

# Table des matières

<b>Résumé.....</b>	<b>III</b>
<b>Table des matières .....</b>	<b>IV</b>
<b>Liste des figures .....</b>	<b>VIII</b>
<b>Remerciements.....</b>	<b>X</b>
<b>Dédicace.....</b>	<b>XI</b>
<b>Introduction .....</b>	<b>1</b>
Historiographie .....	2
La messe .....	2
L’eucharistie .....	4
L’élévation.....	6
Voir l’hostie.....	9
Résumé .....	11
Problématique et hypothèse.....	11
Corpus de sources .....	12
Sources normatives.....	12
Sources exemplaires .....	13
Sources théologiques .....	14
Sources iconographiques .....	15
Méthodologie.....	15
Analyse de contenu.....	15
Analyse structurale du récit .....	16
Analyse du discours.....	16
Analyse d’image.....	17
Plan du mémoire.....	18
<b>Chapitre 1 : Contextes théologique et culturel .....</b>	<b>19</b>
1.1 Contexte théologique.....	19
1.1.1 Les paroles du Christ.....	19
1.1.2 La première querelle eucharistique .....	20

1.1.3 La deuxième querelle eucharistique .....	22
1.1.4 Conséquences des querelles eucharistiques.....	24
1.1.5 Latran IV .....	25
1.1.6 Le moment de la transsubstantiation .....	25
1.2 La messe au XIIIe siècle.....	28
1.2.1 Purification et pénitence : Le rite d'ouverture.....	28
1.2.2 L'enseignement : lectures et prône.....	32
1.2.3 La profession de foi : le Credo .....	34
1.2.4 Les offrandes : l'Offertoire.....	34
1.2.5 Le Canon .....	36
1.2.6 Pater noster et Agnus Dei .....	39
1.2.7 La paix .....	40
1.2.8 Communion .....	41
1.2.7 Postcommunion et renvoi .....	42
Conclusion .....	43
<b>Chapitre 2 : Description et nature du rituel.....</b>	<b>45</b>
2.1 Origine de l'élévation .....	45
2.2 Moment de l'élévation.....	47
2.3 Attitude de l'officiant .....	50
2.3.1 Prendre l'hostie.....	50
2.3.2 Bénir le pain .....	51
2.3.3 Tenir l'hostie .....	51
2.3.4 Positionnement de l'hostie.....	52
2.3.5 Montrer l'hostie ? .....	54
2.3.6 Durée de l'élévation.....	55
2.4 Attitude des fidèles .....	57
2.4.1 Agenouillement .....	57
2.4.2 Inclinaison .....	58
2.5 Avertissements et signes.....	61
2.5.1 Cloches et clochettes .....	61
2.5.2 Sources de lumière.....	64

2.5.3 L'encens .....	66
2.6 Jubés, rideaux et chœur .....	67
2.6.1 Qu'est-ce qu'un jubé ?.....	67
2.6.2 Des obstacles physiques .....	69
2.6.3 Autels secondaires .....	72
Conclusion : Une multitude d'obstacles.....	73
<b>Chapitre 3 : Voir, désirer voir et regarder Dieu.....</b>	<b>74</b>
3.1 Concepts théoriques préalables .....	75
3.1.1 Caro et spiritus.....	75
3.1.2 Les sens .....	76
3.2 Peut-on voir Dieu ?.....	77
3.2.1 Choses, signes et sacrements.....	78
3.2.2 Voir Dieu corporellement.....	79
3.2.3 Spirituellement et intellectuellement.....	81
3.3 L'attitude spirituelle du fidèle .....	84
3.4 Le regard du prêtre .....	87
3.5 Spiritualiser le regard.....	89
3.5.1 La pulsion scopique.....	90
3.5.2 Superstition, idolâtrie et désir désordonné de voir .....	92
3.5.3 Croire sans voir.....	96
2.5.4 Un défi : résister à la concupiscence .....	102
Conclusion.....	103
<b>Chapitre 4 : Perspectives d'interprétation.....</b>	<b>105</b>
4.1 Interprétations théologiques .....	105
4.2 Marxisme : repenser les catégories.....	110
4.2.1 Idéologies et rapports de production .....	110
4.2.2 Le marxisme et le féodalisme.....	112
4.3 Eucharistie, élévation et économie .....	114
4.3.1 Hostie et rapports de production.....	114
4.3.2 L'élévation et le tabou de l'exploitation.....	116
4.4 Contrôler les pulsions.....	118

4.4.1 Jouer avec la culpabilité .....	118
4.4.2 Pulsions et rapport de production .....	120
4.5 Domination et hégémonie.....	122
Conclusion .....	124
<b>Conclusion : Une dévotion ambivalente .....</b>	<b>126</b>
<b>Figures .....</b>	<b>132</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>148</b>

# Liste des figures

## Chapitre 2

Figure 2.1: Élévation. Guillaume Durand, *Rationale divinatorum officiorum*, Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Français 176, folio 56. Paris, 1380-1390.

Figure 2.2 : Élévation. *Bréviaire dominicain*, Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Latin 10483, folio 148. Paris, 1323-1326.

Figure 2.3 : Élévation. *Traité sur la messe*, Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Français 13342, folio 46v-47. Angleterre, 1300-1325.

Figure 2.4: Messe. *Bréviaire à l'usage de Saint-Ambroix de Bourges*, Bourges, Bibliothèque municipale, ms. 0016, folio 277. Paris ou Bourges, 1380.

Figure 2.5 : Jubé de la cathédrale Sainte-Marie de Havelberg, vers 1400. D'après Jacqueline E. Jung, *The Gothic Screen : Space, Sculpture, and Community in the Cathedrals of France and Germany (1200-1400)*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 315.

Figure 2.6 : Jubé, chœur et sanctuaire de la cathédrale Notre-Dame de Paris. D'après Eugène-Emmanuel Viollet-Leduc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle*, Paris, Morel, 1875, p. 233.

Figure 2.7 : Jubé de de l'église Notre-Dame de Gelnhausen, vers 1255. D'après Jacqueline E. Jung, *The Gothic Screen : Space, Sculpture, and Community in the Cathedrals of France and Germany (1200-1400)*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 316.

Figure 2.8 : Jubé de l'église Notre-Dame de Oberwesel. D'après Jacqueline E. Jung *The Gothic Screen : Space, Sculpture, and Community in the Cathedrals of France and Germany (1200-1400)*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 317.

Figure 2.9 : Détail du retable de la cathédrale de Berne, 1505. D'après Jacqueline E. Jung, *The Gothic Screen : Space, Sculpture, and Community in the Cathedrals of France and Germany (1200-1400)*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 317.

Figure 2.10 : Roger van der Weyden, Triptyque des Sept Sacrements (détail), huile sur panneau, Tournai, 1445-1550.

### Chapitre 3

Figure 3.1 : Tableau synthétique du schème d'analogie générale *spiritus/caro*. D'après Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus et caro* : une matrice d'analogie générale », in Frédéric Elsig et al. (dir.), *L'image en questions : Pour Jean Wirth*, Genève, Droz, 2013, p. 292.

Figure 3.2 : Christ officiant. *Bréviaire de Charles V*, Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Latin 1052, folio 157. Paris, 1364-1370.

Figure 3.3 : Élévation de l'hostie. *Missel de Clément VII*, Avignon, Bibliothèque municipale, ms. 0136, folio 324, Italie, 1370.

Figure 3.4 : Vision eucharistique de sainte Brigitte de Suède. *Recueil de prières*, New York, Pierpoint Morgan Library, ms. M.498, folio 4v, Naples, fin du XIVe siècle.

### Chapitre 4

Figure 4.1 : Juif se faisant baptiser après un miracle eucharistique. Bernard Gui, *Fleurs des chroniques*, Besançon, Bibliothèque municipale, ms. 0677, folio 040, Paris, après 1384.

## Remerciements

J'aimerais chaudement remercier les personnes suivantes qui, grâce à leur support, leurs conseils, leur présence, ainsi que leur amour, m'ont permis d'arriver au terme de cette grande et souffrante entreprise.

**Mon directeur** : M. Didier Méhu; pour sa disponibilité, sa passion, ses conseils avisés, ses critiques aussi pertinentes que constructives, sa rigueur, son érudition ainsi que son engagement complet auprès de ses étudiant-e-s.

**Ma famille** : Alain Laprise, Suzie Pineault, Christine Laprise et Claude Laprise; pour leur amour et leur support inconditionnel, pour l'humanité, la culture, l'humour et le plaisir d'apprendre qu'ils m'ont transmis.

**Mon meilleur ami** : Cédrick Grenon-Morin; qui me connaît bien et qui m'aime quand même.

**Mes collègues et ami-e-s en études médiévales** : Patrice Hamel, Maude Deschênes, Christian Cloutier, Christian Jaouich, Jimmy La Manna, David-Alexandre Lemelin; pour leur support, leurs conseils, leur amitié et pour m'avoir toléré dans le bureau.

**Mes collègues et ami-e-s** : Thomas Laberge, Jimmy Trottier, Pierrot Côté, Émilie Gaudreault, Michel Grenon, Sonia Morin, Caroline Ricard, Nathan Murray, Ariane Godbout, Jérôme Lévesque, André-Philippe Doré, Simon Fortin-Dupuis, Florence Rousseau, Charles Murray, Zoé Allen-Mercier, Maryliz Racine; pour leur amitié, leur support, leurs conseils et pour me souffrir.

**Quelques professeur-e-s** : Cylvie Claveau et François Guérard de l'Université du Québec à Chicoutimi ainsi que Pierre-Yves Saunier, Robert Marcoux et Johanne Daigle de l'Université Laval; pour leur érudition, leur dévotion et leur passion.

Finalement, j'aimerais souligner l'apport financier du Conseil de recherches en sciences humaines du Canada, de la Faculté des lettres et des sciences humaines de l'Université Laval ainsi que de M. Jean-François Montreuil.

*À mon père*

# Introduction

*Creons fermement les XII articles de la foy, et ne creons ne plus ne mains, que foy n'a point de merite qu'en puet prouver par raison. Et pour ce se dampnent li philosophe et sont dampné ou temps passé, pour ce qu'il ne veullent croire s'il ne veoient cause raisonnable. Et nous devons croire plus que nous ne pouons entendre ne prouver. Et par ceste creance trouverons ou ciel clairement ce que nous aurions ci creu debonnairement et fermement sans trop enquerre.*

*Ci nous dit, anonyme, vers 1320<sup>1</sup>.*

Entamée vers le milieu du XI<sup>e</sup> siècle, la réforme dite « grégorienne » est généralement associée à une affirmation de l'indépendance de l'Église, à une réforme morale du clergé ainsi qu'à l'affirmation du pouvoir papal vis-à-vis des seigneurs et monarques laïcs. Or, elle vise avant tout « une restructuration globale de la société chrétienne » sous l'égide d'une institution qui gagne en puissance tant idéologiquement qu'économiquement<sup>2</sup>. Ce changement de paradigme implique notamment que l'*ecclesia* devienne peu à peu un fait social total dans la mesure où elle englobe « tous les aspects de la société et [exerce] un contrôle étroit de toutes les normes de la vie sociale »; elle apparaît donc en « position de quasi-monopole »<sup>3</sup>. De plus, l'institution se conçoit comme *corpus mysticum*<sup>4</sup>, un corps social, organique et spirituel, dont les composantes s'avèrent à la fois hiérarchisées et complémentaires.

À la même époque, l'idée nouvelle selon laquelle le pain consacré pendant le rituel eucharistique devient réellement le corps du Seigneur s'érige en fondement d'une organisation sociale où les clercs, capables de spiritualiser et de transformer la matière,

---

<sup>1</sup> Gérald Blangez (éd.), *Ci nous dit : recueil d'exemples moraux (tome 1)*, Paris, Société des anciens textes français, 1976, p. 138.

<sup>2</sup> Jérôme Baschet, *La civilisation féodale : de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 2006, p. 256.

<sup>3</sup> Alain Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain : quelle histoire du Moyen Âge au XXI<sup>e</sup> siècle ?*, Paris, Seuil, 2001, p. 29-30.

<sup>4</sup> Sur ce concept, voir : Henri de Lubac, *Corpus mysticum : L'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1949, 376 p.

acquièrent une puissance quasi mystique qui les sacralise, renforce leur pouvoir et les éloigne de plus en plus des laïcs dont l'indignité se voit mise en évidence<sup>5</sup>. Cette division est particulièrement claire dans les églises où, d'une part, des aménagements spatiaux viennent distinguer ces deux groupes : le chœur s'allonge et se cloisonne, le sanctuaire s'isole, le maître-autel ainsi que le célébrant s'éloignent des fidèles, on érige clôtures, jubés ou baldaquins, on accroche des rideaux autour du sanctuaire, etc.

C'est dans ce contexte que vers le milieu du XIIIe siècle, émerge un nouveau rituel liturgique pendant lequel le célébrant élève l'hostie qui vient d'être consacrée au-dessus de sa tête. Toléré avec ambivalence, repris et régulé par les hautes autorités ecclésiastiques, le geste acquiert peu à peu de l'envergure au point de devenir le moment le plus important ainsi que le plus spectaculaire de la messe. Apparaissant dans les actes de statuts synodaux et les *ordines* dès le début du XIIIe siècle, il reçoit même une caution juridique pontificale en étant intégré en 1219 dans les décrétales d'Honorius II. Il faut pourtant attendre le concile de Trente, au milieu du XVIe siècle, pour qu'il soit officiellement inclus dans l'*ordo* romain.

## Historiographie

### *La messe*

En 1980, Alain Guerreau (1948 - ) indiquait qu'une « bonne analyse sociologique et structurale de la messe reste à faire »<sup>6</sup>. En effet, il existe bien une pléthore d'ouvrages synthétiques à propos de l'histoire de la messe, mais pratiquement aucune recherche scientifique tentant de percevoir le rôle social qu'occupe cette pratique au sein du monde féodal. Des travaux comme celui du bénédictin Guy-Marie Oury (1929-2000) *La messe romaine et le peuple de Dieu dans l'Histoire*<sup>7</sup> sont symptomatiques de ce phénomène : on y trouve bon nombre de références à des sources d'époque, qui ont visiblement subi un dépouillement relativement exhaustif, mais une absence totale d'analyse. L'histoire de la liturgie y est présentée comme un long récit évolutif et cohérent anticipant sa fin tout en excluant totalement sa relation avec les structures

---

<sup>5</sup> Jérôme Baschet, *La civilisation féodale...*, *op. cit.*, p. 512.

<sup>6</sup> Alain Guerreau, *Le féodalisme : un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1980, p. 206.

<sup>7</sup> Guy-Marie Oury, *La messe romaine et le peuple de Dieu dans l'Histoire*, Sablé-sur-Sarthe, Solesmes, 1981, 285 p.

sociales, les rapports de pouvoir, les rapports de production, etc. Il est tout de même possible de relever les travaux fondateurs et d'un grand intérêt de Louis Duchesne (1843-1922)<sup>8</sup> qui présente la liturgie carolingienne, de Joseph-Andreas Jungman (1889-1975)<sup>9</sup> qui étudie les grandes étapes de l'évolution de la liturgie des origines à l'époque moderne, d'Aimé-Georges Martimort (1911-2000)<sup>10</sup> qui s'intéresse à l'histoire des rites, sacrements et autres pratiques liturgiques, ou bien le fondamental *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* de Henri Leclercq (1869-1945) et Fernand Cabrol (1855-1937)<sup>11</sup>.

L'« analyse sociologique et structurale » que Guerreau appelle de ses vœux fut bien tentée par Éric Palazzo (1963 - ) dans *Liturgie et société au Moyen Âge*<sup>12</sup> qui, quoi qu'en dise Dominique Alibert dans un compte-rendu exagérément élogieux<sup>13</sup>, se fonde essentiellement sur des ouvrages secondaires, cite peu ses sources et évoque rarement les grands concepts développés par les médiévistes (structuralistes ou non). Cet ouvrage possède donc assez peu d'intérêt scientifique. En fait, l'une des seule histoire sociale de la messe que l'auteur du présent mémoire a réussi<sup>14</sup> à trouver provient du Britannique John Bossy (1933 -) qui, dans son article « Essai de sociographie de la messe : 1200-1700 », déconstruit la messe du long Moyen Âge et soutient que cette dernière constitue un « rituel social »<sup>15</sup> tant formellement (grâce à la participation des fidèles) que symboliquement (dans la mesure où celle-ci représente « dans sa forme sacrificielle la communauté chrétienne dans ses divisions »<sup>16</sup>). Il n'en demeure pas moins que des développements scientifiques sur cette question se font toujours attendre.

---

<sup>8</sup> Louis Duchesne, *Origine du culte chrétien : Étude sur la liturgie latine avant Charlemagne*, Paris, Thorin, 1889, 525 p.

<sup>9</sup> Joseph-Andreas Jungman, *Missarum solemnia : explication génétique de la Messe romaine*, Paris, Aubier, 1951-1954 (1948), 3 vol.

<sup>10</sup> Aimé-Georges Martimort, *L'Église en prière : Introduction à la liturgie*, Paris, Desclée, 1983, 4 vol.

<sup>11</sup> Henri Leclercq et Fernand Cabrol, *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ane, 1923 (1907), 636 p.

<sup>12</sup> Éric Palazzo, *Liturgie et société au Moyen-Âge*, Paris, Aubier, 2000, 277 p.

<sup>13</sup> Dominique Alibert, « Éric Palazzo : *Liturgie et société au Moyen Âge* », *Annales. Histoire, sciences sociales*, 2002, vol. 57, n. 2, p. 439-442.

<sup>14</sup> Il apparaît très probable qu'il en existe en allemand. Langue que le présent auteur ne maîtrise pas.

<sup>15</sup> John Bossy, « Essai de sociographie de la messe : 1200-1700 », *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 36<sup>e</sup> année, n.1, 1981, p. 48.

<sup>16</sup> *Ibid.*, p. 48.

## **L'eucharistie**

Bien qu'un peu plus importante, l'historiographie de l'eucharistie souffre essentiellement des mêmes lacunes que celle de la messe. Il faut pourtant relever la notable exception qu'est le *Corpus mysticum*<sup>17</sup> du célèbre cardinal Henri de Lubac (1896-1991) qui plonge dans les fondements historiques, culturels, philosophiques ainsi que théologiques des pratiques eucharistiques médiévales tout en présentant une réflexion critique sur l'évolution, chez les penseurs chrétiens de l'Antiquité tardive jusqu'à la fin du Moyen Âge, des notions de présence réelle, de transsubstantiation et surtout de multiplicité des corps du Christ. Ouvrage complexe et un peu aride, il n'en demeure pas moins fondamental, et ce, notamment en ce qui concerne sa démonstration sur l'évolution dans le temps du concept de *corpus mysticum*.

Quant aux historiens à proprement parler, ceux-ci n'accordent généralement qu'une simple section au rituel eucharistique. Ainsi, dans *Liturgie et société*, Éric Palazzo y voue une dizaine de pages<sup>18</sup>, *Le croire et le voir* de Roland Recht sept<sup>19</sup> et la *Raison des gestes* de Jean-Claude Schmitt une vingtaine<sup>20</sup>. Bien que brefs, ces deux derniers textes proposent des synthèses de qualité ayant permis à la présente recherche de prendre forme. En ce qui concerne les quelques ouvrages d'historiens concernant exclusivement le rituel eucharistique, ceux-ci relèvent généralement davantage du récit factuel et synthétique que d'une réelle analyse sociologique. Encore une fois, certains travaux n'en demeurent pas moins d'un grand intérêt. Mentionnons par exemple l'incontournable et massif *Histoire dogmatique, archéologique liturgique du sacrement de l'Eucharistie* de Jules Corblet (1819-1886)<sup>21</sup>, le livre sur les querelles eucharistiques de Jean de Montclos publié en 1971<sup>22</sup> ou bien celui sur le développement du rituel par l'italien Enrico Mazza datant de 1999<sup>23</sup>. Ceux-ci sont loin d'être

---

<sup>17</sup> Henri De Lubac, *Corpus mysticum : l'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1949, 375 p.

<sup>18</sup> Éric Palazzo, *Liturgie et société...*, *op. cit.*, p. 25-39.

<sup>19</sup> Roland Recht, *Le croire et le voir : L'art des cathédrales (XIIe-XVe siècle)*, Paris, Gallimard, 1999, p. 97-104.

<sup>20</sup> Jean-Claude Schmitt, « L'efficacité symbolique » in *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 333-352.

<sup>21</sup> Jules Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie*, Paris, Société générale de librairie catholique, 1889, 2 vol.

<sup>22</sup> Jean de Montclos, *Lanfranc et Béranger : La controverse eucharistique du XIe siècle*, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1971, 610 p.

<sup>23</sup> Enrico Mazza, *L'action eucharistique : origine, développement, interprétation*, Paris, Cerf, 1999, 381 p.

dénués d'intérêts et furent d'une grande utilité dans la présente recherche, mais ils ne proposent qu'une interprétation théologique et dogmatique.

Pour des analyses socio-anthropologiques de l'eucharistie, quatre ouvrages méritent d'être relevés. Tout d'abord, dans *Corpus christi* la médiéviste américaine Miri Rubin (1956 -) effectue une histoire sociale de l'eucharistie entre 1150 et 1500<sup>24</sup>. En se fondant sur une grille d'analyse structurale s'inspirant essentiellement d'auteurs anglo-saxons, la chercheuse tente de percevoir de quelle façon un rituel peut s'articuler comme un langage de pouvoir tout en démontrant que l'eucharistie médiévale s'avère en elle-même une structure sociale légitimant la domination de l'Église. C'est ainsi qu'elle résume : « in the Middle Ages the language of religion provided a language of social relations, and of a cosmic order ; it described and explained the interweaving of natural and supernatural with human action, in a paradigm which from about 1100 was one of sacramentality, with the eucharist as its heart »<sup>25</sup>. Le présent mémoire s'est d'ailleurs largement inspiré de cette analyse.

Relevons aussi *The Crucified God* de la médiéviste américaine Célia Chazelle, qui propose une réflexion sur l'évolution de la pensée théologique concernant la Passion du Christ à l'époque carolingienne en s'intéressant tout particulièrement à l'apparition des débats sur la nature substantielle du pain consacré. De son côté, dans *La parole efficace*, l'historienne spécialiste de sémiotique Irène Rosier-Catach étudie, à l'aide de la linguistique structurale, les fonctions objectives et subjectives, au sein du champ social et de la pensée théologique, des paroles du prêtre pendant les sacrements et plus spécifiquement au moment de la consécration de l'hostie<sup>26</sup>. Finalement, l'ouvrage collectif en deux tomes publiés en 2009 sous la direction de Nicole Bériou, *Pratique de l'eucharistie dans les Églises d'Orient et d'Occident*, analyse le rituel eucharistique des points de vue théologique, historique, liturgique, social, anthropologique, artistique et politique. C'est surtout le volume II, traitant des modalités de la

---

<sup>24</sup> Miri Rubin, *Corpus Christi : the Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 452 p.

<sup>25</sup> Miri Rubin, *ibid.*, p. 1.

<sup>26</sup> Irène Rosier-Catach, *La parole efficace : signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004, 766 p.

réception du *corpus Christi*, qui fut d'une grande utilité dans le cadre de la présente recherche<sup>27</sup>.

### **L'élévation**

Bien que la presque totalité des historiens reconnaisse que l'élévation de l'hostie constitue l'un des moments les plus importants de la messe médiévale, les travaux portant précisément sur ce sujet sont rares. On trouve bien ici et là quelques passages qui en font mention, mais il s'agit généralement de descriptions approximatives et de paraphrases d'autres chercheurs citant eux-mêmes d'autres chercheurs qui, en définitive, s'appuient peu sur des sources. Il apparaît tout de même possible de faire surgir de ces quelques écrits un certain nombre de propositions en ce qui concerne les origines, les fonctions et l'évolution du rituel étudié.

L'année 1907 voit paraître les deux premières publications concernant spécifiquement l'histoire de l'élévation de l'hostie. Dans la première, un article assez confus et sans réel propos publié dans le quotidien catholique britannique *The Tablet*<sup>28</sup> par le jésuite Herbert Thurston, évoque les liens profonds qu'entretient l'apparition du rituel avec les débats portant sur la transsubstantiation ainsi que sur le moment exact où elle se produit. De plus, à l'aide d'actes de conciles synodaux, il décrit l'existence, jusqu'au début du XIIIe siècle, d'une première élévation au *Qui pridie* qui constituerait le résultat d'une exagération du geste du prêtre prenant l'hostie sur l'autel.

La même année, le directeur du séminaire anglican Ridley Hall, Thomas Worthley Drury, fait paraître une monographie presque totalement oubliée par l'historiographie contemporaine alors qu'elle s'avère d'une grande valeur : *Elevation in the Eucharist : Its History and Rationale*<sup>29</sup>. Drury est tout d'abord l'un des seuls à s'être intéressé à l'élévation du pain consacré au sein des rites orientaux tout en effectuant un certain nombre de liens avec les pratiques occidentales. Quant à ces dernières, il étudie, à l'aide de livres

---

<sup>27</sup> Nicole Bériou (dir.), *Pratiques de l'eucharistie dans les Église d'Orient et d'Occident*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2009, 2 vol.

<sup>28</sup> Herbert Thurston, « The Elevation : The Lifting of the Host », *The Tablet*, 19 octobre 1907, p. 7-9.

<sup>29</sup> Thomas Worthley Drury, *Elevation in the Eucharist : Its History and Rationale*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907, 213 p.

liturgiques, la genèse de chacune des formes primitives ou tardivement déviantes de l'élévation (comme à l'offertoire ou à la fin du Canon). À la suite de Thurston, il note une exagération gestuelle au *Qui pridie*<sup>30</sup>, et ce, au moins jusqu'au début du XIIIe siècle. En ce qui concerne l'élévation après le *hoc est corpus meum*<sup>31</sup>, il décrit son apparition et son évolution à partir d'un dépouillement fort exhaustif de textes liturgiques du XIIe au XVIe siècle. C'est tout de même son dernier chapitre qui possède le plus grand intérêt. Dans celui-ci, Drury présente et détaille les principales interprétations du rituel étudié : offrande, commémoration (de la souffrance du Christ, de son ascension ou même de toute sa vie terrestre), adoration des fidèles ou enseignement. Ces thèses sont d'ailleurs reprises dans le dernier chapitre de ce mémoire.

Ces deux premières publications n'ont guère provoqué d'intérêts jusqu'à nos jours. Or, c'est tout le contraire du livre de l'abbé Édouard Dumoutet publié en 1926 qui traite des origines de la dévotion au Saint-Sacrement et qui constitue la source principale de la majeure partie des ouvrages contemporains évoquant l'élévation<sup>32</sup>. S'appuyant essentiellement sur des écrits de théologiens des XIIe et XIIIe siècles comme Guillaume d'Auxerre (1150-1232), Alexandre de Halès (1185-1285) ou Thomas d'Aquin (1226-1274), des *expositiones missae*, des récits hagiographiques et quelques actes de conciles synodaux, Dumoutet soutient un certain nombre d'idées déterminantes. Tout d'abord, il considère que l'apparition de l'élévation de l'hostie est liée à un désir populaire de voir l'hostie causée par la raréfaction des communions « par la bouche » et que cette nouvelle dévotion aurait été tolérée, mais régulée par des autorités ecclésiastiques entretenant tout de même une certaine réserve. Quant aux causes de cette intégration d'un rite issu « du bas », l'auteur affirme qu'il s'agit avant tout de lutter contre les quelques théologiens contestant toujours la doctrine de la présence réelle ainsi que de fixer le moment exact de la transsubstantiation qui demeure une source de confusion jusqu'à la fin du XIIIe siècle. En dernier lieu, il soutient de façon claire l'idée selon laquelle la fonction de l'élévation est de faire voir l'hostie et que les fidèles se complaisent à la regarder charnellement. C'est à travers cette grille d'analyse qu'il présente l'apparition, l'évolution puis

---

<sup>30</sup> Premiers mots de la prière consacrant le pain.

<sup>31</sup> Pratique qui domine au moins à partir du début du XIIIe siècle.

<sup>32</sup> Édouard Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1926, 113 p.

la fixation du rituel étudié du XIIe au XVIe siècle, mais contrairement à Drury, il ne s'intéresse absolument pas aux livres liturgiques.

En 1946, Gérard G. Grant s'oppose à la thèse de Dumoutet en affirmant qu'il s'agit des mouvements hérétiques des XIIe et XIIIe siècles niant la présence réelle comme les Cathares ou les Albigeois, et non le désir populaire de voir l'hostie, qui mènent les autorités ecclésiastiques à instaurer l'élévation<sup>33</sup>. Il est par conséquent le premier à considérer que ce rite possède une fonction pédagogique et donc de renforcement de l'hégémonie culturelle de l'Église. En 1944 et 1946, Vincent L. Kennedy traite des législations du début du XIIIe siècle et soutient premièrement que l'auteur de la première ordonnance à propos de l'élévation ne serait pas, comme on le croyait alors, Eudes de Sully (évêque de Paris de 1197 à 1208), mais plutôt Pierre de Nemours (évêque de Paris de 1208 à 1219)<sup>34</sup>. Dans son autre article bien plus intéressant, Kennedy reprend les thèses de Dumoutet précédemment évoquées tout en les modérant légèrement<sup>35</sup>. Il indique effectivement que les racines du geste se trouvent dans l'accroissement de la dévotion des fidèles au Saint-Sacrement, la prise de position d'une majorité de théologiens en faveur d'une transformation de l'hostie après le *hoc est corpus meum* ainsi que l'intervention des statuts parisiens de 1208 déjà mentionnés<sup>36</sup>.

Depuis les années 1950, on compte assez peu de travaux originaux à propos de l'élévation de l'hostie ou de la dévotion au Saint-Sacrement. Certes, Schmitt, Recht et Baschet en font brièvement mention lorsqu'ils traitent de l'eucharistie dans leurs ouvrages déjà mentionnés, mais ceux-ci ne font que citer ou paraphraser des sources de seconde main et n'apportent pas de nouvelles idées. On relève bien quelques articles comme celui de Michel Andrieu sur la monstration eucharistique<sup>37</sup> ou celui de Caroline W. Bynum sur la relation complexe

---

<sup>33</sup> Gérard G. Grant, « The Elevation of the Host: a Reaction to the Twelfth Century Heresy », *Theological Studies*, n.1, 1940, p. 228-250.

<sup>34</sup> Vincent L. Kennedy, « The Date of the Parisian Decree on the Elevation of the Host », *Mediaeval Studies*, v.8, 1946, p. 87-96. Notons que cette thèse n'a jamais été reprise.

<sup>35</sup> Ces thèses semblent désormais faire à peu près l'unanimité et seront notamment reprises par Rubin, Schmitt et Tixier.

<sup>36</sup> Vincent L. Kennedy, « The moment of Consecration and the Elevation of the Host », *Mediaeval Studies*, v.6, 1944, p. 121-150.

<sup>37</sup> Michel Andrieu, « Aux origines du culte du Saint-Sacrement: Reliquaires et monstrances eucharistiques », *Analecta bollandiana*, v.68, 1950, p. 397-418.

qu'entretiennent, dans la culture médiévale, les femmes et la dévotion eucharistique<sup>38</sup>, mais l'étude majeure demeure celle de Miri Rubin publiée en 1991. Dans *Corpus Christi* précédemment évoqué, la médiéviste étudie longuement l'élévation entre le XIIe et le XVe siècle, et ce, en s'appuyant sur un très grand nombre de sources d'époque. Sans se prononcer sur les origines du geste, elle s'intéresse à sa fonction au sein de la culture médiévale en affirmant, comme Grant, qu'il constitue un outil pastoral ainsi qu'une arme contre les mouvements hérétiques s'opposant à la nouvelle doctrine eucharistique de l'Église qui en voit sa légitimité renforcée. Rubin considère aussi, comme tous les auteurs déjà mentionnés, que l'élévation agit comme un substitut à une communion rendue difficilement accessible depuis la Réforme grégorienne et que le fait de regarder l'hostie implique une certaine forme de communion spirituelle. Finalement, elle présente à son tour une description de l'évolution historique du rituel, mais de façon beaucoup plus complexe que Dumoutet, car elle s'y intéresse dans son entendement multisensoriel et inclut dans sa réflexion l'attitude des fidèles, l'agitation de cloches, la présence d'encens, à l'allumage de sources de lumière, etc.

### **Voir l'hostie**

À propos de la relation visuelle des fidèles avec l'hostie, l'historiographie est pratiquement inexistante. Bien qu'il évoque le « désir de voir l'hostie », Dumoutet ne développe pas davantage ce thème alors que Baschet et Schmitt se contentent d'affirmer que la fonction de l'élévation est de montrer l'hostie aux fidèles. Il y a bien le livre de Frédéric Tixier publié en 2014 sur la monstration eucharistique, mais celui-ci porte essentiellement sur l'ostensoir en tant qu'objet d'art et ne traite de la vue à proprement parler que brièvement dans le début de son premier chapitre<sup>39</sup>. Dans *Le croire et le voir*, Roland Recht accorde quelques pages à la vue de l'hostie, mais il ne fait essentiellement que reprendre les arguments des auteurs mentionnés dans la présente section et surtout ceux de Dumoutet (qu'il ne cite pas). Relevons pourtant la notable exception que constitue *Sight and Embodiment in the Middle Ages* de la médiéviste américaine Suzannah Biernoff qui alloue un chapitre complet à la

---

<sup>38</sup> Caroline W. Bynum, « Woman Mystics and Eucharistic Devotion in the Thirteenth Century », *Women's Studies*, v.11, n.1-2, 1984, p. 179-214.

<sup>39</sup> Frédéric Tixier, *La monstration eucharistique : XIIIe-XVIe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, 368 p.

« communion oculaire » (ocular communion)<sup>40</sup> et souligne de quelle façon elle s'inscrit dans la tension dialectique opposant vision spirituelle et vision charnelle, tout en notant la relation profondément ambivalente qu'entretient la pensée médiévale à propos de cette dernière. Elle oppose ainsi « le besoin de voir » l'hostie (ou Dieu) aux condamnations de la concupiscence de la chair<sup>41</sup> sur lesquels porte le troisième chapitre de ce mémoire.

Il faut donc plutôt se tourner vers l'historiographie de la vue au Moyen Âge qui est jeune, mais dynamique. En plus du livre de Biernoff évoqué ci-haut, il importe d'évoquer l'article essentiel d'Alain Guerreau dans lequel il pose les jalons d'une réflexion structurale et sociale de la vision dans la culture médiévale<sup>42</sup>. Il y relève notamment la tension fondamentale qui existe entre l'*oculus carnis* et l'*oculus cordis* ainsi qu'entre la vue et la *visio*. Mentionnons aussi les deux articles de Didier Méhu traitant des « catégories intellectuelles qui permettaient de penser le sensoriel dans l'Occident médiéval »<sup>43</sup>. Dans la mesure où l'*ecclesia* constitue un tout social et paradigmatique, comprendre le discours de cette institution mène nécessairement à comprendre la façon dont il agit dialectiquement sur les rapports des individus entre eux avec le monde. Par conséquent, toute réflexion sur la relation visuelle des fidèles avec l'hostie nécessite premièrement de se référer à ce que dit la pensée chrétienne de la *visio* et c'est précisément ce que fait Méhu.

Autrement, dans *La raison des gestes dans l'Occident médiéval* et *Le corps, les rites, les rêves, le temps*, Jean-Claude Schmitt propose une série d'articles à propos du corps, des sens ainsi que des gestes au sein de la pensée médiévale. Sans être révolutionnaires, il s'agit là de synthèses incontournables de l'état des connaissances actuelles sur ces questions<sup>44</sup>. Finalement, en 2014, Éric Palazzo fait paraître un livre dans lequel il présente d'abord une bonne synthèse du rapport de la théologie chrétienne avec les cinq sens, et ce, de l'Antiquité tardive au Moyen

---

<sup>40</sup> Il s'agirait de « manger » l'hostie par les yeux spirituels.

<sup>41</sup> Suzannah Biernoff, *Sigh and Embodiment in the Middle Ages*, New York, Palgrave Macilan, 2002, 248 p.

<sup>42</sup> Alain Guerreau, « Stabilità, via, visione : le creature e il creatore nello spazio medievale », in Enrico Castelnuovo et Giuseppe Sergi, (éd), *Arti e Storia nel Medioevo*, Turin, Einaudi, 2004, p. 167-197. Version française disponible en ligne à <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00520505>.

<sup>43</sup> Didier Méhu, « Augustin, le sens et les sens. Réflexions sur le processus de spiritualisation du charnel dans l'Église médiévale », *Revue historique*, n. 674, 2015, p. 271-301 et Didier Méhu, *Le spectacle multisensoriel de l'Ecclesia : D'Augustin d'Hippone à Bède*, texte inédit, 2014, 53 p. Je remercie chaleureusement M. Didier Méhu de m'avoir donné accès à ce texte qui n'était pas destiné à être publié dans l'immédiat.

<sup>44</sup> Jean-Claude Schmitt, *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, 440 p. et Jean-Claude Schmitt, *Le corps, les rites, les rêves, le temps : Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, 448 p.

Âge central. Il s'intéresse aussi à la nature multisensorielle des rites médiévaux ainsi qu'à leurs prétendues visées synesthésiques. Cette seconde partie de sa démonstration apparaît pourtant plus faible. Bien que l'hypothèse selon laquelle la liturgie cherche à provoquer la fusion des sens et constituer une prévisualisation de la *visio dei* s'avère d'un grand intérêt, les raisonnements de l'auteur sont parfois bancals et plutôt appuyés sur des intuitions personnelles séduisantes que sur des sources<sup>45</sup>.

## **Résumé**

Il n'existe donc pas à proprement parler d'historiographie de l'élévation de l'hostie. Il n'y a pas de grands courants, de débats, d'oppositions ou, à l'exception du livre de Miri Rubin, d'analyses sociales et anthropologiques (et encore moins structurales) de cette pratique. En fait, tous les auteurs évoqués soutiennent essentiellement les mêmes idées et dressent le portrait d'un récit cohérent : la raréfaction de la communion incite les fidèles à chercher un substitut rituel qui s'exprime dans un désir de voir l'hostie auquel les autorités ecclésiastiques se soumettent en montrant l'hostie et en utilisant cette nouvelle pratique comme un outil pédagogique.

## **Problématique et hypothèse**

S'il y a une chose sur laquelle la totalité des chercheurs s'entend, c'est que la fonction de l'élévation est de montrer l'hostie pour permettre aux fidèles de la contempler et ainsi de pallier la raréfaction de leur communion engendrée par la Réforme grégorienne. Or, cette unanimité apparaît scientifiquement suspecte : elle n'est pas réellement fondée sur des études approfondies de sources, mais plutôt sur des suppositions ou sur un apparent « bon sens » affirmant que s'il l'on élève, c'est pour montrer et que s'il l'on montre, c'est pour qu'on regarde. Mais est-ce donc vraiment le cas? Peut-on et doit-on regarder l'hostie? Est-ce qu'on élève réellement pour montrer? Pour répondre à ce questionnement, le présent mémoire s'intéressera à l'apparition, l'évolution, la fixation et les fonctions du rituel de l'élévation de l'hostie en Europe occidentale du milieu du XIIe siècle avec les premières

---

<sup>45</sup> Éric Palazzo, *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2014, 510 p.

mentions de cette pratique dans les textes, jusqu'à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle où elle s'est globalement uniformisée.

Il s'agira premièrement de démontrer qu'il est généralement possible, mais difficile pour les fidèles de voir réellement l'hostie à cause d'un certain nombre d'obstacles physiques, rituels ou architecturaux. En second lieu, on montrera que le discours des théologiens et des ecclésiastiques décourage plus ou moins informellement d'entretenir un contact visuel avec le *corpus Christi*, et ce, en dévalorisant la vision charnelle au profit d'une vision spirituelle devant se priver des « yeux du corps » et en rappelant l'impossibilité de voir Dieu pour des humains qui en sont indignes et incapables. Par le fait même, on assiste à la glorification d'une foi qui ne se fonde pas sur les sens, la connaissance ou la science parallèlement à la condamnation d'une curiosité ou d'un désir charnel, présomptueux et désordonné, de comprendre des réalités qui dépassent les hommes. Finalement, cette recherche soutiendra que l'élévation agit comme un outil de domination sociale de l'Église qui, en contrôlant les pulsions fondamentales des individus, en jouant sur la culpabilité liée au péché originel et en utilisant le rituel comme un outil de propagande avant la lettre, tente de provoquer l'intériorisation de son autorité chez les fidèles et donc à asseoir son hégémonie culturelle tout en camouflant l'exploitation économique inhérente au mode de production féodal.

## **Corpus de sources**

Dans le cadre du présent mémoire, un grand nombre de sources à la fois différentes, mais complémentaires ont été utilisées. Or, par souci de simplicité et par nécessité d'arbitrairement déterminer un corpus, seuls les documents édités d'origines française, anglaise, germanique ou italienne furent dépouillés.

### **Sources normatives**

Tout d'abord, ont été analysées 87 sources dites « normatives » mentionnant l'élévation et établissant de façon officielle les « bons usages » associés au rite eucharistique, et ce, tant localement qu'universellement. Il s'agit d'actes de conciles synodaux (38) de 1208 à 1310, de décrétales d'origines pontificales (2) de 1219 et 1234, de statuts d'ordres monastiques (10) de

1153 à 1288, ainsi que des textes liturgiques (37) de 1180 à 1399. Ces derniers posent problème : ils sont très nombreux, d'une multitude de types (bréviaire, sacramentaire, pontifical, missel, évangélaire, etc.), rarement édités et les outils de recherches comme les index sont souvent défaillants. Toute exhaustivité est donc impensable; d'autant plus qu'il existe très certainement des occurrences, des éditions et des compilations qui, en toute bonne foi, n'ont pas été répertoriées. Il n'en demeure pas moins qu'en ce qui concerne la France, l'Angleterre et l'Italie, le corpus étudié apparaît suffisamment représentatif. Les autres sources mentionnées sont quant à elles vastement éditées, critiquées et parfois même traduites en français.

D'une part, ces sources offrent des renseignements essentiels sur la façon dont les autorités ecclésiastiques s'approprient, régulent et modifient le geste étudié. Ensuite, elles mettent en évidence les questions de nature théologique ou rituelle qui sont les plus importantes pour les autorités en question. Par exemple, l'omniprésence de prescriptions concernant le bon moment de l'élévation indique que celui-ci renvoie à des principes, des idées ou un dogme qu'il faut préciser. Finalement, si l'on considère que ces efforts de régulation constituent généralement une réaction à ce qui apparaît comme des « pratiques fautives » ou des « déviations », ces sources nous informent indirectement de l'attitude et du comportement de ces gens qui, pour la plupart, ne laissèrent pas d'écrits : les fidèles et le bas-clergé.

### **Sources exemplaires**

Deux types de sources exemplaires ont été analysés : des *exempla* et des récits hagiographiques. Les premières, dans leur forme d'aujourd'hui à partir du XII<sup>e</sup> siècle<sup>46</sup>, sont de courts récits donnés comme véridiques ayant des fonctions pédagogiques le plus souvent employées par des prédicateurs. Pour répertorier ces documents, la base de données en ligne mise sur pied par le Groupe d'anthropologie historique de l'Occident médiéval (GAHOM), le *Thesaurus Exemplorum Medii Aevi*, a été utilisé. Celle-ci regroupe et résume la vaste majorité des *exempla* édités à ce jour constituant un corpus de plusieurs centaines de textes plus ou moins longs au sein duquel il sera aisé de naviguer grâce au moteur de recherche qu'offre le site. Un bon nombre de

---

<sup>46</sup> On met donc ici de côté l'*exemplum* antique.

compilations d'*exempla* édités sont d'ailleurs facilement accessibles dans les bibliothèques universitaires et certaines se trouvent dans le *Corpus Christianorum* de Brepols.

L'intérêt historique de ces textes est double. D'une part, ils fournissent involontairement des informations sur les gens du commun parce qu'ils évoquent « des situations triviales de la vie quotidienne », car les prédicateurs ou les célébrants « veulent montrer à leurs auditeurs qu'il n'y a pas de circonstance, si banale ou vulgaire soit-elle, qui n'engage son sort éternel »<sup>47</sup>. D'autre part, la structure même de l'*exemplum* est révélatrice du système idéologique qui le produit et l'utilise, dans la mesure où elle met à la disposition des chercheurs un témoignage « sur les présupposés et les buts conscients ou inconscients de la catéchèse de cette époque »<sup>48</sup>.

Ont aussi été utilisés des récits hagiographiques mettant en scène le rapport qu'entretiennent les saints ou les saintes avec l'élévation et qui semblent représentatifs d'un certain idéal-type dévotionnel promu par le clergé. En cela, les « révélations » et les « visions » de Gertrude de Helfta (1256-1301) et celles de Brigitte de Suède (1303-1344) sont absolument incontournables. Ces textes relèvent d'une dévotion idéalisée, d'une pratique du culte sans faille qui doit constituer un exemple pour les fidèles. On peut donc évidemment y percevoir l'idée que se font les autorités ecclésiastiques d'une « bonne pratique », mais aussi, comme dans le cas de l'*exemplum*, du système idéologique qui anime la société médiévale.

### **Sources théologiques**

Comme on l'a déjà affirmé, la pensée chrétienne possède un rôle de structuration de la société médiévale dans la mesure où elle régule le rapport qu'entretiennent les hommes entre eux ainsi qu'avec la nature, le temps, l'espace, le corps, les sens, le culte et bien d'autres choses encore. Comprendre cette société nécessite donc d'appréhender la pensée des grandes figures de la théologie occidentale. C'est ainsi qu'ont été sélectionnés des auteurs dont les écrits ont contribué à élaborer cette idéologie dominante ou bien qui en sont représentatifs. Il s'agit d'Augustin d'Hippone (354-430), de Pierre Lombard (1100-1160), de Bonaventure de Bagnoregio (1221-1274) et de Thomas d'Aquin (1225-1274).

---

<sup>47</sup> Claude Brémond, Jacques Le Goff et Jean-Claude-Schmitt, *L'Exemplum*, Brepols, Turnhout, 1982, p. 79.

<sup>48</sup> *Ibid.*, p. 79.

## **Sources iconographiques**

À partir du milieu du XIII<sup>e</sup> siècle, l'élévation s'avère de plus en plus représentée dans les enluminures, et ce, au point de devenir emblématique de la messe. Ces images, qui « ne sauraient être considérées comme de simples représentations ou comme des messages transmis à la manière d'un enseignement », doivent plutôt être perçues comme des « images-objets, engagées dans des actes sociaux et investis de formes variables d'efficacité »<sup>49</sup>. En effet, en allant au-delà du contenu intrinsèque de l'iconographie, on constate que les images ne sont qu'un aspect d'une approche globale fournissant une incroyable masse d'information sur l'imaginaire, l'inconscient et les codes des individus ou des sociétés qui les produisent.

Pour trouver des images issues de l'époque étudiée mettant en scène l'élévation de l'hostie, furent utilisés les moteurs de recherche des bases de données de la Bibliothèque nationale de France (*Mandragore*), des bibliothèques de l'enseignement supérieur français (*Liber Floridus*), de la British Library (Catalogue of Illuminated Manuscripts), de l'Institut de recherche et d'histoire des textes (Enluminure et Initiale), du Centre national de recherche scientifique (Bibliothèque virtuelle de manuscrits médiévaux), du projet *Europeana regia*, de la Library of Philadelphia (Digital Collection of Medieval and Renaissance Manuscripts), de l'Université de Cambridge (Medieval Imaginations), de l'Université Stanford (Parker Library) puis du Morgan Library and Museum de New York. Étant donnée la nature de ces bases de données et pour des raisons de simplicité, seules des enluminures issues de manuscrits furent sélectionnées.

## **Méthodologie**

### **Analyse de contenu**

Pour les textes de nature normative et théologique, il s'est agi d'effectuer un examen systématique de leur contenu pour ensuite les classer de façon thématique, chronologique, géographique ou selon leur auteur pour ainsi décrire la construction et l'évolution de l'élévation de l'hostie. Par-dessous tout, il faut chercher à montrer de quelle façon tous ces

---

<sup>49</sup> Jérôme Baschet, *L'iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, 2008, p. 155.

écrits interagissent au sein de « structures structurées » ainsi que de « structures structurantes »<sup>50</sup> des rapports entre les individus ainsi qu'entre les groupes sociaux.

### ***Analyse structurale du récit***

Pour les sources littéraires comme les *exempla* ou les textes hagiographies, la méthode structurale telle qu'elle fut développée par Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss ou Roland Barthes apparaît tout à propos. Ces sources seront traitées comme des récits derrière lesquels se trouvent des systèmes symboliques. Pour découvrir ces « codes secrets », il faut premièrement considérer que « des segments du récit sont porteurs d'une signification différente de leur sens linguistique »<sup>51</sup> et qu'il importe de les étudier en eux-mêmes, en relation avec l'ensemble du texte, ainsi qu'avec les autres textes du corpus.

Ensuite, on attribue à chacune des composantes du récit « des valeurs sémantiques nouvelles sur un petit nombre de dimensions pertinentes à la pensée mythique »<sup>52</sup> (comme le rapport au corps, à la famille ou à la sexualité) tout en montrant que ces dernières sont organisées entre elles sans lien strict avec l'ordre du récit. Sont parallèlement effectuées des mises en relation entre les diverses dimensions évoquées, et ce, dans les textes et entre les textes d'un corpus sélectionné. Finalement, l'analyse relève ce qu'Anne Piret nomme des « relations de disjonction » impliquant l'opposition entre deux éléments du discours associés au même thème (cru/cuit, féminin/masculin, bas/haut, obscurité/lumière, etc.)<sup>53</sup>. Grâce à ce procédé, il est possible de faire surgir les structures fondamentales de la société étudiée ainsi que les rapports d'oppositions qui les définissent.

