise entière devrait fort inquiéter ceux qui attachent aux paroles du Christ un mystère aussi profond que celui qu'ils imaginent : car, si les fidèles avaient pu se douter qu'il y eût un tel mystère dans des paroles aussi simples et aussi en harmonie avec les choses de l'A. T., ils n'auraient pas manqué de chercher à l'éclaircir. Supposer, comme le fait l'auteur, que les fidèles auraient pu rester pendant plus d'un siècle dans l'état d'incuriosité qu'il imagine, est trop contraire à la nature de l'esprit humain, pour que son hypothèse soit juste.

²⁾ Pourquoi l'auteur emploie-t-il le mot *énigme* ? Personne n'y songe. Il s'agit de *figure* et de *symbole*. L'auteur devrait donc dire, pour poser nettement la question : « Jamais l'Eglise ne croira que Jésus, en les prononçant, ait parlé par *figure* ou par *symbole*. » Mais alors on lui répliquerait, d'abord, que, de fait, de nombreux théologiens ont précisément cru que Jésus a parlé par figure ou par symbole ; ensuite, que, de fait, rien n'était plus naturel et plus logique, les Juifs ayant l'habitude de parler par figures et Jésus en particulier aimant à parler en paraboles.

la foi de l'Eglise naissante *n'a pas soupçonné* : elle a été au *réalisme* de son premier mouvement (p. 53)... Le *réalisme*, j'entends la foi à la présence *réelle*, est l'interprétation *directe et première* des paroles : Ceci est mon corps, ceci est mon sang. C'est ce que l'étude de la doctrine ecclésiastique au II^e siècle montrera » (p. 57). Et tout le long de son livre, l'auteur répète cette même assertion. Je crois donc avoir bien saisi sa pensée, et j'en fournirai encore d'autres preuves au cours de cette discussion. En attendant que nous discutons son système, remarquons, déjà maintenant, combien ses assertions sont gratuites. Il affirme, sans aucune preuve, que l'Eglise entendra les paroles du Christ *littéralement*. Son *donc* est dénué de tout fondement. C'est tout arbitrairement qu'il traite de « raffinement » l'interprétation symboliste, à laquelle les Juifs étaient de longue date habitués et qui était le mode habituel de l'enseignement du Christ. Prétendre que l'Eglise n'a pas « soupçonné » ce qui était langage ordinaire et ce que les théologiens et les Pères vont, d'ailleurs, pratiquer avec une clarté qui jettera M. Batiffol lui-même dans l'étonnement — il le reconnaîtra très naïvement —, ce n'est plus ni de l'histoire ni de la critique. J'ai dit que l'auteur n'a pas défini le mot « réalisme » ; je me trompe, car il a écrit en toutes lettres : « Le réalisme, *j'entends* la foi à la présence *réelle*. » Mais alors quelle définition ! Une tautologie ! Il affirme que l'étude du II^e siècle montre que l'Eglise a interprété les paroles du Christ dans le sens réaliste qu'il a « entendu » ; pourquoi n'invoque-t-il pas les documents du I^{er} siècle ? Nous verrons d'ailleurs que son réalisme (dans le sens d'une conversion substantielle) n'a été enseigné ni dans Ignace d'Antioche, ni dans Justin, ni dans les *Acta Johannis* qu'il mentionne, ni même dans Irénée, ni dans Abercius, ni dans Pictorius. Mais n'anticipons pas.

Après avoir indiqué la thèse de M. B., indiquons la nôtre.

Au lieu du mot « réalisme » tout court (avec insinuation du sens *matériel*), nous employons les mots « réalisme *spirituel* », ou simplement le mot « vérité » (toujours dans le sens spirituel), car la vérité spirituelle et mystique n'est nullement une chimère, ni une fantaisie, ni une simple supposition, comme les littéralistes cherchent à le faire accroire ; et c'est dans ce sens que nous répétons, avec quantité de Pères et de docteurs, les mots *figure, symbole, métabole, métaphore, trope*. Donc nous

croyons que le sens dans lequel l'immense majorité des fidèles a entendu les paroles du Christ a été le sens *spirituel* : table *spirituelle*, calice *spirituel*, pain *spirituel*, *mystique* ou *céleste*, corps *spirituel*, *mystique* ou *céleste*, chair *spirituelle*, aliment *spirituel de l'âme*, etc. En sorte que le changement du pain et du vin au corps et au sang du Christ a été considéré comme un changement spirituel, divin, mystique, de bénédiction et de consécration, en vue du changement spirituel et de la sanctification de nos âmes. Et cette doctrine, que nous démontrerons plus loin avoir été celle de l'ancienne Eglise, permet de résoudre très simplement et aussi clairement que possible les « problèmes » que les gnostiques et les moines ont soulevés plus tard, par exemple : Le corps eucharistique de J.-C. est-il le corps historique qui a été crucifié ? Spirituellement, *oui* ; matériellement, *non*. — Le corps eucharistique auquel nous participons par une communion sainte, est-il un gage de résurrection pour notre corps, comme semblent l'avoir enseigné Irénée, Tertullien, Grégoire de Nysse et quelques autres ? *Oui*, en ce sens qu'une communion bien faite augmente la force spirituelle et surnaturelle de notre âme, et que cette augmentation de force spirituelle et surnaturelle, rejaillissant sur notre corps, le rend plus apte à la transformation future que nous appelons résurrection ; *non*, si l'on entend par là que la résurrection ou transformation future de notre corps n'aurait lieu que par suite de la présence matérielle du corps du Christ dans notre corps matériel actuel. — Etc.

Telles sont les deux thèses. Voyons maintenant les arguments qui militent contre celle de M. B. ; nous verrons ensuite ceux qui militent en faveur de la nôtre.

II.

La thèse pseudo-réaliste, ou matériellement réaliste, de M. Batiffol, est erronée pour les raisons suivantes :

1° Pour la soutenir, l'auteur fausse la notion catholique du dogme ; — 2° Il fait violence au sens obvie des textes de la plupart des Pères et des docteurs ; — 3° Il fait violence à l'histoire par des opinions outrées qui ne sauraient être admises, et qu'en tout cas il ne justifie pas ; — 4° Il tombe manifestement dans l'arbitraire qu'il reproche à ses adversaires ; — 5° En outre, que l'auteur me permette de faire valoir aussi

contre sa thèse plusieurs arguments *ad hominem*, auxquels il ne sera sans doute pas indifférent.

Tel sera l'ordre de mon argumentation.

I. *L'auteur fausse la notion catholique du dogme.* Jusqu'à présent, l'Eglise catholique-romaine a maintenu l'ancienne définition catholique du dogme, à savoir : « Cela est catholique qui a été cru partout, toujours et par tous. » Mais depuis quelque temps, des théologiens romanistes exaltent si fort la théorie du « développement » de Newman, et dans un sens si peu conciliable avec la tradition universelle, constante et unanime, qu'on pourrait croire qu'ils ont renoncé à la définition susdite. Ce serait tant pis pour leur catholicisme. Pour nous qui, plus que jamais, la croyons vraie au double point de vue de l'histoire et de la dogmatique orthodoxe, nous lui restons fidèles ; et c'est en l'appliquant au système de M. Batiffol que l'on constate l'hétérodoxie de ce dernier.

Après avoir exposé la doctrine eucharistique de Paschase Radbert (IX^e siècle), l'auteur dit (p. 377) : « Nous ne pousserons pas plus loin notre enquête sur *l'élaboration du dogme* de la transsubstantiation, parce que toutes les *prémises* en sont maintenant posées et que la définition n'est plus qu'une *affaire de temps*. Encore faudra-t-il attendre trois siècles et demi avant le concile de Latran (1215). »

Si l'auteur parlait des *explications humaines* des dogmes, des *formules dites dogmatiques* rédigées par les théologiens de telle ou telle époque, en un mot de la théologie et des spéculations théologiques, on lui accorderait sans difficulté que ces choses *s'élaborent*, voire même par des discussions souvent peu logiques, peu dignes, à l'aide de documents souvent inauthentiques et erronés ; et même que cette élaboration très humaine doit avoir toutes ses coudées franches dans les limites de la sincérité et de l'honnêteté, parce que cette élaboration n'est qu'une recherche, recherche humaine d'une explication qui n'est pas encore connue.

