

EPICES, ENCENS ET SACREMENTS

Ioan PÂNZARU*

Abstract. Since Antiquity, spices are immensely popular, both as condiments and as medicines, while aromata are used in the cult and in everyday life. The Reformation institutes a new diet where spices have much less importance. The discovery of the American continents and of the Asian maritime trade routes favors a new category of luxury goods – excitants. Since the end of the XIXth century, we witness the spread of yet another category – narcotics.

The Aristotelian tradition justifies the use of spices in developing a theory of perception where they contribute directly to the health of the brain. I show how the hermeneutics of the Bible, as understood by Luther and Calvin, underpins a suspicion first of the use of incense in the divine service, then of all aromata, and lastly of spices. I also indicate the connection between the explanation of perception in the Aristotelian tradition, the problem of the Eucharist, and the use of aromata. Coffee, tea and chocolate, as excitants of intellectual activity, find more favor with these authors. If the Reformation did not really represent a „disenchantment of the world”, and the medieval culture of the senses continued well into the seventeenth century, it may be also because the hermeneutical theses of the Protestant commentators were too narrow compared to the diversity of the social practices.

Keywords: Antiquity, spices, narcotics, Aristotelian tradition, the Bible, Luther and Calvin

Depuis l'Antiquité, les épices et les aromates jouissent d'une popularité immense. Les deux catégories sont vues comme des aliments, des condiments et des médicaments. Le lien entre ces fonctions, ancré dans de très vieilles manières de vivre, est justifié dans la théorie de la perception formulée par Aristote. Selon lui, il y a une distinction fondamentale et naturelle entre la perception des odeurs alimentaires et celle des arômes. Les animaux ne sont capables que de celle-là; seuls les humains apprécient ceux-ci. Les senteurs des fleurs, des épices et des aromates contiennent un élément de feu; grâce à leur chaleur, elles remontent au cerveau, qui est excessivement froid et humide. En corrigeant ces propriétés du cerveau, les épices et les aromates ont un apport essentiel à la santé de l'organisme humain.

Les anciens empires ont consommé des quantités immenses de produits de luxe, parmi lesquels les aromates et les épices jouaient un rôle éminent. Selon Pline, 3.000 tonnes d'encens arrivaient chaque année à Rome (Tucker 1986). Le

* PhD., Faculty of Foreign Languages and Literatures, University of Bucharest.

Moyen Age, malgré l'interruption de certaines routes de commerce, n'a pas abandonné leur usage. La Réforme inaugure une période de baisse significative de leur consommation dans les pays qu'elle touche, car les réformés interdisent l'usage de l'encens dans les églises et voient d'un mauvais oeil l'emploi des épices dans l'alimentation. La découverte des Amériques et celle des routes maritimes vers l'Asie apportent de nouvelles catégories de biens de luxe, dont les excitants comme le café, le thé, le tabac et le chocolat. Ceux-ci ne font l'objet d'aucune prescription religieuse, ce qui favorise leur diffusion. Les Réformateurs anglais approuvent l'apparition des cafés, où l'alcool est interdit. L'abus d'excitants n'est pas toujours considéré dangereux. En France, Fontenelle dit dans son éloge du médecin Bourdelin (1667-1711): « Il prenoit du Caffé pour s'empêcher de dormir, & travailler davantage, & puis pour rattrapper le sommeil, il prenoit de l'Opium. Surtout c'est l'usage immodéré du Caffé qu'on lui reproche le plus » (*Histoire* 1730, p. 111). C'est surtout au XIXe siècle que les narcotiques (opium, morphine, cannabis) pénètrent dans la conscience publique comme des drogues (Thomas De Quincey écrit *The Confessions of an English Opium-Eater* en 1821) et aussi des médicaments (Freud écrit la monographie *Die Pflanze Coca* en 1884).

Pendant le Moyen Age on fait une si grande consommation d'épices, qu'il est aujourd'hui difficile d'en imaginer la variété et la quantité. L'une des plus anciennes listes médiévales d'épices apparaît vers 650, dans le Formulaire de Marculf : *garum, cimum, piper, costum, cariofilum, spicum, cinamum, granomasticum* (*Formulae* 1886). En 875, Al-Massoudi dans ses *Prairies d'or* énumère cinq parfums et vingt-cinq aromates (Maçoudi 1867, p. 367). Je donnerai seulement quelques exemples, tirés principalement des chansons de geste. *Godefroid de Bouillon* se promène dans un jardin où poussent le cassier et le nardier. Le commerce des épices est dépeint dans *Gerbert de Metz*, à la fin du XIIe siècle, dont une scène est située dans un port où étaient accueillis les navires vénitiens chargés de ces produits. *Garin le Lohérain* atteste la coutume de porter dans les fêtes publiques des brûleurs de parfums (vingt pareils objets sont exhibés dans une scène de *La Mort de Garin le Lohérain*, mille dans *Doon de la Roche*). *Les Enfances Guillaume* précisent qu'on y jetait de l'encens, du pirètre, de la cannelle et des roses. Nous employons aujourd'hui le gingembre, mais nous connaissons beaucoup moins les rhizomes apparentés, le galangal et la zédoaire, consommés surtout en Asie du Sud-Est; en 875 un évêque envoie à Louis le Germanique des présents, parmi lesquels du galangal. Les trois espèces de tubercules sont mentionnés dans *La Mort Aymeri de Narbonne*, vers 1200. En Angleterre, la comtesse de Leicester achète en 1265 six livres de galangal (*Promptorium parvulorum*, p. 185, n. 4).

