

David Berger

**Thomas d'Aquin
et la liturgie**

C.I.E.L. – Paris – Novembre 2001
ISBN 2-9510220-8-5

Centre International d'Études Liturgiques
Paris 2001

Avant-propos

Avant de commencer cette étude, il nous faut remercier, à Rome, S. E. le cardinal Alfons Stickler, SDB. Quoique fatigué par une pénible convalescence, il en a lu le manuscrit « avec un vif intérêt » et il nous a à la fois encouragé et exhorté expressément et fermement à la publier aussi rapidement que possible. L'énergie et le dévouement inépuisables qu'il a consacrés, tant en théorie qu'en pratique, à la cause de la survie de la liturgie romaine classique lui ont mérité un très grand respect de la part des fidèles qui, dans le monde entier, restent attachés à la Tradition ; aussi l'auteur de cet ouvrage tient-il à lui exprimer ici sa reconnaissance.

Après la publication de cet ouvrage en allemand, la demande a été si forte que nous en avons fait paraître une seconde édition revue et augmentée au bout de quelques mois à peine. Nous y avons été encouragés en particulier par les réactions positives qu'il a provoquées. À cet égard, nous tenons à remercier particulièrement, pour leurs recensions parfois très fouillées, le P^r Walter Hoeres, dans la *Tagespost*, Mgr Brunero Gherardini, du Vatican, dans *Divinitas*, Raphaël Delavigne dans *Catholica*, le P^r Manfred Hauke dans la *Rivista Teologica di Lugano*, Jens Mersch dans la *Kirchliche Umschau* et Mgr U.-P. Lange dans *Theologisches*.

David Berger

Table des matières

I. Pourquoi saint Thomas d'Aquin ?	3
1. L'autorité de saint Thomas	4
2. Thomas est-il encore d'actualité ?	8
II. La liturgie dans la vie du docteur angélique	13
1. La spiritualité liturgique des fils de saint benoît de Nursie	14
2. L'Eucharistie au cœur de la vie	16
III. La liturgie comme auctoritas dans la théologie de l'Aquinate	19
1. La coutume liturgique générale de l'Église : locus theologicus	19
2. La liturgie et la résolution de problèmes théologiques particuliers	21
3. Liturgie sacramentelle et théologie des sacrements	23
4. Les signes de croix dans le canon de la Messe - des « répétitions inutiles » ?	24
IV. Principaux aspects de la « liturgique » thomiste - Ce qui, pour saint Thomas, est au cœur de la liturgie	31
1. Trois caractéristiques récurrentes du thomisme	31
2. L'unité de l'âme et du corps et la liturgie	37
3. L'homme-Dieu et la liturgie	44
Excursus Quid hoc sacramento mirabilius ? La présence du Christ dans l'Eucharistie d'après saint Thomas d'Aquin	63
1. Les nouvelles interprétations théologiques et saint Thomas	63
2. La transsubstantiation	66
3. Le mode d'être sacramentel du Christ dans l'Eucharistie	72
4. Présence du Christ dans l'Eucharistie et raison	76
5. Mystère, joie et adoration	79
V. Thomas : l'homme du nouveau millénaire	81
VI. Bibliographie	83

Excursus

Quid hoc sacramento mirabilis ?

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

Les nouvelles interprétations théologiques et saint Thomas

Tant au niveau de la théorie que dans la dimension concrète qui lui correspond, la chose est claire : l'incertitude est grande quant au mode de présence du Christ dans l'Eucharistie. Cette incertitude, qui frôle frôlement 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 XIII^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),*

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 remplacer 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).

Que l'on ne s'y trompe pas ! Il ne s'agit pas ici, ainsi que l'a fort justement fait remarquer Romano Amerio, de ne modifier « que » la compréhensibilité :

« Et surtout, les formules ne sont pas des coques ou des vêtements ; elles sont au contraire l'expression d'une vérité nue [...] et il n'est pas possible de préserver le sens d'une phrase lorsqu'on la formule en des termes qui ont un sens différent. Si par exemple on a la phrase : « Le pain devient Corps du Christ par transsubstantiation », alors la formule : « Le pain devient Corps du Christ par transfinalisation » détruit la vérité de foi. »¹

Tout le problème est là – et non pas de savoir si les nouveaux interprètes étaient « de bonne foi » ou s'ils avaient des arrière-pensées malveillantes. En réalité, tous ces termes cachent un projet commun que poursuivirent, dans les années 1960, en particulier Karl Rahner et Bernhard Welte : le changement est rejeté dans le domaine du subjectif ; ne change que le caractère de signe, ce qui est, pour moi, subjectivement signifiant. Par la célébration commune du repas, le pain acquiert simplement une nouvelle signification pour ceux qui participent au repas communautaire².

