

# **Voir sans regarder, montrer sans laisser voir : les conditions de visibilité de l'hostie pendant le rite de l'élévation en Europe occidentale du milieu du XII<sup>e</sup> à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle**

Maxime LAPRISE

## **Résumé**

*Le présent article s'intéresse à l'évolution du rituel de l'élévation de l'hostie en Europe occidentale du milieu du XII<sup>e</sup> à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle et insiste plus spécifiquement sur les conditions physiques de visibilité de l'objet pour les fidèles. En utilisant l'analyse lexicographique, sémantique et de contenu de sources exemplaires et normatives (actes synodaux, statuts d'ordres monastiques, décrétales et livres liturgiques) traitant de l'attitude attendue des fidèles et du célébrant au cours du rite en question, il s'agit de démontrer qu'il est difficile, voire impossible, pour les fidèles de voir l'hostie.*

À partir du XI<sup>e</sup> siècle en Occident, les pratiques liées à la célébration de l'eucharistie sont marquées par la sacralisation du prêtre, ainsi que par l'éloignement grandissant entre les fidèles, « pécheurs indignes de communier<sup>1</sup> », et l'hostie. Ces derniers se voient notamment condamnés à ne recevoir le *Corpus Christi* qu'une fois l'an, à Pâques, et à reporter leur dévotion sur d'autres rituels. À la même époque, on assiste à l'émergence d'une double polémique prenant ses racines dans le début du IX<sup>e</sup> siècle et qui se poursuivra jusqu'à la Réforme. Il importe premièrement de savoir si le Christ est réellement présent dans l'hostie consacrée ou s'il ne s'agit là que d'une représentation symbolique. Puis, si présence réelle il y a (comme le proclame le concile de Latran IV en 1215), on doit déterminer le moment exact où se réalise ce qu'on nommera la transsubstan-

tiation. C'est dans ce contexte qu'apparaît ce que l'abbé Édouard Dumoutet<sup>2</sup>, spécialiste de l'eucharistie médiévale et Frédéric Tixier<sup>3</sup>, maître de conférence en histoire de l'art médiévale à l'Université de Lorraine, appellent un « désir de voir l'hostie » poussant les fidèles, qui espèrent rendre plus efficaces leurs actes de piété, à contempler directement le corps divin.

Selon l'historiographie, l'élévation doit prétendument permettre de répondre aux problématiques susmentionnées, car elle offre l'opportunité au peuple d'apercevoir les espèces consacrées et d'adorer l'hostie sans communier. Mais plus encore, le rituel constituerait un outil pédagogique annonçant la présence réelle du Christ dans l'hostie tout en soulignant le moment précis de cette transformation<sup>4</sup>. Or, ces affirmations concernant les fonctions de l'élévation s'avèrent généralement fondées sur des intuitions ou de prétendues évidences. En effet, bien peu de chercheurs ont accordé à l'élévation des recherches fondées sur un dépouillement exhaustif des sources d'époque ainsi qu'une méthode d'analyse satisfaisante.

Le présent article tente partiellement de combler ce vide scientifique en s'intéressant de façon systématique à des sources exemplaires comme des récits hagiographiques ou de courts textes moralisateurs, ainsi que des sources normatives comme des livres liturgiques, des actes synodaux, des statuts d'ordres monastiques ou des décrétales issues du XII<sup>e</sup> au XIV<sup>e</sup> siècle. En utilisant les analyses de contenu, lexicologique et sémantique, il s'agira de démontrer que, contrairement à ce qu'affirment les chercheurs, il est difficile, voire impossible, pour les fidèles d'apercevoir l'hostie pendant l'élévation et que le rituel entretient une fonction beaucoup plus complexe que ce qu'il ne paraît au premier abord. Pour ce faire, seront évoqués l'attitude et les comportements attendus du célébrant et des fidèles pour ensuite s'intéresser au contexte architectural dans lequel se produit le rite.

### **Origine de l'élévation**

On peut considérer qu'il existe deux grandes thèses concernant l'apparition de l'élévation de l'hostie. D'une part, celle de l'abbé Édouard Dumoutet qui, en 1926, affirmait qu'elle relève d'une

volonté populaire de voir le corps du Christ à laquelle l'Église se serait pliée en tolérant l'implantation d'un « rite spécial »<sup>5</sup>. Cette idée fut d'ailleurs notamment reprise en 1999 par Roland Recht qui parle d'une « exigence de visibilité »<sup>6</sup> et en 2002 par Suzannah Biernoff qui nomme ce phénomène « besoin de voir »<sup>7</sup>. Quant à eux, Gérard G. Grant, Vincent L. Kennedy et Hebert Thurston soutiennent la théorie d'une implantation « par le haut », par des autorités ecclésiastiques souhaitant, chez le premier, combattre les mouvements hérétiques du XII<sup>e</sup> siècle<sup>8</sup> en insistant sur la présence réelle du Christ dans les espèces consacrées puis, chez les deux autres, mettre un terme aux débats entre théologiens concernant le moment exact de la transsubstantiation tout en créant un outil pastoral<sup>9</sup>.

Il est certes impossible de régler totalement ce débat, mais un certain nombre de sources offrent des pistes de réflexion. Ainsi, le plus ancien document actuellement connu qui évoque explicitement l'élévation de l'hostie provient de l'article 23 des statuts cisterciens de 1153 ordonnant à tous les frères, à l'exception de ceux se trouvant dans le dortoir, de s'agenouiller en entendant la cloche annonçant le geste<sup>10</sup>. On relève ici ce qui deviendra une tendance : on n'aborde pas le rituel de front en le définissant ou le décrivant ; on tente manifestement de réguler une pratique qui existe déjà. Le constat est semblable dans les statuts de Paris de 1208, première mention du rituel dans ce type de source, qui s'assurent que l'hostie soit élevée au *Hoc est corpus meum*<sup>11</sup>. Puis, en 1219, les décrétales d'Honorius III, le premier document d'origine papal évoquant le rite, ordonnent aux prêtres de fréquemment rappeler aux fidèles de « s'incliner avec révérence » (*reverenter inclinet*) à ce moment<sup>12</sup>. Grâce à ces trois textes fondateurs, il est possible d'avancer que l'élévation ne constitue pas une initiative des autorités ecclésiastiques qui semblent plutôt placées devant un fait accompli qu'elles ne souhaitent visiblement pas combattre. Les auteurs mentionnés se trouvent donc tous partiellement dans le vrai : sans l'avoir nécessairement créée, le haut clergé tolère et encourage le rituel, mais uniquement, comme on le verra, après l'avoir régulé.

## Moment de l'élévation

Le moment spécifique de l'élévation de l'hostie apparaît déterminant, car une synchronisation fautive mènerait la communauté à idolâtrer un vulgaire morceau de pain et non pas le réel corps du Christ issu de la transsubstantiation<sup>13</sup>. D'autant plus que la volonté des ecclésiastiques de systématiquement imiter le Christ les incite parfois à effectuer le geste au *Qui pridie*<sup>14</sup>. On trouve mention d'une telle pratique dans un ordinaire de Prémontré de la dernière décennie du XII<sup>e</sup> siècle fixant le geste (*elevatam paulo altius*) au *Quam oblationem*<sup>15</sup>, ainsi qu'un pontifical laonnois rédigé dans la première décennie du XIII<sup>e</sup> siècle qui opte pour deux élévations : l'une avant le *Qui pridie (hic elevatur hostia. Qui pridie...)* et l'autre avant le *Hoc est corpus meum ([...] ex hoc omnes. Hic elevatur hostia)*<sup>16</sup>.

Dès le début du XIII<sup>e</sup> siècle, les autorités ecclésiastiques s'attaquent à ce type de variations. Ainsi, sur 38 actes de conciles synodaux répertoriés, 14 insistent sur l'importance d'élever l'hostie au « bon moment ». Les premiers à le faire sont ceux de Paris qui, vers 1208, ordonnent au prêtre de garder l'hostie devant sa poitrine (*pectus*) jusqu'à la fin des paroles consécratrices<sup>17</sup>. Ces prescriptions sont notamment reprises, souvent de façon très similaire, par le synodal de l'Ouest (1200-1220)<sup>18</sup>, les statuts de Trêves (1227)<sup>19</sup>, les statuts de Bordeaux (1234)<sup>20</sup> et les statuts de Londres (1245-1259)<sup>21</sup>. Or, il ne faudrait pas croire qu'il s'agit là de « la fin du problème »<sup>22</sup>; il existe en effet une relative confusion jusqu'à la seconde moitié du XIV<sup>e</sup> siècle dans les livres liturgiques qui, comme le relève Thomas W. Drury, suivent l'usage plus qu'ils ne le créent<sup>23</sup>. On le constate dans un missel de Rouen du début du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>24</sup>, de Langres de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle<sup>25</sup> et de Reims du début du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>26</sup> où la mention du geste (*elevet panem, hic elevat hostiam et hic elevat*) se trouve clairement avant les paroles transformatrices. Dans le troisième texte, on précise même qu'il faut reposer l'hostie sur l'autel (*hic reponat*) avant de prononcer le *Hoc est corpus meum*. Quoi qu'il en soit, ces pratiques hétérodoxes diminuent de façon tendancielle à partir du second quart du XIII<sup>e</sup> siècle jusqu'à presque complètement disparaître vers le milieu du XIV<sup>e</sup>. Ainsi, entre 1153 et 1249, 54 % des textes liturgiques (6 sur

11) fixent l'élévation ailleurs qu'immédiatement (et exclusivement) avant la consécration du pain, alors que c'est 15 % (3 sur 20) dans le siècle suivant, puis 11 % (1 sur 9) de 1350 à 1399.