La consommation de viande condimentée est un signe éminent de l'appartenance à la noblesse. *Doon de la Roche* renverse du pied la table sur

laquelle on lui offre du lait et du fromage, car il estime qu'en France les nobles ne mangent que de la viande assaisonnée de poivre, et ne boivent que *isopé*, *boguerastre*, *piment et éluné*, du vin préparé aux herbes (hysope, absinthe ou aluisne) et aux épices. D'ailleurs la bourgeoisie médiévale emprunte très vite à l'aristocratie son penchant pour les épices. Chaucer nous éclaire sur les emplois érotiques de la cardamome dans son *Conte du meunier*. Même les cathares, en dépit de leur austérité, apprécient les épices (Woolgar, Serjeantson et Waldron 2006, p. 200). Vers le milieu du XIVe siècle, Pegolotti dans sa *Pratica della mercatura* mentionne 286 marchandises dans la catégorie des épices, mais sa classification est aberrante. Il y distingue 3 sortes d'aloès, 5 de gingembre, 2 de galangal, 2 d'opium, mais il y inclut des substances minérales, des colorants, etc. (Pegolotti 1936). Une liste imprimée à Londres en 1693 nomme 70 épices, dont la plupart sont d'usage ancien, et quelques-unes proviennent d'Amérique¹. Le safran est cultivé en Angleterre et le roi a à son service un *clerk of the spicery* (Woolgar, Serjeantson et Waldron 2006, pp. 39, 196).

La fringale d'épices est expliquée par les commentateurs des auteurs anciens, notamment d'Aristote, par la fonction de remède contre la nature froide et humide du cerveau humain que possèdent ces substances, qui sont chaudes par leur nature. Aristote parle des aromates dans le contexte de sa théorie de la perception. Cette théorie est développée, dans deux variantes successives, d'abord dans le *De anima* et ensuite dans le *De sensu et sensato*. Entre les deux il existe quelques différences. Dans le *De anima*, l'odeur est vue comme venant du feu, alors que *De sensu* introduit la conception selon laquelle elle tient de l'humide modifié par le sec sapide. Le sapide désigne ce qui est commun entre le goût et l'odorat ; le Stagirite pense que les animaux aquatiques possèdent eux aussi le sens de l'odorat, et que les poissons hument la nourriture dans l'eau. Dans le cas des humains, l'odorable, *tò osphrantón*, est porté par l'air, et nous sommes obligés de respirer pour percevoir une odeur. Mais l'air n'est pas le médium de l'odorat; Aristote avoue ne pas pouvoir identifier ce médium; les commentateurs vont plus tard le nommer *tò díosmon*. L'odeur serait portée selon les circonstances par l'air ou aussi bien par l'eau. Les animaux ne perçoivent que les odeurs alimentaires. Le cas de l'homme est différent : l'odeur de la nourriture lui est désagréable quand il n'a pas faim. En revanche, il est le seul animal à affectionner les arômes floraux et les parfums, qui lui produisent un vif plaisir. Ce plaisir doit provenir d'un effet correctif que les aromates ont sur le cerveau. En effet, le cerveau humain est excessivement froid et humide, et comme il est aussi très grand par rapport au cœur, qui est petit et chaud, il cause un déséquilibre organique. Heureusement, les aromates, étant de nature chaude, montent du cœur vers le cerveau et le réchauffent. Ces opinions sont exposées dans le *De sensu* et font

¹ Dans une collection de documents intitulée *Opera Historiam Naturalem Spectantia... Gazophylacium with Figuris*, London, Millan, 1764.

défaut dans le *De anima*. Mais la conception d'ensemble du Stagirite a une structure clairement articulée: il montre que les animaux poursuivent la recherche exclusive de la nourriture, ils se servent de leur odorat à cet effet, tandis que les humains avec leur *hyperbolè* ou *superexcessus* de leur cerveau froid sont dans un état de manque que viennent atténuer les parfums. Thomas d'Aquin écrira en conclusion que l'état naturel du cerveau porte le stigmate de l'excès et que nous avons besoin des aromates pour être en parfaite santé : *ideo in adiutorium sanitatis contra superfluum cerebri frigiditatem attributa est ista species odoris hominibus*². Cependant, comme nous le verrons, certaines questions sur la nature de l'odorable et sur l'immutation du sens de l'odorat demeurent sans réponse. Richard Rufus, l'auteur du plus ancien commentaire du *De anima* (Wood 2001), et Barthélemy l'Anglais introduisent le terme d'immutation (phénomène grâce auquel l'organe de sens reçoit la forme de l'objet sensible), dont Thomas d'Aquin donnera une théorie cohérente. Le commentaire le plus intéressant de Thomas d'Aquin sur la question des aromates est celui consacré au *De sensu et sensato* ; il est intitulé *Sentencia libri De sensu*, et date de 1268-1269.

