NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

52 Nº 8 1925

Fixité et variations dans l'Eglise

Paul GALTIER

p. 449 - 463

https://www.nrt.be/es/articulos/fixite-et-variations-dans-l-eglise-3173

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Fixité et variations dans l'Église.

Aucun catholique ne saurait s'étonner qu'il y ait dans l'Église plusieurs manières de célébrer la sainte messe. Comme le latin, le grec et le syriaque, certains idiomes slaves y sont admis en certaines contrées ; mais un catholique ne parlera point pour cela d'arbitraire ou de caprice, parce qu'il voit interdire ailleurs d'y substituer au latin l'une ou l'autre de nos langues modernes.

Il sait la résistance opposée jadis aux Hussites et aux protestants, qui prétendaient nécessaire la communion sous les deux espèces ; mais, le dogme nié par eux mis hors de cause, il comprend que l'on proclame loisible à tout fidèle qui en a la dévotion, de communier dans n'importe quel rite et donc, à l'occasion, sous les deux espèces.

Quelque étrange que le fait lui paraisse, s'il n'a jamais connu que le clergé latin, il ne se scandalisera néanmoins pas de rencontrer en Orient, ou même déjà dans certaines régions de l'Europe centrale, des prêtres catholiques pères de famille ou des séminaristes se préoccupant, pour pouvoir recevoir le sous-diaconat, de contracter d'abord un mariage convenablement assorti.

Il sait ou doit savoir que la confirmation, pour n'être administrée dans l'Église latine que par l'évêque ou par un prêtre muni à cet effet de pouvoirs très spéciaux, l'est cependant régulièrement, dans les rites même catholiques de l'Orient, par tout prêtre qui baptise. Peut-être lui a-t-il fallu attendre lui-même ses 10 ou 12 ans pour être autorisé à recevoir ce sacrement : ailleurs, il y eût été admis dès l'âge de 6 ou 7 ans ou même il l'eût reçu dès le moment de son baptême. L'onction du saint chrême, que lui fit alors le prêtre, et dont il a appris depuis le caractère purement rituel dans le rite latin, aurait eu pour lui la valeur propre du sacrement, s'il eût appartenu personnellement au rite grec uni et qu'il eût été baptisé en Orient par un prêtre du même rite.

Toutes ces diversités, et d'autres, qui s'y pourraient ajouter, un catholique les concilie sans peine avec l'unité de foi propre à son Église. Plus cette Église était appelée à s'établir chez des peuples divers, plus il s'explique qu'elle ait reçu de son fondateur, en même temps qu'un vigoureux principe d'unité, la souplesse indispensable pour se faire toute à tous. Chez elle, la diversité des usages et des rites contribue seulement à faire ressortir le miracle de son unité doctrinale et hiérarchique.

Aujourd'hui que tant de frontières s'abattent et que tant de nationalités se heurtent ou se compénètrent, les contacts qui en résultent entre catholiques de tout pays avec des catholiques de toute langue et de tout rite rendent indispensable, jusque dans l'enseignement le plus ordinaire, cette distinction du fixe et du variable, du commun et du particulier, de l'essentiel et de l'accessoire, du droit divin et du droit ecclésiastique. Elle ne saurait pas elle-même amoindrir l'estime d'une liturgie ou d'une discipline quelconque ; encore moins légitimerait-elle pour personne la prétention d'en poursuivre soi-même la modification ou l'abrogation. Mais bien des étonnements ou même des scandales seront ainsi évités et les variations surtout, qui s'observent dans l'Église au cours des âges, risqueront moins de troubler la foi à la perpétuelle immutabilité de son dogme.

I

La divinité dans l'Église n'apparaît pas moindre en effet le long du temps qu'à travers l'espace, et il serait fâcheux de laisser entendre ou de faire croire à personne que tout en elle a reçu dès l'abord ou doit conserver à jamais sa forme actuelle.

La plupart, au contraire, de ses institutions ont subi, au cours des siècles, des transformations très profondes et, jusque dans la doctrine la plus fermement établie désormais,

il est de multiples détails qui, pour atteindre à la certitude dont ils sont l'objet actuellement, ont eu à traverser de longues périodes de discussions et d'hésitations.