Mais le *dogme chrétien* est une vérité qui nous *a été enseignée* par le Christ ; la révélation du Christ a été faite une fois pour toutes, elle est un fait accompli ; et les vérités contenues dans cette révélation, enseignées aux apôtres et aux disciples, constituent ce que St. Paul a appelé le « dé-

pôt» divin, dépôt qui doit être transmis de générations en générations dans son intégrité et sans altération. Ces vérités divines ne sont donc plus à *élaborer*, parce qu'on n'élabore pas ce qui existe déjà et ce qui est complet. L'Eglise, en définissant les dogmes, ne les crée pas ; ils sont déjà connus et crus. Elle se borne, par sa définition, à constater, contre ceux qui les nient ou les altèrent, que la croyance a été telle partout et toujours. Sa mission est de les prêcher et de les défendre, et non de les accroître par des additions nouvelles ou par les explications faillibles de tels ou tels théologiens.

Lors donc que M. B. suppose que le dogme eucharistique était à élaborer et qu'il l'a été pendant les neuf premiers siècles et même au delà, il donne à penser qu'il n'existait pas encore pendant ce laps de temps, par conséquent que le Christ n'a enseigné aucun dogme eucharistique, ou que le dogme est une doctrine humaine, résultat et conséquence des discussions, des affirmations et des contradictions des théologiens entre eux. Les prémisses du dogme seraient un gâchis humain, et la conséquence (appelée définition dogmatique) serait une vérité divine ! L'humain produirait le divin ! Le mélange du oui et du non aboutirait à la vérité divine ; et c'est l'Eglise (disons le pape) qui serait juge de cet aboutissement !

Dans le cas présent, le dogme eucharistique, c'est-à-dire (selon Rome et selon M. Batiffol) le dogme de la *transsubstantiation*, serait le résultat des explications qui auraient été émises, au sujet de l'eucharistie, par les réalistes tout court, par les réalistes « capharnaïtiques » (« représentation populaire irréfléchie », p. 378), par les spiritualistes, par les théoriciens de la conversion substantielle matérielle, par ceux de la création d'une nouvelle substance, par des gnostiques, par des moines, par des monophysites, voire même par des nominalistes (car M. B. considère Scot Erigène comme un nominaliste, p. 378), par des « ultra-réalistes » (entraînés par le cardinal Humbert, p. 380), finalement par les transsubstantialistes. Tel est le creuset dans lequel a été « élaboré » le *dogme*, d'après M. B. M. B. a même un chapitre sur « le réalisme des *gnostiques* », où nous voyons qu'ils ont enseigné la présence *réelle* de la chair et du sang ; que, tandis que les textes catholiques contemporains contenaient une notion « si peu explicite » de la « *conversion* », les gnostiques l'affirmaient « de la manière

la plus matérielle ». Et encore : « Il ne faut retenir de cette liturgie gnostique (de la *Pistis Sophia*) que l'idée d'un prodige s'accomplissant au moment où est prononcée une épiclèse magique, et cette idée aussi que ce prodige est une *conversion*, la conversion du vin en eau. Autour de la grande Eglise, les petites Eglises gnostiques abondent dans le goût du prodige et l'exploitent » (p. 169). M. B. se garde bien de remarquer la ressemblance, pour ne pas dire l'identité, entre l'eucharistie gnostique et l'eucharistie de la conversion magique du concile de Trente ; mais la ressemblance est d'elle-même éclatante. Cette magie plaisait à certains moines. Il faut lire (p. 336-338) le miracle du « bon père de Scété ». « L'expansion du monachisme, en contribuant à un renouveau de la piété chrétienne, ne dut pas être sans influence sur le développement de la doctrine du réalisme eucharistique » (p. 258). Ajoutons encore l'élément monophysite.

A propos de l'*Eranistes* (447), M. B. dit (p. 292) : « Quant au monophysite de l'*Eranistes*, c'est *lui* qui se trouve défendre la doctrine *orthodoxe* ! Car c'est *lui* qui soutient que le pain après l'épiclèse est *converti et devient autre chose*. » On sait ce que l'auteur entend par la conversion. M. B. reconnaît que, chez certains théologiens du IX^e siècle, « le réalisme s'est *épaissi et matérialisé* » (p. 358). Il n'a pas tu l'existence des « Stercoranistes ». Et c'est la distillation de ce pot-pourri que l'on veut nous faire accepter comme un *dogme*, comme une *vérité divine, enseignée par le Christ, et toujours crue par toute l'Eglise chrétienne* !

Toute l'érudition du savant recteur de l'institut toulousain ne réussira pas à nous convaincre.

II. *L'auteur fait violence au sens obvie des textes de la plupart des Pères et des docteurs.* M. Batiffol prétend qu'il a fait une « enquête » (p. 377). Il s'est mépris. Son but arrêté à l'avance a été — à en juger par les efforts visibles à chaque page de son livre — de démontrer, coûte que coûte, que le réalisme tel qu'il l'a « entendu » a été professé dès le principe, déjà par les premiers fidèles, donc par St. Paul, par St. Jean, et ensuite, plus ou moins clairement, par tous les Pères et les docteurs. Et quand ceux-ci se sont permis des expressions qui sortent de son cadre et de son réalisme, il les gourmande comme un maître reprend un écolier ignorant ou malhabile.

Citons quelques exemples :

St. Paul (I Cor. X, 1-4) a parlé d'un aliment *spirituel*, d'un breuvage *spirituel*, d'une pierre *spirituelle*. Est-ce là du réalisme substantiel matériel? Evidemment non. M. B. trouve cela « ingénieux » de la part de St. Paul (p. 3); il ajoute (p. 10) que c'est « trop concis et obscur », et que St. Paul a donné plus loin un « éclaircissement » par ces mots: « Chaque fois que vous mangez *ce pain* et que vous buvez cette *coupe*, vous *annoncez* la mort du Seigneur. » Cet éclaircissement ne semble guère être dans le sens d'une conversion matérielle. M. B. semble en convenir, en disant (p. 12): « *Ne disons pas* que St. Paul discerne le corps substantiellement présent sous le voile des apparences du pain: pareille affirmation *n'est pas dans la perspective actuelle de Paul.* » St. Paul a été également spiritualiste quand il a montré l'eucharistie comme une *κοινωνία* du corps et du sang du Christ. M. B. commente cette doctrine en disant que St. Paul a « exploité » une analogie, qu'il a « esquissé une théorie eucharistique » (p. 18). St. Paul fait de la *théorie* et de l'*exploitation!* Mais M. B., en enseignant le réalisme corporel, expose *le dogme* même! Bref, selon M. B., St. Paul « ne définit pas » la manière dont a lieu la *κοινωνία* (p. 20); il « n'a pas donné sur l'eucharistie un traité qui épuise le sujet, *tant s'en faut*... St. Paul, comme plus tard St. Jean, s'attache à *un aspect* de l'eucharistie... La *κοινωνία* telle que l'a entendue St. Paul, est une idée *destinée à demeurer obscure*... A peu près *nulle trace* de cette idée de *κοινωνία* *ne reparaitra dans la pensée chrétienne*, comme si cette idée avait été dès le premier jour *incomprise* » (p. 21). On croit rêver en lisant de telles énormités. Evidemment, M. B. est très mécontent de St. Paul et de sa *κοινωνία*, d'autant plus mécontent que, quoi qu'il dise, toute la pensée chrétienne spiritualiste en est remplie.

