

Quid hoc sacramento mirabilius ? –

La présence du Christ dans l'Eucharistie d'après saint Thomas d'Aquin

David Berger¹

1. Pourquoi Thomas d'Aquin – ou : Brouillard et lumière

Tant au niveau de la théorie que dans le domaine pratique qui lui correspond, la chose est claire : l'incertitude est grande sur le mode de présence du Christ dans l'Eucharistie. Cette incertitude, qui frôle fréquemment la rupture de la tradition, a essentiellement pour cause le manque de clarté, tant sur le fond que dans les termes, sur la cause formelle de cette présence.

Peu avant d'affirmer en 1551, lors de sa 13^e session, que, dans la sainte Eucharistie, « le véritable corps et le véritable sang de notre Seigneur se trouvaient sous les espèces du pain et du vin en même temps que son âme et sa divinité » (DH 1651, p. 1415)^{2*}, le Concile de Trente enseignait : « Par la consécration du pain et du vin se fait un changement de toute la substance du pain en la substance du Christ notre Seigneur et de toute la substance du vin en la substance de son sang. Ce changement a été justement et proprement appelé, par la sainte Église catholique, transsubstantiation » (DH 1642)*.

Dès le début des confusions modernistes comme dans la *nouvelle théologie* du milieu du XX^e siècle, on a essayé de remplacé cette claire définition du Concile de Trente par de nouvelles interprétations. Adoptant une position remarquablement proche de celle de Martin Luther, on commence par rejeter le terme de substance, compris de façon totalement erronée par la philosophie moderne et devenu obsolète, pour ensuite remplacer le terme de *transsubstantiation*, utilisé par le Concile de Trente, et qui est sans doute le terme clef de toute la doctrine de l'Eucharistie, par un nouveau concept, censé être plus compréhensible. C'est ainsi que l'on a parlé de « transsignification » (P. Schoonenberg), de « transfinalisation » (E. H. Schillebeeckx) ou de « transessentiation » (L. Smits). Tous ces termes cachent en réalité une orientation commune que poursuivirent, dans les années 1960, en particulier K. Rahner et Bernhard Welte : le changement est repoussé dans le domaine du subjectif ; ne change que le caractère de signe, ce qui est, pour moi, subjectivement signifiant. Par la célébration

¹ Conférence prononcée lors du 6^e colloque du CIEL, à Versailles, le jeudi 9 novembre 2000.

² Traduction française : *Les Conciles œcuméniques 2 - Les Décrets*, Le Cerf, Paris 1994, p. 1415

commune du repas, le pain acquiert simplement une nouvelle signification pour ceux qui participent au repas communautaire.³

Depuis l'apparition de ces nouveaux concepts dans la théologie catholique, les papes n'ont cessé de souligner que ceux-ci ne sont pas compatibles avec le dogme de la transsubstantiation et de la présence réelle solennellement confirmé à Trente. C'est ce qu'ont fait très clairement le pape Pie XII, dans son encyclique réellement prophétique *Humani generis* (1950)⁴, et le pape Paul VI, dans l'encyclique *Mysterium fidei* (1965)⁵. Pour se rendre compte à quel point cette nouvelle interprétation se fonde sur une destruction du concept thomiste de substance, il est à l'inverse nécessaire d'étudier de très près saint Thomas d'Aquin afin de bien comprendre la doctrine authentique de l'Église.

Et cela, non seulement parce que, dans les définitions tridentines que nous avons citées, l'Église est allée jusqu'à reprendre presque textuellement le texte de la doctrine telle qu'énoncée par l'Aquinate. Il y a aussi deux autres raisons particulièrement importantes. Sur ce point, laissons la parole aux papes ! Dès le XIV^e siècle, le pape Innocent VI écrivait : « Plus que tout, à l'exception des Écritures canoniques, la doctrine du Docteur angélique est d'une telle précision de l'expression et, étroitement associée à cela, d'une vérité tellement totale dans ses aboutissements et ses conclusions que ceux qui l'ont suivie ne se sont jamais écartés du chemin de la vérité. Par contre, ceux qui l'ont attaquée ont toujours été soupçonnés d'errer. »⁶ Dans les brumes qui caractérisent dans une large mesure l'atmosphère théologique, la doctrine de saint Thomas peut, de façon générale, agir comme un puissant rayon de soleil !⁷ Mais, dans le cadre de notre thème, il convient tout particulièrement d'aller interroger Thomas qui, dans son sermon à l'occasion de la Fête-Dieu, pose la question : « *Quid hoc Sacramento mirabilis ?* – Que peut-il y avoir de plus remarquable que ce sacrement ? »,⁸ question tout à fait appropriée à notre thème. D'autant que, dans son encyclique *Studiorum ducem*, Pie XI fait

³ K. Rahner : *Das Geheimnis unseres Christus*, Munich 1959, pp. 12-18 ; id. : *Schriften zur Theologie*, vol. IV, Einsiedeln 1960, pp. 380-381 ; B. Welte, in M. Schmaus (éd.) : *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, Munich 1960, pp. 190-194. Pour les nouveaux termes, cf. J. Auer / J. Ratzinger : *Kleine katholische Dogmatik*, vol. VI, Regensburg 1971, pp. 184-186 ; A. Piolanti : *Il Mistero Eucaristico*, Vatican, 1983, pp. 345-353 ; B. Gherardini : « Eucaristica ed ecumenismo » in : Piolanti : *Il Mistero*, pp. 651-655 ; R. Masi : « La conversione eucaristica nelle teologia odierna », in : *Divinitas* 2 (1966), pp. 272-315 ; G. B. Sala : « Transsubstantiation oder Transignifikation ? » in : *Zeitschrift für Katholische Theologie* 92 (1970), pp. 1-34.

⁴ Cf. D. Berger (éd.) : *Die Enzyklika Humani Generis Papst Pius XII. : 1950-2000. Geschichte, Doktrin und Aktualität eines prophetischen Lehrschreibens*, Cologne 2000.

⁵ AAS 57 (1965), p. 755.

⁶ « Sermo de S. Thoma », cité d'après Laurentius a Ponte : *In Cap. 9 Sap. Hom.*, 13.

⁷ Cf. sur cette question D. Berger : « *S. Thoma praesertim magistro... - Überlegungen zur Aktualität des Thomismus* » in : *Forum Katholische Theologie* 15 (1999), pp. 180-202.

⁸ *Opusculum* 57 de l'édition romaine.

remarquer : « Enfin, ce saint avait le don exceptionnel d'habiller ses découvertes scientifiques de prières et d'hymnes liturgiques et, dans ces harmonies, nous l'honorons aussi comme chanteur incomparable du Très Saint Sacrement. Dans le monde entier, l'Église catholique se sert avec joie, dans sa liturgie, des hymnes de saint Thomas et continuera toujours à les utiliser dans la mesure où ce sont des effusions intimes d'une âme en prière et des formulations incomparables de la doctrine héritée des Apôtres sur le Très-Saint Sacrement lequel est appelé, préférentiellement, le "Mystère de la foi". Compte tenu de cela, (...), nul ne s'étonnera sans doute que Thomas ait aussi été honoré du titre de Docteur eucharistique. »⁹

2. La présence générale du Christ dans le culte de son Église¹⁰

Dans le thomisme également, le Christ occupe une place centrale dans l'économie salvifique de Dieu : Dieu, qui est l'acte pur d'être, l'*ipsum esse subsistens*, l'être subsistant en soi (DH 1623), est le principe et la fin de toute chose, l'alpha et l'oméga de toute la création. Dans la création, qui est inséparable de l'élévation de l'homme à l'état de grâce, l'homme, en un mouvement circulaire – le mouvement qui, de tous, est le plus parfait – provient de Dieu et aspire à retourner à Dieu, objectif de toutes nos actions et de tous nos désirs. Ce retour est rendu objectivement possible à l'homme après qu'il fut tombé dans le péché, et c'est avec une aspiration indéracinable mais inefficace en elle-même (*desiderium naturale ex se inefficax*)¹¹ qu'il tend néanmoins vers ce retour, dans le merveilleux mystère de l'incarnation de Dieu : « C'est pourquoi, lorsque la nature humaine est associée à Dieu par le mystère de l'incarnation, tous les fleuves des biens naturels coulent en remontant vers leur origine. »¹² La nature humaine du Christ, substantiellement unie, d'une manière unique en son genre, à la nature divine dans l'hypostase du Logos, est pour nous le chemin qui mène au Père.