### ***Analyse du discours***

En plus de la simple analyse de contenu, la majeure partie des sources dépouillées passeront par une méthode d'interprétation du discours décrite par un certain nombre de théoriciens marxistes comme Mikhail Bakhtine ou Louis Althusser. Pour ce dernier, pour qui les appareils idéologiques assurent la reproduction des rapports de production tout en représentant « le

---

<sup>50</sup> Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 88.

<sup>51</sup> Dan Sperber, *Le structuralisme en anthropologie*, Paris, Seuil, 1968, p. 53.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 53.

<sup>53</sup> Anne Piret, Jean Nizet et Etienne Bourgeois, *L'analyse structurale : une méthode d'analyse de contenu pour les sciences humaines*, Bruxelles, DeBoeck, 1996, p. 15.

rapport imaginaire des individus à leurs conditions réelles d'existence »<sup>54</sup>, tout propos discursif constitue une façon de masquer des rapports de domination, car « il n'y a pas d'idéologie sans langage »<sup>55</sup>. Si les idéologies prennent corps dans des pratiques diverses (rituels sociaux, etc.), « l'analyse du discours a [...] pour objet la déconstruction raisonnée de la dimension discursive des idéologies »<sup>56</sup>. Pour mener à bien ce plan, il faut considérer tout discours comme un processus social qui dépend dialectiquement de sa base, c'est-à-dire de la « matérialité linguistique »<sup>57</sup>. Cette entreprise de décryptage passe notamment par l'analyse lexicologique grâce à laquelle certains mots jugés particulièrement importants et révélateurs seront étudiés en profondeur pour en faire surgir le sens profond ainsi que la fonction dans le champ social. Pour ce faire, il s'agit de croiser des définitions proposées par des dictionnaires, la Bible ou bien des textes patristiques et médiévaux en relevant à la fois les similitudes et les différences ainsi que les contextes régionaux, historiques et textuels dans lesquels ces mots se trouvent.

Il faudra ensuite déterminer la place de l'élément discursif (qui relève à la fois de l'idéal et du matériel) au sein de la relation dialectique qu'entretiennent infrastructure et superstructure pour ainsi savoir « comment la réalité (l'infrastructure) détermine le signe » et « comment le signe reflète et rétracte la réalité en devenir »<sup>58</sup>. Il sera finalement possible, en s'appropriant les mécanismes de camouflage du réel, de démythifier ce que sous-tend le discours : l'organisation sociale, les rapports de dominations, ainsi que les rapports de production.

### **Analyse d'image**

Une analyse sérielle ou globale de l'iconographie représentant l'élévation de l'hostie était impensable dans le cadre de la présente recherche; une telle entreprise nécessiterait une thèse à elle seule. Ont donc été sélectionnées quelques images complétant ou exemplifiant les données issues des textes précédemment évoqués. Certaines de ces images seront décrites et analysées en profondeur pour en faire surgir les structures figuratives ainsi que les rapports de disjonction qui les animent. Il n'en demeure pas moins qu'il s'agit d'un

---

<sup>54</sup> Louis Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, Presses universitaires de France, 2011 (1970), p. 214.

<sup>55</sup> Georges-Elia Sarfati, *Éléments d'analyse du discours*, Paris, Nathan, 1997, p. 98.

<sup>56</sup> *Ibid.*, p. 99.

<sup>57</sup> Dominique Maingueneau, *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours : Problèmes et perspectives*, Paris, Hachette, 1976, p. 85.

<sup>58</sup> Mikhaïl Bakhtine, *Le marxisme et la philosophie du langage : Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris, Minuit, 1977, p. 37.

aspect éminemment secondaire du présent mémoire qui n'agira qu'en complémentarité avec les analyses susmentionnées.

## **Plan du mémoire**

Ce mémoire est divisé en quatre chapitres. Dans le premier, il s'agit d'évoquer le contexte théologique dans lequel émerge l'élévation de l'hostie ainsi que les querelles concernant la nature de l'hostie consacrée. Dans le même chapitre, une présentation générale de la messe médiévale accompagnée de brèves interprétations de chacune de ses parties est proposée. Essentiellement fondé sur des sources normatives, le deuxième chapitre effectue une description ainsi qu'une analyse détaillée, étape par étape, de chacune des composantes du rituel tout en relevant la façon dont il évolue, géographiquement et temporellement, du milieu du XIIe siècle jusqu'à la fin du XIVe siècle tout en insistant particulièrement sur les conditions de visibilité de l'hostie pour les fidèles. Le troisième chapitre va au-delà de la pratique du rituel et prend en considération ses aspects théologiques et philosophiques. Il s'agit effectivement d'évoquer la relation complexe qu'entretient la pensée chrétienne médiévale avec le corps, les sens, la vue en général, la vue de l'hostie, et la *visio dei*. Finalement, le quatrième chapitre propose des analyses et des interprétations de nature théologique, anthropologique, sociologique, philosophique et psychanalytique des rôles objectifs et subjectifs que possède l'élévation au sein de la société médiévale.

# Chapitre 1 : Contextes théologique et culturel

La compréhension du rituel de l'élévation est impensable sans l'inscrire préalablement dans les contextes théologiques et culturels de l'époque où il se déploie. Pour permettre au lecteur d'appréhender les démonstrations subséquentes, ce chapitre laisse temporairement de côté la question de l'élévation pour premièrement aborder le développement du dogme eucharistique et plus spécifiquement celui du discours concernant la présence réelle du Christ dans les espèces consacrées ainsi que l'instant précis de cette transformation. Pour ce faire, furent utilisées des sources de seconde main issues de théologiens, historiens et liturgistes contemporains. La seconde partie présente le déroulement de la messe grégorienne du XIIe au XIVe siècle en s'appuyant sur trois sources liturgiques du XIIIe siècle qui sont représentatives de leur époque. De plus, il s'agit d'offrir des pistes de réflexion sur les interprétations historiques, anthropologiques et théologiques que l'on peut faire d'un certain nombre de moments forts de cette cérémonie.

## 1.1 Contexte théologique

L'apparition du rituel de l'élévation s'inscrit dans un double débat théologique : celui concernant la présence réelle du Christ dans les espèces consacrées ainsi que celui cherchant à fixer le moment exact de cette transformation. Il importe tout d'abord de présenter ces deux controverses intimement liées.

### 1.1.1 Les paroles du Christ

Les paroles du Christ évoquées dans chacun des évangiles (Matthieu XXVI, 26-29, Luc XXII 19-20, Marc XIV, 22-25 et Jean XIII, 18-27) annoncent sa mort prochaine, mais incitent surtout ses fidèles à reproduire ses gestes par le commandement rapporté dans Luc XXII, 19 : « faites cela en mémoire de moi » (*hoc facite in meam commemorationem*). Les communautés chrétiennes témoignent donc rapidement d'un ardent désir d'imiter le plus scrupuleusement possible les gestes de leur sauveur et se lancent dans une multitude de

réflexions et de déductions plus ou moins habiles concernant le déroulement du rite eucharistique<sup>59</sup>.

Mais quand, chez Marc XIV, 22, le Christ dit : « ceci est mon corps » (*hoc est corpus meum*), affirme-t-il que ce corps se trouve en figure (*in figura*) ou en vérité (*in veritate*) dans les espèces consacrées? Pendant l'Antiquité, le problème ne se pose guère : l'eucharistie s'avère métonymiquement identifiée à l'Église en tant que corps mystique du Christ (*corpus mysticum*) auquel tous les fidèles s'associent en communiant<sup>60</sup>. De façon plus concrète, la célébration eucharistique apparaît comme un acte de mémoire servant à commémorer le dernier repas du Christ, qui entretient une certaine proximité avec les fidèles<sup>61</sup>. Il faut attendre le IXe siècle, dans un contexte de profondes interrogations liées à l'expansion du christianisme, pour qu'une graduelle transformation du discours émerge. Celle-ci se matérialise notamment dans ce que l'historiographie nomme la « première querelle eucharistique ».

### **1.1.2 La première querelle eucharistique**

Celle-ci débute à l'abbaye de Corbie quand, en réponse aux demandes formulées par les jeunes églises fondées pendant la vague de conversion saxonne, l'abbé bénédictin Paschase Radbert (785-860) s'écarte de la conception symbolique traditionnelle en soutenant vers 831 dans *De corpore et sanguini Domini* que c'est le vrai corps historique (*vera Christi caro*) né de la Vierge et mort sur la croix qui vient dans les espèces consacrées agissant comme un voile pour tromper les sens et éviter de choquer les fidèles<sup>62</sup>. En soulignant que les mots du Christ pendant la Cène doivent être compris de façon littérale, il pose ainsi l'identité entre le corps historique, le corps sacramentel et le corps mystique qui apparaissent à la fois un et trois; distincts et fusionnés par un procédé qui relève du mystère<sup>63</sup>.

---

<sup>59</sup> Enrico Mazza, *L'action eucharistique : origine, développement, interprétation*, Paris, Cerf, 1999, p. 31.

<sup>60</sup> Henri De Lubac, *Corpus mysticum : L'Eucharistie et l'Église au Moyen Age*, Paris, Aubier, 1949, p. 23.

<sup>61</sup> Jérôme Baschet, *La civilisation féodale : de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 2006, p. 506.

<sup>62</sup> Celia Chazelle, « Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy », *Traditio*, vol. 47, 1992, p. 10.

<sup>63</sup> Henri De Lubac, *Corpus mysticum...*, *op. cit.*, p. 40-41.

En ce qui concerne le mode d'existence du Christ dans l'hostie, la position de Paschase est plus complexe. Le *corpus Christi* est bien présent en vérité (*in veritate*) et même charnellement. C'est ce qui lui fait dire qu'il est possible, par l'intermédiaire de la grâce, de lever temporairement le voile du pain et de permettre à certains élus de voir la chair et le sang du Seigneur<sup>64</sup>. Or, il n'évoque pas une transformation totale de la matière comme dans le dogme de la transsubstantiation : le pain continue bel et bien d'exister et semble cohabiter avec la chair. De plus, l'hostie possède pour lui une fonction figurative, car son apparence, qui est celle du pain, renvoie à la vérité du corps glorieux et ressuscité du Christ qui se trouve à la fois dans le pain et dans les cieux<sup>65</sup>. De la même façon, le Messie agit lui-même à la fois en tant que vérité (il est le vrai fils de Dieu fait homme) et figure (son corps charnel renvoie à sa personne divine)<sup>66</sup>.

Le Christ serait donc à la fois présent charnellement et symboliquement dans l'hostie consacrée. Ce paradoxe pose rapidement un problème de compréhension, et ce, notamment à Charles le Chauve (823-877) qui demande des clarifications à Ratramme de Corbie (mort en 868). Étudiant de Paschase, celui-ci soutient que l'Eucharistie constitue un « sacrement-signé », l'image d'une vérité spirituelle se trouvant ailleurs<sup>67</sup>. Ainsi, il rejette l'idée d'une manifestation du corps historique du Christ : celui-ci est mort et disparu. En ce qui concerne son corps ressuscité, sa présence dans l'hostie résulterait d'une transformation réelle, mais figurale n'appartenant pas au monde physique<sup>68</sup>. L'hostie devient par conséquent une image contenant réellement, mais pas de façon charnelle, le corps du Christ<sup>69</sup>. Pour appuyer ses propos, le théologien fait notamment appel à un argument physique et un argument théologique. D'une part, comme le pain conserve son apparence après sa consécration, il conserve aussi la totalité de sa consistance matérielle, car si le Christ s'y trouvait corporellement (*corporaliter*) et non pas seulement spirituellement (*spiritualiter*), l'objet initial ne pourrait que disparaître ou être profondément altéré. D'autre

---

<sup>64</sup> Celia Chazelle, *The Crucified God in the Carolingian Era : Theology and Art of Christ's Passion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, p. 219.

<sup>65</sup> Celia Chazelle, « Figure, Character, and the Glorified... », *op. cit.*, p. 16.

<sup>66</sup> Celia Chazelle, *The Crucified God ...*, *op. cit.*, p. 221.

<sup>67</sup> Miri Rubin, *Corpus Christi : The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, p. 16

<sup>68</sup> Enrico Mazza, *L'action eucharistique...*, *op. cit.*, p. 202.

<sup>69</sup> Maryse Dennes, « Ratramme de Corbie » in Gérald Reynal (dir.), *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Paris, Bayard, 1998, p. 381.

part, il explique que le corps du Christ est à la fois divin et immuable et ne peut revenir systématiquement sur terre pour souffrir de nouveau : il n'y a qu'une seule incarnation et une seule crucifixion<sup>70</sup>.

Il faut ici modérer les notions de querelle ou de rupture. Premièrement, cette opposition se conclut sans définition doctrinale ou condamnation formelle. Qui plus est, les théologiens se rejoignent globalement dans leurs conclusions : dans les deux cas, le Christ est réellement présent dans les espèces consacrées (charnellement chez l'un, spirituellement chez l'autre) et il s'avère impossible de percevoir le Christ par les sens corporels : seul l'esprit en est capable. Finalement, on ne parle toujours pas de transsubstantiation, d'une transformation totale de la substance du pain.

### **1.1.3 La deuxième querelle eucharistique**

On peut par contre parler d'une réelle querelle eucharistique quand, au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, Béranger (998-1088), chanoine de l'abbaye de Saint-Martin à Tours effectue une stricte distinction entre le corps charnel du Christ né de la Vierge et celui qui se trouve dans l'eucharistie. Reprenant pourtant simplement la doctrine augustinienne, il provoque une vaste controverse mettant en évidence les profondes transformations qui se sont opérées chez les penseurs chrétiens depuis deux siècles, ainsi que la mutation des rapports sociaux impliquant entre autres un éloignement grandissant entre les clercs et les laïcs. En effet, l'idée d'une présence réelle renforce « l'éminence du rituel eucharistique » tout en légitimant la position sociale privilégiée de ceux qui peuvent accomplir cette transformation<sup>71</sup>.

Pour Béranger, la matière du pain se maintient après la consécration et il faut plutôt parler d'un changement de statut où les espèces accèdent à un « niveau de dignité supérieur » (*provehitur in melius*)<sup>72</sup> qui est le sacrement en tant que signe ou image du corps du Christ. C'est que celui-ci, qui se trouve au côté du Père de toute éternité, est increé et ne revient pas de nouveau à chaque messe et est encore moins systématiquement fractionné ou mangé

---

<sup>70</sup> Celia Chazelle, *The Crucified God...*, *op. cit.*, p. 229.

<sup>71</sup> Jérôme Baschet, *La civilisation féodale...*, *op. cit.*, p. 512.

<sup>72</sup> Irène Rosier-Catach, *La parole efficace : signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004, p. 37.

alors que son corps historique n'existe plus et que son corps glorieux est immuable<sup>73</sup>. D'autre part, Béranger emprunte à Aristote des arguments de nature physique en affirmant que tout accident<sup>74</sup> (ici le corps du Christ) doit exister dans une substance (ici le pain). Or, il ne peut y avoir destruction (*corruptio*) de cette dernière alors que se maintiennent les accidents et il est impossible que des accidents visibles appartiennent à un sujet invisible<sup>75</sup>. Par conséquent, au moment des paroles consécrationnelles, le pain ne cesse pas d'exister et le Christ ne se trouve dans l'hostie que de façon sacramentelle. Les fidèles ne consomment donc pas réellement le corps du Sauveur, mais communient spirituellement avec le *corpus mysticum*.

Rejetant vigoureusement les thèses de Béranger, Lanfranc (1010-1089), abbé du Bec, considère que l'hostie n'est pas qu'un sacrement : lorsque le prêtre les consacre, le pain et le vin cessent d'exister et deviennent « essentiellement »<sup>76</sup> le corps et le sang du Christ, et ce, même si leur apparence (*species*) se maintient<sup>77</sup>. Il ne nie pas l'idée d'une communion spirituelle, mais soutient que celle-ci doit s'effectuer après la consommation corporelle (par la bouche) pour que le rite soit complet et effectif<sup>78</sup>. Le « réalisme » et le « sacramentalisme » ne s'opposent donc pas pour Lanfranc et ses successeurs, car l'hostie consacrée est à la fois vraiment chair et vraiment sacrement (*veritas carnis ac sanguinis et sacramentum*). Mais comme chez Paschase, les espèces agissent comme un voile pour éviter que les fidèles soient dégoûtés ainsi que pour exercer leur foi et leurs yeux à voir au-delà des apparences corporelles. Or, quelques esprits, grâce à « l'intelligence éclairée par la foi », peuvent miraculeusement pénétrer ce mystère.<sup>79</sup>

Finalement, pour répondre aux propos de Béranger concernant l'immuabilité et l'impassibilité du corps du Sauveur, Lanfranc souligne qu'il est possible qu'une partie de la chair du Christ se voie immolée et brisée dans la main du prêtre alors que sa réalité totale

---

<sup>73</sup> *Ibid.*, p. 37.

<sup>74</sup> En philosophie ontologique, l'accident est ce qui s'ajoute à l'essence, mais qui n'est ni nécessaire ni constant et qui peut être modifié ou supprimé sans en altérer la nature.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 38

<sup>76</sup> Michel Dagrass, « Lanfranc de Cantorbéry », in Gérald Reynal (dir.), *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Paris, Bayard, 1998, p. 271.

<sup>77</sup> Jérôme Baschet, *La civilisation féodale...*, *op. cit.*, p. 508.

<sup>78</sup> Jean De Montclos, *Lanfranc et Béranger : La controverse eucharistique du XIe siècle*, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1971, p. 341.

<sup>79</sup> *Ibid.*, p. 434.

demeure au ciel, car son sacrifice, qui agit par l'intermédiaire de l'Église, se perpétuera jusqu'à son retour glorieux<sup>80</sup>.

#### **1.1.4 Conséquences des querelles eucharistiques**

Les propos de Lanfranc ne constituent qu'une synthèse des positions qui dominent déjà à son époque et qui sont le résultat des mutations sociales évoquées précédemment. Les réactions provoquées par les travaux de Béranger incitent tout de même les théologiens ainsi que les autorités ecclésiastiques à se lancer dans l'élaboration progressive d'un dogme unifié, cohérent et universel. On trouve les racines de cette entreprise dans la profession de foi qu'on impose à Bérenger en 1079<sup>81</sup>.

Il doit notamment reconnaître que le pain et le vin consacrés sont transformés substantiellement (*substantialiter*) en la véritable chair (*carnem*) et le véritable sang du Christ et qu'après la consécration, ils sont le vrai corps (*corpus*) né de la Vierge, mort sur la croix et siégeant à la droite du Père ainsi que le sang qui a coulé de son côté<sup>82</sup>. De plus, le texte affirme que cette transformation s'opère à la fois substantiellement, mais aussi figurativement par la vertu du sacrement<sup>83</sup>. L'adoption de ce document par un concile convoqué par le pape montre que les notions de transsubstantiation<sup>84</sup> et de présence réelle possèdent déjà une sanction des plus hautes autorités de l'Église, et ce, près de deux-cents ans avant le concile de Latran IV qui en fait officiellement un dogme. Elle marque aussi une transformation du discours concernant les trois corps du Christ. Alors que chez Paschase ceux-ci sont égaux et distincts, les XIe et XIIe siècles voient s'amoinrir la dualité entre corps historiques (né de la Vierge) et corps glorieux (ressuscité et monté aux cieux) tandis que le corps mystique semble conceptuellement s'isoler<sup>85</sup>. Dans la profession

---

<sup>80</sup> *Ibid.*, p. 437.

<sup>81</sup> Cette profession de foi fait suite à sa condamnation par le pape Léon IX au concile de Tours en 1050 ainsi que par le concile de Rome en 1059.

<sup>82</sup> *Credo et ore confiteor Panem et Vinum quae ponuntur in altari, per mysterium sacrae orationis et verba nostri redemptoris substantialiter converti in veram et propriam ac vivificatricem carnem et sanguinem Jesu Christi Domini nostri et post consecrationem esse verum Christi corpus, quod natum est de Virgine et quod pro mundi salute oblatum in cruce pendit et quod sedet ad dexteram Patris, et verum sanguinem Christi, qui de latere ejus effusus est.* Jean DeMontclos, *Lanfranc et Béranger...*, *op. cit.*, p. 231.

<sup>83</sup> *Non tantum par signum et virtutem sacramenti, sed in proprietate naturae et veritate substantiae.* *Ibid.*, p. 231.

<sup>84</sup> Ce mot n'est pas encore utilisé à l'époque, mais l'idée qu'il sous-tend est bien présente.

<sup>85</sup> Henri De Lubac, *Corpus mysticum...*, *op. cit.*, p. 90-91.

de foi de Béranger, on relève une pleine adéquation entre ces deux premiers corps permettant aux fidèles de consommer une chair divine et libérée de « tout ce qu'il y a en l'homme de corruptible et de misérable »<sup>86</sup>.

### **1.1.5 Latran IV**

Considérant que le réalisme eucharistique est profondément associé à l'accentuation de la séparation entre les laïcs et les clercs ainsi qu'au renforcement de l'hégémonie culturelle de ces derniers<sup>87</sup>, il est possible de soutenir que l'officialisation du dogme de la transsubstantiation au concile de Latran IV en 1215 marque l'apogée de la puissance de l'Église romaine.

Il est intéressant de noter que la question de l'eucharistie ne bénéficie pas d'un article spécifique, mais se voit plutôt abordée dans le *Credo* qui ouvre les actes du concile, et ce, sans qu'on y mette la moindre emphase. C'est pour cette raison qu'il ne s'agit pas là d'une proclamation, mais de la formalisation d'un concept qui fait à peu près l'unanimité depuis la profession de foi de Béranger. Comparativement à cette dernière, le texte du concile s'avère d'ailleurs relativement lapidaire et peu détaillé. Il se contente d'affirmer que le corps et le sang du Christ sont vraiment contenus dans les espèces du pain et du vin par l'intermédiaire de la transsubstantiation<sup>88</sup> et que le Christ est, dans le contexte liturgique, à la fois le sacrifice et le prêtre<sup>89</sup>. À savoir duquel des trois corps du Christ se trouve dans l'hostie, le concile n'offre guère de réponse, mais au vu de ce qui a été souligné dans la section précédente, il apparaît probable que la fusion entre corps historique et corps glorieux est alors à ce point admise qu'il n'importe pas d'en traiter outre mesure.

### **1.1.6 Le moment de la transsubstantiation**

Au milieu du XI<sup>e</sup> siècle, l'idée selon laquelle le corps et le sang du Christ sont réellement présents dans les espèces consacrées s'avère à peu près unanimement reconnue, mais au

---

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>87</sup> Jérôme Baschet, *La civilisation féodale...*, *op. cit.*, p. 512.

<sup>88</sup> *Corpus et sanguis in sacramento altaris sub specibus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus et vino in sanguinem potestate divina.* Giuseppe, Alberigo (éd.), *Les conciles œcuméniques (vol. 2) : les décrets (de Nicée à Latran V)*, Paris, Cerf, 1994, p. 230.

<sup>89</sup> *In qua idem ipse sacerdos et sacrificium Iesus Christus.* *Ibid.*, p. 230.

cours de la même période, on assiste à l'émergence d'un débat sous-jacent : à quel moment précis cette transformation s'opère-t-elle? Il s'agit là principalement d'une question de nature rituelle, car il importe de s'assurer d'offrir à l'adoration et à la consommation des fidèles le corps du Christ et non pas un simple morceau de pain dénué de signification qui les mèneraient dans l'idolâtrie.

Le problème est celui de la consécration du vin. En effet, quand le Christ dit « ceci est mon corps » (*hoc est corpus meum*), affirme-t-il que la totalité de son corps est présente dans le pain? Comme il dit par la suite « ceci est le calice de mon sang » (*hic est enim calix sanguinis mei*), cela ne signifie-t-il pas que le corps est présent sans son sang et serait donc un cadavre? Mais si la consécration du pain suffit, à quoi sert celle du vin? Vers le milieu du XIIe siècle, trois grands courants de pensée se démarquent à ce propos. Le premier, soutenant les thèses attribuées au chanoine troyen Pierre le Mangeur (1110-1179), considère que « quand tout est dit tout est fait » (*quando totum dictum est, totum factum est*), car seul Dieu connaît le moment exact où le miracle se produit<sup>90</sup>. Il serait donc plus sage d'attendre après la consécration du vin pour élever (ou consommer) l'hostie.

Le second courant, partiellement influencé par Pierre le Mangeur, considère que le « *hoc est corpus meum* » n'agit réellement qu'après la consécration du vin. Ainsi, il y aurait conversion simultanée des deux espèces après le « *hic est enim calix sanguinis mei* ». <sup>91</sup> Soutenue notamment par Pierre le Chantre (mort en 1197), chanoine de l'école cathédrale de Paris, et Robert de Courçon (mort en 1218), chancelier de l'Université de Paris, cette posture affirme que le corps du Christ ne peut exister *sine sanguine* et que son sang ne peut exister *sine corpore*. Ainsi, l'idée selon laquelle les paroles de consécration du pain sont suffisantes causerait l'inutilité de la consécration du vin et invaliderait les gestes et paroles du Christ décrit par les évangiles<sup>92</sup>.

Le troisième « courant », supporté par la plupart des grands théologiens de la fin du XIIe siècle comme Pierre de Poitiers (mort en 1205), Eudes de Sully (mort en 1208), ou Lothaire

---

<sup>90</sup> Vincent L. Kennedy, « The Moment of Consecration and the Elevation of the Host », *Mediaeval Studies*, v.6, 1944, p. 126.

<sup>91</sup> Guy-Marie Oury, *La messe romaine et le peuple de Dieu dans l'histoire*, Sablé-sur-Sarthe, Solesmes, 1981, p. 130-131.

<sup>92</sup> Vincent L. Kennedy, « The Moment of Consecration ... »..., *op. cit.*, p. 139.

de Segni (1160-1216), affirme que la totalité du corps du Christ est présente dans l'hostie après le « *Hoc est corpus meum* ». Même si la consécration du vin demeure nécessaire, si elle devait être omise pour des raisons exceptionnelles, la transformation se serait tout de même produite<sup>93</sup>. On parle donc d'une transformation distincte s'opérant successivement, mais complètement. Ces penseurs admettent bien que le Christ ne peut exister « *sine sanguine* » et que seules les paroles « *hic est enim calix sanguinis mei* » engendrent la transformation de la matière en sang, mais soutiennent qu'après la consécration du pain, on trouve dans celui-ci le sang de façon spirituelle à la manière de l'âme chez l'humain<sup>94</sup>.

Bien que cette dernière tendance soit *de facto* généralement admise à partir du deuxième quart du XIIIe siècle, on ne trouve aucune prise de position de synodes, de décrétales ou de conciles généraux portant directement sur cette question au cours de la période étudiée. Ce sont en fait les prescriptions concernant l'élévation de l'hostie qui témoignent de l'évolution du débat et qui contribuent certainement à le faire tourner en la faveur des partisans d'une transsubstantiation séparée. Les statuts de Paris de 1208 s'avèrent les premiers à ordonner au prêtre d'effectuer l'élévation immédiatement après le « *hoc est corpus meum* »<sup>95</sup> et sont rapidement repris, parfois pratiquement mot pour mot, par les liturgistes, les décrétales ainsi que les autres synodes d'Europe occidentale. Comme le chapitre suivant le montre, il faut pourtant attendre le dernier quart du XIVe siècle pour qu'il y ait unanimité sur cette question et donc sur le moment de la transsubstantiation.

Les débats présentés ci-haut contiennent déjà les questionnements qu'on trouvera tout au long de ce mémoire. Tout d'abord, le rejet d'une présence exclusivement symbolique du Christ dans les espèces consacrées montre que, dès la fin du XIIe siècle, l'hostie n'est ni un signe ni une image : il s'agit du corps né de la Vierge, ayant souffert sur la croix, adjoint à celui qui est ressuscité qui monta au ciel et qui est caché derrière les apparences d'un pain qui cesse d'exister. En second lieu, les ordonnances concernant le moment spécifique de l'élévation de l'hostie imposent l'idée selon laquelle ce double corps est complètement

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>94</sup> *Ibid.*, p. 128.

<sup>95</sup> *Dixerint « Hoc est corpus meum » et tunc elevent eam ita quod possit ab omnibus videri.* Odette Pontal, (éd.). *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome I) : Les statuts de Paris et le synodal de l'Ouest*, Paris, Bibliothèque nationale, 1971, p. 82.

présent à la fin du « *hoc est corpus meum* » et que cet instant précis possède une importance fondamentale du point de vue dévotionnel.

## 1.2 La messe au XIIIe siècle

Il faut désormais replacer l'élévation de l'hostie dans son contexte rituel en décrivant le déroulement de la messe dominicale « régulière » au cours du XIIIe siècle tout en offrant de brèves interprétations de ses composantes les plus importantes. Pour ce faire, deux types de données ont été utilisées : premièrement, des sources jugées représentatives de l'*ordo missae* de la période étudiée, car elles concordent globalement aux informations se trouvant dans la compilation de livres liturgiques du Moyen Âge central du chanoine Victor Leroquais (1875-1946)<sup>96</sup>. On parle ici d'un missel dominicain d'origine anglaise d'entre 1260 et 1275, d'un *ordo* de la cour papale rédigé vers 1273, ainsi que du *Rationale divinorum officiorum*, un traité sur la messe réalisé en 1286 par l'évêque de Mende, Guillaume Durand (1230-1296). Deuxièmement, furent utilisés des travaux d'historiens et de liturgistes contemporains étudiant le déroulement de la messe médiévale et effectuant des mises en contexte historique ne pouvant se trouver dans les sources primaires<sup>97</sup>.

### 1.2.1 Purification et pénitence : Le rite d'ouverture

Tout juste avant son entrée en scène, l'officiant se trouve dans la sacristie avec les acolytes, les sous-diacres et les diacres. Après qu'il se soit habillé, peigné, lavé les mains et le visage, puis qu'il ait prononcé les prières d'usage, il effectue un passage dans le chœur et la nef en aspergeant clercs et laïcs d'eau bénite alors que ceux-ci entonnent l'antienne *Asperges me*<sup>98</sup> qui supplie Dieu de les laver de leurs péchés pour les rendre « plus blanc que neige » (*super nivem dealbabor*). Il s'agit de préparer spirituellement l'auditoire à recevoir la parole et le

---

<sup>96</sup> Victor Leroquais (éd.), *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France (t.2)*, Paris, s.é., 1924, 384 p.

<sup>97</sup> Voir notamment : Lionel de Thorey, *Histoire de la messe : De Grégoire le Grand à nos jours*, Paris, Perrin, 1994, 405 p. ; Enrico Mazzo, *L'action eucharistique : Origine, développement, interprétation*, Paris, Cerf, 1999, 384 p. ; Guy-Marie Oury, *La messe romaine et le peuple de Dieu dans l'histoire*, Sablé-sur-Sarthe, Solesmes, 1981, 217 p. ; André-Philippe Mutel et Peter Freeman, *Cérémonial de la sainte messe*, Paris, Artège, 2010, 350 p.

<sup>98</sup> Prière issue du verset IX du psaume 51.

corps du Christ tout en contribuant à rappeler un rapport d'inégalité où le clerc, figure spirituelle et christique, « lave » un peuple entaché par le péché originel qui dépend de l'Église pour accéder au salut.

Surtout en France, l'aspersion suit parfois le rituel d'entrée ou le remplace complètement<sup>99</sup>, mais le plus souvent, le célébrant revient à la sacristie et se joint à son cortège avec lequel il entre en une procession solennelle<sup>100</sup> qui peut rappeler l'entrée glorieuse de Jésus dans Jérusalem une semaine avant sa crucifixion<sup>101</sup>, mais aussi le triomphe des généraux et des empereurs de la Rome antique. Dans le contexte liturgique, il s'agit encore une fois de rappeler la nature christique du prêtre, d'insister sur sa position sociale privilégiée et de « spectaculariser » l'autorité d'une institution symboliquement héritière de l'autorité impériale. De plus, si l'on considère que la messe possède une fonction mémorielle et qu'elle reproduit la vie et le sacrifice du Christ, cette entrée évoque la marche inexorable de celui-ci vers sa mise à mort tout comme le célébrant se déplace vers l'autel, le lieu du sacrifice.

Enfin, cette entrée constitue un *iter*, un passage, un parcours spirituel et transformateur menant le prêtre d'un *locus* (la sacristie) à un autre (le sanctuaire). Le trajet effectué est ici fort révélateur. Tout d'abord, la sacristie ne donne pas sur la nef, mais sur le transept ; à son entrée, le célébrant se trouve précisément sur la frontière marquant les ruptures clercs/laïcs, spirituel/charnel, est/ouest. Cela souligne son rôle d'intercesseur entre le peuple et Dieu. Puis, en tant qu'*homo viator*, il entreprend un déplacement agissant comme un processus de transformation (*transformatio*) pour « rejoindre le prototype à l'image duquel il a été créé » et ainsi devenir, en pénétrant le sanctuaire, une figure christique<sup>102</sup>. Par le fait même, en passant à travers le chœur où siègent les clercs de conditions inférieures, il s'éloigne progressivement de son état charnel (du peuple) et contribue à inscrire dans la pierre les divisions sociales qui animent la société féodale.

---

<sup>99</sup> Lionel de Thorey, *Histoire de la messe : De Grégoire le Grand à nos jours*, Paris, Perrin, 1994, p. 107.

<sup>100</sup> Guillaume Durand, *Rationale divinarum officiorum (Livre 1 à 4)*, Turnhout, Brepols, 1995, p. 259.

<sup>101</sup> Voir Matthieu XXI, 1-9; Marc XI, 1-10; Luc XIX, 28-40 et Jean XII, 12-15.

<sup>102</sup> Didier Méhu, « *Locus, transitus, peregrinatio* : Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval », in Congrès des médiévistes de l'enseignement supérieur, *Construction de l'espace au moyen-âge : pratiques et représentations*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 285.

La composition précise du cortège d'entrée est sujette à d'importantes variations selon le moment de l'année, le type de messe, la région, la paroisse ou le statut du célébrant. Dans le missel dominicain, sont présents : des acolytes portant des chandeliers en tête (*acolitum cum cereis et candelabris*), un sous-diacre portant l'évangile en deuxième (*subdiaconus librum evangeliorum*), un diacre portant le missel devant sa poitrine en troisième (*diaconus missale coram se deferentes pectori appodiata*), puis l'officiant avec les mains jointes devant sa poitrine en dernier (*ultimo sacerdos iunctis manibus ante pectus*)<sup>103</sup>. Durand place un thuriféraire devant les porte-flambeaux (*precedit ferens thuribulum cum incenso*)<sup>104</sup>, tout en soulignant que certaines paroisses utilisent un porte-croix en tête ainsi qu'un plus grand nombre de cierges ou de torches<sup>105</sup>. Quant au cérémonial romain, la composition du cortège est la suivante : un porte-croix (*subdiaconus cum cruce*), deux porte-flambeaux, un thuriféraire, un sous-diacre portant les évangiles, les divers clercs en ordre hiérarchique croissant, puis le pontife<sup>106</sup>.

Tandis que le chœur chante l'*Introït*<sup>107</sup> suivi du *Gloria patri*<sup>108</sup>, le groupe se dirige vers l'autel et s'arrête à une « certaine distance » (*aliquanta distancia*) de celui-ci. Le diacre se place à la droite du prêtre, le sous-diacre à sa gauche, puis les acolytes se divisent également de chaque côté<sup>109</sup>. On s'agenouille alors que le prêtre récite parfois le *Confitemini domino*<sup>110</sup>, mais plus généralement le *Confiteor*<sup>111</sup> qui culmine avec les paroles *mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa*<sup>112</sup>, pendant que tous se frappent sur la poitrine

<sup>103</sup> John W. Legg (éd.), *Tracts on the Mass*, Londres, Henry Bradshaw society, 1904, p. 74.

<sup>104</sup> Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*, p. 271.

<sup>105</sup> *Ibid.*, p. 278.

<sup>106</sup> Marc Dykmans (éd.), *Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance (tome 1) : Le cérémonial papal du XIIIe siècle*, Rome, Institut historique belge de Rome, 1977, p. 212.

<sup>107</sup> Du latin *introitus* signifiant « entrée ». Pièce chantée pendant l'entrée de la procession du début de la messe. Elle est composée d'une antienne et d'un verset de psaume qui varie selon le moment de l'année.

<sup>108</sup> Courte prière chantant les louanges de la Trinité.

<sup>109</sup> *Venientibus autem ipsis ante altare : et stantibus et aliquanta distancia ante illiud : diacono ad dextram sacerdotis. Subdiacono ad sinistram. Et simili modo acolitum, uno hinc et alio inde.* John W. Legg (ed.), *Tracts on the Mass...*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>110</sup> Usage peu fréquent dans les textes médiévaux. L'*ordo* tridentin ne la reprendra d'ailleurs pas.

<sup>111</sup> Littéralement « je reconnais » ou « j'avoue ». Prière en usage au moins depuis le XIe siècle pendant laquelle le fidèle reconnaît avoir péché tout en demandant aux saints ainsi qu'aux anges de prier pour lui. Le texte évoqué n'en fait pas directement mention mais se contente de dire : *itaque confessione facta et absolute.* Voir John W. Legg (ed.), *Tracts on the Mass...*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>112</sup> C'est ma faute, c'est ma faute, c'est ma très grande faute.

(*percutimus autem pectus*). Durand ajoute que le célébrant doit confesser ses péchés à voix haute, et ce, sans entrer dans les détails pour ne pas choquer l'assemblée<sup>113</sup>.

Ce moment dramatique, qui relève de la pénitence, est tout d'abord associé à la nature fondamentalement pécheresse de l'homme terrestre (qu'il soit clerc ou laïc), mais aussi à son libre arbitre. Ainsi, le célébrant reconnaît ses fautes tout en affirmant qu'il en est le seul responsable (*mea culpa*) et qu'il mérite pour cela d'être puni dans l'âme et dans la chair. Les coups, en plus d'évoquer les souffrances du Christ pendant la Passion, constituent une pénitence charnelle alors que leur localisation, la poitrine en tant que siège de l'âme (*pectus*), marque symboliquement une punition spirituelle. On note ici la profonde relation qu'entretiennent *spiritus* et *caro* : c'est en châtiant le corps qu'on châtie l'âme et inversement. Finalement, cette confession rappelle le rôle d'intercesseur du prêtre qui, en sa qualité de figure christique, souffre pour l'ensemble d'une communauté qu'il représente devant Dieu et au nom de laquelle il admet son indignité.

Chez Durand et dans le cérémonial papal, le célébrant encense l'autel après quoi on entonne le *Kyrie*<sup>114</sup> à neuf reprises, suivi du *Gloria in excelsis Deo*<sup>115</sup>. Dans le missel dominicain, on utilise à plusieurs reprises l'expression *Gloria in excelsis vel Kyrie Eleison*<sup>116</sup>. Bien que les conditions de ce possible remplacement ne soient pas précisées dans les sources dépouillées, le missel tridentin affirme que le *Gloria* n'est chanté qu'aux messes du dimanche, aux solennités, aux fêtes et à certaines messes rituelles<sup>117</sup>. Il apparaît probable que cette distinction existe déjà à l'époque étudiée.

La messe apparaît comme un véritable dialogue entre Dieu et les hommes constitué d'étapes logiques successives. Ainsi, après avoir admis leurs péchés dans la section précédente, les fidèles demandent grâce par l'intermédiaire du *Kyrie* pour ensuite louer

---

<sup>113</sup> *Sed in genere sunt confitenda peccata, quoniam ista confessio non est occulta sed manifesta*. Guillaume Durand, *Rationale...*, *ibid.*, p. 282.

<sup>114</sup> Issu du grec *Κύριε ἐλέησον* (*Kyrie Eleison*) signifiant « Seigneur prends (ou aie) pitié ». Cette prière apparaît vers le VI<sup>e</sup> siècle.

<sup>115</sup> Composé en grec vers le II<sup>e</sup> siècle, l'utilisation de ce chant se généralise dans le rite romain au cours du XII<sup>e</sup> siècle. Cette première phrase est généralement traduite en français par « Gloire à Dieu au plus haut des cieux ».

<sup>116</sup> John W. Legg (ed.), *Tracts on the Mass...*, *op.cit.*, p. 75.

<sup>117</sup> André-Philippe Mutel et Peter Freeman, *Cérémonial de la Sainte Messe à l'usage ordinaire des paroisses*, Perpignan, Artège, 2010, p. 90.

et remercier en chantant le *Gloria* celui qui, du moins on l'espère, a bien voulu les pardonner. Ce n'est qu'une fois collectivement purifié que l'on peut entendre la parole du Christ et le consommer.

### **1.2.2 L'enseignement : lectures et prône**

Une fois le *Gloria* terminé, le prêtre se tourne vers le peuple et le salue par les paroles *Dominus vobiscum* qui, selon Durand, doivent précéder chacune des trois oraisons de la messe<sup>118</sup>. Comme cette formule est utilisée par le Christ lorsqu'il apparaît à ses disciples dans Jean XX, 21, il s'agit encore une fois de souligner la nature christique (et la position sociale privilégiée) du célébrant. C'est d'ailleurs dans cette perspective que le liturgiste note que le diacre se garde de prononcer ces mots lors des offices quotidiens, car dans ce contexte précis, il n'est pas la figure du Sauveur<sup>119</sup>.

La première oraison est la Collecte qui, variant selon le jour liturgique, la fête célébrée ou bien la nature de l'évènement commémoré, constitue une prière introduisant les lectures à venir. Un sous-diacre entame ensuite la lecture d'une épître à l'ambon (*legatur ante gradus prebyterii super pulpitem*) alors que le prêtre s'assied sur un siège à droite de l'autel, la cathèdre ou un trône en fonction de sa position (*sacerdos autem postquam collectas finierit : eat sessum*)<sup>120</sup>. On chante le Graduel<sup>121</sup> puis, selon le moment de l'année liturgique, le Trait<sup>122</sup> ou l'Alléluia<sup>123</sup>. Pendant ce temps, des acolytes préparent l'encensoir (*thuribulum preparent*) pour que le célébrant puisse par trois fois encenser et bénir la Bible dont il pourra entreprendre une lecture (d'un évangile et d'une épître) lorsqu'il ne s'agit pas d'une messe solennelle<sup>124</sup>. La nature spécifique de la lecture est déterminée par le *computus*.

---

<sup>118</sup> *In omnibus ergo misse orationibus sacerdos premitit Dominus vobiscum.* Guillaume Durand, *Rationale...*, *op.cit.*, p. 301.

<sup>119</sup> *Sane dyaconus non dicit Dominus vobiscum per horas, eo quod non ita gerit typum Christi.* *Ibid.*, p. 305.

<sup>120</sup> John W. Legg (ed.), *Tracts on the Mass...*, *op. cit.*, p. 76.

<sup>121</sup> Pièce composée d'une première partie chantée par tous suivie d'un verset ou d'un psaume entonné par le clergé.

<sup>122</sup> Pièce spécifique chantée pendant le carême.

<sup>123</sup> Pièce spécifique chantée à Pâques.

<sup>124</sup> Dans le cas contraire, un diacre s'en charge. Voir : Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*, p. 340.

Dans les églises paroissiales, on passe alors au Prône constitué d'interventions en langue vernaculaire comme une homélie, un sermon, des annonces concernant les fêtes, les jeûnes, les baptêmes ou les bans, des lectures de décrets royaux, papaux ou synodaux, etc<sup>125</sup>. Or, les sources étudiées ne font pas mention d'une telle prise de parole. C'est que, comme cette partie apparaît rompre avec le reste du rite, on la déplace parfois avant ou après la cérémonie ou on en fait un évènement complètement indépendant<sup>126</sup>. Cela s'explique peut-être aussi par le fait que ces textes ne décrivent pas des messes paroissiales.

Les lectures d'une épître (lecture édifiante) et du passage d'un évangile (lecture commémorative) qui s'effectuent en latin marquent tout d'abord le rapport social qui se cache derrière l'écrit. Par sa simple capacité de lire cette langue, le clerc (*litteratus*) souligne sa proximité avec ces textes mystérieux et inaccessibles pour des fidèles généralement analphabètes (*illitterati*) et ne comprenant pas le latin. Le maniement de ce « véhicule exclusif et ésotérique » devient un trait particulier des ecclésiastiques amplifiant l'illusion selon laquelle ceux-ci possèdent un pouvoir sacré, voire mystique<sup>127</sup>. Les lectures ne semblent donc pas entretenir une fonction directement pédagogique (puisqu'elles ne sont pas comprises par la majorité), mais plutôt de renforcement de l'hégémonie culturelle de l'Église par une évidente démonstration de violence symbolique.

Quant à lui, le Prône marque une rupture avec le reste du rite liturgique: il s'effectue en langue vernaculaire, face aux laïcs et hors du sanctuaire (en chaire, sur la plateforme du jubé ou sur un ambon en retrait). Ce n'est effectivement qu'à l'extérieur de l'espace le plus sacré et donc lorsqu'il s'extrait de sa condition christique que le prêtre peut « s'abaisser » au niveau du peuple en parlant sa langue et en le regardant. En se positionnant le plus souvent en hauteur et en retrait, il souligne tout de même sa supériorité qui s'inscrit dans un rapport de tension entre « bas » (le charnel, la terre, le péché) et « haut » (le spirituel, le ciel, la vertu). Les interventions du célébrant sont de deux natures. Tout d'abord, le sermon relève de la pédagogie et fait du prêtre un enseignant, un maître qui peut s'ingérer dans l'ensemble des aspects de la vie du chrétien qu'il cherche à réguler. La seconde partie, les

---

<sup>125</sup> Lionel de Thorey, *Histoire de la messe...*, op. cit., p. 113

<sup>126</sup> *Ibid.*, p. 112.

<sup>127</sup> Jérôme Baschet, *La civilisation féodale...*, op. cit., p. 243-244.

annonces, apparaît emblématique de l'*ecclesia* en tant qu'institution sociale totale<sup>128</sup>. En communiquant les fêtes, les mariages, les baptêmes, les jeûnes, les interdits et bien d'autres choses encore, l'Église met en évidence (et renforce) son contrôle du temps, de l'espace et des rapports sociaux.

### **1.2.3 La profession de foi : le Credo**

Après la lecture de l'évangile (ou le Prône s'il y a lieu), on récite le *Credo* le dimanche et les jours de fête alors qu'on se contente d'un *dominus vobiscum* les autres jours<sup>129</sup>. Issue de la profession de foi des conciles de Nicée (325) et de Constantinople (381), cette prière proclame les croyances fondamentales du christianisme romain. Alors qu'elle est théoriquement récitée par tous en latin, le chœur semble plutôt s'en charger à partir du Xe siècle étant donné son apprentissage difficile<sup>130</sup>. Il n'en demeure pas moins, comme le souligne Guillaume Durand, que tous les « bons » chrétiens sont tenus de connaître et de publiquement professer la foi chrétienne en connaissant par cœur ce texte<sup>131</sup>.

Récité à la première personne, mais en commun, le *Credo* (je crois) affiche et provoque l'adhésion de chacun à une communauté proclamant d'une seule voix son adhésion à une foi qui se veut unique et universelle. Cette déclaration agit comme un facteur d'unification sociale, mais aussi comme un outil d'exclusion des éléments déviants : sont dans la communauté ceux qui admettent la totalité de ces articles et qui peuvent, par conséquent, s'agréger totalement à elle en communiant.

### **1.2.4 Les offrandes : l'Offertoire**

À l'offertoire, « la matière du sacrifice est préparée, séparée des choses profanes, et présentées à Dieu en vue du Sacrifice qui va s'accomplir »<sup>132</sup>. Tout d'abord, après un second *dominus vobiscum*, le célébrant se lave les mains (*manus iterum lavat*) dans une

---

<sup>128</sup> Expression formulée dans Anita Guerreau-Jalabert, « L'*ecclesia* médiévale, une institution totale », in Jean-Claude Schmitt et Otto Gerhard Oexle (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 219-226.

<sup>129</sup> *Dicit Credo vel Dominus vobiscum, ut requirit dies*, Marc Dykmans (ed.), *Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance...op. cit.*, p. 214.

<sup>130</sup> Lionel de Thorey, *Histoire de la messe...*, *op. cit.*, p. 114.

<sup>131</sup> *Dicitur autem alta voce ut omnes illud dicant et addiscant : omnis enim christianus tenetur publice fidem catholicam profiteri, propter quod in fronte signatur*. Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*, p. 361.

<sup>132</sup> André Philippe Mutel et Peter Freeman, *Cérémonial de la sainte messe...*, *op. cit.*, p. 107.

petite bassine en récitant le verset IV du psaume 51<sup>133</sup>. On procède ensuite à l'oblation proprement dite : un diacre présente au prêtre la patène sur laquelle repose l'hostie; il la prend et la dépose sur l'autel en disant le *Suscipe pater* suppliant littéralement le Père d'accepter ces offrandes. Puis, le diacre place le calice contenant le vin sur l'autel pendant que le prêtre prononce le *Offerimus domine* alors qu'on y mélange l'eau bénite issue d'une burette apportée par un sous-diacre<sup>134</sup>.

Après avoir encensé une seconde fois l'autel, le prêtre s'agenouille, le baise et supplie la Trinité d'accepter ses offrandes<sup>135</sup> pour ensuite se retourner et inciter les fidèles à la prière en disant : « *Orate pro me fratres et ego pro vobis* »<sup>136</sup>. De retour à sa position initiale, il entame la *Secrète* à voix basse, car selon les liturgistes catholiques, « l'Église entre dans le secret »<sup>137</sup>. En effet, à cet instant, la prière n'est plus entendue que par Dieu à qui le prêtre demande directement et personnellement d'accueillir les offrandes qui sont symboliquement celles de l'assemblée, et ce, bien que les fidèles n'en apportent plus depuis la fin du haut Moyen Âge. L'offertoire se conclut par l'intonnement de la Préface ainsi que du *Sanctus*<sup>138</sup> qui devient progressivement, comme le *Credo*, l'apanage du chœur à partir du XIIe siècle<sup>139</sup>.

