

Michel NODÉ-LANGLOIS

Trans-substantiel

Libre méditation sur l'Eucharistie

Toulouse – 2026

Prélude

Cet écrit voudrait être ce que son sous-titre indique : une *méditation*. Méditer, c'est penser plus pour aimer mieux, et cela parce que, avant tout, l'on aime ce à quoi l'on pense.

La méditation mobilise toutes les formes du discours intérieur. Mais elle doit en fin de compte céder le pas à l'oraison silencieuse. La première espère en fait conduire à la seconde : celle-ci est le fruit d'un don gratuit et reçu, plutôt que d'une activité volontaire qui demande un effort d'attention. La vertu propre de la méditation, c'est de nourrir le silence de l'adoration, lequel reste paradoxalement plein de ce dont il estompe la présence dans la conscience de celui qui adore – mais l'activité vivificatrice de l'âme n'est-elle pas pour sa plus grande part inconsciente ?...

La méditation est un acte de l'animal doté d'intelligence qu'est l'être humain. Elle se distingue d'une pure spéculation intellectuelle, telle que la résolution d'une équation mathématique. Mais l'intellect s'y trouve engagé, notamment pour éviter que la méditation ne soit submergée d'un flot incontrôlé de représentations imaginaires : la méditation trouve à se nourrir d'*images*, mais celles-ci n'y ont de place que par leur rapport à des vérités – les *vérités de foi* – qui sont de l'ordre de la *pensée*.

Plutôt que d'effacer l'*intelligence* et ses requêtes pour faire place au *cœur* et à ses élans, on voudrait enlacer l'un et l'autre, en sorte que l'intelligence du mystère, aussi loin qu'elle est possible, conduise d'elle-même à la contemplation amoureuse de ce qu'elle ne peut que viser, sans en épuiser la jouissance. On voudrait ce faisant répondre au vœu que formulait le cardinal Charles Journet¹ d'une « théologie à genoux », une théologie qui pense d'autant mieux qu'elle pense agenouillée, permettant à cet humble geste de prendre tout son sens en conduisant l'intelligence à l'extrême de ses possibilités. Le pape Léon XIV a fait écho au cardinal en déclarant à Saint-Jean-de-Latran, le 25 mai 2025, que « la communion se construit d'abord “à genoux”, par la prière et l'engagement constant dans la conversion ».

C'est pourquoi l'on n'adoptera pas d'emblée la posture d'un thésard en théologie, mais plutôt celle d'un simple fidèle : puisse-t-il être assez simple pour que, selon la parole du psalmiste, il soit « rendu sage² » !

On tentera donc d'abord d'approcher méditativement le mystère, comme on s'approchait naguère de la table de communion, et aujourd'hui de celui ou celle qui a reçu l'office de la distribuer. On explorera ensuite les éléments de pensée que des siècles d'expérience chrétienne ont élaborés pour permettre à la foi de se dire à elle-même, d'exprimer intérieurement autant qu'extérieurement ce à quoi elle attache amoureusement l'âme de celui ou celle qui la professe. Cette profession reste

¹ 1891-1975.

² Ps 19/18, 8.

parfois très implicite, mais elle est vouée à s'expliciter dès lors qu'il est demandé au croyant, selon l'injonction de Pierre, d'être « toujours prêt à répondre à quiconque [lui] demande de rendre raison de l'espérance qui est en [lui]³ ».

Aussi bien ne pourra-t-on éviter d'affronter des notions d'un abord apparemment difficile, auxquelles ont recouru la foi priante, et la théologie qui en a émané, pour accéder à cette « intelligence de la foi » qui définit la théologie⁴.

Au cœur de ces notions se trouve celle de *transsubstantiation*, apparue dans les textes magistériels dès le XI^e siècle. On en a tiré le titre du livre, en s'inspirant d'un autre terme : *consubstantiel*, terme un temps éclipsé et récemment rétabli dans la liturgie en langue française. Les conciles œcuméniques de Nicée (325) et de Constantinople (381) l'avaient consacré au IV^e siècle, pour une formulation intelligente autant qu'intelligible du mystère trinitaire professé par le *Credo* chrétien⁵.

Le Symbole dit « de Nicée-Constantinople » confessait – explicitement pour le Fils et implicitement pour le Saint-Esprit – la *consubstantialité* des « Personnes » divines : elles constituent, dans et par les relations qui font qu'aucune ne peut exister sans les autres, une seule et même réalité *subsistante*, c'est-à-dire existant en soi à part de tout le reste.

La *subsistence* de l'unique substance divine n'est rien d'autre que la *transcendance* de l'être divin par rapport à tout ce qui n'est pas lui : le créé. Or, quoi qu'il en soit de la profondeur du mystère du « Dieu trois-en-un », et des efforts de pensée qu'il demande à l'intelligence non moins qu'au cœur, la subsistence transcendante de l'être divin est moins difficile à penser que l'idée d'un *changement de substance*, que dénote le terme de transsubstantiation, consacré comme expression adéquate du dogme depuis le concile de Trente⁶.

La foi s'est développée historiquement en produisant des fruits qui lui sont propres. Si elle a eu et a toujours besoin de recourir à ce terme, elle a plus encore besoin d'en saisir autant qu'il est possible la signification, soit de le comprendre en quelque manière, même si elle se sent impuissante à en épuiser la compréhension, et à rendre complètement visible ce qui en cette vie reste au-delà de toute visibilité.

On a voulu puiser, pour servir à cette compréhension, dans les textes du Docteur à qui fut confiée en son temps la composition de l'Office du Saint-Sacrement, celui du dimanche appelé

³ 1P 3, 15.

⁴ *Fides quaerens intellectum*, « la foi en quête d'intelligence », selon l'expression d'Anselme de Cantorbéry dans le Prologue de son *Proslogion*.

⁵ Voir : Michel NODÉ-LANGLOIS, *La Trinité*, éd. Saint-Léger, septembre 2025.

⁶ Le ch. 4 du Décret sur l'Eucharistie du Concile de Trente (1545-1555) est cité intégralement dans le *Catéchisme de l'Église Catholique* (1992), n° 1376 : « Parce que le Christ, notre Rédempteur, a dit que ce qu'Il offrait sous l'espèce du pain était vraiment son Corps, on a toujours eu dans l'Église cette conviction, que déclare le saint Concile de nouveau : par la consécration du pain et du vin s'opère le changement de toute la substance du pain en la substance du Corps du Christ notre Seigneur, et de toute la substance du vin en la substance de son Sang ; ce changement, l'Église catholique l'a justement et exactement appelé *transsubstantiation* ».

autrefois « Fête-Dieu ». Auteur de la célèbre hymne toujours chantée *Pange lingua*, Thomas d'Aquin est réputé, parmi les Docteurs de l'Église, autant pour son exploration théologique du mystère de l'Eucharistie que de celui de la Trinité.

Ici comme là, le « Docteur angélique » a trouvé dans la philosophie, et plus particulièrement dans celle d'Aristote, des éléments conceptuels qui, depuis les premiers siècles de l'Église, paraissent donner le moyen d'une formulation intelligible des objets spécifiques de la foi chrétienne. On trouvera en appendice une traduction des « questions » de la *Somme de théologie* que Thomas a consacrées⁷, parmi celles qui traitent de l'Eucharistie, au mystère du *pain devenant vrai Corps du Christ*.

En commençant par réfléchir à ce que ces textes comportent de plus saillant, on voudrait montrer dans un deuxième temps que, loin de clore et de figer la formulation du mystère, Thomas ouvrait la voie d'un approfondissement de la conceptualisation dont la philosophie grecque, et son exploitation par les Pères de l'Église, offraient les moyens. La notion exigeante, à la fois rigoureuse et opaque, de *transsubstantiation* conduit logiquement à réfléchir sur ce qu'il faut entendre par le terme de *substance*, donc par celui de *subsistence*, qui désigne la manière proprement substantielle d'exister.