Par un arrêt libre et gracieux, et à cause du péché de l'humanité, la personne divine s'est unie à la nature humaine. Dans cette union hypostatique, la nature humaine subsiste totalement dans la personne du Logos – c'est l'union la plus élevée de Dieu et de la créature, qui a permis que fussent réalisées la satisfaction et la rédemption du péché dans cette nature dans laquelle s'était produit le péché.

⁹ A. Rohrbasser (éd.) : *Heilslehre der Kirche*, Fribourg (Suisse) 1953, p. 1939.

¹⁰ Sur cette question, cf. notre ouvrage : *Thomas von Aquin und die Liturgie*, Editiones thomisticae, 2. ed., Cologne 2000, pp. 76-89.

¹¹ Cf. *De Trin.* 6,4 ad 5 : « *Quamvis enim homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non tamen potest naturaliter illum consequi, sed solum per gratiam, et hoc est propter eminentiam illius finis.* » Sur ce point très controversé, cf. Yves Floucat : *Vocation de l'homme et sagesse chrétienne*, Paris 1989, pp. 246-247.

¹² *Sent. III*, Prol. : « *Et ideo quando humana natura per incarnationis mysterium Deo coniuncta est, omnia flumina naturalium bonitatum ad suum principium reflexa redierunt.* »

Pour décrire le rôle de l'assomption de la nature humaine par le Verbe éternel du Père, Saint Thomas a recours à la doctrine métaphysique irremplaçable de la causalité instrumentale : la nature divine se sert de l'opération de la nature humaine « comme l'opération de son outil ; et, semblablement, la nature humaine participe à l'opération de la nature divine comme un outil participe à l'opération de l'agent principal. »¹³ Dans ce même sens, parlant de l'approfondissement de l'essence de la liturgie, la *Constitution sur la Sainte Liturgie* du Concile Vatican II souligne elle-même tout particulièrement cette idée, affirmant : « Car c'est son humanité, dans l'unité de la personne du Verbe, qui fut l'instrument de notre salut » (*Sacrosanctum Concilium*, § 5). C'est là la raison la plus profonde pour laquelle il est tout à fait approprié que le culte chrétien soit perceptible par les sens.

L'homme déchu est incapable d'accomplir ce retour à Dieu par ses seuls efforts. Il a fallu que ce retour fût mérité et communiqué par Dieu lui-même. Dans le contexte du thème dont nous discutons ici, cette forme de mérite et de médiation, qualifiée en métaphysique de causalité instrumentale, trouve son point culminant dans le sacerdoce du Dieu fait homme.¹⁴ La médiation entre l'homme et Dieu est la fonction propre du prêtre, qui transmet ce qui vient de Dieu et présente à Dieu la prière et la repentance des hommes : mais le sacerdoce « convient au plus haut degré au Christ, car c'est précisément par lui que les dons divins sont accordés aux hommes (...) Il a en outre réconcilié la race humaine avec Dieu. »¹⁵

Mais en outre, compte tenu de sa personne et de sa nature divines, le Christ est aussi celui qui donne le salut et à qui est offerte la repentance. Cette repentance et cette oblation intérieure s'expriment matériellement, d'une manière perceptible aux sens, dans le sacrifice. Le type primordial de tout sacrifice et, en même temps, la source qui seule rend méritoires toutes les offrandes des hommes, c'est le sacrifice du Christ : « Aussi le Christ, en tant qu'homme, ne fut-il pas seulement prêtre mais, en même temps, offrande parfaite dans la mesure où il fut, à la fois, offrande pour le péché, offrande pacifique et holocauste. »¹⁶

Tout comme le soleil éclaire mais n'est pas éclairé, et que le feu chauffe mais n'est pas chauffé, ainsi le sacerdoce du Christ, éternel dans sa perfection, est la source de tout

¹³ ST IIIa, q. 19, a. 1, resp. : « (...) divina natura utitur operatione naturae humanae sicut operatione sui instrumenti ; et similiter humana natura participat operationem divinae naturae, sicut instrumentum participat operationem principalis agentis. »

¹⁴ Cf. S. Th. Bonino : « Saint Thomas et le sacerdoce » in : *Actes du colloque organisé par l'Institut Saint-Thomas-d'Aquin les 5 et 6 juin à Toulouse* (= RTh 1-1999), Toulouse 1999.

¹⁵ ST IIIa, q. 22, a.1 : « Hoc autem maxime convenit Christo. Nam per ipsum dona hominibus sunt collata (...) Ipse etiam genus humanum Deo reconciliavit (...) Unde Christo maxime convenit esse sacerdotem. »

¹⁶ ST IIIa, q. 22, a.2 : « Et ideo ipse Christus, inquantum homo, non solum fuit sacerdos, sed etiam hostia perfecta, simul existens hostia pro peccato, et hostia pacificorum, et holocaustum. »

sacerdoce ; et son sacrifice qui, une fois offert, ne doit plus jamais être répété - car sa efficacité incommensurable demeure éternellement - est le type de tous les autres sacrifices. Toute la liturgie de l'Église est ainsi participation à la liturgie des mystères de la vie de Jésus, elle n'agit que dans leur vertu.

La valeur et la durée du sacrifice et du sacerdoce du Christ sont éternelles, elles englobent tous les temps et tous les lieux.¹⁷ Si les actes salvifiques accomplis autrefois par le Christ, les « *actiones et passiones Christi* » (ST IIIa, q. 48, a.6) ont été accomplis physiquement et ne peuvent donc pas être répétés en raison de leur caractère unique, ils n'en continuent pas moins à agir, dans la totalité de leur essence physique, de façon mystérieuse et remarquable.¹⁸ Dans le culte de son Église, le Christ lui-même, grand-prêtre éternel et tête de son Corps mystique, prolonge l'adoration divine et la repentance, lesquelles ont atteint leur point culminant dans le sacrifice de la Croix et ont fait de toute sa vie un culte divin : « *Totus autem ritus christianae religionis derivatur a sacerdotio Christi* – Tout le culte chrétien dérive du sacerdoce du Christ » (ST IIIa, q. 63, a.3). L'encyclique *Mediator Dei* du pape Pie XII accorde une place centrale à cette idée : « Le sacerdoce de Jésus-Christ vit et agit en tout temps, tout au long des siècles, car la sainte liturgie n'est autre chose que l'exercice de ce sacerdoce. » On retrouve cette même idée dans *Sacrosanctum Concilium* (§ 7) et dans le récent *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 1069) : « Par la liturgie, le Christ, notre Rédempteur et Grand Prêtre, continue dans son Église, avec elle et par elle, l'œuvre de notre rédemption. » Cela s'exprime d'une façon particulièrement claire dans la célébration des sacrements, qui constitue le cœur de la liturgie. Dans ce contexte, il est caractéristique que Thomas, dans la *Tertia*, fasse le lien entre la dernière *quaestio* (q. 59) de sa christologie et la première question (q. 60) qui traite des sacrements en disant : « Après avoir examiné les mystères du Verbe incarné, nous allons traiter des sacrements de l'Église qui tirent leur efficacité du Verbe incarné lui-même ».¹⁹