Les fonctions et les significations de l'offertoire s'avèrent si nombreuses et complexes qu'elles pourraient (et devraient) constituer à elles seules le sujet d'une recherche. D'un point de vue strictement liturgique, ce rite s'inscrit dans la logique de conversation avec le Seigneur précédemment évoquée : après avoir demandé pardon, louangé, commémoré et affirmé sa foi, la communauté apporte des offrandes pour mettre en acte cette foi et pour symboliquement nourrir le clergé en tant que tête du corps social. Le prêtre apparaît encore une fois comme un intermédiaire socialement privilégié entre

---

<sup>133</sup> *Amplius lava me ab iniquitate mea et a peccato meo munda me*. Lave moi complètement de mon iniquité, et purifie-moi de mon péché. C'est ce qu'on nomme le rite du *lavabo*.

<sup>134</sup> *Et postea diaconus accipit calicem, et papa accipit aquam et ponit in calice*, Marc Dykmans (éd.), *Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance...op. cit.*, p. 214.

<sup>135</sup> *Thurificationis expleto misterio, sacerdos se inclinando dicit* : « *Suscipe sancta Trinitas* » etc. Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*, p. 397.

<sup>136</sup> Priez pour moi, mes frères, et je prierai pour vous.

<sup>137</sup> Jean Lebrun, *Explication des prières et des cérémonies de la messe*, Paris, Gauthier Frères, 1834, p. 300.

<sup>138</sup> Prière introduit dans la messe au IIe siècle chantant les louanges de la cour céleste.

<sup>139</sup> Lionel de Thorey, *Histoire de la messe...*, *op. cit.*, p. 119

Dieu et les hommes, car tout en recevant des dons charnels, il les sacralise et les offre à l'Éternel.

On peut aussi soutenir que l'offertoire s'inscrit dans les rapports de production du Moyen Âge central. En effet, l'*ecclesia* médiévale constitue une *familia* dans laquelle chacune des parties (clercs et laïcs) assure, par amour désintéressé (*caritas*), la *necessitas* de l'autre<sup>140</sup>. Ainsi, les *laboratores* sont condamnés, depuis la Chute, à travailler à la sueur de leur front et à engendrer une nourriture charnelle dont elle fait symboliquement don à l'Église. L'offertoire symbolise donc cet « échange de service » où le prêtre-intercesseur reçoit les offrandes résultant symboliquement du labeur des fidèles et les spiritualise pour en faire une nourriture à la source de la puissance spirituelle et temporelle d'une institution qui nourrit (spirituellement) à son tour l'ensemble de la communauté. Cette démonstration sera développée plus avant dans le quatrième chapitre du présent mémoire.

### **1.2.5 Le Canon**

Le célébrant récite ensuite le Canon dont les paroles furent composées vers le Ve siècle et qui demeurent, à peu de choses près, inchangées jusqu'à ce jour. Ce long texte est composé de plusieurs étapes portant respectivement le nom des premiers mots (*incipit*) de chacune d'elles. On débute ainsi par le *Te igitur*, demandant au Père de bénir les offrandes, le *Memento*, le suppliant de pardonner les péchés des hommes, puis le *Communicantes*, sollicitant l'intercession de la Vierge, des anges et de tous les saints pour le salut de l'humanité. Enfin, le *Hanc igitur*, demande de nouveau au Très-Haut d'accepter les offrandes du peuple<sup>141</sup>.

On entre enfin dans le moment le plus important : celui de la bénédiction et de la consécration des espèces qui constituent à proprement parler ce que l'on nomme rite eucharistique. Le prêtre dit : « *Quam oblationem tu, Deus, in omnibus, quaesumus, benedictam, (il bénit l'hostie) adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque facere*

---

<sup>140</sup> Julien Demade, « Les corvées en Haute-Allemagne : Du rapport de production au symbole de domination (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », in Monique Bourin et Pascual Martinez Sopena (dir.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 345.

<sup>141</sup> John W. Legg (éd.), *Tracts on the Mass...*, op.cit., p. 80.

*digneris : ut nobis corpus et sanguis fiat dilectissimi Filii tui, Domini nostri Iesu Christi* »<sup>142</sup>. Puis, tout en prenant l'hostie entre ses doigts au *Qui pridie* et en l'élevant légèrement (*aliquantulum eleveit hostiam*) il décrit les gestes du Christ pendant la Passion tout en les imitant : « *Qui pridie quam pateretur, accepit panem in sanctas ac venerabiles manus suas, et elevatis oculis in caelum ad te Deum Patrem suum omnipotentem, tibi gratias agens benedixit, fregit, deditque discipulis suis, dicens : accipite et manducate ex hoc omnes : hoc est enim corpus meum* »<sup>143</sup>. À la prononciation des mots *ad caelum*, il élève les yeux, alors qu'au *benedixit*, il tient l'hostie de sa main gauche et la bénit de sa main droite (*signet eam*). Après le *hoc est corpus meum*, il élève brièvement l'hostie, mais suffisamment pour qu'elle puisse être vue par ceux qui sont debout derrière lui, pour ensuite la reposer sur l'autel avec ses deux mains<sup>144</sup>. De plus, une clochette est agitée (*squilla pulsatur*)<sup>145</sup> tout juste avant l'élévation et c'est au son de celle-ci que tous s'agenouillent à l'exception des diacres et acolytes qui, dans le rite dominicain, mais pas chez Durand, encensent et allument des flambeaux<sup>146</sup>.

Une fois l'hostie reposée, on consacre le vin avec ces paroles : *Simili modo, postquam cenatum est, accipens et hunc praeclarum calicem in sanctas ac venerabiles manus suas: item tibi gratias agens, benedixit, deditque discipulis suis, dicens: accipite, et bibite ex eo omnes. Hic est enim calix sanguinis mei, novi et aeterni testamenti : mysterium fidei : qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum* <sup>147</sup>. Ici, le célébrant doit de nouveau imiter les paroles et les gestes du Christ : au *benedixit*, il prend le calice de la main gauche et le bénit de la droite (*faciat desuper signum crucis : tenens eum manu sinistra*). Le

---

<sup>142</sup> Cette Oblation, Dieu, nous vous en prions, daignez la bénir, l'agréer, l'approuver pleinement, la rendre parfaite et digne de vous plaire afin qu'elle devienne pour nous le Corps et le Sang de Votre Fils bien-aimé Jésus Christ, notre Seigneur.

<sup>143</sup> La veille de Sa Passion, il prit le pain dans ses mains saintes et vénérables, et, les yeux élevés au ciel, vers toi, Dieu Son Père tout-puissant, te rendant grâces, il le bénit, le rompit, et le donna à ses disciples en disant: prenez et mangez-en tous: car ceci est mon corps.

<sup>144</sup> *Eleveit ita quod possit retro stantibus apparere. (...) Nec diu teneat elevata : sed statim cum utraque manu reponat*, John W. Legg (ed.). *Tracts on the Mass...*, op.cit., p. 80.

<sup>145</sup> Guillaume Durand, *Rationale...*, op. cit., p. 462.

<sup>146</sup> *Diaconus cum thuribulo sibi tradito et preparato ab uno acolitorum dum alius accendit cereos incenset continue reddens thuribulum ipsi acolito repositis cereis*, John W. Legg (éd.). *Tracts on the Mass...*, op. cit., p. 80.

<sup>147</sup> De même, après le repas, prenant ce précieux calice dans ses mains saintes et vénérables, te rendant grâces de nouveau, il le bénit, et le donna à ses disciples en disant : prenez et buvez-en tous ; Car ceci est le calice de mon sang, le sang de l'alliance nouvelle éternelle, mystère de la foi, qui sera versé pour vous et pour une multitude en rémission des péchés.

missel dominicain ne prescrit pas d'élévation du calice, mais Durand ainsi que le cérémonial de Grégoire X en évoque une<sup>148</sup>.

La consécration terminée et le calice de retour sur l'autel, le prêtre reprend la récitation du Canon par les paroles *Unde et Memores* - qui rappellent le sacrifice et la résurrection du Christ - tout en effectuant cinq signes de croix sur l'hostie à des moments spécifiques du texte<sup>149</sup>. Durand note tout de même que certains prêtres n'en font que trois en référence à la Trinité<sup>150</sup>. On passe ensuite au *Supplicies te rogamus*, suppliant Dieu d'accepter ces offrandes, au *Nobis quoque*, lui demandant sa miséricorde, puis au *Per quem haec omnia* évoquant l'action transformatrice et sanctificatrice du Christ.

Le rituel eucharistique met en évidence le rôle profondément ambigu du célébrant pendant la messe. En effet, comme il fut souligné précédemment, en reproduisant ses gestes et ses paroles, il devient une figure du Christ. C'est d'ailleurs ce que confirment les passages du Canon qui utilisent la première personne, l'impératif ou la deuxième personne du pluriel (*in mei memoriam facietis*)<sup>151</sup>. Or, une majeure partie du texte est à la troisième personne et relève de la narration (*accipit hostiam*) alors qu'ailleurs, le prêtre s'adresse directement à Dieu (*ad te deum patrem suum omnipotentem*). Il est donc à la fois le Christ qui possède le pouvoir de transformer la matière en son corps, mais aussi l'enseignant qui doit rappeler aux fidèles ces événements ainsi qu'un intercesseur qui, en leur nom, communique avec Dieu. Cela évoque évidemment le triple rôle de l'Église ainsi que de la messe : éduquer, spiritualiser le charnel, et constituer un lien entre Dieu et les hommes.

Il s'agit finalement de la formalisation de l'*ecclesia* en tant que « structure structurante » des rapports sociaux et des relations des fidèles avec le monde. En opérant la transformation à un moment (le dimanche) et dans un *locus* (l'autel) précis, on souligne effectivement son contrôle sur le temps et l'espace ainsi que le rapport métonymique qu'entretiennent l'église-bâtiment et l'Église-assemblée. Par le fait même, cette multiciplité des figures du prêtre souligne la profonde interrelation qui existe entre l'Église-assemblée

---

<sup>148</sup> *Diaconus sumit calicem et similiter elevat cum reverentia absque cooperimento et ostendit populi*, Marc Dykmans (ed.). *Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance...op. cit.*, p. 215.

<sup>149</sup> John W. Legg (ed.), *Tracts on the Mass...*, *op. cit.*, p. 81.

<sup>150</sup> *Tres autem cruces communiter facit sacerdos super oblatam et calicem*. Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*, p. 482.

<sup>151</sup> Faites cela en mémoire de moi.

et l'Église-institution qui coexistent dans une situation de dépendance mutuelle, mais à la tête de laquelle se trouvent les clercs.

### **1.2.6 Pater noster et Agnus Dei**

Prière enseignée par le Christ à ses disciples et présente dans Matthieu VI, 9-13 ainsi que dans Luc XI, 2-4, le *Pater noster* doit être connu par tous les fidèles dès la petite enfance et constitue une préparation à la communion. Dans la messe grégorienne, seul le prêtre la récite alors que le peuple se contente de répondre, à la fin, *Sed libera nos a malo*<sup>152</sup>. Dans le missel dominicain, c'est plutôt le chœur qui effectue cette tâche<sup>153</sup>.

Toujours suivant le désir d'imiter systématiquement le Christ, le prêtre reprend l'hostie et la rompt « par le milieu » en deux parties tout en disant « *per eundem Dominum nostrum* »<sup>154</sup>. Celle qui demeure dans sa main droite est replacée sur la patène alors que celle qui est restée dans sa main gauche est de nouveau divisée en deux. Il replace de nouveau la partie dans sa main droite sur la patène, prend celle dans sa main gauche et effectue trois signes de croix au-dessus du vin en disant « *Pax domini sit semper vobiscum* »<sup>155</sup> pour ensuite laisser tomber ce dernier morceau dans le calice. Il prononce alors des paroles qui varient plus ou moins subtilement selon les sources, mais qui utilisent systématiquement, pour évoquer ce mélange, l'expression *commixtio* qui évoque une fusion, une union ou un mélange<sup>156</sup>. Pendant tout ce temps, le chœur chante l'*Agnus Dei*.

Si la messe, et plus spécifiquement le rite eucharistique, constitue une reproduction métaphorique de la vie du Seigneur, il s'agit là manifestation du moment sacrificiel. En effet, après avoir rappelé la Cène et récité la dernière prière enseignée par le Christ, le prêtre procède symboliquement à sa Passion. On brise son corps réellement présent dans le pain et on le mêle à ce sang-vin qui coula de son côté droit lorsqu'il fut transpercé d'une lance. Ce n'est donc pas un hasard qu'on entonne à ce moment l'*Agnus dei* qui évoque

---

<sup>152</sup> Lionel de Thorey, *Histoire de la messe...*, *op. cit.*, p. 123.

<sup>153</sup> *Cumque chorus responderit sed libera nos a malo*. John W. Legg (ed.), *Tracts on the Mass...*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>154</sup> Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*, p. 525.

<sup>155</sup> Ce à quoi le chœur répond : « *Et cum spiritu tuo* ».

<sup>156</sup> Albert Blaise, « *Commixtio* », in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016).

l'agneau sacrificiel de l'Ancien Testament qui a été remplacé par le Christ « parce qu'il était le seul digne de lui : c'est pourquoi est appelée la victime de Dieu, l'agneau de Dieu »<sup>157</sup>.

### **1.2.7 La paix**

La transmission de la paix semble largement varier selon l'époque, la région ou l'ordre monastique. Se dégagent tout de même certaines tendances générales : après l'*Agnus Dei* le prêtre baise l'autel, le sépulcre, le calice ou même l'hostie pour ensuite donner un baiser sur la bouche à un diacre qui « transmet la paix » aux autres qui se la donnent entre eux. Un diacre fait de même aux sous-diacres qui font de même aux autres clercs. Pour finir, ce sont les fidèles qui reçoivent la paix et qui se la transmettent entre eux par sexe (les hommes avec les hommes, les femmes avec les femmes)<sup>158</sup>. En ce qui concerne l'*ordo* de Grégoire X, le pape donne la paix à un cardinal-prêtre qui baise la poitrine du pontife<sup>159</sup>.

Il s'agit là d'une synthèse exemplaire de l'organisation sociale qu'est l'*ecclesia*. D'une part, elle en souligne la nature fondamentalement hiérarchique : le prêtre, en relation directe avec Dieu, reçoit de lui « la paix » qu'il transmet à la façon d'un enseignement ou d'une parole à l'ensemble de la communauté chrétienne « par niveau ». C'est ainsi qu'un évêque ne donne pas directement la paix à un paysan alors qu'un diacre peut constituer un intermédiaire valable. D'autre part, cette pratique est significative du lien social unissant tous les chrétiens (que représentent les individus se trouvant dans l'église pendant la messe) : la *caritas*, « l'amour spirituel, véhiculé par le Saint-Esprit et transitant par Dieu et qui irrigue toute la société »<sup>160</sup>. Cette définition qu'offre Eliana Magnani apparaît tout particulièrement à propos dans le cas du rite en question, car l'amour issu du *corpus Christi* est transmis au prêtre pour ensuite littéralement irriguer la totalité de la communauté.

---

<sup>157</sup> Jean Lebrun, *Explication des prières...*, *op. cit.*, p. 464.

<sup>158</sup> Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*, p. 543-544.

<sup>159</sup> *Sacerdos qui servit venit ante papam et reverenter inclinatur et accipit ab eo pacem oris. Et post in pectore osculatur, et inclinatur.* Marc Dykmans (ed.), *Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance...op. cit.*, p. 215.

<sup>160</sup> Eliana Magnani, « Les médiévistes et le don : Avant et après la théorie maussienne », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, hors-série n.2, 2008, [En ligne] <http://cem.revues.org/8842#tocto1n2> (page consultée le 23 mars 2014).

Cette succession de baisers évoque aussi certaines des tensions qui animent la société médiévale. Premièrement, en allant recevoir la paix dans le sanctuaire auprès du prêtre-Christ pour ensuite la transmettre dans le chœur, le diacre opère un déplacement qui est celui de l'*homo viator* franchissant spirituellement et physiquement la frontière entre le lieu le plus sacré de l'église (le sanctuaire) et un espace intermédiaire (le chœur) où se trouvent les clercs qui, à leur tour, font de même en se rendant dans la nef. Ces déplacements évoquent une hiérarchisation spatiale, spirituelle et sociale de l'*ecclesia* (le déplacement vers une personne ou une institution étant un signe de soumission envers ces dernières) tout en renvoyant au rôle d'évangélisation du chrétien tel que rappelé à de nombreuses reprises dans les Actes des apôtres. Aller transmettre la paix, c'est donc à la fois être un pèlerin (ou un *homo viator*) effectuant un voyage sanctifiant, mais c'est aussi une façon de transmettre la « Bonne nouvelle » faisant accéder l'ensemble de la communauté à un état de spiritualité supérieur, mais qui dépend en définitive d'une soumission à l'*ecclesia*.

### **1.2.8 Communion**

Le rite dominicain prescrit ensuite de réciter de nouveau le *Confiteor* ainsi que le *Miseratur*<sup>161</sup> alors que Durand passe directement à la communion du prêtre. Celui-ci s'agenouille et dit : « *panem caelestem accipiam, et nomen Domini invocando* »<sup>162</sup>, prend l'hostie entre ses doigts et dit à trois reprises « *Domine, non sum dignus ut intres sub tectum meum, sed tantum dic verbo, et sanabitur anima mea* ».<sup>163</sup> Puis, il communique, reproduit la même action de grâce pour le vin et se lave encore les mains.

On procède ensuite à la communion des ministres selon leur ordre hiérarchique, puis ceux-ci la donnent aux fidèles. En ce qui concerne cette partie, les documents entrent assez peu dans les détails. Durand se contente de dire que ceux qui communient avoir jeuné et s'être abstenus de rapports sexuels, mais ne précise pas depuis quand<sup>164</sup>. Le missel dominicain affirme que ceux qui reçoivent la communion doivent s'agenouiller (*flexis genibus*) et ouvrir la bouche de façon modérée (*aperto ore non nimis nec parum sed mediocriter*) alors

---

<sup>161</sup> John W. Legg (ed.), *Tracts on the Mass...*, *op. cit.*, p. 85.

<sup>162</sup> Je prendrai le pain du ciel, et j'invoquerai le nom du Seigneur.

<sup>163</sup> Seigneur, je ne suis pas digne de vous recevoir sous mon toit, mais dites seulement une parole et mon âme sera guérie.

<sup>164</sup> *Postremo notandum est quod quisque communicare debet corpore a carnalibus escis jejunos*. Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*, p. 553.

que le prêtre doit déposer sur leur langue l'hostie en lançant « *Corpus Domini nostri ihesus christi custodiat te in vitam eternam* ». Ce à quoi il faut répondre, après avoir mangé l'hostie, *amen*<sup>165</sup>.

Les rapports sociaux que sous-tend la doctrine de la présence réelle ont déjà été soulignés dans les sections précédentes. En ce qui concerne la communion, il est possible d'affirmer que de la même manière que la transmission de la paix, elle témoigne de la hiérarchisation de la société féodale. C'est ainsi que la manducation suit un ordre bien précis allant du célébrant jusqu'aux femmes. De plus, seuls les clercs, surtout à partir du XIIe siècle, peuvent consommer le vin. Mais il s'agit avant tout d'un rite communautaire, d'un repas auquel l'ensemble des chrétiens (vivants ou morts) participe, s'agrège, communité<sup>166</sup>. C'est que, comme l'indique la section précédente, le *corpus Christi* renvoi tant au corps du Sauveur qu'à son Église. Manger l'hostie consacrée, c'est donc s'incorporer à l'*ecclesia*, au corps-communauté, au *corpus mysticum*. On parle de la fusion d'une multitude d'individus en un seul corps mystique à la tête de laquelle se trouve le clergé qui affirme ainsi son autorité temporelle et spirituelle<sup>167</sup>.

### **1.2.7 Postcommunion et renvoi**

La communion terminée, le prêtre baise l'autel (*osculatur altare*), salue le peuple par un *Oremus* et récite une oraison conclusive nommée postcommunion (*postcommunio*) dont la nature spécifique peut varier selon la région, l'époque ou le moment de l'année. Celle-ci se termine par un *Dominus vobiscum* adressé à l'assistance. En dernier lieu, celle-ci est renvoyée par les paroles *ite missa est*, ce à quoi le chœur ou le répond *deo gratias*.<sup>168</sup> Les jours ouvrables (*profestis diebus*) on répond *Benedicamus domino*, alors que dans une messe pour un défunt ce sera plutôt *Requiescat in pace*.<sup>169</sup> La formule *ite missa* n'est pas banale, car elle débute par le verbe aller (*ire*) à l'impératif pluriel qui incite les fidèles à poursuivre leur cheminement spirituel. Ceux-ci ont précédemment effectué un déplacement (*iter*) vers le *locus* qu'est l'église, vers la spiritualisation du charnel qu'est la messe.

---

<sup>165</sup> John W. Legg (ed.), *Tracts on the Mass...*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>166</sup> Jérôme Baschet, *La civilisation féodale...*, *op. cit.*, p. 515.

<sup>167</sup> *Ibid.*, p. 516.

<sup>168</sup> Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*, p. 558.

<sup>169</sup> *Ibid.*, p. 559.

Maintenant qu'ils se sont unis au *corpus mysticum*, ils doivent reprendre leur chemin, demeurer des *homines viatores* et transmettre la *caritas* ainsi que la Parole comme les éternels pèlerins qu'ils sont.

## Conclusion

La première partie de ce chapitre, qui s'intéresse au contexte théologique de la période étudiée, permet de proposer les conclusions suivantes. Tout d'abord, au milieu du XIIe siècle, la croyance en une présence réelle du Christ dans les espèces consacrées, qu'elle soit spirituelle ou matérielle, fait à peu de choses près l'unanimité chez les théologiens occidentaux. En ce qui concerne la transsubstantiation, l'idée d'une transformation des espèces en chair divine, bien que déjà présente au lendemain de la « première querelle eucharistique », se généralise suite à la controverse bérangienne. En 1215, quand elle est officiellement reconnue par le concile de Latran IV, elle s'avère *de facto* admise depuis près d'un siècle. L'instant exact où s'effectue cette transformation est plus problématique. Bien que la majorité des théologiens tendent vers la thèse d'une transformation distincte du pain et du vin allant de pair avec une élévation de l'hostie après le *hoc est corpus meum*, la difficulté avec laquelle est fixé le moment de l'élévation montre que les églises locales peinent à se conformer à un usage qui, bien que possédant la sanction papale, ne s'impose totalement qu'au milieu du XIVe siècle et n'est formalisé que par le concile de Trente au XVIe siècle.

La seconde partie du chapitre évoque les grandes lignes de la messe telle qu'elle est généralement pratiquée en Occident au cours du XIIIe siècle. Sa proximité avec le rite tridentin indique bien qu'une certaine forme d'équilibre est alors atteinte et que peu de changements s'opèrent à partir de cette période. Qui plus est, cette section montre brièvement que la messe constitue une synthèse, une représentation, mais aussi un outil de reproduction des rapports de domination au sein de la féodalité ainsi que de l'hégémonie culturelle de l'Église en tant que force dirigeante de l'*ecclesia*.

Ce n'est que grâce à ces informations qu'il est désormais possible de contextualiser et d'appréhender correctement le sujet central du présent mémoire : l'élévation de l'hostie. Ce moment spécifique de la messe sera effectivement déconstruit et analysé en le mettant en relation avec les éléments évoqués dans ce chapitre.

## Chapitre 2 : Description et nature du rituel

Toute réflexion concernant l'élévation de l'hostie nécessite une profonde compréhension du rituel dans son intégralité. Or, comme aucun chercheur ne s'est réellement attaqué à cette tâche, il importe de commencer par là. Le présent chapitre décompose donc l'élévation en étapes successives qui sont décrites et analysées, présente l'attitude attendue des fidèles, du célébrant et des clercs à ce moment précis et mentionne les signes et objets qui y sont utilisés comme les torches, cierges, cloches, clochettes, encens, etc. De plus, est brièvement évoquée la façon dont la pratique s'inscrit dans la spatialité de l'église, et ce, notamment en ce qui concerne sa relation problématique avec le jubé et les rideaux. Finalement, il s'agit d'examiner en détail certains des aspects du rite en croisant les sources dépouillées avec les textes bibliques, patristiques ou médiévaux pour notamment faire surgir, grâce à l'analyse lexicologique, le sens profond de certains des mots jugés importants.

Sur toutes ces questions, un accent particulier est mis sur les conditions de visibilité de l'hostie pour les fidèles. Il s'agit effectivement de démontrer qu'il est difficile, voire dans certains cas, impossible pour les fidèles d'apercevoir l'hostie élevée et qu'il faut donc modérer les propos de certains chercheurs. Pour mener à bien cette première entreprise, ont été utilisées 87 sources dites « normatives » devant fixer le « bon usage » et qui furent évoquées dans l'introduction du présent mémoire comme des actes de conciles synodaux, des livres liturgiques, des statuts d'ordres monastiques ou des décrétales d'origines papales

### 2.1 Origine de l'élévation

On peut considérer qu'il existe deux grandes thèses concernant l'apparition de l'élévation de l'hostie. D'une part, celle de l'abbé Édouard Dumoutet qui, en 1926, affirmait qu'elle relève d'une volonté populaire de voir le corps du Christ à laquelle l'Église se serait pliée

en tolérant l'implantation d'un « rite spécial »<sup>170</sup>. Cette idée fut d'ailleurs notamment reprise en 1999 par Roland Recht qui parle d'une « exigence de visibilité »<sup>171</sup> et en 2002 par Suzannah Biernoff qui nomme ce phénomène « besoin de voir »<sup>172</sup>. Gérard G. Grant, Vincent L. Kennedy et Hebert Thurston soutiennent quant à eux la théorie d'une implantation « par le haut », par des autorités ecclésiastiques souhaitant, chez le premier, combattre les mouvements hérétiques du XIIe siècle<sup>173</sup> en insistant sur la présence réelle du Christ dans les espèces consacrées puis, chez les deux autres, mettre un terme aux débats entre théologiens concernant le moment exact de la transsubstantiation tout en créant un outil pastoral<sup>174</sup>.

Il est certes impossible de régler totalement ce débat, mais un certain nombre de sources offrent des pistes de réflexion. Le plus ancien document actuellement connu qui évoque explicitement l'élévation de l'hostie provient de l'article 23 des statuts cisterciens de 1153 ordonnant à tous les frères, à l'exception de ceux se trouvant dans le dortoir, de « demander pardon » en entendant la cloche annonçant le geste<sup>175</sup>. On relève ici ce qui deviendra une tendance : on n'aborde pas le rituel de front en le définissant ou le décrivant; on tente manifestement de réguler une pratique qui existe déjà. Le constat est semblable dans les statuts de Paris de 1208, première mention du rituel dans ce type de source, qui s'assurent que l'hostie soit élevée au *Hoc est corpus meum*<sup>176</sup>. Puis, en 1219, les décrétales d'Honorius III, le premier document d'origine papale évoquant le rite, ordonnent aux

---

<sup>170</sup> Édouard Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1926, p. 34 à 37.

<sup>171</sup> Roland Recht, *Le croire et le voir : L'art des cathédrales (XIIe-XVe siècle)*, Paris, Gallimard, 1999, p. 99.

<sup>172</sup> Suzannah Biernoff, *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, New-York, Palgrave Macmillan, 2002, p. 141.

<sup>173</sup> Gérard G. Grant, « The Elevation of the Host: a Reaction to the Twelfth Century Heresy », *Theological studies*, n.1, 1940, p. 228-250.

<sup>174</sup> Hebert Thurston, « The Elevation – The Lifting of the Host », *The Tablet*, 19 octobre 1907, p. 7-9 et Vincent L. Kennedy, « The moment of Consecration and the Elevation of the Host », *Mediaeval Studies*, V.6, 1944, p. 125.

<sup>175</sup> *Quando campana pulsatur in elevatione hostiae salutis, omnis petat veniam, praeter eos qui sunt in dormitorio*. Joseph-Marie Canivez (éd.), *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 : tome 1 ab anno 1116 ad annum 1220*, Louvain, Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 1933, p. 49.

<sup>176</sup> *Precipitur presbyteris ut, cum in canone misse inceperint « qui pridie », tenentes hostiam, ne elevent eam statim nimis alte, ita quod videri possit a populo sed quasi ante pectus detineant donec dixerint « Hoc est corpus meum » et tunc elevent eam ita quod possit ab omnibus videri*, Odette Pontal, (éd.). *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome I) : Les statuts de Paris et le synodal de l'Ouest*, Paris, Bibliothèque nationale, 1971, p. 82.

prêtres de fréquemment rappeler aux fidèles de « s'incliner avec révérence » (*reverenter inclinet*) à ce moment<sup>177</sup>. Grâce à ces trois textes fondateurs, il est possible d'avancer que l'élévation ne constitue pas une initiative des autorités ecclésiastiques qui semblent plutôt placées devant un fait accompli qu'elles ne souhaitent visiblement pas combattre. Les auteurs mentionnés s'avèrent donc tous partiellement dans le vrai : sans l'avoir nécessairement créée, le haut clergé tolère et encourage le rituel, mais uniquement, comme on le verra, après l'avoir régulé.

## 2.2 Moment de l'élévation

Le moment spécifique de l'élévation de l'hostie apparaît déterminant, car une synchronisation fautive mènerait la communauté à idolâtrer un vulgaire morceau de pain et non pas le réel corps du Christ issu de la transsubstantiation<sup>178</sup>. D'autant plus que la volonté des ecclésiastiques de systématiquement imiter le Christ les incitent parfois à effectuer le geste au *Qui pridie*<sup>179</sup>. On trouve mention d'une telle pratique dans un ordinaire de Prémontré de la dernière décennie du XIIe siècle fixant le geste (*elevatam paulo altius*) au *Quam oblationem*<sup>180</sup>, ainsi qu'un pontifical laonnois rédigé dans la première décennie du XIIIe siècle qui opte pour deux élévations : l'une avant le *Qui pridie* (*hic elevatur hostia. Qui pridie...*) et l'autre avant le *Hoc est corpus meum* ([...] *ex hoc omnes. Hic elevatur hostia*)<sup>181</sup>.

Dès le début du XIIIe siècle, les autorités ecclésiastiques s'attaquent à ce type de variations. Ainsi, sur 38 actes de conciles synodaux répertoriés, 14 insistent sur l'importance d'élever

---

<sup>177</sup> *Sacerdos vero quilibet frequenter doceat plebem suam, ut, quum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet se reverenter inclinet.* Aemilius Riedberg (éd.), *Corpus iuris canonici (tome 2) : Decretalium collectiones*, Leipzig, Tauchnitz, 1922, p. 642.

<sup>178</sup> Jean-Claude Schmitt, « L'efficacité symbolique » in *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 346.

<sup>179</sup> Voir chapitre précédent ainsi que Vincent L. Kennedy, « The Moment of Consecration and the Elevation of the Host, *Mediaeval Studies*, V.6, 1944, p. 121.

<sup>180</sup> *Erectus autem ad quam oblationem, ubi pervenerit ad qui pridie, sumat hostiam et elevatam paulo altius inter digitos illos quos ad hoc conservavit, benedicat eam.* Fernand Lefèvre (éd.), *L'Ordinaire de Prémontré d'après des manuscrits du XIIe et du XIIIe siècle*, Louvain, Revue d'histoire ecclésiastique, 1941, p. 11.

<sup>181</sup> *Hic elevatur hostia. Qui pridie quam pateretur (...) Accipite et manducate ex hoc omnes. Hic elevatur hostia.* Victor Leroquais (éd.), *Les pontificaux : manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 1)*, Paris, L'auteur, 1937, p. 167.

l'hostie au « bon moment ». Les premiers à le faire sont ceux de Paris qui, vers 1208, ordonnent au prêtre de garder l'hostie devant sa poitrine (*pectus*) jusqu'à la fin des paroles consécra-trices<sup>182</sup>. Ces prescriptions sont notamment reprises, souvent de façon très similaire, par le synodal de l'Ouest (1200-1220)<sup>183</sup>, les statuts de Trêves (1227)<sup>184</sup>, les statuts de Bordeaux (1234)<sup>185</sup> et les statuts de Londres (1245-1259)<sup>186</sup>. Or, il ne faudrait pas croire qu'il s'agit là de « la fin du problème »<sup>187</sup>; il existe en effet une relative confusion jusqu'à la seconde moitié du XIVe siècle dans les livres liturgiques qui, comme le relève Thomas W. Drury, suivent l'usage plus qu'ils ne le créent<sup>188</sup>. On le constate dans un missel de Rouen du début du XIIIe siècle<sup>189</sup>, de Langres de la deuxième moitié du XIIIe siècle<sup>190</sup> et de Reims du début du XIVe siècle<sup>191</sup> où la mention du geste (*elevet panem, hic elevat hostiam* et *hic elevat*) se trouve clairement avant les paroles transformatrices. Dans le troisième texte, on précise même qu'il faut rabaisser l'hostie sur l'autel (*hic reponat*) avant de prononcer le *Hoc est corpus meum*. Quoi qu'il en soit, ces pratiques hétérodoxes diminuent de façon tendancielle à partir du second quart du XIIIe siècle jusqu'à presque complètement disparaître vers le milieu du XIVe. Ainsi, entre 1153 et 1249, 54 % des textes liturgiques (6 sur 11) fixent l'élévation ailleurs qu'immédiatement (et exclusivement) avant la consécration du pain, alors que c'est 15 % (3 sur 20) dans le siècle suivant, puis 11 % (1 sur 9) de 1350 à 1399.

---

<sup>182</sup> *Ne elevent eam statim nimis alte, ita quod videri possit a populo sed quasi ante pectus detineant donec dixerint « Hoc est corpus meum ».* Odette Pontal, (éd.). *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome I)...*, op. cit., p. 82.

<sup>183</sup> *Precepimus presbyteris, ut qui inciperint in canone misse, « Qui pridie », tenentes hostiam non elevant sed ante pectus teneant donec dixerint : « hoc est enim corpus meum » et tunc elevent eam decenter, ita ut possit videri.* *Ibid.*, p. 144.

<sup>184</sup> Schannat Hartzhim (éd.), *Concilia Germaniae (tome 3) : 1000-1290*, Aalen, Scientia verlag, 1970, p. 690.

<sup>185</sup> *Ante illa verba (Hoc est corpus meum), non elevatur ad populum cum non sit ante corpus Christi.* Odette Pontal (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome II) : Les statuts de 1230 à 1260*, Paris, Bibliothèque nationale, 1983, p. 58.

<sup>186</sup> *Caveant sibi sacerdotes ne elevant hostiam, set caute tenant eam ante pectus suum, quousque protulerint hec verba : Hoc est corpus meum.* Dorothy Whitelock (éd.) *Councils & Synods : With Other Documents Relating To the English Church (Tome II, Partie I)*, Oxford, Oxford university press, 1964, p. 641.

<sup>187</sup> Jean-Claude Schmitt, « L'efficacité symbolique »..., op.cit., p. 350.

<sup>188</sup> Thomas Worthley Drury, *Elevation in the Eucharist : Its History and Rationale*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907, p. 64-65.

<sup>189</sup> Victor Leroquais (éd.), *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 2)*, Paris, L'auteur, 1924, p. 70.

<sup>190</sup> *Hic elevat hostiam et benedicit ipsam. Qui pridie (...) Hoc est enim corpus meum*, Victor Leroquais (éd.). *Les sacramentaires et manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 2)...*, op. cit., p. 156.

<sup>191</sup> *Hic accipiat hostiam. Qui pridie quam pateretur (...) dedit discipulis suis dicens. Hic elevat : Accipite et manducate ex hoc omnes. Hic deponat, Hoc est enim corpus meum.* *Ibid.*, p. 241.

Les actes synodaux ne sont pas sujets à de telles variations : la totalité ordonne de procéder à l'élévation uniquement après les paroles *Hoc est corpus meum*. L'occurrence des prescriptions sur ce thème est assez stable jusqu'à la deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle : 47 % (9 sur 19) jusqu'en 1250 et 52 % (9 sur 17) entre 1250 et 1349 interviennent sur cette question. Les mentions du rituel disparaissent presque totalement de ces sources après cette date. Si l'on considère que les ordonnances synodales ou conciliaires constituent des réponses à un débat ou à ce que l'on perçoit comme une dérive, on peut affirmer qu'à partir du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, le moment auquel on élève l'hostie s'avère généralement correctement régulé. D'autant plus que les livres liturgiques, qui suivent l'usage, se conforment approximativement à la même période.

Géographiquement, on peut difficilement établir des tendances claires. Comme il fut affirmé précédemment, tous les actes de conciles, qu'ils soient d'origine germanique, française ou anglaise prescrivent une élévation après la consécration du pain. Quant aux livres liturgiques, poser une hypothèse constituerait une entreprise fragile. Sur 38 de ces textes, 20 sont français (dont 7 sont fautifs), 8 sont romains (aucun n'est fautif), 5 sont d'origine inconnue (aucun n'est fautif), 4 sont anglais (1 est fautif) et un seul est germanique (qui est fautif). On ne peut donc qu'affirmer que la Curie romaine met rapidement en œuvre le « bon usage » et que son application, quoiqu'un peu plus lente, s'impose de façon progressive dans le reste de l'Europe occidentale.

Étant donné la fréquence à laquelle il est évoqué dans les statuts synodaux, on peut considérer, d'une part, que le moment spécifique de l'élévation constitue une réelle préoccupation pour les autorités ecclésiastiques qui, tout en tolérant le rituel, cherchent à éviter de potentiels cas d'idolâtrie. D'autre part, cette longue insistance indique une certaine difficulté à imposer le « bon usage » qu'il faut mettre en relation avec la confusion portant sur l'instant exact de la transsubstantiation. Comme le chapitre précédent l'a affirmé, ces deux débats entretiennent effectivement une profonde interrelation puisque s'entendre sur l'un implique de s'entendre sur l'autre. Cette transmission problématique des connaissances doctrinales au niveau paroissial renforce l'hypothèse selon laquelle l'élévation en vient à partiellement posséder un rôle pédagogique : à l'aide de cloches, de flambeaux et d'incitation au recueillement, on « spectacularise » le moment, on proclame qu'il se passe

quelque chose d'important à ce moment précis et on impose la position selon laquelle le pain s'est complètement transformé après le *Hoc est corpus meum*. En somme, ces tergiversations indiquent que malgré que les théologiens s'entendent presque unanimement sur ces enjeux, ceux-ci peinent à être compris et adoptés par le peuple ainsi que par le bas-clergé.

## **2.3 Attitude de l'officiant**

Il s'agit ici de présenter et d'analyser les prescriptions concernant la façon dont le prêtre doit effectuer le rituel étudié, et ce, du début à la fin. Un accent particulier est mis sur la façon dont ces gestes et attitudes influent sur les conditions de visibilité de l'hostie pour les fidèles.

### **2.3.1 Prendre l'hostie**

La volonté témoignée par le clergé d'imiter fidèlement les gestes du Christ pendant la Cène s'avère troublée par le peu de détails qu'offrent les évangiles (Matthieu XXVI, 26-29, Luc XXII, 19-20, Marc XIV, 22-25 et Jean XIII, 18-27). Pour combler ces « silences », les liturgistes doivent rapidement user d'extrapolations ou de déductions. C'est dans cet esprit qu'apparaît, au cours du Ve siècle, le texte du Canon qui synthétise les quatre évangiles tout en constituant un récit continu et cohérent du dernier repas de Jésus. À ce propos, il n'existe absolument aucune variabilité au sein du corpus étudié : la totalité des sources – des plus anciennes aux plus récentes – prescrit de respecter le Canon.

En ce qui concerne les gestes qui précèdent immédiatement l'élévation, ce type de raisonnement déductif s'avère particulièrement nécessaire. Le *Qui pridie*, évoquant le moment où le Christ prend le pain, invite évidemment le prêtre à faire de même avec l'hostie, alors que l'expression « *venerabiles manus suas* », où le mot *manus* est à l'accusatif pluriel, l'incite à le faire avec ses deux mains. Comme il n'existe aucune mention de cette partie spécifique du rituel dans les sources normatives étudiées, le Canon constitue manifestement en lui-même une prescription universelle qui est probablement systématiquement respectée.

### 2.3.2 Bénir le pain

L'étape suivante, la bénédiction du pain, est plus clairement évoquée dans les évangiles. Alors que Marc XIV, 22 utilise la tournure *benedicens fregit* et que Mathieu XXVI, 26 lui préfère *benedixit ac fregit*, le Canon opte pour *benedixit fregit*. Encore une fois cette pratique n'est sujette à aucune variation temporelle ou géographique. Dans l'ordinaire de Prémontré de 1180-1199, on souligne par exemple que le prêtre doit prendre l'hostie entre ses doigts (*inter digitos*) et la bénir<sup>192</sup>. Bien que ce ne soit pas clairement précisé, la bénédiction s'effectuant toujours de la main droite, il est possible de supposer qu'il tient l'objet dans sa main gauche à ce moment. Un ordinaire dominicain anglais de 1260-1275 ajoute qu'il faut légèrement élever l'hostie après le *Qui pridie (aliquantulum elevet hostiam)* pour ensuite la signer au *benedixit (Et ad Benedixit, signet eam)*<sup>193</sup>. Ces paroles sont d'ailleurs reprises presque mot pour mot dans un ordinaire carmélite de 1263<sup>194</sup>, un missel capouan de la première moitié du XIVe siècle<sup>195</sup>, ainsi qu'un ordinaire du rite de Sarum (Salisbury) de la même époque<sup>196</sup>. Seulement 10% (9 sur 87) des sources normatives effectuent une telle précision. Encore une fois, le Canon fait manifestement office de prescription universelle.

### 2.3.3 Tenir l'hostie

Sur la manière spécifique de tenir l'hostie, les sources n'interviennent pas de façon claire, mais les pratiques concernant l'ablution des mains (et des doigts) permettent de latéralement émettre des hypothèses. C'est que, au cours de la messe, le prêtre se lave généralement les mains à trois reprises : alors qu'il se trouve dans la sacristie, pendant l'offertoire (rite du *lavabo*) et après avoir communié. Or, quelques textes ajoutent une ablution pendant le Canon. Ainsi, les ordinaires dominicains et carmélites évoqués précédemment demandent au prêtre de frotter ou d'essuyer (*tergat cum palla*) ses pouces et

---

<sup>192</sup> Fernand Lefèvre (éd.), *L'Ordinaire de Prémontré...*, *op. cit.*, p. 11.

<sup>193</sup> John W. Legg (éd.), *Tracts on the Mass*, Londres, Henry Bradshaw society, 1904, p. 80.

<sup>194</sup> Patrick de Saint-Joseph (éd.), *Antiquum ordinis Carmelitarum ordinale (Saec. XIII)*, Tamines, Ducolot-Roulin, 1912, p. 49.

<sup>195</sup> Victor Leroquais (éd.), *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 2)...*, *op. cit.*, p. 205.

<sup>196</sup> John W. Legg (éd.), *Tracts on the Mass...*, *op. cit.*, p. 11

ses index sur la pale<sup>197</sup> avant le *Qui pridie*<sup>198</sup>, tandis que les statuts de Liège de 1287 exigent qu'il lave ces mêmes doigts avant le Canon<sup>199</sup>. Finalement, le liturgiste Guillaume Durand (1230-1296) affirme clairement que pendant l'élévation, il faut tenir l'hostie avec quatre doigts (*quatuor digitis*)<sup>200</sup>. Certes, les sources sont trop peu nombreuses pour dégager des tendances, mais il semble possible de supposer que la pratique de tenir l'objet avec le pouce et l'index, qu'on trouve plus tard dans le rite tridentin, existe déjà dans la deuxième moitié du XIIIe siècle. Il n'en demeure pas moins qu'il ne s'agit manifestement pas là d'un enjeu primordial pour les autorités ecclésiastiques.

### **2.3.4 Positionnement de l'hostie**

Que ce soit au *Qui pridie*, au *benedixit* ou pendant le *hoc est corpus meum*, le positionnement de l'hostie prend une large importance, car il semble capital de la cacher avant la transsubstantiation. Dès les statuts de Paris de 1208, on ordonne au prêtre de tenir, jusqu'à la fin des paroles consécrationnelles, le pain devant sa poitrine (*pectus*)<sup>201</sup>. Des prescriptions assez similaires se retrouvent à huit reprises au sein du corpus étudié, et ce, de façon dispersée jusqu'au milieu du XIVe siècle. Cinq de ces occurrences sont issues de France, et respectivement une d'Angleterre, d'Italie et des territoires germaniques.

*Pectus* est un mot hautement polysémique qui constitue à la fois un concept physique (le torse, la poitrine, le buste) et spirituel. Ainsi, Albert Blaise insiste sur la notion de cœur en tant que siège de l'âme<sup>202</sup> ou de la *caritas*<sup>203</sup>, alors que les dictionnaires de latin médiéval

---

<sup>197</sup> Pièce de tissu posée sur le calice pour en protéger le contenu.

<sup>198</sup> *Et quando dicit Qui pridie : Tergat cum palla altaris pollicem et indicem utriusque manus*, John W. Legg (éd.), *Tracts on the Mass...*, *op. cit.*, p. 80 et Patrick de Saint-Joseph (éd.), *Antiquum ordinis...*, *op. cit.* p. 49.

<sup>199</sup> *Sacerdotes abluti ante Canonem pollice vel indice nihil tangant in Canone praeter Corpus Domini, & corporale ante elevationem Corporis Christi*. Schannat Hartzhim (éd.), *Concilia Germaniae (tome 3)...*, *op. cit.*, p. 690.

<sup>200</sup> *Adhuc in ipsa elevatione tenetur hostia cum quatuor digitis*. Guillaume Durand, *Rationale Divinorum officiorum (t. I-IV)*, Tournout, Brepols, 1995, p. 503.

<sup>201</sup> *Precipitur presbyteris ut, cum in canone misse inceperint « qui pridie », tenentes hostiam, ne elevent eam statim nimis alte, ita quod videri possit a populo sed quasi ante pectus detineant donec dixerint « Hoc est corpus meum »*. Odette Pontal (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome I) ...*, *op. cit.*, p. 82.

<sup>202</sup> Albert Blaise, « Pectus » in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016)

<sup>203</sup> Albert Blaise, « Pectus » in *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, Brepols, 1966, p. 81.

de Guillaume le Talleur<sup>204</sup> ou de Firmin Lever<sup>205</sup> n'en font qu'une simple partie du corps allant du ventre à la poitrine. On trouve la même tension au sein des sources chrétiennes : si dans la Vulgate ce mot semble rarement posséder un sens spirituel<sup>206</sup>, c'est souvent le cas chez Cyprien de Carthage (200-258) et Augustin d'Hippone (354-430). Dans ses *Confessions* par exemple, ce dernier explique que les hommes cultivés de son époque admirent Cicéron davantage pour son écriture que pour son « cœur » (*mirantur, pectus non ita*)<sup>207</sup> tandis que plus tard, il évoque l'histoire d'une femme au « cœur pur » (*purgatoribus votis pectus*) portant des offrandes pour les tombeaux des martyrs<sup>208</sup>. *Pectus* entretient donc un rapport à la fois métonymique et synonymique avec le *cor*, le cœur dans son entendement spirituel. Didier Méhu souligne d'ailleurs que chez les clercs, le premier apparaît comme le siège physique du second et constitue, par conséquent, la partie la plus spirituelle du corps<sup>209</sup>. Or, c'est justement par l'intermédiaire de *l'oculus cordis* qu'Augustin considère qu'il est envisageable d'accéder à la *visio dei* car, comme on le verra dans le chapitre suivant, on ne peut voir Dieu par les yeux charnels (*oculus corporis*).

Ce n'est donc pas un hasard si l'on exige de l'officiant qu'il tienne le pain *ante pectus* à l'instant exact de la transsubstantiation. Tout d'abord, seule la partie la plus spirituelle du corps convient pour contempler le moment le plus important de la foi chrétienne et parallèlement, aucun œil charnel n'en est digne. Mais le *cor* agit aussi manifestement comme un acteur de cette transformation. En effet, comme l'affirment les actes du concile de Latran IV, le Christ devient à la fois le prêtre et le sacrifice pendant la consécration (*in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Iesus Christus*)<sup>210</sup> et ce n'est que par la puissance spirituelle de ce dernier, qui se trouve dans le *pectus*, que le miracle peut s'opérer. À partir

<sup>204</sup> Guillaume Le Talleur, « Pectus » in *Dictionarius familiaris et compendiosus* [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016).

<sup>205</sup> Firmin Lever, « Pectus » in *Dictionnaire latin-français* [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016).

<sup>206</sup> Notamment dans Genèse III, 14 où Dieu condamne le serpent à marcher sur le ventre : *Et ait Dominus Deus ad serpentem: Quia fecisti hoc, maledictus es inter omnia animantia, et bestias terrae: super pectus tuum gradieris, et terram comedes cunctis diebus vitae tuae.*

<sup>207</sup> *Cujus lingua fere omnes mirantur, pectus non ita*, Augustin d'Hippone, « *Confessionum*, L.3, C.4» in Jacques-Paul Migne (éd.), *Patrologia Latina Database* [En ligne] (page consultée le 23 janvier 2015).

<sup>208</sup> *Pro canistro pleno terrenis fructibus, plenum purgatoribus votis pectus ad memorias martyrum afferre didicerat. Ibid.*

<sup>209</sup> Didier Méhu, « Le « spectacle multisensoriel » de l'*ecclesia* d'Augustin d'Hippone à Bède », *Inédit*, 2014, p. 20.

<sup>210</sup> Giuseppe Alberigo (éd.). *Les conciles œcuméniques 2 : les décrets (de Nicée à Latran V)*, Paris, Cerf, 1994, p. 230.

de la perception médiévale d'origine aristotélicienne de la vue, il est aussi possible de considérer l'hostie comme un œil projetant un rayon lumineux à l'intérieur du *cor* du célébrant lui permettant de sonder son âme et à son âme de sonder Dieu. Cette vision totalement spirituelle apparaît d'ailleurs suffisante, car à aucun moment le prêtre ne regarde directement les espèces consacrées.