St. Jean n'a pas été moins spiritualiste que St. Paul. On connaît l'admirable chapitre VI de son Evangile, et surtout le passage où Jésus même dit que c'est l'esprit qui vivifie et que la chair ne sert de rien. Néanmoins, M. B. trouve que « l'idée johannique » — c'est ainsi qu'il interprète le discours du Christ — donne l'intuition « d'une *réalité* plus saisissable que celle que représente l'idée de communion au sacrifice »; et il conclut que « la foi chrétienne de l'Eglise naissante (en s'attachant

à l'idée johannique) est là encore fidèle à son *réalisme* » (p. 57). Et encore : « L'idée paulinienne de communion au sacrifice est *destinée à demeurer obscure toujours* pour la piété chrétienne, qui sera plus attirée par l'idée johannique que la communion est une participation à la vie divine. » M. B. répète à la p. 57 sa phrase de la p. 21, mais une répétition n'est pas une preuve; en outre, il cherche à mettre en opposition St. Paul et St. Jean, comme si la communion au sacrifice du Christ n'était pas une communion à la vie divine. Voilà donc, de par M. B., St. Jean transformé en réaliste charnel, lorsqu'il a dit : La chair ne sert de rien, les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie ! Etrange transformation.

St. Ignace d'Antioche a désigné l'eucharistie comme étant « le pain de Dieu, le pain descendu du ciel », et il a voulu montrer dans la manducation de ce pain « l'union au Christ et la possession de Dieu ». Le spiritualisme d'Ignace est donc très clair, si clair même que M. B. est obligé d'écrire (p. 130) : « Ignace, avec sa hardiesse d'association de figures, peut donc écrire : Je vous embrasse dans l'unité. Et aussi bien : Je vous embrasse dans la passion. Et aussi bien : Je vous embrasse dans la chair, dans le sang du Christ. *Ces formules sont équivalentes.* » Aussi M. B. administre-t-il à St. Ignace le paragraphe suivant (p. 123) : « Nous considérons volontiers que rien n'est *malaisé* comme de ramener à une *définition claire* les expressions multiples auxquelles St. Ignace a lié l'idée de l'eucharistie. Les *images* dont use St. Ignace, et dont souvent il est le *seul* (!) à avoir usé, *ajoutent à la confusion*. Surtout, St. Ignace a pour nous *ce tort* qu'il n'a jamais parlé *directement* de l'eucharistie, mais seulement par allusion, *par métaphore* : il est *toujours à côté* du sujet qui est le nôtre, et c'est donc comme *de biais* que ce sujet nous apparaît perpétuellement dans les épîtres ignatiennes. » M. B. oublie que parler *par métaphore* est, quelquefois, parler très *directement* : de plus, s'il voit « comme *de biais* » l'eucharistie dans les épîtres de St. Ignace, c'est peut-être qu'il la regarde lui-même *de travers*.

St. Justin a été aussi spiritualiste, lorsqu'il a dit que le pain et le vin sur lesquels l'action de grâce a été faite, ne sont pas un pain et un vin ordinaires, mais, *κατὰ μεταβολήν*, le corps et le sang de Jésus. M. B. avoue que ce sacrifice est un sacrifice *de prière* (p. 150), et qu'on a commis une *subtilité*, en

voulant découvrir dans l'expression *κατὰ μεταβολήν* « une théorie de la *conversion* de la substance du pain en la substance du corps du Christ » (p. 149). Mais, chose singulière, tout en faisant cet aveu, il traduit *κατὰ μεταβολήν* par ces mots : *par assimilation* (p. 145)! La subtilité n'est pas moins forte. M. Batiffol oublie non seulement le sens obvie de la *métabole*, mais encore comment nombre de Pères ont pris ce mot dans le sens de métaphore, figure, symbole, trope (*τρέπειν*). Il transporte, sans plus de façon, au matériel, ce qui est dit au spirituel ; il viole une des règles les plus simples et les plus usuelles du langage journalier. M. B., qui dénature ainsi la doctrine de St. Justin, ose ensuite rapprocher ce Saint du gnostique Marc, qui, lui, a précisément interprété la prière ou l'action de grâce dans le sens d'une prière magique et d'une métabole physique. « St. Justin, dit M. B., eût reconnu là aisément (!) les traits fondamentaux de sa propre doctrine, mais exploitée par une sorte de magicien, faiseur de tours de passe-passe, comme dit Renan » (p. 170). M. B. veut-il donner le change ? Ou il s'agit d'une métabole matérielle, ou s'il s'agit d'une métabole spirituelle. Les spiritualistes disent qu'il s'agit d'une métabole spirituelle et condamnent par conséquent l'interprétation magique et matérielle de Marc. Comment M. B., qui enseigne manifestement la métabole *matérielle*, qu'il essaie en vain de dissimuler sous le nom d'*assimilation*, comment peut-il condamner Marc ? et comment, en condamnant Marc, mentionne-t-il St. Justin et a-t-il l'air de vouloir le louer ? Cette façon d'interpréter Justin, de le louer en le rapprochant de Marc et de condamner Marc, ne semble-t-elle pas énigmatique, et n'y a-t-il pas là aussi quelque « tour de passe-passe » ?

Abercius, évêque de Hiérapolis (Phrygie), a dit que « la foi lui a servi un *poisson* de source ; qu'elle le donnait à manger aux amis, et qu'elle possédait un *vin* délicieux qu'elle donnait avec le *pain* » (p. 165). Rien de plus spirituel et de plus métabolique ou symbolique. Or, M. B. déclare que ce poisson est « le mystère du *réalisme* » (p. 166)!

Pectorius d'Autun a écrit dans le même style figuré : « Rajeunis ton âme par les flots éternels de la Sagesse ; reçois l'aliment doux comme le miel du Sauveur des saints ; mange à ta faim, tu tiens l'*Ichtus* dans tes mains. » Or, M. B. interprète ainsi ce spiritualisme : « On souhaiterait difficilement un

commentaire plus expressif aux affirmations du *réalisme liturgique* du II^e siècle » (p. 167). Pourquoi M. B. voit-il du réalisme dans ces figures ? C'est que les auteurs, dit-il, « insistent sur l'idée de repas et de nourriture » (p. 166). Raison bien naïve, en vérité : car les mots « repas » et « nourriture », en choses religieuses, sont pris constamment dans le sens spirituel.

L'auteur a la logique par trop coulante, lorsqu'il conclut ainsi sa prétendue « enquête » sur le II^e siècle : « Le *réalisme* a été, on vient de le voir ¹⁾, affirmé *par la liturgie* issue de l'institution même de la cène, et au second siècle il rallie tous les suffrages (!) que nous pouvons recueillir encore ; il est l'affirmation fondamentale de la foi (!) se posant à elle-même sa règle » (p. 181). L'auteur se trompe gravement : la règle de la foi est la doctrine même du Christ, doctrine qui est constatée historiquement d'après le critérium catholique ; la règle de la foi vient donc du Christ, le seul auteur de la foi. Dire que c'est la foi qui « se pose à elle-même sa règle », c'est un cercle vicieux qui étonne sous la plume d'un maître. M. B. ajoute : « On sera frappé de l'*imperfection* première de la théologie eucharistique. » Il me semble qu'on est frappé plus encore de l'imperfection de l'interprétation qu'en fait M. B.