C'est le Christ, Verbe incarné (on remarquera la fréquence de l'utilisation, dans la citation précédente, du terme *incarnatus*), Dieu fait homme, qui est l'authentique liturge, le dispensateur premier des sacrements, car le prêtre n'agit que *in persona Christi* : « Parce qu'il

¹⁷ ST IIIa, q. 56, a.1, ad 3 : « (...) *quae virtus praesentialiter attingit omnia loca et tempora.* »

¹⁸ Quant à savoir comment cela est possible, il s'agit là d'une question théologique très difficile. Bartholomée de Médine, thomiste scrupuleux et célèbre commentateur de la *Tertia*, parle à ce sujet d'un « *mysterium reconditae theologiae* » : « *Explicare modum, quo praedictae operationes et passionis Christi operatae sint nostram salutem per modum efficientiae, pertinet ad mysterium reconditae theologiae* » (In III., q. 134, a.2 [Ed. Coloniae 1618, p. 402]). La théologie des mystères d'Odo Casel, o.s.b., s'est finalement brisée sur ce mystère – cf. J. Gaillard : « La théologie des mystères » in : *RTh* 57 (1957), pp. 510-551.

¹⁹ ST IIIa, q. 60, prol. : « *Post considerationem eorum quae pertinent ad mysteria Verbi incarnati, considerandum est de Ecclesiae sacramentis, quae ab ipso Verbo incarnato efficaciam habent.* »

est Dieu et parce qu'il est homme, c'est le Christ qui donne l'efficace intérieure des sacrements ; mais il le fait de façon différente. En effet, en tant qu'il est Dieu, Il agit dans les sacrements en tant qu'il en est l'auteur ; en tant qu'il est homme, il agit dans les effets internes des sacrements de façon méritoire et efficace, mais seulement en tant qu'instrument (...) Tout comme le Christ, en tant que Dieu, a le pouvoir d'autorité dans les sacrements, en tant qu'homme, il a le pouvoir de ministre principal, ou pouvoir d'excellence. »²⁰ Cela s'exprime d'une façon particulièrement parfaite dans le sacrifice de la sainte Messe. Du point de vue de leur substance (*quoad substantiam*), le sacrifice de la Messe et le sacrifice de la Croix sont numériquement identiques : ils sont liés par la même offrande, le même prêtre sacrificateur premier et la même fin ; ils ne se distinguent que dans la forme extérieure de l'oblation (*quoad modum oblationis externae*) : autrefois de façon sanglante sur le Golgotha, maintenant de façon non sanglante sur nos autels.²¹

3. La présence particulière du Christ dans l'Eucharistie

S'il faut considérer les sacrements, et en particulier l'Eucharistie, comme la dimension spatio-temporelle du mystère de l'Incarnation, il apparaît manifestement que, considéré objectivement (*in intentione*), le sacrement de l'Eucharistie est le plus important de tous les sacrements ; c'est la source dont découlent tous les autres sacrements et la fin à laquelle ils sont tous ordonnés : « En soi, le sacrement de l'Eucharistie est le plus important de tous les sacrements (...) Cela apparaît clairement, en premier lieu, dans le fait que le Christ est substantiellement contenu en lui (...). »²²

Pour mieux comprendre cet « être-contenu » essentiel, il nous faut considérer en premier lieu la cause formelle de cette présence : à savoir ce que la doctrine de l'Église appelle à juste titre la transsubstantiation.

²⁰ ST IIIa, q. 64, a.3 : « (...) *quod interiorem sacramentorum effectum operatur Christus, et secundum quod est Deus, et secundum quod est homo ; aliter et tamen aliter. Nam secundum quod est Deus, operatur in sacramentis per auctoritatem ; secundum autem quod est homo, operatur ad interiores effectus sacramentorum meritorie et efficienter, sed instrumentaliter (...)* Et ideo sicut Christus, inquantum Deus, habet potestatem auctoritatis in sacramentis, ita inquantum homo habet potestatem ministerii principalis, sive potestatem excellentiae. »

²¹ Cf. R. Garrigou-Lagrange : *Le sacrifice de la Messe*, Var 1933, p. 4 [à propos de Garrigou-Lagrange, cf. D. Berger : « Réginald Garrigou-Lagrange o.p. », in : *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon* XVII (2000), pp. 441-442].

²² ST IIIa, q. 65, a.3 : « (...) *simpliciter loquendo, sacramentum Eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta. Quod quidem tripliciter apparet : primo quidem ex eo quod in eo continetur ; nam in sacramento Eucharistiae continetur ipse Christus substantialiter ; in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo (...)* ». Cf. aussi sur ce point Piolanti : *Il misterio eucaristico*, p. 623 : « *Il Concilio Vaticano, ispirandosi a S. Tommaso, presenta, in una elevata sintesi, la dottrina della centralità dell'Eucaristia e della convergenza dei sacramenti (...).* »

3.1 La transsubstantiation²³

Si les nouveaux concepts que nous avons évoqués se caractérisent fréquemment par des préoccupations philosophiques mal placées, le Docteur angélique, dans sa *Summa theologiae* (IIIa, q. 75), traite en premier lieu, dans sa question, de la transformation du pain et du vin en le Corps et le Sang du Christ en affirmant clairement que, dans cette doctrine, il s'agit d'un mystère au sens strict du terme et que, cette doctrine, « on ne l'apprend point par les sens mais par la foi seule, laquelle s'appuie sur l'autorité de Dieu ».²⁴ Le Docteur angélique souligne tout aussi clairement le « *Dogma datur* » qu'il mentionne dans ses hymnes eucharistiques²⁵ : « *Dogma datur Christianis / Quod in carnem transit panis / Et vinum in sanguinem. / Quod non capis, quod non vides / Animosa firmat fides* – C'est un dogme donné aux chrétiens que le pain devient chair et le vin devient sang. Tu ne peux pas le voir ni le comprendre ; la foi vive nous l'assure. » (*Lauda Sion* 11-12)^{26*}.

Par contre, cela signifie rien moins que, de ce fait, la raison théologique (*ratio fide illustrata*) est implacablement exclue ou réprimée. Cela apparaît dans les multiples raisons de convenance que l'Aquinate avance dans ce contexte pour justifier ce qui, au plus haut point, est un mystère (*ST* IIIa, q. 75 a.1) : si les sacrifices de l'Ancienne Alliance ne font que préfigurer le Christ, le sacrifice de la Nouvelle Alliance doit être quelque chose de plus : le Christ lui-même y est présent : « *Vetustatem novitas / Umbram fugat veritas : / Noctem lux eliminat* – L'ancien s'efface devant le nouveau, l'ombre devant la réalité ; la nuit disparaît devant le jour » (*Lauda Sion* 8). C'est l'idée qui anime tout l'office de la Fête du Très Saint Sacrement composé par Thomas, avec l'ordonnancement tout particulier des textes tirés de l'Ancien et du Nouveau Testaments ainsi que de la tradition, composition artistiquement arrangée et pensée jusque dans les moindres détails.²⁷

²³ Sur cette question, cf. J. Puig de la Bellacasa : *De transsubstantiatione secundum S. Thomam*, Barcelone 1926 ; R. Garrigou-Lagrange : *De Eucharistia. Commentarius in Summam theologicam S. Thomae*, Turin-Rome, 1946, pp. 86-128 ; A. Bertuletti : *La presenza di Cristo nel Sacramento dell'Eucaristia*, Rome 1969, pp. 133-185 ; A. Piolanti : *Mistero Eucaristico*, pp. 241-250 (présentation exemplaire de la doctrine thomiste de la transsubstantiation).

