

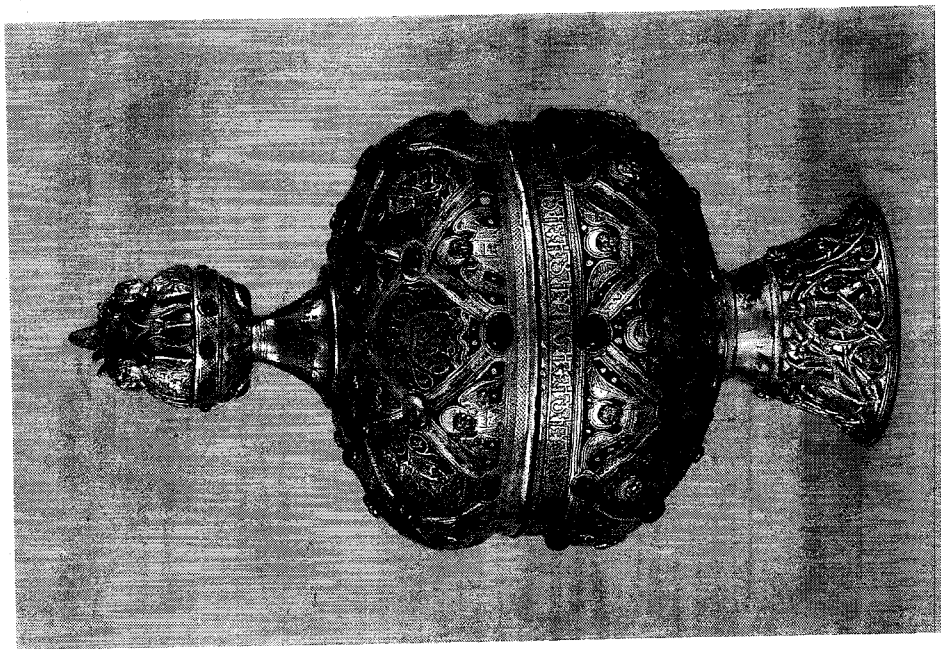
„Faire Dieu“ : Quelques remarques sur les relations entre confection eucharistique et création d'image (IX^e-XII^e siècles)

Pierre Alain Mariaux

Dans son *Chronicon*, Thietmar de Mersebourg rapporte une histoire remarquable dont l'archevêque Géron de Cologne est le héros. Géron fit faire un crucifix de bois. Remarquant une fente dans la tête du crucifié, il décide de réparer l'œuvre. Il se saisit d'un fragment d'hostie (*Dominici corporis portio*) et d'un éclat de la Vraie Croix (*pars salutare crucis*), les lie ensemble et les dépose dans la fissure. Prostré et en pleurant, il invoque alors le nom du Seigneur et obtient la réparation, tandis que s'élève son humble bénédiction.¹

Pour réparer son crucifix de bois, Géron se présente comme un artiste d'un genre très particulier qui travaille une matière extraordinaire. C'est en déposant un mélange composé du corps du Christ et du bois de la Vraie Croix, et par le truchement d'une bénédiction appropriée, que l'archevêque de Cologne parvient à réparer la fissure constatée. Nous sommes, sans aucun doute, dans le domaine du miraculeux, plus précisément dans l'ordre du miraculeux eucharistique. Mais il y a plus que cela: l'épisode se associe de la façon la plus simple qui soit, et peut-être aussi la plus crue, le corps du Christ produit à l'autel par le prêtre et le corps de bois du crucifié fabriqué par l'artiste. En ce sens, il nous entraîne sans transition au cœur du débat eucharistique, et plus particulièrement à l'endroit de l'articulation problématique entre la figure et la vérité. Mais ce qui est remarquable dans cet épisode, c'est qu'il ne propose pas, et par conséquent ne nous permet pas, de distinguer, à propos du corps du Christ, ce qui est dit *in figura* et ce qui est dit *in veritate*.

L'épisode affirme premièrement l'identité du corps créé à l'autel et du corps crucifié ou, en d'autres termes, l'identité du corps sacramentel et du corps historique. Deuxièmement, l'épisode affirme que l'image du Christ est le Christ. Une fois la bénédiction prononcée en effet, la matière employée pour la réparation, à savoir un composé d'hostie et de la Vraie Croix, se fond dans la masse de la sculpture et fait disparaître la fissure; l'hostie sert probablement ici de „liant“. Troisièmement, l'épisode affirme, en les plaçant dans un rapport direct, la supériorité de la création du prêtre par rapport à celle de l'artiste: non seulement le prêtre utilise une matière sacrée et miraculeuse, mais encore il crée par la bénédiction ou par la parole. Géron de Cologne crée donc le corps du Christ par la main et par la bouche ou, pour utiliser les termes des



1. Maître Alpais, Ciboire, ca. 1200, Paris, Musée de Louvre, Département des Objets d'art, MR R 98

Libri Carolini, le corps du Christ, per manum sacerdotis et invocationem divini nominis conficiatur.² Au IX^e siècle, ces mots permettaient de distinguer radicalement l'eucharistie de l'image; au début du XI^e siècle, ces mêmes mots qualifient la création du corps du Christ comme image et identifient, réciproquement, le Christ à son image.

C'est à vérifier l'hypothèse selon laquelle l'artiste se présente sur le modèle du prêtre qui produit Dieu que sont consacrées les réflexions qui suivent, afin de déterminer si l'autorité de l'œuvre qui parle ou qui se présente elle-même peut être considérée comme l'équivalent artistique de la réelle présence, l'œuvre comme l'hostie se confondant avec Dieu qu'elles représentent.³ Pour éprouver l'hypothèse, il est nécessaire de reprendre les textes des controverses eucharistiques en s'intéressant à l'action du prêtre à l'autel et au statut de ce qui est créé lors de la conversion eucharistique. Ainsi, c'est en suivant la fortune de l'expression *conficere corpus Christi* dans les traités eucharistiques et les allégories de la messe entre IX^e et XII^e siècles, que l'on parviendra à montrer qu'il existe une relation entre la consécration eucharistique et la fabrication d'image,⁴ une relation telle qu'elle peut laisser croire, dans certains cas, que le prêtre se présente comme un artiste et, réciproquement, que l'artiste se présente comme un prêtre.

Conficere corpus Christi

Avant même que Bérenger de Tours n'ébranle les convictions communes en ranimant le débat carolingien sur l'eucharistie, plusieurs auteurs s'interrogent sur les conditions de création du corps du Christ et la validité des consécration. S'ils se positionnent par rapport à la première querelle eucharistique et cherchent encore à concilier les vues de Paschase Radbert avec celles de Ratramne de Corbie, il semble toutefois que l'un des points communs de l'ensemble de ces textes soit une attention soutenue portée au *sacerdos*, dont le rôle leur apparaît comme essentiel voire fondamental dans la conversion des espèces. C'est par ailleurs dans le cas particulier de la performance des sacrements que s'engage, autour de l'an mil, une discussion sur les prérogatives de l'évêque, qui se considère comme un *supersacerdos*. Ainsi Bernon de Reichenau, par exemple, dans son *De officio missae*⁵ distingue ce qui descend en propre du pouvoir de l'évêque et ce qui est le fruit d'un don de l'Esprit Saint. Aux évêques la capacité particulière d'ordonner les clercs, de consacrer les églises et de confectonner le saint chrême; quant à l'imposition sacrée des mains, elle est commune aux prêtres et aux évêques puisqu'elle est un don du Paraclet. La confectio du corps et du sang du

Christ, dit-il, n'est pas plus sainte si elle est le fruit de la consécration épiscopale.⁶ Car ce n'est pas l'évêque ou le prêtre qui agit en effet, c'est l'Esprit qui agit en ou à travers eux. Réceptacles d'un seul et même Esprit, prêtres et évêques sont donc des *consortes* dans la confectio du corps du Christ.⁷ Bernon peut alors conclure qu'il n'existe pas, contrairement à ce que certains (évêques) prétendent, deux corps du Christ, l'un majeur qui serait consacré par l'évêque et l'autre mineur qui serait consacré par le prêtre, car celui qui diviserait de la sorte le corps du Christ ferait injure à Dieu.