Les actes synodaux ne sont pas sujets à de telles variations : la totalité ordonne de procéder à l'élévation uniquement après les paroles *Hoc est corpus meum*. L'occurrence des prescriptions sur ce thème est assez stable jusqu'à la deuxième moitié du XIV<sup>e</sup> siècle : 47 % (9 sur 19) jusqu'en 1250 et 53 % (9 sur 17) entre 1250 et 1349 interviennent sur cette question. Les mentions du rituel disparaissent presque totalement de ces sources après cette date. Si l'on considère que les ordonnances synodales ou conciliaires constituent des réponses à un débat ou à ce que l'on perçoit comme une dérive, on peut affirmer qu'à partir du milieu du XIV<sup>e</sup> siècle, le moment auquel on élève l'hostie s'avère généralement correctement régulé. D'autant plus que les livres liturgiques, qui suivent l'usage, se conforment approximativement à la même période.

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

Étant donné la fréquence à laquelle il est évoqué dans les statuts synodaux, on peut considérer, d'une part, que le moment spécifique de l'élévation constitue une réelle préoccupation pour les autorités ecclésiastiques qui, tout en tolérant le rituel, cherchent à éviter de potentiels cas d'idolâtrie. D'autre part, cette longue insistance indique une certaine difficulté à imposer le « bon usage » qu'il faut mettre en relation avec la confusion portant sur l'instant exact de la

transsubstantiation. Comme le chapitre précédent l'a affirmé, ces deux débats entretiennent effectivement une profonde interrelation puisque s'entendre sur l'un implique de s'entendre sur l'autre. Cette transmission problématique des connaissances doctrinales sur le plan paroissial renforce l'hypothèse selon laquelle l'élévation en vient à partiellement posséder un rôle pédagogique : à l'aide de cloches, de flambeaux et d'incitation au recueillement, on « spectacularise » le moment, on proclame qu'il se passe quelque chose d'important à ce moment précis et l'on impose la position selon laquelle le pain s'est complètement transformé après le *Hoc est corpus meum*. En somme, ces tergiversations indiquent que malgré la presque unanimité du côté des théologiens, ces enjeux peinent pendant plusieurs siècles à être compris et adoptés par le peuple ainsi que par le basclergé.

### Attitude de l'officiant

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

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

L'étape suivante, la bénédiction du pain, est plus clairement évoquée dans les évangiles. Alors que Marc XIV, 22 utilise la tournure *benedicens fregit* et que Mathieu XXVI, 26 lui préfère *benedixit ac fregit*, le Canon opte pour *benedixit fregit*. Encore une fois, cette pratique n'est sujette à aucune variation temporelle ou géographique. Dans l'Ordinaire de Prémontré de 1180-1199, on souligne par exemple que le prêtre doit prendre l'hostie entre ses doigts (*inter digitos*) et la bénir<sup>27</sup>. Bien que ce ne soit pas clairement précisé, la bénédiction s'effectuant toujours de la main droite, il est possible de supposer qu'il tient l'objet dans sa main gauche à ce moment. Un ordinaire dominicain anglais de 1260-1275 ajoute qu'il faut légèrement élever l'hostie après le *Qui pridie* (*aliquantulum elevet hostiam*), pour ensuite la signer au *benedixit* (*Et ad Benedixit, signet eam*)<sup>28</sup>. Ces paroles sont d'ailleurs reprises presque mot pour mot dans un ordinaire carmélite de 1263<sup>29</sup>, un missel capouan de la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle<sup>30</sup>, ainsi qu'un ordinaire du rite de Sarum (Salisbury) de la même époque<sup>31</sup>. Seulement 10 % (9 sur 87) des sources normatives effectuent une telle précision. Encore une fois, le Canon fait manifestement office de prescription universelle.

Sur la manière spécifique de tenir l'hostie, les sources n'interviennent pas de façon claire, mais les pratiques concernant l'ablution des mains (et des doigts) permettent de latéralement émettre des hypothèses. C'est que, dans la messe grégorienne, le prêtre se lave généralement les mains à trois reprises : alors qu'il se trouve dans la sacristie, pendant l'offertoire (rite du *lavabo*) et après avoir communier. Or, quelques textes ajoutent une ablution pendant le Canon. Ainsi, les ordinaires dominicains et carmélites évoqués précédemment demandent au prêtre de frotter ou d'essuyer (*tergat cum palla*) ses pouces et ses index sur la pale<sup>32</sup> avant le *Qui pridie*<sup>33</sup>, tandis que les statuts de Liège de 1287 exigent qu'il lave ces mêmes doigts avant le Canon et ne rien toucher d'autre (*nihil tangant*) que l'hostie<sup>34</sup>. Finalement, le liturgiste Guillaume Durand (1230-1296) affirme clairement que pendant l'élévation, il faut tenir l'hostie avec quatre doigts (*quatuor digitis*)<sup>35</sup>. Certes, les sources sont trop peu nombreuses pour dégager des tendances, mais il semble possible de supposer que la pratique de tenir l'objet avec le pouce et l'index,

qu'on trouve plus tard dans le rite tridentin, existe déjà dans la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle. Il n'en demeure pas moins qu'il ne s'agit manifestement pas là d'un enjeu primordial pour les autorités ecclésiastiques.

Que ce soit au *Qui pridie*, au *benedixit* ou pendant le *hoc est corpus meum*, le positionnement spatial de l'hostie possède une large importance, car il semble capital de la cacher avant la transsubstantiation. Dès les statuts de Paris de 1208, on ordonne au prêtre de tenir, jusqu'à la fin des paroles consécratrices, le pain devant sa poitrine (*pectus*)<sup>36</sup>. Des prescriptions assez similaires se retrouvent à huit reprises au sein du corpus étudié, et ce, de façon dispersée jusqu'au milieu du XIV<sup>e</sup> siècle. Cinq de ces occurrences sont issues de France, et respectivement une d'Angleterre, d'Italie et des territoires germaniques.

*Pectus* est un mot hautement polysémique qui constitue à la fois un concept physique (le torse, la poitrine, le buste) et spirituel. Ainsi, Albert Blaise insiste sur la notion de cœur en tant que siège de l'âme<sup>37</sup> ou de la *caritas*<sup>38</sup>, alors que les dictionnaires de latin médiéval de Guillaume le Talleur<sup>39</sup> ou de Firmin Lever<sup>40</sup> n'en font qu'une simple partie du corps allant du ventre à la poitrine. On trouve la même tension au sein des sources chrétiennes : si, dans la Vulgate, ce mot semble rarement entretenir un sens spirituel<sup>41</sup>, c'est souvent le cas chez Cyprien de Carthage (200-258) et Augustin d'Hippone (354-430). Dans ses *Confessions* par exemple, ce dernier explique que les hommes cultivés de son époque admirent Cicéron davantage pour son écriture que pour son « cœur » (*mirantur, pectus non ita*)<sup>42</sup> tandis que plus tard, il évoque l'histoire d'une femme au « cœur pur » (*purgatoribus votis pectus*) portant des offrandes pour les tombeaux des martyrs<sup>43</sup>. *Pectus* entretient donc un rapport à la fois métonymique et synonymique avec le *cor*, le cœur dans son entendement spirituel. Didier Méhu souligne d'ailleurs que chez les clercs, le premier apparaît comme le siège physique du second et constitue, par conséquent, la partie la plus spirituelle du corps<sup>44</sup>. Or, c'est justement par l'intermédiaire de *l'oculus cordis* qu'Augustin considère qu'il est envisageable d'accéder à la *visio dei* car, comme on le verra dans le chapitre suivant, on ne peut voir Dieu par les yeux charnels (*oculus corporis*).

Ce n'est donc pas un hasard si l'on exige de l'officiant qu'il tienne le pain *ante pectus* à l'instant exact de la transsubstantiation. Tout d'abord, seule la partie la plus spirituelle du corps convient pour contempler le moment le plus important de la foi chrétienne et parallèlement, aucun œil charnel n'en est digne. Mais le *cor* agit aussi manifestement comme un acteur de cette transformation. En effet, comme l'affirment les actes du concile de Latran IV, le Christ devient à la fois le prêtre et le sacrifice pendant la consécration (*in qua idem ipse sacerdos et sacrificium Iesus Christus*)<sup>45</sup> et ce n'est que par la puissance spirituelle de ce dernier, qui se trouve dans le *pectus*, que le miracle peut s'opérer. À partir de la perception médiévale d'origine aristotélicienne de la vue, il est aussi possible de considérer l'hostie comme un œil projetant un rayon lumineux à l'intérieur du *cor* du célébrant lui permettant de sonder son âme et à son âme de sonder Dieu. Cette vision totalement spirituelle apparaît d'ailleurs suffisante, car à aucun moment, le prêtre ne regarde directement les espèces consacrées.

