

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

Band: 16 (1908)

Heft: 61

Artikel: Le traité de l'eucharistie de Pellisson

Autor: Michaud, E.

DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-403696>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 07.02.2026

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

LE TRAITÉ DE L'EUCHARISTIE DE PELLISSON.

Si je parle ici de ce Traité, que son auteur a laissé en manuscrit et qui a été publié en 1694 par un de ses parents, De Faure Ferriés¹⁾, c'est, d'abord, parce que Pellisson a joué un certain rôle dans les discussions entre les catholiques et les protestants²⁾, et, ensuite, parce que ce Traité a été approuvé par sept évêques, y compris Bossuet, et par M. Pirot. Ce dernier l'a même loué en ces termes: «Les preuves du dogme catholique y sont mises dans un si grand jour, poussées avec tant de force, soutenues d'instances si pressantes, rangées dans un si bel ordre et réduites par une méthode si efficace, et le tour nouveau qu'il y donne pour les insinuer est si pénétrant qu'il faut vouloir opiniâtrement combattre la vérité connue, pour ne pas se rendre à des raisonnements si clairs et aussi bien établis, expliqués d'une manière également agréable et solide.»

On verra, par l'analyse sommaire qui va être faite, combien Pirot était facile à satisfaire et combien peu sérieuse était la critique théologique à cette époque. Je suivrai l'auteur page par page.

Section I^{re}. L'auteur distingue trois parties: la première traite de la «vraisemblance, possibilité ou impossibilité des opinions différentes»; la seconde, de l'Ecriture sainte; la troisième, des Pères. — On voit, par cette distribution, le défaut de méthode de l'auteur. La première chose à faire était d'établir ce que l'instituteur de l'Eucharistie, le Christ, a enseigné

¹⁾ Paris, chez Anisson, in-16, 358 p.

²⁾ Sur la conversion et le rôle de Pellisson, voir le récit de M. Desdevises du Dezert, dans la «Revue des cours», 22 mars 1906, p. 85.

sur l'Eucharistie, de citer ses propres paroles, et aussi celles des apôtres. La seconde était de rapporter les textes des Pères et de constater en quoi ils ont été unanimes et en quoi ils ont différé. La troisième, d'exposer les différentes opinions qui ont été émises ensuite sur ces matières, et, si l'auteur le voulait, de les discuter. De la sorte, on aurait connu tout d'abord la doctrine du Christ et des apôtres, la seule qui importe au point de vue dogmatique; l'enseignement unanime des Pères aurait montré en quel sens l'Eglise a compris la doctrine du Christ et des apôtres; leurs divergences, s'il y en a eu, auraient indiqué les opinions qui ont eu libre cours dans l'ancienne Eglise. Quant aux explications plus récentes qui ont été données par quelques théologiens, il aurait suffi de les exposer clairement pour que l'on eût vu en quoi elles attaquent le vrai dogme et en quoi elles ne l'attaquent pas.

Au lieu de suivre cet ordre, l'auteur, qui n'avait pas l'idée du critérium catholique, s'est jeté tout d'abord dans une question très compliquée et nullement essentielle. Il a lâché la proie pour l'ombre. Il a compromis sa thèse, en soulevant en premier lieu des points très obscurs qui ne pouvaient que faire dévier la question et détourner les esprits du point essentiel. Il s'agit bien, en vérité, de savoir avant tout ce que pensent Rome, ou Luther, ou Zwingli, ou Calvin! Non, certes. Mais il s'agit, avant tout, de savoir ce que le Christ lui-même nous a enseigné et ce que ses apôtres nous ont répété après lui; il s'agit, en premier lieu, de connaître ses paroles mêmes, telles qu'elles nous ont été conservées. Il est probable qu'elles ont par elles-mêmes un sens suffisamment clair pour nous instruire de la foi que nous devons avoir et de la doctrine que nous devons professer. S'il y a des interprétations différentes de cette doctrine, nous les examinerons ensuite; mais, en premier lieu, de grâce, qu'on nous mette en présence du Maître et qu'on nous cite ses propres enseignements. Les confusions des hommes pourront venir après, si tant est qu'on y attache de l'importance; mais le premier devoir d'un vrai chrétien n'est-il pas de constater, de fait, ce que le Christ a enseigné sur le point en question, et non pas de discuter à perte de vue si telle opinion est possible, ou impossible ou vraisemblable? Donc mauvaise position de la question, effacement de ses éléments essentiels, porte grande ouverte à l'arbitraire.