Dans la *Summa philosophiae* du Pseudo-Grosseteste, onnote que le toucher et le goût sont des sens visant la conservation de l'être, *propter esse*, alors que l'odorat est un sens qui aide au bien-être, *propter bene esse* (ch. 21). Albert le Grand, qui avait lui aussi écrit un commentaire du *De sensu* vers 1260³, soulignait le caractère non-nutritif des parfums, qui possèdent en eux-mêmes un élément « délectable et triste » (*Liber De sensu et sensato*, II, XII, éd. Borgnet, p. 67). Les vapeurs aromatiques bouchent les orifices des veines du cerveau, produisant une sensation de satiété. Selon Albert, les gros mangeurs qui ne peuvent pas maîtriser leur appétit (*quorum natura gulosa est et famelica*), devraient se soumettre à une cure aromatique, qui réduit leur besoin de nourriture. Barthélemy l'Anglais accorde une attention notable aux mauvaises odeurs, dans la tradition galénique, et attribue aux natures mélancoliques une préférence pour la puanteur et une phobie des parfums⁴. Il explique cela par la « proportion complexionnelle harmonique » entre les effluves perçus par le nez et la nature du cerveau: si celui-ci est en bonne santé, il préfère les arômes, tandis que les odeurs fétides le rendent triste (*contristant*); s'il est malade, c'est l'inverse qui se produit.

La préoccupation pour la santé du cerveau devrait induire un penchant, innocent à première vue, vers les plaisirs de l'odorat. Mais l'amour des parfums n'est qu'une forme de la sensualité. Cela n'échappe pas aux auteurs spirituels du Moyen Âge, qui mettent en garde les fidèles contre la recherche de pareils plaisirs.

² Thomas d'Aquin, *Opera omnia*, édition Léonine, t. 45.2, p. 69.

³ Thomas d'Aquin, *Opera omnia*, éd. Léonine, t. 45.2, préface, p. 92.

⁴ *Venerandi patris Bartholomaei Anglici ... De Rerum proprietatibus*, 1483, lib. XIX, ch. *De odoribus*. Dans la traduction française de Jean Corbichon (*Des propriétés des choses*, 1485-1486), le chapitre *Des odeurs* est numéroté 38.

Vers le milieu du XIII^e siècle, un texte attribué à Robert Grosseteste (*Perambulavit Iudas...*⁵) décrit avec auto-ironie l'excès de sensibilité qui lui faisait dans sa jeunesse éviter les mauvaises odeurs et rechercher les parfums: « J'étais excessivement délicat quant à l'odorat, et je respirais toujours des herbes aromatiques, que j'éparpillais sur ma couche, sur ma table de lecture, et n'importe où je devais faire un travail quelconque. Je trouvais d'extrêmes délices dans l'odeur des épices, des parfums, des plats, des boissons, des sauces et autres choses pareilles, de telle manière que je m'évertuais à satisfaire la concupiscence de l'odorat avant même les besoins du goût... Dans la société de mes camarades, assis, debout ou en promenade, s'il m'arrivait de sentir une corruption de l'air ou quelque puanteur, je me prenais le nez de manière ostentatoire et je manifestais mon dégoût, comme si j'étais délicat et pur, alors qu'en fait j'étais impur ». L'évêque de Lincoln, parvenu à l'âge des confessions, déplore avoir laissé les plaisirs des sens troubler sa conscience chrétienne; dans ses sermons, il condamne les « odeurs interdites », c'est-à-dire les parfums (*concutitur nasus odoribus illicitis*)⁶.

Cette horreur chrétienne de la sensualité, dénoncée comme une forme de concupiscence, s'exprime donc de bonne heure, en faisant écho aux avertissements de Clément d'Alexandrie, pour qui l'usage des parfums nous fait tomber dans le piège des appétits sensuels (Classen, Howes et Synott 1994, p. 51). Quel contraste avec les sermons de saint Bernard sur le *Cantique*, avec leur luxe de sensations! L'abbé enjoignait à ses novices de ne pas se présenter devant le Christ avant d'apprendre le métier de parfumeur ou droguiste, *pigmentarius* ou *aromatarius*, afin de préparer trois onguents précieux, ceux de la contrition, de la dévotion et de la piété (*Sermons sur le Cantique*, surtout 10 et 15).