### **2.3.5 Montrer l'hostie ?**

Dans les 87 sources étudiées, on invite à 11 reprises de façon claire l'officiant à « laisser voir » l'hostie. C'est le cas des statuts de Paris déjà mentionnés (*possit ab omnibus videri*)<sup>211</sup>, tout comme les statuts cisterciens de 1232 (*ut videri possit*)<sup>212</sup> ou les statuts de Wurtzbourg de 1298 (*ita ut possit videri*)<sup>213</sup>. L'utilisation systématique du verbe *posse* au passif est révélatrice : on ne dit pas qu'il faut voir ou regarder l'hostie, mais bien qu'il doit être possible de la voir (*videre*). Il s'agit donc d'une prescription purement gestuelle déterminant la hauteur à laquelle l'hostie doit être élevée. Certains documents soulignent d'ailleurs qu'on doit pouvoir apercevoir l'hostie en étant debout (*ut videri possit ab stantibus*)<sup>214</sup> ou debout derrière le prêtre (*ita quod possit retro stantibus apparere*)<sup>215</sup>. Or, pendant l'élévation, on incite les fidèles à s'incliner, s'agenouiller ou du moins adopter une posture de soumission. Il doit donc être possible de voir l'hostie en étant debout, alors que personne ne l'est à l'exception du prêtre et de quelques clercs. Ceux-ci sont d'ailleurs évoqués dans un missel soissonnais de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle indiquant que le *corpus Christi* doit être vu par ceux qui se trouvent « autour » (*a circumstantibus*) du célébrant ou du

---

<sup>211</sup> Odette Pontal (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome I) ...*, op. cit., p. 82.

<sup>212</sup> Joseph-Marie Canivez (éd.), *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 : tome 2 ab anno 1221 ad annum 1261*, Louvain, Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 1941, p. 101

<sup>213</sup> Schannat Hartzhein (éd.), *Concilia Germaniae (tome 4) : 1290-1400*, Aalen, Scientia verlag, 1970, p. 65.

<sup>214</sup> L'expression se trouve dans les statuts de Worcester de 1240 qui sont paraphrasés par un missel de Luçon de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Voir Dorothy Whitelock (éd.), *Councils & synods : With Other Documents Relating to the English Church (Tome II, Partie I)...*, op. cit., p. 299 et Victor Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 2)...*, op. cit., p. 372.

<sup>215</sup> John W. Wickam (éd.), *Tract on the Mass...*, op. cit., p. 80.

sanctuaire : des clercs, diacres, sous-diacres et acolytes<sup>216</sup>. Guillaume Durand est encore plus clair et affirme qu'on élève l'hostie pour que tous les assistants (*adstans*) la voient<sup>217</sup>.

Des points de vue temporels et géographiques, le verbe *elevare* domine sans partage pendant l'ensemble de la période étudiée, et ce, dans les quatre régions. *Ostendere* n'apparaît pas avant 1227 dans un ordinaire de la cour papale<sup>218</sup>, mais il est surtout employé à partir de 1273 avec le cérémonial de Grégoire X<sup>219</sup> (7 des 9 utilisations de ce mot se trouvent après cette date et 3 sont d'origine papale). Ce texte issu du Saint-Siège est rédigé neuf ans après la bulle *Transiturus de hoc mundo* instaurant la Fête-Dieu pendant laquelle on procède à l'ostension publique du *corpus Christi*. Si l'on considère que l'utilisation du verbe *ostendere* s'accroît lentement à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, on peut soutenir qu'il existe un désir timide de progressivement laisser les masses entrevoir le corps du Christ. Cette frilosité est d'ailleurs mise en évidence par le fait que la Fête-Dieu peine à s'implanter : il faut attendre 1320 pour qu'elle soit célébrée à Barcelone, 1330 pour qu'elle le soit à Chartres et 1350 pour qu'elle prenne une véritable importance à l'échelle européenne<sup>220</sup>.

### **2.3.6 Durée de l'élévation**

La durée pendant laquelle elle est élevée constitue aussi l'une des conditions de visibilité de l'hostie. À ce propos, les auteurs utilisent souvent la formule *aliquantulum* qu'on peut interpréter de plusieurs manières. Dans le dictionnaire de latin classique de Félix Gaffiot<sup>221</sup>, des auteurs chrétiens d'Albert Blaise<sup>222</sup> et de latin ecclésiastique de Léo F. Stelten<sup>223</sup>, cela

---

<sup>216</sup> Victor Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 2)...*, *op. cit.*, p. 335.

<sup>217</sup> *Ut cuncti adstantes illud videant. Adstant* renvoie à la fois à ceux qui sont debout, à des serviteurs ainsi qu'à des assistants. Bien que Durand ne le précise pas outre mesure, le contexte liturgique semble indiquer qu'il s'agit là des clercs qui entourent le célébrant. Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*, p. 461.

<sup>218</sup> *Hic elevet hostiam ostendens eam populo*, Stephen Van Dijk (éd.), *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, Fribourg, The University Press, 1975, p. 511.

<sup>219</sup> *Elevans ostendit populo*, Marc Dykmans (éd.), *Le cérémonial papal : de la fin du Moyen âge à la Renaissance (Tome I : le cérémonial papal du XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome, Institut historique belge de Rome, 1977, p. 215.

<sup>220</sup> Frédéric Tixier, *La monstrance eucharistique : XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 81-85.

<sup>221</sup> Félix Gaffiot, « *Aliquantulum* » in *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 2005, p. 101-102.

<sup>222</sup> Albert Blaise, « *Aliquantulum* » in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens...*, *op.cit.*

<sup>223</sup> Léo F. Stelten, « *Aliquantulum* » in *Dictionnaire of Ecclesiastical Latin* [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016).

signifie : « un peu », « tant soit peu », ou « encore un peu de temps ». Les dictionnaires de latin médiéval de Jan Frederik Niermeyer et d'Albert Blaise sont silencieux alors que les quatre occurrences du mot dans la Vulgate relèvent d'une temporalité brève ou indéterminée. Par exemple, dans Genèse XL, 4 on parle d'un « certain temps » (*aliquantum temporis*), dans Juges XV, 1 « quelque temps » (*post aliquantum autem temporis*) et dans Hébreux X, 37 « peu de temps » (*adhuc enim modicum aliquantum*).

Dans les sources dépouillées, le mot apparaît pour la première fois dans un ordinaire dominicain du XIII<sup>e</sup> siècle dans un contexte où l'on prescrit à l'officiant de légèrement élever l'hostie dans sa main gauche pour la bénir de la main droite<sup>224</sup>. Ici, peu de doutes possibles : *aliquantum* renvoie assurément à la faible amplitude attendue du geste. Or, la chose est moins claire pour les occurrences plus tardives. Par exemple, des statuts cisterciens de 1232 proclament qu'une fois la consécration terminée (*in elevatione hostiae salutaris consecratione peracta*), il faut élever un peu l'hostie pour qu'il soit possible de la voir (*hostia aliquantum elevetur, ut videri possit*)<sup>225</sup>. Dans ce texte, *aliquantum* pose problème : s'agit-il d'élever un peu l'hostie dans le temps (brièvement) ou dans l'espace? Le *ut videri possit* n'aide guère, car tant une faible amplitude qu'une élévation trop brève peut constituer un frein visuel. Qui plus est, seuls deux documents étudiés prescrivent de façon claire la durée attendue du geste. Le missel dominicain précédemment évoqué dit de tenir l'hostie peu de temps (*nec diu*)<sup>226</sup> alors qu'un autre, issu de Grasse et réalisé dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, affirme qu'il faut la reposer sur l'autel immédiatement après l'avoir élevée (*subito reponat in altari*)<sup>227</sup>. S'agit-il là de données aberrantes ou plutôt de tournures équivalentes à *aliquantum*? Inversement, dans l'esprit des rédacteurs, ce mot possède-t-il systématiquement le même sens ou peut-on envisager une confusion? Bien qu'il soit impossible de le démontrer avec une totale assurance, les textes mentionnés semblent indiquer que cette expression entretient une signification à la fois temporelle et spatiale.

---

<sup>224</sup> *Post hec aliquantum elevet hostiam Et ad Benedixit, signet eam*, Wickam Legg, *Tracts on the Mass...*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>225</sup> Joseph-Marie Canivez (éd.), *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 : tome 2 ab anno 1221 ad annum 1261...*, *op. cit.*, p. 101.

<sup>226</sup> John W. Legg (éd), *Tracts on the Mass...*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>227</sup> Victor Leroquais (éd), *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 2)...*, *op. cit.*, p. 210.

On constate tout de même que la durée de l'élévation ne pose guère de problèmes aux autorités ecclésiastiques. En effet, aucun acte de synode ne se prononce sur le sujet alors qu'à l'exception des deux exemples évoqués plus haut ainsi que les six utilisations d'*aliquantulum*, les livres liturgiques se contentent d'ordonner sans plus de détails d'élever l'hostie, puis de la replacer ensuite sur l'autel.

## 2.4 Attitude des fidèles

40 des 87 textes normatifs étudiés s'intéressent à l'attitude attendue des fidèles au moment de l'élévation. Cela en fait donc le second sujet le plus fréquent en ce qui concerne les actes de conciles. Sans surprise, les livres liturgiques, qui sont destinés aux ecclésiastiques, n'évoquent pratiquement pas ce sujet.

### 2.4.1 Agenouillement

La première évocation de l'attitude attendue des fidèles pendant l'élévation se trouve dans les statuts de Canterbury de 1214 où l'on souligne qu'ils doivent se comporter de façon « révérencieuse » (*reverenter se habeant in consecratione eucharistie*) ainsi que s'agenouiller (*et flectant genua*)<sup>228</sup>. Jusqu'en 1230, les prescriptions concernant l'agenouillement sont relativement fréquentes (5 sources sur 12 entre 1214 et 1230), mais on assiste à un lent déclin après cette période (7 sources sur 63 en font mention entre 1231 et 1399), voire à une disparition vers le deuxième quart du XIV<sup>e</sup> siècle. La dernière occurrence répertoriée provient des statuts d'un concile provincial de Mayence de 1310, qui ordonne de s'agenouiller ou de s'incliner (*flectat genua vel saltem reverenter se inclinet*)<sup>229</sup>. Il importe ici de demeurer prudent, car les livres liturgiques, qui s'adressent aux clercs, ne s'intéressent que bien peu aux fidèles. Si l'on rectifie en excluant ceux-ci du calcul, la tendance se maintient tout de même : 4 sur 10 (40 %) entre 1214 et 1230 et 6 sur 35 (17 %) de 1231 à 1399 mentionnent l'agenouillement.

---

<sup>228</sup> Dorothy Whitelock (éd.), *Councils & Synods : With Other Documents Relating to the English Church (Tome II, Partie I)*..., *op. cit.*, p. 33.

<sup>229</sup> Schannat Hartzheim (éd.), *Concilia Germaniae (tome 4)*..., *op. cit.*, p. 580.

La répartition des mentions de l'agenouillement est géographiquement hautement inégale. En effet, sur un total de 13 sources l'évoquant<sup>230</sup>, 6 sont anglaises, 2 sont françaises, 2 sont germaniques, 2 sont d'origine inconnue et 1 est romaine. On relève l'absence d'occurrence sur le territoire français pourtant surreprésenté du point de vue du nombre total de documents ainsi que les multiples mentions dans les sources anglaises. De plus, bien que plus rares, les sources germaniques sont plus tardives (1298 et 1310) et plus détaillées. Or, treize n'en demeure pas moins un petit nombre. Si l'on considère, comme on l'a déjà affirmé, que les conciles généraux et régionaux publient des prescriptions essentiellement lorsque des dérives sont constatées, il semble que partout en Europe l'agenouillement des fidèles au moment de l'élévation se soit imposé relativement aisément et que dès la fin du XIIIe siècle elle ait été à peu près généralisée. Cette norme apparaît tout de même triompher plus facilement en France et en Italie qu'en Angleterre et en terre d'Empire où les conciles synodaux s'intéressent à la question jusqu'au début du XIVe siècle.

#### **2.4.2 Inclinaison**

La seconde occurrence la plus fréquente concernant l'attitude physique des fidèles relève du verbe *inclinare* qui revient à 9 reprises et pour la première fois dans les décrétales d'Honorius III chez qui le peuple (*plebem*) doit s'incliner avec révérence (*se reverenter inclinet*)<sup>231</sup>. Il faut pourtant attendre environ trente ans pour que l'expression se généralise. On la retrouve ainsi dans les statuts d'Ely qui, entre 1236 et 1256, reprennent presque mot pour mot le texte pontifical<sup>232</sup>.

Il faut tout d'abord définir ce terme polysémique. Dans le dictionnaire d'Albert Blaise des auteurs chrétiens, *inclinare* désigne l'acte physique de s'incliner, se pencher ou s'abaisser<sup>233</sup> alors que le dictionnaire des auteurs médiévaux de Blaise<sup>234</sup> et celui de Jan Frederik Niermeyer<sup>235</sup> parlent plutôt d'un rapport de domination, d'une prise de pouvoir sur

---

<sup>230</sup> Sont inclus ici les statuts dominicains mentionnant l'agenouillement des diacres.

<sup>231</sup> Aemilius Riedberg (éd.), *Decretalium collectiones...*, *op. cit.* p. 642.

<sup>232</sup> *Sacerdos vero quilibet frequenter doceat plebem suam ut, cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, se reverenter omnes inclinent.* Dorothy Whitelock (éd.), *Councils & synods : With Other Documents Relating to the English Church (Tome II, Partie I)...*, *op. cit.*, p. 517.

<sup>233</sup> Albert Blaise, « inclino » in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens...*, *op. cit.*

<sup>234</sup> Albert Blaise, « inclino » in *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge*, [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016)

<sup>235</sup> Jan Frederik Niermeyer, « inclinare » in *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leiden, Brill, 2002, p. 682.

un individu par un autre (subjuguier, asservir, forcer, contraindre) ou à une attitude spirituelle.

Chez Humbert de Romans (1200-1277), maître général de l'Ordre des frères prêcheurs de 1254 à 1263, il existe trois types d'*humiliatio*<sup>236</sup> : jusqu'à la taille (*usque ad renes*) qu'on nomme *inclinatio*, jusqu'aux genoux (*usque ad genua*) qu'on nomme *genuflexio*, puis jusqu'aux chevilles (*usque ad talos*) qu'on nomme *prostratio*<sup>237</sup>. Mais chacune de ces attitudes se divisent aussi en deux types. Pour la première : *plena* lorsque le buste se trouve à l'horizontale et *semi plena* s'il est plutôt oblique. Pour la seconde : *recta* si le buste demeure vertical (*cum corpore erecto*) et *proclivis* s'il est abaissé (*cum corpore postrato*). Puis, pour la dernière : *venia* lorsque le corps est complètement étendu au sol (*cum toto corpore*) et *prostratio super genua* quand le corps repose sur les genoux (*genuflexio proclivis*)<sup>238</sup>. De plus, l'auteur souligne que dans tous les cas le fidèle doit baisser les yeux, car Job XXII, 29 relève que Dieu ne sauvera que les hommes ayant les yeux baissés<sup>239</sup>, alors que Luc XVIII, 14 souligne que ceux qui s'élèvent seront rabaissés et que ceux qui se rabaissent seront élevés<sup>240</sup>.

Que doivent donc faire les fidèles : s'agenouiller, s'incliner ou adopter l'une des positions évoquées par Humbert de Romans? Ces gestes sont-ils complémentaires, concurrentiels, ou relèvent-ils plutôt de variantes régionales? Cette incertitude est renforcée par les propos de Guillaume Durand pour qui il faut s'incliner ou se prosterner vers le sol (*ad terram prosternantur*)<sup>241</sup>. Mais définir ce dernier mot s'avère étrangement problématique. En latin classique, *prosternare* signifie « se coucher en avant » ou « se prosterner à terre »<sup>242</sup>. De son côté, Albert Blaise se contente de traduire par « se prosterner »<sup>243</sup> ou d'affirmer que l'expression peut avoir un sens figuré et spirituel<sup>244</sup>. Qu'est-ce donc spécifiquement, dans l'esprit de Durand et de ses contemporains, que « se prosterner »? La confusion s'amplifie

---

<sup>236</sup> Traduit, chez Blaise, par « mortification », « génuflexion » ou « inclination de la tête ».

<sup>237</sup> Humbert de Romans, *Opera de vita regulari* (vol. 2), Turin, Marietti, 1956, p. 160.

<sup>238</sup> *Ibid.*, p. 160-161.

<sup>239</sup> *Qui enim humiliatus fuerit erit in gloria et qui inclinaverit oculus suos ipse salvabitur.*

<sup>240</sup> *Qui omnis qui se exaltat humiliabitur et qui se humiliat exaltabitur.*

<sup>241</sup> Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*, p. 462.

<sup>242</sup> Félix Gaffiot, « prosternare » in *Dictionnaire latin-français...*, *op. cit.*, p. 1280.

<sup>243</sup> Albert Blaise, « prosterno » in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens...*, *op. cit.* et Albert Blaise, « prosterno » in *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge...*, *op. cit.*

<sup>244</sup> Albert Blaise, « prosternare » in *Le vocabulaire latin...*, *op. cit.*, p. 200.

avec le *ad terram* qu'on pourrait littéralement traduire par « vers la terre » dont Durand justifie l'utilisation en citant l'épître de Paul aux Phillipiens II, 10 dans lequel l'apôtre commande de fléchir le genou au nom de Jésus<sup>245</sup>. Agenouillement et prosternation sont-ils des synonymes, s'agit-il de deux termes opposés ou Durand parle simplement de ce qu'Humbert de Romans appelle la *prostratio super genua*?

Les statuts de l'évêque de Paris Guillaume de Seignelay (mort en 1223) composés entre 1219 et 1224 expliquent que la cloche qui annonce l'élévation doit « exciter » la dévotion des fidèles et les inciter à prier<sup>246</sup>. Certes, la prière relève de l'attitude spirituelle, mais elle appelle aussi un certain positionnement physique qui peut varier selon les circonstances et les époques. Alors que chez Augustin l'orant doit se prosterner, les XIe et XIIe siècles voient apparaître la jonction des mains à la hauteur de la poitrine avec les doigts allongés ainsi que la gèneflexion<sup>247</sup>. Qui plus est, dans des statuts cisterciens de 1215, on indique que tous ceux qui entendent la cloche précédemment évoquée doivent à la fois s'agenouiller et prier<sup>248</sup>.

En somme, il est indiscutable qu'au moins à partir du début du XIIIe siècle, les autorités ecclésiastiques d'Europe occidentale s'attendent à ce que les fidèles adoptent une attitude physique particulière au moment de l'élévation de l'hostie. Malgré de nombreuses incertitudes, on peut affirmer que cela implique essentiellement un abaissement du corps (par une inclinaison et/ou un agenouillement), une jonction des mains et un abaissement de la tête ou des yeux. Il apparaît tout aussi clair que ces diverses positions symbolisent une soumission, une humiliation et la reconnaissance d'un rapport de domination autant devant le Christ que l'Église qui sont fusionnées en la personne du célébrant et du *corpus mysticum*. Puisque le corps et l'esprit apparaissent profondément liés, on parle donc à la fois d'une attitude physique et d'une attitude mentale qui doit permettre le recueillement, la prière et la dévotion.

---

<sup>245</sup> *In nomine Jesu omne genu flectatur.*

<sup>246</sup> *In ipsa elevatione vel paulo anto, campana pulsetur, sicut alias fuit statutum, ut sic mentes fidelium ab oratione excitentur.* Odette Pontal (éd.). *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome I)...*, op. cit., p.101.

<sup>247</sup> Jean-Claude Schmitt, « L'efficacité symbolique »..., op. cit., p. 295.

<sup>248</sup> *Omnes qui pulsationem audierint, flectant genua praeter eos qui in dormitorio fuerint, orationem quam deus inspiraverit facientes.* Joseph-Marie Canivez (éd.), *Statuta capitulorum generalium ordinis Ciseterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 : tome I...*, op. cit., p. 434

## 2.5 Avertissements et signes

### 2.5.1 Cloches et clochettes

Les statuts cisterciens de 1153, où se trouve la première mention de l'élévation de l'hostie, ordonnent que lorsque la cloche annonçant l'élévation est agitée (*Quando campana pulsatur in elevatione hostiae salutis*), tous les frères doivent s'agenouiller sauf ceux qui se trouvent dans le dortoir à ce moment (*omnis petat veniam, praeter eos qui sunt in dormitorio*)<sup>249</sup>. Dès lors, il s'agit d'un thème relativement important au sein du corpus étudié : 26 des 87 sources normatives en font mention, mais de façon plus régulière à partir de 1219-1223 avec les statuts de l'évêque de Paris Guillaume de Seignelay (mort en 1223) qui soulignent que le son de la cloche (*campana*) doit inciter les fidèles à prier<sup>250</sup>. Peu de temps après, vers 1224-1237, les statuts de Coventry indiquent qu'il faut « sonner » (*sonnet*) la clochette comme s'il s'agissait des trompettes (*tuba*) annonçant le retour final du « Juge » (*adventum iudicis*)<sup>251</sup>. L'instrument possède donc ici une portée eschatologique : il préfigure un événement profondément sanctificateur se produisant inévitablement et par lequel les Justes seront sauvés. Ce passage souligne la vaste quantité d'attributs de l'hostie élevée : elle est à la fois l'enfant Jésus<sup>252</sup>, le Christ de la Cène, le martyr souffrant la Passion et l'être divin s'élevant au ciel après sa résurrection. De plus, elle représente le juge céleste, celui qui revient sur terre pour trier les élus des damnés. Ici, ce ne sont donc pas les fidèles qui regardent l'hostie, c'est cette dernière qui agit comme un œil qui évalue la dévotion de ceux qui se trouvent dans l'église et, par métonymie, qui composent l'*ecclesia*.

---

<sup>249</sup> Joseph-Marie Canivez (éd), *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 : tome 2 ab anno 1221 ad annum 1261...*, op. cit., p.49.

<sup>250</sup> *Precipitur, quod in celebratione missarum, quando corpus Christi elevatur, in ipsa elevatione vel paulo ante, campana pulsetur, sicut alias fuit statutum, ut sic mentes fidelium ab oratione excitentur.* Odette Pontal (éd), *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome I)...*, op. cit., p. 130.

<sup>251</sup> *Unde precipimus quod in elevatione eucharistie quando ultimo elevatur et magis in altum, tunc primo sonet campanella, que si modica tuba denuntians adventum iudicis.* Dorothy Whitelock (éd.), *Councils & Synods : With other Documents Relating to the English Church (Tome II, Partie I)...*, op. cit., p. 210.

<sup>252</sup> Les apparitions du Christ sous la forme d'un enfant dans les mains du prêtre pendant l'élévation sont effectivement un thème récurrent dans les enluminures et les *exempla*.

Le type de cloche utilisé pose pourtant problème. Chez Niermeyer<sup>253</sup> et Blaise<sup>254</sup>, *campana* (qui revient à 13 reprises dans le corpus) évoque la grande cloche. Trois documents emploient d'ailleurs l'expression *magna campana* alors que d'autres, comme les statuts d'Albi de 1230, le sous-entendent en affirmant que tous ceux qui se trouvent dans la paroisse (*parrochiali*) doivent s'agenouiller lorsqu'ils entendent la cloche<sup>255</sup>. Le statuts dominicains de 1214 utilisent aussi *campana*<sup>256</sup>, mais dès l'année suivante, ils optent plutôt pour *minor campana*<sup>257</sup> (seule occurrence). Quelques années plus tard, les Statuts de Coventry utilisent pour la première fois *campanella*<sup>258</sup> (2 occurrences) signifiant clochette<sup>259</sup>. Puis, entre 1283 et 1288, les statuts de Dax ordonnent aux clercs d'agiter à la fois des clochettes et la grande cloche<sup>260</sup>, tandis qu'à la même période le liturgiste Guillaume Durand utilise plutôt l'expression *squilla*<sup>261</sup>, qui renvoie probablement à une clochette ou du moins une petite cloche<sup>262</sup>. Finalement, en 1378 le Lay Folk's Mass Book souligne : « a litel belle men oyse to ryng »<sup>263</sup>.

Si l'on considère que l'agitation exclusive de clochettes est imposée par le concile de Trente au milieu du XVIe siècle, que les sources les plus anciennes ne parlent que de la grande cloche et qu'une agitation simultanée est évoquée à la fin du XIIIe siècle, on peut facilement retracer une évolution suivant une courbe normale. Ainsi, c'est à partir d'environ 1215 que se multiplient timidement des allusions à de petites cloches, une cloche

<sup>253</sup> Jan Frederik Niermeyer, « campana » in *Mediae Latinitatis lexicon...*, *op.cit.*, p. 161.

<sup>254</sup> Albert Blaise, « campana » in *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge...*, *op. cit.*

<sup>255</sup> *Quando elevatur hostia salutaris in ipsa parrochiali, pulsetur maior campana tribus ictibus, et populus qui audierit flectat genua ubicumque fuerit.* Odette Pontal, *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome II)* : *op.cit.*, p. 22.

<sup>256</sup> Joseph-Marie Canivez, *Statuta capitulorum generalium ordinis Ciseterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 : tome I...*, *op. cit.*, p. 429.

<sup>257</sup> *Ibid.*, p. 434.

<sup>258</sup> Dorothy Whitelock (éd.), *Councils & Synods : With Other Documents Relating to the English Church (Tome II, Partie I)...*, *op. cit.*, p. 210.

<sup>259</sup> Albert Blaise, « campanella » in *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge...* *op. cit.* et Albert Blaise, « campanella » in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens...* *op. cit.*

<sup>260</sup> *Campana vero specialis habeatur qua in elevatione Corporis Christi pulsetur vel ipsa campana ecclesie,* Joseph Avril (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome V) : Les statuts synodaux des anciennes provinces de Bordeaux, Auch, Sens et Rouen*, Paris, Bibliothèque nationale, 2001, p. 161.

<sup>261</sup> *Squilla* est un poisson. Niermeyer et Blaise lui préférèrent l'orthographe *scilla* qu'ils définissent comme une clochette. De son côté, Du Cange privilégie *skilla* et plus encore *skella* dont l'étymologie apparaît obscure, mais qu'il identifie au *tintinabulla* des basiliques. Voir : Charles Du Cange, « skella » in *Glossarium mediae et infimae latinatis* [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016).

<sup>262</sup> Guillaume Durand, *Rationale ...op. cit.*, p. 462.

<sup>263</sup> Thomas F. Simmons (ed.), *The Lay Folks Mass Book*, Londres, Oxford University Press, 1968, p. 38.

spéciale (*campana specialis*)<sup>264</sup> ou de clochettes qui finissent par s'imposer. Or, il n'y a pas de rupture claire : dans le premier quart du XIVe siècle à Tournai, on mentionne encore la *magna campana*<sup>265</sup>, suivi d'un silence qui dure jusqu'en 1378 avec le Lay Folk's Mass Book. Bien qu'on trouve le mot *campana* seul jusqu'au troisième quart du XIIIe siècle, il demeure pourtant difficile de déterminer si les divers auteurs s'entendent sur la signification de ce mot. Il ne faut effectivement pas exclure la possibilité d'un glissement sémantique avec le temps.

Du point de vue géographique, l'Angleterre est encore une fois surreprésentée : sur 26 mentions de cloches ou de clochettes, 14 sont d'origine anglaise, 8 sont françaises, 2 sont germaniques et 2 sont d'origine inconnue. Comme la fonction première de l'avertissement sonore est d'inciter les fidèles à la dévotion et que, comme il fut souligné dans la section précédente, l'attitude des fidèles anglais apparaît problématique jusqu'au dernier quart du XIVe siècle, il est probable qu'on insiste particulièrement sur cet aspect du rite pour agir sur ces déviances constatées.

En ce qui concerne le moment où l'on doit agiter cloche ou clochettes, il n'existe ni ambiguïté ni tendances spatio-temporelles : la totalité des sources normatives ordonne de le faire immédiatement avant l'élévation. C'est que, selon Guillaume Durand, l'avertissement sonore doit inciter les fidèles à une adoration (*adorandum*)<sup>266</sup> qui ne peut s'avérer admissible que lorsque le corps du Christ est réellement présent dans l'objet élevé. Il est rejoint en cela par les nombreux statuts synodaux qui prescrivent l'agenouillement ou la prière en entendant ledit instrument. Mais il faut aussi se garder d'agiter trop tard, car on raterait l'occasion d'alerter le peuple de la transsubstantiation éminente. En 1272, l'évêque d'Angers Nicolas Gellent (1260-1291) constate d'ailleurs, dans le cadre de ses visites pastorales, que plusieurs paroisses commettent une telle faute<sup>267</sup>.

---

<sup>264</sup> Joseph Avril (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome V)...*, op. cit., p. 161.

<sup>265</sup> Joseph Avril (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome IV) : Les statuts synodaux de l'ancienne province de Reims*, Paris, Bibliothèque nationale, 1995, p. 329.

<sup>266</sup> Guillaume Durand, *Rationale...*, op. cit., p. 462.

<sup>267</sup> *Vidimus post elevacionem dominici Corporis cum campana pulsari, cum hoc ante elevacionem predictam fieri debeat, ut corda fidelium ad veneracionem dominici corporis excitentur.* Joseph Avril (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome III) : Les statuts synodaux angevins de la seconde moitié du XIIIe siècle*, Paris, Bibliothèque nationale, 1988, p. 112.

### 2.5.2 Sources de lumière

L'évocation de sources de lumière pendant l'élévation s'avèrent assez peu fréquentes au sein du corpus étudié. En fait, dans la large majorité des cas, de telles prescriptions s'appliquent à la messe de façon générale ou bien au transport du *corpus Christi* aux malades. Par exemple, les statuts de Bordeaux de 1234 affirment qu'une clochette (*campanula*), de l'eau bénite (*aqua benedicta*) ainsi qu'une lanterne (*lucerna*) doivent précéder le prêtre (*ante sacerdotum*) dans ces circonstances<sup>268</sup>. La même année, cette pratique reçoit la sanction papale par l'intermédiaire des décrétales de Grégoire IX<sup>269</sup>. Pour en revenir aux statuts de Bordeaux, ceux-ci ordonnent aussi que lorsque des hosties consacrées sont conservées (*reservetur*) sur l'autel, une source de lumière doit constamment brûler devant lui (au moins la nuit)<sup>270</sup>. Une prescription similaire se trouve dans les statuts de la collégiale Sainte-Marie d'Otery de 1338<sup>271</sup>.

Pour en revenir aux mentions de l'allumage de sources de lumière spécifiquement pendant l'élévation, un missel dominicain anglais de la deuxième moitié du XIIIe siècle indique que l'un des ministres doit allumer des cierges à ce moment<sup>272</sup>, alors qu'un ordinaire carmélite de 1263 affirme que le sous-diacre tenant un cierge allumé doit s'agenouiller comme tous les fidèles (*subdiaconum stantibus cum cereis accensis : et flexis genibus*)<sup>273</sup>. Finalement, les statuts cisterciens de 1270 interdisent d'allumer cierges, torches ou toute autre source de lumière au moment de l'élévation pendant la messe de Pâques<sup>274</sup>. Cela laisse donc penser

---

<sup>268</sup> *Et cum lucerna et aqua benedicta ante sacerdotum a clerico eam pulsante quando vadit ad infirmos, ante corpus Christi campanula deportetur.* Odette Pontal (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome II) : Les statuts de 1230 à 1260...*, op.cit., p. 62.

<sup>269</sup> *Eucharistia debet munde servari, et in eius elevatione et delatione populus debet se inclinare; et, quum defertur ad infirmum, debet deferri in decenti habitu et cum lumine.* Aemilius Riedberg, (éd.), *Decretalium collectiones...*, op.cit., p. 642

<sup>270</sup> *Sacrum corporis Domini reservetur nec ultra octo dies aliquatenus observetur ; et semper lucerna ad minus de nocte ardet coram ipso.* Odette Pontal (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome II)...*, op.cit., p. 62.

<sup>271</sup> *Statuimus itaque et ordinamus, quod continue ardeat de die una lampas olei.* John, N. Dalton (éd.), *Ordinatio et statuta : Ecclesie sancte Marie de Otery Diocesis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1917, p. 231.

<sup>272</sup> John W. Legg (éd.), *Tracts on the Mass...*, op. cit., p. 80.

<sup>273</sup> Patrick de Saint-Joseph (éd.), *Antiquum ordinis Carmelitarum ordinale...*, op. cit., p. 60.

<sup>274</sup> *Nec accendantur tortitia vel cerei in elevatione hostiae salutaris, nec plura luminaria circa altaria in solemnitatibus accendantur.* Joseph-Marie Canivez (éd.), *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 : tome 3 ab anno 1262 ad annum 1400*, Louvain, Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 1941, p. 82.

qu'en temps régulier, cela doit être fait. Il reste à savoir s'il s'agit là d'une pratique propre aux Cisterciens. Quoi qu'il en soit, ce sont les trois seules occurrences de cette pratique au sein du corpus.

L'étude d'enluminures peut ici s'avérer d'une certaine utilité. En effet, la presque totalité des images répertoriées représentant l'élévation mettent en scène un clerc<sup>275</sup> tenant d'une main un cierge et de l'autre, le bas de la chape de l'officiant (fig. 2.1). Plus encore, on voit parfois les sources de lumière se multiplier pour aller jusqu'à six dans un bréviaire dominicain datant d'entre 1323 et 1326 (fig. 2.2). Autre fait intéressant, on ne retrouve des cierges derrière le prêtre que dans le cadre des scènes d'élévation et jamais ailleurs (pendant l'offertoire ou la consécration par exemple). Ainsi, lorsque les étapes successives du rituel sont présentées côte à côte, un diacre apparaît uniquement pendant l'élévation pour ensuite disparaître. On trouve un tel cas de figure dans un traité sur la messe d'origine anglaise du premier quart du XIV<sup>e</sup> siècle (fig. 2.3).

Au vu des précédents constats, doit-on considérer qu'un diacre doit déplacer un cierge déjà allumé ou bien qu'on doit allumer ce que Miri Rubin nomme « elevation light », qui serait distincte d'une « common light »<sup>276</sup> ? Ce déplacement semble envisageable si on lit le théologien Lothaire de Segni (1160-1216) qui, dans son *De sacro altaris mysterio* (début du XIII<sup>e</sup> siècle) recommande de conserver deux sources de lumière sur l'autel pendant la messe, mais d'en ajouter deux autres pendant l'élévation<sup>277</sup>. Mais d'autre part, la présence relativement fréquente d'anges tenant la bougie dans les images laisse supposer que cette apparition subite possède un fort contenu symbolique fondé sur l'importance de la lumière dans la théologie chrétienne. On le voit par exemple dans une enluminure tirée d'un bréviaire à l'usage de Saint-Ambroix de Bourges datant de 1380 (fig. 2.4). Quoi qu'il en soit, comme une source de lumière doit systématiquement brûler devant ou sur l'autel lorsque des hosties consacrées s'y trouvent, il est possible qu'on allume un cierge simplement parce que la transsubstantiation s'est produite et donc que le Christ s'est manifesté.

---

<sup>275</sup> Et même un ange lorsque l'officiant est nimbé.

<sup>276</sup> Miri Rubin, *Corpus Christ... op. cit.*, p. 61.

<sup>277</sup> Paraphrasé par Miri Rubin, *ibid.*, p. 60.

En somme, on peut affirmer qu'au moins depuis le second quart du XIII<sup>e</sup> siècle, il doit y avoir une source lumineuse pendant la messe ainsi qu'en tête des cortèges transportant le *corpus Christi* aux malades. Une lanterne, une torche ou une chandelle est donc certainement présente pendant l'élévation. Mais rien ne permet de démontrer de façon satisfaisante qu'avant le XV<sup>e</sup> siècle<sup>278</sup> on utilise l'une d'elles spécifiquement pour l'élévation (bien que cela semble fort probable). Par contre, il est peu crédible que le rôle de ces accessoires soit d'accroître la visibilité de l'hostie : elles offrent trop peu de lumière pour cela et ne sont, par exemple, pas allumées à Pâques. Il faut donc plutôt se tourner vers la fonction symbolique de la lumière dans la pensée chrétienne.

### **2.5.3 L'encens**

La question de l'encens est encore plus problématique que celle de la lumière. En effet, au sein des 96 sources normatives, seules deux en font mention spécifiquement pendant l'élévation. Le missel dominicain anglais précédemment évoqué ordonne de continuellement encenser pendant l'élévation (*incenset continue*)<sup>279</sup> alors qu'un ordinaire de l'église Notre-Dame d'Amiens de 1291 indique que des servants (*pueri*) doivent s'agenouiller (*flexis genibus*) et encenser (*thurificare*)<sup>280</sup>. De leur côté, enluminures et *exempla* sont complètement silencieux et même Miri Rubin ne développe pas à ce propos. Ainsi, bien que l'encensement pendant l'élévation existe probablement bel et bien, rien ne permet d'en venir à des conclusions satisfaisantes.

---

<sup>278</sup> Les sources présentées par Rubin montrent bien qu'à partir du XV<sup>e</sup> siècle, on assiste à l'apparition de chandelles spécialement destinées à l'élévation. Voir *ibid.*, p. 61-62.

<sup>279</sup> On ne précise pas où se déroule cet encensement, John W. Wickam, *Tracts on the Mass...*, *op. cit.*, p. 80.

<sup>280</sup> Georges Durand (éd.), *Ordinaire de l'église Notre-Dame Cathédral d'Amiens*, Société des antiquaires de Picardie, Paris, 1934, p. 547.

## 2.6 Jubés, rideaux et chœur

### 2.6.1 Qu'est-ce qu'un jubé ?

Au-delà des aspects rituels et gestuels, l'élévation entretient un certain nombre de rapports ambigus avec le contexte physique et architectural des églises. Il apparaît ainsi essentiel de s'intéresser aux voiles, clôtures, chancels, chœurs et jubés ayant pour fonction ou effet de plus au moins limiter la visibilité du sanctuaire pour les fidèles.

Il existe une confusion dans l'historiographie concernant la distinction à faire entre le sanctuaire (*sanctuarium*) et le chœur (*chorus*). Alors que les dictionnaires de la liturgie de Robert le Gall et celui d'histoire de l'art médiéval de Pascale Charron<sup>281</sup> considèrent que le premier constitue le lieu précis où se trouve l'autel<sup>282</sup> et que le second est « cette partie de l'église qui précède immédiatement le sanctuaire »<sup>283</sup>, Léo F. Stelten<sup>284</sup> les présente comme des synonymes. Jules Corblet<sup>285</sup> et Alain Erlande-Brandenburg<sup>286</sup> utilisent les deux mots de façon confuse tandis que Jérôme Baschet affirme qu'il s'agit là de synonymes tout en se demandant s'il ne faut pas repenser la dualité inhérente à une division physique chœur/nef et clercs/laïcs en optant pour une division ternaire distinguant nef et laïcs, chœur et clercs puis sanctuaire et Christ-prêtre<sup>287</sup>. C'est d'ailleurs ce que fait clairement Guillaume Durand qui, tout au long de son *Rationale*, marque une rupture entre ces trois sections.

Il existe le même type de confusion concernant l'origine, l'évolution, les noms et les fonctions des diverses installations ayant pour fonction de marquer une division socio-

---

<sup>281</sup> Philippe Plagnieux, « Chœur », in Pascale Charron et Jean-Marie Guillouet (dir.), *Dictionnaire d'histoire de l'art du Moyen Âge occidental*, Paris, Robert Lafont, 2009, p. 238.

<sup>282</sup> Robert Le Gall, « Sanctuaire » in *Dictionnaire de liturgie*, Paris, CLD, 2001, [en ligne] <http://www.liturgiecatholique.fr/Sanctuaire.html> (page consultée le 4 mai 2016).

<sup>283</sup> Robert Le Gall, « Choeur » in *Dictionnaire de liturgie*, Paris, CLD, 2001, [en ligne] <http://www.liturgiecatholique.fr/Choeur.html> (page consultée le 4 mai 2016).

<sup>284</sup> Léo F. Stelten, « chorus » in *Dictionnaire of Ecclesiastical Latin ...*, *op. cit.*

<sup>285</sup> Jules Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie (tome 2)*, Paris, Société générale de librairie catholique, 1886, p. 165-167.

<sup>286</sup> Alain Erlande-Brandenburg, « Jubé » in Georges Duby (dir.), *Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1995, p. 296-303.

<sup>287</sup> Jérôme Baschet, « L'image et son lieu : quelques remarques générales » in Cécile Voyer et Éric Sparhubert (dir.), *L'image médiévale : fonctions dans l'espace sacré et structuration de l'espace culturel*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 187.

architecturale dans l'église<sup>288</sup>. Pour éviter de longues et inutiles parenthèses, il s'agira ici de se concentrer sur le jubé gothique du XIIIe au XVe siècle que Thomas Creissen définit comme une « clôture monumentale dressée à l'entrée du chœur des églises » marquant « la séparation entre l'espace accessible aux laïcs et celui dévolu aux clercs »<sup>289</sup>. Généralement de pierre, de marbre ou plus rarement de bois, il présente un large programme figuratif et non figuratif (peinture, ornements, moulures, incrustations, sculptures, statuts et microarchitecture) culminant le plus souvent avec un Christ en croix ainsi qu'un arc triomphal. Il est aussi souvent surmonté d'une plate-forme (accessible par des escaliers) d'où il est possible d'effectuer des lectures, des sermons ou des annonces face aux fidèles. Alors que le chœur tend à complètement se cloisonner, le jubé devient donc, selon Jacqueline E. Jung, un « pont » (bridge) liturgique permettant aux deux groupes en présence de brièvement communiquer pendant l'homélie ou les lectures<sup>290</sup>.

Il demeure difficile de saisir très exactement le rôle du jubé, car il n'est sujet à aucune réglementation ou normativité formelle et sa présence est loin d'être systématique. Il se trouve plus généralement dans les cathédrales, les églises canoniales ou les monastères de France ou de l'Empire alors que, par exemple, les églises paroissiales ou le territoire italien en sont dépourvus<sup>291</sup>. Or, il est évident que le dispositif engendre une exclusion physique et visuelle des laïcs et constitue « l'expression architecturée de la séparation croissante entre clercs et laïcs » qui s'inscrit dans la logique de tension dialectique entre *caro* et *spiritus*<sup>292</sup>. En fait, ce clivage social semble approximativement suivre l'évolution architecturale du jubé qui, dans sa forme gothique, apparaît au cours de la réforme grégorienne pour gagner graduellement en « opacité monumentale » du XIIIe au XVe siècle au point de devenir une véritable église dans l'église réservée aux clercs<sup>293</sup>.

---

<sup>288</sup> Certaines d'entre-elles sont évoquées par Thomas Creissen, « Jubé » Pascale Charron et Jean-Marie Guillouet (dir.), *Dictionnaire d'histoire de l'art...*, *op.cit.*, p. 508.

<sup>289</sup> Thomas Creissen, « Jubé » ..., *op. cit.*, p. 508.

<sup>290</sup> Jacqueline E. Jung, *The Gothic Screen : Space, Sculpture, and Community in the Cathedrals of France and Germany (1200-1400)*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 45-70.

<sup>291</sup> *Ibid.*, p. 508.

<sup>292</sup> Jérôme Baschet, « L'image et son lieu : quelques remarques générales » ..., *op. cit.*, p. 186.

<sup>293</sup> *Ibid.*, p. 186.

## 2.6.2 Des obstacles physiques

Ces considérations générales posées, il est possible d'en venir au questionnement justifiant la présente section : le jubé, quand il y en a un, empêche-t-il de voir l'hostie élevée? Les quelques structures n'ayant pas été détruites entre le XVIe et le XIXe siècle ainsi que les rares recherches archéologiques sur cet enjeu constituent, à peu de choses près, les seules sources actuellement disponibles. À partir d'elles, on remarque que tandis que les jubés gagnent en opacité à la fin du XIIIe siècle, apparaissent des portails, des portes ou des fenêtres devant théoriquement permettre de voir le maître-autel. Il existe trois types de dispositions. Tout d'abord, un autel au centre et un portail de chaque côté, comme on le voit notamment à la cathédrale Sainte-Marie d'Havelberg (fin du XIVe siècle) dans le nord-est de l'Allemagne actuelle (fig. 2.5). Plus rarement et plus tardivement, certains possèdent un grand portail au centre et des autels de chaque côté. On trouve un tel exemple dans les représentations d'Eugène Viollet-Le-Duc du jubé de la cathédrale Notre-Dame à Paris (Fig. 2.6). Encore moins fréquentes, les fenêtres grillagées ou dotées de volets ont plutôt tendance à se trouver derrière l'autel du centre<sup>294</sup>. C'est le cas de l'église Notre-Dame de Gelnhausen (début du XIIIe siècle) (fig. 2.7).

Ces portes et fenêtres permettent-elles d'entrevoir l'hostie? Les statuts cartusiens de 1261 soulignent que lorsqu'on souhaite ouvrir les portes du chœur (*illi qui volunt ostium chori aperire*), on doit le faire uniquement au moment de l'élévation (*quod aperiatur tantum in elevatione*) et les refermer par la suite (*et postea claudatur*)<sup>295</sup>. Les statuts dominicains de 1249 précisent que le jubé (*intermedia*) doit empêcher les clercs et les laïcs de se voir mutuellement (*non possint videri a secularibus vel videre eosdem*), mais qu'il est possible d'ouvrir une fenêtre au moment de l'élévation pour permettre aux fidèles de contempler le corps du Christ<sup>296</sup>. Ces passages adoptent une posture conditionnelle : on peut, si on le souhaite, ouvrir portes et fenêtres. C'est donc dire que ce n'est pas systématiquement le cas.

---

<sup>294</sup> Henri Leclercq, « Jubé », in Fernand Cabrol et Henri Leclercq (dir.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1927, p. 2768.

<sup>295</sup> « Statuta capituli generalis ordinis carthusiensis edita anno 1261 », in Jean-Paul Migne, *Patrologia latina* (vol. 153), col. 1137D.

<sup>296</sup> *Poterunt tamen aliquae fenestras ibidem aptari ut tempore elevationis corporis dominici possint aperiri*, Benedikt-Maria Reichert (ed.), *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum* (vol. 1), Rome, Propaganda Fide, 1898, p. 47.

Qui plus est, les statuts dominicains, en parlant d'obstruction visuelle totale entre les deux groupes en présence, évoquent l'opacité de cette structure.

Quand ces brèches s'ouvrent, Jung soutient qu'il est tout à fait possible de voir l'hostie, et ce, en s'appuyant sur trois preuves. D'une part, elle évoque le jubé de la cathédrale de Sens à travers les travaux de l'archéologue Ivan Lachat citant lui-même le liturgiste du XVIII<sup>e</sup> siècle Jean-Baptiste Thiers pour qui « le regard peut plonger dans le chœur, jusqu'à l'autel »<sup>297</sup> sans plus de détails. Or, Lachat admet qu'il n'existe aucune information précise sur l'apparence de la structure en question<sup>298</sup>. Jung mentionne par la suite le jubé de l'église Notre-Dame d'Oberwesel (début du XIV<sup>e</sup> siècle) dont la structure particulière la rend dénuée de toute opacité (fig. 2.8)<sup>299</sup>. Finalement, l'auteure utilise une photographie (qu'elle a elle-même prise) où elle se place très exactement au centre de la nef vis-à-vis la porte centrale du jubé de l'église dominicaine d'Erfurt (XIV<sup>e</sup> siècle) et proclame qu'il lui est possible de voir l'autel et donc, que les fidèles pouvaient entrevoir l'hostie. Ces trois preuves apparaissent d'un intérêt hautement limité. En effet, les travaux de Lachat sont incomplets, ne s'appuient pas sur des recherches de terrain et n'offrent aucune démonstration satisfaisante alors que le jubé d'Oberwesel, qui fait figure d'exception, ne peut constituer un idéal-type. Finalement, la photographie prise par Jung frise le ridicule : elle ne prend pas en compte le positionnement des fidèles à la messe (à gauche et à droite de la nef), la présence de clercs dans le chœur, l'abaissement des fidèles pendant l'élévation, la présence de voiles devant l'autel, la longueur du chœur, le nombre de fidèles de taille ou de corpulence variée, la brièveté ou la faible amplitude du geste du prêtre, etc. En fait, il semble absolument incontestable qu'en ce qui concerne la plupart des jubés qui demeurent de nos jours, il était pratiquement impossible pour la large majorité des laïcs de voir ce qui se passe dans le sanctuaire.

De plus, la distinction entre chœur et sanctuaire précédemment évoquée mérite d'être rappelée, car il arrive qu'une structure marque une seconde séparation physique. Il peut s'agir d'arches largement ajourées ou de clôtures basses (chancels) ne constituant pas des

---

<sup>297</sup> Ivan Lachat, « Le jubé de la cathédrale de Sens et son rôle dans les cérémonies liturgiques », *Bulletin de la société archéologie de Sens*, n. 43, 1942, p. 377-378.

<sup>298</sup> *Ibid.*, p. 369.

<sup>299</sup> Jacqueline E. Jung, *The Gothic Screen ...*, *op. cit.*, p. 74.

obstacles visuels, mais certains baldaquins ou ciboriums imposants ou plus fortement ornés peuvent partiellement limiter la visibilité sous certains angles. Qui plus est, on attache souvent à ces derniers des voiles cachant l'autel pendant la célébration. Selon Jules Corblet, qui ne cite malheureusement aucune source, « il est probable que chez les Latins, quand s'introduisit, à la messe, l'usage de l'élévation, on écartait les voiles à ce moment »<sup>300</sup>. Cette « probabilité » s'avère peu convaincante, car aucune source du corpus étudié ne mentionne une telle pratique à l'exception de Guillaume Durand qui remarque la présence de rideaux accrochés au-dessus de l'autel (*veli suspenditur*) masquant les activités du célébrant aux yeux du reste du clergé (*quod sanctuarium a clero dividit*)<sup>301</sup>. Mais selon lui, ce voile doit être tiré uniquement aux vêpres, les samedis de Carême ainsi que pendant l'office du dimanche pour que le clergé, et non le peuple, puisse voir ce qui se passe (*ut clericus possit in sanctuarium intueri*)<sup>302</sup>. Cela concorde d'ailleurs avec les textes normatifs prescrivant aux prêtres de faire voir l'hostie à ceux qui se trouvent derrière lui pendant l'élévation.