Le témoignage de Bernon de Reichenau nous entraîne dans deux directions. Premièrement, nous devons comprendre qu'au début du XI^e siècle, quelques évêques souhaitent s'approprier pour eux-mêmes ce qui s'adresse à tous, en essayant de se placer au-dessus des prêtres et de se profiler ainsi comme des super prêtres. En montrant l'équivalence des consécration presbytérale et épiscopale ou, pour reprendre son expression: en disant que ce ne sont pas deux corps du Christ qui sont consacrés, Bernon nous renseigne, *a contrario* certes mais utilement, sur l'opinion d'eux-mêmes que se font les évêques. En ce sens, son témoignage peut prendre place dans une succession où l'on retrouverait Rathier de Vérone, Atton de Vercelli ou l'auteur anonyme du *Sermo de informatione episcoporum* par exemple. Sans trop entrer dans le détail de ces trois textes, il faut remarquer que leurs auteurs s'accordent pour placer le corps sacerdotal au sommet de l'échelle des êtres d'une part, et pour distinguer d'autre part au sein même de cet *ordo*, une hiérarchie qui sépare le *supersacerdos*, c'est-à-dire l'évêque, des autres prêtres. L'auteur anonyme du *Sermo* dit ainsi qu'il n'existe rien de plus excellent que le prêtre certes, mais aussi rien de plus sublime que l'évêque, puisqu'il est le réceptacle privilégié de la grâce divine.⁸ Pour Atton de Vercelli les évêques sont les garants de l'ordre du monde voulu par Dieu et comme l'instrument principal de l'amour divin qui règle les échanges au sein de la société chrétienne. L'évêque apparaît ainsi comme un *superinspector*.⁹ Mais c'est Rathier de Vérone, sans aucun doute, qui va placer l'évêque sur le plus haut sommet et lui faire comme toucher le ciel: «[Les évêques] sont des dieux, des seigneurs, des oints, [...] [ils] sont les fondateurs sur lesquelles repose la structure tout entière du Temple de Dieu.»¹⁰ Ces témoignages s'accordent à reconnaître la figure du Christ en filigrane dans celle du prêtre (ou plus particulièrement celle de l'évêque selon les auteurs). Or, ceci n'est pas nouveau autour de l'an mil, puisque Amalaire de Metz, Florus de Lyon et Paschase Radbert, entre autres, avaient déjà souligné ce parallèle. Nous avons besoin d'un prêtre humain qui nous représente certes, mais tout ce qui se passe à l'autel, c'est le Christ en personne qui l'accomplit.

Deuxièmement, Berton pose une équivalence sémantique entre *consecrare* et *conficere corpus Christi*. Comme l'a montré Dom Bernard Botte,¹¹ l'expression se rencontre sous trois formes principales. La première, la plus ancienne et la plus générale, se trouve chez Ambroise et Augustin; elle signifie simplement *conficere sacramentum*, c'est-à-dire faire en sorte que le pain et le vin deviennent effectivement le corps et le sang du Christ. Le second sens, *conficere corpus*, apparaît avec Isidore. Si elle se confond avec, ou peut se réduire à la précédente, l'expression insiste plus sur le réalisme. Mais elle est embarrassante, car elle laisse sous-entendre que le prêtre «conçoit» ou «produit» le Christ. Au XIII^e siècle apparaît la troisième forme, *conficere* sans complément, qui signifie tout simplement *consecrare*. De la sorte, on fait un sort à la délicate question de la création du corps du Christ.

Mais que recouvre le terme «conficere»? *Conficere* vaut à dire venir à bout, réaliser entièrement, achever, parfaire. Le terme s'emploie ainsi pour toutes sortes de choses, de la conclusion d'une bonne affaire à la célébration des sacrifices, et s'applique aussi à tout ce qui touche à la préparation et la transformation d'une matière en une autre, notamment à la cuisine, avec l'idée de réduire, d'élaborer ou de façonner — un sens que l'on retrouve aujourd'hui dans les mots français confiture ou confit par exemple. Pendant la période qui nous occupe,¹² le terme recouvre en partie les significations classiques. *Conficere* conserve ainsi l'idée d'achèvement et signifie préparer, composer, produire: il s'emploie toujours à propos de la cuisine,¹³ mais on l'applique aussi par extension aux objets créés tels, par exemple, un sarcophage, une couronne, une teinture. Il n'est donc pas étonnant de le retrouver dans l'usage pharmaceutique (voire alchimique), où il désigne la confection de préparations médicamenteuses (collyre, baume, etc.), et la fabrication d'une couleur à partir d'un mélange de pigments.¹⁴ C'est dans ce sens de transformation et d'achèvement que l'on retrouve le terme appliqué au sacrement de l'eucharistie, où il équivaut à *sacramentum efficere vel consecrare*.¹⁵ Les auteurs du XI^e siècle ne ressentent aucune gêne à utiliser le même verbe pour décrire une action propre à l'art culinaire et à la conversion des espèces: Grégoire VII, par exemple, utilise ainsi *conficere* pour décrire aussi bien une préparation à base de beurre que la fabrication du corps et du sang du Christ.¹⁶ On peut se demander par ailleurs si l'interdiction, énoncée dès la période carolingienne et répétée avec toujours plus d'insistance au XI^e siècle, de ne pas confire le corps du Christ dans des calices en bois ne l'est pas précisément dans l'idée d'empêcher tout amalgame confus entre travail à l'autel et préparation culinaire, en d'autres termes de prendre le calice pour un mortier.

Ainsi, ce qui se produit à l'occasion du sacrifice eucharistique, c'est la confection par le *sacerdos* du corps du Christ. En décrivant la conversion des espèces comme une

confection en effet, Berton renforce l'idée selon laquelle le prêtre travaille de la matière ou, en d'autres termes, qu'il parfait les espèces du pain et du vin et les transforme, en les achevant, en corps et en sang du Christ.¹⁷ Nous nous heurtons dès lors à un problème important. Il faut savoir en effet *qui* crée et *ce qui* il crée. Est-ce le prêtre qui crée? Est-ce le prêtre en tant qu'il est le Christ en *image*? Est-ce l'Esprit ou la grâce qui coulent en lui? Et de quelle nature est ce corps créé sur l'autel? Est-ce le corps sacramentel ou le corps historique du Christ, ou les deux tout uniment?