Sur la question de la « vraisemblance, possibilité ou impossibilité », l'auteur commence par poser le prétendu principe suivant: « Un vraisemblable ordinaire en cette matière n'est point vraisemblable; il faut chercher un vraisemblable merveilleux » (p. 3). Pourquoi? Pellisson ne le dit pas. Il affirme; c'est tout. L'assertion cependant est assez grave pour devoir être prouvée. Par le mot « merveilleux », on semble insinuer que le vraisemblable que l'on va adopter n'en sera pas un, et qu'on va sortir de la logique ordinaire, comme si le christianisme avait besoin de violer les règles de la logique ordinaire et comme si le surnaturel était le merveilleux!

Et sans prouver l'exactitude de son point de départ, P. affirme que le « merveilleux de Calvin est véritablement impossible, et en tout cas sans comparaison plus difficile à comprendre et à croire que celui de l'Eglise ». Cette affirmation est d'autant plus imprudente que P. n'a encore fait connaître ni le merveilleux de Calvin, ni celui de l'Eglise. C'est donc s'engager dans un labyrinthe où les dénégations des adversaires l'arrêteront à chaque pas. Quelle étrange méthode!

P. 4-5, P. remarque toutefois avec beaucoup de raison que « dans le langage humain les circonstances des choses déterminent le sens des paroles ». Malheureusement il a glissé sur cette excellente règle d'interprétation sans l'appliquer. S'il l'eût appliquée aux paroles: « Ceci est mon corps » et aux autres paroles du Christ, il eût pu déterminer leur sens exact. Au lieu de cela, il a préféré rester dans le vague sur le mot « réelle », appliqué à la présence du Christ dans l'eucharistie. P. aurait dû savoir qu'il y a bien des degrés dans la réalité et bien des manières de l'entendre, et il aurait dû dire ce que l'Eglise primitive a enseigné sur ce point. Au lieu d'en appeler à l'Eglise primitive, P. en appelle à ce que l'Eglise a enseigné « depuis *plusieurs* siècles » (p. 5). Il oublie qu'il s'agit de l'Eglise universelle, donc de l'Eglise de *tous* les siècles, et non seulement des derniers siècles. Et encore de quelle Eglise parle-t-il? Dans sa pensée, il ne s'agit certainement que de l'Eglise *romaine*, laquelle est, selon lui, *l'Eglise*. Mais ce sont là de grosses erreurs, dues à la méconnaissance complète du critérium catholique.

Pellisson prévoit une difficulté: c'est que les Pères n'ont pas enseigné l'explication qu'il essayera de faire passer pour

vraie. Et alors il lance cette phrase: «En parlant ou écrivant pour les infidèles, les Pères n'ont point entièrement expliqué la doctrine de l'Eglise, se sont contentés de dire *quelque petite partie* de la vérité, l'ont *couverte même* et enveloppée comme d'un voile que les étrangers ne pussent percer, *les laissant errer sur cela* dans leurs propres pensées» (p. 7). C'est se tirer d'«embarras» à bon compte. P. oublie que les Pères ont écrit pour les fidèles et ont expliqué maintes fois l'eucharistie aux fidèles; qu'ils n'avaient aucun motif de leur cacher la vérité; que ce procédé eût été déloyal, indigne, abominable; que les Pères, en se bornant à des explications très sobres (dans lesquelles il est impossible d'apercevoir celles que l'auteur veut faire passer pour les seules vraies), n'ont nullement eu l'intention de ne dire qu'une «petite partie» de la vérité et de taire précisément la partie que Pellisson trouve si précieuse. Cette prétendue discipline du secret, dont on a tant abusé dans l'Eglise romaine, n'est plus de mise aujourd'hui entre théologiens sérieux, et M. Batiffol lui-même, prélat romaniste, en a fait justice¹⁾.

Plus loin (p. 9), P. affirme que, dans les instructions des Pères données aux initiés, «l'Eglise elle-même y parle aux nouveaux fidèles précisément comme nous parlons à nos frères, jusqu'à prévenir au IV^e siècle les objections qu'ils nous font au XVII^e». P. abuse étrangement ses lecteurs. L'Eglise romaine du XVII^e siècle enseigne la transsubstantiation comme dogme, tandis que l'Eglise du IV^e siècle non seulement l'ignore, mais enseigne le contraire. Il ne faut pas, en effet, essayer de nous faire croire que le réalisme transsubstantialiste du XVII^e siècle est l'équivalent de la «vérité spirituelle» de l'ancienne Eglise.

Section II^e. P. ouvre cette section en combattant notre «raison», qui est «superbe» (p. 13), dit-il. Il veut insinuer par là que, si notre raison s'élève contre les explications qu'il va indiquer en expliquant le transsubstantialisme matériel, la faute en sera à notre orgueil et non aux contradictions intrinsèques de ce transsubstantialisme. Cette manière de donner le change est peu digne. Mais passons.

¹⁾ Voir ses «Etudes d'histoire et de théologie positive», 1902; cf. *Revue*, 1902, p. 569.