²⁴ *ST* IIIa, q. 75 a.1 : « *Quod verum corpus Christi et sanguinem esse in hoc sacramento, neque sensu neque intellectu deprehendi potest, sed sola fide, quae auctoritati divinae innititur.* » Dans son exposé doctrinal sur le sacrifice sacramentel, le *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 1381) a littéralement repris ce passage.

²⁵ À propos de leur authenticité, qui n'est plus contestée aujourd'hui, cf. P.-M. Gy : « L'office du Corpus Christi et S. Thomas d'Aquin » in : *RSPTh* 64 (1980), pp. 491-507 ; J.-P. Torrell : *Magister Thomas*, Fribourg-en-Brisgau 1995, pp. 148-154.

²⁶ Traduction française : J. Feder s.j., in : *Missel quotidien des fidèles*, Mame, Tours 1961.

²⁷ Cf. sur ce point P. Descourtieux : « Theologie und Liturgie der Eucharistie beim hl. Thomas von Aquin » in : *Una Voce Korrespondenz* 8 (1978), pp. 18-23.

En outre, cette présence est particulièrement congrue en ce sens que l'amour de Dieu pour l'homme s'est manifesté dans l'Incarnation. Il fallait que cet amour pût se poursuivre et se maintenir dans sa plénitude même après la vie terrestre du Dieu fait homme, ce qui est réellement le cas dans la présence permanente et réelle du Christ lui-même.

Mais ce ne sont là que des raisons de congruité : le fait de la présence du Christ est déjà donné à l'avance à la théologie par les paroles du Christ lui-même (Lc 22, 19), la théologie n'a plus à essayer de la prouver. Il lui appartient plutôt de tenter de pénétrer plus avant dans ce grand mystère, de réfléchir sur le mode précis de la transsubstantiation et de réfuter les hérésies éventuelles.

Il faut remarquer ici que, dès la première *Quaestio*, Thomas lui-même réfute l'hérésie de ceux qui affirment « que le corps et le sang ne se trouveraient, dans ce sacrement, que sous forme de signe. C'est là une hérésie qu'il faut rejeter car elle contredit les paroles du Christ. »²⁸ Si, sur ce point, Thomas visait en particulier le symbolisme de Bérenger, on ne manquera pas de voir le caractère tout à fait actuel de ce qu'il dit ! Plus loin (q. 75, a. 2), Thomas, s'appuyant sur de profondes réflexions (q. 75, a.2), réfute la doctrine de l'impanation avancée par certains disciples de Bérenger.²⁹ En fait, cette hérésie s'appuie sur l'idée fausse – combattue également, avec des graves conséquences, par les nominalistes³⁰ – selon laquelle il y aurait un mouvement spatial du Christ, venant du ciel pour entrer dans l'hostie. Selon cette doctrine, le Christ ne serait donc plus au ciel mais serait spatialement passé dans la substance du pain. Dans ce cas, il ne peut évidemment plus être question de transformation dans le sens plein du terme. Dans le même sens, les nominalistes et les scotistes des XIV^e et XV^e siècles enseignaient une conception de l'annihilation³¹ de la substance du pain et du vin qui rendait également impossible une véritable transsubstantiation (conversion),³² conception déjà réfutée par Thomas au troisième article de sa question 75.

²⁸ ST IIIa, q. 75 a.1 : « *Quae quidam non attendes posuerunt corpus et sanguinem Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo, quod est tamquam hereticum abjiciendum, utpote verbis Christi contrarium.* »

²⁹ Cf. Guitmund von Aversa : *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, PL 149, col. 1427-1512.

³⁰ En refusant la distinction réelle entre substance et accident, les nominalistes en sont arrivés à affirmer que la présence du Christ dans l'Eucharistie impliquait une identité spatiale du lieu du pain avec le corps, et du lieu du vin avec le sang. Luther a repris cette idée – sans doute de Pierre d'Ailli – et c'est ainsi qu'il est arrivé à la doctrine de la consubstantiation, condamnée par le Concile de Trente.

³¹ Piolanti : *Misterio eucaristico*, p. 244 : « *Per S. Tommaso il concetto di annichilazione esclude quello di conversione e viceversa.* »

³² De façon tout à fait générale, Thomas enseigne que Dieu n'annihile jamais rien complètement - ST Ia, q. 104, a.4 : « *Unde simpliciter dicendum est, quod nihil omnino in nihilum redigetur.* »

Ce que ne voient pas toutes ces doctrines hérétiques, c'est le fait que la conversion enseignée par le dogme s'effectue de façon différente des transformations naturelles et, plus précisément, « de façon totalement surnaturelle et par la seule puissance de Dieu ».³³ Dans le domaine de la nature, les transformations portent toujours et uniquement sur la forme, par sur la chose dans sa totalité, dont l'essence ultime demeure quelle que soit la transformation.

Par contre, étant *actus purus et infinitus*, réalité absolument non limitée et cause de toute réalité, Dieu peut saisir la nature tout entière d'un étant et la transformer complètement. C'est précisément le cas dans la conversion eucharistique : *in instanti*, en un instant intemporel, il convertit toute la substance du pain et du vin en le corps et le sang du Christ : « Cette conversion n'est donc pas une conversion de la forme mais de la substance. Elle ne relève pas non plus du genre du mouvement naturel mais on peut l'appeler, à proprement parler, "transsubstantiation". »³⁴

On ne manquera pas de remarquer l'importance fondamentale qu'assume ici la distinction thomiste entre substance et accident. Cela est particulièrement clair à propos de ce qu'affirme le témoignage des sens qui, après la consécration, perçoivent encore toutes les propriétés du pain et du vin. Mais ce que les sens perçoivent, ce sont simplement les accidents du pain et du vin, qui demeurent sans rien pour les porter ; par contre, la substance du pain a été transformée en la substance du corps, et celle du vin en la substance du sang. Si les accidents, les formes du pain et du vin, sont perçus par nos sens, c'est la substance qui est à proprement parler l'objet de la raison. Mais la foi surnaturelle prévient celle-ci contre toute erreur :³⁵ « Il faut que la foi ait sa place car l'on consomme de façon invisible quelque chose de visible, caché sous une forme étrangère. Grâce à la foi, les sens, qui ne jugent que d'après l'apparence extérieure qu'ils connaissent, sont gardés de toute déception. »³⁶

Cette association particulière des accidents du pain et du vin avec la substance du corps et du sang de Jésus-Christ non seulement est congrue du point de vue de la réception – appropriée à l'homme – de ce sacrement mais, en outre, elle favorise les mérites de la foi :

³³ ST IIIa, q. 75 a. 4 : « (...) *est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta.* »

³⁴ ST IIIa, q. 75 a. 4 : « *Unde haec conversio non est formalis, sed substantialis ; nec continetur inter species motus naturalis, sed proprio nomine potest dici "transsubstantiatio".* »

³⁵ ST IIIa, q. 75 a. 5, ad 2 : « *Quod in hoc sacramenti nulla est deceptio ; sunt enim secundum rei veritatem accidentia, quae sensibus dijudicantur. Intellectus autem, cujus est proprium objectum substantia (...) per fidem a deceptione praeservatur.* » Voir aussi sur ce point P.-M. Gy : « L'office du Corpus Christi et la théologie des accidents eucharistiques » in : *RSPTh* 66 (1982), pp. 81-86.