Il faut de la métaphysique pour expliciter le mystère en cédant aux requêtes de l'intelligence. Mais il faut pour cela une métaphysique « à genoux », qui sache qu'elle ne dira jamais rien de plus que l'acte de foi de l'apôtre Thomas, devant son maître ressuscité, acte que tout communiant est appelé à reproduire pour lui-même : « Mon Seigneur et mon Dieu ! » Le croyant voit ce qui a tout l'air d'être un bout de pain, sur lequel il vient d'être dit : « Ceci est mon corps ». Quoi qu'il en soit de son degré de compréhension intellectuelle, il dit intérieurement, par pure confiance en la véracité des paroles de Jésus⁸ : « C'est Lui, c'est vraiment Lui que je vois, *puisque Il l'a dit* ». Car *son corps*, c'est *Lui* : c'est Lui qui se rend miraculeusement et corporellement présent.

Le réalisme métaphysique vient conforter le réalisme ordinaire et humble de la foi, laquelle croit à la fois ce qu'elle voit (les aspects sensibles) et ce qu'elle ne voit pas (le Verbe encore et toujours incarné). Or le premier réalisme est en vérité à l'école du second, sachant qu'il n'a rien d'autre à faire savoir que ce que sait, en le croyant, n'importe quelle « petite vieille (*vetula*)⁹ » venue

⁷ *Somme de théologie*, 3^{ème} partie, q. 75 à 77. On a pris le parti de réduire le texte des articles à l'« autorité » (c'est-à-dire la *source*) citée par Thomas, et la réponse à la question que cette autorité motive, en s'opposant aux autres sources citées en sens contraire. Une traduction complète, comportant les objections initiales et les réponses à chacune, peut être trouvée à l'adresse : <https://michelnodelanglais.e-monsite.com/pages/philosophie/inedits/auteurs/thomas-d-aquin-la-transsubstantiation-eucharistique.html>.

⁸ « Lors de l'accomplissement du sacrement, le prêtre ne se sert plus de ses propres paroles, mais des propos du Christ. C'est donc le propos du Christ qui accomplit le sacrement » (AMBROISE DE MILAN, *Le très-haut saint mystère*, L. IV, ch. 6, ML 217, 859 – cité par Thomas d'Aquin, *loc. cit.*, q. 78, a. 1).

⁹ THOMAS D'AQUIN, *Commentaire du Symbole des Apôtres*, Prologue.

à la table du Seigneur pour Le voir, L'adorer et Le consommer, afin de L'aimer en « gardant son commandement¹⁰ ».

L'explicitation métaphysique du mystère peut faire fond sur les *concepts* qui sont les fruits de l'intelligence, lorsque celle-ci ne craint pas de pousser sa spéculation aussi loin qu'il lui est possible. Cette explicitation montre qu'il n'y a rien dans l'acte de foi qui contrevienne aux exigences de l'intelligence raisonnante, et il importe que ces exigences soient satisfaites indépendamment de l'acte de foi, autrement dit en se tenant sur le plan du savoir spéculatif. Cela relève de la philosophie. Il appartient à la théologie, en tant que distincte « génériquement (*secundum genus*)¹¹ » de la philosophie, de mettre les acquis de la philosophie au service de l'acte de foi, en acquiesçant à toute la vérité dont ces acquis sont porteurs, pour autant qu'ils soient fruits d'un authentique amour de la sagesse, c'est-à-dire de la vérité accomplie. Mais jamais la spéculation – quelques fruits qu'elle porte, que ce soit dans sa mise en œuvre philosophique ou dans son exploitation théologique – ne remplacera l'acte de foi lui-même : elle ne peut se considérer comme un substitut suffisant de ce dernier. C'est cet acte qui assume en lui-même, et porte à l'incandescence, tout ce dont une spéculation poursuivie dans l'humilité peut le nourrir. Le « *C'est ta face, Seigneur que je cherche*¹² » du psalmiste s'accomplit, quoiqu'encore obscurément et de façon voilée, dans la parole d'adoration du communiant : « *C'est Toi, Seigneur, que je vois* ».

Une dernière remarque. Si bien secourue qu'elle soit par l'intelligence et ses concepts, la méditation du « Grand mystère – *Magnum mysterium*¹³ » s'avère vite être une épreuve autant qu'une aventure : toute avancée y est chaque fois une relance, induisant la certitude que l'on n'en aura jamais fini avec elle, ce qui est somme toute assez conforme à son objet...

Qu'on veuille donc pardonner à sa mise par écrit de n'avoir pu s'assurer une *linéarité* qui eût évité toute *redondance*, et qu'on fasse de celle-ci le moyen d'une *rumination*, qui fait toute l'essence de la « *Lectio divina* » !...

¹⁰ Jn 14, 15-21-23.

¹¹ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, 1^{ère} partie, q. 1, a. 1, ad 2. La théologie comme « science sacrée (*doctrina sacra*) » diffère *génériquement* de la « partie de la théologie qui fait partie de la philosophie » (*loc. cit.*) en ce que la première théologie a pour principes les *articles de foi*, traduction en langage humain de la science divine, tandis que la seconde n'a d'autres principes que les *évidences intellectuelles* – tel le principe dit « de contradiction » – qui sont à la base de toute connaissance rationnelle.

¹² Ps 27/26, v. 8.

¹³ « *O magnum mysterium, et admirabile sacramentum, ut animalia viderent Dominum natum, jacentem in praeseptio ! Beata Virgo, cujus viscera meruerunt portare Dominum Christum. Alleluia* – Ô grand mystère, et admirable sacrement, que des animaux voient leur Seigneur nouveau-né, couché dans une mangeoire ! Heureuse Vierge, dont le sein a mérité de porter Le Christ Seigneur. Alléluia ! » (Matines grégoriennes de Noël). – L'expression initiale de l'hymne s'applique aisément au Saint-Sacrement, car l'âne et le bœuf de la crèche ne voyaient pas plus la Divinité, dans son Incarnation, que le communiant qui s'approche de la Sainte Table.

Approche du Mystère



Vers l'autel

Qui s'avance pour recevoir le Très-Saint-Sacrement n'a rien de mieux à se dire sinon qu'il se rend à un rendez-vous d'amour.

Non pas de ces rendez-vous mondains cultivés par l'art des lettres ou des images. Plutôt de ceux que se réservent des conjoints fidèles, afin de consolider leur relation intime, celle qui leur donne de n'être « qu'une seule chair¹⁴ ».

À en croire les auteurs sacrés, l'union de ceux qui se donnent ainsi l'un à l'autre suscite une réalité nouvelle, charnellement accomplie mais indécidable physiquement, sinon à travers une complicité devenue sensible, que ne laissent pas d'apercevoir ceux qui les approchent. Chacun était et demeure la « chair » qu'il est, soit la réalité concrète de sa personne « en chair et en os ». L'Écriture lui révèle néanmoins que, par la libre décision qui l'unit à l'autre, et le contact intime qui lui en offre l'expression la plus intense, il devient le ministre d'une nouvelle « incarnation », par laquelle les deux chairs en viennent à n'en faire plus qu'une : celle-ci n'a pas d'autre face visible que la leur, mais elle a une face secrète qu'ils sont seuls à connaître, et peut-être en partie seulement.

Deux en un – ou plutôt « Trois-en-un », comme il est dit d'une huile célèbre qui a la propriété de dégripper les contacts, tout autant que de la Sainte Trinité : l'union conjugale – quand elle est réelle et non pas « nulle » – induit la coexistence unifiante de ces trois réalités que sont les deux conjoints et leur unité amoureuse : ceux-là ne sont rendus tels que par celle-ci, et celle-ci n'existe que par leur libre décision, ainsi que toutes les formes d'intimité spirituelle autant que charnelle, charnelle autant que spirituelle, qui l'expriment et la fortifient. Ainsi se « fait l'amour », entre des personnes créées « à l'image de Dieu¹⁵ ».

Lorsque saint Jean instruit ceux à qui il écrit, il dit leur transmettre, parlant de lui et des autres premiers intimes de Jésus, « ce que nos mains ont *touché* du Verbe de vie¹⁶ ».