Double vision et image du prêtre à l'autel

Dans le déroulement liturgique, la conversion eucharistique a pour effet d'ouvrir les cieux et de marquer l'unité entre le monde visible et le monde invisible. «A l'heure de l'immolation, dit Grégoire le Grand, les cieux s'ouvrent à la voix du prêtre, les chœurs des anges sont présents à ce mystère de Jésus-Christ, le ciel et la terre sont associés, c'est l'union entre ici-bas et là-haut, l'unité entre le monde visible et l'invisible».¹⁸ L'idée grégorienne selon laquelle la conversion représente le point de rencontre du monde visible et du monde invisible sera reprise dans de nombreux textes du IX^e au XII^e siècle consacrés au sacrifice de la messe. L'auteur anonyme de la *Confessio fidei*, pour ne s'arrêter qu'à ce seul exemple, cite ainsi le passage et poursuit l'explication en distinguant deux modes de vision à l'autel: avec les yeux du corps (*oculis corporis*), on voit le prêtre offrant le pain et le vin, mais par le regard de la foi (*intuitu fidei*), on aperçoit le prêtre souverain, à savoir le Christ, s'offrant lui-même.¹⁹ Par ailleurs, dans une homélie de Fauste de Riez sur le corps et le sang du Christ, connue de Paschase Radbert, il est précisé qu'il s'agit du Christ en tant qu'il est le prêtre invisible, qui convertit les créatures visibles, à savoir les espèces du pain et du vin, en la substance de Sa chair et de Son sang.²⁰

Dans le contexte sacramentel, deux modes de vision sont donc distingués, dont les objets sont différents. Nous avons besoin d'un prêtre humain qui nous représente certes, mais tout ce qui se passe à l'autel, c'est le Christ en personne qui l'accomplit. Ceci conduit à nous intéresser à l'articulation problématique entre *figura* et *res*, aperçue chez Thietmar, et à préciser le rôle que les principaux protagonistes des deux querelles successives attribuent au prêtre.

l'Incarnation, la *veritas* est rendue présente dans l'eucharistie, parce que le Christ est l'*imago Dei* et non simplement *vacua imago*.

Le rôle dévolu au prêtre est clairement dessiné par Paschase Radbert, pour lequel celui-là ne produit rien à l'autel. Il sert tout au plus d'intermédiaire entre la grâce divine dont il est le récipiendaire et les espèces consacrées qui seront amenées sur l'autel céleste, à sa prière, par les anges („Jube haec perferri per manus angeli tui in sublime altare tuum [...]”, dit le prêtre à la consécration²⁶). Si Paschase n'emploie pas le verbe *conficere* pour désigner l'action du prêtre, c'est précisément pour ne laisser aucun doute quant au rôle qui lui revient.²⁷ Dans son *Epistola de corpore et sanguine Domini ad Fredugardum*, il se fait même plus explicite: „Quia in his omnibus unus est opifex Spiritus sanctus, unus et Christus, qui conceptus de Spiritu sancto ex Maria Virgine, unus et creator atque sanctificator corporis et sanguinis ipse Spiritus”.²⁸ Par ailleurs, il évacue très rapidement le risque de comprendre le prêtre officiant à l'autel comme le créateur du corps du Christ au moyen d'un argument simple. En effet, dit-il, si le prêtre créait le corps du Christ à l'autel, il créerait son créateur, ce qui est absurde.²⁹ Il est donc clair que le prêtre ne crée rien; l'artiste (*opifex*), c'est Dieu et Dieu seul. Le sacrement est „performé” *ex officio et gratia*, indépendamment de la dignité du prêtre, car la grâce procède du souverain pontife, à savoir le Christ.³⁰ Paschase attribue à la conversion des espèces une valeur supérieure à la création et pose une relation de similitude entre elle et l'Incarnation du Verbe. Mais si le résultat est dû à la puissance conjointe des paroles du Christ prononcées par le prêtre et de la vertu de l'Esprit Saint,³¹ il reste toutefois que le prêtre est l'intermédiaire nécessaire à la manifestation de la toute-puissance divine. Sans cet intermédiaire, le miracle quotidien ne pourrait être célébré. Le fait qu'un ministre indigne puisse néanmoins consacrer le corps du Christ, montre bien que son rôle se réduit à celui d'un simple intermédiaire. Il y a certes création, non par le prêtre mais, à travers l'usage des paroles du Christ, par l'invincible opération de l'Esprit Saint: „Sic itaque in hoc mysterio credendum est, quod eadem virtute Spiritus Sancti per verbum Christi caro ipsius et sanguis efficitur invisibili operatione”.³² De même que l'Esprit crée le corps du Christ *in utero virginis*, de même il crée le corps du Christ à l'autel.³³

Ratramne pose dès le début de son *De corpore et sanguine Domini* la définition des deux termes figure et vérité. La figure signifie une espèce d'ombre: elle dit une chose, mais signifie une autre; elle ne peut pas complètement rendre évident aux sens ce à quoi elle renvoie, au contraire de la vérité qui est la démonstration de quelque chose de manifeste.³⁴ L'eucharistie présente en effet un contenu spirituel ou incorporel. Comme elle n'a rien à voir avec quelque chose de visible ou de tangible, le corps sa-

Figura et res: Paschase, Ratramne, Bérenger

Paschase Radbert pose, à la suite d'Ambroise, l'identité du corps historique et du corps sacramentel: les espèces consacrées sont la chair et le sang du Christ, le corps historique né de la Vierge. Son vrai corps. Si l'on ne peut toutefois pas nier le caractère de figure de l'eucharistie, encore faut-il expliquer de quelle manière celle-ci peut être dite aussi *veritas*. Or, toute figure est figure de quelque chose et renvoie toujours à elle, de sorte qu'il y a une vraie chose dont elle est la figure, dit Paschase.²¹ Plus précisément, l'eucharistie est figure de ce qu'elle contient, même si ce contenu est caché à la vision.²² Mais comme le Christ est la figure – Paschase rajoute: ou le caractère – de la substance du Père (Hb 1, 3), l'eucharistie peut à juste titre être dite vérité et figure: elle est vérité parce qu'elle contient réellement le corps et le sang du Christ; elle est figure en tant qu'elle est le *caractère* de la vérité. Elle est figure de la vérité, dans tout ce qui est perçu extérieurement, mais vérité quant à ce qui est compris ou cru intérieurement.²³

Paschase rejoint ici Ambroise à propos de la progression *umbra-imago-veritas*²⁴, une progression qui permet de mieux comprendre les rapports qui lient *veritas* et *figura*. Selon Ambroise, il faut désirer les réalités dans lesquelles se trouvent la perfection ou la vérité. Or, accomplir ce désir suppose au préalable un savoir: il faut en effet savoir voir, car „ici c'est l'ombre, ici l'image, là la vérité; l'ombre est dans la Loi, l'image dans l'Évangile, la vérité dans les réalités célestes”. Ambroise poursuit: „Ici, nous marchons en image, nous voyons en image; mais [à l'Évangile] ce sera face à face”.²⁵ L'ombre désigne le monde de la Loi, l'image le monde du Chrétien dans sa condition présente, la vérité appartenant aux réalités eschatologiques. *Umbra* désigne l'aspect charnel historique préfigurant une réalité spirituelle attendue. *Imago* est le moment dans lequel la réalité spirituelle apparue „co-adhère” à la chair. *Veritas* désigne la zone de la préexistence et de l'eschatologie. A travers le Christ, qui unit en lui la double nature, tout le passé de l'ombre se concentre dans l'image, dans laquelle se reconnaît une préfiguration de la vérité. L'image est à la fois accomplissement et anticipation, comme le Christ vient révéler l'Ancien Testament et annoncer le Royaume. *Imago* est donc en partie vérité par rapport à l'*umbra*, mais elle est ombre par rapport à la *veritas*. L'*imago* est une vision *in aenigmatibus* (ce qui est perçu est la réalité comme elle apparaît physiquement, non pas la réalité en soi). La *veritas* est l'aspect complet de la réalité spirituelle, la vision manifeste en d'autres termes, dont la nature divine du Christ présentait un aspect visible et historique dans l'Incarnation, qui sera pleinement visible seulement dans la rencontre *facies ad faciem*. Ainsi, selon Ambroise, après

lieu *intellectuel* et non *sensaitier*, le pain et le vin subsistent dans leur nature essentielle mais sont promus au statut de signes sacrés. Et puisque la conversion élève les espèces au rang de signes sacrés, le prêtre ne crée donc rien d'autre à l'autel qu'un signe, ou une image.