Un fait pareil ne saurait échapper à aucun esprit tant soit peu attentif à l'histoire. Il serait donc de nature à provoquer chez le croyant le plus douloureux et le plus dangereux des conflits de pensée, si on ne l'avait pas habitué à discerner jusque dans le présent le principe de l'unité catholique et la manifestation concrète de cette unité.

Mais c'est surtout dans l'œuvre du rapprochement des Églises que la méconnaissance ou une fausse interprétation de ce fait risquerait de soulever les difficultés les plus graves.

Assurément catholicité dit uniformité et perpétuelle immutabilité. Incontestablement l'une et l'autre sont des propriétés essentielles de la société instituée par le Christ. Mais l'une et l'autre comportent des degrés, et, dans toute discussion sur la conformité d'une Église avec le plan du divin fondateur, la question préalable est donc inévitablement du degré minimum d'uniformité et d'immutabilité qui y est absolument requis. Les Églises dissidentes ne l'ont-elles point abaissé? L'Église romaine ne l'a-t-elle point relevé?

Celle-ci l'avoue, la hiérarchie présente aujourd'hui chez elle une précision et une rigueur d'unité qui ne s'y vit pas toujours au même degré. Des dogmes y ont été définis et restent donc à jamais acquis, que les Pères soupçonnèrent à peine, et dont elle-même admit longtemps que l'on discutât en toute liberté. Progrès sans doute que tout cela; progrès louable : personne ne le conteste; on admire plutôt et l'on se réjouit qu'il ait été possible de rapprocher à ce point des millions de fidèles de l'idéal d'unité proposé par le Christ à ses disciples. Mais, cet idéal, le Christ l'a-t-il rendu obligatoire? Chacun est-il tenu d'en poursuivre également dès ce monde la réalisation parfaite? Les résultats obtenus par ceux qui, durant des siècles, ont fait de cette perfection l'objet

constant de leurs efforts, de quel droit, en vertu de quel principe prétend-on les intégrer à l'unité requise et absolument et pour tous par le Christ lui-même?

Et, une fois de plus, on se heurte ainsi au problème de l'évolution dans l'Église.

Qu'il s'agisse du principe de l'unité hiérarchique et doctrinale, de l'accroissement des articles de foi, de la doctrine à tenir et de la conduite à observer en matière de sacrements, historiens simplement curieux des institutions chrétiennes et théologiens appliqués à établir la légitimité de leurs Églises se trouvent fatalement amenés à confronter le présent et le passé, pour discerner ce qui dans le perpétuel mouvement de la vie doit être reconnu comme immuable et comme s'imposant à ce titre à quiconque veut rester dans la pensée du Christ.

Leur travail est des plus délicats à entreprendre et il ne saurait aboutir qu'au prix d'une constante défiance des tendances subjectives propres aux diverses catégories de chercheurs. Et qui donc parmi eux se croirait assez sage ou assez informé de la pleine pensée du Christ pour déterminer *à priori* le degré de rigidité, qu'il a dû imposer aux divers éléments de son Église, ou l'amplitude des variations, qu'il lui a plu d'y autoriser? Cette Église seule possède et a dû toujours posséder dans l'assistance du Saint-Esprit le principe d'une infaillible fidélité aux volontés absolues de son fondateur. D'elle seule par conséquent, pour autant qu'on la connaît, on peut et l'on doit tenir pour certain *a priori* que, malgré ses tâtonnements passagers, elle n'a jamais dévié de la direction imposée par le Christ à tous ceux qui veulent marcher après lui. S'il lui est arrivé de réserver le jeu de ses organes; si elle a laissé s'introduire des changements matériels dans les rites indispensables à l'efficacité de certains de ses sacrements; si, en développant et en précisant peu à peu les énoncés de sa foi, elle a mis fin un jour à des discussions peut-être séculaires, c'est qu'elle en avait le droit et le pouvoir.

La question à se poser n'est donc pas ici d'abord de la possibilité ou de la légitimité, du pourquoi ou du comment. Elle est avant tout du fait lui-même, et c'est pourquoi, dans ces recherches, la parole est en premier lieu à l'histoire. Prétendre faire échec à ses conclusions parce qu'on ne conçoit pas comment ont pu se produire dans l'Église ces oscillations de pensée, ces variations de régime ou ces transformations de rites, c'est ériger en principe absolu et en règle de foi ce qui n'est peut-être qu'une interprétation géométrique de la notion de société ou qu'une conclusion tirée précipitamment d'un mode d'agir actuel pour être projetée sur les modes d'agir du passé.

