

## Société eucharistique et pouvoir cannibale au Moyen Âge : du jeu dans les normes ?

Patrick Boucheron

Parce que l'eucharistie est la métaphore rectrice de toute théorie de la représentation (entendue à la fois visuellement, comme figuration, et politiquement, comme délégation), la société médiévale soumise au contrôle de l'institution ecclésiastique peut être définie comme une société eucharistique. Telle est du moins l'hypothèse que je tenterai de suggérer dans ces quelques pages, ressaisissant brièvement la matière d'une enquête de plus grande portée<sup>1</sup>. Est-ce à dire que la structure sociale et anthropologique dont on parle est compacte, figée et qu'elle ne tolère aucun jeu dans le système de normes ? Tout au contraire, on s'attachera ici à démontrer que l'inversion monstrueuse de cet idéal eucharistique en dévoration cannibale, où le sujet se donne en sacrifice à l'État divinisé, constitue l'une des dynamiques, ou si l'on veut un des déséquilibres par lesquels la société médiévale demeure une société historique.

### COMMUNION, PRÉDATION ET GUERRES DE RELIGION

Posons donc comme hypothèse cette tension constitutive entre communion et prédation. On la trouve, par exemple, dans les gloses bibliques d'un verset d'Isaïe (11,7) : « *Leo*

---

1. Elle fut notamment menée dans le cadre du cours donné au Collège de France en 2017 et consacré aux « Fictions politiques ».

## LE JEU ET LA RÈGLE

*quasi bos comedet paleas*», « le lion, tel un bœuf, mangera la balle du blé ». Pour Philippe Buc, les commentateurs du Livre voient dans l'affirmation de la monarchie une « course à la sagesse » à laquelle il faut opposer leur monopole sur le vrai savoir. Ils commentent donc ainsi : le roi des animaux, pas plus que le paysan, n'est digne de manger le bon grain (l'esprit) ; il doit se contenter de la balle du blé (l'enveloppe de la lettre). Car seul le clerc sait séparer le bon grain de l'ivraie. Il faut donc refuser au prince l'accès au savoir. Le fait est affirmé par Pierre le Chantre comme par Étienne Langton, et la Bible moralisée que l'on donne à lire à Louis IX le dit haut et fort : un roi ne saurait être exégète.

Or, cette glose entraîne le développement d'une métaphore politique très efficace, opposant la manducation ecclésiastique à la dévoration royale. La première est positive, c'est l'incorporation des sujets dans le *corpus mysticum* : saint Pierre mange les fidèles parce que, en échange, le roi du Ciel se donne en pâture. Mais les rois du monde, au contraire, ne se donnent pas. Ils prennent. Ils ne construisent rien, ils dévorent. Ce cannibalisme est l'envers monstrueux de l'eucharistie. Voici pourquoi l'idéologie royale doit repousser cette métaphore terrifiante et s'approprier celle du sacerdoce.

Mais on ne peut se contenter de ce vis-à-vis idéologique entre deux modèles de pouvoir. Il convient d'affronter une question plus embarrassante, celle de la parenté symbolique entre eucharistie et dévoration sauvage. On sait bien que la question eucharistique est au cœur de la controverse religieuse du XVI<sup>e</sup> siècle. Décisive est de ce point de vue, comme l'a noté Thierry Wanegffelen, la première controverse à l'été 1534 entre l'évêque d'Avranches Robert Céneau et le réformateur protestant de Strasbourg Martin Bucer : ce dernier demande aux catholiques de revenir à la doctrine de la première scolastique, celle de Thomas d'Aquin, qui d'une certaine manière tentait une conciliation entre la théologie nouvelle de la présence réelle et la tradition augus-

## SOCIÉTÉ EUCHARISTIQUE ET POUVOIR CANNIBALE AU MOYEN ÂGE

tinienne du signe. Mais justement, la conciliation est devenue impossible, et l'affaire des Placards, le 17 octobre 1534 (les écrits séditieux placardés jusque sur la chambre du roi François I<sup>er</sup> en son château d'Amboise), mettait directement en cause la doctrine de la transsubstantiation. Ces placards étaient intitulés : « Articles véritables sur les horribles, grands et importables abus de la messe papale, inventée directement contre la Sainte Cène de notre Seigneur, seul médiateur et seul Sauveur Jésus-Christ. »

Il faudrait pouvoir faire une histoire émotionnelle de ce que Frank Lestringant a appelé la « sainte horreur » qu'inspire aux calvinistes ce rite barbare et sanglant qu'est l'eucharistie. Ce ne sont pas des opinions qui s'affrontent, mais bien des affects violents – les uns considèrent la communion comme de délicieuses agapes, les autres ressentent un dégoût qui va jusqu'au vomissement. Si le Christ était fils de l'Homme et fils de Dieu, la communion est une anthropophagie. Le mystère honni du sacrifice eucharistique, transformant le pain en corps, est une perversion qui va à rebours du progrès civilisateur : du cru au cuit. Cette hantise de la dévoration de la chair humaine nourrit à la fois des œuvres comme *Les Tragiques* d'Agrippa d'Aubigné ou *Hamlet* de Shakespeare, avec la mort de Polonius.