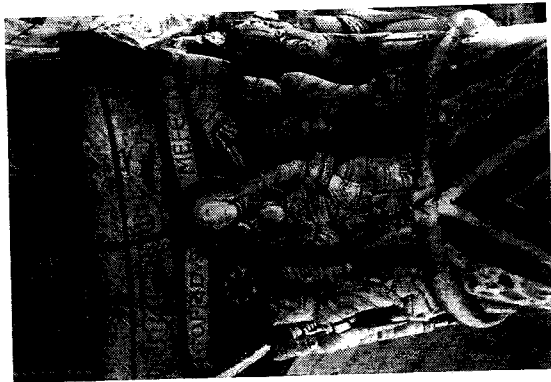
De la conversion eucharistique à la création d'image. Du prêtre à l'artiste

Le corps eucharistique ou sacramentel est identique au corps historique du Christ, mais diffèrent dans son mode d'être. Paschase affirme que la *veritas* peut adhérer à l'image ou à la *figura*, pour reprendre ici le vocabulaire ambrosien, et marque au mieux cette identité. Le corps eucharistique étant spirituel et impalpable, Rattranne soutient qu'il n'est pas identique au corps historique du Christ, sans remettre par ailleurs en doute la question de la présence réelle. La présence réelle, présence mystérieuse et pour ainsi dire en figure, se fonde en effet sur le miracle quotidiennement renouvelé de la "création" du corps et du sang du Christ sur l'autel. Tout au long du X^e siècle, les auteurs qui traitent du sacrifice de la messe répéteront les arguments de Paschase Radbert, et même s'ils défendent une conception réaliste, voire sensualiste de l'eucharistie, ce sera dans la volonté de maintenir la concorde au sein de l'Église.⁴¹ Toutefois, chacun d'eux semble accepter le fait qu'il y a "création", à l'autel, de la vraie chair et du vrai sang du Christ.⁴² C'est par l'intermédiaire du prêtre que se manifeste l'Esprit, mais c'est ce dernier qui crée le corps et le sang du Christ en convertissant le pain et le vin.⁴³ Ainsi, deux principes coopèrent lors de cette confection: l'un matériel ou visible, dévolu au prêtre (*conficere*); l'autre spirituel (intellectuel) ou invisible, dévolu à l'Esprit (*creare*). C'est ce même Esprit, par ailleurs, qui opère lors de la fécondation de la Vierge. L'opération ineffable de l'Esprit Saint produit en effet le même résultat dans l'Incarnation et dans la consécration eucharistique: le corps du Christ.

Mais le danger est grand, toutefois, de confondre l'action de l'Esprit Saint avec celle du prêtre.⁴⁴ Au moment où l'on fait confesser à Bérenger de Tours la conversion sensible des espèces, il semble que l'on ait oublié les précautions de Paschase et de Rattranne. Au concile de Rome en 1079, Bérenger doit une nouvelle fois confesser la conversion sensible. Seulement, l'accent s'est déplacé vers le résultat de la conversion: on affirme sans détour que le prêtre crée le corps né de la Vierge,⁴⁵ marquant par là que le premier se substitue désormais à la Mère de Dieu.⁴⁶ L'insistance portée sur le rôle du prêtre a pour conséquence l'imitation par certains artistes médiévaux, dès le tournant du XIII^e siècle, du modèle sacerdotal. Cette imitation est marquée soit en

crémentel ne se confond pas avec le corps historique du Christ. Dire en effet que l'eucharistie contient la vérité du corps et du sang du Christ historique, serait nier le fait que la présence eucharistique est perceptible par les yeux du cœur seulement. Mais s'il n'y a pas présence sensible ou historique dans les espèces, cela ne signifie nullement que Rattranne remette en cause la vérité de la présence. Le corps sacramentel entretient une relation avec le corps historique en tant qu'il en est la figure, le sacrament, l'image, la ressemblance, l'apparence, le gage.³⁵ L'eucharistie est donc l'image, la ressemblance du corps historique qui sera dévoilé le jour de la rencontre face à face puisque la *veritas* est quelque chose de spirituel.³⁶ Pour Rattranne, comme l'a parfaitement montré Celia Chazelle,³⁷ une présence proprement physique impliquerait, soit que la chair et le sang sont dans l'eucharistie des entités matérielles séparées placées "sous" le pain et le vin, cachées certes mais potentiellement visibles; soit que la chair et le sang remplacent totalement le pain et le vin, ce qui sous-entend dès lors que la consécration du prêtre produit quelque chose de sensible, de matériel.

Bérenger va plus loin que Rattranne de Corbie dont il s'inspire et sépare radicalement la *figura* de la *veritas*. On peut même se demander s'il n'accusait pas ses contradicteurs d'être des adorateurs voire peut-être des fabricants d'images, puisqu'il s'élève contre l'idée selon laquelle le *sacerdos* puisse "créer" *de novo* le corps du Christ. Au concile de Vercelli en 1050, le diacre romain Pierre se serait en effet exclamé, et ceci me paraît tout à fait significatif: "Si nous sommes encore dans la figure, quand étreindrons-nous la réalité?"³⁸ Ce cri a dû résonner au moment même où l'on lisait le passage du *De corpore et sanguine Domini* de Rattranne de Corbie, dans lequel l'auteur carolingien affirme que le corps sacramentel est une figure (*figura*), une image (*imago*), une ressemblance (*similitudo*), un gage (*pignus*) du corps historique, de la *res* donc, qui ne sera pleinement visible que lors de la rencontre face à face. Pour Bérenger, la présence du Christ est dite *in figura* et non *in veritate*; le sacrament en constitue le signe, le gage, l'image, la similitude.³⁹ Le sacrament est un signe sacré, un signe visible de la grâce invisible; il est dans une relation de similitude et non d'identité avec la chose qu'il signifie, dit-il en s'appuyant sur Augustin.⁴⁰ Dès lors, le pain et le vin sont les signes visibles qui s'offrent aux sens, aux "yeux du corps", tandis que le corps du Christ est le signifié qui se présente à l'intellect, aux "yeux du cœur". En d'autres termes, le corps du Christ n'est pas le sacrament, mais la *res sacramenti* signifiée par le pain et le vin, devenus signes, forme visible de l'invisible. Le corps du Christ est réellement présent à l'autel, non sous forme physique, mais spirituelle. Le Christ demeurant de toute éternité auprès du Père, il ne peut être créé *de novo* à chaque cérémonie, encore moins fractionné en petites parties. La conversion a



2. (gauche) *Göfridus*, adoration des mages, début du XII^e siècle. Chauvigny, église Saint-Pierre, chapiteau du chœur

3. (droite) Ange entouré de la signature de l'artiste, fond de la coupe inférieure du ciboire de Maître Alpais (voir fig. 1)

montrant que le travail artistique ne peut se concevoir sans le concours de l'Esprit Saint, soit, cas plus rare mais présent, en affirmant consciemment l'existence d'un lien de parenté entre la création artistique et la consécration eucharistique.