Il pouvait bien penser entre autres à l'apôtre Thomas, dont il rapporte l'épisode de brève incrédulité qui a rendu celui-ci célèbre, et l'injonction qui l'en a sauvé de « mettre la main dans [le] côté¹⁷ » du Crucifié.

¹⁴ Gn 2, 24, cité en Mc 10, 8 et 1 Co 6, 16.

¹⁵ Gn 1, 27, où la sexualité de l'homme et de la femme est mentionnée immédiatement après leur création « à l'image et comme une ressemblance » de leur Créateur.

¹⁶ 1 Jn 1, 1.

¹⁷ Jn 20, 27.

C'est aussi un *contact* avec le vêtement que Jésus portait qui a guéri l'hémorroïsse de son mal¹⁸. Et le Christ a loué la femme qui lui témoignait son amour, en l'oignant d'un parfum de grand prix¹⁹, voire celle, mal vue, qui en larmes lui baisait les pieds, et les essuyait de ses cheveux²⁰.

Quant à Marie-Madeleine, il lui demanda seulement, au matin de sa résurrection, d'attendre pour le « toucher²¹ » que celle-ci soit pleinement accomplie par sa « montée²² » vers le Père : c'est à celui-ci qu'il se réservait en premier, invitant Marie à respecter cette réserve, laquelle ne serait plus de mise lorsqu'il reviendrait charnellement vers les siens, que ce soit pour faire entrer Thomas dans la grâce de la foi, ou pour partager de la nourriture avec ses disciples²³.

On voit à l'œuvre dans tous ces cas ce qu'on peut bien appeler un *toucher salvifique*, dont la forme suprême et définitive est assurément l'Eucharistie, et plus précisément ce qui en constitue le cœur, qui donne tout son sens au « sacrifice d'action de grâces²⁴ » appelé par les *Psaumes* : la mise en présence intime de chaque croyant avec le Ressuscité. Celle-ci se réalise non seulement par la réception spirituelle de la Parole divine publiquement transmise (la « Liturgie de la Parole »), mais aussi par la réception, physique autant que spirituelle, de ce « pain » que Jésus a offert en partage à ses Apôtres en disant : « Ceci est mon corps²⁵ ».

« C'est de l'écoute que vient la foi²⁶ », enseigne Paul. *Écouter*, c'est faire sien ce qu'on entend. Écouter la Sainte Écriture, c'est faire sien – ou plutôt : laisser devenir sien – le Verbe divin. Celui-ci se rend réellement présent au moyen des mots humains qui, depuis le temps de sa venue sur terre, ont transmis fidèlement l'enseignement de ce qu'il était dans sa réalité de Fils éternel, et de ce pour quoi il avait « pris chair de la Vierge Marie²⁷ ».

La foi qui naît de l'écoute est une réalité tout intérieure, parfois imperceptible à celui même qui la reçoit, la confesse, au besoin sans ressentir d'élan affectif particulier, mais dans l'offrande de soi-même à ce Créateur qui est aussi son Rédempteur²⁸.

Or Jésus n'a pas seulement appelé à la conversion et à la « circoncision du cœur » qu'annonçaient et appelaient la Loi et les Prophètes²⁹. Il leur a donné la forme du « mémorial³⁰ » de sa

¹⁸ Cf. Mt 9, 20-22.

¹⁹ Cf. Mt 26, 6-13 ; Mc 14, 3-9 ; Jn 12, 1-8.

²⁰ Cf. Lc 7, 37-48. Jean identifie cette femme à Marie, sœur de Lazare, en Jn 11, 2.

²¹ Jn 20, 17. Grec ἅπτου (**haptou*), impératif du verbe ἅπτομαι (**haptomai*), construit avec le génitif.

²² *Ibid.*

²³ Cf. Jn 21, 12, et Lc 24, 30.

²⁴ Ps 50/49, 14 ; 107/106, 22 ; 116/114-115, 17. « Action de grâces » est la traduction littérale du grec εὐχαριστία (**eukharistia*).

²⁵ Mt 26, 26 ; Mc 14, 22 ; Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24.

²⁶ Rm 10, 17.

²⁷ *Credo* de Nicée-Constantinople.

²⁸ Cf. Is 54, 5.

²⁹ Cf. Dt 30, 6 ; Jr 4, 4 ; Rm 2, 29.

³⁰ Cf. Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24. La Cène, réitérée à chaque messe, fut le moment inaugural de la Passion.

Passion : le sacrifice eucharistique annonce celle-ci en la rappelant³¹, donnant ainsi à quiconque se fait disciple de Jésus de s'unir à son acte rédempteur, quand même il ne lui serait pas demandé de subir un semblable martyre.

Le Christ s'offrait se donnait donc à manger, après avoir martelé devant les foules, au grand scandale de certains, que « [son] corps [était] vraiment une nourriture³² », et que « quiconque ne mangerait pas la chair du Fils de l'homme [n'aurait] pas la vie en [lui]³³ ». Cette *manducation* est le fruit et l'acte final du sacrifice eucharistique.

Sans doute peut-on se dire que la petite parcelle reçue du pain offert sur l'autel n'est pas de nature à nourrir l'organisme de celui qui l'ingère, soit à satisfaire les besoins que sa constitution physique lui impose : on comprend que la nutrition dont il est question ici est d'essence tout aussi spirituelle que la réception du Verbe divin dans l'audition de ses paroles. Il n'en reste pas moins que Jésus a poussé l'audace jusqu'à exiger qu'on le *mange*.

Il y a lieu d'être attentif ici à ce en quoi consiste une manducation, sous ses aspects les plus concrets. De même que l'audition est présupposée à l'intelligence d'une parole, et à l'adhésion à ce qu'elle dit, de même la nutrition physique de l'animal humain a-t-elle pour premier médiateur sa mise en *contact* avec ce dont l'ingestion et la digestion doivent lui permettre de refaire sa substance et ses forces.

On conviendra qu'ici la digestion n'est pas l'aspect majeur du processus recommandé par Jésus. Comment en revanche ne pas s'émerveiller, ou *admirer*³⁴ – en donnant à ce verbe toute la force qu'il avait encore dans la langue du XVII^e siècle, celle de Descartes et de Pascal, comme de saint François de Sales – que Jésus ait légué à ses disciples un moyen unique et irremplaçable d'entrer en contact avec la Divinité ?

Thomas, dit l'Évangile, n'a même pas touché son Maître, comme celui-ci l'y appelait, avant de s'écrier : « Mon Seigneur et mon Dieu³⁵ ! » Quant au communiant, il peut bien, faisant mémoire du sacrifice du Christ, s'adresser silencieusement à lui, en revenant à sa place, et murmurer intérieurement : « Mon Dieu, je Te touche, c'est Toi que je touche... », car c'est bien ce que l'oblige à se dire une foi qui ne triche pas avec les paroles du Sauveur.

Jésus a inventé les conditions qu'aucun sacrifice antérieur, et sans doute même aucun culte, n'aura proposé à ses fidèles. Lesdits sacrifices, actes religieux par excellence, honoraient la Divinité en lui consacrant des fruits dont les humains lui étaient redevables, et en signifiant par là-même la

³¹ Prière de l'*anamnèse*, aussitôt après la consécration des Saintes Espèces.

³² Jn 6, 55.

³³ Jn 6, 53.

³⁴ Ce verbe a la même racine que le terme *miracle*.

³⁵ Jn 20, 28.

conscience qu'ils avaient de leur dépendance et de leur subordination. Jésus quant à lui, loin de laisser la Divinité dans sa transcendance inaccessible, offre à la foi du croyant la certitude que son dessein secret est de se rendre littéralement *tangible*, soit d'abolir physiquement la distance entre le Créateur et sa créature.