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

¹ Romano AMERIO : *Iota unum – Étude des variations de l'Église catholique au XX^e siècle*, Nouvelles Éditions Latines, Paris 1987.

² K. RAHNER : *Das Geheimnis unseres Christus*, Munich 1959, pp. 12-18 ; ID. : *Schriften zur Theologie [Écrits théologiques]*, vol. IV, Einsiedeln 1960, pp. 380-381 ; B. WELTE, in Michael Schmaus (éd.) : *Aktuelle Fragen zur Eucharistie*, Munich 1960, pp. 190-194. Pour les nouveaux termes, Cf. AUER/RATZINGER : *Kleine katholische Dogmatik*, vol. VI, Regensburg 1971, pp. 184-186 ; A. PIOLANTI : *Il Mistero Eucaristico*, Vatican, ³1983, pp. 345-353 ; B. GHERARDINI : « Eucaristica ed ecumenismo », in : PIOLANTI : *Il Mistero*, pp. 651-655 ; R. MASI : « La conversione eucaristica nella teologia odierna », in : *Divinitas 2* (1966), pp. 272-315 ; Giovanni B. SALA : « Transsubstantiation oder Transignifikation ? », in : *ZKTh 92* (1970), pp. 1-34.

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, solennellement confirmé à Trente, de la transsubstantiation et de la présence réelle. C'est ce qu'ont fait très clairement le pape Pie XII, dans son encyclique réellement prophétique *Humani generis* (1950)³, et le pape Paul VI, dans l'encyclique *Mysterium fidei* (1965)⁴. Comme 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 pas seulement parce que, dans les définitions tridentines que nous avons citées, l'Église est allée jusqu'à reprendre presque mot pour mot le texte de la doctrine telle qu'énoncée par l'Aquinate. Outre le qualificatif évoqué précédemment qui fait de saint Thomas le *Doctor eucharisticus*, il y a une autre raison. 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. »⁵

Dans le brouillard qui souvent obscurcit l'atmosphère théologique, la doctrine de saint Thomas peut, de façon générale, agir comme un puissant rayon de soleil ! 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 admirable que ce sacrement ? »⁶, question tout à fait appropriée à notre thème.

La transsubstantiation⁷

Si les nouvelles conceptions que nous avons évoquées se caractérisent fréquemment par des considérations philosophiques mal inspirées, 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, affirmant clairement que, dans cette doctrine, il s'agit d'un mystère au sens strict du terme et que cette doctrine, « les sens ne peuvent [la] saisir, mais seulement la foi qui s'appuie sur l'autorité divine »⁸. Il souligne tout aussi clairement le « *dogma datur* » dans ses hymnes eucharistiques⁹. Ainsi dit-il par exemple dans *Lauda Sion* :

« *Dogma datur Christianis/Quod in panem 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. » (11-12).

Par contre, cela ne signifie en aucune façon que, de ce fait, la raison théologique, la *ratio fide illustrata*, s'en trouve exclue, indûment amputée ou réprimée, ce que prouvent d'ailleurs les multiples arguments 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, car 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).

³ Cf. D. BERGER (éd.) : *Die Enzyklika Humani Generis Papst Pius XII. – 1950-2000. Geschichte, Doktrin und Aktualität eines prophetischen Lehrschreibens*, Cologne 2000.

⁴ AAS 57 (1965), p. 755.

⁵ « Sermo de S. Thoma », cité d'après Laurentius A PONTE : *In Cap. 9 Sap. Hom.*, 13.

⁶ *Opusculum* 57 de l'édition romaine.

⁷ 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).

⁸ 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.* » [« Que le vrai corps du Christ et son sang soient dans le sacrement, les sens ne peuvent le saisir, mais seulement la foi qui s'appuie sur l'autorité divine. »] Dans son exposé doctrinal sur le sacrifice sacramentel, le *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 1381) a littéralement repris ce passage.

⁹ 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 : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, Éditions universitaires de Fribourg (Suisse) 1993, pp. 189-199. Sur la théologie et l'art poétique de ces hymnes, voir Sisto TERAN : *Santo Tomas, Poeta del Santissimo Sacramento*, Buenos Aires 1979, passim.