Dans les 87 sources étudiées, on invite à 11 reprises, de façon claire, l'officiant à « faire voir » l'hostie. C'est le cas des statuts de Paris déjà mentionnés (*possit ab omnibus videri*)<sup>46</sup>, tout comme les statuts cisterciens de 1232 (*ut videri possit*)<sup>47</sup> ou les statuts de Wurtzbourg de 1298 (*ita ut possit videri*)<sup>48</sup>. L'utilisation systématique du verbe *posse* est révélatrice : on ne dit pas qu'il faut voir ou regarder l'hostie, mais bien qu'il doit être possible de la voir (*videre*). Il s'agit donc d'une prescription purement gestuelle déterminant la hauteur à laquelle l'hostie doit être élevée. Certains documents soulignent d'ailleurs qu'on doit pouvoir apercevoir l'hostie en étant debout (*ut videri possit ab stantibus*)<sup>49</sup> ou debout derrière le prêtre (*ita quod possit retro stantibus apparere*)<sup>50</sup>. Or, pendant l'élévation, on incite les fidèles à s'incliner, à s'agenouiller ou du moins à adopter une posture de soumission. Il doit donc être possible de voir l'hostie en étant debout, alors que personne ne l'est à l'exception du prêtre et de quelques clercs. Ceux-ci sont d'ailleurs évoqués dans un missel soissonnais de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle indiquant que le *Corpus Christi* doit être vu par ceux qui se trouvent « autour » (*a circumstantibus*) du célébrant ou du sanctuaire : des clercs, diacres, sous-diacres et acolytes<sup>51</sup>. Guillaume Durand est encore plus clair

et affirme qu'on élève l'hostie pour que tous les assistants (*adstans*) la voient<sup>52</sup>.

Des points de vue temporels et géographiques, le verbe *elevare* domine sans partage pendant l'ensemble de la période étudiée, et ce, dans les quatre régions. *Ostendere* n'apparaît pas avant 1227 dans un ordinaire de la cour papale<sup>53</sup>, mais est surtout employé à partir de 1273 avec le cérémonial de Grégoire X<sup>54</sup> (7 des 9 utilisations de ce mot se trouvent après cette date et 3 sont d'origine papale). Ce texte issu du Saint-Siège est rédigé neuf ans après la bulle *Transiturus de hoc mundo* instaurant la Fête-Dieu pendant laquelle on procède à l'ostension publique du *Corpus Christi*. Si l'on considère que l'utilisation du verbe *ostendere* s'accroît lentement à partir de la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, on peut soutenir qu'il existe un désir timide de progressivement laisser les masses entrevoir le corps du Christ. Cette frilosité est d'ailleurs mise en évidence par le fait que la Fête-Dieu peine à s'implanter : il faut attendre 1320 pour qu'elle soit célébrée à Barcelone, 1330 pour qu'elle le soit à Chartres et 1350 pour qu'elle prenne une véritable importance à l'échelle européenne<sup>55</sup>.

La durée pendant laquelle elle est élevée constitue aussi l'une des conditions de visibilité de l'hostie. À ce propos, les auteurs utilisent souvent la formule *aliquantulum* qu'on peut interpréter de plusieurs manières. Dans le dictionnaire de latin classique de Félix Gaffiot<sup>56</sup>, des auteurs chrétiens d'Albert Blaise<sup>57</sup> et de latin ecclésiastique de Léo F. Stelten<sup>58</sup>, cela signifie : « un peu », « tant soit peu », ou « encore un peu de temps ». Les dictionnaires de latin médiéval de Jan Frederik Niermeyer et d'Albert Blaise sont silencieux, alors que les quatre occurrences du mot dans la Vulgate relèvent d'une temporalité brève ou indéterminée. Par exemple, dans Genèse XL, 4, on parle d'un « certain temps » (*aliquantulum temporis*), dans Juges XV, 1, de « quelque temps » (*post aliquantulum autem temporis*) et dans Hébreux X, 37 de « peu de temps » (*adhuc enim modicum aliquantulum*).

Dans les sources dépouillées, le mot apparaît pour la première fois dans un ordinaire dominicain du XIII<sup>e</sup> siècle dans un contexte où l'on prescrit à l'officiant de légèrement élever l'hostie dans sa

main gauche pour la bénir de la main droite<sup>59</sup>. Ici, peu de doutes possibles : *aliquantulum* renvoie assurément à la faible amplitude attendue du geste. Or, la chose est moins claire pour les occurrences plus tardives. Par exemple, des statuts cisterciens de 1232 proclament qu'une fois la consécration terminée (*in elevatione hostiae salutaris consecratione peracta*), il faut élever un peu l'hostie pour qu'il soit possible de la voir (*hostia aliquantulum elevetur, ut videri possit*)<sup>60</sup>. Dans ce texte, *aliquantulum* pose problème : s'agit-il d'élever un peu l'hostie dans le temps (brièvement) ou dans l'espace ? Le *ut videri possit* n'aide guère, car tant une faible amplitude qu'une élévation trop brève peut constituer un frein visuel. Qui plus est, seuls deux documents étudiés prescrivent de façon claire la durée attendue du geste. Le missel dominicain précédemment évoqué dit de tenir l'hostie peu de temps (*nec diu*)<sup>61</sup> alors qu'un autre, issu de Grasse et réalisé dans la première moitié du XIV<sup>e</sup> siècle, affirme qu'il faut la reposer sur l'autel immédiatement après l'avoir élevée (*subito reponat in altari*)<sup>62</sup>. S'agit-il là de données aberrantes ou plutôt de tournures équivalentes à *aliquantulum* ? Inversement, dans l'esprit des rédacteurs, ce mot possède-t-il systématiquement le même sens ou peut-on envisager une confusion ? Bien qu'il soit impossible de le démontrer avec une totale assurance, les textes mentionnés semblent indiquer que cette expression entretient une signification à la fois temporelle et spatiale.

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

### **Attitude des fidèles**

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

La première évocation de l'attitude attendue des fidèles pendant l'élévation se trouve dans les statuts de Canterbury de 1214 où l'on souligne qu'ils doivent se comporter de façon « révérencieuse » (*reverenter se habeant in consecratione eucharistie*) ainsi que s'agenouiller (*et flectant genua*)<sup>63</sup>. Jusqu'en 1230, les prescriptions concernant l'agenouillement sont relativement fréquentes (5 sources sur 12 entre 1214 et 1230), mais on assiste à un lent déclin après cette période (7 sources sur 63 en font mention entre 1231 et 1399), voire à une disparition vers le deuxième quart du XIV<sup>e</sup> siècle. La dernière occurrence répertoriée provient des statuts d'un concile provincial de Mayence de 1310 qui ordonne de s'agenouiller ou de s'incliner (*flectat genua vel saltem reverenter se inclinet*)<sup>64</sup>. Il importe ici de demeurer prudent, car les livres liturgiques, qui s'adressent aux clercs, ne s'intéressent que bien peu aux fidèles. Si l'on rectifie en excluant ceux-ci du calcul, la tendance se maintient tout de même : 4 sur 10 (40 %) entre 1214 et 1230 et 6 sur 35 (17 %) de 1231 à 1399 mentionnent l'agenouillement.

La répartition des mentions de l'agenouillement est géographiquement hautement inégale. En effet, sur un total de 13 sources l'évoquant<sup>65</sup>, 6 sont anglaises, 2 sont françaises, 2 sont germaniques, 2 sont d'origine inconnue et 1 est romaine. On relève l'absence d'occurrence sur le territoire français pourtant surreprésenté du point de vue du nombre total de documents ainsi que les multiples mentions dans les sources anglaises. De plus, bien que plus rares, les sources germaniques sont plus tardives (1298 et 1310) et plus détaillées. Or, 13 n'en demeure pas moins un petit nombre. Si l'on considère, comme on l'a déjà affirmé, que les conciles généraux et régionaux publient des prescriptions essentiellement lorsque des dérives sont constatées, il semble que partout en Europe, l'agenouillement des fidèles au moment de l'élévation s'est imposé relativement aisément et que, dès la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, elle est à peu près généralisée. Cette norme apparaît tout de même triompher plus facilement en France et en Italie, qu'en Angleterre et en terre d'Empire, où les conciles synodaux s'intéressent à la question jusqu'au début du XIV<sup>e</sup> siècle.