Dans tout ce qui touche à l'exercice de la primauté pontificale et à la constitution ou à l'administration des sacrements, ce sont là des principes de méthode et de sagesse à conserver toujours présents à l'esprit. Les formules dogmatiques n'ont été élaborées ici que tardivement. Longtemps le contenu ne s'en est transmis et manifesté que dans les actes de la vie quotidienne. Parce qu'il s'en est dégagé peu à peu pour revêtir la forme où désormais il s'exprime et s'impose à la foi, ce n'est donc pas une raison de lui attribuer sur les conceptions d'un autre âge l'influence qu'il ne doit qu'à ses précisions dernières d'exercer sur les nôtres.

Nous concluons, nous devons conclure des paroles, par lesquelles le Christ a institué le sacrement de pénitence, qu'il l'a rendu indispensable pour tous les péchés mortels commis après le baptême. Il ne suit pas de là que cette conclusion ait toujours apparu aux regards des fidèles ou même des docteurs ; tout en reconnaissant la nécessité de ce recours au prêtre, les plus savants dans l'Église n'en ont pendant des siècles que péniblement trouvé la preuve ailleurs.

Ces paroles mêmes de l'institution de la pénitence, on les rencontre, chez les Pères, invoquées surtout à propos du baptême.

L'effet du sacrement, enseigne le Concile de Trente, est dû surtout à l'absolution sacerdotale : à étudier l'histoire des premiers siècles, on serait plutôt porté à l'attribuer à l'expiation du pénitent.

Sur la confession orale et détaillée, la prédication des premiers siècles fait avec la nôtre un contraste plus impressionnant encore peut-être : la difficulté qu'il peut y avoir à se l'expliquer n'autorise assurément pas à le contester. Tel quel, il n'enlève cependant rien de sa valeur au dogme défini à Trente de la nécessité absolue de la confession ; il oblige seulement à rechercher s'il n'a pas fallu la persistante intervention de l'Église pour arriver à faire saisir le sens plein et la portée dernière de la parole et de l'institution du Christ (1).

II

Il en va de même pour plusieurs autres sacrements. Là, c'est dans la détermination même de leurs rites matériels que l'action de l'Église paraît s'être exercée. Tel geste, qui, primitivement, en était le seul élément essentiel, semble, à une certaine époque, n'y avoir plus conservé, à ses yeux, qu'une valeur purement rituelle, l'efficacité proprement sacramentelle se trouvant ainsi rattachée à un rite primitivement secondaire ou même tardivement introduit. Il y a longtemps que les théologiens admettaient tout au moins comme probable la possibilité d'interversions de ce genre. Le fait en apparaît aujourd'hui à peu près indiscutable. On ne continue guère à le nier en certains milieux que faute de pouvoir s'en expliquer la genèse : pareils changements paraissent inconcevables. Et, en effet, comme pour toutes les évolutions vitales, d'ordre intellectuel ou moral tout au moins, le processus en est difficile à suivre et la trajectoire impossible à retracer exactement.

(1) Pour tous ces problèmes concernant l'évolution du sacrement de pénitence, on nous permettra de renvoyer à notre *De poenitentia tractatus dogmatico-historicus* (Voir *N. R. Th.*, t. 51, juin 1924, p. 357).

Mais l'analogie, en ces matières, a bien aussi sa valeur.

Or, un fait vient d'être mis en lumière, qui me paraît, à ce point de vue, d'un singulier pouvoir de persuasion. On y saisit sur le vif la liberté d'opinion et d'interprétation qui, à un moment donné, a pu s'exercer dans l'Église sur des questions définitivement tranchées par la suite. En permettant de constater ainsi les mouvements et les variations de pensée, qui ont pu s'y produire, dans les milieux les plus considérables, à l'endroit du sacrement, dont les éléments et les conditions ont été le plus nettement déterminés par le Christ lui-même, il aide tout au moins à comprendre que des courants de même nature aient pu y prévaloir à l'endroit de ceux pour lesquels cette spécification dernière avait été laissée à son initiative.