³⁶ « Sermon de saint Thomas d'Aquin à l'occasion de la Fête-Dieu » (= *Opusc.* 57), in : *Breviarum Romanum*, 5, Lecture de matines : « *Accidentia autem sine subjecto in eodem subsistunt, ut fides locum habeat, dum visibile invisibiliter sumitur aliena specie occultatum ; et sensus a deceptione reddantur immunes, qui de accidentibus judicant sibi notis.* »

« *Visus, tactus, gustus in te fallitur / Sed auditu solo tuto creditur* – La vue, le toucher, le goût ne font ici que nous tromper. Mais nous croyons seulement ce que nous avons entendu » (*Adoro te* 2). Déjà, dans son commentaire des sentences, le *Doctor Communis* affirme que la foi est nettement encouragée dans la mesure où ce sacrement l'amène à donner son assentiment « non seulement par-delà la raison mais encore à l'encontre de ce que perçoivent ses sens ».³⁷ Et cela ne vaut pas seulement pour ce qui concerne sa divinité mais aussi relativement à sa véritable nature humaine : « *In Cruce latebat sola Deitas, / At hic latet simul et humanitas, / Ambo tamen credens atque confitens, / Peto, quod petivit latro poenitens* – Sur la Croix, seule la divinité était cachée, mais ici l'humanité aussi se cache ; je crois pourtant à toutes deux, et je le proclame, et je demande ce que demandait le larron repentant » (*ibid.* 3).

Le dogme de la transsubstantiation est, comme le souligne d'ailleurs lui-même l'Aquinate, très étroitement et nécessairement lié à celui de la présence réelle.³⁸ C'est ainsi que, par ce qu'il a dit de la transsubstantiation, le Docteur angélique a posé les fondements d'une étude plus détaillée du mode d'existence du Christ dans le sacrement de l'autel.

Mais, avant d'en arriver là, il nous faut tout d'abord clarifier deux questions importantes. Nous allons d'abord voir si l'on peut véritablement qualifier saint Thomas d'« "inventeur" de la doctrine de la transsubstantiation, que le Concile de Trente devait, par la suite, transformer en dogme ».³⁹ La réponse est clairement : « non » car une telle affirmation est fautive car trop globale. Et cette perspective incorrecte est très probablement l'une des raisons pour lesquelles, par réaction antithomiste, Luther a rejeté ce dogme, le qualifiant d'« invention humaine » et qu'il s'est fourvoyé dans la doctrine hétérodoxe de la consubstantiation.⁴⁰ Du point de vue de l'histoire de la théologie, l'affirmation de Pesch est intenable. On trouve le terme de *transsubstantiatio* fermement établi dès le XI^e siècle chez Lanfranc et, dans la théologie du XII^e siècle, entre autres, chez Étienne de Tournai, Pierre Comestor et Maître Roland. Il avait été définitivement sanctionné par le magistère 20 ans déjà avant la naissance de l'Aquinate.⁴¹ Il ne peut donc absolument pas être question d'une

³⁷ *IV. Sent. D. 10 q. 1 a. 1* : « *Et maxime meritum fidei in hoc quod creduntur multa in hoc sacramento quae non solum praeter rationem sunt, sed etiam contra sensum.* »

³⁸ Cf. V. Cachia : *De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum*, Rome 1929, pp. 10-12.

³⁹ Pour reprendre une expression de O. H. Pesch, in : *Thomas von Aquin, Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mayence 1995, p. 44. À propos de l'interprétation de Thomas donnée par Pesch en général, cf. D. Berger : *S. Thoma magistro*, p. 192.

⁴⁰ Cf. B. Neunheuser : *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* (HDG IV/4b), Fribourg-en-Brisgau 1963, pp. 51-55.

⁴¹ En 1202, par le pape Innocent, dans une décrétale (DH 782-784) ; en 1215 par le IV^e Concile du Latran (DH 802). Pour cette évolution, cf. Neunheuser : *Eucharistie im Mittelalter*, pp. 19-24.

« invention » de Thomas que Pesch, par un curieux anachronisme, qualifie en outre de « théorie tout à fait moderniste ».⁴² Cela dit, on ne saurait bien entendu contester que nul avant Thomas n'a su expliquer comme lui de façon spéculative ce dogme préexistant (« *Dogma datur christianis* » !) et que le Concile de Trente s'est très remarquablement servi de ses explications lucides.

En second lieu, il s'agit de réfuter une objection fréquemment avancée, depuis 1950 environ, contre la doctrine de la transsubstantiation, selon laquelle, avec la physique moderne, le concept de substance employé par l'Aquinate et le Concile de Trente serait aujourd'hui contestable sinon même complètement dépassé et qu'il faudrait donc le remplacer par d'autres concepts. Cette argumentation ne tient, fondamentalement, que parce qu'elle s'appuie sur une erreur de raisonnement : le concept métaphysique de substance, qui est à la base du dogme et qui s'harmonise de façon tout à fait remarquable avec le *sens commun*,⁴³ est totalement indépendant des progrès de la physique moderne. Celle-ci rejette le concept de substance en tant « qu'elle ne vise qu'à étudier les phénomènes, c'est-à-dire les manifestations mesurables de la nature. Bien entendu, la réflexion scientifique se déroule à un niveau tout différent de celui de la philosophie existentielle. L'approche de la physique n'affirme pas que l'on ne pourrait pas admettre une substance au niveau ontologique. »⁴⁴ En outre, on peut même dire que la physique moderne ne connaît absolument aucun concept véritable de substance. Horst Seidl affirme à juste titre : « Un concept de substance qui se réduit à l'accidentel, ici au quantitatif et au qualitatif, n'en est pas un. » Et il en conclut tout à fait justement que, non seulement les objections au concept de substance sont sans objet mais que, au contraire, pour expliquer le dogme de la transsubstantiation et de la présence réelle, on a absolument besoin du concept classique de substance « et ce, dans le seul sens possible, le sens traditionnel, avec la claire distinction entre substance et accident ».⁴⁵

⁴² Pesch : *Thomas*, p. 44.

⁴³ Garrigou-Lagrange : *De Eucharistia*, pp. 116-120 ; id. : *Le sens commun*, Paris 1922, pp. 91-98 ; H. Meyer : *Thomas von Aquin*, Paderborn 1961, p. 689 : « La philosophie de Thomas est la philosophie de la raison naturelle exprimée en termes philosophiques. »

⁴⁴ L. Elders : *Die Metaphysik des Thomas d'Aquin*, vol. I, Salzbourg 1985, p. 199.

⁴⁵ H. Seidl : « Zum Substanzbegriff der katholischen Transsubstantiationslehre », in : *Forum Katholische Theologie* 11 (1995), p. 5.