La seconde occurrence la plus fréquente concernant l'attitude physique des fidèles relève du verbe *inclinare* qui revient à 9 reprises, et pour la première fois, dans les décrétales d'Honorius III affirmant que le peuple (*plebem*) doit s'incliner avec révérence (*se reverenter inclinet*)<sup>66</sup>. Il faut pourtant attendre environ trente ans pour que l'expression se généralise. On la retrouve ainsi dans les statuts d'Ely qui, entre 1236 et 1256, reprennent presque mot pour mot le texte pontifical<sup>67</sup>.

Il faut tout d'abord définir ce terme polysémique. Dans le dictionnaire d'Albert Blaise des auteurs chrétiens, *inclinare* désigne l'acte physique de s'incliner, se pencher ou s'abaisser<sup>68</sup> alors que le dictionnaire des auteurs médiévaux de Blaise<sup>69</sup> et celui de Jan Frederik Niermeyer<sup>70</sup> parlent plutôt d'un rapport de domination, d'une prise de pouvoir sur un individu par un autre (subjuguier, asservir, forcer, contraindre) ou à une attitude spirituelle.

Que doivent donc faire les fidèles : s'agenouiller ou s'incliner ? Ces gestes sont-ils complémentaires, concurrentiels, ou relèvent-ils plutôt de variantes régionales ? Cette incertitude est renforcée par les propos de Guillaume Durand pour qui, à l'élévation, il faut s'incliner ou se prosterner vers le sol (*ad terram prosternantu*)<sup>71</sup>. Mais définir ce dernier mot s'avère étrangement problématique. En latin classique, *prosternare* signifie « se coucher en avant » ou « se prosterner à terre »<sup>72</sup>. De son côté, Albert Blaise se contente de traduire par « se prosterner »<sup>73</sup> ou d'affirmer que l'expression peut avoir un sens figuré et spirituel<sup>74</sup>. Qu'est-ce donc spécifiquement, dans l'esprit de Durand et de ses contemporains, que « se prosterner » ? La confusion s'amplifie avec le *ad terram* qu'on pourrait littéralement traduire par « vers la terre », dont Durand justifie l'utilisation en citant l'épître de Paul aux Phillipiens II, 10 dans lequel l'apôtre commande de fléchir le genou au nom de Jésus<sup>75</sup>. Agenouillement et prosternation sont-ils des synonymes, s'agit-il de deux termes opposés ou Durand parle simplement de ce qu'Humbert de Romans appelle la *prostratio super genua* ?

Les statuts de l'évêque de Paris Guillaume de Seignelay (mort en 1223) composés entre 1219 et 1224 expliquent que la cloche qui annonce l'élévation doit « exciter » la dévotion des fidèles et

les inciter à prier<sup>76</sup>. Certes, la prière relève de l'attitude spirituelle, mais elle appelle aussi un certain positionnement physique qui peut varier selon les circonstances et les époques. Alors que chez Augustin, l'orant doit se prosterner, les XI<sup>e</sup> et XII<sup>e</sup> siècles voient apparaître la jonction des mains à la hauteur de la poitrine avec les doigts allongés ainsi que la gèneflexion<sup>77</sup>. Qui plus est, dans des statuts cisterciens de 1215, on indique que tous ceux qui entendent la cloche précédemment évoquée doivent à la fois s'agenouiller et prier<sup>78</sup>.

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

### **Avertissements et signes**

Les statuts cisterciens de 1153, où se trouve la première mention de l'élévation de l'hostie, ordonnent que lorsque la cloche annonçant l'élévation est agitée (*Quando campana pulsatur in elevatione hostiae salutis*), tous les frères doivent «demander pardon», sauf ceux qui se trouvent dans le dortoir à ce moment (*omnis petat veniam, praeter eos qui sunt in dormitorio*)<sup>79</sup>. Dès lors, il s'agit d'un thème relativement important au sein du corpus étudié : 26 des 87 sources normatives en font mention, mais de façon plus régulière à partir de 1219-1223 avec les statuts de l'évêque de Paris Guillaume de Seignelay (mort en 1223) qui soulignent que le son de la cloche (*campana*) doit inciter les fidèles à prier<sup>80</sup>. Peu de temps après, vers

1224-1237, les statuts de Coventry indiquent qu'il faut «sonner» (*sonnet*) la clochette comme s'il s'agissait des trompettes (*tuba*) annonçant le retour final du «Juge» (*adventum iudicis*)<sup>81</sup>. L'instrument possède donc ici une portée eschatologique : il préfigure un évènement profondément sanctificateur se produisant inévitablement et par lequel les Justes seront sauvés. Ce passage souligne la vaste quantité d'attributs de l'hostie élevée : elle est à la fois l'enfant Jésus<sup>82</sup>, le Christ de la Cène, le martyr souffrant la Passion, et l'être divin s'élevant au ciel après sa résurrection. De plus, elle représente le juge céleste, celui qui revient sur terre pour trier les élus des damnés. Ici, ce n'est donc pas les fidèles qui regardent l'hostie, c'est cette dernière qui agit comme un œil qui évalue la dévotion de ceux qui se trouvent dans l'église et, par métonymie, qui composent l'*ecclesia*.

Le type de cloche utilisé pose pourtant problème. Chez Niermeyer<sup>83</sup> et Blaise<sup>84</sup>, *campana* (qui revient à 13 reprises dans le corpus) évoque la grande cloche. Trois documents emploient d'ailleurs l'expression *magna campana* alors que d'autres, comme les statuts d'Albi de 1230, le sous-entendent en affirmant que tous ceux qui se trouvent dans la paroisse (*parrochiali*) doivent s'agenouiller lorsqu'ils entendent la cloche<sup>85</sup>. Les statuts dominicains de 1214 utilisent aussi *campana*<sup>86</sup>, mais dès l'année suivante, ils optent plutôt pour *minor campana*<sup>87</sup> (seule occurrence). Quelques années plus tard, les Statuts de Coventry évoqués ci-haut utilisent pour la première fois *campanella*<sup>88</sup> (2 occurrences) signifiant clochette<sup>89</sup>. Puis, entre 1283 et 1288, les statuts de Dax ordonnent aux clercs d'agiter à la fois des clochettes et la grande cloche<sup>90</sup>, tandis qu'à la même période, le liturgiste Guillaume Durand utilise plutôt l'expression *squilla*<sup>91</sup>, qui renvoie probablement à une clochette ou du moins à une petite cloche<sup>92</sup>. Finalement, en 1378, le Lay Folk's Mass Book souligne : «a litel belle men oyse to ryng»<sup>93</sup>.

Si l'on considère que l'agitation exclusive de clochettes est imposée par le concile de Trente au milieu du XVI<sup>e</sup> siècle, que les sources les plus anciennes ne parlent que de la grande cloche et qu'une agitation simultanée est évoquée à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, on peut facilement retracer une évolution suivant une courbe normale.

Ainsi, c'est à partir d'environ 1215 que se multiplient timidement des allusions à de petites cloches, à des cloches spéciales (*campana specialis*)<sup>94</sup> ou à des clochettes qui finissent par s'imposer. Or, il n'y a pas de rupture claire : dans le premier quart du XIV<sup>e</sup> siècle à Tournai, on mentionne encore la *magna campana*<sup>95</sup>, suivi d'un silence qui dure jusqu'en 1378 avec le Lay Folk's Mass Book. Bien que l'on trouve le mot *campana* seul jusqu'au troisième quart du XIII<sup>e</sup> siècle, il demeure pourtant difficile de déterminer si les divers auteurs s'entendent sur la signification de ce mot. Il ne faut effectivement pas exclure la possibilité d'un glissement sémantique avec le temps.

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

En ce qui concerne le moment où l'on doit agiter cloche ou clochettes, il n'existe ni ambiguïté ni tendances spatio-temporelles : la totalité des sources normatives où on l'évoque le place immédiatement avant l'élévation. C'est que, selon Guillaume Durand, l'avertissement sonore doit inciter les fidèles à une adoration (*adorandum*)<sup>96</sup> qui ne peut s'avérer admissible que lorsque le corps du Christ est réellement présent dans l'objet élevé. Il est rejoint en cela par les nombreux statuts synodaux qui prescrivent l'agenouillement ou la prière en entendant ledit instrument. Mais il faut aussi se garder d'agiter trop tard, car on raterait l'occasion d'alerter le peuple de la transsubstantiation éminente. En 1272, l'évêque d'Angers Nicolas Gellent (1260-1291) constate d'ailleurs, dans le cadre de ses visites pastorales, que plusieurs paroisses commettent une telle faute<sup>97</sup>.