C'est à M. l'abbé Andrieu, professeur à l'Université de Strasbourg, que nous sommes redevables de cette mise au point d'un fait si suggestif.

En reprenant, pour les préciser et les compléter, les travaux de Mabillon sur les *Ordines Romani*, qui nous ont conservé la liturgie du moyen âge, il a rencontré le problème de ce qu'on a appelé « la consécration par contact ». Pour l'éclaircir, il s'est appliqué à l'étudier dans l'histoire et dans la tradition liturgique. Travail d'érudition minutieuse. Mais l'enquête a été poussée méthodiquement. Elle s'est étendue à de très nombreux documents que ni Mabillon ni personne n'avait utilisés jusqu'ici. Plus de 450 manuscrits, entre autres, en ont fait l'objet. L'ouvrage, où en ont été consignées les conclusions, a été salué par un spécialiste en la matière comme « le signe le plus éclatant qu'il connaisse du renouveau des études liturgiques (1) ». Le titre en indique l'objet propre et direct : *Immixtio et consecratio : la consécration par contact dans les documents liturgiques du moyen âge*. Mais l'intérêt

(1) Dom WILMART, dans *Revue bénédictine*, janvier 1925, p. 75.

en déborde beaucoup la question particulière ainsi annoncée. La mise en œuvre des documents permet à n'importe quel lecteur de suivre la marche de l'enquête poursuivie. Il en est peu, je pense, à qui il ne réserve des révélations ou des surprises sur la manière dont se distribua longtemps la communion sous les deux espèces, non seulement aux messes ordinaires, mais aussi en viatique ou même le vendredi saint.

Le point de départ de l'ouvrage est l'immixtion dans le calice d'un fragment de l'hostie déjà consacrée. Elle a sa place tous les jours à la messe, immédiatement après la *fractio*. Mais on y procède également le vendredi saint, à l'office dit des *Présanctifiés*. Ce jour-là, le calice, dans lequel est déposé le fragment consacré, ne contient que du vin ordinaire, ainsi en est-il du moins depuis qu'a prévalu l'usage de ne plus conserver de la messe de la veille que les espèces du pain.

Or, à une époque tout au moins, et dans les milieux les plus autorisés de l'Église, l'opinion a été que par suite de l'immixtion et en vertu même du contact de l'hostie consacrée, ce vin était consacré lui aussi et changé au sang du Christ.

C'est la pensée qui s'exprima dans la formule d'un célèbre liturgiste du IXe siècle, Amalaire de Metz : « *Sanctificatum vinum non consecratum per sanctificatum panem* ». Jusqu'au XIIe siècle, où la fermeté de l'enseignement théologique donné dans les écoles la rendit suspecte et la fit interpréter au sens d'une sanctification purement rituelle et non sacramentelle, cette expression fut entendue dans son sens le plus fort et parut énoncer un fait incontesté. Les ennemis d'Amalaire, malgré leur acharnement à dénoncer et à combattre certains autres points de sa doctrine, ne prirent pas ombrage de celui-ci. Les livres liturgiques firent passer son explication dans leurs rubriques. Elle fut acceptée sans contestation par les écrivains du XIe siècle. Les maîtres de la scolastique eurent à la discuter. Au XVIe siècle, Baronius ne craignit pas de la

justifier : selon lui, toute l'antiquité chrétienne aurait cru à la transsubstantiation du vin par l'immixtion de l'hostie consacrée. Bossuet s'y heurta dans ses discussions avec les protestants sur la communion sous les deux espèces. Longtemps les théologiens s'en occupèrent. Aujourd'hui la question est classée : les traités de l'Eucharistie ne la signalent même pas à titre de curiosité archéologique ; il est vrai que l'histoire du dogme y occupe en général moins de place que l'élaboration des théories ou la justification des systèmes : c'est encore une évolution dans la conception de la théologie...