Il est curieux que le mouvement de sensibilité qui au temps de la Renaissance finira par le rejet des aromates commence par une observation économique. Il s'agit du fait que l'Allemagne du temps importait des épices, qui étaient coûteuses, alors qu'elle n'exportait que des matières premières de peu de prix. Luther n'a pas d'objections théologiques à l'usage des aromates, bien qu'il soit armé parla lecture de saint Paul contre toutes les formes de la concupiscence. Dans son *Du commerce et de l'usure*(1524), Luther distingue entre le commerce intérieur, qui a été voulu de Dieu et pratiqué par les patriarches, et le commerce extérieur. Le blé, la laine, le beurre peuvent faire l'objet d'échanges parce que ce sont les dons du Seigneur. Il sous-entend que ces transactions ne prennent place que dans un rayon local, à savoir en Allemagne. « Mais le commerce extérieur », dit-il, « qui nous apporte de Calcutta, de l'Inde et d'autres endroits des marchandises telles que les coûteuses soieries, orfèvreries et épices, qui

⁵ *De confessione III*, dans Goering et Martello 1986, autrefois un fragment dans *The Electronic Grosseteste*, URL: <http://www.grosseteste.com/download.htm>

⁶ Paul 2002, t. II, p. 197, sermon *Convertimini ad me in toto corde vestro*.

pourvoient à la luxure et ne servent à aucun but utile, et qui épuisent la richesse du pays et du peuple – ce commerce devrait être interdit, si nous avions de vrais gouverneurs et princes ». A la lumière de ce texte, on pourrait attribuer au réformateur une doctrine mercantiliste, bien avant les avertissements des économistes. Il continue en approfondissant sa pensée: « Calculez combien d'or est retiré d'Allemagne, sans besoin ni raison, par la seule foire de Francfort, et vous vous demanderez comment il se fait qu'il reste en Allemagne un seul heller [monnaie divisionnaire frappée depuis le XIIIe siècle]. Francfort est un trou béant pour l'or et l'argent, par où tout ce qui naît et pousse, tout ce qui est battu et frappé, s'envole de l'Allemagne. » Il y a aussi une raison dogmatique pour se méfier des produits exotiques: leur marché n'est pas soumis à la fluctuation des prix, donc il n'est pas naturel, donc il n'est pas voulu de Dieu. Le commerce des épices se soustrait aux effets de la sécheresse, car il véhicule des biens venant de divers pays, et pour cette raison il « est contre la nature, non seulement de la marchandise, mais de tous les biens temporels, que Dieu veut qu'ils soient sujets au risque et à l'incertitude »⁷.

Les objections économiques de Luther contre le commerce des aromates seront reprises par Calvin avec un argumentaire théologique visant cette fois à interdire leur usage. Dans son *Sermon auquel tous chrétiens sont exhortés de fuir l'idolâtrie extérieure, sur le troisième verset du psaume 16*, Calvin parle avec ironie de l'usage liturgique de l'encens: « [dans les grandes fêtes des papistes], il se fera encensements solennel aux principaux idoles, qui est une espèce de sacrifice, comme l'Écriture le montre. Et aussi, c'étoit la façon commune qu'avoient les païens de faire renoncer Dieu aux infirmes, et voilà sur quelle querelle la plupart des martyrs ont souffert la mort; c'est qu'ils n'ont point voulu faire parfums et encensements aux idoles. Ceux-ci, en allant flairer l'odeur des encensoirs, se vont infecter en la pollution qui s'y commet »(Calvin 1842, p. 227). Calvin, qui est un érudit, sait que l'encens était brûlé en offrande au temple de Jérusalem, et que la recette de composition de l'aromate a été indiquée par Dieu lui-même. Dans les Évangiles, l'autel est appelé *thusiastérion*, l'endroit où on brûle de l'encens. Mais le théologien sait aussi que les premiers chrétiens ont gardé une méfiance envers cet aromate pendant plusieurs siècles, à cause de la coutume romaine d'encenser la statue de l'empereur. Les fidèles qui avaient cédé aux injonctions ou aux menaces des magistrats romains étaient nommés *thuriferati*, « les encensés », et portaient le stigmate de leur péché, au point que les Donatistes proposaient qu'ils soient exclus de la communauté. L'encens, qu'Origène appelait « la nourriture des démons », est revenu officiellement dans la liturgie à peine au Ve siècle.

⁷ *On Trading and Usury*, dans *Works of Martin Luther*, vol. 4, Philadelphia, A. J. Holman Company, 1915. Le même texte est cité par Marx, 1904, p. 174: Martin Luther, *Bücher vom Kaufhandel und Wucher*, 1524.