L'évocation de sources de lumière pendant l'élévation s'avère assez peu fréquente au sein du corpus étudié. En fait, dans la

large majorité des cas, de telles prescriptions s'appliquent à la messe de façon générale ou bien au transport du *Corpus Christi* aux malades. Par exemple, les statuts de Bordeaux de 1234 affirment qu'une clochette (*campanula*), de l'eau bénite (*aqua benedicta*), ainsi qu'une lanterne (*lucerna*) doivent précéder le prêtre (*ante sacerdotum*) dans ces circonstances<sup>98</sup>. La même année, cette pratique reçoit la sanction papale par l'intermédiaire des décrétales de Grégoire IX<sup>99</sup>. Dans l'article suivant, les statuts de Bordeaux ordonnent que lorsque des hosties consacrées sont conservées (*reservetur*) sur l'autel, une source de lumière doit constamment brûler devant lui (au moins la nuit)<sup>100</sup>. Une prescription similaire se trouve dans les statuts de la collégiale Sainte-Marie d'Ottery de 1338<sup>101</sup>.

Pour en revenir aux mentions de l'allumage de sources de lumière spécifiquement pendant l'élévation, un missel dominicain anglais de la deuxième moitié du XIII<sup>e</sup> siècle indique que l'un des ministres doit allumer des cierges à ce moment<sup>102</sup>, alors qu'un ordinaire carmélite de 1263 affirme que le sous-diacre tenant un cierge allumé doit s'agenouiller comme tous les fidèles (*subdiaconum stantibus cum cereis accensis: et flexis genibus*)<sup>103</sup>. Finalement, les statuts cisterciens de 1270 interdisent d'allumer cierges, torches ou toutes autres sources de lumière au moment de l'élévation pendant la messe de Pâques<sup>104</sup>. Cela laisse donc penser qu'en temps normal, cela doit être fait. Il reste à savoir s'il s'agit là d'une pratique propre aux Cisterciens. Quoi qu'il en soit, ce sont les trois seules occurrences de cette pratique au sein du corpus.

Doit-on considérer qu'un diacre doit déplacer un cierge déjà enflammé ou bien qu'on doit allumer ce que Miri Rubin nomme «elevation light» et qui serait distincte d'une «common light»<sup>105</sup>? Cette hypothèse semble envisageable si on lit le théologien Lothaire de Segni (1160-1216) qui, dans son *De sacro altaris mysterio* (début du XIII<sup>e</sup> siècle), recommande de conserver deux sources de lumière sur l'autel pendant la messe, mais d'en ajouter deux autres pendant l'élévation<sup>106</sup>. Mais, la présence relativement fréquente d'anges tenant la bougie dans les images laisse supposer que cette apparition subite possède un fort contenu symbolique fondé sur

l'importance de la lumière dans la théologie chrétienne. Quoi qu'il en soit, comme une source de lumière doit systématiquement brûler devant ou sur l'autel lorsque des hosties consacrées s'y trouvent, il est possible qu'on allume un cierge simplement parce que la transsubstantiation s'est produite et donc que le Christ s'est manifesté.

En somme, on peut affirmer qu'au moins depuis le second quart du XIII<sup>e</sup> siècle, il doit y avoir une source lumineuse pendant la messe ainsi qu'en tête des cortèges transportant le *Corpus Christi* aux malades. Une lanterne, une torche ou une chandelle est donc certainement présente pendant l'élévation. Mais rien ne permet de démontrer de façon satisfaisante qu'avant le XV<sup>e</sup> siècle<sup>107</sup>, on utilise l'une d'elles spécifiquement pour l'élévation (bien que cela semble fort probable). Par contre, il est peu crédible que le rôle de ces sources de lumière soit d'accroître la visibilité de l'hostie : elles offrent trop peu de lumière pour cela et ne sont, par exemple, pas allumées à Pâques. Il faut donc plutôt se tourner vers la fonction symbolique de la lumière dans la pensée chrétienne.

La question de l'encens est encore plus problématique que celle de la lumière. En effet, au sein des 96 sources normatives, seules deux en font mention spécifiquement pendant l'élévation. Tout d'abord, le missel dominicain anglais précédemment évoqué ordonne de continuellement encenser pendant l'élévation (*incenset continue*)<sup>108</sup> alors qu'un ordinaire de l'église Notre-Dame d'Amiens de 1291 indique qu'à l'élévation, des servants (*pueri*) doivent s'agenouiller (*flexis genibus*) et encenser (*thurificare*)<sup>109</sup>. De leur côté, enluminures et *exempla* sont complètement silencieux et même Miri Rubin se garde de développer à ce propos. Ainsi, bien que l'encensement pendant l'élévation existe probablement bel et bien, rien ne permet d'en venir à des conclusions satisfaisantes.

### **Jubés, rideaux et chœur**

Le jubé quand il y en a un, empêche-t-il de voir l'hostie élevée ? Les quelques structures n'ayant pas été détruites entre les XVI<sup>e</sup> et XIX<sup>e</sup> siècles, ainsi que les rares recherches archéologiques sur cet enjeu constituent, à peu de choses près, les seules sources actuellement disponibles. À partir d'elles, on remarque qu'alors que les

jubés gagnent en opacité à la fin du XIII<sup>e</sup> siècle, apparaissent des portails, des portes ou des fenêtres devant théoriquement permettre de voir le maître-autel. Il existe trois types de dispositions. Tout d'abord, un autel au centre et un portail de chaque côté. Plus rarement et plus tardivement, certains possèdent un grand portail au centre et des autels de chaque côté. Encore moins fréquentes, les fenêtres grillagées ou dotées de volets ont plutôt tendance à se trouver derrière l'autel du centre<sup>110</sup>.

Ces portes et fenêtres permettent-elles d'entrevoir l'hostie ? Les statuts cartusiens de 1261 soulignent que lorsque l'on souhaite ouvrir les portes du chœur (*illi qui volunt ostium chori aperire*), on doit de le faire uniquement au moment de l'élévation (*quod aperiatum tantum in elevatione*) et les refermer par la suite (*et postea claudatur*)<sup>111</sup>. Les statuts dominicains de 1249 précisent que le jubé (*intermedia*) doit empêcher les clercs et les laïcs de se voir mutuellement (*non possint videri a secularibus vel videre eosdem*), mais qu'il est possible d'ouvrir une fenêtre au moment de l'élévation pour permettre aux fidèles de contempler le corps du Christ<sup>112</sup>. Ces passages adoptent une posture conditionnelle : on peut, si on le souhaite, ouvrir portes et fenêtres. C'est donc dire que ce n'est pas systématiquement le cas. Qui plus est, les statuts dominicains, en parlant d'obstruction visuelle totale entre les deux groupes en présence, évoquent l'opacité de cette structure qui est d'ailleurs parfaitement évidente lorsqu'on étudie les images de la plupart des jubés toujours existants.

Quand ces brèches s'ouvrent, l'historienne Jacqueline Jung soutient qu'il est tout à fait possible de voir l'hostie, et ce, en s'appuyant sur trois preuves. D'une part, elle évoque le jubé de la cathédrale de Sens à travers les travaux de l'archéologue Ivan Lachat citant lui-même le liturgiste du XVIII<sup>e</sup> siècle Jean-Baptiste Thiers pour qui « le regard peut plonger dans le chœur, jusqu'à l'autel »<sup>113</sup> sans plus de détails. Or, Lachat admet qu'il n'existe aucune information précise sur l'apparence de la structure en question<sup>114</sup>. Jung mentionne par la suite le jubé de l'église Notre-Dame d'Oberwesel (début du XIV<sup>e</sup> siècle) dont la structure particulière la rend dénuée de toute opacité<sup>115</sup>. Finalement, l'auteure utilise une photographie

(qu'elle a elle-même prise) où elle se place très exactement au centre de la nef vis-à-vis la porte centrale du jubé de l'église dominicaine d'Erfurt (XIV<sup>e</sup> siècle) et proclame qu'il lui est possible de voir l'autel et donc, que les fidèles pouvaient entrevoir l'hostie. Ces trois preuves apparaissent d'un intérêt hautement limité. En effet, les travaux de Lachat sont incomplets, ne s'appuient pas sur des recherches de terrain et n'offrent aucune démonstration satisfaisante alors que le jubé d'Oberwesel, qui fait artistiquement figure d'exception, ne peut constituer un idéal-type. Finalement, la photographie prise par Jung frise le ridicule : elle ne prend pas en compte le positionnement des fidèles à la messe (à gauche et à droite de la nef), la présence de clercs dans le chœur, l'abaissement des fidèles pendant l'élévation, la présence de voiles devant l'autel, la longueur du chœur, le nombre de fidèles de taille ou de corpulence variée, la brièveté ou la faible amplitude du geste du prêtre, etc. En fait, il semble absolument incontestable qu'en ce qui concerne la plupart des jubés qui demeurent de nos jours, il était pratiquement impossible, pour la large majorité des laïcs, de voir ce qui se passe dans le sanctuaire.