C'est l'idée qui anime tout l'office de la Fête du Très Saint Sacrement composé par Thomas, avec l'ordonnement 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 détails¹⁰.

En outre, cette présence est congrue dans la mesure où 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 arguments de convenance : 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 réfute lui-même l'hérésie de ceux qui affirment

« que le corps et le sang ne se trouvent dans ce sacrement que comme le signifié se trouve dans le signe. Cette position est à rejeter comme hérétique car elle contredit les paroles du Christ. »¹¹

Si, sur ce point, Thomas visait en particulier le symbolisme de Bérenger, on ne manquera pas de remarquer toute l'actualité de cette réfutation ! Plus loin (q. 75, a. 2), s'appuyant sur de profondes réflexions (q. 75, a.2), Thomas réfute la doctrine de l'impanation avancée par certains disciples de Bérenger¹². En fait, cette hérésie s'appuie sur l'idée fautive – combattue également par les nominalistes, mais avec les graves conséquences que l'on sait¹³ – 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'annihilation¹⁴ de la substance du pain et du vin qui rendait également impossible une véritable transsubstantiation (conversion)¹⁵, conception déjà réfutée par Thomas au troisième article de sa question 75.

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, qu'« elle est totalement surnaturelle, accomplie par la seule vertu de Dieu »¹⁶. Dans le domaine de la nature, les transformations portent toujours et uniquement sur la forme, pas 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 formelle mais substantielle. Elle ne figure pas parmi les diverses espèces de mouvements naturels mais on peut l'appeler « transsubstantiation », ce qui est son nom propre. »¹⁷

On ne manquera pas de remarquer l'importance fondamentale que revêt 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

¹⁰ Cf. sur ce point P. DESCOURTIEUX : « Theologie und Liturgie der Eucharistie beim hl. Thomas von Aquin », in : *UVK* 8 (1978), pp. 18-23.

¹¹ *ST* IIIa, q. 75 a.1 : « *Quae quidam non attendentes posuerunt corpus et sanguinem Christi non esse in hoc sacramento nisi sicut in signo, quod est tamquam hereticum abjiciendum, utpote verbis Christi contrarium.* »

¹² Cf. GUITMUND VON AVERSA : *De corporis et sanguinis Christi veritate in Eucharistia*, PL 149, col. 1427-1512.

¹³ 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.

¹⁴ PIOLANTI : *Misterio eucaristico*, p. 244 : « *Per S. Tommaso il concetto di annichilazione esclude quello di conversione e viceversa.* » [« Pour s. Thomas, le concept d'annihilation exclut celui de conversion et inversement. »]

¹⁵ 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.* » [« Il faut donc conclure purement et simplement qu'absolument rien n'est réduit à néant. »]

¹⁶ *ST* IIIa, q. 75 a. 4 : « *[...] est omnino supernaturalis, sola Dei virtute effecta.* »

¹⁷ *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 ».* »

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 erreur¹⁸ :

« 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. »¹⁹

Cette association particulière des accidents du pain et du vin avec les substances du corps et du sang de Jésus-Christ non seulement est congrue du point de vue de la réception de ce sacrement par l'homme sous une forme qui convient à sa nature mais, en outre, elle favorise les mérites de la foi :

« *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*).

Dans son commentaire des sentences, le *Doctor communis* affirme déjà que ce sacrement favorise vigoureusement la foi dans la mesure où il amène l'homme à donner son assentiment « non seulement par-delà la raison mais encore à l'encontre de ce que perçoivent ses sens »²⁰, et cela vaut non seulement pour la divinité de Jésus-Christ mais aussi pour sa nature authentiquement 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 réelle²¹. 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.

Considérons tout d'abord 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 dogme²². La réponse est clairement : « non » ; une telle affirmation est en effet 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 consubstantiation²³. Du point de vue de l'histoire de la théologie, l'affirmation de Pesch est intenable : on trouve en effet 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 vingt ans déjà avant la naissance de l'Aquinate²⁴. Il ne peut donc absolument pas être question d'une « invention » de Thomas que Pesch, par un curieux anachronisme, qualifie en outre de « théorie tout à fait moderniste »²⁵. 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 pénétrantes explications.

En second lieu, il convient de réfuter une objection fréquemment avancée, depuis 1950 environ, contre la doc-

¹⁸ 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.* » [« Dans ce sacrement, il n'y a aucune tromperie : les accidents discernés par notre connaissance sensible existent là réellement. Et l'intellect, qui a la substance pour objet propre [...] est préservé de toute tromperie par la foi. »] 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.