P. 16, P. affirme que les Pères « parlent quelquefois *à peu près comme s'ils étaient catholiques romains*, et nous représentent en l'eucharistie un changement merveilleux qu'ils appellent *transmutation, transformation, transélémentation* ». Cet « à peu près » n'est-il pas charmant? La vérité est que les Pères n'ont jamais employé le mot *transsubstantiation*; qu'ils ont parlé d'un *changement*, en ce sens qu'en mangeant le pain eucharistique on ne mange pas un pain ordinaire, mais un pain de bénédiction, et qu'on communique ainsi au sacrifice de J.-C., à son corps immolé et à son sang versé pour nous, pour notre sanctification et pour notre salut. On voit comment l'*à peu près* de Pellisson est une véritable mystification.

Section III^e. P. 19, P. définit la transsubstantiation en ce sens que « la substance du pain n'y est plus, c'est la substance du corps »; et il donne cette transsubstantiation comme étant la doctrine de l'Eglise *catholique*. Il se trompe: c'est la doctrine de l'Eglise *romaine*, et encore dans l'Eglise romaine cette doctrine est-elle interprétée de plusieurs manières très différentes. L'Eglise catholique ou universelle n'a jamais enseigné cette doctrine. Ce n'est pas l'Eglise catholique qui s'est séparée de Rome sur ce point; c'est l'Eglise romaine qui s'est séparée de l'Eglise catholique.

Section IV^e. P. 58, P. déclare « opposées à la foi de l'Eglise » les trois opinions de Luther, de Zwingli et de Calvin. Pour prouver cette assertion, il aurait dû montrer d'abord quelle est « la foi » de l'Eglise, d'après le critérium de l'Eglise: *quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*. Il s'est bien gardé de faire cette démonstration; il a préféré se contenter d'indiquer en bloc (le bloc de la transsubstantiation) l'opinion de l'Eglise romaine. C'est un escamotage de la vraie question. Lorsque Pellisson affirme, sans fournir la moindre preuve: « L'Eglise a toujours regardé la transsubstantiation comme un article capital de la foi » (p. 60), il commet autant d'erreurs que de mots.

P. 62-64, P. émet une idée de laquelle on pourrait conclure qu'il a un soupçon du critérium catholique; mais malheureusement il est resté dans le vague et ne lui a pas donné suite: car, s'il lui eût donné suite, il eût constaté combien

l'enseignement eucharistique de l'Eglise *universelle* est contraire à l'enseignement de l'Eglise *romaine*. Voici cette page curieuse :

« On appelle lumières générales de la nature celles qui se trouvent dans le cœur et dans l'esprit de tous les hommes, quoique nés et élevés en des climats différents, sans qu'ils aient rien de commun entre eux que la seule nature humaine: pourquoi n'appellerions-nous pas lumières générales de la religion chrétienne celles qui se trouvent par toute la terre, en Orient comme en Occident, au Midi comme au Septentrion, parmi ceux qui n'ont rien de commun que la religion chrétienne? Ils vivent en des pays très éloignés, ils sont de diverses langues; barbares et étrangers les uns aux autres, ils n'ont jamais rien concerté ensemble; ils se trouvent divisés en sentiments sur d'autres matières très importantes de la foi; ils s'expriment quelquefois diversement sur celle-ci: mais en général ils croient tous dans l'eucharistie, quelque grande et très grande merveille, *lors même qu'ils ne sont pas d'accord de la manière que se fait cette merveille*. On la croit en Asie et en Afrique comme en Europe, parmi les Nestoriens, les Jacobites, les Grecs, les Abyssins. D'un autre côté, dans notre Europe, les Catholiques la croient; les Protestants d'Allemagne la croient, quoique d'une manière différente; Calvin et les siens d'une autre; Zwingli et les siens parlent quelquefois comme s'ils la croyaient, tant ils ont peine à oublier *l'ancien et commun langage des chrétiens*: qui ne voit que toutes ces diversités mêmes confirment je ne sais quoi de grand, d'auguste, d'incompréhensible dans ce mystère que la raison humaine n'ose rejeter, parce que la foi l'a trop puissamment établi par toute la terre? Le tort de Pellisson est de ne pas avoir creusé cette idée, et d'avoir oublié de reproduire, par des textes authentiques, ce «je ne sais quoi» ou plutôt cet «ancien et commun langage des chrétiens». S'il l'avait fait, il aurait constaté clairement, péremptoirement, que le trop fameux dogme romain de la transsubstantiation ne fait pas partie de cet «ancien et commun langage des chrétiens». Comment Pellisson a-t-il pu se dispenser de ce travail si capital et si essentiel?