Le fait reste cependant de l'universelle diffusion dans l'Église de l'opinion d'Amalaire. M. Andrieu le met hors de doute. Il se lit dans une multitude de missels et de livres liturgiques, qui ont été pendant des siècles d'usage courant dans toutes les Églises d'Occident, à Rome comme ailleurs. Et la « sanctification » du vin y est bien entendue d'une véritable consécration par le pain déjà « sanctifié ». La comparaison des textes ne permet pas de le contester pour Amalaire et pour le plus grand nombre tout au moins de ceux qui lui ont d'abord emprunté sa formule : on s'expliquait ainsi l'usage, traditionnel depuis l'importation à Rome de l'office des Présanctifiés, de communier le vendredi saint, comme les autres jours, sous les deux espèces. Jusque dans les missels transcrits à une époque où l'opinion d'Amalaire est universellement rejetée par les maîtres en théologie, ce sens primitif de sa formule se retrouve formellement indiqué : c'est bien sous les espèces du vin que l'on participe au sang du Christ le vendredi saint. Le contact de l'hostie l'y a rendu présent : « *Ex impositione eucharistiae, creditur transsubstantiatum in sanguinem Christi* », porte en toutes lettres un missel de Rouen du XIVe siècle (1).

(1) Jusque chez les auteurs qui se prononcèrent d'abord le plus fermement contre la théorie de la consécration par contact, la possibilité s'en trouve encore implicitement admise. M. Andrieu le montre (p. 54-55) pour

Le fait de la consécration par contact n'est d'ailleurs pas restreint à l'office des Présanctifiés. Il est admis également pour le cas de l'administration du saint viatique sous les deux espèces. Or ce cas est fréquent aux premiers siècles du moyen âge. Sans prétendre que la communion en viatique sous une seule espèce n'ait jamais été pratiquée à cette époque, M. Andrieu établit par les récits des hagiographes et par les textes canoniques ou liturgiques qu'on la concevait normalement comme administrée sous les deux espèces. La difficulté était cependant de tenir en réserve le précieux sang. Il arriva donc que, comme on avait renoncé à garder du vin consacré pour l'office des Présanctifiés, on y renonça également pour le saint viatique. Force fut dès lors de pourvoir à un autre moyen de s'en *procurer*. On recourut donc parfois à l'intinction préalable de l'hostie dans le précieux sang. C'est, au mode près de procéder, la pratique suivie aujourd'hui encore dans les Églises orthodoxes (1). Dans l'Église latine, elle ne fut

saint Bernard et le pape Innocent III. Dans le cas où le prêtre s'apercevrait au moment de communier que le calice, qui a servi à la consécration, ne contenait que de l'eau, ils n'excluent pas que, pour compléter le sacrifice, il suffise de verser du vin dans le calice et d'y faire, comme le vendredi saint, l'immixtion d'un fragment de l'hostie. Guillaume Durand, dans ses *Institutiones*, fait encore de même à la fin du XIII^e^ siècle. Il donne le choix, dans ce cas, entre répéter les paroles de la consécration ou procéder à l'immixtion : « Tunc vinum in calice ponat et... verba consecrationis sanguinis repetat... *vel, vino apposito in calice, panem consecratum immittat in calice, sicque absque alia repetitione sumat sacrificium, sicut fit in Parasceve.* » (*Institutions et Constitutions de* Guill. Durand *le Spéculateur*, publiées par Berthelé et Valmary, Montpellier, 1909 : *Instructiones : De Sacram. eucharistiae*, p. 43-44).

(1) « Le jeudi saint, le prêtre consacre une assez grande quantité de pain, qui suffira pour toute l'année à la communion des mourants. Ce pain est aspergé de précieux sang et divisé en menues parcelles, qu'on fait aussitôt dessécher sur un brasier ardent, jusqu'à complète évaporation de toute substance humide. Il est alors en état de se conserver indéfiniment ». Lorsqu'il est appelé près d'un malade, « le prêtre emporte avec lui une parcelle de ce pain desséché et une burette de vin ordinaire. Après les

jamais très répandue. Interdite à plusieurs reprises pour la communion ordinaire, elle fut tolérée ou même recommandée pour la communion des malades. Mais alors, on s'en tint de préférence à l'immixtion dans du vin ordinaire : comme à l'office des Présanctifiés, le contact de l'hostie suffisait à le consacrer.