¹⁹ « Sermon de saint Thomas d'Aquin à l'occasion de la Fête-Dieu » (= *Opusc.* 57), in : *Breviarium 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 iudicant sibi notis.* »

²⁰ 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.* »

²¹ Cf. Vincenzo CACHIA : *De natura transsubstantiationis iuxta S. Thomam et Scotum*, Rome 1929, pp. 10-12.

²² Pour reprendre une expression de O. H. PESCH in : *Thomas von Aquin, Grenze und Größe mittelalterlicher Theologie*, Mayence³ 1995, p. 44.

²³ Cf. Burkhard NEUNHEUSER : *Eucharistie in Mittelalter und Neuzeit* (HDg IV/4b), Fribourg-en-Brisgau 1963, pp. 51-55.

²⁴ 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.

²⁵ PESCH : *Thomas*, p. 44.

trine de la transsubstantiation, selon laquelle, avec la physique moderne, le concept de substance employé par l'Aquinat 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 remarquablement avec le *sens commun*²⁶, 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 l'impossibilité d'admettre une substance au niveau ontologique. »²⁷

En outre, on peut même dire que la physique moderne ne connaît absolument aucun véritable concept 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 »²⁸. Et c'est précisément ce que nous trouvons, sous une forme parfaite, chez saint Thomas.

Le mode d'être sacramentel du Christ dans l'Eucharistie²⁹

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 :

« Car le mode d'être qui affecte le Christ dans ce sacrement est entièrement surnaturel. »³⁰

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 :

« Il faut absolument professer, selon la foi catholique, que le Christ tout entier est [présent] dans ce sacrement. »³¹

Pour bien faire comprendre cette présence, Thomas recourt, comme précédemment dans la *Summa contra Gentiles* (I.IV, cap. 64) à la différence entre *ex vi sacramenti* et *ex naturali concomitantia*, distinction qui déterminera de façon absolument fondamentale tout ce qu'il dira par la suite. Le Christ est présent de deux manières :

« D'une façon, comme en vertu du sacrement ; d'une autre façon, en vertu de la concomitance naturelle. En vertu du sacrement, il y a sous les espèces sacramentelles le terme direct de la conversion subie par la substance préexistante du pain et du vin [c'est-à-dire la substance de la chair et du sang]. [...] En vertu de la concomitance naturelle, il y a dans ce sacrement ce qui dans la réalité est uni au terme de cette conversion. »³²

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 l'âme demeure réellement et à jamais :

« Il s'ensuit que sa divinité ou son âme ne se trouvent pas dans ce sacrement en vertu du sacrement mais en vertu de la concomitance réelle. »³³

²⁶ GARRIGOU-LAGRANGE : *De Eucharistia*, pp. 116-120 ; ID. : *Le sens commun*, Paris ³1922, pp. 91-98 ; H. MEYER : *Thomas von Aquin*, Paderborn ²1961, p. 689 : « La philosophie de Thomas est la philosophie de la raison naturelle exprimée en termes philosophiques. »

²⁷ L. ELDERS : *La métaphysique de saint Thomas d'Aquin*, p. 199.

²⁸ H. SEIDL : « Zum Substanzbegriff der katholischen Transsubstantiationslehre », in : *FKTh* 11 (1995), p. 5.

²⁹ Sur cette question, Cf. J. B. GONET : *Clypeus theologiae thomisticae*, vol. 6, Paris 1867, disp. 5 ; 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.

³⁰ *ST* IIIa, q. 76, a. 7 : « *Modus essendi quo Christus est in hoc sacramento, est penitus supernaturalis.* »

³¹ *ST* IIIa, q. 76, a. 1 : « *Quod omnino necesse est confiteri secundum fidem catholicam quod totus Christus sit in hoc sacramento.* »

³² *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.* »

³³ *ST* IIIa, q. 76, a. 1 : « *Et ideo in hoc sacramento corpus Christi est ex vi sacramenti, anima autem Christi ex reali concomitantia.* »

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).³⁴ 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 de la quantité. Le corps du Christ est donc substantiellement là ; pourtant, la nature de la substance est présente dans chaque partie de la dimension spatiale :

« Il est donc clair que le Christ tout entier est dans chaque partie des espèces du pain. »³⁵

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. »³⁶

Et il reprend cette idée de façon fort expressive 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 affirme ensuite :

« Le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement selon le mode propre aux dimensions, mais davantage selon le mode de la substance [...] Dans ce sacrement, le corps du Christ n'est pas comme dans un lieu »³⁷,

mais il n'est limité spatialement que par les espèces sacramentelles :

« Le lieu où se trouve le corps du Christ n'est pas vide. Et pourtant, il n'est pas, à proprement parler, rempli par la substance du corps du Christ, qui n'est pas là localement [...] Mais il est rempli par les espèces sacramentelles. »³⁸ *

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*.