Section VII^e. P. 83, P. attaque Calvin d'une façon aussi superficielle qu'étrange; il lui reproche de se mettre en con-

tradiction avec lui-même, d'une part en enseignant une manducation *réelle* du corps de J.-C., et d'autre part en rejetant la présence *réelle* de ce même corps: comment peut-on manger réellement en un lieu ce qui n'est pas réellement en ce lieu? — P. joue sur le mot *réel*. Il oublie qu'il y a plusieurs réalités; que la réalité matérielle n'est pas la seule; qu'elle est même la réalité inférieure; que la réalité spirituelle est supérieure à la matérielle; que, dès lors, on peut manger réellement tout en mangeant spirituellement, surtout si cette manducation est faite par l'âme et par l'âme seule, laquelle est un esprit et non un corps. Et, dès lors, P. oublie que, pour que cette manducation spirituelle ait réellement lieu, il suffit de la présence spirituelle de l'objet de cette manducation spirituelle. P. oublie encore que la manducation matérielle du pain n'est nullement la manducation spirituelle du corps; que ce sont deux manducations essentiellement distinctes, celle-là étant le symbole de celle-ci, celle-là étant de l'ordre matériel et celle-ci de l'ordre spirituel, celle-là se faisant par le corps et celle-ci par l'âme. Par les mots «manducation réelle» et «corps réel», Pellisson aurait-il entendu une «anthropophagie réelle»? Et s'il l'a entendue, pourquoi ne l'a-t-il pas énoncée, et pourquoi a-t-il reproché à Calvin de l'avoir évitée?

Section VIII^e. P. veut d'abord prouver que, si le mot «transsubstantiation» est nouveau, la chose n'est pas nouvelle. Il en appelle à St. Irénée, qui a enseigné que, dans l'eucharistie, il y a quelque chose de terrestre et quelque chose de céleste (p. 98). Très bien. Reste à savoir si ce «quelque chose de terrestre» et ce «quelque chose de céleste» sont compris de la même façon par Irénée et par Pellisson. Or, il n'en est rien. Pour St. Irénée comme pour St. Justin et pour l'Eglise de son temps, le quelque chose de terrestre était le pain et le vin, et le quelque chose de céleste était Jésus-Christ même. Pour Pellisson, au contraire, le quelque chose de terrestre n'est plus le pain et le vin, mais seulement l'*apparence* du pain et du vin, «ce qui tombe sous nos sens», dit-il. Un peu plus loin (p. 103), P. fait l'excellente remarque que «Dieu parle aux hommes comme les hommes parlent entre eux». Que n'en a-t-il tenu compte! S'il l'eût fait, il eût ajouté que, lorsque nous parlons du pain et du vin, nous parlons de tout ce qui

constitue le pain et le vin, et non seulement des apparences ou accidents du pain et du vin. Nous prétendons bien que le vrai pain n'existe pas sans sa substance. Donc la substance du pain existe dans l'eucharistie aussi réellement que les apparences du pain. Selon St. Irénée, cette substance du pain n'empêche nullement la vérité et la réalité de l'élément céleste; tandis que, pour Pellisson, l'élément céleste ne peut pas coexister avec la substance du pain! Où Pellisson a-t-il vu que le Christ a enseigné cette non-coexistence? Il se garde bien de le dire.

Ce qu'il y a de piquant, c'est qu'aux pages 105 à 107 il renonce complètement à son observation, cependant si sensée, de la page 103, à savoir que «Dieu parle aux hommes comme les hommes parlent entre eux». Maintenant il veut que par le mot «hommes» on entende seulement les «philosophes». Il dit que les «personnes du peuple» ont le tort de prendre les substances corporelles «au sens ordinaire du discours commun»; il veut qu'on les prenne seulement au sens des philosophes! «Ce n'est pas nous, dit-il, qui avons imaginé cette distinction de substance et d'accidents; c'est Platon, c'est Aristote, qui n'avaient aucune part à nos disputes.» Ainsi, parce que Platon et Aristote n'avaient aucune part à nos disputes, il faut que nous, nous ayons part à leurs disputes! Parce qu'il a plu à Platon et à Aristote de distinguer les substances et les accidents, il faut que nous ayons le droit de séparer la substance du pain et les accidents du pain, et de donner à ces derniers pour support et pour substance la substance même du corps de J.-C.! Pellisson aurait dû savoir que, quelle que soit la matière du pain, elle n'est point séparable de ses accidents naturels, et que, quelle que soit la matière du corps de J.-C., elle n'est pas la substance des accidents du pain. La théorie romaniste de la transsubstantiation matérielle est la contradiction même des lois de la nature et du langage humain; et rien n'autorise Pellisson à prétendre que le Christ a voulu que Dieu violât les lois de la nature et du langage humain. Pellisson a l'air de s'étonner: «La merveille est grande, s'écrie-t-il, mais où est la contradiction formelle?» (p. 109). La contradiction formelle, la voilà. Il dit encore (p. 110): «La substance corporelle ne se peut séparer de ses accidents, qui vous l'a dit? Etiez-vous du conseil de Dieu quand il tirait du néant les accidents et les substances?» A quoi nous répon-