Quelle plus grande intimité avec son Dieu la personne créée pourrait-elle désirer ? Comment ne sentirait-elle pas à quel point la dignité de sa condition charnelle est ainsi célébrée par celui à qui elle la doit ? Qui donc a mieux célébré et exalté la chair, non pas sous la forme de ce « dérèglement de tous les sens³⁶ » en lequel tel poète fameux mettait son espérance, mais par l'humble certitude que Dieu lui-même vient *toucher*, en se laissant toucher, celui ou celle qui, tel saint Pierre, serait plutôt porté à dire spontanément : « Éloigne-toi de moi, Seigneur, car je suis un homme pécheur³⁷ ! » L'Eucharistie porte plutôt à dire : « Fais-toi proche, Seigneur ! »

Toucher l'Absolu

Recréer l'intimité du Créateur et de la créature qui est « à son image », c'était sans doute bien cela que le Christ Jésus avait reçu mission de restaurer, sans reculer au bout du compte devant le sacrifice qui le substituerait à toutes les victimes antérieures. De celles-là il était déjà dit qu'elles ne sauraient attirer le regard de la bienveillance divine autant qu'un cœur humain qui se livre tout entier à la munificence du Créateur : « Le monde est à moi, et tout ce qu'il renferme. Est-ce que je mange la chair des taureaux ? Est-ce que je bois le sang des boucs ? Offre à Dieu un sacrifice d'actions de grâces³⁸ ! » – « Tout cela, c'est ma main qui l'a fait, et tout cela est à moi – oracle du Seigneur. Celui que je regarde, c'est le pauvre, celui qui a l'esprit abattu et tremble à ma parole³⁹ ».

Intimité de celui dont chacun peut dire, à l'instar de saint Augustin, qu'il lui est plus intime que lui-même⁴⁰. Le Verbe a voulu commencer sa carrière terrestre en se développant dans les entrailles d'une mère humaine. Se donner à manger et à boire sous l'aspect d'un pain et d'un vin, c'était comme nous élever, en se fondant en nos propres entrailles, à la dignité de celle qu'il avait choisie pour le mettre au monde – le *donner* au monde.

Qui pourrait mieux que le Verbe éternel, le « Dieu-Fils-Unique-qui-est-au-sein-du-Père⁴¹ », savoir ce qu'est l'*intimité* ?

³⁶ Arthur RIMBAUD, *Lettre dite « du voyant »*, 15 mai 1871.

³⁷ Lc 5, 8.

³⁸ Ps 50/49, 12-14.

³⁹ Is 66, 2.

⁴⁰ « *Interior intimo meo* » (AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions*, III, 6, 11).

⁴¹ Jn 1, 18.

L'Eucharistie nous en dit long à ce sujet, mais d'une manière qui doit bien d'abord nous sembler paradoxale. Car nous n'ignorons pas la dimension spirituelle de l'intimité. Nous savons quel est le privilège de ces biens que les philosophes dénomment *communicables*, pour les distinguer de ceux qu'ils dénomment *partageables*. Les premiers, opposés en cela aux seconds, sont ceux dont la détention par l'un n'évince personne d'autre : c'est évidemment ce qui se produit lorsque, moyennant nos paroles, nous nous communiquons nos idées, de telle sorte que la possession de celles-ci, quand nous nous comprenons, nous devient réellement commune. Nous ne pouvons en revanche occuper un même espace, alors même que nous pouvons partager un lieu de vie, c'est-à-dire en occuper chacun momentanément des parties distinctes. Nous pouvons être plusieurs à nous nourrir aux mêmes idées, mais non pas absorber et digérer à plusieurs les mêmes denrées.

Nos *intimes* sont ainsi ceux dont nous connaissons le plus de ce qu'ils savent d'eux-mêmes, et qui nous sont en permanence plus présents que n'importe qui d'autre, même si la conscience de cette présence ne va pas sans intermittence : nous ne pensons pas toujours à eux. Seuls des êtres dotés de la capacité spirituelle qu'est l'*intellect* sont capables d'une telle intimité, soit d'une communion de *pensée* qui va au-delà d'une similitude de sentiments. Les sentiments ne résident qu'en l'être qui les éprouve, tandis que des pensées intelligibles ont le pouvoir d'*informer* identiquement des consciences diverses, d'être simultanément présentes en chacune d'elles.

Le paradoxe eucharistique est que Jésus ne s'est pas contenté d'offrir pour notre salut une union spirituelle avec Dieu – le Dieu qu'il venait achever de révéler, moyennant l'infusion dans les âmes de l'Esprit même de ce Dieu. C'est une telle infusion qui avait *inspiré* les Prophètes⁴², et elle devait se déchaîner à partir de la Pentecôte qui suivit la résurrection du Christ. Jésus avait annoncé cette irruption de « l'Esprit qui donne la vie⁴³ », mais au moment même où il la promettait, il posait l'acte par lequel la réception de sa propre « chair » – la « chair du Fils de l'homme » – devenait concrètement source de cette vie, et son moyen indispensable⁴⁴.

Cette chair, il l'appelle « *ma* chair », pour l'opposer à « *la* chair » en général, qu'il déclare « sans profit⁴⁵ » : « Le pain que je donnerai, c'est ma chair pour la vie du monde⁴⁶ ». La *chair* dont il s'agit ici est bien une nourriture offerte, et non pas un attrait qui détourne de Dieu⁴⁷. À cette nourriture est attribué le même pouvoir vivifiant qui est attribué quelques lignes plus loin à l'Esprit.

⁴² Cf. Ez 3, 24.

⁴³ Jn 6, 63.

⁴⁴ Cf. Jn 6, 53.

⁴⁵ Jn 6, 51 et 63. Sous cette dénomination générale, la chair désigne la vie d'une créature tournée vers elle-même et détournée par ses affects passionnels de se rapporter à Dieu. C'est ce détournement que Blaise Pascal appelait « divertissement » (*Pensées* B 139, L 136).

⁴⁶ Jn 6, 51.

⁴⁷ Tel est le sens du terme *chair* quand il est pris au sens péjoratif de l'inclination au péché (et pas seulement au « péché de la chair » !...).

Heureux paradoxe eucharistique et christique : la vivification par l'Esprit est identifiée à la vivification par la chair, la vivification *spirituelle* à la vivification *charnelle* !

On perçoit ici tout le sens de l'institution de l'Eucharistie, un sens que le communiant peut à la fois concevoir et ressentir. On envisage difficilement une intimité avec Dieu autre que spirituelle, car « Dieu est Esprit⁴⁸ ». Or Jésus, dont la connaissance de l'intimité divine précède et dépasse toute autre, a néanmoins choisi d'instaurer la condition d'une intimité physique, moyennant un *contact* suivi d'une *assimilation*, qui sanctifient la personne créée au tréfond de son organisme.

Le communiant est en droit de se demander quelle plus grande intimité il pourrait avoir avec son Créateur, quand la réception des « Saintes Espèces » abolit toute distance physique entre eux. Il peut assurément se dire – le dogme auquel il ajoute foi le lui apprend – qu'il ne connaît pas encore cette intimité accomplie que sera pour lui la *vision béatifique*, connaissance intuitive de l'essence divine elle-même : vision « face à face », et non plus « spéculaire et énigmatique⁴⁹ ». « Bien-aimés », écrit saint Jean, « nous sommes dès à présent enfants de Dieu, et ce que nous serons n'apparaît pas encore. Nous savons que, lorsque Lui sera apparu, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est⁵⁰ ». Or Jésus n'a-t-il pas lui-même laissé entendre que l'Eucharistie aurait encore sa place au Ciel, rassemblement des ressuscités dans la gloire de leur Créateur : « Je vous le dis, je ne boirai plus désormais de ce fruit de la vigne jusqu'à ce jour où j'en boirai un nouveau, avec vous, dans le royaume de mon Père⁵¹ ». Luc confirme : « Vous mangerez et boirez à ma table dans mon Royaume⁵² ».