Les siècles suivants ne sont pas mieux compris. L'auteur force partout la note. Chemin faisant, il fait la leçon à quantité de théologiens, soit protestants, soit catholiques, qui ne sont pas de son avis, et il leur reproche d'attirer à eux les textes. Hélas ! presque toujours son procédé n'est pas autre. Citons encore quelques exemples :

Les Africains se sont particulièrement distingués par leur langage spiritualiste. Aussi M. B. leur est-il très dur. Bien que Tertullien ait enseigné que le pain eucharistique est la « figure » du corps du Christ, et non le corps matériel, et que, si on le mange, c'est pour que *l'âme* se nourrisse *de Dieu*, cependant M. B, écrit (p. 219) : « On ne peut pas hésiter à reconnaître chez Tertullien la persistance du langage *réaliste* si frappant (!) au II^e siècle. » St. Cyprien, pour désigner l'effet de la consécration eucharistique, a employé le mot *sanctifier* (p. 226) ; le pain et le vin sont donc sanctifiés, afin que l'âme aussi soit sanctifiée. Cette sanctification n'a rien du réalisme matériel.

¹⁾ On a vu le contraire.

Aussi M. B. lance-t-il ce blâme à St. Cyprien (p. 231) : « Cyprien se meut ici dans le symbolisme, et son *subtil* génie s'y complaît jusqu'à s'y *compromettre*. » St. Augustin surtout abonde en expressions spiritualistes, et il faut rendre cette justice à M. Batiffol qu'il ne les dissimule pas (p. 236-246). Mais, d'autre part, il affirme « le *déficit* de la tradition augustinienne » (p. 367), et il écrit : « Chez les Latins, l'autorité d'Augustin, jusqu'au IX^e siècle, accrédi-tera un langage qui, en fait d'*abstraction*, entretiendra de *longues indéci-sions* et soulèvera de *vives controverses*, qui même, en dehors du catholicisme, du- rent encore. » M. B. semble dire, par ces dernières paroles : « en dehors du catholicisme », que les vives controverses n'existent plus dans le catholicisme (romain); il connaît cepen- dant, très certainement, les vives et très graves discussions de M. Koch sur la présence *morale* du Christ dans l'eucha- ristie ¹⁾.

M. B. est très peu satisfait du prétendu réalisme des Romains de la fin du IV^e siècle. Le pape Damase, parlant des « sacre- ments » du Christ, n'y voit que des membres, non pas maté- riels, mais *célestes*. M. B. trouve « bien courte » cette « réflexion sur le mystère du réalisme » (p. 306). Dans l'*Ambrosiaster*, œuvre romaine, il y a une exposition du passage de St. Paul I. Cor. XI, 23-29, et M. B. s'écrie : « Que cette exposition est sèche et pauvre ! . . . L'eucharistie est pour l'exégète romain une *medicina spiritalis* . . . une *memoria* redemptionis nostræ . . . Paroles *obscuras*. Manger la chair et boire le sang, voilà bien le langage du réalisme ; mais ne dirait-on pas que l'*Ambrosias- ter* incline à donner une valeur *surtout commémorative* du corps et du sang eucharistiques ? » M. B. trouve qu'une valeur commémorative est bien peu de chose (quoique le Christ lui- même ait employé le terme de *commemoratio*). L'*Ambrosiaster* dit encore que le fidèle communie *au calice mystique du sang, in typum*. M. B. relève ainsi ces mots : « Il communie *in typum*, autant dire *en figure*, de la rédemption opérée sur la croix. Cette exégèse ne peut que paraître *bien timide* . . . et vraiment elle est plus près d'être *africaine*, entendez l'Afrique avant St. Augustin. Mais, ceci est plus notable encore, *St. Jé- rôme n'est pas sensiblement plus avancé que l'Ambrosiaster* »

¹⁾ Voir dans la *Revue* de juillet 1905, p. 520-528.

(p. 308). Effectivement, selon St. Jérôme, le pain est « sanctifié » et il « représente » seulement. M. B. trouve que « le mot *re-præsentare* est un rappel de Tertullien », et il ajoute : « La *pauvreté* de cette exégèse étonne, comme aussi bien la rareté des allusions à l'eucharistie dans toute l'œuvre de Jérôme. Manifestement Jérôme se rapproche plus de St. Cyprien que de St. Ambroise ». Nous verrons plus loin que M. B. a interprété inexactement la pensée de St. Ambroise. Selon M. B., ce rapprochement de St. Jérôme et de St. Cyprien est de l'« archaïsme » (p. 309)! Ne dirait-on pas que, pour être dans la vérité et dans l'orthodoxie, il faut, selon les théologiens romanistes actuels, innover, et que, lorsqu'on se rapproche des anciens Pères, on est « archaïque » ?

M. B. prétend (p. 312) que l'*africanisme* des Romains, qui a duré « longtemps », a cependant été « réparé » par le pape St. Léon, qui se serait « rallié », non pas aux formules de St. Augustin, ni à celles de St. Ambroise, mais à celle de St. Cyrille d'Alexandrie, comme si St. Cyrille d'Alexandrie n'avait pas été, lui aussi, spiritualiste. Il va de soi que M. B. déplore ces « indécisions » et ces « divergences » (p. 320). Ce qui doit le troubler plus encore, c'est que le pape Gélase (492-496) ait, lui aussi, *nié la conversion eucharistique* (p. 327). « L'eucharistie serait donc pour Gélase une *image* du Christ ; on se rappelle que le mot *image* est celui qu'emploie Théodoret » (p. 331). L'aveu est formel. On voit donc, par la doctrine de Gélase, que les papes n'ont pas toujours enseigné celle du concile de Trente. Et si le concile de Trente a été infaillible, le pape Gélase ne l'a donc pas été ; et si la définition de Trente est un dogme, la doctrine du pape Gélase, qui en est la contradiction, est donc une hérésie ! Qu'en pense M. Batiffol ? Il n'hésite pas à dire : « *L'erreur de Gélase* » (p. 332) ! Encore un pape dans l'erreur et dans l'hérésie, et en matière très grave, et dans un document qui, sans être une bulle, est néanmoins très pontifical et très officiel. Tel est le gâchis romaniste.

Je m'arrête, pour ne pas prolonger indéfiniment cet examen. Bref, ceux des Pères et des théologiens dont M. B. est obligé d'avouer le spiritualisme ou le symbolisme, sont très malmenés par lui et taxés d'« erreur ». Si M. B. était logique avec lui-même, il devrait les taxer d'hérésie objective et réelle,

puisqu'ils ont nié le réalisme eucharistique qu'il déclare être le dogme. Quant à ceux qu'il proclame réalistes dans le sens qu'il « entend », il force manifestement leurs textes. Dans les deux cas, que devient son prétendu dogme, fondé sur une tradition inexactement interprétée et qui, en tout cas, n'est ni universelle, ni constante, ni unanime? C'est donc un complet mépris du critérium catholique.

III. *L'auteur fait violence à l'histoire par des opinions outrées, qui ne sauraient être admises et qu'en tout cas il ne justifie pas.*

1° Nous avons vu déjà comment les faits et les textes contredisent la théorie de M. B., lorsqu'il essaie de mettre en opposition la « pensée paulinienne » et la « pensée johannique » en ce qui concerne le sens fondamental de l'eucharistie. Jamais l'histoire n'a enregistré d'opposition entre ces deux apôtres, et, encore une fois, la communion au sacrifice du Christ et la communion à la vie divine n'ont jamais été considérées par l'Eglise comme une opposition.