dons : « Et vous, y étiez-vous, à ce conseil? Qui vous a dit que Dieu a voulu se contredire et violer à la cène les lois qu'il a établies à la création? Qui vous a dit que cette contradiction de Dieu avec lui-même soit nécessaire à sa sagesse? Certes, la présomption est en faveur du maintien des lois de la nature et du langage humain; et si vous voulez renverser cette présomption et ces lois, c'est à vous, Pellisson, d'en fournir une preuve péremptoire, autre que votre interprétation littérale, matérielle, grossière, puérile, des paroles du Christ.

Pellisson en appelle au changement de l'eau en vin aux noces de Cana, et à la multiplication des pains (p. 111), comme si l'interprétation de ces faits devait être faite matériellement et littéralement! Comme si le sens spirituel et mystique devait être banni des récits des Ecritures! En vérité, pour qui nous prend-on? Pellisson affirme, de son chef, que « Dieu parle fort clairement », lorsqu'il dit « ceci est mon corps, etc. » (p. 111). Nous trouvons, en effet, ce langage fort clair, mais nullement dans le sens capharnaïte, qui est celui de Pellisson et de Rome.

Pellisson prétend encore (p. 112) que, « dans les monuments les plus authentiques de la foi, l'Eglise a toujours parlé d'une trans-élémentation *contre l'ordre de la nature* ». Nous disons le contraire. Où sont les monuments authentiques de Pellisson? Il n'en cite aucun pour le moment. Nous verrons plus tard. En attendant, il suppose qu'on va le croire sur parole; il se trompe.

Section IX^e. P. 114, P. fait une concession, à savoir que la présence du corps de J.-C. dans l'eucharistie est une présence « sacramentale et spirituelle ». Très bien. Malheureusement, à peine a-t-il énoncé cette vérité, qu'il la gâte par des explications inacceptables. Il veut, en effet, que, de même que notre âme est « toute entière aux pieds et toute entière à la tête » (p. 115), ainsi le corps de J.-C. soit dans tous les morceaux de pain consacrés sur la surface de la terre. Il oublie que Thomas d'Aquin lui-même n'a pas osé enseigner que le corps de J.-C. est dans l'eucharistie comme dans un lieu. Et d'ailleurs, de quel droit raisonner d'un corps comme d'une âme? Et pourquoi vouloir « localiser » dans la matière grossière du pain un corps qu'on déclare « glorifié »? Comment prouver que cette localisation matérielle est nécessaire à la sanctification de l'âme

(car il ne faut pas oublier qu'il s'agit avant tout de la sanctification de l'âme)?

Pellisson en appelle à deux comparaisons d'Eutychius, patriarche de Constantinople du VI^e siècle : « l'une du cachet, un en lui-même, et multiplié par une infinité d'empreintes, dont chacune contient autant que lui; l'autre de la voix humaine, une dans la bouche de celui qui parle, multipliée et toujours la même dans les oreilles d'un peuple infini qui l'écoute » (p. 117). Et plus loin (p. 122-124), P. invoque une troisième comparaison : « la présence multipliée en cinquante miroirs, et même en cinquante pièces de chacun de ces cinquante miroirs mis en pièces ». N'est-ce pas enfantin? Pellisson ne savait-il pas ce qu'est la réflexion du miroir brisé ou non, ce qu'est le son, ce qu'est la couleur, etc.? Comment a-t-il pu recourir à de pareilles images pour prouver qu'il n'y a pas d'image dans le langage de J.-C., et pour nous expliquer la sanctification de l'âme par la mort et le sacrifice du Christ? Pellisson n'a-t-il pas eu lui-même le sentiment de l'insuffisance de son explication, lorsqu'il a avoué, d'abord, que «ces comparaisons sont à la vérité très imparfaites» (p. 117); ensuite, que «les comparaisons ne prouvent pas qu'une chose soit, mais persuadent qu'elle pourrait être» (p. 120). Une chose «pourrait être», lorsqu'elle est en soi rationnelle, oui; mais lorsqu'elle viole la raison et les lois de la nature, aucune comparaison ne peut «persuader qu'elle pourrait être».