Ce qui se rejoue donc au XVI<sup>e</sup> siècle reprend la première accusation que les païens firent aux chrétiens, et ce dès le milieu du II<sup>e</sup> siècle : « Ils disent que nous partageons la chair humaine », lit-on dans Justin Martyr. On suit l'accusation anthropophagique chez Athénagore et Théophile d'Antioche, et jusque chez Pline le Jeune, qui lorsqu'il parle du repas chrétien l'euphémise en « superstition déraisonnable et sans mesure ». Chez les auteurs gréco-romains, on en parle donc à demi-mot, évoquant notamment le « festin de Thyeste ». Et puisque ce qui nous a rassemblés à Avignon est la mise en scène, par Thomas Jolly, de cette tragédie de la violence paroxystique qu'est *Thyeste*, rappelons, avec sa traductrice Florence Dupont, que Sénèque (et d'une certaine

## LE JEU ET LA RÈGLE

manière la tragédie romaine) est en grande partie une réinvention du XVI<sup>e</sup> siècle : en se penchant sur les manuscrits médiévaux ayant transmis ses dialogues philosophiques et en y discriminant ce qui leur apparaissait comme du théâtre, les érudits humanistes y projetaient l'idée qu'ils se faisaient des cruautés d'un théâtre sacré, ou de la sacralité d'un théâtre des cruautés.

Or, durant les affrontements des guerres de Religion, ce paroxysme a été réellement pratiqué. Dans son grand livre *Les Guerriers de Dieu. La violence au temps des troubles de religion*, Denis Crouzet a décrit ces scènes de transe au cours desquelles l'anthropophagie peut s'interpréter comme l'investissement sacré par lequel un collectif communiant dans cette fête de la violence prétend recréer l'alliance mystique entre Dieu et son peuple, brisée par la rébellion hérétique. Ainsi s'attaque-t-on au foie, lieu symbolique des passions, ou au cœur, qui chez les hérétiques est pourri. Manger le cœur immonde est « un sacrifice ou une offrande que l'on fait de soi-même, mimétique du Sacrifice de celui qui a pris sur lui tous les péchés du monde ».

### RÉVOLUTION NARRATIVE DU CHRISTIANISME CONTRE RAISON MYTHOLOGIQUE DES SOCIÉTÉS ANTIQUES

Ce qui se défait en partie au XVI<sup>e</sup> siècle est donc bien ce que j'ai proposé d'appeler la société eucharistique et qui caractérise l'histoire des pouvoirs d'une Réforme à l'autre. Il convient pour ce faire de repartir de l'hypothèse que le mystère eucharistique est bien, si l'on suit Étienne Nodet, au cœur de la révolution narrative du christianisme, donc de sa capacité à fictionner – bien différente, on le comprend, de la raison mythologique des sociétés antiques. En ce sens, pour reprendre la distinction de Gérard Genette (la *fictio* désigne l'action, la *figura* l'effet de cette action), c'est une *figura*

## SOCIÉTÉ EUCHARISTIQUE ET POUVOIR CANNIBALE AU MOYEN ÂGE

davantage qu'une *factio*. Or, cette révolution narrative est aussi une révolution normative, soit une manière de capturer tout récit dans l'ordre dogmatique. Voici pourquoi cette figure qu'est le mystère eucharistique configure la société tout entière, elle est cette « esquisse de fiction » qui façonne, invente, représente et feint tout à la fois (pour reprendre la variété de sens du latin *ingere*) la société. Mais elle le fait de manière obscure, difficile à croire et, pour tout dire, invraisemblable. Voici pourquoi je propose d'appeler métaphore, plutôt que figure, l'eucharistie dans la société médiévale – elle en serait en somme la métaphore rectrice. Pour Hans Blumenberg, la légitimité des temps modernes construit un monde qui n'est pas fiable, mais qui est lisible. La métaphore devance notre capacité de conceptualisation, elle se porte au-devant de la lisibilité du monde.