Ceux qui les premiers purent saisir tout le sens et la portée de l'Eucharistie furent peut-être ces deux pèlerins rejoints par Jésus sur la route d'Emmaüs, le soir de sa résurrection. Et peut-être est-ce à eux qu'il revint de faire comprendre ce sens et cette portée aux Apôtres. Pour ces derniers, les gestes et les paroles de la Cène devaient bien être encore mystérieux : en fait de temps pour y réfléchir, ils n'avaient eu que la nuit de l'arrestation et du procès de Jésus ; puis la journée de sa marche au supplice et de sa sépulture ; et pour finir le silence sans doute abattu du Sabbat. Une catastrophe...

Saint Luc rapporte qu'après avoir ignoré un long moment son identité, les pèlerins en question ne reconnurent Jésus qu'à la « fraction du pain⁵³ ». Peut-être ne l'avaient-ils jamais vu que de loin, ou bien était-il méconnaissable après sa traversée de la mort... Sans doute est-ce par une grâce

⁴⁸ Jn 4, 24.

⁴⁹ 1 Co 13, 12.

⁵⁰ 1 Jn 3, 2.

⁵¹ Mt 26, 29.

⁵² Lc 22, 30.

⁵³ Lc 24, 35.

intérieure spéciale que « leurs yeux s'ouvrirent⁵⁴ ». Or ils s'ouvrirent sur... rien, ou du moins sur personne, puisque celui qu'ils identifiaient enfin avait disparu. Une disparition de fait bien inattendue, énigmatique et surprenante, pour que ladite grâce produise aussitôt tout son effet, à savoir : la *foi*, et le besoin immédiat d'aller conforter celle des fidèles restés à Jérusalem, lesquels venaient de recevoir l'annonce de la résurrection⁵⁵.

De celle-ci, ceux-là n'avaient rien de plus à dire que ce dont les saintes « femmes⁵⁶ » et « Simon⁵⁷ » avaient été les témoins. Mais les premiers convives de Jésus ressuscité pouvaient faire part de leur propre expérience de reconnaissance : expérience inouïe, qui conjugue identification et disparition. C'est Jésus que, sans le savoir, ils avaient prié de prolonger sa présence auprès d'eux, heureux qu'ils étaient d'entrer dans une meilleure intelligence des Écritures qui les avaient nourris depuis leur enfance. Ils l'avaient invité à dîner. Et voici qu'il les quitte mystérieusement, leur laissant à sa place du « pain », partagé après la « bénédiction⁵⁸ » rituelle.

Jésus avait peut-être une manière toute à lui de bénir et de rompre le pain, mais c'est peu probable de la part du Juif fidèle qu'il était. Peu probable également que ses convives de ce soir-là aient eu auparavant, comme les Apôtres, l'occasion de le voir présider un repas pascal. En tout état de cause, ce n'est pas un *geste* qu'ils reconnurent : ce qu'ils reconnaissaient à l'occasion de celui-ci, c'est une *personne*, laquelle devint invisible aussitôt que reconnue.

Ils l'avaient prié de rester avec eux, mais ce qui leur reste a tout l'air de n'être que du pain. Et si reconnaissance il y a, en même temps que disparition, il ne peut s'agir que d'une conscience que celui qui disparaît a répondu à leur prière en leur demeurant présent dans le pain qu'il leur laisse. Peut-être Jésus a-t-il prononcé pour eux les mêmes paroles qu'il avait réservées aux Apôtres lors de la Sainte Cène. Et peut-être ont-ils compris, en entendant : « Ceci est mon corps », que cela signifiait : « C'est moi – et c'est ainsi que je *demeure* avec vous – invisiblement ». Les convives de la Sainte Cène n'avaient pas eu à connaître, comme les pèlerins d'Emmaüs, la disparition mystérieuse d'un corps déjà glorifié, mais seulement la mise à mort tragique et dégoûtante d'un crucifié : pas de quoi conforter une foi encore bien fragile chez la plupart – mis à part peut-être la sainte Mère du Christ, et Jean son bien-aimé.

Luc n'était pas à la Cène, et ne la connaissait que par ouï-dire, moyennant des récits dont il avait entrepris de vérifier soigneusement le bien-fondé⁵⁹. Sa narration de l'épisode d'Emmaüs recourt à des termes qui incitent à rapprocher les deux événements si proches dans le temps (du jeudi

⁵⁴ Lc 24, 31.

⁵⁵ Cf. Lc 24, 33-35.

⁵⁶ Cf. Lc 24, 1-8.

⁵⁷ Lc 24, 34.

⁵⁸ Lc 24,30.

⁵⁹ Cf. Lc 1, 1-4.

au dimanche) : « Et voici qu'allongé à table avec eux, ayant pris du pain, il prononça la bénédiction, et l'ayant rompu, il le leur donna⁶⁰ ». Quand ils entendaient cela (car Luc était déjà *lu* en liturgie à l'époque où Paul écrivait à Timothée⁶¹), les lecteurs du I^{er} siècle devaient bien suppléer *in petto* la suite du récit de la Cène, auquel ces mots faisaient manifestement écho.

On en vient ainsi à penser que les pèlerins d'Emmaüs ont peut-être révélé aux Apôtres que l'Eucharistie était bien l'accomplissement de la promesse de Jésus : « Quant à moi, JE SUIS avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde⁶² ».

Présence réelle

À lire Luc, on ne peut qu'être sensible à la joyeuse certitude que les convives du Sauveur s'empressent d'aller communiquer à Jérusalem : peut-être déjà, si bref qu'ait été l'instant de leur confrontation au Mystère⁶³, une certitude que celui en qui ils avaient mis leur espérance⁶⁴ ne les abandonnait pas, mais leur restait présent dans le pain qu'il leur donnait à manger. Ce que le rapport des saintes femmes n'avait pas suffi à persuader⁶⁵ devenait soudain une sorte d'évidence intérieure, moyennant l'offrande du plus humble des aliments.

L'Invisible restait *tangible*, et s'offrait tel un *aliment*.

Tout communiant est dès lors, ou peut être, l'héritier de cette joyeuse assurance que les convives d'Emmaüs furent apparemment les premiers à exprimer. Car les Apôtres, passés sans transition de la Cène à Gethsémani, n'en avaient guère eu le temps : ils n'avaient quitté la table du repas pascal qu'avec la conscience d'une obligation de « faire mémoire⁶⁶ » de ce qu'ils ne comprenaient sans doute pas.

À chaque messe, le communiant réentend cette injonction, à laquelle répond la prière de l'Anamnèse. Mais lorsque – après s'être nourri, intellectuellement et cordialement, de la Parole dans laquelle l'Esprit se communique, et après avoir entendu le célébrant reprendre « *in persona Christi* » les mots de Jésus au cours de son dernier repas – le fidèle s'avance pour recevoir le Saint-Sacrement,

⁶⁰ Lc 24, 30, qui répète presque mot pour mot Lc 22, 19, qui décalque Mt 26, 26 et Mc 14, 22.

⁶¹ Cf. 1^{er} Tm 5, 18, et le commentaire de ce passage dans : Jean CACHIA, *L'Évangile lu par un helléniste*, éd. Saint-Léger 2023, p. 182-187.

⁶² Mt 28, 20.

⁶³ Ils n'avaient certes pas eu le temps de développer une théologie de l'Eucharistie, mais bien celui de poser l'acte de foi auquel celle-ci ne peut que se ramener, l'acquiescement à la parole explicite en Mt 26, 26, Mc 14, 22, et Lc 22, 19, et très probablement implicite en Lc 24, 30 : « Voici, c'est moi ! ».

⁶⁴ Cf. Lc 24, 21.

⁶⁵ Cf. Lc 24, 22.

⁶⁶ Lc 22, 19.

il a ou peut avoir conscience de ne pas s'approcher d'un simple mémorial, mais de la *réalité* de celui qui en a légué la formulation et les ingrédients.

Ce qui est donné au communiant, c'est de pouvoir jubiler – et puisse la grâce lui en être donnée chaque fois, aussi vivement que possible ! – à l'idée que le prêtre, héritier du pouvoir sacramentel donné une première fois aux Apôtres, vient de rendre le Fils de l'homme présent autant et de la même manière que celui-ci le voulut à la Cène, afin de se laisser *toucher*, et *assimiler* comme une « vraie nourriture⁶⁷ », jusqu'à la fin des temps et peut-être même au-delà.