Pellisson en veut terriblement à Calvin et à Aubertin, parce qu'ils ont expliqué la présence spirituelle et sacramentale du Christ par «la vertu ou l'efficace» que le Christ même exerce sur l'âme qui communie avec foi (p. 100 et 114). Si Pellisson s'adjuge le droit de définir la substance «quelque chose d'invisible et d'impalpable, qui ne tombe par lui-même sous aucun de nos sens» (p. 107), de quel droit s'oppose-t-il à ce que Calvin et Aubertin la définissent une «vertu», une «vertu vivifiante» (p. 126), ou une «efficace», en un mot une force? Sont-ils donc si éloignés de la définition scientifique moderne? Pellisson n'a-t-il pas vu une opposition là où il y a plutôt un accord? N'a-t-il pas eu tort, lui, lorsqu'il a prétendu que Dieu «a voulu s'unir à chacun de nous en particulier, non seulement d'esprit à esprit, mais *de chair à chair et de corps à corps*» (p. 127)? Est-ce bien là le sens de l'eucharistie?

Est-ce bien là ce que le Christ a enseigné, lorsqu'il a dit que la chair ne sert de rien et que ses paroles sont esprit et vie? Tout chrétien spiritualiste, sachant le peu de chose qu'est la chair en soi, sachant surtout le cas que J.-C. nous a appris à en faire, ne peut que repousser énergiquement, ce semble, un tel matérialisme; il place assurément l'amour de Dieu pour l'homme et l'amour de l'homme pour Dieu plus haut que l'union *de chair à chair et de corps à corps*.

Pellisson termine cette section en affirmant que son interprétation de l'eucharistie est celle de l'Eglise, et que le témoignage de l'Eglise est la « seconde parole » de Dieu (p. 129). Nous répliquons: 1^o que la doctrine eucharistique des Ecritures et de l'ancienne Eglise condamne l'interprétation de Pellisson; 2^o qu'il n'y a pas une « seconde parole » de Dieu; qu'il n'y en a qu'une; que l'Eglise n'a pas pour mission d'enseigner une seconde Révélation, mais simplement de conserver et de transmettre fidèlement, sans y rien ajouter, la Révélation que le Christ a faite au monde et qu'il a confiée à toute son Eglise comme un « dépôt » inviolable. On voit que Pellisson n'avait même pas une notion exacte soit de la Révélation du Christ, soit de la mission de l'Eglise.

Section X^e. Ici commence la seconde partie du Traité, celle où Pellisson va fournir les preuves, tirées de l'Ecriture sainte, dit-il. Il débute par ces mots incroyables (p. 130): « La première partie de ce Traité a déjà prouvé la seconde; la seconde prouvera la première. » La pétition de principe est manifeste. La théorie transsubstantialiste prouve l'Ecriture sainte, et l'Ecriture sainte prouve la théorie transsubstantialiste! Pure logomachie.

P. 132, Pellisson traite Calvin bien à la légère, lorsqu'il lui reproche d'avoir voulu accorder Luther et Zwingli, et de n'avoir pu s'accorder avec lui-même. Ce sont là des phrases creuses, que les œuvres de Calvin démentent formellement. A la même page, Pellisson demande « où est la difficulté de croire comme tous les chrétiens croyaient il y a trente ans ». Il s'agit bien de la croyance d'il y a trente ans! Il s'agit de la croyance universelle et constante de l'Eglise, croyance qui n'est certes pas celle de l'Eglise romaine « d'il y a trente ans ».

La « première preuve » de P. est celle-ci: « L'eucharistie est un grand mystère, une grande merveille, du consentement de tous les chrétiens; mais où est le mystère et la merveille, quand on entendra simplement: Ce pain est la figure de mon corps et ce vin est la figure de mon sang? » (p. 137.) — Or, cette prétendue preuve n'en est pas une: car, entre la figure vide et le réalisme matérialiste, il y a un milieu, la réalité spirituelle. Donc, de ce que le figurisme vide est erroné, il ne suit nullement que le réalisme matérialiste de Pellisson soit vrai. Donc cette première preuve est purement illusoire.

Ensuite, P. invoque « le consentement et l'uniformité, pour le dire ainsi, des quatre Ecrivains sacrés à rapporter les paroles divines de l'institution: Ceci est mon corps, sans changement, sans variété... » (p. 140). — Or, cette assertion est inexacte: 1^o St. Jean ne parle pas de l'institution de la cène et ne rapporte pas les paroles indiquées¹⁾; 2^o les récits des trois autres évangélistes offrent des variantes, et même des variantes importantes.

Section XI^e. P. blâme ses « Frères » (les protestants) de ce qu'ils ne lisent l'Ecriture sainte que dans leur sens et se croient seuls capables de la bien entendre » (p. 141). — Or, ce blâme peut être adressé aux romanistes non moins qu'aux protestants.

Suivent de longues pages (142-156) où l'auteur s'applique à montrer que tel évangéliste a raconté des choses omises par tel autre; démonstration qui n'est qu'un hors d'œuvre.