3.2 Le mode d'être sacramental du Christ dans l'Eucharistie⁴⁶

La 75^e Question de la *Tertia* est suivie par une *Quaestio* qui traite de la manière dont le Christ est présent dans le sacrement de l'autel. Ici encore, saint Thomas souligne expressément : « Le mode d'être dans lequel le Christ est dans ce sacrement est totalement surnaturel. »⁴⁷ Ni le mode de connaissance de l'homme, ni même l'intelligence des anges ne sont capables de trouver, par leurs propres moyens, ce que nous donne la révélation divine et que l'on peut saisir dans le dogme de l'Église : « Selon la foi catholique, il est nécessaire de confesser que le Christ tout entier est présent dans ce sacrement. »⁴⁸ Manifestement, cette présence est nettement différente de la présence du Christ dans toute la liturgie des autres sacrements, que nous avons décrite précédemment : « Dans les autres sacrements, le Christ n'est pas, comme dans ce sacrement, réellement présent. C'est pourquoi, dans les autres sacrements, la substance de la matière demeurent, mais pas dans ce sacrement. »⁴⁹

Pour comprendre comme il le faut cette présence singulière, Thomas recourt, comme il l'a fait précédemment dans la *Summa contra Gentiles* (IV, cap. 64), à la distinction entre *ex vi sacramenti* et *ex naturali concomitantia*, distinction qui déterminera de façon fondamentale tout ce qu'il dira par la suite. Le Christ est présent de deux manières : « Une fois, en quelque sorte, par la force du sacrement et, ensuite, par concomitance naturelle. Par la force du sacrement, cela veut dire, sous les espèces de ce sacrement, ce en quoi la substance préexistante du pain et du vin est directement transformée [c'est-à-dire la substance de la chair et du sang]. Par concomitance naturelle, cela veut dire, dans ce sacrement, ce qui lui est réellement associé et en quoi ladite conversion a sa fin. »⁵⁰ C'est ainsi que l'âme humaine du Christ et sa divinité sont présentes par concomitance réelle. Cependant l'union hypostatique n'a jamais été interrompue et, depuis la résurrection, l'union réelle du corps du Christ avec

⁴⁶ Sur cette question, cf. J. B. Gonet : *Clypeus theologiae thomisticae*, vol. 6, Ed. Paris 1867, disp. 5 [à propos de Gonet, cf. D. Berger : « Jean-Baptiste Gonet » in : *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexicon*, vol. XVII, Hamm 2000, pp. 485-486] ; G. Reinhold : *Die Lehre von der örtlichen Gegenwart Christi in der Eucharistie beim hl. Thomas*, Vienne 1893 ; R. Garrigou-Lagrange : *De Eucharistia*, pp. 129-171 ; A. de Sutter : « La notion de présence et ses différentes applications dans la Somme Théologique de Saint Thomas » in : *Ephemerides Carmeliticae* 17 (1967), pp. 49-69 ; Piolanti : *Mistero Eucaristico*, pp. 290-371.

⁴⁷ ST IIIa, q. 76, a. 7 : « *Modus essendi quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis.* »

⁴⁸ ST IIIa, q. 76, a. 1 : « *Quod omnino necesse est confiteri secundum fidem catholicam quod totus Christus sit in hoc sacramento.* »

⁴⁹ ST IIIa, q. 75, a. 2, ad 2 : « *In aliis sacramentis non est ipse Christus realiter, sicut in hoc sacramento ; et ideo in aliis sacramentis manet substantia materiae, non autem in isto.* »

⁵⁰ ST IIIa, q. 76, a. 1 : « *Uno modo quasi ex vi sacramenti, alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quidam sacramenti est sub speciebus hujus sacramenti id in quod directe convertitur substantia panis et vini praeexistens (...) Ex naturali autem concomitantia est in hoc sacramento illud quod realiter est conjunctum ei in quod praedicta conversio terminatur.* »

l'âme demeure réellement et à jamais : « Et c'est pourquoi le corps du Christ est dans ce sacrement par la force du sacrement, mais l'âme du Christ y est par concomitance réelle. »⁵¹

En raison de l'état actuel du Christ ressuscité, dans lequel le sang n'est pas séparé du corps, ce n'est pas seulement le corps du Christ qui est présent sous l'espèce du pain mais, *concomitanter*, également son sang et, semblablement, le corps est aussi présent *concomitanter* sous l'espèce du vin (IIIa, q. 76, a.2).⁵² C'est sur la base de cette doctrine, élevée au rang de dogme par le Concile de Constance (DH 1198) contre les hussites, qu'il est admis de ne communier que sous l'espèce du pain : « *Caro cibus, sanguis potus : / Manet tamen Christus totus / Sub utraque specie* – La chair du Christ est une nourriture, et son sang un breuvage ; cependant sous chaque espèce le Christ demeure tout entier » (*Lauda Sion* 14).

Mais cette distinction joue également un rôle clef dans la question de savoir si le Christ est tout entier présent dans chaque partie des espèces du pain et du vin : dans ce sacrement en effet, par concomitance réelle, la substance du corps du Christ est, *ex vi sacramenti*, la dimension spatiale. Le corps du Christ est donc substantiellement là ; pourtant, la nature de la substance est présente dans chaque partie de la dimension spatiale : « Ainsi apparaît-il que le Christ tout entier est dans chaque partie de l'espèce du pain. »⁵³ Dans son sermon pour la Fête du Très Saint Sacrement, reprise au Bréviaire romain comme cinquième lecture de matines, le saint Docteur dit : « Il est mangé par les fidèles sans être blessé ; au contraire, lorsqu'il est distribué, ce sacrement demeure intact dans chacune de ses parties. »⁵⁴ Et il reprend cette idée de façon frappante dans le *Lauda Sion* : « *Fracto demum sacramento, / Ne vacilles, sed memento, / Tantum esse sub fragmento, / Quantum toto tegitur* – Quand l'Hostie est partagée, ne t'émeus pas et souviens-toi que chaque parcelle contient autant que l'Hostie tout entière » (19).

Enchaînant sur ce qui vient d'être dit, saint Thomas dit ensuite : « Dans ce sacrement, le corps du Christ n'est pas selon le mode propre à la dimension spatiale (...) En effet, dans ce sacrement, le corps du Christ n'est pas comme dans un lieu »,⁵⁵ mais il n'est limité

⁵¹ ST IIIa, q. 76, a. 1 : « *Et ideo in hoc sacramento corpus Christi est ex vi sacramenti, anima autem Christi ex reali concomitantia.* »

⁵² Cf. également IV Sent., dist. 10, a.2 ; 4 ; *Summa contra Gentiles* IV, cap. 64. In Johan. VI, lect. 6 ; In I Cor. 11, lect. 6.

⁵³ ST IIIa, q. 76, a. 3 : « *Et ideo manifestum est quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis.* »

⁵⁴ « *Manducatur itaque a fidelibus, sed minime laceratur ; quinnimo, diviso sacramento, sub qualibet divisionis particula integer perseverat.* »

⁵⁵ ST IIIa, q. 76, a. 5 : « *Corpus Christi non est in hoc sacramento secundum proprium modum quantitatis dimensivae (...) quod corpus Christi non est in hoc sacramento sicut in loco.* » Voir aussi *Summa contra Gentiles* IV, cap. 63-64.

spatialement que par les espèces sacramentelles : « Le lieu où est le corps du Christ n'est pas vide. Pourtant, il n'est pas non plus, à proprement parler, rempli par la substance du corps du Christ, qui n'est pas localement là (...) mais il est rempli par les espèces sacramentelles. »⁵⁶