La foi est nue ici, mais appuyée sur les paroles autant que sur les faits et gestes du Ressuscité. Car le communiant reçoit, sur sa main⁶⁸ ou sur sa langue, ce qui a tout l'air de n'être qu'une petite rondelle de pain azyme, et c'est au contact de celle-ci qu'il est porté à clamer intérieurement, comme l'apôtre Thomas : « Mon Seigneur et mon Dieu⁶⁹ ! » Exultation recueillie et sans exubérance, qui peut dans le meilleur des cas, si une mauvaise musique ne vient pas la troubler, cimenter spirituellement la procession des communiants, comme autrefois leur agenouillement collectif à la table. Il n'y a plus alors, pour tous comme pour chacun, que le contact direct avec Celui qui les réunit : un contact capable à lui seul d'opérer la « rémission des péchés⁷⁰ » promise par le cantique de Zacharie⁷¹, à la seule condition que le péché ne soit pas invétéré et consenti au point de faire totalement obstacle à la grâce, et de transformer le rendez-vous d'amour en sacrilège⁷².

Telle devait être, même sous une forme moins prolixe, la joie transmise d'Emmaüs à Jérusalem. Ce qui se développa par la suite dans la vie ecclésiale sous les noms de *théologie* et de *dogme*, ne pouvait pas avoir d'autre objet ni d'autre but que de formuler, confirmer, conforter cette foi amoureuse, une foi porteuse d'espérance joyeuse dans le mystère inouï du don intime que Dieu offrait de lui-même à tout un chacun, sous la forme la plus humble et la plus ordinaire, quand même celui ou celle qui le reçoit ne serait pas bénéficiaire de grâces mystiques particulières.

Ladite théologie recevait sans se l'être donnée la mission d'aider tout fidèle chrétien à croire que, dans l'Eucharistie, il est vraiment *nourri du Christ*, et non pas d'un simple symbole qui lui

⁶⁷ Jn 6, 55.

⁶⁸ « Quand tu t'approches, ne t'avance pas les paumes des mains étendues, ni les doigts disjoints ; mais fais de ta main gauche un trône pour ta main droite, puisque celle-ci doit recevoir le Roi, et dans le creux de ta main, reçois le corps du Christ, en disant "Amen". Avec soin alors, *sanctifie tes yeux par le contact du saint corps*, puis prends-le et *veille à n'en rien perdre*. Car ce que tu perdrais, c'est comme si tu perdrais un de tes propres membres. Dis-moi, si l'on t'avait donné des paillettes d'or, ne les retiendrais-tu pas avec le plus grand soin ? Alors, ne veilleras-tu pas sur cet objet qui est plus précieux que l'or et que les pierres précieuses ? » (S. CYRILLE DE JÉRUSALEM, *Catéchèses mystagogiques*, V, 21). C'est moi qui souligne.

⁶⁹ Jn 20, 28.

⁷⁰ Lc 1, 77. Voir sur ce point THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, 3^{ème} Partie, q. 78, a. 3-4.

⁷¹ Le « *Benedictus* ».

⁷² « Chaque fois que vous mangez le pain et buvez à la coupe, c'est la mort du Seigneur que vous annoncez, jusqu'à ce qu'il vienne. C'est pourquoi quiconque mange le pain ou boit à la coupe indignement devra répondre du corps et du sang du Seigneur. Que l'on s'examine donc, et que ce soit ainsi qu'on mange le pain et boive à la coupe : car celui qui mange et boit mange et boit sa propre condamnation s'il n'identifie pas le corps » (1 Co 11, 26-29).

rappelle des événements passés, douloureux puis glorieux. Le Fils, Verbe incarné, s'est bien offert en sacrifice une fois pour toutes, afin de sceller la pleine réconciliation de l'humanité avec son Père, mais il a légué à ses disciples le moyen de prendre part sacramentellement – mystiquement, mystérieusement, autant dire : *secrètement* – à son sacrifice réconciliateur, et par là *rédempteur*. C'est l'Eucharistie qui achève de *baptiser*⁷³, c'est-à-dire de plonger le croyant dans la mort et la résurrection du Christ, ne lui serait-il pas demandé d'autre martyre. Le baptême n'a lieu qu'une seule fois, mais chaque eucharistie actualise, renouvelle, approfondit le don de la grâce baptismale⁷⁴, aussi souvent que possible⁷⁵.

⁷³ « Ignorez-vous que nous tous qui avons été baptisés en Jésus-Christ, c'est en sa mort que nous avons été baptisés ? » (Rm 6, 3).

⁷⁴ « Vous tous, qui avez été baptisés en Christ, vous avez revêtu Christ » (Ga 3, 27). Le baptême est une *vêtue*, l'Eucharistie une *nourriture*, qui, comme toute alimentation, doit être assimilée et donc renouvelée.

⁷⁵ Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, 3^{ème} Partie, q. 80, a. 10. Thomas cite un propos, attribué à s. Augustin, qui rapproche manifestement les paroles de l'Eucharistie de celles du *Notre Père* : « C'est là le pain de tout jour (*quotidianus*) ; reçois tous les jours (*quotidie*) ce qui doit te profiter toujours (*quotidie*) ». Le décret *Sacra Tridantina synodus* de Pie X (16 juillet 1905) consacrait une recommandation manifestement ancienne, soutenue en son temps par François de Sales dans son *Introduction à la vie dévote* (2^{ème} partie, ch. 20-21).

Le concept au soutien de la foi



Du pain au corps : changement d'identité

Au feu de l'Esprit de Pentecôte⁷⁶, les Évangélistes, et ceux qui ont reçu directement ou indirectement leur enseignement, ont compris que Jésus à la Cène avait dit à ses intimes : « Ce n'est pas, ou plus seulement, du pain que je vous partage, mais *mon corps* ». Paul le confirme en écrivant une première fois à ses ouailles de Corinthe⁷⁷ : il ne saurait y avoir sacrilège à consommer du pain d'une quelconque manière, mais il peut y en avoir un à ne « pas » consommer « comme il faut⁷⁸ » ce pain très spécial qui est devenu le « corps du Seigneur⁷⁹ ».

On voit que l'idée de *transidentité* n'est pas née au XXI^e siècle sous la pression du « wokisme », mais bien d'une exigence intime de la foi qu'avaient suscitée les paroles de Jésus déclarant qu'il se livrait réellement, *en personne*, dans la célébration eucharistique, et demandant à ses Apôtres d'actualiser activement cette présence personnelle, en reprenant les gestes et les mots qui l'avaient effectuée une première fois.

Imaginons, en manière d'apologue, et toute révérence gardée envers le texte sacré, que Jésus à la Cène ait questionné ses Apôtres en leur tendant le pain, et demandé : « Qu'est-ceci ? » À leur réponse plus que probable, il aurait opposé : « Non, ce n'est pas du pain que je vous donne : c'est *mon corps* ». Si en effet il n'y avait eu là que du pain, la dernière affirmation n'aurait eu aucun sens. Mais si elle avait signifié seulement : « Faites comme s'il s'agissait de mon corps », Jésus aurait ravalé son discours sur « le pain de vie⁸⁰ » au statut d'une fiction, quand il présentait au contraire celui-ci comme le seul aliment capable de procurer « la vie éternelle⁸¹ ». Quel sens aurait pu avoir sa passion s'il était possible d'admettre que des fables suffisent à sauver de la mort pour l'éternité⁸² ?