Telle est du moins la croyance qui se manifeste dans un groupe de documents liturgiques transcrits au XIII^e^ et au XIV^e^ siècles, et auxquels leur origine même donne une importance particulière. Ils ont pour source commune un Pontifical romain, rédigé d'après un *Ordinarium* plus ancien au début du XIII^e^ siècle, et longtemps en service à Rome ou même plus tard à Avignon. Or, on y lit en propres termes que le corps du Christ plongé dans le vin a pour effet de le changer en son sang : « *Vinum tali intinctione sanctificatum, in Christi sanguinem transmutatum* ». L'hostie ainsi détrempée donnée aux malades leur permet de communier en même temps sous les deux espèces.

III

Il n'y a sans doute pas à s'exagérer la signification de documents comme ceux qui viennent d'être cités. On aurait tort d'y voir des exposés authentiques de la foi de l'Église. Cérémoniaires, scribes et rubricistes ne songent pas à faire œuvre doctrinale. Il leur arrive de transcrire des formules

prières préparatoires, il place la parcelle sur une cuiller, verse sur elle un peu de vin et donne le tout au malade, en déclarant, selon la formule ordinaire, que le communiant reçoit le corps et le sang du Sauveur ». Ce que les théologiens orthodoxes actuels expliquent, sans faire appel à la doctrine de la concomitance ni à la théorie de la consécration par contact, en supposant que le vin consacré reçu par le malade « est celui dont on a humecté, le jeudi saint, les pains réservés. Il n'a pas cessé de demeurer présent, malgré la dessication des parcelles, ainsi que le montre la persistance de la coloration rouge ou rosée qu'il a donnée au pain consacré » (*Op. cit.*, p. 212-213. M. Andrieu doute cependant que telle ait été l'interprétation primitive de cet usage).

qu'ils ne comprennent plus ou qu'ils n'entendent plus dans leur sens primitif. Aussi M. Andrieu s'est-il constamment appliqué à réduire leur témoignage au minimum de sa valeur. En face d'eux il a dressé la liste des missels qui ne font pas d'allusion à la théorie d'Amalaire ou même y contredisent. Ceux qui la transmettent cependant expriment tout au moins la pensée de ceux qui ont d'abord rédigé leurs rubriques. Les copistes eux-mêmes, quand une fois s'est imposée la doctrine excluant toute consécration par contact, éprouvent tôt ou tard le besoin de supprimer ou d'interpréter les formules où ils la trouvent exprimée. Mais il est remarquable que les missels, où se note soit l'omission, soit la rectification de la formule « *sanctificatum vinum non consecratum per panem sanctificatum* », ne datent jamais que du XII^e^ siècle et proviennent surtout d'Églises sur lesquelles a plus efficacement rayonné l'enseignement des écoles parisiennes. On peut donc voir là plutôt comme une contrépreuve confirmant la constatation faite ailleurs du crédit dont jouit longtemps, dans l'Église d'Occident, la théorie de la consécration par contact.

Celui dont elle jouit en Orient ne fut pas moindre. « Il demeure certain », conclut le chapitre de M. Andrieu sur la liturgie byzantine, « que l'Église de Constantinople a pendant assez longtemps admis que le vin de la messe des Présanctifiés (1) était changé au sang du Christ par le seul contact du pain consacré. Il est certain aussi que la théologie orthodoxe, malgré les progrès qu'elle a su réaliser, n'a pas réagi avec autant d'efficacité que la théologie occidentale contre les pratiques liturgiques qui pouvaient maintenir dans les esprits un reste de croyance à la consécration par contact ».

(1) On sait que cette forme de messe occupe aujourd'hui encore une très large place dans la liturgie byzantine. Elle est la messe normale des jours de carême, à l'exception du samedi, du dimanche et de la fête de l'Annonciation. C'est d'Orient que l'office des Présanctifiés vint à Rome et de Rome s'introduisit peu à peu dans les Églises qui acceptèrent sa liturgie.

La même croyance se manifeste plus encore dans les anciennes liturgies de Syrie et de Chaldée. Elle y apparaît en particulier dans ce qu'elles appellent la « *consignation du calice* ». Pour distribuer la communion en dehors de la messe, « on s'accoutume à bénir un calice de vin ordinaire, en le « consignant », c'est-à-dire en traçant sur lui le signe de la croix avec une parcelle d'hostie, que l'on laissait ensuite tomber dans le vase sacré ». Ainsi s'assurait-on de communier sous les deux espèces. En dehors de toute influence d'Amalaire c'était, avant la lettre, l'application de sa théorie.