Il en résulte donc également que, à strictement parler, le Christ est de façon totalement immobile dans ce sacrement et qu'il n'est mû d'un endroit à l'autre qu'indirectement, *per accidens*. Mais il ne faudrait pas sous estimer le rapport entre accidents et substance car il est d'une importance primordiale pour ce qui concerne la permanence de la présence réelle. En effet, le corps du Christ « demeure dans ce sacrement non seulement jusqu'au lendemain mais encore à l'avenir, aussi longtemps que subsistent les espèces sacramentelles. Si celles-ci disparaissent, le corps du Christ cesse également d'être en elles, non pas comme s'il dépendait d'elles mais parce que sa relation avec ces espèces aura disparu. »⁵⁷

Si l'on peut voir des yeux les accidents – les espèces du pain et du vin –, le corps et le sang du Christ, comme, de façon générale, toute substance, restent invisibles. Ce n'est qu'avec notre corps glorieux, lorsque nos yeux seront inondés de la lumière surnaturelle, que nous pourrions voir le corps du Christ. La lumière de la foi dans laquelle, en adoration, nous nous approchons de lui, caché sous les voiles de l'espèce du pain, est en quelque sorte un avant-goût en clair-obscur de ce merveilleux spectacle : « *Jesu, quem velatum nunc adspicio, / Oro, fiat illud, quod tam sitio : / Ut te revelata cernens facie, / Visu sim beatus tuae gloriae* – Ô Jésus, que je contemple maintenant voilé, je vous en prie, réalisez mon ardent désir : Que j'aie le bonheur de vous voir un jour face à face dans votre gloire » (*Adoro te*, 7). Jean-Pierre Torrell a souligné que cette tension eschatologique que l'on trouve dans la doctrine eucharistique est très originale et que l'on n'en trouve guère d'équivalent chez d'autres théologiens du XIII^e siècle.⁵⁸

Cette réserve eschatologique vaut également pour l'explication de ce que l'on appelle les miracles eucharistiques.⁵⁹ « Dans les apparitions de ce genre, (...) on voit non pas la forme propre du Christ mais une forme miraculeusement formée soit dans les yeux de ceux qui la

⁵⁶ *Ibid.*, ad 2 : « *Locus ille in quo est corpus Christi non est vacuus ; neque tamen proprie est repletus substantia corporis Christi, quae non est ibi localiter (...) sed est repletus speciebus sacramentorum.* »

⁵⁷ *ST* IIIa, q. 76, a. 7, ad 3 : « *Corpus Christi remanet in hoc sacramento non solum in crastino, sed etiam in futuro, quousque species sacramentales manent ; quibus cessantibus, desinit esse corpus Christi sub eis, non quia ab eis dependeat, sed quia tollitur habitudo corporis Christi ad illas species.* »

⁵⁸ Torrell : *Magister Thomas*, p. 154.

⁵⁹ Cf. P. Browe : « Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder » in : *Theologische Quartalschrift* 110 (1929), pp. 305-332.

contemplant soit dans les dimensions spatiales du sacrement lui-même » ;⁶⁰ cela signifie, dans ce dernier cas, qu'apparaissent des accidents, demeurant dans la quantité. Pourtant, même dans le premier cas, on ne saurait parler d'illusion car, par de tels miracles, Dieu veut rendre plus explicite le dogme de la présence réelle du Christ dans le Très Saint Sacrement de l'autel.⁶¹

4. Présence du Christ dans l'Eucharistie et raison⁶²

Dans la présentation spéculative de la doctrine de la transsubstantiation et de la présence réelle chez Thomas, on constate la place impressionnante que tient la rencontre harmonieuse remarquable entre mystère et raison, entre *fides* et *ratio*. Cela apparaît de façon particulièrement nette lorsque le Docteur angélique traite du mode d'être des accidents qui demeurent (*ST* IIIa q. 77 ; *IV Sent. Dist.* 12, q. 1, a.1 ; *ScG* IV, cap. 63-3 ; *Quodl.* 3 a. 1,9 ; *In I Cor. II*, lect. 5).

La distinction réelle entre substance et accident est un fait que le *sens commun* n'a pas de mal à percevoir. Par contre, dans le domaine de la nature, nous ne connaissons pas de séparation réelle entre les deux du fait que l'accident n'est pas autonome. Ce qui apparaît impossible selon la loi de la nature est cependant rendu possible par un privilège particulier de la grâce :⁶³ les accidents du pain et du vin qui demeurent après la consécration et que nous percevons ne sont plus portés par les substances du pain et du vin qui, en fait, n'existent plus. On pourrait alors penser, à première vue, qu'ils seraient désormais portés par les substances du corps et du sang du Christ. Mais cela aussi est impossible : « Car la substance du corps humain ne peut en aucune manière être affectée par ces accidents ; et il est également impossible que le corps glorieux et impassible du Christ soit modifié de façon à recevoir de telles qualités. »⁶⁴ La seule chose que l'on puisse donc dire, c'est que les espèces sacramentelles, tout en conservant leur existence réelle antérieure, subsistent sans sujet d'inhésion. « Dans ce sacrement, les

⁶⁰ *ST* IIIa, q. 76, a. 8, ad 2 : « *In hujusmodi apparitionibus (...) non videtur propria species Christi, sed species miraculose formata vel in oculis intuentium, vel etiam in ipsis sacramentalibus dimensionibus.* »

⁶¹ Voir à ce sujet Johannes a S. Thoma : *Cursus Philosophicus – Logica*, q. 23 a. 2 ; Garrigou-Lagrange : *De Eucharistia*, pp. 152-155.

⁶² Sur cette question, cf. C. R. Billuart : *De mente Ecclesiae catholicae circa accidentia Eucharistiae*, Lüttich 1715 ; Diekamp-Jüssen : *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, vol. III, Münster 1954, pp. 159-168.

⁶³ *ST* IIIa, q. 77, a.1 ad 1 : « *Nihil prohibet aliquid esse ordinatum secundum communem legem naturae, cujus tamen contrarium est ordinatum secundum speciale privilegium gratiae.* »

⁶⁴ *ST* IIIa, q. 77, a.1 : « *Quia substantia humani corporis nullo modo potest his accidentibus affici ; neque etiam est possibile quod corpus Christi gloriosum et impassibile existens alteretur ad suscipiendas hujusmodi qualitates.* »

accidents demeurent sans sujet. Cela peut bien entendu se faire par la vertu divine. En effet, comme un effet dépend plus de la cause première que de la cause seconde, Dieu, qui est la cause première de la substance et de l'accident, peut, par son pouvoir infini, maintenir en existence un accident même lorsqu'a été enlevée la substance par laquelle cet accident était maintenu en existence comme si c'était sa cause propre. »⁶⁵

En effet, l'ordre de la grâce s'élève majestueusement bien au-dessus du domaine de la nature, sans pour autant d'ailleurs l'éliminer ni le remplacer. La distinction surnaturelle entre substance et accident ne peut ni être contredite par la logique ni être impossible au niveau interne ; en réalité, la définition de l'accident inclut simplement la nécessité de l'existence actualisante dans la substance mais pas cette existence elle-même. Cependant, après la transsubstantiation surnaturelle, cette nécessité naturelle n'en demeure pas moins.⁶⁶

De tout cela, on peut tirer un certain nombre d'autres conclusions importantes. Dans les accidents, c'est la quantité, la dimension spatiale, premier accident de tout corps, qui est directement maintenue par la toute-puissance de Dieu. Tous les autres accidents se trouvent en elle, en tant qu'ils sont leurs sujets prochains et directs (*ST IIIa*, q. 72, a.2). En outre, dans la mesure où elles sont maintenues dans leur état antérieur, les espèces conservent leurs capacités antérieures (*ibid.*, a.3) : elles peuvent non seulement modifier d'autres corps mais encore être elles-mêmes sujettes à la *corruptio* ; si cette corruption est avancée à un point tel que la substance originelle du pain et du vin s'en trouve elle-même dissoute, par exemple si l'espèce du pain est réduite en poussière, la présence du Christ cesse (*ibid.* a.4).