2° M. B. prétend que le dogme de l'incarnation et celui de l'eucharistie se sont développés parallèlement, et que le développement de celui-ci s'est modelé sur le développement de celui-là. Parlant de St. Léon qui se serait rapproché de St. Cyrille d'Alexandrie, M. B. dit en effet : « On mesure à ce progrès l'influence du développement de la christologie *sur la formation de la doctrine de l'eucharistie* » (p. 312). Et encore (p. 320) : « A ces indécisions dans le champ de la christologie répondent des divergences sur le sujet de l'eucharistie, je veux dire sur la question même de la conversion. » Et p. 331 : « Il faut d'ailleurs que l'eucharistie soit l'image de l'incarnation... »

Or, l'histoire montre que les *dogmes* de l'incarnation et de l'eucharistie ont été enseignés par le Christ même, d'après les paroles prononcées par lui et relatées par les écrivains du N. T. Ces dogmes ont été fermes et arrêtés dès le principe par le fondateur du christianisme, le seul Maître de l'Eglise. Quant aux *spéculations théologiques* auxquelles les fidèles, les didascales, les théologiens se sont livrés pour expliquer ces dogmes « crus par tous », elles ont varié, cela est certain ; et c'est précisément parce qu'elles ont varié, qu'elles ne sont pas des dogmes, mais seulement des explications humaines. Or

leur évolution, loin de s'être faite parallèlement comme le prétend M. B., s'est faite à l'inverse l'une de l'autre. En effet, les spéculations sur l'incarnation ont contribué à mettre le côté divin de J.-C. toujours de plus en plus en lumière ; l'histoire des conciles de Nicée, de Constantinople, d'Ephèse, de Chalcédonie, etc., constate ce fait, que, dans les œuvres des théologiens, le Dieu en J.-C. apparaît toujours plus lumineux et plus visible que l'homme. Au contraire, en ce qui concerne l'eucharistie, les explications littéralistes, écartées dès le principe par l'éloignement des capharnaïtes, ont fait place immédiatement aux explications spiritualistes, c'est-à-dire à la mise au premier plan de la vérité symbolisée, donc de la prédominance de l'élément divin sur l'élément matériel ou signe sensible. Puis, ces explications spiritualistes, quoique toujours maintenues par de nombreux fidèles, ont cependant peu à peu perdu du terrain dans les masses ignorantes et grossières, d'abord dans des sectes gnostiques qui ont repris le point de vue capharnaïte, puis dans les discours de quelques orateurs, qui, quoique spiritualistes, ont cru cependant devoir employer des expressions matériellement réalistes, afin de faire une plus vive impression sur les masses, qui sont plus pénétrées des choses sensibles que des choses spirituelles. Et c'est ainsi que certaines paroles oratoires, prises ensuite à la lettre, ont eu du succès chez les moines ignorants et littéralistes, en Occident surtout, notamment à l'époque des Paschase Radbert, des Lanfranc, etc. J'ai assez développé ce point de vue dans cette *Revue* même ¹⁾, pour qu'il ne soit pas nécessaire d'insister.

Tout le monde sait qu'au V^e siècle l'évêque Théodoret et le pape Gélase ont expliqué, non pas l'eucharistie par l'incarnation, mais bien l'incarnation par le spiritualisme eucharistique ; ce qui suppose que la doctrine eucharistique, spiritualiste, était, à cette époque, plus évidente que les spéculations sur les deux natures en J.-C., puisqu'on voulait éclairer celles-ci par celle-là.

3^o Dans un style assez assez alambiqué (p. 183), M. B. semble reprocher à Clément d'Alexandrie « une sorte de *gnosticisme* tempéré et ecclésiastique, .. fait d'exégèse allégorique souvent romanesque . . . et de philosophie. » M. B. trouve que

¹⁾ Voir mes *Etudes eucharistiques* parues de 1894 à 1897, etc.

« Clément *bien imprudemment* allégorise sur le texte même de l'institution de l'eucharistie » (p. 184). Clément ayant distingué un sang charnel et un sang *spirituel* du Christ, et ayant dit que c'est par le sang *spirituel* que nous sommes oints, et que boire ce sang c'est *participer à l'incorruptibilité* du Seigneur, M. B. en conclut que Clément est réaliste (dans le sens que M. B. « entend »)! Il avoue toutefois (p. 186) que « la pensée de Clément dans ces textes est *bien gauche* ». De plus, Clément, ayant distingué le lait qu'on donne aux enfants et la connaissance ou nourriture solide qu'on donne aux grandes personnes, et ayant ajouté que « les chairs et le sang du Verbe sont *l'intelligence de la puissance et de l'essence divines*... car la nourriture et le breuvage du Verbe divin c'est la connaissance de l'essence divine », M. B. prétend que « l'emploi des termes « chair » et « sang » qui rappellent si directement l'eucharistie, tendent à créer une confusion dans l'esprit du lecteur, mais que cette confusion n'est pas dans la pensée de Clément, qui n'a ici en vue que la gnose *et aucunement l'eucharistie* » (p. 187). M. B. ne veut pas qu'il soit question de l'eucharistie, lorsque Clément dit que communier au corps et au sang du Christ, c'est s'unir par l'intelligence et par la foi à Dieu même.

M. B. se trompe gravement. Clément concilie simplement l'enseignement de St-Paul et celui de St. Jean, lorsqu'il dit: « Qui dit lait dit *la même chose* que sang, et ces termes ne sont que des *symboles* de la passion et de l'enseignement du Seigneur. » Il est clair que M. B., qui a voulu mettre en opposition « la pensée paulinienne » et « la pensée johannique », veut aussi mettre Clément en opposition avec lui-même, et ne pas lui permettre de dire que communier à la chair et au sang, c'est-à-dire au sacrifice, c'est communier à l'être divin et à la vie divine. Telle est cependant, en réalité, la doctrine de Clément; et telle est aussi la doctrine d'Origène. M. B. qui cherche à établir des différences entre ces deux docteurs (p. 201), semble n'avoir pas compris le fond de leur doctrine, qu'on peut en effet résumer ainsi :

Les dogmes du christianisme sont si profonds qu'on peut distinguer, dans l'intelligence qu'on en a, deux degrés: le degré inférieur (le lait) et le degré supérieur (la nourriture solide, la chair et le sang), bien que dans ces deux degrés la

vérité soit la même. En ce qui concerne l'eucharistie, le degré inférieur est la connaissance simple des choses extérieures, sensibles, sacramentelles : manger le pain du ciel, boire le vin céleste, pour unir son âme à Dieu et aller au ciel. Tous les simples fidèles comprennent la simplicité de cet enseignement. Quant aux fidèles plus avancés en J.-C., ils approfondissent cet enseignement par une intelligence ou une gnose plus grande, à savoir : que manger la chair et boire le sang du Christ en souvenir de son sacrifice, c'est s'incorporer, spirituellement et vraiment, ce sacrifice, c'est s'unir à lui comme victime, victime immolée sur la croix et toujours vivante dans le ciel ; en sorte que le fait de la manducation extérieure n'est qu'un premier degré. Il faut donc s'élever plus haut, aller jusqu'à l'idée, jusqu'à la gnose, jusqu'à la connaissance approfondie de cette manducation ; il faut se nourrir non seulement du pain et du vin consacrés, mais encore et surtout de la vérité divine cachée sous ce symbole, de l'élément spirituel, positif, vrai, qui est dans le sacrement, à savoir la grâce divine, la vie divine, le Verbe, Dieu même. C'est donc Dieu même qu'il faut manger, c'est sa sagesse et sa vie qu'il faut boire, c'est l'oubli de soi et le sacrifice de soi qu'il faut réaliser, comme le Christ s'est réellement sacrifié pour nous sur la croix. Telle est la communion eucharistique complète par la gnose supérieure. C'est la *κοινωνία* de St. Paul et la manducation du pain de vie de St. Jean. Outre les passages de St. Paul déjà cités, qu'on veuille bien relire l'épître aux Colossiens II, 20-23 et III, 1-4, où St. Paul indique aux fidèles ce qu'ils doivent faire lorsqu'ils sont morts avec le Christ (éviter les grossières instructions du monde, etc.; degré inférieur), et ce qu'ils doivent faire lorsqu'ils sont ressuscités avec le Christ (chercher les choses qui sont en haut, où le Christ est assis à la droite de Dieu, etc.; degré supérieur). Toute la vie chrétienne, tout le travail de sanctification des petits et des grands, tout le sens de la communion avec le Christ mort et ressuscité, tout le mystère de « la vie cachée avec le Christ en Dieu », toutes ces saintes choses, si bien résumées dans l'eucharistie même, sont admirablement expliquées par St. Paul, et la doctrine de Clément et d'Origène en est la reproduction exacte.