Section XII^e. P. 164-165, P. s'autorise à croire que J.-C. a parlé au sens littéral, parce qu'il n'a pas averti qu'il parlait au sens figuré. P. s'abuse: car J.-C. n'avait pas besoin d'avertir qu'il parlait au sens *spirituel*, le sens spirituel étant le sens habituel de ses discours; d'ailleurs, il a dit expressément que ses paroles sont esprit et vie, et que la chair ne sert de rien (*Jean VI*, 64). Quoi de plus clair?

¹⁾ Pellisson en convient d'ailleurs plus loin (p. 157). Mais, à la page 160, il voit un dessein particulier de Dieu dans le fait que « l'institution de l'eucharistie n'a pas seulement quatre Evangélistes, mais *cinq*, ce qui n'est arrivé à pas une autre de ses actions ». Il range St-Paul parmi les Evangélistes!

Section XIII^e. P. prétend que le langage de J.-C. (mangez ma chair, buvez mon sang) est tellement violent et extraordinaire, qu'il ne peut pas signifier tout simplement: « Souvenez-vous de moi quand vous ne me verrez plus; que je suis toute votre consolation, toute votre joie, toute votre espérance, toute votre force. » Dès lors, les expressions du Christ, ne pouvant être réduites à un simple adieu, signifient littéralement qu'il faudra manger matériellement sa chair et boire matériellement son sang. Tel est l'argument développé pp. 175-187. Or, cet argument n'est nullement fondé. J.-C., en effet, n'a pas voulu adresser un simple adieu à ses disciples, mais encore une leçon fondamentale, qui contient le principal des devoirs de sa religion, à savoir: « Je vais me sacrifier pour votre salut; donc vous vous sauverez en vous sacrifiant avec moi à Dieu, le Père céleste; le sacrifice, telle est la grande vérité, tel est le grand devoir; nourrissez-vous-en, incorporez-vous ce corps sacrifié pour vous, ce sang versé pour vous; faites ceci en mémoire de moi. » Ce langage n'est nullement violent et il ne contient aucune idée violente; il paraît même, dans la circonstance, parfaitement logique. Les romanistes l'exagèrent à dessein, dans le but de faire passer leur interprétation « violente » de la transsubstantiation matérielle, mais la saine exégèse proteste contre leur violence.

P. prétend (p. 182) que les fausses religions sont venues de la véritable, et qu'ainsi les sacrifices du paganisme ont figuré le grand sacrifice eucharistique. Cette façon d'interpréter « le festin de Jupiter, les viandes de Neptune », etc., outre qu'elle est plus qu'arbitraire, ne saurait évidemment prouver l'exactitude du transsubstantialisme matériel, et encore moins démontrer que St. Jean l'ait enseigné dans son chapitre VI, comme P. l'affirme.

Notons que P. a reconnu (p. 196) que, selon « quelques docteurs catholiques », ce chapitre VI de St. Jean ne s'applique pas à l'eucharistie. Il combat cette opinion, il est vrai; mais il s'est cru obligé de la mentionner.

Section XIV^e. P. affirme (p. 202) qu'il s'agit non seulement d'une manducation spirituelle, mais « d'une manducation réelle de la chair du Christ *par la bouche du corps* ». Et il prétend le prouver, en répétant sans cesse dans le sens littéral et

charnel les paroles du Christ, qui non seulement peuvent, mais doivent être prises dans le sens spirituel (selon que le Christ lui-même en a fait la déclaration). « Manger et boire, dit Pellisson (p. 205), sont des termes que l'on n'entend que de la bouche du corps dans l'usage commun. » Il oublie que tous les jours on dit: boire les paroles de quelqu'un, se nourrir d'une doctrine, dévorer quelqu'un du regard, etc. Il essaie aussi de faire la leçon à St. Augustin, en ces termes (p. 205-206): « Ce que St. Augustin a appelé manducation par figure, qui est l'action de la foi, sur le fondement d'une manducation réelle et orale, *n'était point encore connu quand N. S. parlait ainsi*, et ne se trouvera employé en ce sens-là en aucun endroit de l'Ecriture sainte. » St. Augustin a donc mal interprété le mot « manger » en lui donnant le sens de « croire » ! Ainsi le déclare Pellisson !

P. prend ses propres répétitions pour des démonstrations. Il veut absolument que J.-C. ait parlé au sens littéral et charnel; il le répète à toutes les paroles de J.-C. Or, à chaque répétition, nous lui répéterons à notre tour: *quod est demonstrandum*. Bref, l'interprétation que P. fait de tout ce chapitre VI de St. Jean, est arbitraire, dénuée de toute preuve et inacceptable (p. 207-234).