Dans les premiers temps du christianisme, la célébration eucharistique est, pour la communauté des fidèles, un acte de mémoire – ils suivent en cela le message du Christ : « Vous ferez cela en mémoire de moi. » Que font-ils ? Boire le vin et manger le pain (qui est alors le pain ordinaire, du pain levé) pour commémorer le sacrifice du Christ, le pain symbolisant le corps et le vin le sang. C'est bien de symbole dont il s'agit, pas d'autre chose : le Christ est présent dans le sacrement comme figure, et il y a la même distance entre l'hostie et le corps de Jésus qu'entre le signe et la chose qu'il signifie. À Ambroise de Milan, ses ouailles posaient au IV<sup>e</sup> siècle une question bien embarrassante : qu'est-ce qui nous prouve que l'on reçoit le corps du Christ et non le pain ordinaire ? Ambroise répondait dans le *De sacramentis* : ne confondez pas ce que vous voyez avec ce que vous croyez. L'œil corporel reconnaît l'apparence du pain, mais c'est l'œil du cœur qui mène vers le Christ.

Cette théorie de l'eucharistie réclame donc des fidèles qu'ils apprennent à voir l'invisible en perçant l'écran des apparences. Augustin l'exprime magnifiquement dans l'un de ses sermons : « On appelle cela des sacrements, mes frères,

## LE JEU ET LA RÈGLE

parce que ce que l'on voit en eux n'est pas ce que l'on comprend intellectuellement. Ce que l'on voit a une apparence corporelle (*speciem corporalem*), ce que l'on comprend intellectuellement a un effet spirituel (*fructum spiritualem*). » Dans son livre *La Parole efficace*, Irène Rosier-Catach a montré que, pour Augustin, la fonction première du signe est cognitive : elle « fait venir quelque chose à la connaissance (*in cognitionem venire*) ». Et elle le fait en « s'offrant aux sens » : c'est là sa forme visible – visible se rapportant peut-être non seulement à la vue mais à l'ensemble des sens extérieurs. Ainsi, le signe aurait une nature sensible et une fonction d'intelligibilité. Il opère le passage du visible à l'invisible. Cette idée augustinienne, formulée dans le *De doctrina christiana*, repose sur la certitude que des réalités sensibles permettent d'accéder à la connaissance de réalités cachées.

Une telle conception symbolique du sacrement s'accompagne d'une proximité entre les fidèles et l'autel où se commémore le sacrifice : ils mangent, avec les clercs, un pain qui est celui de l'alimentation courante. Mais à partir du IX<sup>e</sup> siècle commence à s'établir une distance grandissante avec la réalité profane : de là l'utilisation pour le sacrifice de pain azyme non fermenté (ce qui crée une divergence avec le christianisme oriental), de là également le rituel de l'élévation. Les théologiens défendent toujours la théorie augustinienne du signe, mais celle-ci se situe de plus en plus en porte-à-faux par rapport aux pratiques liturgiques. Cette contradiction, ou disons ce jeu dans les normes, est le moteur des premières querelles eucharistiques. Comme l'a montré Aurélien Robert, Bérenger de Tours, lorsqu'il défend au XI<sup>e</sup> siècle la notion de *conversio intelligibilis*, demeure dans la stricte tradition augustinienne. Que change le mystère eucharistique ? Pas la nature du pain : sur le plan sensible, le pain reste du pain. Mais on ne le voit plus comme tel, car la consécration fait du pain le signe du corps du Christ. Par conséquent, s'il y a une conversion, elle ne se situe pas sur le

## SOCIÉTÉ EUCHARISTIQUE ET POUVOIR CANNIBALE AU MOYEN ÂGE

plan sensible mais sur le plan intelligible, c'est une *conversio intelligibilis*.

Or, Bérenger de Tours est violemment attaqué par des théologiens appuyés par Léon IX et Grégoire VII et par les principaux acteurs de la réforme de l'Église. Convoqué par les conciles de Rome et Vercelli, il est obligé de se rétracter, et sa doctrine est condamnée par une bulle pontificale en 1059. Celle-ci affirme que « le pain et le vin sont le vrai corps et le vrai sang du Christ ; ils sont physiquement pris et vraiment mangés par les fidèles ». Telle est la nouvelle doctrine de l'Église : le sacrement eucharistique produit une métamorphose qu'on commence à appeler, en 1140, transsubstantiation. L'hostie n'est plus le symbole d'un acte de mémoire, c'est essentiellement le corps du Christ, c'est lui que l'on mange, éprouvant physiquement la présence réelle du Christ dans le pain qui a changé de substance, une présence qui n'est pas d'ordre matériel mais bien spirituel.