Quoique Calvin retienne toutes les métaphores bibliques du parfum, qui chez lui est surtout le symbole de la prière et le sacrifice du péché, il conclut de façon catégorique dans son commentaire du Ps XL, 7: « Parquoy la somme est, Que Dieu ne requiert point de ceux qui le servent, des cérémonies, mais qu'il se contente d'une sincérité de coeur, de la foy et sainteté de vie : et qu'il ne prend point plaisir au Sanctuaire visible, à l'autel, encensemens, sacrifices de bestes, luminaires, accoustremens précieux, et lavemens externes » (Calvin 1859, p. 344). Dans l'*Institution de la religion chrestienne* (1536) il cite Esaïe 1:13-16 et 58:1-14, chez qui le Seigneur dit « Votre encens m'est une abomination » (Calvin 1888, III, 14, 8, p. 357).

La condamnation de Calvin n'a pas été suivie immédiatement et par toutes les Eglises réformées. Cranmer dans son *Catéchisme* de 1548 exhorte encore les fidèles à offrir chaque jour l'encens de leur prière (Cranmer 1829, pp. 131-132). Dans la cathédrale de Ely les fumigations d'encens n'ont arrêté qu'en 1747 (Dix 1949, p. 430). Pourtant la sensibilité envers l'encens est devenue avec le temps une sorte de test confessionnel. Hans-Christoph Askani, en parlant des catholiques et des protestants d'aujourd'hui, fait l'observation suivante: « ce n'est pas en premier lieu une conception différente de la justification du pécheur – ou des différentes théologies du ministère ou du sacrement – qui séparent protestants et catholiques, c'est l'odeur de l'encens. – Pour qu'il n'y ait pas de malentendus: si je dis l'encens, ce n'est pas l'encens comme symptôme d'une différence quant à la compréhension du sacrifice. Si je dis « encens », je pense au nez. Un catholique et un protestant (et un orthodoxe aussi) ont des nez différents » (Askani 2007). Shakespeare ne mentionne l'encens que quatre fois dans son œuvre, dont trois dans des pièces tirées de l'Antiquité (Robertson 2009, p. 289). L'expression calviniste *strange incense*, « encens bizarre », est devenue à l'époque une métaphore pour l'hypocrisie. William Guild, dans son *The New Sacrifice of Christian Incense. Or the true entrie to the Tree of Life and gracious gate of glorious Paradise*, London, 1609 explique ainsi cette expression: « *faithlesse, doubtful prayer, lip labour, much babbling, & such like, are all strange incense* ». Et John Reynolds, dans sa *The Flower of Fidelitie. Displaying In a Continuee Historie, The various Adventures of three Foreign Princes*, London, 1650, met en scène une allégorie du Temple de la Vertu, profané par l'encens de la luxure: « *Imps of luxurious Iniquity* » « *contumeliously smothered my Temples [ceux de Vertu] with the contagious Incense of Lubricitie* » (Robertson 2009, pp. 399-400).

A la différence des scolastiques, ni Luther, ni Calvin n'ont de vraie doctrine au sujet de la perception. On a justement observé qu'ils traitent la foi comme une forme de la perception. Quand on soutient que quelqu'un se trompe dans ce qu'il dit, on fait appel entre autres au témoignage des sens. Mais, sur les grands sujets qui dressent les protestants contre les catholiques, le témoignage des sens fait le plus souvent défaut: le commentaire de l'Épître aux Romains de saint Paul est

une question d'interprétation ; l'usage historique de l'Eglise est comme on l'a vu variable et on peut prétendre que les pratiques de telle ou telle époque font autorité plus que d'autres. La foi est perception d'un processus intérieur, cognitif et affectif, qui se développe en quelque sorte à notre insu par la vertu de l'Esprit-Saint. Pour les catholiques, dans le cas des aromates, la perception des accidents est fiable, et elle nous guide vers la santé ; au contraire, pour les protestants elle nous conduit vers la sensualité, qui est une maladie de l'âme. En revanche, pour ce qui est de l'eucharistie, les deux camps pourraient être d'accord : la perception ne suffit pas, elle doit être guidée par la foi.

La question des sacrements, et en particulier de l'eucharistie, est un sujet où le témoignage des sens est toujours invoqué, et la théorie de la perception y joue un rôle notable. La théorie thomiste de la transsubstantiation ne peut être comprise qu'à la lumière des commentaires aristotéliques de l'Aquinat et de sa synthèse métaphysique. On a énormément écrit à ce sujet. Quoique les interprétations varient, ce qui me semble l'essentiel c'est que Thomas défend un concept, la transsubstantiation, qui était apparu bien avant lui et indépendamment de l'étude d'Aristote. En s'engageant à expliquer ce concept embrassé par l'Eglise, il va jusqu'à adapter, et peut-être à se départir d'Aristote. Car en bonne doctrine les accidents sont inséparables de la substance, ils sont inhérents à celle-ci, et en suivant Aristote de près, on devrait se laisser persuader que l'aspect du pain est inhérent à la chair du Christ. Un accident est une propriété de l'objet qui ne tient pas de son essence, qui n'est pas partie de sa définition (*Summa contra Gentiles*, I, XXI). Il s'ensuit que l'odeur est un accident de la chose (*Summa contra Gentiles* IV, I). Cela nous évoque de nouveau les questions restées sans réponse concernant la perception des odeurs : percevons-nous par le nez des substances accidentelles composées ? Quelle est la forme substantielle des matières odorantes ? Quelle est la nature de l'immutation, est-ce un changement substantiel ou accidentel ? Quand le fidèle apprécie le bouquet du vin eucharistique, se rend-il coupable d'un péché sensuel ?