En somme, bien qu'on ne sache pas précisément quand et pourquoi les voiles et rideaux sont levés ou tirés, on peut soutenir qu'il est éminemment difficile pour les fidèles de voir ce qui se passe dans le chœur pendant l'élévation de l'hostie. Au-delà de leur simple positionnement physique qui constitue déjà un énorme obstacle, les quelques ouvertures dans un jubé de plus en plus opaque ne suffisent pas. Sans oublier les structures plus ou moins complexes entourant le sanctuaire qui, dans certains cas et sous certains angles, apparaissent comme des freins visuels supplémentaires. Finalement, la longueur du chœur, quoique variable, peut largement éloigner l'assemblée du lieu du sacrifice. Par exemple, celui de la cathédrale Notre-Dame de Chartres (1194-1220) mesure 37 mètres alors que la nef mesure 44 mètres. Par conséquent, une personne se trouvant à l'entrée serait à près de 80 mètres du maître-autel.

---

<sup>300</sup> Jules Corblet, *Histoire dogmatique...*, op. cit., p. 111.

<sup>301</sup> Guillaume Durand, *Rationale...*, op. cit., p. 46.

<sup>302</sup> *Ibid.*, p. 47.

### 2.6.3 Autels secondaires

Demeure la question des autels secondaires adossés au jubé (un seul au centre, ou deux, de chaque côté du portail central) généralement consacrés à la sainte croix. Tout d'abord, l'état des recherches archéologiques ne permet pas de déterminer si on en trouve systématiquement. Dans l'échantillon (bien incomplet) d'images de jubés constitué par Jung, les structures qui possèdent des portes de chaque côté ont toujours un autel au centre alors que ceux qui ont un portail au centre en sont souvent dénués. Ici, il importe de reconnaître l'insuffisance des connaissances actuelles. Ces autels ont-ils été retirés? Inversement, en a-t-on ajouté tardivement? Il est impossible de l'affirmer. Qui plus est, même si l'on admet la présence d'autels secondaires, leur fonction n'est pas tout à fait claire. Frédéric Tixier<sup>303</sup> et Jacqueline Jung<sup>304</sup> supposent, sans sources, que la messe pour les fidèles y était dite. L'archéologue Jean Hubert, plus prudent, reconnaît que l'on ne sait pas vraiment. On relève bien des retables du XVI<sup>e</sup> siècle où sont clairement représentées des messes s'effectuant devant le jubé comme celui de la collégiale Saint-Hippolyte à Tournai peint vers 1445 par Rogier Van der Weyden (1399-1464) ou bien celui de la Cathédrale de Berne datant de 1505 (fig. 2.9 et 2.10). Or, il pourrait s'agir là de développements tardifs liés au rapprochement entre les fidèles et l'hostie du bas Moyen Âge, car les enluminures des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles placent systématiquement l'eucharistie sur le maître-autel.

Ainsi, des messes sont-elles systématiquement dites sur les autels secondaires? Y a-t-il une messe dans le chœur et dans la nef en même temps? Pourquoi y a-t-il parfois deux autels? Y avait-il des messes en même temps sur chacun d'eux? S'agissait-il de simples autels de dévotion? À cela, Hubert répond : « je pose ces questions sans pouvoir actuellement leur donner de réponses »<sup>305</sup>. Les recherches actuelles n'ont toujours pas réglé ce problème.

À l'issue de cette démonstration bien peu concluante, on peut émettre les suppositions suivantes. Malgré la présence d'un jubé, il est indubitable que des messes sont dites sur le maître autel, le contraire n'aurait pas le moindre le sens. Dans ce contexte précis, il est

---

<sup>303</sup> Frédéric Tixier, *La monstrance eucharistique...*, op. cit., p. 199

<sup>304</sup> Jacqueline E. Jung, *The Gothic Screen ...*, op. cit., p. 26.

<sup>305</sup> Jean Hubert, « La place faite aux laïcs dans les églises monastiques », in *Settimana internazionale di studio Mendola, I laici nella « societas christiana » dei secoli XI E XII*, Milan, Vita e pensiero, 1968, p. 478.

pratiquement impensable, pour la majorité de fidèles, d'apercevoir l'hostie élevée, et ce, malgré les portes, portails et fenêtres. Pour ce qui est des autels devant le jubé, les interrogations demeurent, mais il semble possible qu'un certain nombre de messes s'y déroulent au moins à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. La pratique existe donc probablement partiellement au cours de la période étudiée, mais on ne peut actuellement le démontrer avec assurance.

## **Conclusion : Une multitude d'obstacles**

En décrivant et en analysant tous les aspects rituels, gestuels, spatiaux, architecturaux et physiques de l'élévation de l'hostie, on peut tout d'abord affirmer que du milieu du XII<sup>e</sup> à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, il est hautement difficile, voire impossible, pour les simples laïcs d'apercevoir le *corpus Christi*. C'est que le célébrant doit impérativement cacher l'objet sacré jusqu'à la fin des paroles de la consécration pour ensuite l'élever très brièvement et avec une amplitude modérée. De l'autre côté du chancel, les fidèles doivent adopter une position de soumission impliquant un abaissement corporel (agenouillement, inclinaison, prostration) accompagné d'une inclinaison de la tête ou des yeux. Qui plus est, la présence de jubé, de longs chœurs, de rideaux et d'un certain nombre de clercs peuvent totalement empêcher de voir ce qui se passe dans le sanctuaire.

L'élévation de l'hostie n'est pas une création des hautes autorités ecclésiastiques : il s'agit d'un rite issu « du bas » qui naît des cendres des querelles eucharistiques et qui entretient une profonde interrelation avec les débats concernant le moment exact de la transsubstantiation. Rapidement, ce geste est toléré, intégré et régulé par des liturgistes qui lui donnent un sens et une fonction nouvelle. La totalité des éléments évoqués ci-haut constitue les modalités rituelles et physiques de cette réappropriation. Or, il reste à traiter des aspects théologiques et spirituels de celle-ci.

### Chapitre 3 : Voir, désirer voir et regarder Dieu

Le précédent chapitre s'en est essentiellement tenu à des réflexions de nature phénoménologique concernant les conditions rituelles, physiques, corporelles et architecturales de visibilité de l'hostie. Or, cela s'avère hautement insuffisant : il importe d'aller au-delà de la matérialité du rituel et de prendre en considération ses aspects philosophiques, théologiques, intellectuels et même psychologiques. Pour ce faire, il s'agit ici de s'intéresser au rapport qu'entretient la pensée médiévale avec la vision, le regard et de façon plus générale, avec la corporalité.

Ce chapitre tente tout d'abord de démontrer qu'il est, du point de vue théologique, impossible de voir Dieu dans les espèces consacrées par les yeux corporels et que pour ce faire, il faut utiliser des aptitudes relevant de la spiritualité ou du miracle. Cette possibilité de « voir sans regarder » s'inscrit d'ailleurs profondément dans le discours ecclésiastique qui établit un rapport d'opposition/tension entre la chair (*caro*) et l'esprit (*spiritus*). C'est notamment pour cette raison que la vue charnelle apparaît hautement ambivalente : sens le plus spirituel, il est aussi le plus dangereux, le siège de la concupiscence et de l'orgueil, celui qui risque de faire entrer les fidèles dans le blasphème ou l'hérésie. Par conséquent, la contemplation du Saint-Sacrement, qui est associée à pulsion charnelle qu'est le « désir de voir l'hostie », possède des risques à propos desquels il importe d'intervenir.

Pour mener à bien cette entreprise, ont été utilisées les réflexions de grandes figures de la pensée théologique de la période étudiée comme Pierre Lombard (1100-1160), Bonaventure de Bagnoregio (1221-1274) ou Thomas d'Aquin (1225-1274), mais aussi les travaux d'Augustin d'Hippone (354-430) qui structurent le christianisme médiéval en tant qu'idéologie dominante réglant les rapports qu'entretiennent les hommes entre eux et avec le monde. Furent aussi analysées des sources dites « exemplaires » comme des *exempla* et des récits hagiographiques évoquant des miracles ou des événements spectaculaires se produisant pendant l'élévation et l'eucharistie. Finalement, les sources normatives que le précédent chapitre a explorées ont été de nouveau mises à profit.

## 3.1 Concepts théoriques préalables

### 3.1.1 *Caro et spiritus*

Le premier et second chapitre ont évoqué de façon assez allusive la tension opposant le charnel et le spirituel au cours de la période étudiée. La présente section revient sur ce rapport de façon plus conséquente pour ainsi clarifier un certain nombre d'éléments qui suivront.

Dans la pensée médiévale, le corps est perçu comme la « part matérielle et périssable » de l'être humain dont l'existence relève de la « volonté créatrice » de Dieu, tout comme l'est l'âme<sup>306</sup>. Cette opposition entre *caro* (chair) et *spiritus* (esprit) relève d'une interrelation fortement dialectique rejetant un dualisme strict propre aux mouvements hérétiques comme les Manichéens, les Bogomiles ou les Cathares. On ne peut donc parler d'une négation radicale de la chair ou du corps, car ce dernier est le « gond du salut »<sup>307</sup> ; c'est grâce à lui que l'âme, qui n'a aucune prise sur la matérialité du monde, peut entrer en relation avec Dieu par les sacrements. Ainsi, « ce qui définit l'Homme, ce n'est (...) ni l'âme, ni le corps, mais l'existence d'un composé unifié par une profonde amitié »<sup>308</sup>.

Comme le suggère Anita Guerreau-Jalabert, cette tension dialectique entre *spiritus* et *caro* constitue une « matrice d'analogie à valeur générale » au sein duquel tout ce qui existe sur terre et au-delà s'inscrit dans un rapport d'opposition, de complémentarité et de hiérarchie apparaissant comme un véritable modèle social<sup>309</sup>. Le schéma synthétique proposé par l'historienne (fig. 3.1) fonctionne tout d'abord sur le plan vertical : il s'agit de relations paradigmatiques entre des éléments qui s'inscrivent, à des degrés variables, dans la catégorie *caro* (Diable, la fornication, l'extérieur, le terrestre, femme, etc.) ou la catégorie *spiritus* (Dieu, mariage, intérieur, céleste, homme, etc.). Quant à lui, l'axe horizontal implique « une mise en résonance généralisée d'éléments qui appartiennent à des registres différents » et qui entrent

---

<sup>306</sup> Jean-Claude Schmitt, « Le corps en chrétienté », in *Le corps, les rites, les rêves, le temps : Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 345.

<sup>307</sup> *Ibid.*, p. 347.

<sup>308</sup> Jérôme Baschet, *La civilisation féodale : de l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 2006, p. 592.

<sup>309</sup> Anita Guerreau-Jalabert, « Occident médiéval et pensée analogique : le sens de *spiritus* et *caro* », in Jean-Philippe Genet (dir.), *La légitimité implicite (vol. 1)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 461-463.

en opposition ou dans un rapport de complémentarité<sup>310</sup>. C'est ainsi que se forment les couples Dieu/Diable, fornication/mariage, extérieur/intérieur, terrestre/céleste ou femme/homme.

De cette réflexion émergent deux constats. Premièrement, une chose ne s'inscrit dans l'une de ces catégories que dans la relation qu'elle entretient avec les autres. Ainsi, dans son rapport avec la femme, l'homme (au sens du mâle) est associé au *spiritus*, mais ce n'est pas le cas dans sa relation avec Dieu. Pareillement, le mariage est à la fornication ce que le célibat est au mariage. En second lieu, il faut rappeler qu'un rapport dialectique ou de complémentarité n'implique pas l'égalité : bien qu'ils soient liés, ce qui relève de l'esprit doit dominer ce qui relève du charnel alors que ce dernier doit vivre selon les modalités du premier. Transposée à l'*ecclesia* en tant que *corpus mysticum*, cette dualité inégale peut notamment être identifiée à la relation entre clercs (pôle spirituel) et laïcs (pôle corporel). Laissant aux fidèles la tâche de reproduire corporellement la société (rôle indiscutablement important, mais inférieur), les ecclésiastiques doivent la reproduire spirituellement par l'intermédiaire de l'administration des sacrements ou la réalisation du mystère eucharistique<sup>311</sup>. Chaque camp assure donc la survie de l'autre, mais la spiritualisation du charnel, qui se matérialise dans la transsubstantiation et qui constitue le rôle central de l'Église, apparaît comme la fin de ce système ainsi que comme source de légitimité pour cette institution. À la manière du corps et de l'âme, malgré une relation symbiotique le clergé doit ainsi diriger et guider les laïcs tout en spiritualisant chacun des aspects de leur existence.

### **3.1.2 Les sens**

Les sens s'inscrivent pleinement dans la tension mentionnée ci-haut : bien que relevant fondamentalement du corps, ils demeurent « l'élément corporel le plus élevé » permettant à l'âme d'entrer directement en relation avec le monde matériel<sup>312</sup>. Certes, l'homme ne peut parfaitement voir-comprendre (*videre*) le mystère divin, car pour ce faire il devrait rejoindre le « Verbe/Fils », mais en attendant il peut se tourner vers son propre esprit où se trouve une part

---

<sup>310</sup> *Ibid.*, p. 466.

<sup>311</sup> Jérôme Baschet, *La civilisation féodale...*, *op. cit.*, p. 600.

<sup>312</sup> Alain Guerreau, « Stabilità, via, visione : le creature e il creatore nello spazio medievale », in Enrico Castelnuovo et Giuseppe Sergi, (éd), *Arti e Storia nel Medioevo*, Turin, Einaudi, 2004. Version française disponible en ligne à <https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00520505>.

de divinité reflétant comme un miroir le créateur dans sa créature<sup>313</sup>. L'accession (partielle) au divin ne se conçoit donc pas sans la médiation sensorielle. Or, les sens sont aussi hiérarchisés entre eux, car la vue apparaît comme le sens le plus pur, le plus spirituel, le plus détaché du charnel, mais n'en demeure pas moins soumise à la même tension : il existe effectivement l'*oculus corporis* (l'œil charnel) puis l'*oculus cordis* (l'œil spirituel).

Finalement, il importe de rappeler que les médiévaux conservent, à la suite d'Aristote et d'Augustin, une perception « émissive » de la vision considérant que les yeux (spirituels ou charnels) émettent un rayon qui, lorsqu'il rencontre un rayon lumineux projeté par une source de lumière et ayant rebondi sur un objet, provoque la formation d'une image dans l'esprit de celui qui regarde<sup>314</sup>. C'est ainsi que les yeux corporels accueillent la *lux sensibilis* et que les yeux spirituels perçoivent la *lux spiritualis*. La *visio* apparaît par conséquent comme un geste actif et non pas seulement une attitude passive. Plus encore, elle est « le moyen essentiel de passage entre les objets et les idées qui permet de les concevoir »<sup>315</sup> et constitue une source de connaissance complète. *Videre*, c'est aussi comprendre ou du moins effectuer un effort de compréhension qui doit mener l'*homo viator*, au fil de ses expériences spirituelles et de ses apprentissages, à s'approcher de la *visio dei* dans laquelle l'*oculus cordis* prendra totalement le pas sur la vision charnelle et les autres sens<sup>316</sup>. L'existence humaine se doit donc, en définitive, d'être une longue et pénible spiritualisation du corps et plus spécifiquement des yeux.

### 3.2 Peut-on voir Dieu ?

Comme le souligne le premier chapitre de ce mémoire, l'hostie consacrée contient réellement, par la force de la transsubstantiation, le vrai corps du Christ né de la Vierge, mort sur la croix et siégeant à la droite du Père. De plus, le Symbole de Nicée-Constantinople proclame que le Verbe « est Dieu, né de Dieu, lumière, née de la lumière,

---

<sup>313</sup> Didier Méhu, « Augustin, le sens et les sens. Réflexions sur le processus de spiritualisation du charnel dans l'Église médiévale », *Revue historique*, 2015, n. 674, p. 278.

<sup>314</sup> Alain Guerreau, « Stabilità, via, visione... », *op. cit.*

<sup>315</sup> *Ibid.*

<sup>316</sup> Éric Palazzo, « Les cinq sens dans la théologie chrétienne, dans l'Antiquité et au Moyen Âge », in *L'invention chrétienne des cinq sens : dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2014, p. 59-90.

vrai Dieu, né du vrai Dieu. Engendré, non pas créé, de même nature que le Père »<sup>317</sup>. Le dogme de la Trinité laisse donc sous-entendre que c'est Dieu qui se trouve dans ce morceau de pain qu'on élève, mais l'être humain peut-il voir Dieu?

### 3.2.1 Choses, signes et sacrements

Pour répondre à cette question, il faut premièrement s'attaquer à la nature ontologique de l'hostie consacrée. Pour Augustin d'Hippone (354-430), il faut effectuer une distinction entre la chose (*res*) et le signe (*signum*). Ce dernier est une *res* qui en évoque une autre<sup>318</sup>. Par conséquent, tout *signum* est *res*, mais toute *res* n'est pas nécessairement *signum*<sup>319</sup>, car certaines choses ne renvoient à rien d'autre qu'à elles-mêmes. Le théologien et évêque Pierre Lombard (1100-1160) ajoute qu'un sacrement (*sacramentum*) constitue un *signum* relevant de l'association entre un signifiant (*signans*) et un signifié (*signatum*)<sup>320</sup> ayant pour fonction de donner une forme visible à la grâce divine qui elle, est invisible<sup>321</sup>. Il est ainsi possible d'affirmer que tous les sacrements sont des signes, mais que tous les signes ne sont pas des sacrements.

La nature spécifique de l'hostie est pourtant complexe. Selon Pierre Lombard, elle renferme premièrement le signe sacramentel qui n'est pas la réalité (*sacramentum et non res*) qu'est l'apparence du pain. Quant à lui, le corps historico-céleste du Christ s'y trouve à la fois réellement et sacramentellement (*sacramentum et res*) et donc de façon contenue et signifiée (*contenta et significata*). Finalement, le corps mystique du Christ (*corpus mysticum*) y est présent en réalité, mais pas sacramentellement (*res et non sacramentum*) ou signifié et non contenu (*significata et non contenta*)<sup>322</sup>. Ici, le *corpus mysticum* est associé à l'*ecclesia* que fonde le Christ par ses paroles lors de son dernier repas<sup>323</sup> ainsi que par sa

---

<sup>317</sup> *Et ex Patre natum ante omnia saecula. Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero. Genitum, non factum, consubstantialem Patri.*

<sup>318</sup> *Omnis doctrina vel rerum est vel signorum, sed res per signa discutitur.* Augustin, *De Doctrina Christiana*, New York, Clarendon Press, 1995, p. 12.

<sup>319</sup> *Quam ob rem omne signum etiam res aliqua est; quod enim nulla res est, omnino nihil est.* *Ibid.*, p. 13.

<sup>320</sup> Pierre Lombard, *Libri IV sententiarum : Liber III et IV (tome II)*, Quarachii, Collegii S. Bonaventurae, 1916, p. 745-746.

<sup>321</sup> *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma.* *Ibid.*, p. 746.

<sup>322</sup> *Ibid.*, p. 791-792.

<sup>323</sup> Tu es Pierre, et sur cette pierre je bâtirai mon Église (*et ego dico tibi quia tu es Petrus et super hanc petram aedificabo ecclesiam meam*), Matthieu, XVI, 18.

mort sur la croix. C'est pour cette raison que l'auteur lie le pain, formé de grains, à l'Église-communauté, formée de la multitude des fidèles s'unissant par la *caritas*<sup>324</sup>.

De son côté, le théologien dominicain Thomas d'Aquin (1224-1274) soutient que l'eucharistie est bien un *sacramentum* car elle contient quelque chose de sacré<sup>325</sup>. Or, il y aurait deux manières distinctes « d'être sacré » : en soi-même (*absolute*) et en relation à autre chose (*in ordine ad aliud*). L'eucharistie possède cette particularité de regrouper ces deux facettes. Ainsi, contrairement aux autres sacrements qui ne sont pleinement réalisés que « dans l'application de la matière à l'homme »<sup>326</sup>, l'eucharistie est *res et sacramentum* au moment de la consécration, mais devient *res et non sacramentum* lorsqu'elle est consommée. Si l'aspect *res* renvoie au corps historique du Christ, l'aspect *sacramentum* renvoie à trois éléments distincts : la commémoration de sa Passion (*commemorativum dominicae passionis*), la célébration de l'actuelle unité de l'*ecclesia* (*ecclesiasticae unitatis*) à laquelle les hommes s'agrègent (*congregantur*) en communiant et à une préfiguration de la vision béatifique (*praefigurativum fruitionis Dei*)<sup>327</sup>.

En somme, une fois consacrée, l'hostie possède deux sens. Premièrement, à la manière de l'eau du baptême, elle est le signe d'une chose qui se trouve ailleurs, la représentation symbolique de l'Église du Christ ainsi que son unité. Or, elle est aussi une *res*, une chose qui ne renvoie à rien d'autre qu'à elle-même, c'est-à-dire à Dieu qui est réellement présent dans les espèces consacrées.

### **3.2.2 Voir Dieu corporellement**

Le théologien et évêque Augustin d'Hippone (354-430) souligne que les hommes charnels ne peuvent pas porter (*ferre non possunt*) les réalités spirituelles par l'intermédiaire de signes apparaissant aux yeux corporels (*corporalibus oculis*), mais uniquement par la « vue

---

<sup>324</sup> *Sic ex multis fidelium personis unitas ecclesiastica constat.* Pierre Lombard, *Libri IV sententiarum : Liber III et IV (tome II)...*, op. cit., p. 793.

<sup>325</sup> *Dicendum quod sacramentum dicitur ex eo quod continet aliquid sacrum.* Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, Rome, Congrégation de propaganda fide, 1888, pars 3, q. 73, a.1, ad. 3.

<sup>326</sup> *In applicatione materiae ad hominem sanctificandum.* *Ibid.*, pars 3, q. 73, a.1, ad. 3.

<sup>327</sup> *Ibid.*, pars 3, q. 73, a. 4, co.

intérieure » (*interiore conspectu*)<sup>328</sup>. Thomas d'Aquin effectue la même réflexion et affirme avec plus de clarté qu'il est impossible de voir Dieu par un sens charnel, car les perceptions sensorielles procèdent d'organes corporels alors que Dieu est purement spirituel. Considérant que l'acte est proportionné à ce dont il est l'acte (*actus autem proportionatur ei cuius est actus*), les sens ne peuvent s'émanciper des objets matériels; seul l'intellect le peut<sup>329</sup>.

Ainsi, bien que le Christ soit réellement présent dans l'hostie consacrée, on ne peut le voir, car il s'y trouve en substance (*in substantia*) alors que selon Aristote (qui est cité par Thomas d'Aquin) ni les sens ni l'imagination n'ont accès à un tel degré d'appréhension<sup>330</sup>. Seuls l'œil de l'intelligence (*oculus intellectualis*) ou l'œil spirituel (*oculis spiritualis*) du bienheureux, de l'ange ou de l'Homme élevé par l'*illuminationem intellectus* peuvent espérer percevoir le mystère de l'eucharistie. Or, il ne peut s'agir là d'une « vision complète » de l'essence divine, mais uniquement de signes partiels s'exprimant le plus souvent par l'apparition d'un enfant ou d'un morceau de chair. De tels miracles reviennent d'ailleurs à plusieurs reprises dans les enluminures, les récits hagiographiques ainsi que les *exempla* au moins depuis le début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>331</sup>. Thomas d'Aquin en reconnaît d'ailleurs la véracité et considère même qu'il en existe deux types. Lorsqu'une seule personne voit le miracle, c'est Dieu qui met dans l'œil du voyant une « image » pour symboliser une « certaine vérité »<sup>332</sup>. Le phénomène ne s'opère donc que dans l'esprit du voyant et non dans les espèces. Lorsque tous les fidèles assistent à une telle transformation, et ce, pour une grande période de temps, l'hostie demeure fondamentalement la même sauf que conséquemment à une intervention divine, d'autres accidents que le pain (figures,

---

<sup>328</sup> Augustin, « Homélie XCVI » in *Homélie sur l'Évangile de Saint-Jean (LXXX-CIII)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1936, p. 286.

<sup>329</sup> *Unde nec sensu nec imaginatione videri potest, sed solo intellectu*. Thomas d'Aquin, *Summa theologica...*, *op.cit.*, pars 1, q. 12, a. 3, co.

<sup>330</sup> *Non est visibilis oculo corporali, neque subiacet alicui sensui, neque imaginationi*. Thomas d'Aquin, *Summa theologica...*, *op.cit.* pars 3, q. 76, a. 7, co.

<sup>331</sup> Voir Jean-Claude Schmitt, *Prêcher d'exemples : récits de prédicateurs du Moyen Âge*. Paris, Stock, 1985, 220 p.

<sup>332</sup> *Quia talis species divinitus formatur in oculo ad aliquam veritatem figurandam*. Thomas d'Aquin, *Summa theologica...*, *op.cit.*, pars 3, q. 76, a. 7, co.

forme ou couleurs par exemple)<sup>333</sup> arrivent à l'œil des fidèles. Il n'y a pas de transformation en substance des espèces puisqu'elles sont déjà le corps du Christ.

Comme on l'a vu, bien que l'hostie consacrée s'avère partiellement un signe (du *corpus mysticum*), elle est aussi réellement le corps du Christ et elle ne peut être considérée comme une création renvoyant à son créateur puisque, comme l'affirme Jean I, 1<sup>334</sup> et le Symbole de Nicée-Constantinople précédemment cité, le Christ existe de toute éternité et est increé. Il est donc résolument impossible, du point de vue théologique, de voir quoi que ce soit dans l'hostie par l'intermédiaire des yeux charnels à moins d'une intervention divine.

### **3.2.3 Spirituellement et intellectuellement**

Pour Thomas d'Aquin, qui s'inscrit dans la continuité d'Augustin, toute vision (spirituelle ou corporelle) nécessite deux conditions : la faculté de voir et l'union de la chose vue avec cette faculté (*unio rei visae cum visu*)<sup>335</sup>. Certes, pour des raisons évidentes, un objet physique ne peut se trouver directement dans l'œil et il y apparaît par similitude (*per suam similitudinem*). Comme Dieu, qui est un objet « connaissable » (*cognoscibile*), a créé l'Homme à son image et qu'il est aussi l'auteur de sa faculté intellectuelle, l'union précédemment évoquée est accomplie<sup>336</sup>. Or, la possibilité de connaître dépend de la condition du connaissant et en cette vie, l'âme humaine est limitée par la matière corporelle (*materia corporali*). Elle ne peut donc appréhender les substances immatérielles puisqu'une intelligence ne peut atteindre ce qui la dépasse<sup>337</sup>. On trouve ici un paradoxe : Thomas reconnaît que Dieu est infini, que l'intellect humain est fini et que pour comprendre une chose, il doit exister un rapport d'égalité entre le connaissant et le connu<sup>338</sup>. Or, il serait

---

<sup>333</sup> *Et ideo dicendum quod, manentibus dimensionibus quae prius fuerunt, fit miraculose quaedam immutatio circa alia accidentia, puta figuram et colorem et alia huiusmodi, ut videatur caro vel sanguis, aut etiam puer. Ibid.,* pars 3, q. 76, a. 7, co..

<sup>334</sup> Au commencement était le Verbe, et le Verbe était tourné vers Dieu, et le Verbe était Dieu (*In principio erat Verbum et Verbum erat apud Deum et Deus erat Verbum*).

<sup>335</sup> Thomas d'Aquin, *Summa Theologica* ..., *op. cit.*, pars 1, q. 12, a. 2, co.

<sup>336</sup> *Manifestum est autem quod Deus et est auctor intellectivae virtutis, et ab intellectu videri potest. Ibid.,* pars 1, q. 12, a. 1, co,

<sup>337</sup> *Unde naturaliter non cognoscit aliqua nisi quae habent formam in materia, vel quae per huiusmodi cognosci possunt. Ibid.,* pars 1, q. 12, a. 11, co.

<sup>338</sup> *Alicui intellectui cognoscibile non est, propter excessum intelligibilis supra intellectum. Ibid.,* pars 1, q. 12, a. 1, co,

« étranger à la foi » (*alienum a fide*) de considérer qu'un intellect créé ne puisse voir Dieu, car cela infirmerait la *visio dei* et renverserait l'un des fondements de la foi chrétienne.

L'auteur évite le problème en admettant qu'un intellect créé (*intellectus creatus*) ne peut voir l'essence divine par ses facultés naturelles (*per sua naturalia essentiam*)<sup>339</sup>, mais en rappelant que le connu est dans le connaissant d'une façon qui convienne à ce dernier. Ainsi, bien que les dispositions naturelles de l'Homme ne lui permettent pas d'accueillir une pleine connaissance de Dieu, Bonaventure de Bagnoregio (1221-1274) souligne qu'il existe deux façons de connaître (*cognitio*) : la compréhension (*in comprehensionem*) et l'appréhension (*in apprehensionem*)<sup>340</sup>. Cette dernière consiste en une manifestation de la vérité de la chose connue (*manifestatione veritatis rei cognitae*) alors que la compréhension impliquerait une connaissance parfaite et totale (*inclusionem totalitatis*)<sup>341</sup> nécessitant une inclusion du connu dans le connaissant ainsi qu'une proportion d'égalité. Comme Dieu est infini et que l'esprit humain est fini, cela s'avère impossible. Or, l'*apprehensio* ne requiert qu'une « proportion de convenance » (*proportio convenientiae*) qui existe grâce à l'image de Dieu se trouvant en tout homme. À ce propos, en s'appuyant sur Isidore de Séville (565-636), il ajoute que Dieu fait comprendre sa beauté sans limites par la beauté de ses créatures<sup>342</sup>. À la manière d'un artisan (*artifex*), il se manifeste dans son œuvre puisque, comme chez Aristote, la cause (*causa*) resplendit (*reluget*) dans l'effet (*effectus*)<sup>343</sup>. Par conséquent, toute créature conduit à Dieu à condition qu'on la considère comme un *signum* et qu'on regarde en elle comme « à travers un miroir »<sup>344</sup>. En effet, l'homme a été fait à l'image du Créateur<sup>345</sup> et selon Augustin, là où il y a image, il y a ressemblance, mais pas obligatoirement égalité. Ainsi, il y a bien chez les humains une ressemblance de Dieu (*Dei similitudo*) dérivant de lui à la façon d'un modèle, d'une imitation imparfaite, mais qui

---

<sup>339</sup> *Ibid.*, pars 3, q. 12, a. 4, co.

<sup>340</sup> Bonaventure, *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi (tome 1)*, Quaracchi, Collegii S. Bonaventurae, 1882, p. 62.

<sup>341</sup> *Ibid.*, p. 62.

<sup>342</sup> *Ex pulcritudine circumscriptae creaturae pulcritudinem suam, quae circumscribi non potest, facit Deus intelligi*. Bonaventure, *Commentaria in quatuor...*, p. 71.

<sup>343</sup> *Ibid.*, p. 72.

<sup>344</sup> Formule proposée par la Traduction œcuménique de la Bible de *Videmus nunc per speculum in enigmate*. Épître aux Corinthiens, XIII, 12.

<sup>345</sup> Genèse, I, 26.

permet partiellement de le saisir<sup>346</sup>. On comprend donc que cette *similitudo* ne peut se percevoir au moyen d'une espèce créée, mais uniquement par l'intermédiaire d'une profonde introspection.

Ce n'est qu'en recherchant Dieu en soi qu'il peut être ajouté à l'intellect certaines dispositions accroissant ses capacités et l'élevant au-dessus de la prison charnelle par l'intervention de la grâce divine. Ce phénomène est nommé « illumination de l'intellect » (*illuminationem intellectus*)<sup>347</sup>. D'autre part, comme le résume Augustin, l'*homo viator* peut (et doit) faire de sa vie un long et pénible effort d'apprentissage pour gagner en « intelligence lumineuse » (*intellegentia luminosa*)<sup>348</sup>, spiritualiser son corps et ses sens, pour ainsi rendre son âme de plus en plus apte à accueillir l'essence divine. Il n'en demeure pas moins qu'il est impossible de comprendre quelque chose par l'intermédiaire d'une similitude appartenant à un « ordre inférieur » (*per similitudines inferioris ordinis*)<sup>349</sup> et qu'« aucun homme ne comprend comme les anges » (*nullo hominum sicut ab angelis capiuntur*)<sup>350</sup>.

D'un point de vue strictement théologique, regarder l'hostie est loin d'être essentiel. Alors qu'il s'avère totalement impossible de voir l'essence divine corporellement, ce qui permet de la voir spirituellement ne se trouve que dans la grâce divine ou à l'intérieur du croyant. Certes, une image peut constituer une source d'inspiration et mener l'esprit à partiellement s'élever, mais l'hostie n'en est pas une; elle est réellement le corps du Christ ne renvoyant à rien d'autre qu'à lui-même. Qui plus est, selon Augustin ainsi que les principaux théologiens des XIIe et XIIIe siècles, une pleine et parfaite compréhension de Dieu est totalement inaccessible pour un être terrestre, et ce, que ce soit spirituellement, intellectuellement ou physiquement.

---

<sup>346</sup> *Aequalitas autem non est de ratione imaginis, quia, ut Augustinus ibidem dicit, ubi est imago, non continuo est aequalitas; ut patet in imagine alicuius in speculo relucente. Est tamen de ratione perfectae imaginis, nam in perfecta imagine non deest aliquid imagini, quod insit illi de quo expressa est. Manifestum est autem quod in homine invenitur aliqua Dei similitudo, quae deducitur a Deo sicut ab exemplari, non tamen est similitudo secundum aequalitatem, quia in infinitum excedit exemplar hoc tale exemplatum. Et ideo in homine dicitur esse imago Dei, non tamen perfecta, sed imperfecta.* Thomas d'Aquin, *Summa Theologica...*, *op.cit.*, pars 1, q. 93, a. 1, co.

<sup>347</sup> *Ibid.*, pars 1, q. 12, a. 5, co.

<sup>348</sup> Augustin, « Homélie XCVII »..., *op. cit.*, p. 298.

<sup>349</sup> Thomas d'Aquin, *Summa theologica...*, *op.cit.*, pars 1, q. 12, a. 2, co.

<sup>350</sup> *Ibid.*, p. 298.

### 3.3 L'attitude spirituelle du fidèle

Pour espérer « voir quelque chose », le fidèle doit donc utiliser ses yeux spirituels et adopter une certaine attitude mentale lui permettant d'accueillir la lumière divine. Dans les sources normatives évoquées dans le chapitre précédent, l'adverbe *reverenter* est souvent adjoint au verbe décrivant le geste que doivent effectuer les laïcs (agenouillement, révérence, etc.). Chez Albert Blaise, *reverenter* évoque « un respect et une crainte religieuse »<sup>351</sup>, mais est aussi associé à *reverentia* impliquant des gestes polis ou une inclinaison de la tête<sup>352</sup> qu'il faut percevoir de façon à fois spirituelle et corporelle.

Cet adverbe est présent dans 16 des 87 sources normatives et pour la première fois dans les statuts de Canterbury de 1213-1214 qui ordonnent aux clercs de rappeler aux fidèles d'entretenir une attitude révérencieuse pendant l'eucharistie<sup>353</sup>. Cette prescription est d'ailleurs reprise dans les décrétales d'Honorius III proclamant qu'il importe de s'incliner avec révérence au moment de l'élévation<sup>354</sup>. Or, pour des raisons qu'il apparaît difficile d'expliquer, très peu de statuts synodaux français utilisent cet adverbe : sur 16 occurrences, 5 sont d'origines anglaises, 4 proviennent de la cour papale et une vient du royaume de France. Tout ce qu'il semble possible d'affirmer est que cette tournure possède une sanction pontificale et que les évêques anglais font preuve d'une plus grande précision qui pourrait être liée à l'hypothétique nécessité, évoquée dans le chapitre précédent, de régler le comportement des fidèles anglais possiblement plus dissipés.

Par la suite, on trouve à 5 reprises l'expression *cum devotio* qui, dans les trois dictionnaires de Blaise relève de l'attachement, de l'empressement, du dévouement, de la piété, de la dévotion<sup>355</sup>, de la ferveur, de l'amour, de la charité<sup>356</sup> ou de l'offrande<sup>357</sup>. Niermeyer, qui

---

<sup>351</sup> Albert Blaise, « Reverenter » in *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, Brepols, 1966, p. 94.

<sup>352</sup> Albert Blaise, « Reverentia » in *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge* [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016)

<sup>353</sup> *Moneantur autem laici quod reverenter se habeant in consecratione eucharistie, et flectant genua maxime tempore quando post elevationem hostia sacra dimittitur*. Dorothy Whitelock (éd.) *Councils & Synods : With Other Documents Relating to the English Church* (Tome II, Partie I), Oxford, 1964, p. 33.

<sup>354</sup> *Elevatur hostia salutaris, quilibet se reverenter inclinet*. Aemilius Riedberg, *Decretalium...*, *op.cit.*, p. 642.

<sup>355</sup> Albert Blaise, « Devotio » in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016)

<sup>356</sup> Albert Blaise, « Devotio » in *Le vocabulaire latin...*, *op. cit.*, p. 45.

<sup>357</sup> Albert Blaise, « Devotio » in *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge ...*, *op. cit.*

s'appuie davantage sur des sources laïques, évoque en plus l'obéissance et la loyauté<sup>358</sup>. On parle donc ici d'une attitude spirituelle plaçant le fidèle dans une position de soumission qui, contrairement aux cas précédents, est active : on témoigne avec empressement de sa dévotion et de sa fidélité envers le Seigneur au moment de son élévation. On fait le même type de constat pour les deux autres mots les plus fréquents : les verbes *adorare* (4 occurrences) et *venerare* (2 occurrences).

Cette attitude activement spirituelle n'est pas une fin en soi : elle doit permettre un accroissement de la foi et de la *caritas* rapprochant le chrétien d'une future et espérée accession à la vision béatifique. Citons l'exemple révélateur d'un extrait des *Confessions* (1289) de la moniale cistercienne rhénane Gertrude de Helfta (1256-1301) qui s'avère un récit radical, mais exemplaire, de l'attitude spirituelle qu'on attend des fidèles pendant l'élévation. Dans le chapitre XXV du livre IV, la sainte assiste à la messe et reçoit une révélation du Christ qui lui dit : « *Item intellexit alia vice, quod quoties homo cum desiderio et devotione inspexerit hostiam, in qua latet corpus Christi sacramentaliter, toties meritum suum auget in caelo, quia aeternaliter in futura visione Dei tot sibi speciales delectationes alludent, quoties in terris cum devotione et desiderio inspexit corpus Christi vel etiam vellet videri si posset, sed rationabiliter impeditur* ». <sup>359</sup>

Dans la première partie de la phrase, elle explique que l'homme qui contemple l'hostie (*inspexerit*) avec désir et dévotion (*cum desiderio et devotione*) augmente ses mérites pour le ciel (*toties meritum suum auget in caelo*). L'utilisation d'*inspexerit*, du verbe *inspicere*, semble à première vue étrange. Dans les deux dictionnaires de Blaise, ce mot est traduit par « examiner », « inspecter », « songer »<sup>360</sup>. Pourtant, ce n'est certainement pas par hasard si l'auteur a choisi de ne pas utiliser le verbe regarder (*spectare*), mais plutôt un terme allant au-delà de la simple (et charnelle) contemplation. En effet, pour espérer voir à travers le « voile » que constitue l'apparence du pain, le fidèle doit puiser en lui pour user de son *oculus cordis*. On ne regarde donc pas l'hostie, on l'inspecte, on la fouille, on l'examine, on songe à elle grâce à une dévotion active impliquant une profonde introspection pendant

---

<sup>358</sup> Jan Frederik Niermeyer, « Devotio » in *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leiden, Brill, 2002, p. 430.

<sup>359</sup> *Revelationes Gertrudianae ac Mechtidianae*, Paris, Henri Houdin, 1875, p. 380-381.

<sup>360</sup> Albert Blaise, « inspicio » in *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen-âge... op.cit.* et Albert Blaise, « inspicio » in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens... op. cit.*

laquelle on recherche la part de Dieu en soi, puisque la « cause resplendit dans l'effet » (*reluceat causa in effectu*) et que la « sagesse de l'artisan se manifeste dans son œuvre » (*sapientia artificis manifestatur in opere*)<sup>361</sup>. Ainsi, le corps du Christ ne s'offre pas gratuitement à n'importe quel fidèle, il faut le « chercher » en soi et en l'hostie (ce qu'il n'est pas possible de faire par l'intermédiaire de l'œil charnel).

Ce passage de la passivité à la contemplation spirituelle s'avère encore plus évident dans la deuxième partie du passage où la narratrice souligne que le fidèle goûtera d'autant plus les plaisirs spéciaux de la vision béatifique (*speciales delectationes*) qu'il aura contemplé (*inspexerit*) le corps du Christ ou qu'il aura désiré le voir (*vel etiam vellet videri si possem cum rationabiliter impeditur*). On relève ici une tension entre *videre* et *inspicere*. Le premier verbe n'est effectivement utilisé qu'en référence à la récompense éternelle des élus (la *visio dei*) qui demeure impossible pour les êtres charnels. *Inspicere* devient ainsi la seule voie d'accès à l'hostie pour le fidèle : par l'intermédiaire de la grâce et d'une profonde dévotion, il peut intellectuellement envisager la nature du Christ. Qui plus est, comme on le verra plus loin, c'est un « désir de voir » Dieu et non de voir l'hostie qui doit animer le fidèle pendant l'élévation, car il faut éviter que la dévotion secondaire prévale sur la dévotion principale. En élevant son regard vers le *corpus Christi* celui-ci confondrait « regarder » (*spectare*), qui relève du charnel, et « voir-comprendre » (*videre*), qui relève du spirituel et qui doit constituer son réel objectif.

Pendant l'élévation, il importe d'entretenir une attitude spirituelle double : passive, en se soumettant physiquement et spirituellement au Christ tout en se laissant pénétrer de sa lumière, mais aussi active en cherchant à voir spirituellement ce qui se trouve dans l'hostie, en regardant à l'intérieur de soi pour espérer percer le voile que constituent les espèces. Cette entreprise doit être animée par un désir de voir Dieu, qui s'appuie totalement sur la foi puisqu'un tel honneur est impassable pour un être terrestre. Pour espérer voir, il faut donc croire qu'il est possible de voir bien que cela est charnellement impensable. C'est dans cet ordre d'esprit que les voix de Gertrude affirment que ce désir apparaît comme une source de mérite aux yeux du Seigneur.

---

<sup>361</sup> Bonaventure, *Commentaria in quatuor libros...*, *op. cit.*, p. 72

### 3.4 Le regard du prêtre

Le texte du Canon affirme que tout en consacrant le pain, le Christ leva les yeux au ciel (*elevat oculus ad caelum*). Bien que tant les sources normatives, les *exempla* que les récits hagiographiques sont silencieux sur cet aspect du rituel, on peut supposer que, comme dans le cas des gestes qui précèdent l'élévation, les ecclésiastiques cherchent à imiter les gestes du Christ et élèvent le regard « vers le ciel ». C'est probablement pour cette raison que des prescriptions bien précises ne s'avèrent pas nécessaires.

Mais que regarde le prêtre? Tout d'abord, on doit comprendre l'expression *elevat oculus ad caelum* d'un point de vue spirituel dans la mesure où, pendant l'eucharistie, « le célébrant se voit magnifié dans la position de l'intercesseur-transformateur »<sup>362</sup>. Il devient un point d'ancrage entre ce ciel qu'il ne peut pas voir corporellement (mais qu'il contemple spirituellement) et les fidèles. L'hostie consacrée, corps réel du Christ et représentation du *corpus mysticum*, constitue le résultat de cette rencontre, permise par l'intercession de l'officiant « regardant le ciel », entre la grâce divine et l'oblation du peuple. Ce rôle d'intercesseur est confirmé par les *exempla* où ce sont exclusivement les fidèles qui reçoivent des visions concernant la transformation de l'hostie. Dans ces textes, les célébrants tendent plutôt à percevoir des manifestations associées au « ciel » au « haut » ou au Saint-Esprit plutôt qu'au Christ. Le *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense* (1174), une compilation issue de l'abbaye de Clairvaux, raconte notamment qu'en élevant l'hostie, Euverte d'Orléans (mort en 388) vit la main de Dieu jaillissant d'une nuée lumineuse (*in nube claritas*) et effectuant un signe de bénédiction (*manus domini a medio brachio cum palma et digitis crucis signum*)<sup>363</sup>. La *Collectio exemplorum cisterciensis* (1200-1220), un recueil d'origine cistercienne, évoque un récit où un certain Basile n'aperçut pas la colombe d'or (*columba aurea*) qu'il voyait habituellement pendant l'élévation parce qu'un diacre était distrait par une femme (*muelieri inclinate deorsum*). Une fois ce dernier expulsé du chœur, la colombe revint (*quem ilico de altari amovens [...]*

---

<sup>362</sup> Didier Méhu, « *Locus, transitus, peregrinatio* : remarques sur la spécialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval (XIe-XIIIe siècle) », in Société des historiens médiévistes de l'Enseignement supérieur public, *Construction de l'espace au Moyen Âge : pratiques et représentations*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2007, p. 286

<sup>363</sup> Olivier Legendre (éd.), *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense*, Turhout, Brepols, 2005, p. 138.

*sicque columbam moveri protinus vidit*)<sup>364</sup>. En fait, l'unique cas répertorié de vision à travers l'hostie par le prêtre se trouve dans l'un des textes du *Bonum universale de apibus* (1256-1263), recueil composé par le théologien bruxellois Thomas de Cantimpré (1201-1272) dans lequel, le jour de Pâques, le visage du Christ apparaît au clerc sous les traits d'un enfant nu sur une hostie tombée au sol (*corpus Christi super nudam terram stupidus invenisset*)<sup>365</sup>.

Ces visions sont liées à cette élévation du regard (tant corporel que spirituel) vers le ciel du prêtre et relèvent une tension entre « bas » et « haut » qui semble s'inscrire dans la logique opposant *caro* et *spiritus* évoquée précédemment. Alors que les laïcs obtiennent une certaine vision spirituelle du Christ au moment de l'élévation, le célébrant, qui élève son regard encore plus haut, accède à un niveau de compréhension spirituelle supérieur. C'est ainsi que dans le premier *exemplum*, il entrevoit un oiseau (animal hautement spirituel de par son mode de vie aérien) qui est une colombe d'or (représentation du Saint-Esprit). Dans le second cas, c'est directement la main de Dieu qui est perçue. Finalement, c'est seulement quand l'hostie tombe au sol (bas) que l'officiant en revient à un mode de perception « populaire » associée à un niveau inférieur de spiritualité.

Il importe finalement de s'intéresser au retable, car selon Jérôme Baschet, c'est précisément au moment de l'élévation de l'hostie que le célébrant devait regarder cette image-objet.<sup>366</sup> Ni les sources littéraires, ni les sources normatives n'évoquent cet aspect, mais il semble pertinent ici de mettre à profit certaines enluminures. Dans la large majorité des images étudiées, le prêtre porte son regard devant lui, c'est-à-dire sur le retable qui agit comme une « toile de fond irradiante »<sup>367</sup>. On peut prendre pour exemple une représentation de l'histoire de saint Euverte d'Orléans précédemment mentionnée (fig. 3.2). Dans cette image datant d'environ 1335 et se trouvant dans un manuscrit du *Speculum historiale* de Vincent de Beauvais (mort en 1264), on trouve un ecclésiastique élevant une hostie ensanglantée et regardant directement devant lui. Au-dessus de sa tête, une main émane d'une nuée et

---

<sup>364</sup> Jacques Berlioz (éd.), *Collectio exemplorum cisterciensis*, Turhout, Brepols, 2012, p. 89.

<sup>365</sup> Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, Rome, Baltazaris Belleri, 1627, p. 399.

<sup>366</sup> Jérôme Baschet, « Vision béatifique et représentations du paradis (XIe-XVe siècle) », in Véronique Pasche (dir.), *La visione e lo sguardo nel Medio Evo = View and vision in the Middle Ages (tome 2)*, Sismel, Galluzzo, 1998, p. 88.

<sup>367</sup> Brigitte D'Hainaut-Zveny, *Les retables d'autel gothiques sculptés dans les anciens Pays-Bas : Raison, formes, usages*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2008, p. 259.

effectue un signe de bénédiction. Ainsi, bien que le prêtre doive élever les yeux « *ad caelum* » et que, dans l'histoire, Euverte voit clairement la main de Dieu, le personnage n'entre pas en contact visuel avec le miracle. On trouve d'ailleurs des cas de figure équivalents où le prêtre fixe distinctement le retable alors que l'hostie se trouve au-dessus de sa tête dans un bréviaire parisien d'entre 1364 et 1370 ainsi que dans un missel romain datant de 1370 (fig. 3.3 et 3.4).

Bien que l'injonction « *ad caelum* » puisse probablement inciter à une élévation concrète des yeux, il semble avant tout s'agir d'une prescription spirituelle dans la mesure où c'est bien davantage l'*oculus cordis* qui doit être dirigé vers le ciel. Le retable, qui représente d'ailleurs très souvent la cour céleste (et donc la *visio dei*), s'inscrit ici dans un processus de spiritualisation du regard, car le prêtre, en sa qualité d'intercesseur, utilise l'image comme activateur d'une vision mentale – très partielle – du paradis lui donnant le « pouvoir » d'offrir à voir spirituellement le corps du Christ aux fidèles en entrant en relation avec le Divin. Il s'établit par conséquent une interrelation triangulaire où, par l'intermédiaire de l'hostie, Dieu regarde et juge une assemblée qui contemple spirituellement cet objet se trouvant dans les mains d'un homme portant son *oculus cordis* vers Dieu. C'est par ce jeu de regards que le célébrant s'impose comme un intermédiaire légitime entre les laïcs et une puissance dont ils sont indignes puisqu'en sa qualité de figure christique, il agit littéralement comme un lien entre la terre et le ciel.