### LA RÉVOLUTION CONCEPTUELLE DU SECOND CHRISTIANISME, OU LA SÉPARATION ENTRE LE SACRÉ ET LE PROFANE

Cette théorie de la présence réelle, qui triomphe définitivement sur le plan doctrinal et disciplinaire par le concile de Latran IV de 1215, est donc un coup de force théorique : elle impose une théologie du réalisme eucharistique qui n'a aucun fondement textuel dans les Écritures saintes. Car elle résulte bien d'un renversement complet faisant de l'ancienne orthodoxie (Bérenger de Tours n'est qu'un honnête augustinien) la nouvelle hérésie. La coupure grégorienne est bien ici une révolution conceptuelle, en fait une révolution tout court, imposant un second christianisme qui réordonne le monde de part et d'autre d'une grande séparation entre clercs et laïcs. Car la nouvelle théorie sacramentelle qui résulte de la vision réaliste de l'eucharistie confie aux

## LE JEU ET LA RÈGLE

prêtres un pouvoir proprement exorbitant qui essentialise la séparation entre le sacré et le profane. Cette différence existait fonctionnellement, mais elle devient non plus d'*ordo* mais de *genus*. Hugues de Saint-Victor le proclame dans son *De sacramentis christianae fidei* distinguant deux façons de vivre, l'une céleste et l'autre terrestre : « Selon ces deux façons de vivre, il existe deux peuples, et dans ces peuples, deux pouvoirs. »

Il appartient à Jérôme Baschet d'avoir tiré toutes les conséquences de cette révolution grégorienne du réalisme eucharistique. Le caractère extraordinaire de la transsubstantiation impose aux laïcs qu'ils adorent la présence réelle du Christ : le rituel de l'élévation de l'hostie s'impose donc au cœur de la liturgie. Les laïcs sont éloignés du mystère, ils ne boivent plus au calice, la communion se fait rare, ils sont donc conviés à voir, et à voir de loin. L'élévation de l'hostie est donc perçue comme un substitut à la communion. Il s'agit, disent les théologiens, d'une *manducatio per visum*, une « manducation par la vue ». Dans *Le Croire et le Voir*, Roland Recht a montré que le rituel de l'élévation de l'hostie, qui s'impose en Europe au XIII<sup>e</sup> siècle, commande toute l'architecture gothique en un système « qui rend visible, en un point donné de l'espace, la présence réelle du Christ ». Or, ce point donné est le point de fuite vers lequel convergent tous les regards, et c'est à partir de lui que s'organisent la succession rythmique des travées, l'alignement des murs, l'effet perspectif d'un monde ordonné de bas en haut.

On comprend donc comment la doctrine du réalisme eucharistique ne se contente pas d'exalter la dignité du lieu sacré où s'accomplit le mystère, ni le pouvoir de ceux entre les mains desquels il se réalise : il contribue à l'ordonnement spatial de ce que Jérôme Baschet continue à appeler le « système féodal » à partir de la polarisation des lieux consacrés. Car ce système emboîté de métonymie (la partie étant assimilée au tout) manifeste rituellement l'unité de la chrétienté tout entière, puisque le repas eucharistique

## SOCIÉTÉ EUCHARISTIQUE ET POUVOIR CANNIBALE AU MOYEN ÂGE

fait entrer dans la communion de l'Église universelle. Or, comme l'écrit Jérôme Baschet, « en incorporant le corps du Christ (l'hostie), les fidèles s'incorporent au corps du Christ (l'Église) ». Voici pourquoi c'est l'ensemble du système de représentation – au sens visuel de figuration et au sens politique de délégation – qui se trouve reconfiguré par le tournant eucharistique.

Décrire la société médiévale comme ce que je propose d'appeler une « société eucharistique » peut donc sembler intellectuellement séduisant. Outre le fait que cela propose une théorie englobante qui permet de faire le deuil du paradigme perdu du tout féodal, cela la recale sur une chronologie de l'histoire des pouvoirs – du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle qui a cours aujourd'hui. Mais j'ai déjà eu l'occasion de dire qu'il y avait là un risque de prendre les désirs grégoriens pour des réalités sociales, de confondre un projet idéologique avec sa mise en œuvre et de négliger le fait que l'histoire des pouvoirs du XIII<sup>e</sup> au XVI<sup>e</sup> siècle était aussi celle de la mise en échec du projet grégorien d'englobement de la société politique. Sans doute peut-on parler de société eucharistique, mais il faut dans ce cas repérer tout ce que cette métaphore rectrice laisse échapper, ce qu'elle laisse en chemin de doutes, d'interrogations, d'inquiétudes, mais aussi de failles politiques, de jeu dans les systèmes de croyance, de bricolages, de négociations, de sens – bref, pour parler comme Michel Foucault, tout ce qu'elle autorise comme contre-conduites.