Pellisson est fort embarrassé par les paroles du Christ: « La chair ne profite de rien; les paroles que je vous dis sont esprit et vie. » Au lieu de les accepter dans leur sens naturel et obvie, il cherche à les détourner dans son sens à lui; après quoi, de guerre lasse, il va jusqu'à dire (p. 228): « N. S. a seulement proposé à ses auditeurs *un de ses paradoxes surprenants* au dehors, mais pleins au dedans de sel et de force, dont il se sert quelquefois pour exprimer des vérités divines, comme quand il disait aux troupes et à ses apôtres: Ce qui entre en l'homme n'est pas ce qui souille l'homme, c'est ce qui sort de l'homme qui le souille! » Je pense qu'il n'est pas besoin de caractériser une thèse où la parole du Christ est traitée de « paradoxe surprenant ».

Pour ne pas rester sur ce scandaleux escamotage, Pellisson se livre à une déclamation, à savoir: que, si l'eucharistie n'est pas la réalité charnelle qu'il a expliquée, elle n'est qu'une figure et une ombre, et alors c'étaient les Juifs qui avaient la réalité, et les chrétiens n'ont que la représentation ! (p. 234). Nous n'acceptons pas plus la déclamation que l'escamotage. Entre

la réalité charnelle et la figure vide, il y a la vérité spirituelle; c'est à cette dernière que nous nous tenons, d'accord avec l'ancienne Eglise.

Section XV^e. P. veut expliquer la doctrine eucharistique de St. Paul. Il prétend que St. Paul enseigne « le sens littéral » et non « le sens figuré ». C'est toujours la même obstination dans la même alternative, comme si, entre le sens littéral matériel et le sens exclusivement figuré, il n'y avait pas le sens positif et spirituel. Chaque parole de St. Paul, quoi qu'en dise P., est pleine du sens spirituel. Tout le monde comprend que manger indignement le pain consacré, s'asseoir indignement à la cène du Christ, sans discerner ce dont il s'agit, sans discerner qu'il s'agit de s'unir à J.-C. crucifié pour notre salut, de mourir de sa mort, de manger et de boire son sacrifice, de se nourrir de sa sainteté et de son amour divin, c'est se rendre, en vérité, coupable du corps et du sang de J.-C. Pas n'est besoin du transsubstantialisme matériel pour établir cette doctrine de bon sens et d'honnêteté religieuse. Pellisson remplit 18 pages (236-253) pour essayer de faire illusion par de vaines déclamations. Mieux vaudrait une simple raison; mais il ne la donne ni ne saurait la donner.

Section XVI^e. P. est fort embarrassé par cette parole de St. Paul: « Le *pain* que nous rompons n'est-il pas la *communion* du corps de N. S.? » St. Paul ne dit pas la *matière* du corps, mais la *communion*. Il faut lire cette p. 257, où Pellisson s'empêtre sans se tirer d'affaire, et où il va jusqu'à dire que « le raisonnement de St. Paul peut être bon contre ceux qui ne mettent en l'eucharistie qu'une simple figure et qu'une simple commémoration »! Non, Pellisson se trompe: car St. Paul parle évidemment d'une communion réelle et spirituelle, et non d'une simple figure.

Section XVII^e et dernière. P. ne fait que se répéter: quand il dit que l'eucharistie est pain et vin, il veut qu'on entende ces expressions dans le sens des « Philosophes », c'est-à-dire que l'eucharistie n'est ni pain ni vin, les Philosophes entendant par substance ce qui ne se voit pas; or, ce qui ne se voit pas dans l'eucharistie, dit-il, c'est la substance du corps de J.-C. et

non la substance du pain! (p. 267-270), etc. Inutile de répéter notre réfutation.

Ce qui suit est intitulé: *Preuves pour le Traité de l'eucharistie*. Ce sont des extraits de Luther, de la Confession de Bâle ou de Mulhouse de 1532, de la Confession de Bâle de 1536, de la Confession des Eglises calvinistes de France de 1569; plusieurs documents anglais de 1687, notamment un ouvrage du ministre Walker, de Londres (que je regrette de ne pouvoir reproduire ici; voir p. 309-317); des extraits du ministre Jurieu; un grotesque essai d'explication de la transsubstantiation, de Poiret (la Paix des bonnes âmes), etc.

Notons, en terminant cette étude, qu'à part la mention qui est faite dans ce Traité, en passant, d'une phrase de St. Irénée et d'une phrase de St. Augustin, Pellisson n'a pas cité un seul texte des Pères. Cette omission est significative et montre combien l'auteur, tout en répétant sans cesse que son explication est celle de l'Eglise, a toujours reculé devant la production expresse des textes de la Tradition. Il devait ou ignorer les ouvrages des Pères, ou savoir combien il fournissent d'armes contre la transsubstantiation romaine.

En un mot, ce Traité est pitoyable, et l'on ne comprend pas comment Bossuet a pu y accoler son nom parmi les approbateurs. Décidément, Bossuet, comme théologien, a commis de grandes faiblesses.

E. MICHAUD.