40 L'opposition que M. B. a voulu établir entre St. Ambroise et St. Augustin est dénuée de tout fondement dans l'his-

toire de la théologie. A première vue, il serait bien étrange que St. Augustin, qui fut en partie converti, instruit et dirigé par St. Ambroise, eût été opposé à son enseignement sur l'eucharistie. Voyons les textes et les faits. Le spiritualisme eucharistique de St. Augustin est si évident que M. B. le constate, tout en cherchant à le voiler çà et là (p. 232—253). Donc, pour qu'il y ait eu opposition entre St. Ambroise et St. Augustin, il faut que St. Ambroise ait enseigné le réalisme matériel. Or l'a-t-il enseigné? Certainement non. M. B. cite lui-même des textes où St. Ambroise enseigne que le changement eucharistique est une «consécration»; qu'après cette consécration, le corps du Christ est *signifié*, que le vin est *appelé* sang. M. B. prétend que «le pain perd sa nature» (p. 295); mais St. Ambroise ne le dit pas, et même les mots «signifié» et «appelé» disent clairement le contraire. La chose est si évidente que M. B. est contraint d'avouer qu'«*il s'en faut* que le langage de St. Ambroise soit de tout point classique». Et encore (p. 296): «Est-ce le corps historique du Christ qui est dans l'eucharistie? *Ambroise, avouons-le, ne s'en explique pas clairement.*» La vérité est qu'il donne clairement à entendre le contraire: car, avoue encore M. B., «pour Ambroise, l'être du corps du Christ est *spirituel*, et parce qu'il est *spirituel*, il peut devenir notre nourriture *spirituelle* (corpus enim Dei corpus est spiritale)». «Cette affirmation d'Ambroise, continue M. B., suffit, à elle seule, à montrer *combien imparfaite* est encore l'élaboration de la doctrine eucharistique» (p. 297)! L'étonnement de M. B. est vraiment naïf. St. Ambroise enseigne nettement le spiritualisme, et M. B. veut que le spiritualisme soit une «élaboration» du réalisme matériel! «Pareilles expressions, dit-il encore, sont faites pour *déconcerter* quiconque chercherait dans St. Ambroise une pensée rigoureusement maîtresse du sujet difficile qu'elle traite» (p. 297). M. B. s'abuse: ce qui est déconcertant, c'est l'obstination aveugle avec laquelle il veut faire de St. Ambroise un réaliste (selon son cœur) et établir une opposition entre St. Augustin et St. Ambroise. Malgré tout ce qui précède, il conclut que St. Ambroise est «le théologien qui a *le premier* mis en pleine lumière la notion de *conversion miraculeuse*, et ainsi *préparé la définition de la transsubstantiation*, définition qui se serait *imposée* beaucoup plus tôt, n'eût été l'influence de St. Augustin» (p. 301).

Pourquoi est-ce St. Augustin qui a retardé cette définition, et pourquoi n'est-ce pas aussi l'influence de tous les autres docteurs spiritualistes? M. B. ne le dit pas. Mystère!

Chose non moins étonnante, M. B., dans un chapitre intitulé: «St. Ambroise *contre* St. Augustin chez les Latins», commence ce chapitre (p. 347) en avouant que les deux courants représentés par ces deux docteurs «étaient deux courants, *non point contraires*, mais cependant distincts». Comprenne qui pourra! La vérité est qu'il y a eu, surtout à partir de Paschase Radbert, un courant matérialiste, mais que mettre St. Ambroise à la tête de ce courant, c'est fausser la doctrine de St. Ambroise et l'histoire.

Le grand homme de M. B., dans cette question, est le moine Paschase Radbert. Mais comme ce moine borné et grossier — que M. B. appelle «ce *bon* Paschase», et qu'il déclare «n'avoir été qu'un sommiste, lui aussi, comme l'était St. Jean Damascène» (p. 368) — comme cet inintelligent compilateur, dis-je, n'était pas de force à être le fondement de la transsubstantiation, il fallait à tout prix lui donner, à son tour, un fondement plus solide, et c'est sans doute pour cette raison qu'on le rattache *au nom* de St. Ambroise. Je dis «au nom»; car, nous l'avons vu, il n'y a aucun rapprochement possible entre le matérialisme de Paschase et le spiritualisme de St. Ambroise. Attribuer, je le répète, le triste succès de la transsubstantiation à St. Ambroise, et faire de St. Ambroise un triomphateur grâce à un théologien de la trempe de Paschase, c'est dénaturer manifestement l'histoire. M. B. n'en a-t-il pas quelque sentiment, lorsqu'il écrit (p. 368): «Paschase, du moins, est un ambrosien convaincu. Sa *nouveauté*, la seule (!), est de *dépasser Ambroise*, en affirmant comme une thèse fondamentale ce qu'Ambroise n'a qu'indiqué, l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ.» Nous avons vu que St. Ambroise ne l'a nullement indiquée.

5^o M. B. n'a pas été plus exact, lorsqu'il a accusé Scot Erigène de professer le «nominalisme» eucharistique (p. 356 et 359). Scot a enseigné formellement le spiritualisme; car les mots *similitudo*, *figura*, *pignus*, *memoria*, qu'il a employés à la suite des spiritualistes précédents, ne signifient nullement le *flatus vocis* que M. B. semble insinuer.

6^o Erronée aussi est l'attribution que M. B. a faite de la doctrine spiritualiste au gnosticisme. C'est le contraire qui est vrai.

Etc.

IV. *L'auteur tombe manifestement dans l'arbitraire qu'il reproche à ses adversaires.* Son but, dit-il, a été d'appliquer la méthode historique et de faire ainsi l'exégèse des textes, en les situant à leur date et dans leur milieu, en essayant de les interpréter eux-mêmes par eux-mêmes, en groupant selon leurs affinités les affirmations qu'ils expriment, etc. Certes l'intention était excellente. Malheureusement, l'auteur ne s'est pas tenu parole. Dès le début, il a pris parti pour l'interprétation réaliste (avec insinuation matérialiste) des mots *est, corps, sang, pain, nourriture, vin, breuvage*, etc. Il sait cependant que ces mots peuvent être entendus dans un sens *figuré* (ce qui ne veut nullement dire illusoire); il sait qu'ils ont été ainsi entendus, et que le *trope* est un procédé essentiel du langage humain. Son devoir était donc, pour faire une saine exégèse et une critique historique exacte, de constater les sens divers de ces mots et d'établir celui ou ceux dans lesquels ils ont été pris. M. B. s'est dispensé de ce travail, qui est cependant la base logique de toute étude sérieuse d'exégèse et d'histoire. Immédiatement il s'est prononcé pour le sens littéral, avec exclusion du sens spirituel et mystique. Quoique tout sacrement soit un symbole, il a écarté comme une erreur l'interprétation symbolique, donnant à penser qu'elle ne contient aucune réalité symbolisée. Ce sont là de grosses erreurs.

M. B. prétend que l'interprétation spiritualiste a commencé avec Théodote, gnostique de l'école de Valentin (fin du II^e siècle), et que c'est lui qui l'aurait passée à Clément d'Alexandrie et à Origène, mais qu'avant lui régnait seule l'interprétation réaliste (p. 178). Or l'interprétation spiritualiste est manifeste dans St. Paul et dans St. Jean; de plus, c'est le Christ même qui l'a enseignée et imposée lorsqu'il a dit: «C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien, les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie.» Quoi de plus clair? Valentin et Théodote, en restant fidèles à cette doctrine, n'ont point été dans l'erreur. S'ils ont enseigné une gnose erronée, c'est sur d'autres points.