De plus, la distinction entre chœur et sanctuaire précédemment évoquée mérite d'être rappelée, car il arrive qu'une structure marque une seconde séparation physique. Il peut s'agir d'arches largement ajourées ou de clôtures basses (chancels) ne constituant pas des obstacles, mais certains baldaquins ou ciboriums imposants ou plus fortement ornés peuvent partiellement limiter la visibilité sous certains angles. Qui plus est, on attache souvent à ces derniers des voiles cachant l'autel pendant la célébration. Selon Jules Corblet, qui ne cite malheureusement aucune source, « il est probable que chez les Latins, quand s'introduisit, à la messe, l'usage de l'élévation, on écartait les voiles à ce moment »<sup>116</sup>. Cette « probabilité » s'avère peu convaincante, car aucune source du corpus étudié ne mentionne une telle pratique à l'exception de Guillaume Durand qui remarque la présence de rideaux accrochés au-dessus de l'autel (*veli suspenditur*) masquant les activités du célébrant aux yeux du reste du clergé (*quod sanctuarium a clero dividit*)<sup>117</sup>. Mais selon lui, ce voile doit être tiré uniquement aux vêpres, les samedis de

Carême ainsi que pendant l'office du dimanche pour que le clergé, et non pas le peuple, puisse voir ce qui se passe (*ut clerus possit in sanctuarium intueri*)<sup>118</sup>. Cela concorde d'ailleurs avec les textes normatifs prescrivant aux prêtres de faire voir l'hostie à ceux qui se trouvent derrière lui pendant l'élévation.

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

Demeure la question des autels secondaires adossés au jubé (un seul au centre, ou deux, de chaque côté du portail central) généralement consacrés à la Sainte-Croix. Tout d'abord, l'état des recherches archéologiques ne permet pas de déterminer si l'on en trouve systématiquement. Dans l'échantillon (bien incomplet) d'images de jubés constitué par Jung, les structures qui possèdent des portes de chaque côté ont toujours un autel au centre alors que ceux qui ont un portail au centre en sont souvent dénués. Ici, il importe de reconnaître l'insuffisance des connaissances actuelles. Ces autels ont-ils été retirés ? Inversement, en a-t-on ajouté tardivement ? Il est impossible de l'affirmer. Qui plus est, même si l'on admet la présence d'autels secondaires, leur fonction n'est pas tout à fait claire. Frédéric Tixier<sup>119</sup> et Jacqueline Jung<sup>120</sup> supposent, sans sources, que la messe pour les fidèles y était dite. L'archéologue Jean Hubert, plus prudent, reconnaît que l'on ne sait pas vraiment. On relève bien des retables du XVI<sup>e</sup> siècle où sont clairement représentées des messes s'effectuant devant le jubé comme celui de la collé-

giale Saint-Hippolyte à Tournai peint vers 1445 par Rogier Van der Weyden (1399-1464) ou bien celui de la Cathédrale de Bern datant de 1505. Or, il pourrait s'agir là de développements tardifs liés au rapprochement entre les fidèles et l'hostie du bas Moyen-âge, car les enluminures des XIII<sup>e</sup> et XIV<sup>e</sup> siècles placent systématiquement l'eucharistie sur le maître-autel.

Ainsi, des messes sont-elles systématiquement dites sur les autels secondaires ? Y a-t-il une messe dans le chœur et dans la nef en même temps ? Pourquoi y a-t-il parfois deux autels ? Y avait-il des messes en même temps sur chacun d'eux ? S'agissait-il de simples autels de dévotions ? À cela, Hubert répond : « je pose ces questions sans pouvoir actuellement leur donner de réponses »<sup>121</sup>. Les recherches actuelles n'ont toujours pas réglé ce problème.

À l'issue de cette démonstration bien peu concluante, on peut émettre les suppositions suivantes. Malgré la présence d'un jubé, il est indubitable que des messes sont dites sur le maître-autel, le contraire n'aurait pas le moindre sens. Dans ce contexte précis, il est pratiquement impensable, pour la majorité de fidèles, d'apercevoir l'hostie élevée, et ce, malgré les portes, portails et fenêtres. Pour ce qui est des autels devant le jubé, les interrogations demeurent, mais il semble possible qu'un certain nombre de messes s'y déroulent au moins à partir du XVI<sup>e</sup> siècle. La pratique existe donc probablement partiellement au cours de la période étudiée, mais on ne peut actuellement le démontrer avec assurance.

## Conclusion

En décrivant et en analysant tous les aspects rituels, gestuels, spatiaux, architecturaux et physiques de l'élévation de l'hostie, on peut tout d'abord affirmer que du milieu du XII<sup>e</sup> à la fin du XIV<sup>e</sup> siècle, il est hautement difficile, voire impossible, pour les simples laïcs d'apercevoir le *Corpus Christi*. C'est que le célébrant doit impérativement cacher l'objet sacré jusqu'à la fin des paroles de la consécration pour ensuite l'élever très brièvement et avec une amplitude modérée. De l'autre côté du chancel, les fidèles doivent adopter une position de soumission impliquant un abaissement corporel (agenouillement, inclinaison, prostration) accompagné

d'une inclinaison de la tête ou des yeux. Qui plus est, la présence de jubé, de longs chœurs, de rideaux et d'un certain nombre de clercs peuvent totalement empêcher de voir ce qui se passe dans le sanctuaire.

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

## Notes

1. Éric Palazzo, *Liturgie et société au Moyen Âge*, Paris, Aubier, 2000, p. 27.
2. Édouard Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1926, 113 p.
3. Frédéric Tixier, *La monstration eucharistique (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 35.
4. La transformation s'opérant au premier mot du *Hoc est corpus meum*.
5. Édouard Dumoutet, *Le désir de voir l'hostie et les origines de la dévotion au Saint-Sacrement*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1926, p. 34 à 37.
6. Roland Recht, *Le croire et le voir. L'art des cathédrales (XII<sup>e</sup>-XV<sup>e</sup> siècle)*, Paris, Gallimard, 1999, p. 99.
7. Suzannah Biernoff, *Sight and Embodiment in the Middle Ages*, New York, Palgrave Macmillan, 2002, p. 141.
8. Gérard G. Grant, « The Elevation of the Host: a Reaction to the Twelfth Century Heresy », *Theological Studies*, n°1, 1940, p. 228-250.
9. Hebert Thurston, « The Elevation – The Lifting of the Host », *The Tablet*, 19 octobre 1907, p. 7-9 et Vincent L. Kennedy, « The moment of Consecration and the Elevation of the Host », *Mediaeval Studies*, V, 6, 1944, p. 125.
10. *Quando campana pulsatur in elevatione hostiae salutis, omnis petat veniam, praeter eos qui sunt in dormitorio*. Joseph-Marie Canivez (éd.), *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786: tome 1 ab anno 1116 ad annum 1220*, Louvain, Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 1933, p. 49.
11. *Precipitur presbyteris ut, cum in canone misse inceperint « qui pridie », tenentes hostiam, ne elevent eam statim nimis alte, ita quod videri possit a populo sed quasi ante pectus detineant donec dixerint « Hoc est corpus meum » et tunc elevent eam ita quod possit ab omnibus videri*, Odette Pontal, (éd.). *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome I) : Les statuts de Paris et le synodal de l'Ouest*, Paris, Bibliothèque nationale, 1971, p. 82.

12. *Sacerdos vero quilibet frequenter doceat plebem suam, ut, quum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, quilibet se reverenter inclinet.* Aemilius Riedberg (éd.), *Corpus iuris canonici (tome 2): Decretalium collectiones*, Leipzig, Tauchnitz, 1922, p. 642.
13. Jean-Claude Schmitt, «L'efficacité symbolique» in *La raison des gestes dans l'Occident médiéval*, Paris, Gallimard, 1990, p. 346.
14. Voir Vincent L. Kennedy, «The Moment of Consecration and the Elevation of the Host», *Mediaeval Studies*, V. 6, 1944, p. 121.
15. *Erectus autem ad quam oblationem, ubi pervenerit ad qui pridie, sumat hostiam et elevatam paulo altius inter digitos illos quos ad hoc conservavit, benedicat eam.* Fernand Lefèvre (éd.), *L'Ordinaire de Prémontré d'après des manuscrits du XII<sup>e</sup> et du XIII<sup>e</sup> siècle*, Louvain, Revue d'histoire ecclésiastique, 1941, p. 11.
16. *Hic elevatur hostia. Qui pridie quam pateretur (...) Accipite et manducate ex hoc omnes. Hic elevatur hostia.* Victor Leroquais (éd.), *Les pontificaux : manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 1)*, Paris, L'auteur, 1937, p. 167.
17. *Ne elevent eam statim nimis alte, ita quod videri possit a populo sed quasi ante pectus detineant donec dixerint «Hoc est corpus meum».* Odette Pontal, (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome 1)...*, op. cit., p. 82.
18. *Precepimus presbyteris, ut qui inciperint in canone misse, «Qui pridie», tenentes hostiam non elevant sed ante pectus teneant donec dixerint : «hoc est enim corpus meum» et tunc elevent eam decenter, ita ut possit videri.* *Ibid.*, p. 144.
19. Schannat Hartzhim (éd.), *Concilia Germaniae (tome 3): 1000-1290*, Aalen, Scientia verlag, 1970, p. 690.
20. *Ante illa verba (Hoc est corpus meum), non elevatur ad populum cum non sit ante Corpus Christi.* Odette Pontal (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome II) : Les statuts de 1230 à 1260*, Paris, Bibliothèque nationale, 1983, p. 58.
21. *Caveant sibi sacerdotes ne elevant hostiam, set caute tenant eam ante pectum suum, quousque protulerint hec verba: Hoc est corpus meum.* Dorothy Whitelock (éd.) *Councils & Synods: With Other Documents Relating To the English Church (Tome II, Partie I)*, Oxford, Oxford University Press, 1964, p. 641.
22. Jean-Claude Schmitt, «L'efficacité symbolique»..., op. cit., p. 350.
23. Thomas Worthley Drury, *Elevation in the Eucharist : Its History and Rationale*, Cambridge, Cambridge University Press, 1907, p. 64-65.
24. Victor Leroquais (éd.), *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 2)*, Paris, L'auteur, 1924, p. 70.
25. *Hic elevat hostiam et benedicit ipsam. Qui pridie (...) Hoc est enim corpus meum,* Victor Leroquais (éd.), *Les sacramentaires et manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 2)...*, op. cit., p. 156.
26. *Hic accipiat hostiam. Qui pridie quam pateretur (...) dedit discipulis suis dicens. Hic elevat: Accipite et manducate ex hoc omnes. Hic deponat, Hoc est enim corpus meum.* *Ibid.*, p. 241.
27. Fernand Lefèvre (éd.), *L'Ordinaire de Prémontré...*, op. cit., p. 11.
28. John W. Legg (éd.), *Tracts on the Mass*, Londres, Henry Bradshaw society, 1904, p. 80.