### **3.5 Spiritualiser le regard**

Comme on l'a vu, l'élévation du XIIIe siècle constitue le résultat d'une réappropriation et d'une régulation par le haut-clergé d'un rite qu'il n'a pas créé. Ce procédé implique aussi une volonté de contrôler le comportement de fidèles désireux de contempler l'hostie. C'est ainsi qu'on les encourage à faire preuve d'une dévotion n'impliquant pas nécessairement le regard, mais plutôt une certaine forme de recueillement. Or, ce discours va plus loin : en faisant l'éloge du « croire sans voir », le clergé incite les laïcs à littéralement éviter de regarder l'hostie.

### 3.5.1 La pulsion scopique

Le présent mémoire présuppose, à la suite d'Édouard Dumoutet et d'une majeure partie de l'historiographie, que le « désir de voir l'hostie » constitue une importante dévotion médiévale<sup>368</sup>. Mais il importe d'analyser en profondeur les fondements de ce phénomène tout en s'intéressant aux relations qu'entretiennent les autorités ecclésiastiques avec celui-ci.

Selon l'anthropologue française Françoise Héritier (1933-), toutes les sociétés entretiennent une relation spécifique avec le regard. Celui-ci est associé à une typologie morale visant à caractériser l'individu par une posture qui est à la fois enregistrée, commentée et sanctionnée si besoin<sup>369</sup>. Par conséquent, le regard assure un rôle à ne pas négliger dans l'étude des liens sociaux, ainsi que dans l'établissement de rapports de domination. En effet, contrôler le regard, ce n'est pas seulement dominer un individu, c'est bien davantage réguler le rapport qu'il entretient avec le monde matériel. C'est ainsi que le dominant, qui est systématiquement celui-ci qui possède la maîtrise complète de son corps, est aussi celui qui peut porter son regard ainsi que sa science sur tout<sup>370</sup>.

Dans le christianisme médiéval, le prêtre est justement celui qui voit et qui comprend (*videre*), celui qui peut accéder au sanctuaire, qui parle et lit le latin, celui qui connaît les voies de la sagesse et évidemment celui qui, tout en étant en relation avec Dieu, peut transformer la matière. Cette dernière « capacité » relève du surnaturel et constitue « un objet de répulsion ou de désir »<sup>371</sup> et peut donc être identifiée au tabou au sens où l'entend Sigmund Freud. Équivalent au *sacer* romain et au *kadesh* hébreu, le tabou est à la fois ce qui est caché, ce qui est interdit, ce qui est impur<sup>372</sup> et dont la source est souvent une force magique émanant de personnes, de divinités ou d'esprits qui peuvent la transmettre par l'intermédiaire d'objets inanimés qu'il faut voir, toucher, entendre ou goûter. Or, tous ne sont pas dignes de cette force; seuls certains élus, détenteurs d'une certaine puissance

---

<sup>368</sup> Édouard Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et l'origine de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1926, p. 36.

<sup>369</sup> Françoise Héritier, « Regard et anthropologie », *Communications*, n.75, 2004, p. 92.

<sup>370</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>371</sup> Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite : Tabou, magie, sacré*, Paris, Presses universitaires de France, 1971, p. 205.

<sup>372</sup> Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Paris, Points, 2010 (1913), p. 69.

spirituelle (ou magique) peuvent la « manier »<sup>373</sup>. C'est pour cette raison que le tabou est aussi source de désir : tout en souhaitant le transgresser, les croyants en ont peur<sup>374</sup>.

Dans plus l'être humain serait animé par un « fondamental désir de voir », et ce, même lorsqu'il n'y a littéralement rien à voir<sup>375</sup>. Pour Freud, cela s'exprime par la « pulsion de rechercher et de savoir » qu'il identifie à la fois à une source et à une conséquence du premier épanouissement de la sexualité infantile<sup>376</sup>, mais qui se maintiendrait pendant l'ensemble de la vie adulte à cause de la sublimation de l'angoisse de castration en une peur narcissique de l'abandon ou du retrait de l'amour<sup>377</sup>. C'est ainsi que, pendant la puberté, l'œil comme source de connaissance se transforme en une zone érogène jouant un rôle central dans le désir d'appropriation de l'objet<sup>378</sup>.

La pulsion scopique semble entretenir trois fonctions dans la vie adulte. D'une part, il s'agit d'un acte instinctif et primitif poussant le sujet à s'approprier, voire même à dévorer (to devour) par les yeux l'objet désiré<sup>379</sup>. Cette manducation symbolique implique une incorporation de ce qui est vu dans celui qui voit que le psychanalyste autrichien Otto Fenichel (1897-1946) résume par cette déclaration : « i wish what i see to enter into me »<sup>380</sup>. De plus, la théoricienne féministe Laura Mulvey (1941 - ) souligne que lorsque ce désir d'introjection est porté sur une personne, le sujet procède à une réification de cette dernière; il s'agit de contrôler et de s'approprier de façon sadique cet individu qui ne le veut et ne le sait pas. La personne-objet peut ainsi être consommée<sup>381</sup> de façon oculaire en assurant une emprise du sujet sur son objet de désir. Finalement, la pulsion scopique relève de la volonté narcissique d'exister en tant que sujet. En effet, regarder signifie aussi être vu et c'est justement le sentiment d'être regardé ainsi que de se voir être regardé qui fournit et valide le « sentiment d'existence »<sup>382</sup>. C'est ainsi que le psychanalyste français Jacques Lacan (1901-1981) effectue une distinction (schize) entre l'œil (ou la vision) et le regard.

---

<sup>373</sup> *Ibid.*, p. 73.

<sup>374</sup> *Ibid.*, p. 91.

<sup>375</sup> Jérôme Baschet, « Vision béatifique et représentations du paradis ... » ... p. 75.

<sup>376</sup> Sigmund Freud, *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962 (1905), p. 90.

<sup>377</sup> Sophie Mjolla-Mellor, *Le plaisir de pensée*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, p. 196.

<sup>378</sup> *Ibid.*, p. 115.

<sup>379</sup> Otto Fenichel, *Collected Papers : First Series*, New York, Norton & Company, 1953, p. 373.

<sup>380</sup> *Ibid.*, p. 378.

<sup>381</sup> Laura Mulvey, *Visual and Other Pleasures*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, p. 17-18.

<sup>382</sup> Françoise Héritier, « Regard et anthropologie »..., *op.cit.*, p. 97.

Ce dernier, au même titre que l'objet anal ou oral, constitue un objet pulsionnel invisible causant le désir (objet *a*) et se trouvant en dehors du sujet. De son côté, l'œil relève de la conscience, du sujet et donc de la pulsion (scopique)<sup>383</sup>. C'est ce qui fait que le sujet percevant est systématiquement un sujet perçu, car le regard n'est pas le sien, mais celui qui est porté sur lui<sup>384</sup>. Cette condition se manifeste dès le stade du miroir au moment duquel le Moi de l'enfant d'entre six et dix-huit mois, confronté à sa propre image, se constitue au travers de l'image de l'autre et « se situe en tant qu'objet dans le monde de la visibilité »<sup>385</sup>.

Ce long résumé, qui peut sembler relever de la simple masturbation intellectuelle, est pourtant nécessaire, car elle montre qu'il existe, dans toute société de toute époque, une pulsion viscérale poussant l'individu à tenter de tout regarder et de tout connaître. Celui-ci cherche ainsi à s'approprier l'objet, l'ingérer intellectuellement, symboliquement et littéralement pour braver un interdit, mais aussi acquérir son pouvoir. Il s'agit aussi de le réifier pour le contrôler, l'utiliser de façon purement narcissique et s'assurer d'être vue de lui pour qu'il y ait quelque chose à voir, que l'on existe en tant que sujet<sup>386</sup>. C'est à partir de ces constats qu'il faut lire ce qui va suivre, car du point de vue de la pensée chrétienne médiévale, la « pulsion » est une faiblesse de la chair associée à l'orgueil qui s'oppose à la raison et qu'il importe, pour les autorités ecclésiastiques, de réguler. Le problème n'est pas de regarder l'hostie, mais c'est de le faire par simple curiosité, par simple désir pervers de voir ou de comprendre, de réifier le corps du Christ et d'en faire un objet de jouissance sans la médiation de la foi et de la raison. Comme on l'a déjà dit, il faut effectivement désirer voir et non pas désirer regarder.

### **3.5.2 Superstition, idolâtrie et désir désordonné de voir**

Comme la fin de la précédente section le souligne, le risque de la pulsion scopique est « que la dévotion accessoire nuise à la dévotion principale »<sup>387</sup>. La pratique religieuse est évidemment une vertu morale (*religio est virtus moralis*), mais toute vertu doit s'établir

---

<sup>383</sup> Jean-Claude Maleval, « Le regard : Objet de la pulsion scopique », in Leatitia Jodeau-Belle et Laurent Ottavi (dir.), *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne : Repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 177

<sup>384</sup> Éléonore Pardo, « Le regard médusé », *Recherches en psychanalyse*, n. 9, 2010, p. 86.

<sup>385</sup> *Ibid.*, p. 86.

<sup>386</sup> Sophie de Mjolla-Mellor, *Le plaisir de pensée...*, *op. cit.*, p. 199.

<sup>387</sup> Édouard Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie...*, *op. cit.*, p. 28.

dans le juste milieu : tant l'excès (*excessum*) que le défaut (*defectum*) constituent des vices<sup>388</sup>. Cet excès, c'est ce que Thomas d'Aquin nomme la superstition (*superstitio*) qui pousse le fidèle à rendre un culte à ce qu'il ne doit pas ou bien d'une façon contraire à la raison. L'un des exemples de cet abus serait de faire passer le signe avant le signifié, de s'attacher aux pratiques extérieures de façon à ce que l'on cesse d'en user exclusivement pour glorifier Dieu. C'est ainsi que Luc dit : « le règne de Dieu est au-dedans de vous » et non pas dans les signes extérieurs qui sont secondaires<sup>389</sup>.

Ici, il s'agit principalement de savoir ce dont on peut licitement « jouir ». Dans *De doctrina christiana* (397), Augustin évoque la distinction entre jouir, s'attacher par amour à une chose pour elle-même et user, utiliser une chose pour atteindre ce dont on veut jouir. Il importe donc de jouir de certaines choses et en user d'autres<sup>390</sup>. Or, jouir de ce qu'il faut user ou user d'une chose pour des fins illégitimes est hautement condamnable<sup>391</sup>. Comme le seul sujet de jouissance de l'homme doit être la Trinité, l'*homo viator*, dont l'existence terrestre n'est qu'un déplacement vers la vision béatifique, ne doit qu'user du monde et non pas en jouir. Cela implique de voir dans les images, les signes, les sacrements et les créatures l'action du Créateur pour ainsi faire passer son regard de ce qui est corporel et temporel à ce qui est spirituel et éternel<sup>392</sup>. Bonaventure tient des propos équivalents en soutenant que l'unique chose dont on peut (et dont on doit) jouir (*frui*) est Dieu, car c'est par lui seul qu'il est possible d'atteindre la plénitude<sup>393</sup>. Comme les sens relèvent d'organes qui peuvent être perturbés par ce qui les dépasse en excellence, en grandeur ou en complexité (*excellens*), ce plaisir ne doit pas être sensoriel, mais intellectuel. L'intellect, dont la puissance est immatérielle, ne dépend pas d'un organe et ne peut pas être

---

<sup>388</sup> *Respondeo dicendum quod, sicut supra dictum est, religio est virtus moralis. Omnis autem virtus moralis in medio consistit, ut supra habitum est. Et ideo duplex vitium virtuti morali opponitur, unum quidem secundum excessum; aliud autem secundum defectum.* Thomas d'Aquin, *Summa Theologicae ...*, op.cit., pars 2-2, q. 92, a. 1, co.

<sup>389</sup> *Totum hoc reputandum est superfluum et superstitiosum, quia, in exterioribus solum consistens, ad interiorem Dei cultum non pertinet. Unde Augustinus, in libro de vera Relig., inducit quod dicitur Luc. XVII, regnum Dei intra vos est, contra superstitiosos, qui scilicet exterioribus principalem curam impendunt.* Ibid., pars 2-2, q. 93, a. 2, co.

<sup>390</sup> *Res ergo aliae sunt quibus fruendum est, aliae quibus utendum, aliae quae fruuntur et utuntur.* Augustin, *De Doctrina Christiana...*, op. cit., p. 14.

<sup>391</sup> *Nam usus illicitus potius vel abusio nominanda est.* Ibid., p. 14.

<sup>392</sup> *Sic in huius mortalitatis vita peregrinantes a domino, si redire in patriam volumus ubi beati esse possimus, utendum est hoc mundo, non fruendum, ut invisibilia dei per ea quae facta sunt intellecta conspiciantur, hoc est ut de corporalibus temporalibusque rebus aeterna et spiritalia capiamus.* Ibid., p. 14-16.

<sup>393</sup> Bonaventure, *Commentaria in quatuor libros...*, op. cit., p. 38.

décontenancé d'une telle manière<sup>394</sup>. De plus, le plaisir procuré par un objet matériel ne stimule que de l'extérieur et altère la puissance, car il provoque la dispersion des sens. Quant à lui, l'objet intellectuel implique un mode d'appréhension intérieur qui renforce l'esprit<sup>395</sup>.

Augustin condamne aussi deux fautes liées : la concupiscence des yeux et la curiosité. Cette première se définit comme un plaisir des yeux charnels associé au regard d'un objet pour lui-même (et non pas dirigé vers le Créateur) ou bien d'un goût désordonné pour la dangereuse et séduisante douceur (*inlecebrosa ac periculosa dulcedine*) de la lumière corporelle. Il importe effectivement de voir le Créateur dans la créature et, pour ce faire, il faut élever vers le Seigneur ses yeux invisibles (*invisibiles oculos*)<sup>396</sup> et non pas s'en tenir à l'œil corporel qui ne fournit pas, par lui-même, d'informations tout à fait fiables et qui peut mener à la déchéance quand il n'est pas régulé par la raison. La curiosité (*curiositas*) implique quant à elle de rechercher une satisfaction charnelle par simple envie de l'expérience, de la connaissance ou de la science (*cognitionis et scientiae*)<sup>397</sup>. Alors que le plaisir recherche ce qui est harmonieux, ce qui est bon ou ce qui est beau, la curiosité brave les interdits, recherche l'horreur, recherche le laid, cherche à connaître ce qui est au-delà des capacités de compréhension de l'individu par un désir présomptueux de repousser les limites<sup>398</sup>. On en revient ici à la pulsion scopique; manifestement déjà repérée et condamnée par Augustin.

D'un point de vue théologique, le désir de voir l'hostie peut donc bien mener certains fidèles vers l'idolâtrie et les détourner de la véritable dévotion. On en trouve notamment mention dans les *Révélations* de Gertrude lorsqu'en assistant à la messe, la mystique est

---

<sup>394</sup> *Sed intellectus non dependet ab organo, quia est vis immaterialis, ideo non tristatur in excellenti, ibid., p. 39.*

<sup>395</sup> *Ex parte modi apprehendendi similiter est dissimilitudo, quia sensus in apprehensione suit obecti tendit ad exterius, unde percipiendo illud dispergitur exterius nec fortificatur interius, ideo debilitatur. Sed objectum intellectus cum intimum ipsi intellectui, et maius perceptione virtus non dispergitur, sed colligitur, et quando virtus est mais unita, tanto fortior. Ibid., p. 39*

<sup>396</sup> Augustin, *Confessionum libri tredecim*, l. 10, c. 34, Leipzig, Teubner, 1898 [En ligne] <http://faculty.georgetown.edu/jod/latinconf/10.html> (page consultée le 24 juin 2016).

<sup>397</sup> *Inest animae per eosdem sensus corporis quaedam non se oblectandi in carne, sed experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas, nomine cognitionis et scientiae palliata. Ibid., l.10, c. 35.*

<sup>398</sup> *Ex hoc autem evidentius discernitur, quid voluptatis, quid curiositatis agatur per sensum, quod voluptas pulchra, canora, suavia, sapida, lenia sectatur, curiositas autem etiam his contraria temptandi causa, non ad subeundam molestiam, sed experiendi noscendique libidine. Ibid., l. 10, c. 35.*

incapable d'aller communier à cause du trop grand nombre de personnes se pressant à l'autel. Comme elle décide de simplement contempler l'hostie, le Christ l'incite à s'approcher et à expérimenter non par la vue, mais par le goût (*non videndo sed gustando*) la douceur de cette « manne cachée » (*illud absconditum manna*)<sup>399</sup>. Le théologien anglais Alexandre de Halès (1185-1245) ajoute dans le premier quart du XIIIe siècle qu'il existe bien une nourriture spirituelle semblable à la *visio dei*, mais que ce n'est pas la contemplation de l'hostie, « car la manducation spirituelle, qui est l'union avec le corps mystique du Christ, s'accorde avec la vision spirituelle qu'est la foi »<sup>400</sup>. Selon Édouard Dumoutet, il s'agit d'une réponse aux nombreux abus constatés tant chez les fidèles que chez certains théologiens « pseudo-augustiniens » pour lesquels le sens le plus spirituel suffit à accueillir l'eucharistie<sup>401</sup>. Malheureusement, l'auteur n'offre ni sources ni exemples précis pour appuyer cette séduisante interprétation.

Par contre, le minimum d'une communion par année décrété par le concile de Latran IV laisse croire que les fidèles ne participaient pas suffisamment au rite. Pour des auteurs comme Dumoutet ou Palazzo, il s'agit là d'un maximum imposé à des laïcs jugés indignes de communier. Or, serait-il possible d'envisager que dès la Réforme grégorienne, les autorités ecclésiastiques tentent, bien au contraire, d'accroître la participation des fidèles et que l'apparition de l'élévation de l'hostie en est venue à constituer un obstacle à cette réforme des usages? En effet, à quoi bon se rendre communier et prendre le risque de commettre une grave faute en consommant le corps du Christ en état d'impureté alors que sa simple contemplation suffit? L'élévation serait donc devenue liturgiquement et pastoralement nuisible. À l'exception des deux documents mentionnés dans le paragraphe précédent, aucune source dépouillée ne permet de soutenir avec une totale assurance cette hypothèse, mais la question mérite d'être posée. Une chose apparaît pourtant certaine : le danger de confondre accident et substance, signifiant et signifié, dévotion accessoire et dévotion principale, fait de la monstration eucharistique un acte manifestement risqué qu'il importe de réguler.

---

<sup>399</sup> *Revelationes Gertrudianae ac Mechtidiana...*, *op. cit.*, p. 157.

<sup>400</sup> Cité par Édouard Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie*, *op. cit.* p. 20.

<sup>401</sup> Édouard Dumoutet, *ibid.*, p. 19-20.

### 3.5.3 Croire sans voir

Au sein de la pensée chrétienne, la foi doit idéalement se priver de la vision, et ce, même si les croyants peinent à résister à l'envie présomptueuse de regarder ou de chercher à comprendre. Cette ambivalence concernant, ce sens qui n'en demeure pas moins hautement spirituel, s'exprime de trois façons dans les récits bibliques, hagiographiques ou exemplaires : l'indignité des fidèles, la nature négative de la vision charnelle et l'accroissement de la foi par l'absence de vision.

Tout d'abord, les fidèles ne sont pas égaux et n'ont pas pareillement accès à la lumière divine à cause de leur condition spirituelle ou intellectuelle. Avant sa mise à mort, le Christ dit à ses disciples : « j'ai encore bien des choses à vous dire, mais vous ne pouvez les porter maintenant; lorsque viendra l'Esprit de vérité, il vous fera accéder à la vérité toute entière »<sup>402</sup>. Dans la *Collectio exemplorum cisterciensis*, une histoire parle d'un moine qui, en pleine nuit, prie à la chapelle et remarque une lueur autour du tabernacle contenant des hosties consacrées. Un frère décédé depuis une semaine lui apparaît alors pour expliquer qu'une lumière et des anges se trouvent toujours autour du corps du Christ, mais qu'à cause de la fragilité humaine (*propter defectum fragilitatis humane*), il vaut mieux la cacher aux yeux de la majorité (*a vobis salubriter occultantur*)<sup>403</sup>. Les nombreux récits d'apparition relèvent d'un schéma équivalent : certains fidèles particulièrement dévots ou méritants reçoivent une vision qu'ils sont le plus souvent les seuls à percevoir. Évoquons un *exemplum* issu du même recueil dans lequel un prêtre particulièrement pieux suppliait souvent, en célébrant la messe, que Dieu lui montre la véritable nature du corps et du sang du Christ (*monstraret naturam corpus Christi atque sanguinis*). Un jour, alors qu'il se trouve agenouillé et priant, un ange se manifeste et lui annonce que son souhait est exaucé. À ce moment, l'hostie sur l'autel se transforme en jeune garçon qu'il prend et approche de son cœur<sup>404</sup>.

---

<sup>402</sup> *Adhuc multa habeo vobis dicere sed non potestis portare modo cum autem venerit ille Spiritus veritatis docebit vos in omnem veritatem*. Jean, XVI, 12-13. Version française proposée par la Traduction œcuménique de la Bible.

<sup>403</sup> Jacques Berlioz (éd.), *Collectio exemplorum Cisterciensis*, op. cit., p. 169.

<sup>404</sup> *Tunc sacerdos celesti munere fretus, quod mirum dictus est, ulnis tremantibus puerum accepit et pectus proprium Christi pectori iunxit*. *Ibid.*, p. 225-226.

On trouve donc ici l'idée selon laquelle la plupart des fidèles, en plus d'en être physiologiquement et intellectuellement incapables, ne sont pas dignes de voir ou de comprendre la lumière divine. Or, par miracle, certains élus en reçoivent une vision partielle prenant l'apparence d'une lueur, d'une colombe, d'un bout de doigt ensanglanté, d'un enfant nu, de gouttes de sang jaillissant de l'hostie, etc. Ce type de phénomène constitue d'ailleurs le scénario central de la vaste majorité des *exempla* relatifs à l'élévation pendant l'ensemble de la période étudiée et il permet de partiellement combler ce désir de « voir quelque chose » qu'entretiennent les fidèles. Ainsi, bien qu'ils ne puissent pas voir le Christ, une sincère dévotion et une profonde introspection pourraient les mener à bénéficier d'un tel miracle.

Le second type de récit est celui qui fait littéralement de la vision charnelle une chose négative ou ambivalente risquant de faire sombrer les fidèles dans l'erreur, la luxure, voire l'hérésie. À ce propos, les visions de l'abbesse scandinave Brigitte de Suède (1303-1373) semblent particulièrement révélatrices. Dans l'une de ces histoires, un démon surgit pendant l'élévation et tout en moquant l'apparence de l'hostie, il invite la religieuse à ne pas croire ce qui est incroyable (*consulo tibi, dimitte cogitare incredibilia*), à se fier à ses sens (*et crede sensibus tuis*) et donc à remettre en question la vérité de la transsubstantiation<sup>405</sup>. La sainte invoque alors le nom du Seigneur qui intervient et entreprend une joute oratoire qu'il remporte contre son opposant infernal. L'auteur pose ici une polarisation assez évidente. Le démon est identifié à la curiosité, à la connaissance fondée sur les sens, à la science, au doute ainsi qu'à la remise en question du dogme. Par-dessus tout, il incite Brigitte à l'orgueil, à se croire supérieure à ce qu'elle est en pensant qu'elle peut comprendre en cette vie le mystère eucharistique. Par opposition, le Christ l'emporte par l'intermédiaire d'une *disputatio*, d'un débat établi sur la dialectique et d'un raisonnement de nature scolastique où trône la foi. On oppose ainsi le démon, le doute et les sens au Christ, à la raison et à la foi.

Les *exempla* qui proposent une réflexion similaire sont nombreux. Dans la *Collectio exemplorum cisterciensis*, une femme allant communier se moque de l'apparence du pain que lui présente saint Grégoire (*videns speciem panis quem coxerat, lascivia subrisit*).

---

<sup>405</sup>*Ibid.*, ch. 63, lig. 1-2.

Alors que le célébrant lui retire l'objet et se retourne vers l'autel pour prier, l'hostie se transforme en doigt ensanglanté (*oravit et digitum reperit cruentatum*)<sup>406</sup>. Par ailleurs, le *Ci nous dit*, un recueil anonyme en langue vernaculaire rédigé vers 1320, évoque l'histoire d'un fils reprochant à son père de ne pas se rendre à la messe plus fréquemment. Ce dernier, affirmant qu'il n'en avait pas besoin, amène sa pieuse progéniture dans son cellier où se trouve « un roy veistu de robes d'or, et y avoir grant luminaire ». C'est alors que le diable se fait jour et s'enfuit « pour le corps Nostre Seigneur que li cordeliers y avoit porté »<sup>407</sup>. Quant à lui, le *Bonum universale de apibus* évoque les aventures d'un certain prêcheur nommé Conrad amené dans une caverne par un hérétique où, grâce à l'intercession du Diable, il lui fait voir un grand et merveilleux palais (*paladium, quod clarite mirabili relucebat*) où trônent un roi (*rex fulgore cursco circumdatus*) et une (*regina sereno vultu pulcherrina*) qu'il présente comme le Christ et la Virge<sup>408</sup>. C'est à ce moment que Conrad prend l'hostie qu'il avait cachée sous sa chape, la présente à la femme et dit : « *si regina es mater Christi, ecce filius tuus quem si susceperis, te velut matrem recognoscam* »<sup>409</sup>. Ces paroles provoquent la disparition (*adnihilato*) de cette illusion et la conversion de l'hérétique.

De plus, bien avant la psychanalyse, la pensée chrétienne tend déjà à érotiser la vue. L'œil est ainsi perçu, suivant la théorie émissive de la vision, à la fois comme un organe de pénétration et un orifice pénétré qui peut relever de la luxure<sup>410</sup>. Cette dangerosité se constate dans la Genèse au moment où le serpent approche Ève et lui explique que si Dieu ne veut pas qu'elle mange le fruit de la connaissance, c'est qu'en ce faisant, ses yeux s'ouvriraient et elle saisirait la différence entre le bien et le mal<sup>411</sup>. C'est alors qu'elle voit

---

<sup>406</sup> Jacques Berlioz (éd.), *Collectio exemplorum Cisterciensis ...*, *op. cit.*, p. 708. Le thème de la femme se moquant de l'apparence de l'hostie revient d'ailleurs dans de nombreux recueils d'*exempla*.

<sup>407</sup> Gérard Blangez (éd.), *Ci nous dit : recueil d'exemples moraux (tome I)*, Paris, Société des anciens textes français, 1976, p. 142.

<sup>408</sup> Thomas de Cantimpré, *Bonum universale de apibus*, Douai, Balthazar Belleri, 1627, p. 554

<sup>409</sup> Si la reine est la mère du Christ, celui-ci reconnaîtra sa mère. *Ibid.*, p. 554-555.

<sup>410</sup> Suzannah Biernoff, *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, p. 41.

<sup>411</sup> *Scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo aperientur oculi vestri et eritis sicut dii scientes bonum et malum*. Genèse III, 5.

(*vidit*) que les fruits semblent bons à manger, les goûte et en offre à son compère<sup>412</sup>. Source de la Chute, la vision (*visio*) apparaît donc ici comme une source de connaissance, d'une connaissance interdite qu'on ne peut s'empêcher d'apprécier. Certes, les sens sont des créations de Dieu et demeurent en cela fondamentalement bons, mais c'est leur utilisation désordonnée, de façon opposée aux commandements de Dieu, qui pose problème<sup>413</sup>.

Ce schéma est complètement inversé dans une histoire de la *Collectio exemplorum cisterciensis* dans laquelle, alors que Pierre de Toulouse dit la messe, l'hostie prend l'apparence d'un enfant (*Domini Corpus, apparebat in specie paruuli speciosi, paruulus ille*). Étonné et intimidé par la lumière majestueuse émanant du bébé, il ferme immédiatement les yeux<sup>414</sup>, mais continue de voir le miracle (*qui enim, clausis oculis, videbat eum sicut apertis*), et ce, où qu'il porte son regard (*cunque declinaret uultum suum in alteram partem*) pendant quatre ou cinq mois<sup>415</sup>. Le thème de l'aveugle qui voit revient d'ailleurs à plusieurs reprises dans la Bible. C'est ainsi qu'Isaac, suite au subterfuge d'Esau, voit l'avenir de son fils préféré<sup>416</sup>; que parlant du Jugement dernier, Isaïe affirme qu'il s'agit là du jour où les yeux des aveugles s'ouvriront<sup>417</sup>; que Matthieu et Luc prétendent que grâce à la parole du Christ, les aveugles voient<sup>418</sup>, etc. Il serait même possible de remonter à la tragédie grecque où la figure de l'aveugle est aussi systématiquement celle du visionnaire, du devin ou du sage. Évoquons par exemple Tirésias dans *Antigone* ou *Œdipe roi* de Sophocle (495-406 AEC).

Dans tous ces récits, la vision charnelle est associée au démon, aux fausses illusions, à l'hérésie, à l'incroyance ou à l'orgueil. C'est le fait de regarder les accidents (charnels) et non la substance (spirituelle) qui engendre le dévoiement de la femme qui se moque du pain consacré et à laquelle on refuse temporairement l'eucharistie jusqu'à ce qu'un miracle

---

<sup>412</sup> *Vidit igitur mulier quod bonum esset lignum ad vescendum et pulchrum oculis aspectuque delectabile et tulit de fructu illius et comedit deditque viro suo qui comedit et aperti sunt oculi amborum cumque cognovissent esse se nudos consuerunt folia ficus et fecerunt sibi perizomata.* Genèse, III, 6-7.

<sup>413</sup> Suzannah Biernoff, *Sight and Embodiment in the Middle Ages...op. cit.*, p. 47.

<sup>414</sup> *Quod cum ille cerneret tremefactus ac stupens primitus pre fulgore atque reverentia majestatis illius claudebat oculus suo : non enim, audebat respicere contra Dominum.* Jacques Berlioz (ed.), *Collectio exemplorum Cisterciensis ...*, op. cit., p. 316

<sup>415</sup> *Hac visione frequenter ille Dei famulus letificatus est, adeo ut plerumque per quatuor aut quinque menses singularis fere diebus illi appareret.* *Ibid.*, p. 316.

<sup>416</sup> Genèse, XXIX, 39.

<sup>417</sup> *Tunc aperientur oculi caecorum, et aures surdorum patebunt.* Isaïe, XXXV, 5.

<sup>418</sup> *Caeci vident.* Matthieu, XI, 5; *Caecis visum.* Luc IV, 18.

advienne pour « dévoiler » la réalité. C'est aussi le plaisir pervers procuré par la pulsion scopique, le plaisir du beau et non du bon, la satisfaction immédiate de l'idolâtrie inspirée par le démon qui anime le père dans la seconde histoire évoquée. La troisième conserve le même esprit, mais identifie ce qui est vu par les yeux du corps à une illusion associée au charme mensonger du Diable que dissipe le *corpus Christi*. Ce dernier s'inscrit donc dans un rapport d'opposition clair avec le « vu », il est celui qui balaye les illusions, qui amène l'esprit au-delà de ce qui est charnellement visible, qui donne la vue aux aveugles. Ces exemples constituent de puissants échos aux propos de la première Épître de Jean qui incite autant à résister à la concupiscence de la chair (*concupiscentia carnis*) qu'à la concupiscence de l'œil (*concupiscentia oculorum*)<sup>419</sup>.

En cela le dernier récit et les extraits bibliques sont exemplaires : c'est en fermant les yeux que le miraculé augmente son mérite, qu'il assure la persistance de sa vision dans le temps et dans l'espace, c'est en ne voyant pas qu'Isaac accroît sa sagesse et peut prédire l'avenir, c'est en écoutant la parole du Christ que ceux qui ne voient pas physiquement voient spirituellement. Encore une fois, on ne peut parler d'un total rejet de la chair, mais ces exemples montrent que celle-ci est entourée d'une certaine ambiguïté : à la fois nécessaire, mais potentiellement dangereuse, elle doit systématiquement être soumise à l'esprit, car son utilisation désordonnée est source de vice, d'hérésie, d'outrages, voire de catastrophes.

Le dernier type de discours est celui qui, justement, fait l'éloge du non-voir, de l'idée selon laquelle une foi réelle et sincère doit être fondée sur aucune « preuve » sensible. C'est ainsi qu'après sa première apparition suivant sa crucifixion, Thomas refuse de croire en la résurrection du Christ sans avoir vu les marques de clous dans ses mains. Quand il reconnaît son erreur, le Seigneur dit : « tu m'as vu, tu as cru : bienheureux ceux qui sans avoir vu ont cru »<sup>420</sup>. C'est dans cet esprit que le *Ci nous dit* affirme : « pour bonnes causes plusieurs se monstre Nostre Sires a nous en ceste forme [l'hostie], quar se nous le veons en sa grant biauté nous ne le pourrions regarder, et si n'airions pas si grant merite ou ciel de

---

<sup>419</sup> 1 Jean, II, 16.

<sup>420</sup> *Quia vidisti me credidisti beati qui non viderunt et crediderunt*. Jean, XX, 29. Version française proposée par la Traduction Œcuménique de la Bible.

lui croire en tail point comme nou aurions en ceste forme »<sup>421</sup>. Plus loin, en concluant l'histoire d'une transformation d'hostie en chair, le même recueil ajoute :

Creons fermement les XII articles de la foy, et ne creons ne plus ne mains, que foy n'a point de merite qu'en puet prouver par raison. Et pour ce se dampnent li philosophe et sont dampné ou temps passé, pour ce qu'il ne veuillent croire s'il ne veoient cause raisonnable. Et nous devons croire plus que nous ne pouons entendre ne prouver. Et par ceste creance trouverons ou ciel clairement ce que nous aurions ci creu debonnairement et fermement sans trop enquerre.<sup>422</sup>

Ces deux extraits sont hautement révélateurs : pour que la foi s'avère méritante, elle ne doit pas s'appuyer sur des causes raisonnables, sur des preuves issues de l'enquête, de la justification des sens ou de démonstrations concrètes, mais uniquement sur les douze articles du *Credo*, sur les Écritures et sur les enseignements de l'Église. Voilà pourquoi les philosophes dont la vision est brouillée par l'orgueil et la curiosité « se damnent » (se dampnent) quand ils refusent de croire ce qui ne peut être démontré alors que les élus, une fois au ciel, atteignent ces vérités qu'ils n'ont pas « cherché à justifier » (sans trop enquerre). En somme, on doit croire pour voir et non pas voir pour croire. Quant à ce que l'on ne peut comprendre en usant de la pensée scolastique, il faut en accepter le mystère, car la puissance divine se trouve au-delà des capacités cognitives humaines et une foi appuyée sur la raison est dénuée de mérite (que foy n'a point de merite qu'en puet prouver par raison).

C'est d'ailleurs ce que met parfaitement en scène une enluminure en pleine page issue d'un recueil italien de récits hagiographiques de la toute fin du XIV<sup>e</sup> siècle représentant l'une des « visions eucharistiques » de Brigitte de Suède (1303-1373). Dans cette image (fig. 3.5), on trouve un prêtre procédant à l'élévation d'une hostie ayant pris la forme d'un enfant entouré de flammes provenant des cieux. À l'autre opposé, on voit Brigitte en train de rédiger un texte sur une plaquette tout en portant son regard vers les cieux où siègent le Christ, la Vierge, les anges, les apôtres, les saints et les patriarches. Regardant vers le Seigneur, ces derniers personnages sont donc en état de *visio dei*. Des mains du Christ et de sa mère jaillissent des rayons de lumière qui se rejoignent dans les yeux de la sainte. Puis,

---

<sup>421</sup> Gérard Blangez (ed.), *Ci nous dit...*, op. cit., p. 137.

<sup>422</sup> *Ibid.*, p. 138.

en bas au centre, un ange tend les mains (à gauche et à droite) vers l'enfant et vers Brigitte tout en recevant un rayon de lumière émanant du petit être. En tant qu'élue, elle assiste donc à un « dévoilement » miraculeux de l'hostie sans la regarder puisque ladite vision est issue directement des cieux. Comme le prêtre fixant le retable pendant l'élévation<sup>423</sup>, elle dirige son œil spirituel vers le royaume céleste et c'est ce qui lui permet de voir le Christ tout en obtenant une prévisualisation de la *visio dei*. C'est donc en désirant voir Dieu et en croyant fermement qu'il y a quelque chose à voir que quelque chose se donne effectivement à voir alors qu'un regard inquisiteur porté non pas spirituellement vers les cieux, mais charnellement vers les espèces, n'aurait été d'aucune utilité (voire nuisible).

Ici, l'ange central apparaît comme une figure médiatrice au centre d'un jeu de regard complexe transitant systématiquement par Dieu. Alors que le couple Christ/Vierge regarde Brigitte et est regardé par elle, le prêtre regarde l'enfant dont les yeux sont portés vers le ciel alors qu'émerge de ses mains un rayon de lumière se rendant vers l'ange qui fixe Brigitte. Cette figure triangulaire, qui peut notamment rappeler la *caritas* en tant que lien unissant Dieu et les Hommes ainsi que les Hommes entre eux, permet surtout à la sainte d'obtenir « un accès direct au divin en court-circuitant la médiation cléricale »<sup>424</sup> ainsi que la vision charnelle grâce à l'intervention d'un ange (figure de messager) s'interposant littéralement et symboliquement entre elle et le prêtre. Elle voit donc bien l'enfant, mais son regard transite par le ciel.

#### **2.5.4 Un défi : résister à la concupiscence**

Cette tension entre « cacher » et « dévoiler » est inhérente à la pulsion scopique précédemment évoquée. Comme le résume Augustin dans l'une de ses homélies sur l'Évangile de Jean, si l'on cache certains mystères aux fidèles, c'est pour qu'ils « les désirent d'autant plus ardemment qu'ils leur sont cachés avec plus de respect »<sup>425</sup>. Le pouvoir de l'institution ecclésiastique est donc partiellement fondé sur une spiritualisation ainsi qu'un contrôle des pulsions charnelles : on souhaite que les fidèles désirent

---

<sup>423</sup> Voir *supra*, 3.4

<sup>424</sup> Dominique Donadieu-Rigaut, « Vision », in Pascale Charron et Jean-Marie Guillouet (dir.), *Dictionnaire d'histoire de l'art du Moyen Âge occidental*, Paris, Robert Laffont, 2009, p. 975.

<sup>425</sup> *Ut ab eis tanto ardentius concupiscantur quanto eis honorabilius occultantur*. Augustin, « Homélie XCVI » in *Homélies sur l'Évangile de Saint-Jean (LXXX-CIII)...*, op. cit., p. 284-285.

ardemment voir l'hostie et on excite même cette envie en faisant de l'élévation un moment spectaculaire et multisensoriel. Or, le discours dominant les incite à résister à cette envie et des dispositions rituelles, gestuelles ou physiques s'assurent qu'il n'y ait littéralement rien à voir. Ce rapport à la tentation est présent chez Augustin pour qui l'existence humaine n'est qu'une longue et misérable tentation que le Seigneur commande de supporter<sup>426</sup>. Il s'appuie notamment en cela sur Paul qui, dans l'Épître aux Galates, affirme qu'il faut « marcher sous l'impulsion de l'esprit » pour ne pas se soumettre aux injonctions de la chair<sup>427</sup>. Ces dernières apparaissent même, dans l'Épître aux Romains, comme une « haine » (*inimicita*) de Dieu<sup>428</sup>.

Comme il fut affirmé précédemment, il n'existe donc pas de réel rejet du corps : sans lui, il n'y aurait rien à contrôler, rien à réprimer, rien à corrompre et rien à spiritualiser. Par conséquent, les œuvres, la retenue, la mortification, le jeûne et bien d'autres choses encore ne serviraient à rien et il serait impossible de mériter la béatitude éternelle. Ce ne sont donc pas la chair ou le désir qui sont fondamentalement problématiques, mais bien le « consentement au désir »<sup>429</sup>.

## Conclusion

Le présent chapitre offre deux grands constats. Tout d'abord, il apparaît impossible pour un être humain de voir l'essence divine et donc de voir quoi que ce soit en regardant l'hostie. En effet, un sens charnel ne peut pas percevoir ce qui est purement spirituel tandis que l'intellect, bien qu'il puisse être partiellement élevé, n'atteindra jamais davantage qu'une préfiguration imparfaite de la vision béatifique. Ensuite, on constate que la pensée chrétienne entretient une profonde ambivalence en ce qui concerne le regard charnel. Porte d'accès de l'âme sur le monde matériel et voie d'entrée des sacrements, son utilisation désordonnée semble pourtant hautement dangereuse. Ainsi, en souhaitant exagérément voir

---

<sup>426</sup> *Numquid non temptatio est vita humana super terram? Quis velit molestias et difficultates? tolerari iubes ea, non amari. nemo quod tolerat amat, etsi tolerare amat.* Augustin, *Confessionum...*, op. cit., l. 10, c. 28

<sup>427</sup> *Dico autem spiritu ambulate et desiderium carnis non perficietis caro enim concupiscit adversus spiritum.* Galates, V, 16.

<sup>428</sup> *Quoniam sapientia carnis inimicitia est in Deum.* Romains, VIII, 7.

<sup>429</sup> Suzannah Biernoff, *Sight and Embodiment in the Middle Ages...* op. cit., p. 47.

le corps du Christ, les fidèles risquent de confondre la substance et les apparences ou bien de remplacer la dévotion principale par une dévotion secondaire qui peut se transformer en idolâtrie lorsqu'elle est guidée par l'orgueil, la curiosité ou un désir de jouir du monde plutôt que de Dieu. La seule solution est donc de ne pas regarder l'hostie avec les yeux du corps, mais avec les yeux de l'esprit. Pour ce faire, il faut procéder à une profonde introspection et rechercher l'image de Dieu qui existe à l'intérieur de tout humain, car celui-ci a été fait à la ressemblance de celui-là.

L'élévation est un rituel accepté, encadré et régulé qui devient le moment le plus important de la messe. Hautement « spectacularisé », il excite la dévotion des fidèles, mais il ne leur permet pas réellement d'assouvir leur pulsion scopique, car cette dernière relève de pulsions charnelles qu'il importe de contenir. Il s'agit par conséquent de la mise à l'épreuve d'une foi qui doit se priver de preuves pour être véritablement source de mérites ainsi que de l'esprit du fidèle qui doit résister aux tentations de la chair, accepter la mortification par la privation de l'objet de désir et idéalement s'approcher de la *visio dei*.

Or, un problème demeure : pourquoi faire cela? Quelles sont les fonctions sociale et anthropologique de ce spectacle? De quelle manière celui-ci s'inscrit-il dans les relations de pouvoir ou les rapports de production de la société médiévale?

## Chapitre 4 : Perspectives d'interprétation

Ce dernier chapitre propose deux grands types d'interprétation du rite de l'élévation. Premièrement, il s'agit d'évoquer les multiples et hypothétiques sens théologiques ou liturgiques de ce geste en étudiant notamment le sens profond du verbe *elevare* ainsi que la façon dont il entre en résonance avec les textes bibliques, patristiques ou médiévaux. Seront aussi encore mises à profit les sources de nature normative.

La seconde partie cherche à offrir des réflexions d'ordre sociologique, anthropologique, économique et philosophique de l'élévation de l'hostie. Il importe effectivement de répondre aux questionnements évoqués à la fin du chapitre précédent : à quoi sert l'élévation de l'hostie? Pourquoi ce rituel est-il aussi important? Quel est son rôle social? Pour ce faire, trois grandes analyses différentes (mais complémentaires) ont été utilisées en vue de démontrer que l'élévation s'inscrit profondément dans les rapports de production féodaux, qu'elle contribue à entretenir l'hégémonie culturelle de l'Église et que celle-ci utilise la rétention des pulsions pour asseoir son autorité tout en tentant de provoquer son intériorisation chez les fidèles. Peu de nouvelles sources ont été utilisées dans cette section : il s'agit essentiellement de revenir sur les démonstrations des précédents chapitres et de les interpréter à la lumière d'une grille d'analyse marxiste, structuraliste et psychanalytique.

### 4.1 Interprétations théologiques

Comme on l'a affirmé dans le deuxième chapitre, on attend du célébrant qu'il élève l'hostie au « bon moment », mais qu'en est-il du geste lui-même? Pour décrire ce dernier, 89 % des 87 sources normatives étudiées utilisent le verbe *elevare* et 67 % l'utilisent seul; 10,3 % utilisent le verbe *ostendere* et 1,1 % l'utilisent seul; 4 % utilisent *levare* alors que *portare* ou *sublevare* sont marginaux. Pour expliquer cette omniprésence du mot *elevare* il faut tenter d'extirper de ce mot son sens profond.

Les définitions qu'offrent les dictionnaires de latin médiéval et chrétien du verbe *elevare* ainsi que du substantif *elevatio* s'inscrivent dans trois grandes catégories. D'une part, l'acte

physique d'élever, de lever ou de soulever dans l'espace un objet<sup>430</sup>. Ces mots entretiennent aussi une signification métaphorique associée à l'élévation morale, sociale, culturelle ou intellectuelle d'un individu ou d'un groupe. On parle par exemple de l'action de vanter (ou se vanter), de glorifier, d'éduquer, de mettre sur le trône, d'introniser ou d'élever à un rang supérieur<sup>431</sup>. Finalement, on relève un sens spirituel impliquant un passage de l'état naturel à l'état surnaturel, de l'état charnel à l'état spirituel, ou du moins l'accroissement des caractéristiques spirituelles d'un individu, d'un groupe ou d'un objet. S'inscrivent notamment dans cette catégorie l'ascension du Christ, la résurrection des morts ou la remontée de la cuve baptismale<sup>432</sup>.

Dans la Vulgate, les mots *elevare* (à tous les temps) et *elevatio* (à tous les cas) reviennent 133 fois<sup>433</sup>. Seules 33 de ces occurrences (23,3 %) évoquent l'élévation d'un objet ou d'un être dans l'espace, et ce, de façon ni métaphorique ni surnaturelle<sup>434</sup>. À 20 reprises (15 %), ces formules entretiennent une signification métaphorique ou bien spirituelle impliquant l'accroissement d'un certain pouvoir (ou le constat d'un pouvoir déjà existant) ou bien le passage du profane au sacré. C'est ainsi que Daniel XI, 36 évoque un roi tout puissant s'élevant (*elevabitur*) au-dessus des dieux<sup>435</sup>, qu'Ésaïe II, 11 affirme qu'un jour, tous les hommes s'inclineront devant un seul dieu qui sera glorifié (*elevabitur*)<sup>436</sup> ou bien que Proverbes XIV, 34 rappelle que la justice élève les peuples (*justitia elevat gentem*). À 17 reprises (12,8 %), on parle plutôt d'un être (humain ou divin) qui est élevé aux cieux de façon miraculeuse. Les visions qu'offrent les livres d'Ezéchiel et de Jérémie constituent des exemples particulièrement spectaculaires. Dans le premier cas, le narrateur aperçoit le chariot de Dieu tiré par le Tétramorphe (*animalia*) s'envolant à plusieurs reprises sous ses

<sup>430</sup> Albert Blaise, « Elevo » in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1997 [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016)

<sup>431</sup> Jan Frederik Niermeyer, « Elevare » in *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leiden, Brill, 2002, p. 486.

<sup>432</sup> Albert Blaise, « Elevo » in *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1975 in [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016)

<sup>433</sup> Pour effectuer cette tâche a été utilisé l'outil de recherche d'une version en ligne de la Vulgate. Voir <http://www.drbo.org/>

<sup>434</sup> Voir par exemple Judith XIV, 14 (un rideau) ; Esaïe V, 26 (une bannière) ; Job VIII, 34 (un aigle) ou Genèse VII, 7 (l'eau pendant le Déluge).

<sup>435</sup> *Et faciet juxta voluntatem suam rex, et elevabitur, et magnificabitur adversus omnem deum: et adversus Deum deorum loquetur magnifica, et dirigetur, donec compleatur iracundia: perpetrata quippe est definitio.*

<sup>436</sup> *Et incurvabitur sublimitas hominum, et humiliabitur altitudo virorum, et elevabitur Dominus solus in die illa.*

yeux<sup>437</sup> alors que dans le second, le Seigneur apparaît pour ordonner aux Juifs de fuir Babylone, après quoi il s'élève et rejoint une nuée<sup>438</sup>. Il importe finalement d'évoquer le premier chapitre des Actes des apôtres quand, suite à sa résurrection et sa dernière apparition à ses disciples, le Christ s'élève et rejoint une nuée (c'est l'Ascension)<sup>439</sup>. Troisièmement, on relève 10 passages (7,5 %) associant le concept d'*elevatio* à une offrande faite à Dieu de nature généralement carnée ou agricole. Ainsi, dans le Lévitique XXIII, 10-1, Dieu ordonne que les prêtres lui offrent le fruit des premières récoltes effectuées en Terre promise<sup>440</sup>. Dans Nombres VI, 20, ceux-ci doivent faire de même avec un bélier lorsqu'un individu devient *nazir*<sup>441</sup>. Cette utilisation renvoie évidemment aux deux précédentes : l'offrande doit tout d'abord être physiquement élevée vers Dieu et vers l'autel (qui se trouve en hauteur), mais ce procédé a pour effet de sacrifier l'objet, de le faire passer du charnel au spirituel, d'engendrer un changement de statut qui l'élève au sens figuré.