Mais une telle transformation des espèces n'entraîne aucunement une transformation du corps céleste du Dieu fait homme. C'est ce qui apparaît en particulier lorsque la forme sacramentelle de l'hostie est brisée au cours de la sainte Messe, qui représente métonymiquement « le sacrement de la souffrance du Seigneur qui, dans le vrai corps du Christ, fut réelle » : « Mais on ne peut pas dire que le corps du Christ est lui-même réellement brisé ; premièrement, parce qu'il est incorruptible et impassible ; deuxièmement parce qu'il

⁶⁵ *ST IIIa*, q. 77, a.1 : « *Accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto. Quod quidam virtute divina fieri potest. Cum enim effectus magis dependeat a causa prima quam a causa secunda, Deus, qui est prima causa substantiae et accidentis, per suam infinitam virtutem conservare potest in esse accidens, subtracta substantia per quam conservabatur in esse sicut per propriam causam.* » Cf. également *Opusc.* 57 : « *Accidentia enim sine subjecto in eodem existunt.* »

⁶⁶ Cf. P. Sedlmayr : « Die Lehre des hl. Thomas von den accidentia sine subjecto remanentia » in : *Divus Thomas* (F) 3-12 (1934), pp. 315-326.

est contenu en totalité dans chaque partie, ce qui n'est pas compatible avec ce qui est brisé. »⁶⁷

5. Mystère, allégresse et adoration

La doctrine de saint Thomas, qui manifeste une unité aussi remarquable avec celle de l'Église, n'est ni, d'un côté, le symbolisme de Bérenger ni, de l'autre côté, l'identification du corps du Christ à sa *figura* ; sa place n'est pas non plus parmi les conceptions hétérodoxes de notre époque. Il ne s'agit pas d'un compromis mais d'un centre plus élevé qui reflète la vérité divine éternelle comme un lac de haute montagne, clair comme cristal, reflète le soleil. Ici, la présence intemporelle de Jésus-Christ dans l'Eucharistie « prend le pas sur notre conscience et notre intelligence »⁶⁸, elle a une valeur supérieure claire, que rien ne saurait ébranler. Avec la claire distinction qu'elle établit entre substance et accident, la doctrine de la transsubstantiation, sur laquelle est fondé, par une corrélation remarquable, le dogme de la présence réelle, non seulement satisfait la logique mais en outre, mieux que toute autre conception, elle préserve la réalité objective et surnaturelle du mystère et interdit qu'on puisse le subjectiviser ou le rendre compréhensible par une matérialisation du divin. Tout ce traité a pour leitmotiv : bien que la substance du pain soit transformée « *totaliter* » et à proprement parler en le corps du Christ (« *transsubstantiatio conversiva seu propria dicta* ») et que le Christ devienne présent réellement, « *totaliter* » et de façon permanente, le corps du Christ n'en subit pour autant aucune transformation.⁶⁹

La spéculation thomiste précède audacieusement et en profondeur la raison éclairée par la foi, et pourtant elle se plie avec une humilité incomparable devant le caractère surnaturel du mystère auquel elle est confrontée dans le dogme de l'Église. En soulignant le fait que, dans la sainte Eucharistie, il s'agit d'un mystère dans le sens le plus strict du terme, l'Aquinat ouvre les portes de sa réflexion spéculative sur le dogme et, semblablement, sa théologie débouche sur les actes de louange et d'adoration qui expriment de façon adéquate l'attitude à l'égard du mystère.

⁶⁷ ST IIIa, q. 77, a.7 : « *Non autem potest dici quod ipsum corpus Christi verum frangatur; primo quidam quia est incorruptibile et impassibile. – Secundo qui est totum sub qualibet parte, ut supra habitum est, quod quidem est contra rationem ejus qui frangitur (...). Ita fractio hujusmodi specierum est sacramentum dominicae passionis, quae fuit in corpore Christi vero.* »

⁶⁸ Seidl : *Substanzbegriff*, p. 16.

⁶⁹ Cf. Garrigou-Lagrange : *De Eucharistia*, I.

Face à ce mystère inexprimable, à ce « plus grand des miracles réalisés par le Christ », ⁷⁰ à cette « *perfectio omnium perfectionum* » ⁷¹ surnaturelle, il répond par les merveilleuses hymnes de la liturgie de la Fête du Saint Sacrement. Celles-ci sont, d'une façon toute particulière, l'expression liturgique de l'allégresse et de la joie qui emplissent celui qui contemple avec humilité le mystère originel de la liturgie : la sainte Eucharistie : « *Sacris solemniis juncta sint gaudia / Et ex praecordiis sonent praeconia* – En cette sainte solennité, faisons éclater notre joie, et du fond de nos cœurs entonnons des cantiques de louange » (*Sacris solemniis* 1). « *Quantum potes, tantum aude : / Quia major omni laude, / Nec laudare sufficis* – Chante-le aussi fort que tu le peux, et ne crains pas : il est au-dessus de toute louange, et tu ne le loueras jamais assez » (*Lauda Sion*, 2). « *Sit laus plena, sit sonora / Sit jucunda, sit decora / Mentis jubilatio* – Que notre louange soit pleine, qu'elle soit sonore, qu'elle soit joyeuse ; et que soient beaux les chants de notre joie » (*ibid.* 5).

Ce ne sont pas seulement les hymnes de la Fête du Très Saint Sacrement qui le proclament. La prière par laquelle ce grand et pourtant humble Docteur termina sa vie le montre de façon impressionnante. Avant de recevoir le viatique, il pria ainsi : « Je te reçois comme rançon de mon âme, je te reçois comme viatique pour mon pèlerinage ; c'est par amour pour toi que j'ai étudié, veillé et travaillé ; c'est pour toi que j'ai prêché et enseigné ; je n'ai jamais rien dit contre toi ; mais, si je l'ai fait, c'est sans le savoir, et je ne m'accroche pas à mon opinion ; mais si j'ai mal parlé de ce sacrement ou d'autres choses, je m'en remets totalement à la correction de la sainte Église romaine, en obéissance à laquelle je quitte maintenant cette vie. » ⁷²

⁷⁰ *Opusc.* 57 : « *Miraculorum ab ipso factorum maximum.* »

⁷¹ *IV Sent.* De. 8, q. 1, a.1, sol. 1 ad 1 : « *Fons christianae vitae est Christus et ideo Eucharistia perfecit Christo coniungens, et ideo hoc sacramentum est perfectio omnium perfectionum, unde et omnes qui sacramenta alia accipiunt, hoc Sacramento in fine confirmantur.* »

⁷² Guillaume de Tocco : *Vita S. Thomae Aquinatis*, 58 : « *Sumo te pretium redemptionis animae meae, sumo te viaticum peregrinationis meae, pro cuius amore studui, vigilavi, et laboravi, te praedicavi et docui, nihil contra te dixi unquam, sed si quid dixi, ignorans dixi nec sum pertinax in sensu meo sed si quid male dixi de hoc Sacramento et aliis, totum relinquo correctioni Sanctae Ecclesiae, in cuius oboedientia nunc transeo ex hac vita.* » (Éd. Prümmer, p. 132). Sur le contexte de cette prière, cf. D. Berger : « Die letzte Schrift des hl. Thomas von Aquin » in : *Forum Katholische Theologie* 14 (1998), pp. 221-230.