29. Patrick de Saint-Joseph (éd.), *Antiquum ordinis Carmelitarum ordinale (Saec. XIII)*, Tamines, Ducolot-Roulin, 1912, p. 49.
30. Victor Leroquais (éd.), *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 2)*..., *op. cit.*, p. 205.
31. John W. Legg (éd.), *Tracts on the Mass*..., *op. cit.*, p. 11
32. Pièce de tissu posée sur le calice pour en protéger le contenu.
33. *Et quando dicit Qui pridie*: Tergat cum palla altaris pollicem et indicem utriusque manus, John W. Legg (éd.), *Tracts on the Mass*..., *op. cit.*, p. 80 et Patrick de Saint-Joseph (éd.), *Antiquum ordinis*..., *op. cit.* p. 49.
34. *Sacerdotes abluti ante Canonem pollice vel indice nihil tangant in Canone praeter Corpus Domini, & corporale ante elevationem Corporis Christi*. Schannat Hartzhim (éd.), *Concilia Germaniae (tome 3)*..., *op. cit.*, p. 690.
35. *Adhuc in ipsa elevatione tenetur hostia cum quatuor digitis*. Guillaume Durand, *Rationale Divinorum officiorum (t. I-IV)*, Tournout, Brepols, 1995, p. 503.
36. *Precipitur presbyteris ut, cum in canone misse inceperint « qui pridie », tenentes hostiam, ne elevent eam statim nimis alte, ita quod videri possit a populo sed quasi ante pectus detineant donec dixerint « Hoc est corpus meum »*. Odette Pontal (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome I) ...*, *op. cit.*, p. 82.
37. Albert Blaise, « Pectus » in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens* [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016)
38. Albert Blaise, « Pectus » in *Le vocabulaire latin des principaux thèmes liturgiques*, Turnhout, Brepols, 1966, p. 81.
39. Guillaume Le Talleur, « Pectus » in *Dictionarius familiaris et compendiosus* [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016).
40. Firmin Lever, « Pectus » in *Dictionnaire latin-français* [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016).
41. Notamment dans Genèse (III, 14) où Dieu condamne le serpent à marcher sur le ventre : *Et ait Dominus Deus ad serpentem : Quia fecisti hoc, maledictus es inter omnia animantia, et bestias terrae : super pectus tuum gradieris, et terram comedes cunctis diebus vitae tuae*.
42. *Cujus lingua fere omnes mirantur, pectus non ita*, Augustin d'Hippone, « Confessionum, L. 3, C. 4 » in Jacques-Paul Migne (éd.), *Patrologia Latina Database* [En ligne] (page consultée le 23 janvier 2015).
43. *Pro canistro pleno terrenis fructibus, plenum purgatoribus votis pectus ad memorias martyrum afferre didicerat. Ibid.*
44. Didier Méhu, « Le « spectacle multisensoriel » de l'écclesia d'Augustin d'Hippone à Bède », Inédit, 2014, p. 20.
45. Giuseppe Alberigo(éd.). *Les conciles œcuméniques 2 : les décrets (de Nicée à Latran V)*, Paris, Cerf, 1994, p. 230.
46. Odette Pontal (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome I)*..., *op. cit.*, p. 82.
47. Joseph-Marie Canivez (éd.), *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 : tome 2 ab anno 1221 ad annum 1261*, Louvain, Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 1941, p. 101
48. Schannat Hartzheim (éd.), *Concilia Germaniae (tome 4) : 1290-1400*, Aalen, Scientia verlag, 1970, p. 65.

49. L'expression se trouve dans les statuts de Worcester de 1240 qui sont paraphrasés par un missel de Luçon de la fin du XIV<sup>e</sup> siècle. Voir Dorothy Whitelock (éd.), *Councils & synods : With Other Documents Relating to the English Church (Tome II, Partie I)*..., *op. cit.*, p. 299 et Victor Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 2)*..., *op. cit.*, p. 372.
50. John W. Wickam (éd.), *Tract on the Mass*..., *op. cit.*, p. 80.
51. Victor Leroquais, *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 2)*..., *op. cit.*, p. 335.
52. *Ut cuncti adstantes illud videant*. Adstant renvoie à la fois à ceux qui sont debout, à des serveurs ainsi qu'à des assistants. Bien que Durand ne le précise pas outre mesure, le contexte liturgique semble indiquer qu'il s'agit là des clercs qui entourent le célébrant. Guillaume Durand, *Rationale*..., *op. cit.*, p. 461.
53. *Hic elevant hostiam ostendens eam populo*, Stephen Van Dijk (éd.), *The Ordinal of the Papal Court from Innocent III to Boniface VIII and Related Documents*, Fribourg, The University Press, 1975, p. 511.
54. *Elevans ostendit populo*, Marc Dykman (éd.), *Le cérémonial papal : de la fin du Moyen âge à la Renaissance (Tome I : le cérémonial papal du XIII<sup>e</sup> siècle)*, Rome, Institut historique belge de Rome, 1977, p. 215.
55. Frédéric Tixier, *La monstrence eucharistique (XIII<sup>e</sup>-XVI<sup>e</sup> siècle)*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2014, p. 81-85.
56. Félix Gaffiot, «Aliquantulum» in *Dictionnaire latin-français*, Paris, Hachette, 2005, p. 101-102.
57. Albert Blaise, «Aliquantulum» in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*..., *op. cit.*
58. Léo F. Stelten, «Aliquantulum» in *Dictionnaire of Ecclesiastical Latin* [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016).
59. *Post hec aliquantulum elevant hostiam Et ad Benedixit, signet eam*, John Wickham Legg, *Tracts on the Mass*..., *op. cit.*, p. 80.
60. Joseph-Marie Canivez (éd.), *Statuta capitulorum generalium ordinis Ciseterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 : tome 2 ab anno 1221 ad annum 1261*..., *op. cit.*, p. 101.
61. John W. Legg (éd.), *Tracts on the Mass*..., *op. cit.*, p. 80.
62. Victor Leroquais (éd.), *Les sacramentaires et les missels manuscrits des bibliothèques publiques de France (tome 2)*..., *op. cit.*, p. 210.
63. Dorothy Whitelock (éd.), *Councils & Synods : With Other Documents Relating to the English Church (Tome II, Partie I)*..., *op. cit.*, p. 33.
64. Schannat Hartzhein (éd.), *Concilia Germaniae (tome 4)*..., *op. cit.*, p. 580.
65. Ici sont inclus les statuts dominicains mentionnant l'agenouillement des diacres.
66. Aemilius Riedberg (éd.), *Decretalium collectiones*..., *op. cit.* p. 642.
67. *Sacerdos vero quilibet frequenter doceat plebem suam ut, cum in celebratione missarum elevatur hostia salutaris, se reventur omnes inclinent*. Dorothy Whitelock (éd.), *Councils & synods : With Other Documents Relating to the English Church (Tome II, Partie I)*..., *op. cit.*, p. 517.
68. Albert Blaise, «inclino» in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*..., *op. cit.*