Quelques exemples suffiront à illustrer le phénomène. Dans la préface du troisième livre de son *De diversis artibus*, le moine Théophile affirme sans ambiguïté que tout ce que l'artiste peut apprendre ou connaître provient de la grâce septiforme de l'Esprit, qui assimile l'artiste au Christ.⁴⁷ A Saint-Pierre de Chauvigny, la signature de l'artiste figure sur le tailloir du chapiteau de l'adoration des mages (GÖFRIDUS ME FECIT) et pourrait laisser croire que c'est le chapiteau qui parle (fig. 2). Mais, comme le Christ fait un geste de bénédiction, qui est aussi un geste de parole, on peut se demander si le sculpteur ne joue pas sur l'équivoque entre l'image et le modèle, le Christ affirmant dès lors avoir été fait par Göfridus.⁴⁸ Peu avant le milieu du XII^e siècle, le sculpteur Natalis se substitue à l'Esprit Saint pour prendre place au sein d'une trinité particulière au tympan d'Autry-Issards.⁴⁹ Enfin, vers 1200 environ, Maître Alpais de Limoges réalise un ciboire, dont la forme évoque une coupe à boire, qui ser-

vait à contenir le corps eucharistique (fig. 1 et 3). La main béniante de Dieu est gravée dans un médaillon qui occupe le centre de la coupe supérieure, tandis que le médaillon similaire situé dans le fond de la coupe inférieure présente un ange entouré de la signature de l'artiste: +MAGHS]TER : G : ALPAIS : ME FECIT : LEMOVICARUM.⁵⁰ En d'autres termes, Maître Alpais signe au plus près du corps eucharistique, avec l'approbation de la bénédiction divine, ce qui ne laisse que peu de doute sur son intention réelle: en l'occurrence, en jouant consciemment sur l'ambivalence du *faire*, il semble indiquer qu'il réalise et le ciboire, et le corps du Christ.

Conclusion

Il semble donc que l'on puisse considérer le prêtre comme un artiste lorsqu'il „performe“ le sacrement à l'autel. Avec l'aide de l'Esprit, il crée le corps du Christ. Plus précisément, c'est l'Esprit qui crée ce que le prêtre confie, c'est la *virtus divina* qui parachève l'action du prêtre. C'est alors, comme l'indiquent les exemples donnés plus haut, que se glisse l'artiste en affirmant qu'il travaille lui aussi en collaboration avec cet Esprit.⁵¹

En effet, même si Dieu est l'auteur unique de tout ce qui est, il est cependant possible qu'il confie à quelque créature la mission de tirer en son nom d'autres êtres du néant. Cette fonction est certes incommunicable, sinon dans le cadre de la Trinité, et Pierre Lombard⁵² soutient que la créature peut être cause ou instrument physique de la création lorsqu'elle participe à la création de l'être, en tant que ministre. Le Lombard prend l'exemple du baptême. Dans le baptême, dit-il, Dieu donne évidemment de sa *potestas*, sans pour autant faire du ministre l'auteur seul de la rémission du péché, car c'est bien Dieu et Dieu seul qui en est l'auteur: „non tamen ut auctor remissionis sed ut minister, nec tamen sine Deo auctore“. Ainsi, de même que le ministre du baptême sanctifie de l'extérieur, de même il purifie de l'intérieur: à Dieu revient la charge de purifier, car il est l'unique auteur, mais le ministre agit à ses côtés dans la sanctification. Le Lombard poursuit alors, dans un passage remarquable: „Et de même encore, il est possible à Dieu de créer quelque chose par quelqu'un, non pas en tant que quelqu'un est l'auteur, mais en tant qu'il est ministre avec qui et en qui Dieu opère, ainsi en nos bonnes œuvres où Dieu et nous-même opérons. Ni Dieu seulement, ni nous seulement, mais Lui avec nous et en nous; mais en ceci pourtant, nous sommes ses ministres agents, non les auteurs [...]“.⁵³ Dieu donne donc la grâce invisible (ou son Esprit), tandis que le ministre donne le sacrement visible. Ce qui revient à dire

mentis divinis quod non sit presbyteris commune cum episcopis, praecipue cum id quod excellentissimum est in omnibus sacramentis, sanctum videlicet corpus et sanguinem Domini, quotidie sicut episcopi, ita et consecrant presbyteri, nec sanctus sit illo tempore quam istorum.”

7 *Ibidem*: „Hi [sc. presbyteri] namque in benedictione cum episcopis consortes sunt mysterium ac nulla in confectio corpore Christi ac sanguine inter vos et episcopos credenda distantia est [...]” La même idée chez ISIDORE DE SÉVILLE, *De ecclesiasticis officiis*, II, 7, 2 (PL LXXXIII, col. 787): „Praesunt enim ecclesiae Christi et in confectioe divini corporis et sanguinis consortes cum episcopis sunt”.

8 [ADHEMAR DE CHABANNIS?], *Sermo de informatione episcoporum*, 17. Voir FLAVIO NUVOLONE, *Il Sermo pastorale Pseudoambrosiano e il Sermo Griberti philosophi papae urbis Romae qui cognominatus est Silvester de informatione episcoporum*. Riflessioni, in: *Gerberto, scienza, storia e mito*, Bobbio 1985, 379-565 (cit. 524).

9 ATTON DE VERCELLI, *Sermo* 13 (PL CXXXIV, col. 853); l'idée est d'ISIDORE DE SÉVILLE, *Etymologiae*, VII, XII, 11 (PL LXXXII, col. 291).

10 RATHER DE VÉRONE, *Prælogia*, II, VI, 12 (PL CXXXVI, col. 227). Il vaut la peine de citer l'entier du passage: „Dii sunt, Domini sunt, Christi sunt, celi sunt, angeli sunt, patriarchae sunt, prophetae sunt, apostoli sunt, evangelistae sunt, martyres sunt, uncti sunt, reges sunt, principes sunt, iudices sunt, non tantum hominum, sed et angelorum, arctes gregis Domini sunt, pastores ovium - non quarumcumque, sed Christi sanguine lotarum - sunt, pupilla oculi Dei sunt, amici Dei viventis sunt, filii Dei sunt, patres sunt, luminaria mundi sunt, siellae celi sunt, columnae Ecclesiae sunt, medici animarum sunt, lanitores paradysi sunt, claves celi portant, reserare et claudere celum valent, nubes quas Dominus ascensum suum possuit, bases super quas tota iacet structura templi Dei”.

11 BERNARD BOTTE, *Conficere Corpus Christi*, in: *Année théologique* 8 (1947), 309-315.

12 *Mittelalterliches Wörterbuch bis zum ausgehenden 13. Jahrhundert*, Munich 1979, II, 9, cols. 1309-1313.