Il en est de même du mot *μεταβολή*, qui signifie trope, transposition, changement, métaphore, etc.; un changement

peut être matériel, mais il peut aussi être spirituel. M. B., sans faire cette distinction élémentaire, déclare que le mot a été pris dans le sens matériel. Il devait en fournir la preuve et montrer que les paroles du Christ signifient que c'est le corps qui vivifie et qu'il procure tout, etc. M. B. s'en est dispensé. Donc, ce n'est ni de l'histoire ni de l'exégèse qu'il fait, mais de l'arbitraire, de la fantaisie et du contresens. Quand on parle de changement, il ne veut ni que ce soit dans le pain un changement de bénédiction et de consécration, ni que ce soit dans l'âme un changement de sanctification, mais que ce soit un changement de substance, dans le sens d'une conversion de la matière du pain en la matière du corps du Christ. Selon lui, il n'y a pas d'autre changement réel que celui-ci; *quod est demonstrandum*. Encore une fois, affirmer n'est pas prouver.

Bref, il ne traduit pas les textes, il les interprète, et il les interprète en commençant par bannir le symbole et le sens spirituel, et en substituant à celui-ci, de par son propre arbitraire, le sens littéral et matériel. Je répète que cela est le contraire de la science, et que, lorsque M. B. reproche aux critiques protestants leur arbitraire, il les imite et même les dépasse dans l'art de forcer les textes et de faire dévier les significations. A la page 273, il fait une excellente remarque: « Un historien ne peut pas ne pas trouver *imprudente* cette méthode qui consiste à compléter la pensée d'un écrivain ancien, pensée dont l'individualité est justement d'être incomplète. » Malheureusement il commet cette *imprudence* pour son propre compte, d'un bout à l'autre de son livre, en mettant son réalisme à lui là où il n'y en a pas.

V. *Quelques arguments „ad hominem“*. Le premier est la mise à nu, très bien exécutée par l'auteur, de toutes les contradictions qui ont servi, a-t-il dit, à l'élaboration du dogme eucharistique du concile de Trente. Je les ai indiquées précédemment. Il faut en lire les développements dans tout le cours du volume. Cette lecture convaincra tout lecteur intelligent que ce dogme, loin d'être un vrai dogme, n'est que la matérialisation de l'eucharistie et la contradiction formelle des paroles du Christ, paroles qu'on ne saurait assez répéter: « C'est l'esprit qui vivifie; la chair ne sert de rien; les paroles que je vous ai dites sont esprit et vie » (*Jean*, VI, 64). Cette dé-

molition d'un faux dogme de Trente n'est pas pour déplaire aux vrais catholiques, puisque c'est une erreur de moins. L'auteur déclare que l'enquête historique qu'il a instituée «con-sacre la dogmatique de la conversion» (p. 348)! Libre à lui de le croire. Nous pensons le contraire, et nous sommes persuadés que Rome pense comme nous et qu'elle est peu flattée de savoir que le terme et la notion de la transsubstantiation sont «l'aboutissement nécessaire» des *discussions* précédentes (p. 382), discussions si peu édifiantes et si peu convaincantes.

Autre argument. M. Batiffol se croit-il bien orthodoxe (dans le sens romaniste qui doit être le sien), lorsqu'il enseigne (p. 368) que la thèse de l'identité du corps eucharistique et du corps historique du Christ est «le *corollaire* de la thèse de la conversion», et lorsque, d'autre part, il reconnaît que cette identité a été niée par maints théologiens qui n'ont cependant pas été déclarés hérétiques, entre autres par St. Grégoire de Nysse (p. 265) et St. Augustin (p. 249)?

Se croit-il bien orthodoxe (toujours dans le sens romaniste), lorsqu'il rapporte que Justin, Irénée, Tertullien, Grégoire de Nysse ont considéré l'eucharistie comme un gage d'immortalité et de résurrection pour notre corps, et lorsque, d'autre part, il condamne cette doctrine ou semble la condamner pour son propre compte? Voici ses paroles (p. 261—262): «On sent ici l'influence d'une exégèse *trop littérale* du IV^e Evangile, et cette persuasion, *qui est un malentendu*, que la résurrection de la chair est un privilège conféré par l'eucharistie, si bien que d'une part l'eucharistie serait nécessaire au salut, et que, d'autre part, les infidèles et les catéchumènes n'auraient point part à la résurrection de la chair? C'est là, répétons-le, *un malentendu*.»

M. B. se croit-il bien orthodoxe (toujours dans le sens romaniste), lorsqu'il prétend (p. 182) que «toute tentative pour expliquer ce qu'est la chair du Christ dans l'eucharistie est prématurée *tant que la doctrine de l'incarnation n'a pas atteint sa formule authentique*»? Se figure-t-on le dogme de l'incarnation cherchant une formule, les enseignements du Christ cherchant des formules? Et surtout, est-il bien orthodoxe de retarder la confection de cette formule jusqu'au IV^e siècle seulement? M. B. répliquera peut-être: «Pourquoi pas? La formule du dogme eucharistique ne date-t-elle pas du

XIII^e siècle seulement, et celle de l'infaillibilité du pape du XIX^e?» Je répondrai que c'est résoudre la difficulté par la difficulté; que la formule dogmatique n'est pas le dogme, et que celui-ci est absolument indépendant de celle-là.

M. B. se croit-il bien orthodoxe (dans le sens romaniste), lorsqu'il invoque l'autorité de Théodore de Mopsueste (p. 267), qui fut anathématisé, après sa mort, dans le cinquième concile œcuménique de 553?

Se croit-il bien orthodoxe, lorsqu'il reproche à St. Grégoire de Nysse un «déficit» (p. 264), et à St. Jean Chrysostome d'avoir un réalisme qui «dépasse la mesure», «excès» résultant d'un entraînement d'éloquence (p. 271)? M. B. me dira peut-être qu'il ne craint pas les foudres de Rome lorsqu'il attaque les Pères. Je sais en effet que Rome ne voit pas avec déplaisir les Pères mis en «déficit»; car le déficit des Pères augmente son crédit à elle, et il lui est agréable de remplacer la *tradition* de l'ancienne Eglise catholique par l'*évolution* de la nouvelle Eglise romaine. Néanmoins cette orthodoxie nouvelle n'est pas de nature à être approuvée par les catholiques qui ont encore quelque connaissance de l'ancien critérium catholique.

M. B. n'a-t-il pas quelque doute sur son orthodoxie, lorsqu'il voit que, pour la soutenir, il doit jouer de la férule sur le dos de nombreux théologiens qui ont bien aussi quelque réputation de science, non seulement sur le dos des protestants comme Harnack, Holtzmann, Jülicher, Andersen, Spitta, Loods, etc., mais encore sur le dos d'un Schanz, d'un Loisy, d'un Franzelin, etc.? Etre obligé d'attaquer tout le monde pour avoir raison, n'est pas toujours un indice sûr qu'on est dans la vérité.

III.

Enfin, après avoir signalé quelques contradictions de la thèse de M. B., voyons comment son livre fournit des arguments à la thèse spiritualiste. J'ai suffisamment expliqué, au commencement de cet article, en quoi elle consiste. J'ai indiqué ensuite quelques témoignages scripturaires et patristiques en sa faveur. Le volume de M. B. en contient beaucoup d'autres, que je ne saurais relater ici: voir, par exemple, ceux qu'il cite de la Didachè, d'Eusèbe de Césarée, de Macaire, de Sérapion de Thmuis, des Constitutions apostoliques, d'Athanase, de Cyrille de Jérusalem, de St. Basile, de St. Grégoire de Na-

zianze, de Théodoret, de l'Ambrosiaster, de l'Aréopagite, de Léonce de Byzance, d'Amalair, de Florus, de Ratramne, etc.