Pour des raisons manifestes, il est impossible dans le cadre de ce mémoire d'effectuer les mêmes calculs pour la totalité du corpus littéraire patristique et médiéval. Par contre, en utilisant comme échantillon la série A de la Library of Latin Texts<sup>442</sup>, on constate que les trois sens mentionnés ci-haut sont omniprésents et que les mots *elevare* et *elevatio* directement associés au Christ évoquent presque systématiquement l'élévation de l'hostie ou bien, plus généralement, l'Ascension telle que décrite dans Actes I, 9. C'est notamment le côté d'Ambroise de Milan (340-397) qui insiste sur le rôle salutaire de la résurrection et de l'ascension<sup>443</sup>, chez Jean Cassien (360-435) qui dénonce l'idée selon laquelle seul

---

<sup>437</sup> *Cumque ambularent animalia, ambulabant pariter et rotae juxta ea: et cum elevarentur animalia de terra, elevabantur simul et rota.* Ezéchiel I, 19.

<sup>438</sup> *Curavimus Babylonem, et non est sanata: derelinquamus eam, et eamus unusquisque in terram suam, quoniam pervenit usque ad caelos iudicium ejus, et elevatum est usque ad nubes.* Jérémie, LI, 9.

<sup>439</sup> *Et cum haec dixisset, videntibus illis, elevatus est: et nubes suscepit eum ab oculis eorum.* Actes I, 9.

<sup>440</sup> *Loquere filiis Israel, et dices ad eos: Cum ingressi fueritis terram, quam ego dabo vobis, et messueritis segetem, feretis manipulos spicarum, primitias messis vestrae, ad sacerdotem: qui elevabit fasciculum coram Domino, ut acceptabile sit pro vobis, altero die sabbati, et sanctificabit illum.*

<sup>441</sup> *Susceptaque rursum ab eo, elevabit in conspectu Domini: et sanctificata sacerdotis erunt, sicut pectusculum, quod separari iussum est, et femur. Post haec, potest bibere nazaraeus vinum.*

<sup>442</sup> Bart Janssens (dir.), *Library of Latin Texts*, Turnhout, Brepols, 2015, [En ligne].

<sup>443</sup> *Ergo tu audis, quod, quotienscumque offertur sacrificium, mors domini, resurrectio domini, elevatio domini significetur et remissio peccatorum, et panem istum vitae non cottidianus adsumis?* Ambrosius Mediolanensis, *De sacramentis*, lib. 5, cap. 4, par. 25, p. 69, lin. 71.

l'Esprit a pu élever le Seigneur au ciel<sup>444</sup>, ou bien chez Jean Érigène (800-876), qui emploie indistinctement *ascensionem* et *elevatus* dans la même phrase.<sup>445</sup> L'ascension du Christ possède d'ailleurs la particularité d'être à la fois une élévation miraculeuse d'un être dans l'espace, un passage de l'état terrestre à l'état céleste, ainsi que l'apothéose de son sacrifice (donc une offrande remplaçant l'agneau de l'Ancien testament) devant racheter l'humanité.

L'utilisation du verbe *elevare* ou du substantif *elevatio* pour évoquer le rituel étudié permet d'effectuer un certain nombre d'hypothèses concernant le sens théologique de celui-ci. Ces réflexions rejoignent d'ailleurs en partie les propositions de Thomas W. Drury dans *Elevation in the Eucharist* (1907). Premièrement, si l'on considère que le déroulement de la messe constitue une reproduction de la vie du Christ, on peut affirmer que l'élévation commémore sa montée au ciel. Or, certaines sources permettent d'envisager que l'hostie élevée renvoie à la totalité de l'existence du Seigneur. Évoquons par exemple une histoire de la *Collectio exemplorum cisterciensis* (1200-1220) où un moine clunisien voit se transformer l'hostie en un enfant (*puer*) aux côtés duquel se tiennent un ange et une femme qui lui indique qu'il s'agit là du Christ<sup>446</sup>. Dans le même esprit, une enluminure se trouvant dans un manuscrit des chroniques de Bernard Gui de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle montre un Juif se faisant baptiser après avoir assisté au même miracle (fig. 4.1). Dans certains cas, c'est le Christ en croix qui se manifeste miraculeusement devant le retable au moment exact de l'élévation. C'est le cas dans un traité anglais sur la messe du premier quart du XIV<sup>e</sup> siècle mettant en scène successivement l'élévation et le rabaissement de l'hostie (fig. 2.3) où le miracle se dissipe dès que le geste est terminé. Finalement, il faut relever les statuts de Coventry d'entre 1224 et 1237 où l'on affirme que la clochette annonçant l'élévation doit être sonnée comme s'il s'agissait des trompettes (*tuba*) proclamant le retour du « Juge » (*adventum iudicis*)<sup>447</sup>. L'élévation commémore donc à la fois la naissance, la mort,

---

<sup>444</sup> *Addis autem etiam hoc praedictis impietatibus tuis quod eleuationem domino in caelum spiritus condonarit, ostendens scilicet sacrilego sensu tuo, quod tam inbecillum ac tam egenum dominum Iesum Christum fuisse credis, quod, nisi eum spiritus eleuasset in caelum, adhuc hodie forsitan futurum aestimares in terra.* Jean Cassien, *De incarnatione Domini contra Nestorium*, lib. 7, cap. 22, p. 379, lin. 28-31.

<sup>445</sup> *Per ascensionem eius in caelum significatum est, quando uidentibus discipulis eleuatus est in aera, nube eum suscipiente ab oculis eorum, quae et claritatem ipsius et spiritualitatem indicabat.* Jean Scot Érigène, *Peryphyseon*, lib. 5, p.51, lin. 1599.

<sup>446</sup> *Hic puer quem conspicias celum gubernat (sic) et terram.* Jacques Berlioz (ed.), *Collectio exemplorum cisterciensis*, Turnout, Brepols, 2012, p. 231.

<sup>447</sup> *Unde precipimus quod in elevatione eucharistie quando ultimo elevatur et magis in altum, tunc primo sonet campanella, que si modica tuba denuntians adventum iudicis.* Dorothy Whitelock (éd.) *Councils &*

l'ascension, le règne céleste ainsi que son avènement eschatologique du Seigneur. Cela évoque la nature intemporelle du Christ qui existe de toute éternité (Jean I, 1) et qui est « l'Alpha et l'Oméga [...], celui est, qui était et qui vient, le Souverain »<sup>448</sup> ou bien « le premier et le dernier, le commencement et la fin »<sup>449</sup>. L'hostie élevée représente donc le Verbe en tant qu'entité intemporelle ou plutôt « hors du temps ».

D'autre part, *elevatio* et *elevare* impliquent un élèvement dans l'espace d'un objet s'inscrivant symboliquement dans la tension structurale opposant « bas » et « haut » et marquant par conséquent sa sacralisation, son passage de l'état charnel (bas, terrestre, laïc) à l'état spirituel (haut, céleste, clerc). Ce geste constitue aussi une façon de louer, de glorifier, d'élever le Christ au-dessus des hommes au sens royal du terme. Finalement, c'est là une offrande présentée à Dieu, celle du Christ qui a souffert, qui a racheté l'humanité et qui se voit sacrifié sur l'autel. Comme le résume Drury, « it may partake of the nature of the heave offering, and so declare in action that the things lifted up belong to God, and are thus presented to Him »<sup>450</sup>.

Ces constats permettent d'avancer que l'élévation n'est pas distincte de la consécration eucharistique, mais qu'elle en est venue à constituer son étape ultime. Elle possède une finalité liturgique, symbolique, et même transformatrice et n'a guère besoin d'être regardée pour agir. Son efficacité est donc indépendante de sa relation avec les laïcs et agit en complémentarité avec les paroles du célébrant. Ainsi le geste devient en lui-même un outil de transformation de la matière. L'élévation du calice évoquée dans le premier chapitre en est une preuve : comme ce récipient est fait de métal, il est évidemment impossible de voir ce qu'il contient, mais on l'élève tout de même (quoiqu'un peu plus tardivement que l'hostie). C'est donc dire que son élévation entretient une fonction objective et que les espèces n'ont pas à être vues.

---

*Synods : With Other Documents Relating To the English Church* (Tome II, Partie I), Oxford, Oxford University Press, 1964, p. 210.

<sup>448</sup> *Ego sum alpha et omega, principium et finis, dicit Dominus Deus: qui est, et qui erat, et qui venturus est, omnipotens*. Apocalypse, I, 8. Version française proposée par la Traduction œcuménique de la Bible.

<sup>449</sup> *Ego sum alpha et omega, primus et novissimus, principium et finis*. Apocalypse, XXII, 13. Version française proposée par la Traduction œcuménique de la Bible.

<sup>450</sup> Thomas W. Drury, *Elevation in the Eucharist : Its History and Rationale*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907, p. 139.

## 4.2 Marxisme : repenser les catégories

### 4.2.1 Idéologies et rapports de production

Comme il s'agit d'un rituel, l'élévation relève à priori, dans le modèle marxiste classique, de la superstructure idéologique. Or, le rôle et le fonctionnement de cette dernière demeurent problématiques au sein du matérialisme historique. D'une part, on ne peut nier que le jeune Marx, en proclamant que les idées et les représentations des hommes constituent « l'émanation directe de leur comportement matériel »<sup>451</sup>, témoigne d'un déterminisme mécaniste qui, bien que corrigé dans les œuvres de la maturité comme *l'Introduction à la critique de l'économie politique* ou *Le capital*, pervertit toute une génération de marxistes s'efforçant de déduire directement la superstructure de l'infrastructure. D'autre part, même si ces deux derniers ouvrages contiennent nombre d'outils permettant de penser les idéologies, elles n'en offrent pas de « théorie de l'idéologie en général » que les marxistes peinent toujours, à quelques exceptions près, à ériger<sup>452</sup>. Certes, l'italien Antonio Gramsci (1891-1937) et le français Louis Althusser (1918-1990) s'efforcèrent d'élaborer une telle théorie, mais ils échouèrent à développer des catégories générales, dans la mesure où ils firent systématiquement découler les idéologies d'institutions comme l'État, le Droit ou l'École qui sont évidemment impensables dans un cadre féodal. Le médiéviste marxiste doit par conséquent dépasser le paradigme libéral, transcender les particularités et tendre vers un discours global saisissant correctement la fonction des idéologies et pouvant s'appliquer à n'importe quelle société.

Les marxistes considèrent généralement que les idéologies sont composées de deux éléments dialectiquement liés. Tout d'abord, des *systèmes d'idées-représentations sociales* qui contiennent une série d'idées politiques, juridiques, morales, religieuses, esthétiques, philosophiques et non-scientifiques entretenant entre eux un rapport à la fois logique, complexe et plus ou moins hiérarchisé. En second lieu, on relève les *systèmes d'attitudes-*

---

<sup>451</sup> Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1977 (1932), p. 50.

<sup>452</sup> Louis Althusser, *Sur la reproduction*, Paris, Presses universitaires de France, 2011 (1970), p. 206.

*comportements* qui, tout aussi hiérarchisés et logiquement structurés, s'avèrent constitués de l'ensemble des habitudes, des mœurs et des tendances à réagir à une situation donnée<sup>453</sup>.

Les idéologies, qu'on peut compter en quantité plus ou moins grande selon les groupes en présence au sein d'une société déterminée, relèvent de la superstructure qui, quant à elle, émane en dernière instance de l'infrastructure. Or, « les pensées de la classe dominante sont aussi, à toutes les époques, les pensées dominantes, autrement dit la classe qui est la puissance matérielle dominante de la société est aussi la puissance dominante spirituelle »<sup>454</sup>. Cette idéologie dominante, qui subordonne les autres jusqu'à ce qu'une classe révolutionnaire émerge (et impose ses propres idées) ou qu'elle s'effondre d'elle-même sous le poids de ses contradictions, possède la fonction de relier les individus entre eux ainsi qu'avec leurs conditions d'existence et de les adapter aux tâches qui leur sont assignées par la société<sup>455</sup>. Il est alors possible d'affirmer qu'elle assure la reproduction des rapports de production (qui ont une relation profondément dialectique avec les moyens de production) en s'érigant en une hégémonie culturelle reposant sur une participation consciente et volontaire des dominés à leur domination.

L'idéologie possède donc une autonomie relative, mais plus encore, l'infrastructure ne surplombe pas bêtement la superstructure de façon directe et automatique<sup>456</sup>. En effet, ces deux instances fonctionnent au sein d'un *tout complexe*, d'une « structure de toutes les structures »<sup>457</sup>, où les contradictions secondaires (les idées) ne constituent pas le pur phénomène des contradictions principales (l'économie), car ces dernières ne peuvent préexister, se maintenir et survivre à ces premières et s'avèrent donc respectivement la condition d'existence de l'autre<sup>458</sup>. En somme, si les rapports de production ont pour condition d'existence la production, la production a pour condition d'existence les rapports de production qui agissent comme « sa forme »<sup>459</sup>.

---

<sup>453</sup> Cette double définition de l'idéologie est synthétisée dans : Marta Harnecker, *Les concepts élémentaires du matérialisme historique*, Paris, L'Harmattan, 1992, p. 84-85.

<sup>454</sup> Karl Marx et Friedrich Engels, *L'idéologie allemande...*, *op. cit.*, p. 86.

<sup>455</sup> Martha Harnecker, *Les concepts élémentaires...* *op. cit.*, p. 85.

<sup>456</sup> Dans un tel cas, toute activité révolutionnaire serait impossible.

<sup>457</sup> Jean-Pierre Derriennic, « Lire Althusser », *Revue française de science politique*, vol. 18, n. 2, 1968, p. 377.

<sup>458</sup> Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, La découverte, 2005 (1965), p. 206-224.

<sup>459</sup> *Ibid.*, p. 211.

#### 4.2.2 Le marxisme et le féodalisme

Marx et Engels ne laissèrent pas de véritable théorie du mode de production féodale et leurs réflexions sur ce dernier dépendent largement de leurs travaux sur le capitalisme<sup>460</sup>. Ce « vide » provoqua un certain nombre d'interprétations approximatives, de calques inappropriés ou de pures négations de la réalité. C'est ainsi que la plupart des marxistes « orthodoxes » considèrent que les rapports de production féodaux sont essentiellement fondés sur la petite production agricole sur laquelle les travailleurs possèdent des droits d'usages et d'occupation, mais qui demeure la propriété des seigneurs<sup>461</sup>. Quant à ces derniers, qui « seuls avaient tous les droits », ils auraient été « la seule classe dominante reconnue »<sup>462</sup>. Or, n'ayant pas une propriété effective des moyens de production, ils durent user de facteurs extra-économiques comme l'idéologie chrétienne pour disposer des fruits du labeur de ceux qui travaillaient<sup>463</sup>.

Alain Guerreau propose de rompre avec ce modèle en soutenant que l'institution dominante du féodalisme est bien davantage l'*ecclesia*. En effet, on parle d'une structure sociale totale qui « englobait tous les aspects de la société, exerçait un contrôle étroit de toutes les normes de la vie sociale, et [...] était à cet égard en position de quasi-monopole ». À sa tête, l'Église-institution constitue « la véritable épine dorsale de l'Europe médiévale, concentrant le savoir, les principes normatifs et une part considérable de la richesse »<sup>464</sup>. Anita Guerreau-Jalabert ajoute que le christianisme médiéval était un « système de représentation partagé par tous,

---

<sup>460</sup> Alain Guerreau, *Le féodalisme : un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1980, p. 57.

<sup>461</sup> Voir par exemple : Charles Parain, « Caractères généraux du féodalisme », in Centre d'études et de recherches marxistes (dir.), *Sur le féodalisme*, Paris, Éditions sociales, 1974, p. 13

<sup>462</sup> Lénine, « De l'État », Conférence faite à l'Université Sverdlov, Moscou, 1919 in *Marxist internet archive* [en ligne] <https://www.marxists.org/francais/lenin/works/1919/07/19190711.htm> (page consultée le 30 juin 2016).

<sup>463</sup> Sur cette analyse, voir : Guy Bois, *Crise du féodalisme*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1976, 410 p. Mais l'idée selon laquelle le christianisme n'est qu'un outil de domination utilisé par les pouvoirs temporels est déjà notamment présente chez Jean-Jacques Rousseau dans son *Contrat social*.

<sup>464</sup> Alain Guerreau, *L'avenir d'un passé incertain : quelle histoire du Moyen Âge au XXI<sup>e</sup> siècle ?*, Paris, Seuil, 2001, p. 29-30.

constituant la part idéale d'une organisation sociale dont il permet de penser les propriétés et les fonctionnements »<sup>465</sup>.

On note une apparente contradiction : l'idéologie dominante du féodalisme n'est pas celle du groupe qu'on présente traditionnellement comme une classe dominante : les seigneurs. Faut-il jeter aux oubliettes la pensée de Marx? Bien au contraire, il faut suivre sa pensée et considérer que c'est bien plutôt le clergé qui constitue la classe dominante du mode de production féodale. Pour admettre la chose, il importe de dépasser l'ethnocentrisme de certains chercheurs persistant à effectuer une distinction stricte entre l'idéal et le matériel, entre l'économique et ce qui relève de l'existence spirituelle. À ce propos, les travaux de l'anthropologue Maurice Godelier (1934-) s'avèrent incontournables. Pour lui, la distinction entre infrastructure et superstructure n'est pas de niveau, d'instance ou d'institutions, mais bien de fonction<sup>466</sup>. C'est que toute réalité idéale n'est pas nécessairement idéologique et que « l'usage tant du corps que de moyens matériel implique la mise en œuvre d'un ensemble complexe de représentations, d'idées, d'idéalités : représentation de but, des étapes et des effets des activités – que nous appelons, nous, travail, mais qui apparaissent rarement comme tel dans de nombreuses sociétés primitives ou précapitalistes »<sup>467</sup>.

On ne peut donc considérer toutes les idées comme de simples facteurs extra-économiques, car certaines d'entre elles s'avèrent des réalités matérielles entretenant une fonction infrastructurelle. Il existe bien, par conséquent, une causalité en dernière instance, mais celle-ci relève d'une hiérarchie de fonctions et non d'institutions qui, selon les époques ou les civilisations, possèdent des significations différentes. À ce propos, Godelier donne l'exemple éclairant du rôle de la famille au sein des rapports de production des sociétés aborigènes australiennes vivant de la chasse. En effet, tout en rassemblant entre les mêmes mains les pouvoirs politiques, la parenté sert notamment de cadre à l'appropriation du

---

<sup>465</sup> Anita Guerreau-Jalabert, « L'*Ecclesia* médiévale, une institution totale », in Jean-Claude Schmitt et Otto Gerhard Oexle (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, 2002, p. 220.

<sup>466</sup> Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard, 1984, p. 171

<sup>467</sup> *Ibid.*, p. 175.

territoire de chaque tribu et donc de support à l'appropriation abstraite et concrète de la matière première (ou de la nature)<sup>468</sup>.

Pour le chercheur, le défi est de trouver une façon d'émanciper l'analyse marxienne du carcan intellectuel que constitue le paradigme capitaliste et de l'appliquer à la société féodale. Mener à bien une telle entreprise est évidemment impensable dans le cadre du présent chapitre, mais il semble tout de même possible d'humblement proposer certaines hypothèses concernant le rôle que pourrait posséder l'élévation au sein des rapports de production (donc de domination) animant la civilisation étudiée.

## **4.3 Eucharistie, élévation et économie**

### **4.3.1 Hostie et rapports de production**

Pour Marx, une marchandise est une chose qui « satisfait des besoins humains de *n'importe quelle espèce* »<sup>469</sup> et qui est le résultat d'un « processus de travail » impliquant la transformation d'un objet (naturel ou déjà travaillé) en un produit opérée par une activité humaine<sup>470</sup>. Toute marchandise possède à la fois une valeur d'échange et une valeur d'usage qui lui est donnée par son utilité ainsi que par la quantité de travail socialement nécessaire pour la produire qui tend à se sublimer en elle<sup>471</sup>. C'est ainsi que la marchandise se « fétichise », car tout en exprimant la nature sociale de la production, elle en vient à camoufler ce lien entre des hommes qui leur apparaît faussement comme un lien entre des choses. Par conséquent, « des caractéristiques qui étaient apparues mystérieuses parce qu'elles n'étaient pas expliquées sur la base des rapports des producteurs entre eux furent attribuées à l'essence naturelle des marchandises »<sup>472</sup>.

Soutenir que l'hostie consacrée constitue une stricte marchandise au sens où l'entend Marx serait probablement anachronique ou du moins malhabile; elle en possède par contre un

---

<sup>468</sup> *Ibid.*, p. 184.

<sup>469</sup> Karl Marx, *Le capital : livre I*, Gallimard, 1968 (1867), p. 110 (nous soulignons).

<sup>470</sup> Marta Harnecker, *Introduction au matérialisme historique*, *op. cit.*, p. 17.

<sup>471</sup> Karl Marx, *Le capital...*, *op. cit.*, p. 114-116.

<sup>472</sup> Isaac Roubine, *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, 1928, in *Marxist internet archive* [en ligne] [https://www.marxists.org/francais/roubine/Chapitre1.html#\\_ftn3](https://www.marxists.org/francais/roubine/Chapitre1.html#_ftn3) (page consultée le 7 juillet 2016).

certain nombre de caractéristiques qui permettent de penser l'aliénation féodale. En effet, l'hostie est tout d'abord un produit de consommation ayant pour fonction de répondre au besoin premier du chrétien : le salut. Mais il s'agit aussi du *corpus myticum* qui renvoie autant au corps du Christ qu'à l'*ecclesia* en tant que corps social<sup>473</sup> dont la survie dépend du rapport d'amour qu'entretiennent les fidèles entre eux. Or, la *caritas*, dans le « sens de l'amour spirituel véhiculé par le Saint-Esprit et transitant par Dieu »<sup>474</sup>, apparaît essentiellement comme un outil de reproduction des rapports de productions féodaux, car elle implique une série de dons désintéressés entre des groupes dominants et des groupes dominés profitant systématiquement à ces premiers. C'est ainsi que l'*ecclesia* constitue la famille par excellence et qu'au sein de celle-ci, les *laboratores* (les enfants) produisent une nourriture charnelle et en font don aux seigneurs et surtout à l'Église (le *pater familias*) qui engendre une nourriture spirituelle à la source de sa toute-puissance : l'eucharistie<sup>475</sup>.

Cette dernière constitue d'ailleurs un processus de transformation spirituelle (ou idéale), mais économique, du produit qu'est le pain. Au cours de la période étudiée, les fidèles n'apportent plus réellement d'oblations qui sont portées sur l'autel au moment de l'offertoire, mais l'hostie n'en demeure pas moins la représentation symbolique de ces dons qui s'expriment dans la dîme, le *servitium*, la corvée, les prières ou les œuvres qui sont spiritualisés par l'action transformatrice du prêtre pour engendrer ce produit de consommation qu'est le corps du Christ. L'économie médiévale s'inscrit donc au moins partiellement dans le paradigme eucharistique, car la fin de tout labour charnel ou spirituel effectué par *caritas* dans l'*ecclesia* prend son sens et s'agrège dans l'hostie consacrée. C'est ainsi que « l'eucharistie est porteuse du modèle du don et du donateur puisque Dieu a tout donné à l'homme, y compris son fils en sacrifice, don d'amour décisif pour le salut de l'homme »<sup>476</sup>. Par conséquent, l'hostie constitue à la fois un lien social, une représentation de la société chrétienne, mais aussi une représentation

---

<sup>473</sup> L'Église étant elle-même le corps du Christ. Voir : Henri De Lubac, *Corpus mysticum : L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1949, p. 89

<sup>474</sup> Eliana Magnani, « Les médiévistes et le don : Avant et après la théorie maussienne », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, hors-série n.2, 2008 [en ligne] <https://cem.revues.org/8842> (page consultée le 5 juillet 2016).

<sup>475</sup> Julien Demade, « Les « corvées » en Haute-Allemagne : Du rapport de production au symbole de domination (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles) », in Monique Bourin et Pascual Martinez Sopena (dir.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XI<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2004, p. 345.

<sup>476</sup> Eliana Magnani, « Les médiévistes et le don... »..., *op. cit.*

déformée des rapports de production (ou d'exploitation) qui l'anime et qui sont légitimés par la *caritas*. Plus encore, à la façon du Spectacle décrit par Guy Debord, elle « se présente à la fois comme la société même, comme une partie de la société, et comme instrument d'unification »<sup>477</sup>. De plus, elle soumet les hommes dans la mesure où « l'économie les a totalement soumis. [Elle] n'est rien que l'économie se développant pour elle-même. [Elle] est le reflet fidèle de la production des choses, et l'objectivation infidèle des producteurs »<sup>478</sup>.

Mais cette exploitation gêne, car pour le médiéviste français Julien Demade, elle présuppose le « travestissement du surtravail en travail nécessaire »<sup>479</sup> rendu nécessaire par les propos de la Genèse où, après avoir été éjecté du paradis terrestre, Dieu dit à Adam qu'il devra péniblement cultiver sa terre à la « sueur de son visage » pour se nourrir<sup>480</sup>. Il en résulte à la fois une dévalorisation de l'activité productive (*labor*), qui constitue une punition, mais aussi l'idée selon laquelle le seul labeur légitime est celui permettant d'assurer sa propre survie<sup>481</sup>. Le problème est que l'existence d'une punition en produit implique l'existence d'une surproduction qui apparaît condamnable au vu des Écritures, mais qui est légitimée par le fait que, par *caritas*, le dominé effectue un « travail nécessaire » pour le dominant. Ainsi, c'est paradoxalement « la valorisation idéologique du seul travail nécessaire qui a permis l'imposition du surtravail, qu'elle permettait de masquer et de justifier, de justifier en le masquant »<sup>482</sup>.

#### **4.3.2 L'élévation et le tabou de l'exploitation**

La volonté (consciente ou non) de cacher l'exploitation inhérente au mode de production féodal pourrait constituer l'une des sources du malaise, pleinement inconscient, qu'entretiennent les autorités ecclésiastique en ce qui concerne la contemplation charnelle des espèces consacrées chez les laïcs. Il semble effectivement y avoir quelque chose à « cacher ». Certains *exempla* invitent effectivement à effectuer un tel raisonnement. Par exemple, dans le *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense* (vers 1174), une histoire raconte que Grégoire le Grand distribue la communion alors qu'une femme

---

<sup>477</sup> Guy Debord, *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992 (1967), p. 16.

<sup>478</sup> *Ibid.*, p. 22.

<sup>479</sup> Julien Demade, « Les « corvées » en Haute-Allemagne... », *op. cit.*, p. 347.

<sup>480</sup> *In sudore vultus tui vesceris pane donec revertaris in terram de qua sumptus es*, Genèse III, 19.

<sup>481</sup> Julien Demade, « Les « corvées » en Haute-Allemagne ... », *op. cit.*, p. 348.

<sup>482</sup> *Ibid.*, p. 349.

(*matrona*) moque l'apparence de l'hostie et se demande pourquoi les gens croient qu'il s'agit là du corps du Christ alors qu'elle y reconnaît le pain qu'elle a elle-même confectionné<sup>483</sup>. C'est alors que comme dans toutes les histoires du même type, le saint se retourne vers l'autel et récite une prière qui provoque la transformation de l'hostie en « chair » (*factam carnem repperit*) puis la conversion de la femme. On relève pratiquement la même histoire quelques années plus tard dans la *Collectio exemplorum cisterciensis* (1200-1220), à l'exception près que la femme fautive voit dans l'hostie le pain qu'elle avait cuit (*coxerat*) et, qu'en le voyant, elle « sourit lascivement » (*lasciva subrisit*)<sup>484</sup>.

Le problème fondamental est que l'élévation met en scène l'aboutissement du labeur spirituel et charnel des fidèles, mais opère un renversement qui les rend étrangers à ceux-ci dans la mesure où, une fois la transsubstantiation accomplie, il devient l'expression d'un monde qu'il importe de maintenir séparé de la vie terrestre. Mais comme le résume le sociologue Jean Cazeneuve (1914-2005) qui s'appuie en cela sur les travaux du mythologue Mircea Eliade (1907-1986), « certaines choses, personnes ou régions participent à un tout autre régime ontologique, et par conséquent leur contact produit une rupture du niveau ontologique qui pourrait être fatale »<sup>485</sup>. User malhabilement de l'*oculus corporis*, ce serait donc « dévoiler » le mystère de l'eucharistie : elle est le résultat et la représentation d'une exploitation économique. On pourrait par conséquent émettre l'hypothèse que cette « nature véritable » de l'hostie relève d'un tabou ayant pour fonction de protéger l'intégrité symbolique de l'hostie<sup>486</sup>, d'assurer le maintien de l'*ecclesia* et surtout de maintenir la légitimité de l'Église qui tire en partie sa légitimité de son pouvoir transformateur. Sigmund Freud (1856-1939) note effectivement que « la transgression de certains interdits de tabou signifie un danger social » et risque d'engendrer, s'il n'est pas combattu, la dissolution du groupe<sup>487</sup>. Même constat du côté du sociologue Émile Durkheim (1858-1917) pour qui « les choses sacrées sont celles que les

---

<sup>483</sup> *Quia panem, inquiens quem propriis manibus me fecisse cognoveram tu corpus dominicum perhibebas*, Olivier Legendre (ed.), *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense*, Turnhout, Brepols, 2005, p. 134.

<sup>484</sup> *Videns speciem panis quem coxerat, lasciva subrisit*, Jacques Berlioz (ed.), *Collectio exemplorum cisterciensis*. Turnhout, Brepols, 2012, p. 229.

<sup>485</sup> Jean Cazeneuve, *Sociologie du rite*, Paris, Presses universitaires de France, 1971, p. 66.

<sup>486</sup> Sur les fonctions du tabou, voir : Sigmund Freud, *Totem et tabou*, Paris, Presses universitaires de France, 2010 (1913), p. 32.

<sup>487</sup> *Ibid.*, p. 48.

interdits protègent et isolent »<sup>488</sup>. En somme, le « non-voir » pourrait hypothétiquement protéger inconsciemment le mystère eucharistique et le rôle qu'il entretient au sein des rapports de production féodaux.

## 4.4 Contrôler les pulsions

### 4.4.1 Jouer avec la culpabilité

L'incitation à ne pas regarder pendant l'élévation constitue une volonté manifeste de contrôler la pulsion scopique des fidèles, mais quel est donc le sens d'une telle entreprise? Pour Sigmund Freud (1856-1939), l'une des conditions d'existence de la civilisation est le sacrifice, par les individus qui la composent, de leurs pulsions instinctives au profit du bien collectif<sup>489</sup>. Procurant à tous une plus grande sécurité (physique, économique ou relationnelle), ce renoncement est initialement<sup>490</sup> imposé par la force, mais doit rapidement être intériorisé grâce à l'apparition du Surmoi.

Comme on l'a dit, il n'existe aucune interdiction coercitive de regarder l'hostie pendant l'élévation; l'intériorisation d'un tel interdit relève du renforcement du Surmoi chez les fidèles, d'un « sentiment conscient de culpabilité »<sup>491</sup>. Il ne s'agit pas de soumettre les individus par la force, mais que le gardien qui se trouve en eux s'en charge, et ce, même lorsqu'ils ne sont pas surveillés. Ils doivent ainsi craindre de commettre l'acte, s'en priver même si le faire leur procurait une certaine satisfaction. Ceux qui ne pourraient résister risqueraient un « retrait d'amour » de leurs comparses, des autorités ou de Dieu et donc de la sécurité que leur apportent ces derniers. Certes, l'Église n'offre pas une protection physique comme le ferait un seigneur, une milice ou une muraille, mais elle garantit une protection spirituelle et la possibilité d'atteindre la vision béatifique.

---

<sup>488</sup> Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 1968 (1912), p. 45.

<sup>489</sup> Sigmund Freud, *Le malaise dans la civilisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1971 (1930), p. 45.

<sup>490</sup> Que ce soit dans la jeunesse de l'individu ou dans celle des premières civilisations.

<sup>491</sup> Sigmund Freud, *Le malaise dans la civilisation...*, *op. cit.*, p. 80.

Les *Confessions* d'Augustin ne laissent absolument aucun doute sur l'existence, au moins depuis l'Antiquité tardive, d'une entité de répression et de culpabilisation interne (le Surmoi) constituant selon Freud la représentation intériorisée du *pater familias*<sup>492</sup>. Ici, la théologie médiévale et la psychanalyse se rejoignent de façon étonnante : le regard qu'on porte sur soi pendant l'élévation doit être dirigé vers le reflet de Dieu qui se trouve en toute créature. Or, en tant que figure paternelle par excellence, c'est lui qui « parle » à travers le Surmoi et qui commande la retenue alors que le Ça incite à la désobéissance. Mais cette figure paternelle, c'est aussi le *corpus mysticum*, cette collectivité dans laquelle le Moi doit se dissoudre au profit d'une pensée communautaire ainsi que d'un « sentiment océanique » impliquant la volonté de faire un avec l'Univers (donc avec Dieu et son peuple)<sup>493</sup>. Ainsi, regarder charnellement l'hostie relève d'une pulsion narcissique poussant l'individu à se retirer du groupe pour satisfaire son besoin immédiat de bonheur et son désir inconscient, associé à la pulsion de mort, de détruire cette civilisation qui le contraint.

Par le fait même, entrer en relation visuelle directe avec le Seigneur sans la médiation nécessaire du clergé relève de l'orgueil (*superbia*). Citant Isidore de Séville (565-636), Thomas d'Aquin affirme que l'orgueilleux est une personne qui veut paraître supérieure à ce qu'elle est<sup>494</sup>, mais la raison exige que la conduite des hommes concorde avec ce qui leur est socialement ou spirituellement proportionné<sup>495</sup>. Encore une fois, théologie et psychanalyse se rencontrent, car le Docteur angélique ajoute que le siège de l'orgueil est la « puissance irascible » (*irascibilem pertineat*) relevant à la fois d'un appétit sensible (désir de voir et de jouir) ainsi que d'un appétit intellectuel (désir de savoir) tous les deux associés au *videre* et à la pulsion scopique<sup>496</sup>. Réprimer le désir de voir, c'est donc rappeler aux fidèles leur indignité causée par le péché originel et devant constituer la source d'une perpétuelle culpabilité. Cette dernière est ramenée à l'esprit de l'orant à chaque fois qu'il réprime ses pulsions et qu'il procède à l'introspection que doit induire l'élévation. La position dominante de l'Église s'en

---

<sup>492</sup> *Ibid.*, p. 84.

<sup>493</sup> *Ibid.*, p. 6-7.

<sup>494</sup> *Superbus dictus est quia super vult videri quam est, qui enim vult supergredi quod est, superbus est*, Thomas d'Aquin, *Summa Theologica*, Rome, Congrégation de propaganda fide, 1888, pars 3, q. 162, a. 1, co.

<sup>495</sup> *Habet autem hoc ratio recta, ut voluntas uniuscuiusque feratur in id quod est proportionatum sibi, ibid*, pars 2-2, q. 162, a. 1, co.

<sup>496</sup> *Sed irascibilis dupliciter accipi potest. Uno modo, proprie. Et sic est pars appetitus sensitivi, sicut et ira proprie sumpta est quaedam passio sensitivi appetitus. Alio modo, potest accipi irascibilis largius, ut scilicet pertineat etiam ad appetitum intellectivum, ibid*, pars 2-2, q. 162, a. 4, co.

retrouve renforcée, car elle apparaît comme l'unique intermédiaire entre Dieu et les hommes et la seule institution qui, grâce aux sacrements, peut les mener à la béatitude éternelle. Désindividualisé, réprimé et culpabilisé, le fidèle se trouve donc en position de dépendance.

#### **4.4.2 Pulsions et rapport de production**

Il est aussi possible de supposer que le contrôle des pulsions s'inscrit dans la reproduction et le maintien des rapports de production. En effet, le présent chapitre soutient que la vue de l'hostie provoque chez le fidèle un plaisir non sublimé, immédiat, « en dehors de l'influence des formes généralisées et conventionnalisées de la conscience, de la morale, de l'esthétique » et qui se dresse contre une institution dominante souhaitant s'interposer entre les individus et leurs pulsions<sup>497</sup>. D'un point de vue strictement théologique, un plaisir ainsi incontrôlé implique de jouir d'autre chose que de Dieu. Économiquement, il s'oppose à la déssexualisation du corps « rendue nécessaire par son utilisation sociale comme instrument de travail aliéné »<sup>498</sup>. Il existe effectivement un lien profond entre idéologie, moyen de production et régulation des pulsions dans la mesure où on perçoit généralement ces dernières comme des freins au progrès des moyens de production ou d'une menace au maintien des rapports de production d'une période historique déterminée.

Comme l'explique Julien Demade, les *laboratores* doivent suffisamment produire pour qu'il soit possible de réaliser la ponction d'un surplus qui est remis au seigneur ou à l'Église<sup>499</sup>. Dans un tel système d'exploitation, le corps et l'esprit se transforment en outils aliénés devant abandonner une majeure partie de leurs envies<sup>500</sup>. Si la spiritualisation du charnel qui s'exprime dans le rite eucharistique constitue l'une des fins de l'économie médiévale et que la transsubstantiation est un processus de transformation d'un produit (le pain) en un signe d'agrégation à une communauté spirituelle (le corps du Christ), les fidèles doivent effectuer un « sacrifice pulsionnel » pour mettre toute leur énergie dans ce processus aliénant. Or, la tâche du laïc n'implique pas uniquement de produire du pain, cela supposerait que tout un chacun soit agriculteur ou boulanger! Ce travail est avant tout spirituel dans la mesure où, quelle que soit leur activité, tous les chrétiens contribuent, dans la vie quotidienne, au développement et au

---

<sup>497</sup> Herbert Marcuse, *Eros et civilisation*, Paris, Minuits, 1971 (1955), p. 47.

<sup>498</sup> *Ibid.*, p. 47.

<sup>499</sup> Julien Demade, « Les « corvées » en Haute-Allemagne... », *op. cit.*, p. 349.

<sup>500</sup> Herbert Marcuse, *Eros et civilisation...*, *op. cit.*, p. 53.

maintien de l'*ecclesia* par leur *labor*, leurs dons ou toute autre geste désintéressé relevant de la *caritas*.

Dans ce contexte, la répression du désir de voir pendant l'élévation possède deux fonctions essentielles. Tout d'abord, elle doit prédisposer les *laboratores* à admettre la continence inhérente à toute activité productive dans une société où règne l'exploitation, et ce, quelle que soit leur fonction au sein du champ social. C'est que dans une société où règne l'aliénation, la « libération d'Éros » apparaît comme une force destructrice de l'ensemble du système et comme une négation des institutions dominantes. C'est ce qui fait dire au philosophe germano-américain Herbert Marcuse (1898-1979) que « le principe de plaisir ne fut pas détrôné uniquement parce qu'il travaillait contre le progrès de la civilisation, mais aussi parce qu'il travaillait contre une civilisation dans laquelle le progrès assure la survivance de la domination et du labeur »<sup>501</sup>.

Plus encore, cette activité productive agit au sein même de la messe. Pendant cette dernière, le devoir du célébrant est de recevoir les dons des fidèles et de les transformer en ce corps du Christ qui assure la survie spirituelle de la communauté à la manière d'une nourriture de l'âme. Les fidèles doivent, eux, apporter symboliquement des oblations et des prières qu'ils donnent par *caritas* tout en constituant, par leur présence dans l'église-bâtiment, une représentation métonymique de l'ensemble de l'*ecclesia*. De plus, pendant l'élévation, ils doivent effectuer un effort de retenue, de soumission et d'humilité. Cette continence qu'impose le Surmoi, en plus d'accroître leurs mérites aux yeux du Seigneur, permet aux croyants de concentrer leur énergie pulsionnelle sur le labeur spirituel socialement nécessaire pour alimenter et compléter la transformation eucharistique. Le prêtre, agent de transformation terminal, n'est donc pas seul pendant la célébration : il a besoin des efforts réalisés par l'ensemble de la communauté qui participe spirituellement, mais réellement au rite qui apparaît comme un véritable processus économique.

---

<sup>501</sup> *Ibid*, p. 48.

## 4.5 Domination et hégémonie

Le Surmoi, l'intériorisation de l'autorité symbolique de la figure du père, n'est que la représentation psychanalytique de l'aliénation de toute population se trouvant sous le joug de rapports de domination. Pour Maurice Godelier et le marxiste italien Antonio Gramsci<sup>502</sup> (1891-1937), il existe deux façons pour un groupe d'asseoir ainsi son hégémonie. D'une part, la violence, le maintien *manu militari* de l'ordre par ceux qui en ont les moyens matériels; puis d'autre part, le consentement des inféodés. Celui-ci s'avère la garantie la plus sûre du maintien des rapports de domination, car « pour porter et maintenir au pouvoir une partie de la société [...], la répression fait moins que l'adhésion, la violence physique ou psychologique moins que la conviction de la pensée qui entraîne avec elle l'adhésion de la volonté, l'acceptation sinon la coopération des dominés »<sup>503</sup>. Plus encore, ces structures de domination idéelle sont si profondément aliénantes, qu'elles rendent les individus étrangers à eux-mêmes. Dans cet ordre d'esprit, la soumission devient souhaitable, voire nécessaire au bien commun alors que les dirigeants se transforment en bons pères de famille qui rendent service à tous en acceptant le fardeau du rôle de protecteur ou de pourvoyeur de capital. Par conséquent, leur pouvoir « paraît si légitime qu'il semble aux dominés de leur devoir de servir »<sup>504</sup>.

Pour le sociologue français Pierre Bourdieu (1930-2002), les conditions d'existence associées à une classe sociale particulière engendrent des *habitus* qui se définissent comme des « systèmes de dispositions durables et transposables, structures structurées prédisposées à fonctionner comme structures structurantes, c'est-à-dire en tant que principes générateurs et organisateurs de pratiques et de représentations qui peuvent être objectivement adaptés à leur but sans supposer la visée consciente de fins et la maîtrise expresse des opérations nécessaires pour les atteindre »<sup>505</sup>. L'*habitus* constitue une intériorisation pleinement inconsciente du contexte socio-économique dans lequel se trouve un individu. En premier lieu, celui-ci s'exprime par l'intermédiaire de gestes, de croyances, de pratiques ou d'habitudes. Mais plus encore, il s'impose au niveau de la psyché en déterminant les rêves, les ambitions, les goûts, etc. Dès lors, l'*habitus* peut se faire éthique : ce qui est vécu devient ce qui est souhaitable pour lui alors

---

<sup>502</sup> Voir : Antonio Gramsci, *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, La fabrique, 2012, 340 p.

<sup>503</sup> Maurice Godelier, *L'idéal et le matériel*, op. cit., p. 205.

<sup>504</sup> *Ibid.*, p. 207

<sup>505</sup> Pierre Bourdieu, *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, p. 88.

que ce qu'il peut espérer en regard de sa condition s'avère la limite de l'atteignable. Engendrés par les structures idéelles et matérielles, les *habitus* tendent donc à reproduire ces mêmes structures et engendrent des comportements qui concordent très souvent avec ce que le cadre social permet.

Quand une société n'est pas en crise, qu'il existe une relative harmonie entre les groupes sociaux, l'idéologie de la société est l'idéologie de la classe dominante, car celle-ci contrôle les principaux leviers économiques et hégémoniques comme l'éducation, la diffusion de l'information ou le discours des intellectuels. En somme, elle est le seul groupe à pouvoir se faire entendre et imposer son autorité<sup>506</sup>. Godelier et Gramsci parlent d'une adhésion volontaire et intellectualisée des dominés à leur asservissement se rapportant à l'hégémonie culturelle, tandis que Bourdieu en fait une soumission pleinement inconsciente associée à un pouvoir symbolique<sup>507</sup>. Pour résoudre cette apparente contradiction dans le contexte de la présente recherche, il faut rappeler que l'élévation constitue un outil d'enseignement qui concerne notamment la transsubstantiation et le moment où se réalise cette dernière. Or, comme le résume Bourdieu, « toute action pédagogique est objectivement une violence symbolique en tant qu'imposition, par un pouvoir arbitraire, d'un arbitraire culturel »<sup>508</sup>. De plus, il s'avère que ce qu'inculque cette action pédagogique correspond systématiquement aux « intérêts objectifs » des groupes ou des classes qui dominent une société déterminée et qui disposent par le fait même d'une « autorité pédagogique »<sup>509</sup>. L'analyse ne doit donc pas uniquement porter sur la nature immédiate de l'action pédagogique, mais aussi sur la façon dont elle assure la reproduction de l'assujettissement à l'idéologie dominante<sup>510</sup>. En ce qui concerne l'élévation, ce contenu sous-jacent apparaît s'inscrire à la fois dans l'asservissement volontaire et dans la soumission inconsciente (qui dépendent en fait l'un de l'autre).

Tout d'abord, en rappelant l'indignité des fidèles, en alimentant la culpabilité inhérente au péché originel, en présentant le prêtre comme le seul intermédiaire légitime entre Dieu et les

---

<sup>506</sup> Jean-Marc Piotte, *La pensée politique de Gramsci*, Montréal, VLB, 1987, p. 209.

<sup>507</sup> Sur cette opposition, voir Michael Burawoy (trad.), « La domination culturelle : quand Gramsci rencontre Bourdieu », in Michael Burawoy et Karl Von Holdt, *Conversations with Bourdieu : The Johannesburg Moment*, Johannesburg, Wits University Press [en ligne], <http://www.contretemps.eu/lectures/domination-culturelle-quand-gramsci-rencontre-bourdieu> (page consultée le 4 juillet 2016).

<sup>508</sup> Pierre Bourdieu et Jean-Claude Passeron, *La reproduction*, Paris, Minuit, 1983, p. 19.

<sup>509</sup> *Ibid.*, p. 21-22.

<sup>510</sup> Louis Althusser, *Sur la reproduction...*, *op. cit.*, p. 87.

hommes, en faisant de l'Église une institution essentielle au salut de tous par sa possibilité d'administrer des sacrements et en faisant de la *caritas* un lien social crucial, l'élévation s'inscrit pleinement dans l'adhésion consciente. Le laïc sait qu'il est un pécheur indigne et qu'il dépend de cette institution qui lui permet d'accéder à la vie éternelle tout en apparaissant comme un *pater familias* qu'il a le devoir de servir pour le bien commun. Par contre, ce système se fonde sur des structures qui génèrent une « fausse conscience » échappant à la connaissance de la plupart des dominés. C'est que la soumission volontaire précédemment mentionnée est le résultat d'une aliénation provoquée par des actes de violence symbolique visant à engendrer une intériorisation de la structure sociale qu'est l'*ecclesia*. Le contenu de cette « part cachée » relève essentiellement de ce qui a été soutenu tout au long du présent mémoire! Par exemple, la *caritas*, en plus de reproduire les rapports de production et de camoufler l'exploitation des *laboratores*, doit être intégrée de façon pleinement inconsciente par des fidèles faisant du don désintéressé un *habitus* qui, tout en apparaissant comme un lien social à la fois légitime et souhaitable, agit totalement à l'avantage des groupes dominants. Évoquons aussi la dévotion au Saint-Sacrement : celle-ci est tout à fait consciente, car les croyants reconnaissent la sacralité de l'objet et la légitimité de celui qui a procédé à sa consécration. Or, ils ne perçoivent pas que l'eucharistie constitue le fondement du pouvoir temporel de l'Église et qu'en témoignant un désir parfois exagéré de voir le corps du Christ, ils adaptent leurs pratiques, leurs goûts et leurs envies aux « intérêts objectifs » de ceux qui les dominent spirituellement et matériellement. Les dominés obéissent donc volontairement et consciemment grâce à la puissance de structures inconscientes.

## Conclusion

Le présent chapitre a présenté un certain nombre d'analyses différentes, mais complémentaires, cherchant à démontrer que l'incitation à ne pas regarder l'hostie pendant son élévation constitue un outil de domination du clergé médiéval agissant à la fois consciemment et inconsciemment sur les masses laborieuses. D'une part, il existe un malaise, voire un tabou, en ce qui concerne la sublimation dans l'hostie d'un labeur spirituel et charnel socialement effectué et donc, d'une exploitation de nature économique

que l'on souhaite cacher, nier ou ignorer. Ensuite, encourager le non-voir sans l'interdire formellement, c'est contrôler les pulsions, provoquer la création d'un « agent interne » de régulation, d'un Surmoi permettant d'intégrer de façon semi-consciente la culpabilité inhérente au péché originel ainsi qu'aux tentations perpétuelles de la chair, mais surtout le pouvoir d'une institution ecclésiastique à laquelle il faut systématiquement obéir, et ce, même si elle n'est pas là pour « surveiller ». Regarder en soi, c'est y voir cette tache et cette indignité dont seul Dieu, par l'intermédiaire de l'Église (qui s'érige en véritable Surmoi), peut libérer le pécheur. Qui plus est, il importe de concentrer son énergie pulsionnelle sur le labeur spirituel et charnel qui est nécessaire pour collectivement engendrer le corps du Christ. En cela, l'Église utilise les pulsions fondamentales des individus pour asseoir de façon totale son hégémonie (en eux et hors d'eux), les individualiser, les rendre étrangers à eux-mêmes ainsi que complètement dépendants.

Le rite de l'élévation et la relation ambivalente qu'il entretient avec la vue constituent des outils de reproduction de l'autorité cléricale auxquels on adhère de deux manières. Consciemment, on souhaite ouvertement se soumettre à ceux qui agissent à titre d'intermédiaires entre Dieu et le peuple en espérant accéder à la vie éternelle. Or, cette adhésion volontaire relève évidemment d'une intégration inconsciente des rapports de domination et d'une autorité symbolique possédée par une institution profitant de l'exploitation des masses laborieuses. Ce qui devient « le bon sens » est donc aussi le résultat d'une aliénation prenant ses sources dans ce qui fut présenté dans le paragraphe précédent.