13 BURCHARD DE WORMS, *Decretales* XIX, 5 (PL CXL, col. 976): „conficere panem”.

14 THÉOPHILE, *De diversis artibus*, éd. Charles R. Dowdell, Oxford 1986 (1^{re} éd. Londres 1961) I, 3, 6; le terme s'emploie aussi à propos du métal (*ibidem*, III, 62, 120); une copie germanique du traité, datée du début du XII^e siècle (Londres, British Museum, ms Harley 3915), présente *efficere* à la place de *conficere* dans ce dernier passage: est-ce pour éviter une confusion toujours possible? La Mappa clavivella parle de travailler les peaux dans ce même sens de *conficere*.

15 Utilisé dans ce sens par FLORES DE LYON, *De expositione missae*, 60 (PL CXIX, col. 52): „In his verbis, sine quibus nulla lingua, nulla regio, nulla civitas, id est nulla pars Ecclesiae catholicae conficere potest, id est consecrare sacramentum corporis et sanguinis Domini [...]” Mais on ne confit pas seulement le corps et le sang du Christ. Il arrive aussi que l'on confisse le chrême, l'huile d'onction, les cierges, etc.

16 GREGOIRE VII, *Registrum* VIII, 1 (PL CLXVIII, col. 572): „Audivimus etiam quod contra morem sanctae Ecclesiae vestrae non ex balsamo sanctum christma sed ex butyro conficial [...]” et VIII, 21 (*ibidem*, col. 598): „quod maximum est in christiana religione, quis eorum valet proprio ore corpus et sanguinem Domini conficere?”.

17 *Conficere* implique en effet un travail des mains et un façonnage lorsqu'il est synonyme de *figere* (façonner, pétrir, modeler), *formare* (former) ou *condere* (établir, fonder). HROTSVITIA en donne un exemple dans son *Abruham*, II (PL CXXXVII, col. 1015), où l'un des personnages, Marie, se présente de la sorte: „Ego unctilla, ex lutea materia conficita”. La création de l'homme et la création du corps du

que l'artiste peut très bien réaliser l'œuvre, mais c'est Dieu (par l'intermédiaire de l'Esprit Saint) qui la parachève. En ce sens, le prêtre comme l'artiste sont des *adjuutores Dei* (1 Cor 3, 9; Pierre Lombard utilise un terme plus précis: *operarii*), parce que Dieu opère à travers eux et les transforme en théodidactes (1Th 4, 9).

Annotations

1 THETMAR DE MERSEBOURG, *Chronicon*, éd. et tr. Werner Trillmich (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters, 9), Darmstadt 1970, 86-88 (III, 12): „Hic crucifixum, quod nunc stat in media, ubi ipse passus, accessit, ex ligno studioso fabricari precepit. Huius caput dum fissum videret, hoc summi artificis et ideo salubriori remedio nil de se presumens sic curavit. Dominici corporis porcionem unicum in cunctis necessitatibus solacium, et pariter unam salutariter crucis coniungens posuit in rima et prostratus nomen Domini flebiliter invocavit et surgens humili benedictione integritatem promeruit.” Cf. REINER HAUSERER, *Der tote Christus am Kreuz. Zur Ikonographie des Gekreuzigten*, Bonn 1963, 35-41.

2 THÉOPHILE D'ORLÉANS, *Opus Caroli regis contra synodum*, *Libri Carolini* (MGH Conc. II, Suppl. I), éd. Ann Freeman, Hannover 1998, 290: II, 27.

3 Comme l'a récemment souligné JEAN WIRTH (*L'image à l'époque romane*, Paris 1999, 308), au cours du XI^e siècle, les „œuvres” deviennent centrales dans le système religieux, ce qui entraîne deux conséquences. D'une part, la diffusion de la signature: la période romane se caractérise justement par une augmentation significative du nombre de signatures d'artistes, tandis que le phénomène semble ralentir après 1200. D'autre part, la multiplication des représentations d'artistes: l'accent se déplace ainsi vers la production de l'œuvre et l'activité de l'artiste, ce dernier se montrant volontiers au travail. Plusieurs signatures conservées font jouer l'autoréférence constatée dans les scènes de donation, ce qui permet de dire que l'œuvre, d'une manière ou d'une autre, se met en scène. La tendance à faire parler l'œuvre à première personne fait que l'image se donne à voir à la fois comme objet fabriqué et comme être animé, comme matière et comme personne. L'image présente ainsi une dualité, dont l'origine est probablement à rechercher dans les débats eucharistiques, conclut l'auteur.

4 Sur le problème de l'eucharistie comme image, cf. HANS JONISSEN, *Wandlungen des philosophischen Kontextes als Hintergrund der frühmittelalterlichen Eucharistiestreitigkeiten*, in: *Sreit um das Bild. Das Zweite Konzil von Nizza (787) in ökumenischer Perspektive*, éd. Josef Wohlmuth, Bonn 1989, 97-111.

5 BERKON DE REICHEMBAU, *De officio missae* (PL CXLII, cols. 1055-1080), en particulier le deuxième chapitre: *De gloria in excelsis*, col. 1061. Sur la division de la société en trois ordres et la question de la prééminence des évêques, voir en dernier lieu DOMINIQUE TOGNA-PÉAT, *Ordre et exilure. Cluny et la société chrétienne face à l'hérésie, au judaïsme et à l'islam*, 1100-1150, Paris 1998.

6 *Ibidem*: „Ad episcopum pertinent ordinationes clericorum, dedicationes aedificiarum, sacris christamata confectio, ad dandum Spiritum paracletum, sacra impositio manuum, quid aliud esse possit in sacra-

Christ sont ainsi désignées par le même terme. RATHER DE VÉRONNE avait par ailleurs utilisé la même image (mais pas l'expression) dans son *Epistola ad Patricium*, 2 (PL CXXXVI, cols. 646-647). *Fingere, formare, condere* se retrouvent parfois dans les signatures d'artistes et de commanditaires dès XI^e et XII^e siècles.

18 GREGOIRE LE GRAND, *Dialogorum libri IV*, IV, 58 (PL LXXVII, cols. 425 et 428): «Quis enim fidelium habere dubium possit, in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem coebs aperiri, in Iesu Christi mysterio angelorum chorus, adesse, sumaris ina sociari, terreni coelestibus jungi, unumque ex visibilibus acque invisibilibus fieri?». Le passage grégorien est repris entre autres par PASCHASE RABBERT dans son *Epistola de corpore et sanguine Domini ad Frudegardam* (PL CXX, col. 1355), par FLORIUS DE LYON dans son *De expositione missae*, 66 (PL CXIX, col. 58), par HENRI MAR DE REMS dans son *De convendiis* (PL CXXV, col. 903), par GÉRON DE TROYES dans son *De corpore et sanguine Christi*, 53 (PL CXXXVII, col. 400), par GRÉGOIRE VII dans une lettre à Mathilde (Registrum I, 47; PL CXLVIII, col. 327), par GUTMUND D'AVERSA dans son *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia* (PL CXLIX, col. 1474B), par ALGER DE LIÈGE dans son *De sacramentis corporis et sanguinis dominici* I, 12 (PL CLXXX, col. 778), par PIERRE LOMBARD dans ses *Sententiarum libri quatuor* IV, XI, 4 (PL CXCI, col. 863), par GRATIEN, *Concordia discordantium canonum*, Pars III, Dist. II, c. LXXXIII (PL CLXXXVII, col. 1770), HÉRIGER DE LOHUIS (PSALMO SILVESTRE II) défend la même idée en des termes différents dans son *De corpore et sanguine domini*, VIII (PL CXXXIX, col. 187).