M. B. représente plusieurs de ces docteurs comme réalistes, sans oser dire que leur réalisme soit matériel, mais il le laisse entendre, et c'est en quoi il se trompe. Il en a certainement quelque soupçon, lorsqu'après avoir cité des textes qui lui semblent réalistes, il en cite d'autres du même écrivain qui sont manifestement spiritualistes, et qu'alors il se demande si cet écrivain s'est réellement contredit, si peut-être il n'a pas exprimé une même vérité dans les deux cas.

Par exemple, à propos d'Eusèbe de Césarée, il dit (p. 204): «N'oublions pas l'observation *très juste* de M. Harnack que *symbole* n'est pas pour les écrivains ecclésiastiques anciens un signe vide de la réalité qu'il signifie, et appliquons la même nuance aux mots *image, figure, type, antitype*, qui sont synonymes. Si nous doutions de cette *règle de sémantique*, il suffirait de citer le texte suivant . . .» — Et plus loin (p. 224), à propos de Tertullien: «Disons-nous que Tertullien s'est contredit sans s'en apercevoir? Ce serait une détestable défaite. Ne serait-ce pas *plutôt* qu'ici se manifeste la même conception du «symbole» que nous avons surprise chez les Grecs? Oui, le pain qui paraît à nos sens *est une figure du corps*, mais à ce signe symbolique est associée une réalité insaisissable, qui opère efficacement . . .» — Et encore (p. 232), à propos de St. Cyprien: «Parlera-t-on ici encore d'une contradiction intérieure à la pensée de Cyprien? N'est-ce pas plutôt que le symbolisme s'entend du signe, et que le réalisme s'entend du don surnaturel invisible que le signe porte avec lui? On conçoit alors comment St. Cyprien concilie ces développements d'apparence contradictoire.»

Assurément, M. B., en parlant de la sorte, est sur la voie de la vérité. Jamais les spiritualistes n'ont entendu par figure une figure *vide*, par symbole un symbole *creux*, par réalité *spirituelle* une réalité *imaginaire*. Ils ont toujours attaché à ces expressions une *vérité* certaine et positive, vérité même surnaturelle, qui unit *vraiment* l'âme à Dieu. Tel est leur réalisme, réalisme essentiellement *spirituel*. S'ils suspectent le mot «réalisme» *tout court*, c'est que, de fait, on lui fait signifier une conversion de substance, et, quand il s'agit de pain et de corps, cette conversion est évidemment de substance matérielle, donc une transsubstantiation matérielle; ce qui leur

paraît une matérialisation et une profanation, donc une corruption du vrai christianisme.

Parler du réalisme *tout court*, en dissimulant le sens de conversion matérielle, et cela, afin de faire croire aux naïfs qu'ils peuvent admettre ce mot sans renoncer au spiritualisme; mais avoir en même temps l'intention de les amener peu à peu à admettre cette conversion matérielle dissimulée au début, est un piège et un procédé indigne.

Le mieux est évidemment d'avoir une attitude franche, qui, acceptant les mots dans leur signification usuelle, déclare sans détour que le mot «réalisme» tout court est suspect; qu'il faut donc loyalement le caractériser; que, si on lui fait signifier la conversion matérielle, il doit être rejeté; que, si au contraire on entend une réalité *spirituelle*, il est admissible; mais qu'alors il serait mieux d'employer simplement le mot «vérité», pour désigner une vraie communion au vrai sacrifice de Jésus-Christ, à sa vraie immolation, donc à la vérité de son corps sacrifié, à la vérité de son sang versé, et cela dans le sens spirituel, de manière à recevoir du Christ et de Dieu une vraie grâce, une vraie sanctification, *en esprit et en vérité*. Les spiritualistes ne sont donc nullement des nominalistes, pas plus qu'ils ne sont des réalistes matérialistes. Ce qu'ils veulent, c'est de vivre réellement de la vraie vie du Christ et de Dieu. Voilà tout; le reste n'est que subtilité vaine et stérile. A quoi bon compromettre le vrai dogme et même gâter la vraie foi par des pointilles scolastiques qui n'ont jamais édifié aucune intelligence?

On voit donc combien M. B. se trompe, lorsqu'il dit: «*Qu'on ne parle pas de figure, puisque cette chair est véritable*» (p. 369). Figure et vérité sont parfaitement associables, dès qu'on saisit la vérité exprimée dans la figure ou par la figure, et dès qu'on s'assimile vraiment cette vérité. Il serait faux de croire que, lorsqu'on parle de corps pour signifier la vie, il n'y ait pas d'autre vérité dans le corps que la matière du corps même; il y a la vie, et c'est la vie et l'esprit qui importent. Les paroles du Christ sont «esprit et vie».

Parlant de Ratramne, M. B. dit (p. 366): «Il entrevoit qu'un corps peut être réel, tout en étant invisible et impalpable: que ne développe-t-il cette vue profonde?» M. B. oublie un mot. Ratramne a dit qu'il s'agit d'un corps *spirituel*, et que c'est parce qu'il est spirituel qu'il est invisible, impal-

pable et incorruptible. Donc tout est dans la spiritualité ou dans l'esprit; et l'on doit regretter que M. B. n'ait pas, à son tour, «développé cette vue profonde».

Autant les théologiens romanistes s'efforcent, d'ordinaire, d'éluder le critérium catholique, autant les spiritualistes s'efforcent de l'appliquer. L'enquête de ces derniers est complète: ils ne redoutent aucun texte, pas même ceux qui semblent les contredire. Leur règle est celle-ci: d'abord, lorsqu'un Père ne parle qu'en son nom privé, son témoignage ne saurait être une autorité décisive; son témoignage n'a de valeur, au point de vue ecclésiastique, que lorsqu'il atteste le fait de la croyance universelle de l'Eglise, et lorsqu'il n'est pas démenti par l'histoire. Ensuite, lorsque, sur le sujet de l'enquête, il n'y a ni unanimité, ni constance, ni universalité dans les témoignages constatés, c'est une preuve évidente que le point sur lequel l'accord fait défaut n'est pas un point de foi: car s'il était un dogme venant de Jésus-Christ et confié par Jésus-Christ à son Eglise, celle-ci en aurait eu conscience et l'aurait transmis exactement de génération en génération et de siècle en siècle. Cette simple indication montre clairement que l'idée de conversion substantielle ou de transsubstantiation n'a rien de dogmatique, puisqu'elle n'a été crue ni universellement, ni constamment, ni unanimement.

Bref, puisque M. B. exalte si haut St. Ambroise, qu'il se rappelle que St. Ambroise a dit qu'avant la consécration le vin est du vin, et qu'après il est *appelé sang*, et qu'alors on dit: «*Amen, hoc est, verum est.*» C'est encore St. Ambroise qui a appelé le sacrifice eucharistique une *imago veritatis*. Cette image est-elle vide? Nullement. En la comprenant bien, on y trouve la vérité, la vérité signifiée par le sacrifice même: *in similitudinem quidem accipis sacramentum, sed vere naturæ gratiam virtutemque consequeris*. Donc, selon St. Ambroise, la vérité, c'est ici *la grâce et la force* de la chose même. C'est pourquoi Ratramne, interprétant St. Ambroise, répète que nous ne devons rien chercher de corporel dans l'eucharistie, mais que tout y est spirituel: «*Nihil igitur hic corporaliter, sed spiritualiter sentiendum: corpus Christi est, sed non corporaliter; et sanguis Christi est, sed non corporaliter*» (p. 366).

Tel est le spiritualisme eucharistique.

E. MICHAUD.