## Conclusion : Une dévotion ambivalente

Depuis Édouard Dumoutet en 1926<sup>511</sup>, la totalité des chercheurs considère que la fonction du rituel de l'élévation est de montrer l'hostie au peuple. Le présent mémoire n'avait pas pour objectif de sombrer dans le négationnisme, de rejeter systématiquement et de façon presque puérile cette position en soutenant que les fidèles ne voient et ne regardent jamais le *corpus Christi* au cours de la période étudiée. Il est effectivement indiscutable que l'apparition de cette pratique n'est pas le fait des hautes autorités ecclésiastiques, mais plutôt d'initiatives du bas-clergé réagissant à un désir populaire de voir cet objet. De plus, il relèverait de la mauvaise foi de nier que dans de nombreux cas, il s'avère possible de voir l'hostie en élevant la tête ainsi que les yeux ou du moins en ajustant sa position physique. Il importe pourtant d'entretenir ce que Pierre Bourdieu nomme une « vigilance épistémologique » en rompant avec ses idées préconçues ou ses préjugés tout en mettant « en pièces les totalités concrètes et patentes qui sont données à l'intuition »<sup>512</sup>. C'est justement cette intuition qui mena les chercheurs à conclure tout à fait logiquement que si l'on élève l'hostie, c'est pour la montrer et que lorsqu'on montre, on regarde. Mais il s'agit là d'un réflexe ethnocentrique et anachronique qu'il fallait confronter à l'épreuve des sources et c'est ce que proposait humblement et de façon très partielle ce mémoire.

Au milieu du XIIe siècle, lorsque le haut-clergé tolère ce rituel issu « du bas », il entreprend aussi de se l'approprier, de le réguler, de le rendre théologiquement et liturgiquement acceptable. C'est que celui-ci pose un certain nombre de problèmes. Tout d'abord, élever l'hostie sans qu'elle soit devenue le corps du Christ inciterait les fidèles à adorer un morceau de pain et à sombrer dans l'idolâtrie. Par conséquent, il importe rapidement de fixer le moment exact où l'on doit procéder à l'élévation ainsi que celui où se produit la transsubstantiation. De plus, la réalité même de la transformation du pain doit être admise par tous pour que le rite possède le moindre sens. L'élévation agit donc comme un moteur de la réflexion eucharistique ainsi que comme un outil d'éducation populaire sur ces enjeux.

---

<sup>511</sup> Édouard Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1926, 110 p.

<sup>512</sup> Pierre Bourdieu, Jean-Claude Chamboredon et Jean-Claude Passeron, *Le métier de sociologue : préalables épistémologiques*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1983, p. 27-28

Le second problème est celui de la « concupiscence des yeux ». Sens le plus spirituel et le plus détaché du charnel, la vue permet d'appréhender les sacrements et de s'approcher des réalités divines lorsqu'on l'utilise sous les auspices de la raison. Or, la pulsion scopique, la curiosité et l'orgueil incitent l'homme entaché par le péché originel à tenter de tout regarder, de tout comprendre, et ce, même lorsqu'il n'en est pas digne ou bien que l'objet désiré risque de le faire sombrer dans le péché, le blasphème ou l'hérésie. Dans le cas spécifique de l'élévation, le risque serait que la dévotion secondaire prévale sur la dévotion principale et qu'on regarde l'hostie non pas pour adorer Dieu (qui doit être le seul objet de jouissance), mais par simple désir de voir le geste du prêtre ou bien l'objet qu'il tient en croyant que ce contact visuel constitue une source de sanctification au même titre que la communion « par la bouche ». Dans ce cadre précis, contempler l'hostie relèverait de l'idolâtrie ou de la superstition. La possibilité d'un tel dévoisement s'inscrit dans le discours profondément ambivalent qu'entretient la pensée chrétienne à propos du corps, des sens et de la vue. C'est que la foi véritable doit se priver de cette dernière, de la science ou de la connaissance, car « heureux ceux qui ont cru sans voir ». On en vient ainsi d'une certaine façon à dévaloriser la vision corporelle, à l'identifier à l'hérésie, au démon ou au péché et à glorifier le « non-voir », à faire de celui-ci qui ne voit pas un personnage privilégié dont la foi n'est pas perturbée par la matérialité du monde et qui peut totalement se concentrer sur la vision spirituelle. C'est celui qui ne voit pas charnellement qui voit spirituellement.

Cette ambivalence à propos de la contemplation du corps du Christ engendre une difficulté, pour l'assemblée, de voir l'hostie en tant qu'objet physique pendant son élévation. En ce qui concerne le geste en lui-même, il n'a que peu d'ampleur et se produit très rapidement. Quant aux fidèles, ils doivent baisser les yeux ainsi que la tête tout en adoptant une position d'humilité ou la soumission comme une inclinaison, un agenouillement ou une prostration. De plus, le rite s'effectue dans le sanctuaire<sup>513</sup> qui, en plus d'être parfois caché par un jubé, des rideaux ou une quantité plus ou moins importante de clercs, se trouve au fond d'un chœur qui peut être très long alors que l'hostie mesure, au plus, une dizaine de centimètres. La visibilité de l'hostie peut donc largement varier selon la région, l'église, le positionnement, du fidèle, l'amplitude des gestes du prêtre, le moment de l'année, etc., mais elle est toujours difficile.

---

<sup>513</sup> À l'exception des quelques messes probablement célébrées sur les autels secondaires adossés aux jubés.

Le moment n'en demeure pas moins hautement important : on agite cloches ou clochettes, on allume probablement un certain nombre de sources de lumière et tant le chœur que le prêtre se taisent aussi subitement qu'étrangement. Cette « spectacularisation » indique au fidèle qu'il se passe « quelque chose » et doit l'inciter non pas à regarder (puisqu'il n'y a guère à voir), mais à adopter une attitude spirituelle spécifique. C'est que depuis le concile de Nicée en 325, le Verbe est pleinement identifié à Dieu, alors qu'au moins à partir du XIIe siècle<sup>514</sup>, le corps du Christ est réellement présent dans les espèces consacrées. L'hostie n'est donc pas l'image d'une réalité qui se trouve ailleurs comme une icône ou l'eau du baptême; elle est une *res*, elle est Dieu, qui est en réalité entre les mains du prêtre à ce moment précis. Or, Dieu est totalement spirituel et ne peut être vu de façon charnelle à moins d'une intervention divine « dévoilant » temporairement et pour certains élus la substance que cachent les accidents du pain. Spirituellement, il n'est pas davantage possible d'appréhender totalement Dieu, car un tel honneur est réservé à ceux qui, après cette vie, atteindront la vision béatifique. La seule solution est de procéder à une profonde introspection et de rechercher en soi l'image de Dieu agissant comme un miroir et qui existe en tout homme, puisque celui-ci a fait celui-là à sa ressemblance. Ce n'est donc qu'en voyant le créateur dans sa créature qu'on peut partiellement percer le mystère de l'eucharistie et non pas en regardant les espèces.

Il en résulte que l'élévation de l'hostie, telle qu'elle est régulée par les autorités ecclésiastiques à partir du début du XIIIe siècle, n'est absolument pas dépendante de son rapport visuel avec les fidèles. Elle possède effectivement une finalité spectaculaire, liturgique, symbolique et même transformatrice agissant en elle-même et ne nécessitant pas le regard charnel de quiconque pour agir. On souhaite notamment commémorer la vie, la passion, l'ascension et le règne céleste du Seigneur, marquer le changement de statuts de l'objet ou de sa passation de l'état charnel à l'état spirituel, puis effectuer symboliquement un don sacrificiel à Dieu. Le vin consacré, qu'il est évidemment impossible de voir à cause de l'opacité du calice, est d'ailleurs lui aussi élevé, et ce, pour les mêmes raisons.

Il existe tout de même un désir de voir l'hostie et il n'a jamais été formellement interdit de le faire. C'est que, bien que ce soit Dieu qui décide d'accorder ou non le salut, les actes des hommes pendant leur existence terrestre peuvent influencer sur ce jugement et la résistance aux

---

<sup>514</sup> Mais officiellement au concile de Latran IV en 1215.

tentations de la chair apparait hautement méritante. En montrant l'hostie tout en encourageant à ne pas la regarder, l'Église utilise une tentation déjà existante (et sans doute à l'origine du rituel) pour mettre à l'épreuve le peuple, pour l'inciter à prendre conscience de son indignité et des envies qui l'habitent. C'est ainsi que le corps apparait nécessaire au salut, car sans lui, il n'y aurait rien à spiritualiser; le « déplacement » misérable de l'*homo viator* vers la béatitude éternelle serait impensable dans la mesure où il ne pourrait accroître ses mérites en résistant à la chair et en obéissant aux impératifs de la raison.

Au-delà de ces enjeux strictement théologiques, l'élévation agit aussi comme un outil d'implantation et de renforcement de l'hégémonie culturelle de l'Église. Tout d'abord, le geste possède une fonction pédagogique concernant la réalité de la transsubstantiation ainsi que le moment spécifique où elle s'effectue. On met de cette façon en évidence le pouvoir transformateur du célébrant qui apparait comme un intermédiaire entre Dieu et son peuple. L'institution qu'il représente se voit alors magnifiée et légitimée dans sa position dominante, car elle produit une nourriture spirituelle indispensable à la vie éternelle engendrant un rapport de dépendance. Cette « pédagogie » constitue aussi une source de violence symbolique faisant du célébrant un *pater familias*, un berger ayant pour responsabilité le troupeau des croyants qui en viennent à adhérer à l'idéologie dominante. Ensuite, en contrôlant les pulsions fondamentales et en mettant largement l'accent sur la culpabilité et l'indignité des fidèles, on tente de provoquer l'intériorisation semi-consciente de l'autorité spirituelle de l'Église s'exprimant par un « agent interne » de régulation qu'on peut identifier au Surmoi de la psychanalyse ou à l'intellect de la théologie. Le contrôle des corps et de l'esprit apparait ainsi comme l'un des outils privilégiés pour asseoir une domination qui se veut totale.

Ces éléments idéologiques permettent, d'une part, de reproduire les rapports de production. C'est que, économiquement, l'élévation met en scène un objet dans lequel se trouve la représentation déformée et camouflée d'un labeur manuel, spirituel et social duquel les producteurs sont aliénés et à propos duquel on entretient un certain malaise. Ne pas regarder l'hostie, c'est ne pas voir le surproduit, le surtravail et donc l'exploitation dont elle est le résultat. De manière générale, ces efforts contribuent à faire de la pensée chrétienne une idéologie dominante à laquelle on adhère de deux façons. Consciemment, on accepte de se soumettre à cette institution qui, seule, peut laver le péché originel et garantir la vie

éternelle. Mais cette adhésion apparemment volontaire relève évidemment d'une intégration inconsciente de rapports de domination et d'une autorité symbolique qui agit en tant que classe dominante possédant les moyens de production, les outils de communication, la légitimité, le charisme et bien d'autres choses encore.

Tout cela s'inscrit dans la volonté, au moins depuis la réforme grégorienne, d'ériger l'*ecclesia* en institution sociale totale, en force omniprésente et paradigmatique contrôlant l'ensemble des aspects de la vie du chrétien. Le rapport imposé des fidèles à l'élévation relève donc d'un besoin de spiritualiser le corps et plus spécifiquement la vue, d'imposer totalement son autorité en eux et hors d'eux. Une fois ce processus « d'éducation » conclu, la vue de l'hostie ne pose plus le risque qu'elle posait initialement. Pleinement culpabilisés, conscients qu'il faut adorer la substance de l'hostie et non pas ses accidents, ayant apparemment rejeté leurs pulsions fondamentales qui les poussent à regarder par simple curiosité, les fidèles peuvent désormais regarder l'hostie. Cela explique peut-être pourquoi on assiste, au début du XV<sup>e</sup> siècle, à une explosion des représentations de l'élévation et surtout, à la généralisation de la monstration de l'hostie sur l'autel ou dans la cadre de procession. C'est aussi dans ce contexte que s'impose, partout en Europe occidentale, la célébration de la Fête-Dieu qui institutionnalise réellement cette démonstration publique.

Sur ce dernier problème, une autre possibilité apparaît envisageable. Considérons l'hypothèse affirmant que les ordonnances du concile de Latran IV concernant la communion annuelle ne seraient pas un maximum comme le soutiennent Dumoutet et Palazzo, mais plutôt un minimum visant à corriger une fréquentation insuffisante. Dans ce contexte, la croyance fautive selon laquelle la simple contemplation de l'hostie permettrait d'obtenir les mérites que procure la communion sacramentelle constituerait, comme on l'a déjà dit, un obstacle aux tentatives de maximiser la participation des fidèles au rite. Cela pourrait tout d'abord partiellement expliquer pourquoi il importe de ne pas regarder l'hostie, mais aussi pourquoi il semble plus acceptable de contempler le corps du Christ en dehors de la messe (monstration, Fête-Dieu, parade, procession, etc.). Dans ce cas, le risque de confondre la dévotion principale et la dévotion secondaire s'amoinerait. Il est actuellement impossible de soutenir avec assurance cette hypothèse, mais des recherches à ce propos pourraient s'avérer d'un grand intérêt.

\*  
\*\*

Tous les historiens admettent que le rite de l'élévation constitue l'un des moments les plus importants de la messe médiévale. Pourtant, bien peu lui ont accordé une recherche sérieuse fondée sur des sources ainsi qu'une grille d'analyse claire. On ne saurait expliquer un tel phénomène, mais il est possible d'affirmer que la médiévistique devrait s'intéresser plus largement à ce sujet, car la présent mémoire n'a fait qu'effleurer sa très grande richesse. On pourrait par exemple se tourner vers ses représentations iconographiques qui pullulent du XIIIe au XVIIe siècle et dont une analyse sérielle serait très probablement fort éclairante. Quant à eux, les nombreux récits de miracles issus des *exempla* ou de textes hagiographiques pourraient constituer un sujet d'analyse structurale beaucoup plus poussée et exhaustive que ce qui fut évoqué ici. De plus, il reste très certainement un grand nombre de sources normatives provenant notamment d'autres régions que celles évoquées dans cette recherche, qui n'ont pas été répertoriées et qui pourraient offrir une vision encore plus détaillée des variations ou des continuités temporelles et géographiques de l'élévation. En ce qui concerne l'archéologie, il importerait de s'attaquer à l'étude des divers jubés disparus pour comprendre, entre autres choses, de quelle façon ils influent sur la visibilité de la messe pour les fidèles.

Finalement, comme le souligne Alain Guerreau qu'on a déjà cité, « une bonne analyse sociologique et structurale de la messe reste à faire »<sup>515</sup>. Le premier et le dernier chapitre de ce mémoire ont bien proposé des pistes de réflexion, mais il importerait de faire une analyse « totale » de la messe médiévale, de faire surgir son sens profond ainsi que les fonctions qu'elle occupe au sein de la société féodale tant des points de vue de l'idéal que du matériel.

---

<sup>515</sup> Alain Guerreau, *Le féodalisme : un horizon théorique*, Paris, Le Sycomore, 1980, p. 206.

## Figures



Figure 2.1: Élévation. Guillaume Durand, *Rationale divinatorum officiorum*, Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Français 176, folio 56. Paris, 1380-1390.







Figure 2.4: Messe. *Bréviaire à l'usage de Saint-Ambroix de Bourges*, Bourges, Bibliothèque municipale, ms. 0016, folio 277. Paris ou Bourges, 1380.



Figure 2.5 : Jubé de la cathédrale Sainte-Marie de Havelberg, vers 1400. D'après Jacqueline E. Jung, *The Gothic Screen : Space, Sculpture, and Community in the Cathedrals of France and Germany (1200-1400)*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 315.

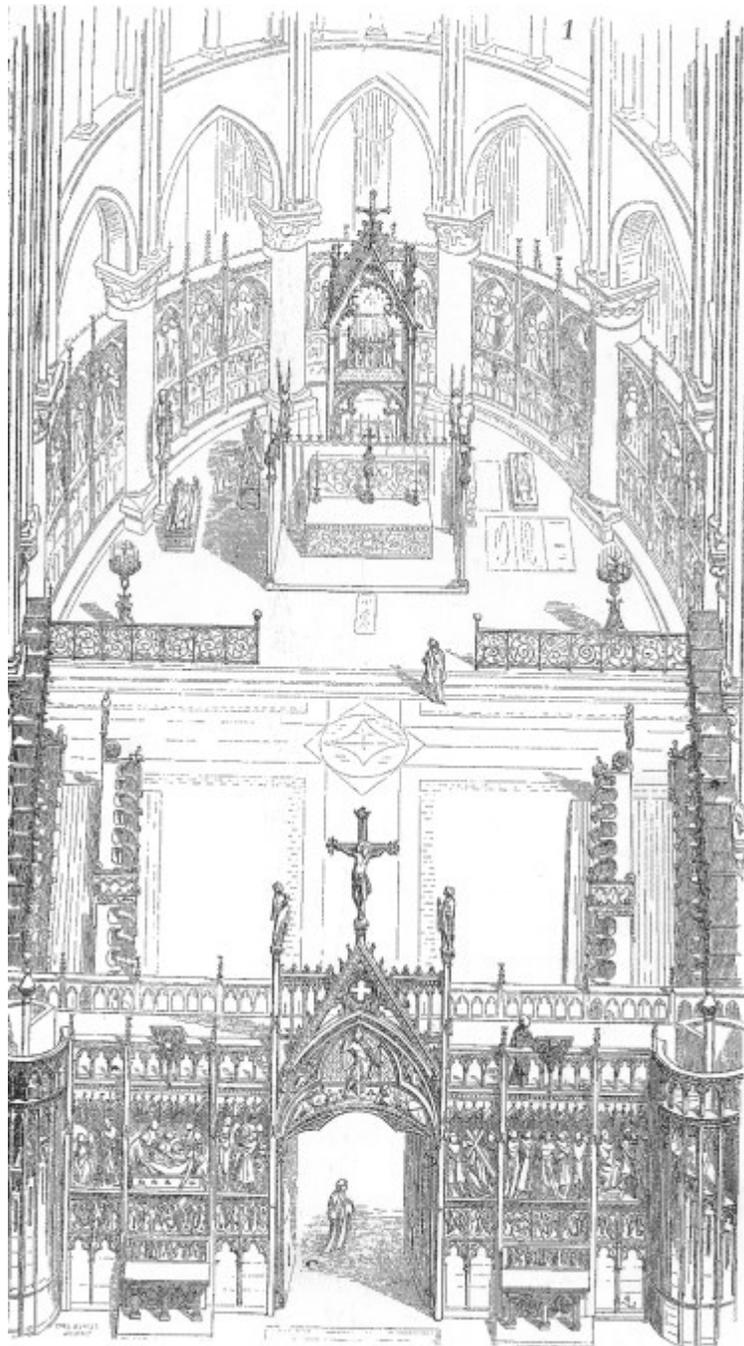


Figure 2.6 : Jubé, chœur et sanctuaire de la cathédrale Notre-Dame de Paris. D'après Eugène-Emmanuel Viollet-Leduc, *Dictionnaire raisonné de l'architecture française du XIe au XVIe siècle*, Paris, Morel, 1875, p. 233.

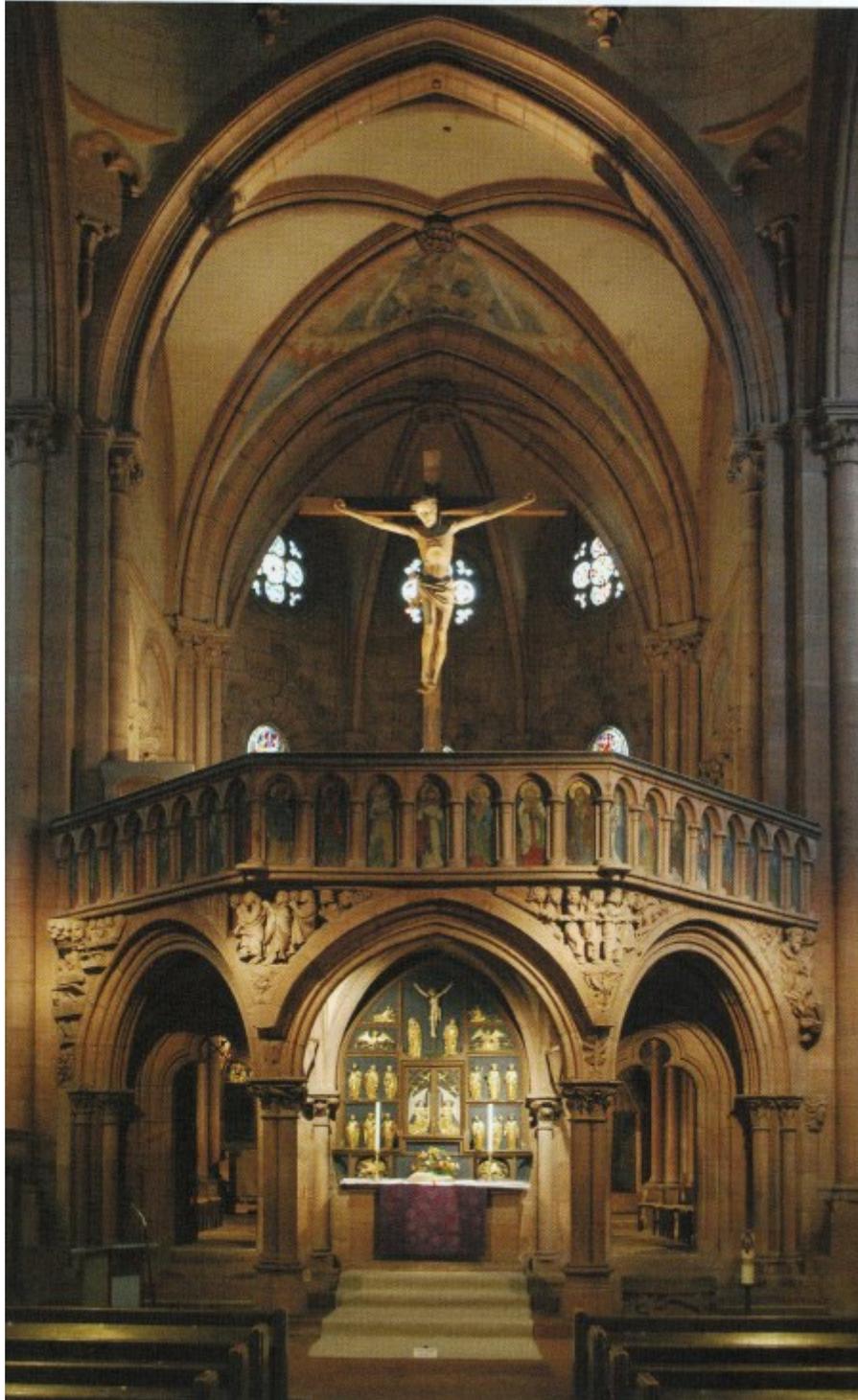


Figure 2.7 : Jubé de de l'église Notre-Dame de Gelnhausen, vers 1255.  
D'après Jacqueline E. Jung, *The Gothic Screen : Space, Sculpture, and Community in the Cathedrals of France and Germany (1200-1400)*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 316.

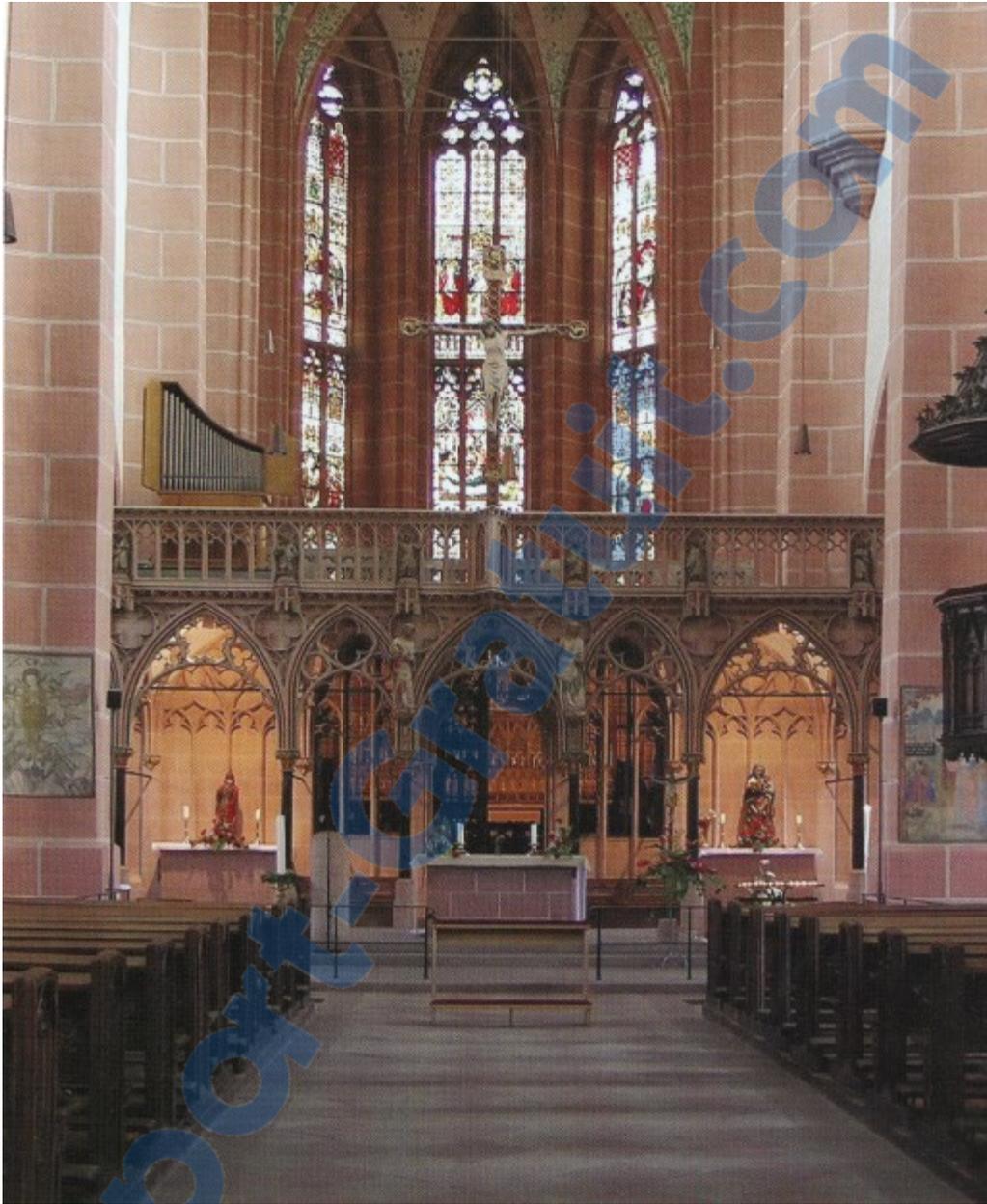


Figure 2.8 : Jubé de l'église Notre-Dame de Oberwesel. D'après Jacqueline E. Jung, *The Gothic Screen : Space, Sculpture, and Community in the Cathedrals of France and Germany (1200-1400)*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 317.



Figure 2.9 : Retable de la cathédrale de Berne (détail), 1505. D'après Jacqueline E. Jung, *The Gothic Screen : Space, Sculpture, and Community in the Cathedrals of France and Germany (1200-1400)*, New York, Cambridge University Press, 2013, p. 317.



Figure 2.10 : Roger van der Weyden, Triptyque des sept sacrements (détail), huile sur panneau, Tournai, 1445-1550.

<i>spiritus</i>	<i>caro</i>
<i>anima</i>	<i>corpus</i>
Dieu	homme
Dieu	diable
céleste	terrestre
intérieur	extérieur
<i>caritas, amor, bonne amour</i>	<i>cupiditas, concupiscentia, fole amour</i>
homme	femme
époux	épouse
clerc	laïc
chrétien	non chrétien
virginité/célibat	mariage
mariage	fornication
parenté spirituelle	parenté charnelle
maigre	gras

Figure 3.1 : Tableau synthétique du schème d’analogie générale *spiritus/carō*, Anita Guerreau-Jalabert, « *Spiritus et caro* : une matrice d’analogie générale », in Frédéric Elsig et al. (dir.), *L’image en questions : Pour Jean Wirth*, Genève, Droz, 2013, p. 292.



Figure 3.2 : Messe de saint Evrard. Vincent de Beauvais, *Speculum historiale*, Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Arsenal 5080, folio 313v. Paris, vers 1335.



Figure 3.3 : Christ officiant. *Bréviaire de Charles V*, Paris, Bibliothèque nationale de France, ms. Latin 1052, folio 157. Paris, 1364-1370.



Figure 3.4 : Élévation de l'hostie. *Missel de Clément VII*, Avignon, Bibliothèque municipale, ms. 0136, folio 324, Italie, 1370.



Figure 3.5 : Vision eucharistique de sainte Brigitte de Suède. *Recueil de prières*, New York, Pierpoint Morgan Library, ms. M.498, folio 4v, Naples, fin du XIVe siècle.



Figure 4.1 : Juif se faisant baptiser après un miracle eucharistique. Bernard Gui, *Fleurs des chroniques*, Besançon, Bibliothèque municipale, ms. 0677, folio 040, Paris, après 1384.

# Bibliographie

## Sources éditées et compilations de sources

ALBERIGO, Giuseppe (éd.). *Les conciles œcuméniques 2 : les décrets (de Nicée à Latran V)*, Paris, Cerf, 1994, 655 p.

ANDRIEU, Michel (éd.). *Le pontifical romain au Moyen Âge (tome 2) : Le pontifical de la curie romaine au XIIIe siècle*, Vatican, Bibliothèque apostolique du Vatican, 1940, 600 p.

ANDRIEU, Michel (éd.). *Le pontifical romain au Moyen Âge (tome 3) : Le pontifical de Guillaume Durand*, Vatican, Bibliothèque apostolique du Vatican, 1940, 670 p.

AUGUSTIN D'HIPPONE. *Confessionum libri tredecim*, Liepzig, Teubner, 1898 [En ligne] <http://faculty.georgetown.edu/jod/latinconf/10.html> (page consultée le 24 juin 2016).

AUGUSTIN D'HIPPONE. *De Doctrina Christiana*, New York, Clarendon Press, 1995, 320 p.

AUGUSTIN D'HIPPONE. *Homélie sur l'Évangile de Saint-Jean (LXXX-CIII)*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 1936, 530.

AVRIL, Joseph. *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome III) : Les statuts synodaux angevins de la seconde moitié du XIIIe siècle*, Paris, Bibliothèque nationale, 1988, 310 p.

AVRIL, Joseph (éd.). *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome IV) : Les statuts synodaux de l'ancienne province de Reims*, Paris, Bibliothèque nationale, 1995, 395 p.

AVRIL, Joseph (éd.). *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle (tome V) : Les statuts synodaux des anciennes provinces de Bordeaux, Auch, Sens et Rouen*, Paris, Bibliothèque nationale, 2001, 268 p.

BERLIOZ, Jacques (éd.). *Collectio exemplorum cisterciensis*, Turhout, Brepols, 2012, 632 p.

*Biblia Sacra Vulgata*, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, 2010, 1980 p.

BLANGEZ, Géraud (éd.). *Ci nous dit : recueil d'exemples moraux (tome I)*, Paris, Société des anciens textes français, 1976, p. 331 p.

BONAVENTURE DE BAGNOREGIO. *Commentaria in quatuor libros sententiarum Magistri Petri Lombardi*, Quaracchi, Collegii S. Bonaventurae, 1882, 4 v.

CANIVEZ, Joseph-Marie (éd.). *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786*, Louvain, Bibliothèque de la Revue d'histoire ecclésiastique, 1933-1941, 3 t.

DALTON, John N (éd.). *Ordinacio et statuta : Ecclesie sancte Marie de Otery Diocesis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1917, 310 p.

DURAND, Georges (éd.). *Ordinaire de l'église Notre-Dame : Cathédral d'Amiens*, Société des antiquaires de Picardie, Paris, 1934, 605 p.

GUILLAUME DURAND. *Rationale divinatorum officiorum (Livre 1 à 4)*, Turnhout, Brepols, 1995, 601 p.

DYMANS, Marc (éd.). *Le cérémonial papal de la fin du Moyen Âge à la Renaissance (tome 1) : Le cérémonial papal du XIIIe siècle*, Rome, Institut historique belge de Rome, 1977, 378 p.

DYKMANS, Marc (éd.). *Le cérémonial papal : de la fin du Moyen âge à la Renaissance (tome III) : Les textes avignonnais jusqu'à la fin du Grand schisme d'occident*, Rome, Institut historique belge de Rome, 1983, 475 p.

DYKMANS, Marc (éd.). *Le cérémonial papal : de la fin du Moyen âge à la Renaissance (tome I) : Le retour à Rome ou le cérémonial du patriarche Pierre Ameil*, Rome, Institut historique belge de Rome, 1983, 340 p.

HARTZHIM, Schannat (éd.). *Concilia Germaniae (tome 3) : 1000-1290*, Aalen, Scientia Verlag, 1970, 810 p.

HARTZHIM, Schannat (éd.). *Concilia Germaniae (tome 4) : 1290-1400*, Aalen, Scientia Verlag, 1970, 662 p.

HUMBERT DE ROMANS. *Opera de vita regulari (vol. 2)*, Turin, Marietti, 1956, 577 p.

JANSSENS, Bart. (dir.), *Library of Latin Texts*, Turnhout, Brepols, 2015, [En ligne].

LEFÈVRE, Fernand (éd.). *L'Ordinaire de Prémontré d'après des manuscrits du XIIIe et du XIIIe siècle*, Louvain, Revue d'histoire ecclésiastique, 1941, 178 p.

LEGENDRE, Olivier (éd.). *Collectaneum exemplorum et visionum Clarevallense*, Turhout, Brepols, 2005, 468 p.

LEGG, John W (éd.). *Tracts on the Mass*, Londres, Henry Bradshaw society, 1904, 294 p.

LEROQUAIS, Victor (éd.). *Les pontificaux : manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, L'auteur, 1937, 2 t.

LEROQUAIS, Victor (éd.). *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France*, Paris, l'auteur, 1924, 2 t.

MIGNE, Jacques-Paul (éd.), *Patrologia Latina Database* [En ligne].

PONTAL, Odette (éd.). *Les Statuts synodaux français du XIIIe siècle*, Paris, Bibliothèque nationale, 1971, 2 t.

PIERRE LOMBARD. *Libri IV sententiarum*, Quarachii, Collegii S. Bonaventurae, 1916, 2 vol.

REICHBERT, Benedikt-Maria (éd.). *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum (vol. 1)*, Rome, Propaganda Fide, 1898, 325 p.

*Revelationes Gertrudianae ac Mechtidianae*, Paris, Henri Houdin, 1875, 1480 p.

RIEDBERG, Aemilius (éd.). *Corpus iuris canonici (tome 2) : Decretalium collectiones*, Leipzig, Tauchnitz, 1922, 1339 p.

SAINT-JOSEPH, Patrick De (éd.). *Antiquum ordinis Carmelitarum ordinale (Saec. XIII)*, Tamines, Ducolot-Roulin, 1912, 251 p.

SCHMITT, Jean-Claude (éd.). *Prêcher d'exemples : récits de prédicateurs du Moyen Âge*. Paris, Stock, 1985, 220 p.

SIMMONS, Thomas F (éd.). *The Lay Folks Mass Book*, Londres, Oxford University Press, 1968, 472 p.

THOMAS D'AQUIN. *Summa Theologica*, Rome, Congrégation Propaganda Fide, 1888  
[En ligne] <http://www.corpusthomaticum.org/iopera.html>.

THOMAS DE CANTIMPRÉ. *Bonum universale de apibus*, Rome, Baltazaris Belleri, 1627,  
176 p.

*Traduction œcuménique de la Bible*, Paris, Cerf, 2010, 2078 p.

VAN DIJK, Stephen (éd.). *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, Fribourg, The University Press, 1975, 707 p.

WHITELOCK, Dorothy (éd.). *Councils & Synods : With Other Documents Relating To the English Church (tome II)* Oxford, Oxford university press, 1964, 2 vol.

### **Instruments de recherche**

BLAISE, Albert, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnout, Brepols, 1967,  
[En ligne] in *Database of latin dictionaries de Brepols*.

BLAISE, Albert. *Dictionnaire latin-français des auteurs du Moyen âge*, Turnhout, Brepols 1975 [En ligne] in *Database of latin dictionaries de Brepols*.

BLAISE, Albert Blaise. *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, Brepols, 1966, [En ligne] in *Database of latin dictionaries de Brepols*.

CABROL, Fernand et Henri LECLERCQ (dir.). *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1927, 3 vol.

CHARRON, Pascale et Jean-Marie GUILLOUET (dir.). *Dictionnaire d'histoire de l'art du Moyen Âge occidental*, Paris, Robert Lafont, 2009, 1128 p.

DU CANGE, Charles. *Glossarium mediae et infimae latinatis* [En ligne] in *Database of latin dictionaries de Brepols*.

GAFFIOT, Félix. *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 2005, 1766 p.

LE GALL, Robert. *Dictionnaire de liturgie*, Paris, CLD, 2001, [en ligne] <http://www.liturgiecatholique.fr/Sanctuaire.html>

LE TALLEUR, Guillaume. *Dictionarius familiaris et compendiosus* [En ligne] in *Database of latin dictionaries de Brepols*.

LEVER, Firmin. *Dictionnaire latin-français* [En ligne] in *Database of latin dictionaries de Brepols*.

NIERMEYER, Jan Frederik. *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leiden, Brill, 2002, 1480 p.

REYNAL, Gérald (dir). *Dictionnaire des théologiens et de la théologie chrétienne*, Paris, Bayard, 1998, 507 p.

STELTEN, Léo F. *Dictionary of Ecclesiastical Latin* [En ligne] in *Database of latin dictionaries de Brepols*.

### **Ouvrages et articles**

ALTHUSSER, Louis. *Pour Marx*, Paris, La découverte, 1986 (1965), 264 p.

ALTHUSSER, Louis. *Sur la reproduction*, Paris, Presses universitaires de France, 2011 (1970), 307 p.

BAKTHINE, Mikhaïl. *Le marxisme et la philosophie du langage : Essai d'application de la méthode sociologique en linguistique*, Paris, Minuit, 1977, 233 p.

BASCHET, Jérôme. *La civilisation féodale : De l'an mil à la colonisation de l'Amérique*, Paris, Flammarion, 2006, 866 p.

BASCHET, Jérôme. *L'iconographie médiévale*, Paris, Gallimard, 2008, 468 p.

BASCHET, Jérôme. « L'image et son lieu : quelques remarques générales » in Cécile VOYER et Éric SPARHUBERT (dir.), *L'image médiévale : fonctions dans l'espace sacré et structuration de l'espace culturel*, Turnhout, Brepols, 2011, p. 179-204.

BASCHET, Jérôme. « Vision béatifique et représentations du paradis (XIe-XVe siècle) », in Véronique PASCHE (dir.), *La visione e lo sguardo nel Medio Evo = View and Vision in the Middle Ages (tome 2)*, Sismel, Galluzzo, 1998, p. 88.

BIERNOFF, Suzannah. *Sigh and Embodiment in the Middle Ages*, New York, Palgrave Macilan, 2002, 248 p.

BOIS, Guy. *Crise du féodalisme*, Paris, Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1976, 410 p

BOSSY, John. « Essai de sociographie de la messe : 1200-1700 », *Annales : économies, sociétés, civilisations*, 36<sup>e</sup> année, n.1, 1981, p. 44-70.

BOURDIEU, Pierre. Jean-Claude PASSERON et Jean-Claude CHAMBOREDON. *Le métier de sociologue*, Paris, École des hautes études en sciences sociales, 1983 (1968), p. 27-28

BOURDIEU, Pierre et Jean-Claude PASSERON, *La reproduction*, Paris, Minuit, 1983 (1970), 268 p.

BOURDIEU, Pierre. *Le sens pratique*, Paris, Éditions de Minuit, 1980, 475 p.

BURAWOY, Michael (trad.). « La domination culturelle : quand Gramsci rencontre Bourdieu », in Michael Burawoy et Karl Von Holdt, *Conversations with Bourdieu : The Johannesburg Moment*, Johannesburg, Wits University Press [en ligne] <http://www.contretemps.eu/lectures/domination-culturelle-quand-gramsci-rencontre-bourdieu>

CAZENEUVE, Jean. *Sociologie du rite : Tabou, magie, sacré*, Paris, Presses universitaires de France, 1971, 334 p.

CHAZELLE, Celia. « Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy », *Traditio*, vol. 47, 1992, p. 1-36.

CHAZELLE, Celia. *The Crucified God in the Carolingian Era : Theology and Art of Christ's Passion*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, 338 p.

CORBLET, Jules. *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie (tome 2)*, Paris, Société générale de librairie catholique, 1886, 652 p.

D'HAINAUT-ZVENY, Brigitte. *Les retables d'autel gothiques sculptés dans les anciens Pays-Bas : Raison, formes, usages*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2008, p. 437 p.

DEBORD, Guy. *La société du spectacle*, Paris, Gallimard, 1992 (1967), 208 p.

DEMADE, Julien. « Les « corvées » en Haute-Allemagne : Du rapport de production au symbole de domination (XIe-XIVe siècles) », in Monique BOURIN et Pascual MARTINEZ SOPENA (dir.), *Pour une anthropologie du prélèvement seigneurial dans les campagnes médiévales (XIe-XIVe siècles)*, Paris, Publications de la Sorbonne, p. 337-364.

DERRIENNIC, Jean-Pierre. « Lire Althusser », *Revue française de science politique*, vol. 18, n. 2, 1968, p. 376-384.

DRURY, Thomas W. *Elevation in the Eucharist : Its History and Rationale*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907, 213 p.

DUMOUTET, Édouard. *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1926, 113 p.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse : le système totémique en Australie*, Paris, Presses universitaires de France, 1968 (1912), 647 p.

ERLANDE-BRANDENBURG, Alain. « Jubé » in Georges DUBY (dir.), *Le Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1995, p. 296-303.

FENICHEL, Otto. *Collected Papers*, New York, Norton & Company, 1953, 2 vol.

FREUD, Sigmund. *Le malaise dans la civilisation*, Paris, Presses universitaires de France, 1971 (1930), 107 p.

FREUD, Sigmund. *Totem et tabou*, Paris, Presses universitaires de France, 2010 (1913), 220 p.

FREUD, Sigmund. *Trois essais sur la théorie de la sexualité*, Paris, Gallimard, 1962 (1905), 189 p.

GODELIER, Maurice. *L'idéal et le matériel*, Paris, Fayard, 1984, 350 p.

GRAMSCI, Antonio. *Guerre de mouvement et guerre de position*, Paris, La fabrique, 2012, 340 p.

GRANT, G. « The Elevation of the Host: a Reaction to the Twelfth Century Heresy », *Theological Studies*, n.1, 1940, p. 228-250.

GUERREAU, Alain. *L'avenir d'un passé incertain : quelle histoire du Moyen Âge au XXIe siècle?*, Paris, Seuil, 2001, 342 p.

GUERREAU, Alain. *Le féodalisme : Un horizon théorique*, Paris, Sycomore, 1980, 229 p.

GUERREAU, Alain. « Stabilità, via, visione : le creature e il creatore nello spazio medievale », in Enrico CASTELNUOVO et Giuseppe SERGI, (éd), *Arti e Storia nel Medioevo*, Turin, Einaudi, 2004, p. 167-197.

GUERREAU-JALABERT, Anita. « L'ecclēsia médiévale, une institution totale », in Jean-Claude SCHMITT et Otto Gerhard OEXLE (dir.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002, p. 219-226.

GUERREAU-JALABERT, Anita. « Occident médiéval et pensée analogique : le sens de *spiritus* et *caro* », in Jean-Philippe GENET (dir.), *La légitimité implicite (vol. 1)*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2015, p. 457-477.

HARNECKER, Marta. *Les concepts élémentaires du matérialisme historiques*, Harmattan, Paris, 1992, 320 p.

HÉRITIER, Françoise. « Regard et anthropologie », *Communications*, n.75, 2004, p. 91-110.

HUBERT, Jean. « La place faite aux laïcs dans les églises monastiques », in Settimana internazionale di studio Mendola, *I laici nella « societas christiana » dei secoli XI e XII*, Milan, Vita e pensiero, 1968, p. 470-487.

JUNG, Jacqueline E. *The Gothic Screen : Space, Sculpture, and Community in the Cathedrals of France and Germany (1200-1400)*, New York, Cambridge University Press, 2013, 282 p.

KENNEDY, Vincent L. « The Date of the Parisian Decree on the Elevation of the Host », *Mediaeval Studies*, v.8, 1946, p. 87-96.

KENNEDY, Vincent. L. « The Moment of Consecration and the Elevation of the Host », *Mediaeval studies*, v.6, 1944, p. 121-150.

LACHAT, Ivan. « Le jubé de la cathédrale de Sens et son rôle dans les cérémonies liturgiques », *Bulletin de la société archéologie de Sens*, n. 43, 1942, p. 369-388.

LEBRUN, Jean. *Explication des prières et des cérémonies de la messe*, Paris, Gauthier Frères, 1834, 556 p.

LUBAC, Henri De. *Corpus mysticum : l'eucharistie et l'Église au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 1949, 375 p.

MAGNANI, Eliana. « Les médiévistes et le don : Avant et après la théorie maussienne », *Bulletin du centre d'études médiévales d'Auxerre*, hors-série n.2, 2008, [En ligne] <http://cem.revues.org/8842#tocto1n2> (page consultée le 23 mars 2014).

MAINGUENEAU, Dominique. *Initiation aux méthodes de l'analyse du discours : Problèmes et perspectives*, Paris, Hachette, 1976, 192 p.

MALEVAL, Jean-Claude. « Le regard : Objet de la pulsion scopique », in Leatitia JODEAU-BELLE et Laurent OTTAVI (dir.), *Les fondamentaux de la psychanalyse lacanienne : Repères épistémologiques, conceptuels et cliniques*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2010, p. 175-184.

MARCUSE, Herbert. *Eros et civilisation*, Paris, Minuits, 1971 (1955), 250 p.

MARX, Karl et Friedrich ENGELS, *L'idéologie allemande*, Paris, Éditions sociales, 1977 (1846), 145 p.

MARX, Karl. *Le capital : livre I*, Gallimard, 1968 (1867), 1053 p.

MÉHU, Didier. « Augustin, le sens et les sens. Réflexions sur le processus de spiritualisation du charnel dans l'Église médiévale », *Revue historique*, n. 674, 2015, p. 271-301

MÉHU, Didier. *Le spectacle multisensoriel de l'eccllesia : D'Augustin d'Hippone à Bède*, texte inédit, 2014, 53 p.

MÉHU, Didier. « *Locus, transitus, peregrinatio* : Remarques sur la spatialité des rapports sociaux dans l'Occident médiéval », in Congrès des médiévistes de l'enseignement supérieur, *Construction de l'espace au moyen-âge : pratiques et représentations*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2006, p. 275-293.

MJOLLA-MELLO, Sophie. *Le plaisir de pensée*, Paris, Presses universitaires de France, 1992, 413 p.

MONTCLOS, Jean De. *Lanfranc et Béranger : La controverse eucharistique du XI<sup>e</sup> siècle*, Louvain, Spicilegium sacrum Lovaniense, 1971, 610 p.

MULVEY, Laura. *Visual and Other Pleasures*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2009, 232 p.

MUTEL, André-Philippe et Peter FREEMAN, *Cérémonial de la sainte messe*, Paris, Artège, 2010, 350 p.

OURY, Guy-Marie. *La messe romaine et le peuple de Dieu dans l'Histoire*, Sablé-sur-Sarthe, Solesmes, 1981, 285 p.

PALAZZO, Éric. *Liturgie et société au Moyen-Âge*, Paris, Aubier, 2000, 277 p.

PALAZZO, Éric. *L'invention chrétienne des cinq sens dans la liturgie et l'art au Moyen Âge*, Paris, Cerf, 2014, 510 p.

PARAIN, Charles *et al.* *Sur le féodalisme*, Paris, Éditions sociales, 1974, 272 p.

PARDO, Éléonore. « Le regard médusé », *Recherches en psychanalyse*, n. 9, 2010, p. 84-88

PIRET, Anne, Jean NIZET et Etienne BOURGEOIS. *L'analyse structurale : une méthode d'analyse de contenu pour les sciences humaines*, Bruxelles, De Boeck, 1996, 173 p.

PIOTTE, Jean-Marc. *La pensée politique de Gramsci*, Montréal, VLB, 1987, p. 209.

RECHT, Roland. *Le croire et le voir : L'art des cathédrales (XIIe-XVe siècle)*, Paris, Gallimard, 1999, 302 p.

ROSIER-CATACH, Irène. *La parole efficace : signe, rituel, sacré*, Paris, Seuil, 2004, 766 p.

RUBINE, Isaac. *Essais sur la théorie de la valeur de Marx*, 1928, in *Marxist internet archive* [en ligne] [https://www.marxists.org/francais/roubine/Chapitre1.html#\\_ftn3](https://www.marxists.org/francais/roubine/Chapitre1.html#_ftn3)

RUBIN, Miri. *Corpus Christi : the Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1992, 452 p.

SPERBER, Dan. *Le structuralisme en anthropologie*, Paris, Seuil, 1968, 122 p.

SARFATI, Georges-Elia. *Éléments d'analyse du discours*, Paris, Nathan, 1997, 128 p.

SCHMITT, Jean-Claude. « Le corps en chrétienté », in *Le corps, les rites, les rêves, le temps : Essais d'anthropologie médiévale*, Paris, Gallimard, 2001, p. 344-359.

SCHMITT, Jean-Claude. « L'efficacité symbolique » in *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 333-352.

THOREY, Lionel De. *Histoire de la messe : De Grégoire le Grand à nos jours*, Paris, Perrin, 1994, 406 p.

THURSTON, Herbert. « The Elevation : The Lifting of the Host », *The Tablet*, 19 octobre 1907, p. 7-9.

TIXIER, Frédéric. *La monstrance eucharistique : XIIIe-XVIe siècle*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, 368 p.