Celle-ci d'ailleurs aurait pu trouver aussi une justification anticipée dans le fait autrement général et traditionnel, que le mélange de quelques gouttes du précieux sang fût considéré comme suffisant à opérer la consécration du vin ordinaire.

Telle est, en effet, la conception que paraît impliquer l'usage, longtemps en vigueur à Rome et dans d'autres Églises de l'Orient et de l'Occident, de ne présenter à la consécration directe du prêtre pendant la messe que le calice contenant le vin destiné à le communier lui-même. Pour les fidèles on tenait prêtes d'autres coupes remplies de vin ordinaire. Au moment de la communion, le célébrant les « sanctifiait » en y versant quelques gouttes du précieux sang. Or, il est incontestable que le vin distribué alors aux fidèles était considéré comme n'ayant pas été consacré avant l'infusion du calice du prêtre et comme assurant néanmoins, en vertu de cette infusion, une très réelle participation au sang du Christ.

Ici encore, le progrès des études théologiques amena peu à peu une évolution dans la pratique et dans la théorie. A partir du XII^e^ siècle, la communion sous les deux espèces ne se maintient guère que dans la liturgie des ordres religieux. Mais là, les frères laïques continuent à la recevoir suivant une coutume inspirée de la croyance à la consécration par simple contact. Ils participent directement au calice du célébrant. A mesure que le contenu en diminue, le sous-diacre l'additionne

de vin ordinaire : ainsi le prescrivent les *Consuetudines* de S. Bénigne de Dijon, le *Usus ordinis Cisterciensis*, l'ordinaire des Augustins à S. Victor et à S. Germain de Paris, *l'Ordo Ecclesiae Lateranensis* rédigé par le prieur Bernard, des chanoines réguliers de cette église, qui devint cardinal en 1445. Tous ces documents, par les détails qu'ils donnent, prouvent à l'évidence que, malgré cette addition plusieurs fois renouvelée de vin ordinaire, c'est bien toujours le sang du Christ qu'on entendait distribuer.

Cependant cette coutume elle-même devait se modifier à mesure que se précisait et s'imposait définitivement la vraie doctrine de la consécration eucharistique. Elle ne se survécut que dans certaines églises et à l'occasion de certaines messes exceptionnelles, comme aujourd'hui encore, celle de l'ordination. Encore en fit-on disparaître la participation au calice du célébrant et toute trace de contact ou de mélange du vin distribué aux communiants avec le vin consacré.

L'usage ainsi adapté aux conclusions d'une théologie plus sûre d'elle-même ne saurait donc servir de règle pour l'interprétation à donner de l'usage antérieur. Le sens de celui-ci s'exprime trop clairement dans les textes ; il concorde trop exactement avec tout un ensemble de pratiques eucharistiques longtemps admises pour se laisser confondre avec celui qui résulte uniquement d'une doctrine plus clairement perçue.

Manifestement, il y a donc eu ici évolution et progrès. Un redressement s'est produit. On a mesuré plus exactement la portée de certains détails liturgiques ; on a mieux saisi où s'arrêtaient les conséquences de la consécration opérée par les paroles proprement sacramentelles. Un courant d'idées, qui avait pu longtemps se dérouler librement dans l'Église, a fini par s'y révéler inconciliable avec l'institution formelle du Christ. On l'a refoulé, ou plutôt il s'est résorbé de lui-même en se fondant dans le courant général de la doctrine eucharistique. Sans avoir à faire acte d'autorité, par la seule

influence de ses docteurs, l'Église a pratiquement exclu une interprétation de sa conduite, dont le danger ne s'était point d'abord manifesté.

Le fait n'a pas de quoi offusquer ou étonner. Il prouve seulement que, comme il est des vérités révélées, dont le contenu et les conséquences ne se découvrent que progressivement, certaines institutions aussi ne livrent qu'à l'usage leur sens absolu et complet.

P. GALTIER, S. I.