On sait que le terme de *corps* a servi par la suite à désigner l'Église comme le « corps mystique » du Christ, c'est-à-dire l'ensemble organique de tous ceux qui communient dans une même foi au mystère du Verbe incarné. Paul notamment a très tôt, au cours de son évangélisation des premières communautés chrétiennes issues du paganisme, présenté l'unité du corps organique comme une allégorie de l'unité de l'Église, dans laquelle chaque membre ou catégorie de membres

⁷⁶ Il le fallait bien car, à en croire saint Pierre, « ce n'est pas d'une volonté humaine qu'est jamais venue aucune prophétie, mais c'est conduits par l'Esprit Saint que des humains ont parlé de la part de Dieu » (2 P 1, 21). La prophétie n'a pas trait au seul avenir, mais à toute révélation d'un mystère, c'est -à-dire d'un *secret* divin.

⁷⁷ Probablement au printemps de l'année 56.

⁷⁸ Grec ἀναξίως (**anaxiōs*) en 1 Co 11, 27.

⁷⁹ 1 Co 11, 27.

⁸⁰ Jn 6, 51.

⁸¹ Jn 6, 54.

⁸² C'est à Nietzsche et à certaines « philosophies de la *valeur* » des derniers siècles qu'il est revenu de persuader que, une fois mise hors-jeu la foi au Dieu révélé par Jésus (« mort de Dieu »), les humains n'auraient plus à se donner que des objets factices et illusoire de vénération – ces derniers eussent-ils toute la *beauté* des œuvres de l'*art*, tant que celui-ci vise encore celle-là – pour sauver ce qu'il leur reste d'attachement à l'existence, dans la perspective assumée d'une destination au néant. Ladite foi ne consiste en rien d'autre qu'à penser et affirmer que Jésus, instituant l'Eucharistie, a offert à ses frères en humanité tout autre chose qu'une « illusion utile ».

a une fonction propre, sous la motion de l'Esprit Saint. Il importe aux chrétiens de reconnaître qu'ils forment, en ce sens mystique, le « corps du Christ⁸³ », tout autant que de reconnaître que le corps de chacun est un « temple du Saint-Esprit⁸⁴ ».

Il n'empêche que, lors de la Sainte Cène, Jésus n'a pas dit aux onze Apôtres restés présents : « Vous êtes mon corps – c'est *vous* qui êtes mon corps ». Il a dit, en désignant le pain qu'il venait de saisir : « Ceci est mon corps – voici mon corps » – un corps dont la manducation devait unifier et vivifier la communauté de ceux qui donneraient leur foi au Verbe venu « habiter parmi nous⁸⁵ ». Lorsque le saint pape Paul VI désignait à son tour l'Église, en écho à l'Apôtre des Nations, comme « le corps mystérieux du Christ⁸⁶ », il donnait clairement à comprendre qu'elle a sa source dans le mystère du Christ lui-même. C'est ce mystère qui demeurait sacramentellement présent lors de la célébration régulière du « repas du Seigneur⁸⁷ », lequel, dès le début de l'histoire de l'Église, faisait entendre aux fidèles réunis les paroles du rite eucharistique inauguré à la Cène⁸⁸.

Il est vrai aussi que Jésus a dit à ses disciples : « Si quelque part deux ou trois sont réunis en mon nom, j'y suis au milieu d'eux⁸⁹ ». C'était bien là affirmer la réalité de sa présence partout où plusieurs se rassembleraient pour parler de lui, l'invoquer, et prier son Père comme il l'avait enseigné. L'invention du sacrement de l'Eucharistie, et l'injonction de le célébrer « en mémoire de [lui]⁹⁰ » n'auraient eu dès lors que peu de sens si elles n'avaient visé qu'une commémoration symbolique : à la présence à tout jamais invisible du Christ au milieu des siens rassemblés venait s'ajouter la possibilité d'un contact *tactile*, intime et personnel, non plus des uns avec les autres, mais avec *Lui*.

« Ce qui n'était que du pain *est* désormais *mon corps* » – « pour de vrai », diraient les enfants, dont Jésus aimait la proximité⁹¹. Autrement dit : « *C'est moi* ; en ceci je suis *présent* ». La présence ainsi instaurée est irréductible à la présence collective de ceux à qui Jésus se donne à manger.

⁸³ 1 Co 12, 27.

⁸⁴ 1 Co 6, 19.

⁸⁵ Jn 1, 14.

⁸⁶ Le pape Benoît XVI donnait de cette expression, qu'il cita dans une homélie, le commentaire suivant : « Il [Paul VI] a ainsi repris ce qu'a développé saint Paul, qui a défini l'Église comme l'incarnation permanente, son organisme vivant. Paul ne la concevait justement pas comme une institution, comme une organisation, mais comme un organisme vivant dans lequel tous agissent ensemble et interagissent, dans la mesure où ils sont unis par le Christ. C'est une image, mais une image qui va en profondeur et qui est très réaliste, notamment parce que dans l'Eucharistie, nous croyons recevoir réellement le Christ, le Ressuscité. Et si chacun reçoit le même Christ, nous sommes tous bel et bien rassemblés dans ce nouveau corps ressuscité, dans le grand espace d'une nouvelle humanité. » (BENOÎT XVI, *Lumière du monde*, trad. fr. Bayard 2011, p. 186). Ainsi l'Église ne fait-elle l'Eucharistie, moyennant le ministère du prêtre, que dans la mesure où l'Eucharistie, depuis la Cène, fait l'Église, la fait *être*, dans son mystère propre.

⁸⁷ 1 Co 11, 20.

⁸⁸ Voir 1 Co 11, 17-34.

⁸⁹ Mt 18, 20.

⁹⁰ Lc 22, 19 ; 1 Co 11, 24-25.

⁹¹ Cf. Mt 19, 13-15. Avant d'instituer le *contact* avec son corps eucharistique, Jésus en a fait bénéficier des tout-petits en posant sur eux ses mains.

Prétendre réduire celle-là à celle-ci reviendrait pour l'assemblée des fidèles à se célébrer elle-même, et à se priver de l'intimité que son Seigneur lui a pourtant offerte, en se rendant – charnellement autant que spirituellement – *réellement* consommable.

Il faut bien parler ici d'une « transidentité », d'un changement d'identité, mais en un sens tout autre que celui, par exemple, d'un changement d'état civil signifié par l'attribution d'un nouveau patronyme, lequel ne change rien à la réalité de la personne dénommée. C'est cette transidentité réelle, et non pas symbolique, ou plus précisément la cause qui la produit, qui a reçu, depuis au moins le XI^e siècle⁹², le nom qui fait peur à plus d'un de *transsubstantiation*, terme plus précis et plus insistant que celui de transidentité, puisqu'il présente le changement d'identité accompli par les paroles de Jésus à la Cène comme un changement de *substance* : un changement de ce qui *subsiste*.

Qu'est-ce que *subsister* ?

La notion d'identité renvoie à celle d'être, sous les trois aspects de l'*existence*, de l'*essence*, et de l'*individualité*. L'expression bien connue « du pareil au même » donne à entendre la distinction entre l'identité (le *même*) et une simple similitude (le *pareil*). L'identité est le caractère de ce à quoi se rapporte la similitude, ou ressemblance : il n'y a de similitude – de « traits communs » – qu'entre deux réalités qui ont chacune son identité propre, soit qui *existent distinctement* l'une de l'autre. C'est ainsi que chaque boîte de sardines est semblable à toute autre boîte de même marque et de même poids, mais aucune n'est *la même* qu'une autre : elles sont de même *essence*, mais l'*existence* de chacune ne se confond avec celle d'aucune autre.

C'est à la philosophie que l'on doit ces distinctions, et plus particulièrement à celle qu'Aristote (384-322) a conçue dans le prolongement de l'enseignement de son maître Platon (427-347).

Aristote empruntait à celui-ci le terme οὐσία (**oussia*), mais il lui reconnaissait deux sens, que Platon n'avait pas aussi bien distingués.