Il y a un parallélisme entre la théorie des odeurs et celle de l'eucharistie. Dans les deux cas il s'agit de percevoir des choses imperceptibles : l'odeur, qui n'est pas une *fumalis evaporatio* comme le répètent les autres commentateurs au mépris d'Aristote, n'est qu'une modification de quelque chose qui se soustrait à notre investigation ; la substance, qui est un composite, est dans le sacrement le lieu d'un changement soustrait aux sens, *invisibiliter* (*Somme théologique III*, 75, 1). Comment séparer les accidents de la substance ? Thomas essaie de s'en tirer en soutenant qu'il s'agit d'un phénomène *sui generis* : la transsubstantiation est un miracle, et l'eucharistie est le seul sacrement où ait lieu ce type de miracle. D'une manière assez analogue, l'immutation spirituelle transporte la forme des accidents dans une intention. L'argumentation de l'Aquinat suscite souvent des réactions d'incompréhension sur le plan de la métaphysique. Dans son livre récent consacré

au changement chez Thomas d'Aquin, Jeffrey Brower (2014) discute attentivement les difficultés de la théorie, sans toutefois toucher ni au problème de l'immutation ni à celui de la perception.

Un deuxième point important c'est que l'Aquinate fait valoir des arguments divers, empiriques, logiques, théologiques, symboliques et éthiques. Un argument empirique est que le pain de l'hostie continue d'être perçu, et qu'il garde sa propriété nutritive (*Somme théologique* III, 75, 4). Il faut donc qu'il en reste quelque chose après la transsubstantiation, et ce sont les accidents, dit Thomas. Mais croire que la substance change, c'est une question de foi. Pour Wyclif, qui écrit son *De eucharistia* en 1380, cela équivaut à nier la présence substantielle du pain et à rendre le Christ menteur, car il aurait offert à ses disciples qui pain qui n'était pas vraiment du pain (Levy 2003, p. 15). Les arguments de Thomas ont une valeur cumulative et par cela même ils sont moins convaincants. Un renoncement notable à sa cohérence doctrinale a lieu lorsque, en expliquant la transsubstantiation dans l'article 76 de la *Somme*, il admet que l'art peut produire des substances, car le pain est une substance produite par l'action des principes naturels. A l'objection que la forme du pain est un accident, il réplique que l'art peut produire des formes substantielles, comme les grenouilles et les serpents fabriqués par les magiciens égyptiens dans l'Exode. Il est très discutable si la notion de substance peut recouvrir à la fois le pain et les grenouilles. D'autre part, est-ce qu'on peut produire des odeurs sans la substance odorante ? Si c'était possible, on aurait un cas de séparation des accidents et de la substance.

Un argument théologique important est celui de la présence réelle. Tous les théologiens du Moyen Age et de la Renaissance croient à une forme de présence du Sauveur dans l'eucharistie, parce le Seigneur devait dire la vérité en énonçant *Hoc est corpus meum*. Calvin préfère parler de la présence « vraie » du Christ ; le changement de terminologie a des implications doctrinales notables, mais il insiste qu'il faut croire sans fléchir à cette présence.

Un argument symbolique de saint Thomas est que des expressions comme « ceci est mon sang » sont figurées et doivent être entendues « par métonymie ou par métaphore » (*Summa*, III, 78, 3 *ad primum*). Et c'est précisément cet argument qui sera repris par Calvin, Farel et Bullinger dans le *Consensus Tigurinus* de 1549, publié sous le titre *L'Accord passe et conclud touchant la matiere des sacremens, entre les ministres de l'Eglise de Zurich, & Maistre Iehan Caluin Ministre de l'Eglise de Geneue*. Pour le *Consensus Tigurinus* la référence métaphorique affecte le prédicat « est le sang du Christ », alors que pour Thomas la référence métaphorique affecte le sujet « le vin ». Thomas dit que « certaines de ces expressions peuvent être admises par similitude, nommément que le pain 'est le corps du Christ' », « pourvu que par le mot 'pain' on n'entende pas la substance du pain, mais en général 'ce qui est contenu sous les espèces du pain' ». Calvin, qui ailleurs se méfie des tropes et des figures, admet que l'eucharistie peut être