19 PSALMO-ALCUN (JEAN DE FÉCAMPE), *Confessio fidei* IV, 1 (PL CI, col. 1087): «Ergo licet ab homine offeratur, amen sacramentum hoc res divina est. Et si res divina est, imo quia ita est, absit ut aliquid ibi aliter, nisi divine et spiritualiter intelligatur. Ideo quamvis corporeis oculis ibi ad altare Domini videam sacerdotem, panem et vinum offerentem, tamen intuitu fidei, et puro lumine cordis inspectio illum summum sacerdotem, verumque pontificem Dominum Iesum Christum, offerentem seipsum, de cuius carne et sanguine et pascinur, et potamur, aique ablutit et satiati, et sanctificati, animi summaeque divinitatis participes efficitur».

20 Le texte circule sous le nom d'Eusèbe d'Emèse. Voir [FAUSTE DE RIEZ], *De corpore et sanguine Domini in Pascha*, 3 (Sermo IV, 3; PL LXXXIII, col. 1225): «Vere unica et perfecta hostia fide aestimanda, non specie. Nec exteriori censeris visu, sed interiori affectu. Nam invisibilis sacerdos, visibilis creaturas in substantiam corporis et sanguinis sui, verbo suo secreta potestate convertit».

21 PASCHASE RABBERT, *De corpore et sanguine Domini, cum appendice Epistola ad Frudegardam*, éd. B. Paulus (Corpus Christianorum Continuatio mediaevalis, XVI), Turnhout 1969, 4, 28. Paschase emprunte probablement au *De doctrina christiana* d'AUGUSTIN sa notion de figure comme l'a montré CELIA CHAZELLE. Figure, Character, and the Glorified Body in the Carolingian Eucharistic Controversy, in: *Traditio* 47 (1992), 1-36. AUGUSTIN (*De doctrina christiana*, éd. Joseph Martin [Corpus Christianorum Series Latina, XXXII], Turnhout 1972, II, 10, 41) prend l'exemple du beuf qui renvoie à lui-même, mais parfois à celui qui professe l'évangile (à propos de 1 Cor 9, 9 et 1 Tim 5, 18, en citant Dt 25, 4).

22 On rejoint ici sa conception du sacrement, selon laquelle la *res* est invisiblement contenue dans le sacrement. Ibidem, *De corpore* (cit. n. 21), 3, 23: «Sacramentum igitur est quicquid in aliqua celebratione divina nobis quasi pignus salutis traditur, cum res gesta visibilibus longe aliud invisibile inus operator quod sancte accipiendum sit».

23 Ibidem, 4, 29: «Sed si veraciter inspicimus, iure simul veritas et figura dicitur, ut sit figura vel caracter veritatis quod exteriori sentitur, veritas vero quicquid de hoc mysterio interiori recte intelligitur aut cre-

ditur». Le caractère est un signe ou une marque comparable à l'empreinte laissée par un sceau. Il reste pourtant que le danger existe de laisser croire que ce que l'on perçoit corporellement à l'autel est la seule nature humaine du Christ, et non la double nature.

24 Sur l'exégèse d'Ambroise, voir LUIGI FRANCO PIZZOLATO, *La dottrina eschatologica di sant' Ambrogio*, Milan 1978, en particulier 79-83.

25 AMBROISE, *Les devoirs*, éd. et trad. Maurice Testard, 2 vols, Paris 1984-1992, I, XLVIII, 239: «Hic umbra, hic imago, illic veritas. Umbra in lege, imago in Evangelio, veritas in coelestibus. [...] Hic ergo in imagine ambulanus, in imagine videmus, illic facie ad faciem, [ubi] plena perfectio, quia perfectio omnis in veritate est.» Dans le *De excessu fratris* (CSEL LXXXIII), éd. Otto Fallner, Vienne 1955, le statut de l'image dans la progression «ambra-imago-veritas» n'est pas encore clairement défini. L'image se rattache en effet à la vérité, puisque le Christ n'est pas ombre mais image de Dieu, non pas une image vaine, mais vérité (cf. II, 109 [éd. citée, 311-312]: «Christus non umbra, sed imago Dei, non vacua imago, sed veritas»).

26 PASCHASE cite ici le canon de la messe, *De corpore et sanguine Domini* (cit. n. 21), 8, 41.

27 Ce sont les mots du Christ par l'intermédiaire de l'Esprit qui confissent (voir PASCHASE RABBERT, *De corpore* (cit. n. 21), 14, 89; cf. Ibidem, 15, 93). Voir aussi ALGER DE LIÈGE, *De sacramentis* I, 21 (PL CLXXX, col. 802): le mérite de la confection ne revient pas au prêtre, mais au verbe du Créateur et à la vertu de l'Esprit Saint.

28 LI 491-494 (éd. citée, 160). Dans le *De corpore et sanguine Domini* (cit. n. 21), 13, 83-84, Paschase désigne ouvertement la Trinité créatrice, ce qui explique que l'Esprit puisse convertir la substance des espèces sans en changer les accidents.

29 Ibidem, 12, 78: «Unde sacerdos non ex se dicit, quod ipse creator corporis et sanguinis esse possit, quia si hoc posset quod absurdum est, creator creatoris fieret». Cit. ALGER DE LIÈGE, *De sacramentis* III, 8, PL CLXXX, col. 841; c'est bien la seule parole du Christ qui *conficit hoc corpus* (ibidem, I, 7, col. 757). DURAND DE TROARN, expliquant le *hoc facies*, précise que la confection a lieu par la voix du Christ, *mea invocacione conficite* (*Liber de corpore et sanguine Christi* III, 3; PL CXLIX, col. 1381).

30 PASCHASE RABBERT, *De corpore* (cit. n. 21), 12, 83. Cf. MAREA CRISTIANI, *La controversia enciclistica nella cultura del secolo IX*, in: *Studi Medievali* 9 (1968), 167-233, en particulier 229 et sv.

31 «Non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur creatoris et virtute Spiritus Sancti, ut caro Christi et sanguis, non alia quam quae de Spiritu Sancto creata est» (PASCHASE RABBERT, *De corpore* (cit. n. 21), 12, 76-77).

32 PASCHASE RABBERT, *De corpore* (cit. n. 21), 12, 77.

33 Et ces deux corps sont identiques: «Si carmen illam vere credis de Maria virgine in utero sine semine potestate Spiritus Sancti creatam, ut Verbum caro fieret, vere crede et hoc quod conficitur in verbo Christi per Spiritum Sanctum corpus ipsius esse ex virgine» (PASCHASE RABBERT, *De corpore* (cit. n. 21), 4, 30).

34 RATRAMNE DE CORBIE, *De corpore et sanguine Domini*, VII-VIII (PL CXXI, col. 130): «Figura est obtrahitur quaedam quibusdam velaminibus quod intendit ostendens [...]. Veritas vero est rei manifestata demonstratio, nullis umbratum imaginibus obvelatae, sed puris et apertis, utque plenius eloquamur, naturalibus significationibus insinuat [...].»