Il ne faudrait cependant pas sous-estimer le rapport entre accident 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 persiste dans ce sacrement non seulement jusqu'au lendemain mais même ensuite, tant que subsistent les espèces sacramentelles. Lorsque celles-ci disparaissent, le corps du Christ cesse de s'y trouver ; ce n'est pas qu'il dépende d'elles, mais c'est parce que la relation du corps du Christ à l'égard de ces espèces est supprimée. »³⁹ **

Si l'on peut voir avec les yeux du corps les accidents, en l'occurrence les espèces du pain et du vin, par contre 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 pourrons voir le corps

³⁴ 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.

³⁵ *ST* IIIa, q. 76, a. 3 : « *Et ideo manifestum est quod totus Christus est sub qualibet parte specierum panis.* »

³⁶ « *Manducatur itaque a fidelibus, sed minime laceratur ; quinnimo, diviso sacramento, sub qualibet divisionis particula integer perseverat.* »

³⁷ *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.

³⁸ *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.* »

* La traduction française (Éditions du Cerf) dit : « il n'est pas, à proprement parler, rempli par la substance du Christ » (au lieu de « rempli par la substance du corps du Christ »).

³⁹ *ST* IIIa, q. 76, a. 6, 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.* »

** Dans la note 228, la référence du texte allemand indique l'article 7 alors qu'il s'agit de l'art. 6 (du moins dans la traduction française).

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 qui transparaît dans la doctrine eucharistique de saint Thomas est très originale et que l'on n'en trouve guère d'équivalent chez d'autres théologiens du XIII^e siècle⁴⁰.

Par ailleurs, cette réserve eschatologique vaut également pour l'explication de ce que l'on appelle les miracles eucharistiques⁴¹.

« Dans ces apparitions, [...] on ne voit pas l'aspect propre du Christ mais un aspect formé miraculeusement soit dans l'œil des témoins, soit encore dans les dimensions sacramentelles elles-mêmes. »⁴²

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'autel⁴³.

Présence du Christ dans l'Eucharistie et raison⁴⁴

Dans la présentation spéculative que fait saint Thomas de la doctrine de la transsubstantiation et de la présence réelle, 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.* 11, lect. 5).

La distinction réelle entre substance et accident est un fait que le *sens commun* n'a pas de mal à percevoir. Dans le domaine de la nature par contre, du fait que l'accident n'est pas autonome, nous ne connaissons pas de séparation réelle entre les deux. Ce qui apparaît impossible selon la loi de la nature est cependant rendu possible par un privilège particulier de la grâce⁴⁵ : 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 d'un corps humain ne peut aucunement être affectée de ces accidents ; en outre, il est impossible que le corps du Christ, qui existe dans la gloire et l'impassibilité, soit altéré de façon à recevoir des qualités de ce genre. »⁴⁶

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 accidents subsistent sans sujet. Ce qui peut être produit par la vertu divine. Car, puisque l'effet dépend davantage de la cause première que de la cause seconde, Dieu, qui est la cause première de la substance et de l'accident, peut par sa vertu infinie conserver dans l'être un accident dont la substance a été enlevée, alors que cette substance le conservait dans l'être comme étant sa cause propre. »⁴⁷

⁴⁰ TORRELL : *Initiation à saint Thomas d'Aquin*, p. 198.

⁴¹ Cf. P. BROWE : « Die scholastische Theorie der eucharistischen Verwandlungswunder », in : *Theologische Quartalschrift* 110 (1929), pp. 305-332.

⁴² *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.* »

⁴³ Voir à ce sujet Johannes A. S. THOMA : *Cursus Philosophicus – Logica*, q. 23 a. 2 ; GARRIGOU-LAGRANGE : *De Eucharistia*, pp. 152-155.

⁴⁴ Sur cette question, Cf. Charles-René BILLUART : *De mente Ecclesiae catholicae circa accidentia Eucharistiae*, Liège 1715 ; DIEKAMP/JÜSSEN : *Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas*, vol. III, Münster 12 1954, pp. 159-168.