une « métonymie » de la présence : « Nous rejettons donc comme mauvais expositeurs ceux qui insistent ricq à ricq au sens literal de ces mots: Cecy est mon corps: Cecy est mon sang. Car nous tenons pour tout notoire, que ces mots doivent estre sainement interpretez & avec discretion: asçavoir que les noms de ce que le pain et le vin signifient, leur sont attribuez. Et cela ne doit estre trouvé nouveau ou estrange, que par une figure qu'on dit Metonymie, le signe emprunte le nom de la verité qu'il figure » (*Accord* art. 21, p. 17). Calvin va plus loin en distinguant entre présence du Christ Dieu et présence du Christ homme : « Sur tout, il faut oster toute imagination de presence de lieu. Car comme ainsi estoit, que les signes soyent icy au monde, qu'on les voye à l'œil, qu'on les touche à la main : nous ne devons chercher Iesus Christ, entant qu'il est homme, sinon au ciel : ny d'aulture façon qu'en esprit & en foy. Parquoy c'est une superstition meschante et perverse, de l'enclorre sous les elemens de ce monde » (*Accord* art. 21, p. 17). On pourrait dire sans trop déformer leurs pensées que, si l'on se rappelle la distinction augustinienne, pour Thomas les sacrements sont des signes naturels, alors que pour Calvin ils sont des signes conventionnels.

Comme on voit il y a des inconséquences et des oscillations de part et d'autre. Elles ont en commun des questions de sémantique: d'une part, Thomas insiste à parler autant que possible dans un sens littéral et il est prêt à payer un prix considérable sur le plan métaphysique. D'autre part, Calvin dénonce les figures rhétoriques comme des formes de la fausseté, mais il est obligé d'admettre la signification figurale dans les sacrements mêmes. Le résultat est que dans l'Eglise anglicane du moins, le *Prayer Book* a été interprété par certains comme interdisant, et par d'autres comme n'interdisant pas les fumigations d'encens. Pour ce qui est des sacrements, la variété des variantes doctrinales est tout aussi remarquable.

L'horreur de l'artifice superflu, dont l'usage de l'encens et des cierges tombe d'abord victime, s'étend au XVIIe siècle aux épices et à leur usage dans la vie quotidienne. Les épices deviennent des symboles de l'hypocrisie et de la sensualité débridée, que l'on impute surtout aux papistes. Luther le premier, dans sa *Lettre à Latomus*, propose une métaphore culinaire de l'herméneutique médiévale. « Je veux avoir les écritures pures sans adultération dans toute leur gloire, non souillées par les commentaires des hommes, fussent-ils des saints, et non mélangées à des assaisonnements terrestres. Mais vous êtes de ceux qui n'ont pas évité le babillage profane et vain, en recouvrant ces délicatesses divines de glosses humaines et en les saupoudrant d'épices terrestres » (Luther 2006, p. 344). Calvin soutient dans l'*Institution* (III 25 8) que l'emploi des épices et d'autres symboles d'immortalité dans l'Ancien Testament n'est qu'une illustration pour pallier à l'obscurité de la doctrine, au même titre que les sacrifices animaux.

La première attestation de l'expression « les épices de l'idolâtrie » apparaît sous la plume de Ben Jonson en 1614 dans sa pièce *Bartholomew Fair, La Foire*

de la Saint-Barthélémy (Bremer et Webster 2006, p. 514). Un puritain qui répond à l'appellatif de Zeal-of-the-Land Busy, personnage comique dont le dramaturge se moque, déclare que l'appétit pour la viande de porc est « une maladie, une maladie charnelle, spécifique des femmes », et que c'est une « épice d'idolâtrie ». Récemment Laura Chmielewski a trouvé l'expression *the spice of popery*, « l'épice de la papisterie » sous la plume du révérend Increase Mather, le père de Cotton Mather, le persécuteur des sorcières de Salem. En Nouvelle-Angleterre, catholiques et puritains s'efforcent de conquérir les âmes et la fidélité des Indiens par prosélytisme et alliances militaires. Incursions, prises d'otages et massacres se succèdent. L'« épice de la papisterie » est en l'occurrence une demoiselle Esther Wheelwright, prisonnière de guerre d'abord, puis convertie et devenue religieuse ursuline dans un couvent catholique du Canada français (Chmielewski 2011).