69. Albert Blaise, « inclino » in *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge*, [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016)
70. Jan Frederik Niermeyer, « inclinare » in *Mediae Latinitatis lexicon minus*, Leiden, Brill, 2002, p. 682.
71. Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*, p. 462.
72. Félix Gaffiot, « prosternare » in *Dictionnaire latin-français...*, *op. cit.*, p. 1280.
73. Albert Blaise, « prosterno » in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens ...*, *op. cit.* et Albert Blaise, « prosterno » in *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge...*, *op. cit.*
74. Albert Blaise, « prosternare » in *Le vocabulaire latin...*, *op. cit.*, p. 200.
75. *In nomine Jesu omne genu flectatur.*
76. *In ipsa elevatione vel paulo anto, campana pulsetur, sicut alias fuit statutum, ut sic menter fidelium ab oratione excitentur.* Odette Pontal (éd.). *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome I)...*, *op. cit.*, p. 101.
77. Jean-Claude Schmitt, « L'efficacité symbolique »..., *op. cit.*, p. 295.
78. *Omnes qui pulsationem audierint, flectant genua praeter eos qui in dormitorio fuerint, orationem quam deus inspiraverit facientes.* Joseph-Marie Canivez (éd.), *Statuta capitulorum generalium ordinis Ciseterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 : tome 1...*, *op. cit.*, p. 434.
79. Joseph-Marie Canivez (éd.), *Statuta capitulorum generalium ordinis Ciseterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 : tome 2 ab anno 1221 ad annum 1261...*, *op. cit.*, p. 49.
80. *Precipitur, quod in celebratione missarum, quando Corpus Christi elevatur, in ipsa elevatione vel paulo ante, campana pulsetur, sicut alias fuit statutum, ut sic mentes fidelium ab oratione excitentur.* Odette Pontal (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome I)...*, *op. cit.*, p. 130.
81. *Unde precipimus quod in elevatione eucharistie quando ultimo elevatur et magis in altum, tunc primo sonet campanella, que si modica tuba denuntians adventum iudicis.* Dorothy Whitelock (éd.), *Councils & Synods : With other Documents Relating to the English Church (Tome II, Partie I)...*, *op. cit.*, p. 210.
82. Les apparitions du Christ sous la forme d'un enfant dans les mains du prêtre pendant l'élévation sont effectivement un thème récurrent dans les enluminures et les *exempla*.
83. Jan Frederik Niermeyer, « campana » in *Mediae Latinitatis lexicon...*, *op. cit.*, p. 161.
84. Albert Blaise, « campana » in *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge...*, *op. cit.*
85. *Quando elevatur hostia salutaris in ipsa parrochiali, pulsetur maior campana tribus ietibus, et populus qui audierit flectat genua ubicumque fuerit.* Odette Pontal(éd.), *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome II) : op. cit.*, p. 22.
86. Joseph-Marie Canivez, *Statuta capitulorum generalium ordinis Ciseterciensis ab anno 1116 ad annum 1786 : tome 1...*, *op. cit.*, p. 429.
87. *Ibid.*, p. 434.
88. Dorothy Whitelock (éd.), *Councils & Synods : With Other Documents Relating to the English Church (Tome II, Partie I)...*, *op. cit.*, p. 210.

89. Albert Blaise, «campanella» in *Dictionnaire latin-français des auteurs du moyen-âge... op. cit.* et Albert Blaise, «campanella» in *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens... op. cit.*
90. *Campana vero specialis habeatur qua in elevatione Corporis Christi pulsetur vel ipsa campana ecclesie*, Joseph Avril (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome V) : Les statuts synodaux des anciennes provinces de Bordeaux, Auch, Sens et Rouen*, Paris, Bibliothèque nationale, 2001, p. 161.
91. *Squilla* est un poisson. Nirmeyer et Blaise lui préfèrent l'orthographe *scilla* qu'ils définissent comme une clochette. De son côté, Du Cange privilégie *skilla* et plus encore *skella* dont l'étymologie apparaît obscure, mais qu'il identifie au *tintinabulla* des basiliques. Voir : Charles Du Cange, «skella» in *Glossarium mediae et infimae latinatis* [En ligne] (page consultée le 13 avril 2016).
92. Guillaume Durand, *Rationale... op. cit.*, p. 462.
93. Thomas F. Simmons (éd.), *The Lay Folks Mass Book*, Londres, Oxford University Press, 1968, p. 38.
94. Joseph Avril (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome V)... op. cit.*, p. 161.
95. Joseph Avril (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome IV) : Les statuts synodaux de l'ancienne province de Reims*, Paris, Bibliothèque nationale, 1995, p. 329.
96. Guillaume Durand, *Rationale... op. cit.*, p. 462.
97. *Vidimus post elevationem dominici Corporis cum campana pulsari, cum hoc ante elevationem predictam fieri debeat, ut corda fidelium ad venerationem dominici corporis excitentur*. Joseph Avril (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome III) : Les statuts synodaux angevins de la seconde moitié du XIII<sup>e</sup> siècle*, Paris, Bibliothèque nationale, 1988, p. 112.
98. *Et cum lucerna et aqua benedicta ante sacerdotum a clerico eam pulsante quando vadit ad infirmos, ante corpus Christi campanula deportetur*. Odette Pontal (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome II) : Les statuts de 1230 à 1260... op. cit.*, p. 62.
99. *Eucharistia debet munde servari, et in eius elevatione et delatione populus debet se inclinare ; et, quum defertur ad infirmum, debet deerri in decenti habitu et cum lumine*. Aemilius Riedberg, (éd.), *Decretalium collectiones... op. cit.*, p. 642
100. *Sacrum corporis Domini reservetur nec ultra octo dies aliquatenus observetur ; et semper lucerna ad minus de nocte ardet coram ipso*. Odette Pontal (éd.), *Les Statuts synodaux français du XIII<sup>e</sup> siècle (tome II)... op. cit.*, p. 62.
101. *Statuimus itaque et ordinamus, quod continue ardeat de die una lampas olei*. John, N. Dalton (éd.), *Ordinacio et statuta : Ecclesie sancte Marie de Otery Diocesis*, Cambridge, Cambridge University Press, 1917, p. 231.
102. John W. Legg (éd.), *Tracts on the Mass... op. cit.*, p. 80.
103. Patrick de Saint-Joseph (éd.), *Antiquum ordinis Carmelitarum ordinale... op. cit.*, p. 60.
104. *Nec accendantur tortitia vel cerei in elevatione hostiae salutaris, nec plura luminaria circa altaria in solemnitatibus accendantur*. Joseph-Marie Canivez (éd.), *Statuta capitulorum generalium ordinis Cisterciensis ab anno 1116 ad*

- annum 1786 : tome 3 ab anno 1262 ad annum 1400*, Louvain, Bibliothèque de la revue d'histoire ecclésiastique, 1941, p. 82.
105. Miri Rubin, *Corpus Christ... op. cit.*, p. 61.
  106. Paraphrasé par Miri Rubin, *ibid.*, p. 60.
  107. Les sources présentées par Rubin montrent bien qu'à partir du XV<sup>e</sup> siècle, on assiste à l'apparition de chandelles spécialement destinées à l'élévation. Voir *ibid.*, p. 61-62.
  108. On ne précise pas où se déroule cet encensement, John W. Wickham, *Tracts on the Mass...*, *op. cit.*, p. 80.
  109. Georges Durand (éd.), *Ordinaire de l'église Notre-Dame Cathédrale d'Amiens*, Paris, Société des antiquaires de Picardie, 1934, p. 547.
  110. Henri Leclercq, « Jubé », in Fernand Cabrol et Henri Leclercq (dir.), *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, Paris, Letouzey et Ané, 1927, p. 2768.
  111. « Statuta capituli generalis ordinis carthusiensis edita anno 1261 », in Jean-Paul Migne, *Patrologia latina (vol. 153)*, col. 1137D.
  112. *Poterunt tamen aliquae fenestras ibidem aptari ut tempore elevationis corporis dominici possint aperiri*, Benedikt-Maria Reichert (éd.), *Acta capitulorum generalium Ordinis Praedicatorum (vol. 1)*, Rome, Propaganda Fide, 1898, p. 47.
  113. Ivan Lachat, « Le jubé de la cathédrale de Sens et son rôle dans les cérémonies liturgiques », *Bulletin de la société archéologie de Sens*, n. 43, 1942, p. 377-378.
  114. *Ibid.*, p. 369.
  115. Jacqueline E. Jung, *The Gothic Screen : Space, Sculpture, and Community in the Cathedrals of France and Germany*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p. 74.
  116. Jules Corblet, *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de l'eucharistie*, Paris, Société générale de librairie catholique, 1889, p. 111.
  117. Guillaume Durand, *Rationale...*, *op. cit.*, p. 46.
  118. *Ibid.*, p. 47.
  119. Frédéric Tixier, *La monstration eucharistique...*, *op. cit.*, p. 199.
  120. Jacqueline E. Jung, *The Gothic Screen ...*, *op. cit.*, p. 26.
  121. Jean Hubert, « La place faite aux laïcs dans les églises monastiques », in *Settimana internazionale di studio Mendola, I laici nella «societas christiana» dei secoli XI E XII*, Milan, Vita e pensiero, 1968, p. 478.