⁴⁵ *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.* » [« Rien n'empêche qu'un être soit ordonné selon la loi commune de la nature, alors que, cependant, son contraire est ordonné selon un privilège spécial de la grâce. »]

⁴⁶ *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.* »

⁴⁷ *ST IIIa*, q. 77, a. 1 : « *Accidentia in hoc sacramento manent sine subjecto. Quod quidem virtute divina fieri potest. Cum enim effectus*

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 moins⁴⁸.

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 propriétés agissantes antérieures (*ibid.*, a.3), lesquelles 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 vrai corps du Christ soit lui-même rompu. D'abord parce qu'il est incorruptible et impassible. Ensuite parce qu'il est tout entier contenu sous chaque partie [...], ce qui s'oppose par définition à ce qu'il soit rompu [...] Ainsi, la fraction de ces espèces est le signe de la passion du Seigneur, qui est accomplie dans le vrai corps du Christ. »⁴⁹

Mystère, joie et adoration

La doctrine de saint Thomas, si remarquablement concordante avec celle de l'Église, n'est ni, d'un côté, le symbolisme de Bérenger ni, de l'autre, l'identification du corps du Christ à sa figura ; elle n'a pas non plus sa place 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 sur notre intelligence »⁵⁰, elle a une valeur supérieure évidente, 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, 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 proprie dicta* ») et que le Christ devienne présent réellement, totaliter et de façon permanente, le corps du Christ n'en subit pour autant aucune transformation⁵¹.

La spéculation thomiste précède audacieusement et en profondeur la raison éclairée par la foi, et pourtant elle s'incline avec une humilité incomparable devant le caractère surnaturel du mystère auquel elle est confrontée dans le dogme de l'Église.

De même que l'Aquinat ouvre les portes de sa réflexion spéculative en soulignant que, dans la sainte Eucharistie, nous sommes confrontés à un mystère dans le sens le plus strict du terme, sa théologie débouche parallèlement sur des actes de louange et d'adoration qui expriment de manière appropriée l'attitude à adopter devant ce

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.* »

⁴⁸ Cf. P. SEDLMAYR : « Die Lehre des hl. Thomas von den accidentia sine subjecto remanentia » in : *Divus Thomas* (F) 3-12 (1934), pp. 315-326.

⁴⁹ ST IIIa, q. 77, a.7 : « *Non autem potest dici quod ipsum corpus Christi verum frangatur, primo quidem quia est incorruptibile et impassibile. – Secundo quia 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.* »

⁵⁰ SEIDL : *Substanzbegriff*, p. 16.

⁵¹ Cf. GARRIGOU-LAGRANGE : *De Eucharistia*, I.

mystère.

La joie de ses hymnes de la Fête du Saint Sacrement n'est pas seule à l'exprimer : la prière que fit, pour terminer sa vie, ce grand et pourtant si humble Docteur, et que nous avons rappelée ci-dessus, le montre de façon très explicite.

Le Centre International d'Études Liturgiques

Le Centre International d'Études Liturgiques est une association libre de fidèles, fondée en 1994, qui œuvre pour faciliter la piété par une meilleure connaissance des trésors de la liturgie en général, et de la liturgie romaine traditionnelle en particulier. Le C.I.E.L. est représenté aujourd'hui par des délégations nationales dans plus de dix-huit pays d'Europe, d'Amérique et d'Asie.

Le C.I.E.L. organise chaque année un colloque universitaire de trois jours autour de professeurs et chercheurs qui livrent à cette occasion leurs réflexions sur les différents aspects théologiques, historiques et spirituels de la *liturgia perrenis*. Il édite les actes de ce colloque en cinq langues, lesquels sont envoyés à plus d'un millier d'évêques, d'universités et de communautés religieuses du monde entier.

Le C.I.E.L.-France publie régulièrement des études liturgiques originales et des textes du Magistère, et réédite des travaux classiques diffusés soit sous forme d'ouvrages vendus directement ou en librairie, soit par le réseau Internet.

C.I.E.L.
11 avenue Chauchard – 78000 Versailles
Tél : 01 53 68 46 28 – Fax : 01 53 68 46 27
Mél : ciel@pro-ecclesia.com

Un site Internet met à disposition du public tous les textes des communications données lors des colloques du C.I.E.L.

<http://www.pro-ecclesia.com>