Si la Réforme n'a pas réellement « désenchanté le monde », et que la culture médiévale des sens a continué tard dans le dix-septième siècle, le commerce des épices et leur emploi a néanmoins décliné au XVIII^e siècle. On a cessé de croire à la valeur médicale des aromates, qui a été oubliée avec l'aristotélisme. On les a remplacés par les excitants, avec les *coffeehouses* britanniques et les cafés français qui deviennent les lieux d'élection de la société civile naissante. Une nouvelle culture des sens s'est reconstruite autour de ces substances, qui allait inclure quelques siècles plus tard, pour certains groupes sociaux du moins, les substances narcotiques. Cependant, au fur et à mesure des progrès du consumérisme, la recherche hédoniste d'une expérience sensorielle plus riche a mené à la valorisation des cultures qui ont conservé l'usage des aromates à travers les siècles : celles de l'Inde, des pays arabes, de l'Asie du Sud-Est. Un Français peut aujourd'hui acheter de nouveau du galangal thaïlandais, cette fois-ci sur Amazon. Et en Grande-Bretagne, certains fidèles trouvent des arguments tant théologiques qu'esthétiques pour réintroduire dans l'Eglise anglicane les fumigations d'encens.

BIBLIOGRAPHIE

- L'Accord passe et conclut touchant la matiere des sacremens, entre les ministres de l'Eglise de Zurich, & Maistre Iehan Caluin Ministre de l'Eglise de Geneue*, Iehan Crespin, Genève, 1551
- Alberti Magni *Opera omnia*, éd. Auguste Borgnet, t. IX, Paris, Vivès, 1890
- Askani, Hans-Christoph, « Le Statut des énoncés dogmatiques. Réponse à : 'Herméneutique et Vérité. Des énoncés dogmatiques en contexte œcuménique' d'Hervé Legrand », *Recherches de science religieuse*, 2007, 4, t. 95, pp. 529-544
- Bremer, Francis J., Tom Webster eds., *Puritans and Puritanism in Europe and America: A Comprehensive Encyclopaedia*, ABC Clio, Santa Barbara, Denver, Oxford, 2006
- Brower, Jeffrey, *Aquinas's Ontology of the Material World. Change, Hylomorphism, and Material Objects*, Oxford University Press, 2014
- Calvin, Jean, *Commentaires sur le Livre des Pseaumes*, t. I, Meyrueis, Paris, 1859

- Calvin, Jean, *Institution de la religion chrestienne*, éd. Frank Baugmartner, Beroud, Paris, Librairie de la Suisse française, Paris, 1888
- Calvin, Jean, *Oeuvres françaises*, recueillies par P.L. Jacob, Paris, Gosselin, 1842
- Chmielewski, Laura, *The Spice of Popery. Converging Christianities on an Early American Frontier*, Notre Dame Press, Notre Dame, 2011
- Classen, Constance, David Howes, Anthony Synnott, *Aroma. The Cultural History of Smell*, Routledge, London and New York, 1994
- Cranmer, Thomas, *A Short Instruction into Christian Religion being a Catechism*, Oxford, University Press, 1829
- Dix, Gregory, *The Shape of the Liturgy*, Dacre Press, Westminster, 1949
- Formulae Merovingici et Karolini aevi*, éd. Karl Zeumer, MGH Legum V, Hanovre, Hahn, 1886.
- Goering, Joseph, Frank Anthony Carl Mantello, «The 'Perambulavit Iudas...' (*Speculum Confessionis*). Attributed to Robert Grosseteste », *Revue bénédictine*, 96, 1986, pp. 125-168
- Histoire de l'Académie Royale des Sciences, Année M.DCCXI*, Paris, Imprimerie Royale, 1730
- Levy, Ian Christopher, *John Wyclif. Scriptural Logic, Real Presence, and the Parameters of Orthodoxy*, Marquette University Press, 2003
- Luther, Martin, *Early Theological Works*, éd. James Atkinson, Westminster John Knox Press, Louisville, 2006
- Maçoudi, *Les Prairies d'or*, éd. C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, t. I, Paris, Imprimerie Impériale, 1861
- Marx, Karl, *A Contribution to the Critique of Political Economy*, Charles H. Kerr, Chicago, 1904
- Paul, Suzanne, *An Edition and Study of Selected Sermons of Robert Grosseteste*, t. I-II, thèse, Université de Leeds, 2002
- Pegolotti, Francesco Balducci, *La Pratica della Mercatura*, éd. Allan Evans, Medieval Academy Books, 1936
- Promptorium parvulorum sive clericorum*, ed. Albertus Way, Londini, sumptibus Societatis Camdenensis, 1865
- Robertson, David, « Incensed over Incense: Incense and Community in Seventeenth-Century Literature », in Roger D. Sell, Anthony W. Johnson eds., *Writing and Religion in England, 1558-1689. Studies in Community-Making and Cultural Memory*, Ashgate, Farnham, 2009, pp. 389-410
- Tucker, Arthur O., « Frankincense and Myrrh », *Economic Botany*, 40(4), 1986, pp. 425-433
- Wood, Rega, « Richard Rufus's *De anima* Commentary: The Earliest Known, Surviving, Western *De anima* Commentary », *Medieval Philosophy and Theology*, 10, 2001, pp. 119-156
- Woolgar, C.M., D. Serjeantson, T. Waldron, *Food in Medieval England. Diet and Nutrition*, Oxford University Press, 2006