35 RATRAMNE DE CORBIE, *De corpore* (cit. n. 34), LXXXVII.

36 RATRAMNE DE CORBIE, *De corpore* (cit. n. 34), LXXXV-LXXXVIII, 162-165. Extérieurement donc, l'eucharistie voile sa signification à l'ignorant ou à l'incroyant; seuls ceux qui croient peuvent reconnaître

46 Pierre Damien est conscient du parallélisme, comme l'a montré RENÉ LAURENTIN, *Marié, l'Église et le Sacerdoce*, 2 vols., Paris 1952-1953, I, 114.

47 PIERRE ALAIN MARIUAUX, Thophile et la double formation de l'artiste; pour une lecture différente des prologues du *De diversis artibus*, in *Florilegium. Scritti di storia dell'arte in onore di Carlo Bertelli*, Milan 1995, 42-45.

48 WIERNI, *L'Image* (cit. n. 3), fig. 35 et 316. Robertus à Notre-Dame-du-Port de Clermont-Ferrand et Leodegarus à Santa Maria la Real de Sangüesa signent de la même manière que Gofridus.

49 CALVIN B. KENDALL, *The Allegory of the Church, Romanesque Portals and Their Verse Inscriptions*, Toronto 1998, 206. La signature de l'artiste se glisse à la suite de l'épigraphie au limbeau: + CUNSCIA DEUS NECI HOMO FACTUS CU[N]CTA REFECI + NATALIS MEI FECIT[IT]. Ainsi sont associées création divine, Incarnation et création artistique, tandis que les trois „auteurs“ sont mis en relation dans l'établissement de leur œuvre respective.

50 Voir *Enamels of Limoges. 1100-1350*, cat. exp., New York 1996, n. 69, 246-249.

51 PIERRE ALAIN MARIUAUX, La Vierge dans l'atelier de Tuotilo. De l'artiste médiéval considéré comme un „abodiacé“, in: *Revue de l'histoire des religions* 218.2 (2001), 171-193.

52 PIERRE LOMBARD, *Sermoniarum libri quatuor*, IV, V, 3 (PL CXCII, col. 852).

53 *Ibidem*: „Item etiam posses Deus per aliquem creare aliqua, non per eum tanquam autorem, sed ministrum cum quo et in quo operatur, sicut in bonis operibus nostris ipse operatur et nos; nec ipse tantum nec nos tantum, sed ipse nobiscum et in nobis, et tamen in illis agendi ministri ejus sumus, non autem res. [...] non servus sine Domino, nec Dominus sine servo, sed Dominus cum servo et in servo; sicut in exteriori ministerio Dominus operatur cum servo.“

54 Ces réflexions ont été développées dans le cadre d'une étude portant sur l'image de l'artiste médiéval. Au moment de reformer cet essai, qu'il me soit permis de remercier les professeurs Arnold Angenendt, Michael Camille (†), Dominique Léger-Prat et Jean Wirth, auxquels je dois de judicieuses remarques qui m'ont aidé à polir le texte.

tre, en leur cœur et par la foi; la vérité spirituelle que cachent le pain et le vin. Le corps du Christ reste en effet visible, mais sous la forme de Son corps transfiguré, et c'est celui-là que nous verrons au jour du Jugement.

37 CHAZELLE, *Figure* (cit. n. 21), 25.

38 „Si adhuc in figura sumus, quando rem tenebimus?“, l'exclamation est rapportée par BÉRENGER, *Rescriptum contra Lanfrancum* I, éd. R. B. C. Hoogheens (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis, LXXXIV), Turnhout 1988, 48, l. 438 et citée également par JEAN DE MONTELIUS, *Lanfranc et Bérenger. La controverse eucharistique au XI^e siècle*, Louvain 1971, 78.

39 RAYMONDE DE CORBIEU, *De corpore* (cit. n. 34), XXXII, 140-141.

40. Voir IRÈNE ROSIER, Langage et signe dans la discussion eucharistique, in: *Grammaire du sens. Hommage à Jean-Claude Chevalier*, Paris 1996, 42-58.

41 Entre autres HÉAUCHE DE LOHRE, *De corpore et sanguine domini*, IV (PL CXXXIX, col. 182), qui s'efforce de défendre une position médiane et conciliatrice. Il y a ceux, dit-il, pour qui tout est figure dans le mystère de l'eucharistie et qui n'y reconnaissent rien en vérité. Il y en a d'autres qui soutiennent au contraire que, s'il entre dans ce mystère une part de vérité, rien de celui-là peut être dit en figure. En fait, conclut-il, il vaut mieux suivre PASCCHASE RABIER, pour lequel le mystère peut être dit tout uniment en vérité et en figure. Et ceci parce que nous devons rechercher la concordance, et non créer le schisme. („aut omnino figuratum, et nihil veritatis in hoc mysterio constaret; aut si veritas sit, jam figuram non esse [...] et iure simul hoc mysterium et difura et veritate dici posse.“) En fait, on peut dire figurativement qu'il y a trois corps du Christ: corps historique, corps sacramentel, corps mystique ou ecclésial. Ces trois corps sont le *corpus verum* du Christ, le *corpus Christi* est trois en figure, mais un en vérité.

42 Après la consécration, dit PASCCHASE, c'est le vrai corps du Christ qui est vraiment créé: „post consecrationem jam vera Christi caro et sanguis veraciter creditur“ (*De corpore* (cit. n. 21), 8, 42-43).

43 Ainsi PASCCHASE RABIER: de même que la vraie chair est créée de la Vierge sans œuf par l'Esprit, par le même, de la même manière mystiquement, de la substance du pain et du vin sont consacrés le corps et le sang du Christ („ut sicut de virgine per Spiritum vera caro sine coitu creatur, ita per eundem ex substantia panis ac vini mystice idem Christi corpus et sanguis consecratur“ (PASCCHASE RABIER, *De corpore* (cit. n. 21), 4, 28). Cf. IDEM, 4, 27: le pain et le vin, par la puissance de l'Esprit Saint qui les consacre, sont créés Sa vraie chair et Son vrai sang („[...] in mysterio hunc panem et vinum vere carmen suam et sanguinem consecratione Spiritus Sancti potentialiter creati [...]“).

44 Les miracles où l'on voit la main divine „nimer“ le geste du célébrant indiquent bien que l'auteur de la consécration est Dieu, non le prêtre. Voir entre autres GÉRIARD, *Vita Sancti Oudabricsi*, 2: „[...] quia cum religiosus vir de sancto paschae ministerium sacramentorum studiose perficeret decerneret [...] apparuit dextera cum dextera episcopi sacramenta sanctificans“ (in *Lebensbeschreibungen einiger Bischöfe des 10.-12. Jahrhunderts* (Ausgewählte Quellen zur Deutschen Geschichte des Mittelalters, 22), trad. Hanno Kallfelz, Darmstadt 1973, 60). Pour des miracles similaires, cf. JOACHIM SEILER, Von der Ulrichs-Vita zur Ulrichs-Legende, in: *Bischof Ulrich von Augsburg 890-973. Seine Zeit, sein Leben, seine Verehrung. Festschrift aus Anlass des tausendjährigen Jubiläums seiner Kanonisation im Jahre 993*, éd. Manfred Wehlauf, Weissenhorn 1993, 243-244.

45 Dans une lettre à l'archevêque Hermann de Metz, Grégoire VII dit que le prêtre produit de sa propre bouche le corps et le sang du Seigneur, cf. GREGOIRE VII, *Registrum* VIII, 21 (PL CXLVIII, col. 598): „[...] proprio ore corpus et sanguinem Domini conficere“.