Or, si ces contre-conduites sont possibles et sont pensables, c'est aussi parce que cette société eucharistique repose sur un dogme difficile et exigeant, fondant ce que la philosophe Catherine König-Pralong appelle une orthodoxie de l'in vraisemblable. La vérité y est d'autant plus vraie qu'elle est inouïe et invraisemblable, elle n'est pas consonante avec le sens commun, opposée à ce qui paraît manifeste : c'est devenu un tour rhétorique pour justifier les assertions scolastiques (chez Maître Eckhart par exemple ou Dietrich de

## LE JEU ET LA RÈGLE

Freiberg), qui remplace celui, plus classique, de la continuation d'une tradition. La vérité théologique contredit souvent ce qui s'impose aux sens et qui informe l'ordinaire des actions humaines. Les prescripteurs de ce savoir qui se dérobe au sens commun qu'est l'orthodoxie de l'invraisemblable sont les docteurs. Ils accèdent au sens profond et caché des Écritures. Ils sont chez Henri de Gand comparés au plongeur en apnée qui récolte les perles dans les coquillages des profondeurs.

**AFIN QUE LES HOMMES NE SOIENT PAS  
COMME DES BÊTES**

Mais, à cette vérité difficile, on pourra toujours opposer l'expérience. Il suffira, pour s'en convaincre, d'évoquer le cas le plus célèbre de dissidence individuelle au XVI<sup>e</sup> siècle, révélé par l'inoubliable livre de Carlo Ginzburg *Le Fromage et les Vers*: Domenico Scandella, dit Menocchio, un meunier du Frioul que l'inquisiteur général apostolique interroge par deux fois sur sa cosmogonie si singulière, en 1583-1584, puis à nouveau en 1599, est jugé et finalement condamné et exécuté pour avoir soutenu crânement devant les juges qu'il croyait que Dieu n'avait pas créé l'univers mais fut créé par lui, que l'univers coagule comme le lait en fromage, que nous sommes « produits par la nature » à la manière de ces vers qu'il a vu apparaître à la surface des fromages, et que nous sommes comme les vers, comme les anges, comme toutes les créatures, nés du chaos : « Tout ce qui se voit est Dieu, et nous sommes des dieux, le ciel, la terre, la mer, l'air, les abîmes et l'enfer, tout est Dieu. »

Alors, Menocchio croit-il à l'eucharistie ? Il y croit, oui, c'est le seul sacrement auquel il croit. Mais il y croit un peu, à sa manière. Les juges s'indignent : le prêtre Andrea Bionima leur a rapporté qu'un jour le meunier lui aurait dit, devant l'hostie : « Je ne vois là rien d'autre qu'un morceau de pâte,

## SOCIÉTÉ EUCHARISTIQUE ET POUVOIR CANNIBALE AU MOYEN ÂGE

comment se fait-il que cela puisse être notre Seigneur Dieu ? » Il l'a dit, oui, mais il refuse d'avouer qu'il ne croit pas à l'eucharistie. Pourquoi ? « Le sacrement me plaît : on s'est confessé, on va communier et on reçoit le Saint-Esprit, et on a l'esprit joyeux ; quant au sacrement de l'Eucharistie, c'est une chose bonne pour gouverner les hommes, inventée par les hommes grâce au Saint-Esprit ; la messe est une invention du Saint-Esprit, comme l'adoration de l'hostie, afin que les hommes ne soient pas comme des bêtes. »

Afin que les hommes ne soient pas comme des bêtes : la vision toute personnelle qu'a Menocchio de l'eucharistie n'est pas seulement instrumentale – « une chose bonne pour gouverner les hommes ». Comment mieux dire cette société eucharistique qui justement était en train de se défaire lentement sous ses yeux, dans les années 1580 ? Elle n'est pas seulement instrumentale car elle met en jeu l'anthropologie de l'homme, comme les fictions politiques mettent à l'épreuve du réel les possibilités de l'entendement. La métaphore eucharistique ne transporte pas tout avec elle – elle laisse un reste, inassimilable, inconvertible, qui est peut-être aussi ce que Michel de Certeau appelait la faiblesse de croire.