Ce terme est forgé sur le féminin du participe présent du verbe être en grec⁹³ : οὖσα (**oussa*). C'est pourquoi Platon y recourait pour désigner ce qui est ou existe *vraiment*, et non pas de façon seulement apparente. Or le verbe être peut être pris d'une part en un sens attributif, pour énoncer *ce qu'est* une chose quelconque, c'est-à-dire l'ensemble de ses attributs, qu'il s'agisse d'une quantité,

⁹² Le premier usage connu du mot *transsubstantiation* – à l'appui d'une pratique d'adoration qui remonte au I^{er} siècle de l'ère chrétienne – se trouve dans le 93^{ème} sermon (PL 177, 776) d'Hildebert de Lavardin, évêque du Mans, puis archevêque de Tours, vers 1079. Le terme est repris au siècle suivant par Roland Bandinelli (le futur pape Alexandre III), et consacré comme un dogme au 4^{ème} concile de Latran en 1215.

⁹³ Infinitif εἶναι (**eînai*). – Les translittérations avec * sont destinées à la prononciation, en cas d'ignorance de l'alphabet grec.

comme sa taille ; d'une qualité telle qu'une couleur ou un trait de caractère ; ou encore de sa situation dans l'espace, etc. Parmi ces attributs, il y en a toujours un principal, présupposé aux autres, qui représente ce que la chose possède de spécifique, ce qui la *définit*, à savoir un caractère commun qu'elle partage avec les autres réalités de même espèce, et qui les distingue des choses d'espèces différentes : dans l'ensemble des meubles, une table est autre qu'une chaise, et elles sont autres qu'une armoire, lesquelles peuvent toutes être de bois ou de métal, claires ou foncées, lourdes ou légères, etc. Du fait de son caractère principal, cet attribut pouvait être logiquement signifié par le terme οὐσία, puisqu'il s'agit de *ce qu'est* avant tout la chose considérée, condition première de ses autres attributs. Aussi Aristote utilise-t-il le mot οὐσία en ce sens, mais en précisant que ce n'est là que le second sens de ce terme – sens qui a été rendu en latin par le terme *essentia*, lui aussi forgé d'après l'infinitif du verbe être (*esse*), et décalqué en français par le terme « essence⁹⁴ ».

Le verbe grec εἶναι (**einaî*) avait d'autre part un sens que le verbe être n'a pas tout à fait perdu en français. Aristote qualifiait ce sens d'*absolu*, pour le distinguer de son sens attributif. Il fut le premier parmi les philosophes à le distinguer et à l'exposer clairement : car être « tout court⁹⁵ », remarquait-il, ce n'est pas la même chose qu'être ceci ou cela, être *tel* ou *tel*. Pris en ce sens, le verbe être reste pour nous un équivalent du verbe *exister*, comme dans les expressions : *il en est ainsi*, ou *l'Empire romain n'est plus*.

Aristote distinguait donc deux sens – profondément liés ! – en n'utilisant qu'un seul et même terme.

Le latin offrait quant à lui la possibilité de recourir à deux mots : *essentia* pour le sens second d'οὐσία, et *substantia* pour le premier, décalqué en français par le terme « substance ». Ce dernier reçoit ici un sens autre que celui qu'il a dans le domaine de la chimie (les « substances chimiques »), ou de l'alimentation (les « substances nutritives »). Le terme signifie en effet étymologiquement *ce qui se tient dessous*, soit : ce qui est présupposé à... C'est ainsi qu'un arbre ne peut pousser à tel endroit, et avoir telle taille, qu'à la condition d'être fondamentalement – *essentiellement* – un arbre, et non pas une flaque ou un caillou : son essence d'arbre le distingue de ces autres réalités, qui n'ont pas les mêmes propriétés que lui. Mais il ne le peut aussi qu'en étant *tel* arbre, *cet* arbre – ce chêne, ce frêne, ce bouleau... – et non pas l'arbre en général, qui n'est que l'essence commune à tous les arbres, abstraction faite de leurs singularités. L'existence singulière et distincte de l'arbre en question est ainsi elle-même présupposée à tout ce qu'on peut en dire en fonction de son essence. C'est là ce que visait à signifier le terme latin de *sub-stantia*, à savoir la substance en tant que « sujet⁹⁶ » de

⁹⁴ La botanique a conservé le terme, avec son sens philosophique.

⁹⁵ Ainsi peut-on rendre l'adverbe grec ἀπλῶς (**haplōs*), qui signifie : *simplement*, ou *absolument*, c'est-à-dire indépendamment de toute qualification supplémentaire.

⁹⁶ Du latin *subjectum*, qui signifie littéralement : ce qui *gît* en-dessous (se tient sous...).

l'essence, et de toutes les propriétés ou accidents que celle-ci conditionne. Tel était le sens de l'οὐσία qu'Aristote présentait comme étant le premier, en tant que présupposé à l'autre : car une essence (οὐσία au sens second) ne peut être réellement – et non pas seulement en pensée – qu'en étant l'essence de *tel* sujet *existant* : de telle *substance* (οὐσία au sens premier).

Substances et accidents

La distinction conceptuelle de deux sens d'un même terme n'importait à Aristote que dans la mesure où elle permet de *dire le réel*, et par là-même d'*être dans le vrai*. La distinction des deux sens de l'οὐσία n'a ainsi d'intérêt que s'il y a des réalités que ce terme peut désigner adéquatement, en les distinguant du reste, et si ces deux sens en expriment deux aspects qu'il convient de ne pas confondre. En recourant aux traductions latine et française du terme grec, on se demandera s'il y a des réalités – et lesquelles – dont il faut dire qu'elles *subsistent*, et d'autres dont il faut dire qu'elles existent sans subsister.

Aristote était attentif au fait qu'il y a des réalités qui n'existent qu'en étant les attributs de certaines choses qui, elles, ne sont et ne peuvent être l'attribut de rien. Si je dis que tel cygne est blanc, la blancheur est un attribut (une *qualité*) du cygne (sa couleur), et non pas le cygne un attribut du blanc. Du cygne, je peux dire aussi qu'il a tel poids, telle envergure, un bec rouge, une allure majestueuse, des plumes... Si c'était la blancheur qui était le sujet du cygne et non pas l'inverse, il faudrait attribuer tous ces caractères à la blancheur, ce qui est absurde. C'est donc bien au cygne qu'il faut reconnaître l'unité qui en fait le sujet d'attributs multiples, lesquels n'existent pas comme des sujets d'attributs, mais seulement comme les attributs de divers sujets. Il y a d'autres êtres que les cygnes qui sont blancs ou emplumés ; mais le fait d'être blanc ou emplumé n'existe pas à part des réalités qui le sont.

Aristote était conduit par là à distinguer ce qui n'existe qu'*en autre chose*, et ce qui, n'existant pas en autre chose, existe *en soi*. Qu'il s'agisse de Socrate, d'un cygne, d'un cheval, ou d'un caillou, ils ont tous de multiples attributs, mais aucun n'est l'attribut de quoi que ce soit. À ce qui n'existe qu'en autre chose, qui est son sujet, Aristote donnait un nom traduit en latin par le terme *accidens*, qui a donné le français « accident ». Littéralement, il s'agit de ce qui s'ajoute à..., qui advient à..., qui *va avec*... : le grec dit συμβεβηκός (**symbébēkos*)⁹⁷. Il y a ainsi, d'une part, ce qui n'existe jamais à part d'autre chose, et d'autre part ce qui a une existence séparée, qui existe distinctement des autres choses. Un accident (qu'il s'agisse d'une qualité telle que la couleur ; d'une quantité telle que la

⁹⁷ Participe parfait du verbe συμβαίνειν (**symbainēin*) : accompagner.

taille ; d'une relation telle qu'une supériorité ou une infériorité hiérarchiques) n'a pas d'autre existence que celle du sujet auquel il appartient (le coloré ; le grand ou le petit ; le supérieur et le subordonné).

Il y a ainsi des sujets qui ne sont pas attribuables, et qui à ce titre *sont* en un sens plus fondamental que leurs attributs, puisque l'existence des premiers est présupposée à celle des seconds. C'est cette existence sous-jacente du sujet à ses attributs qui a été rendue par le terme *substance*, hérité du latin, et le verbe correspondant : *subsister*. Celui-ci est pris ici en un sens qui dépasse largement son acception biologique ou alimentaire, ou encore l'idée de demeurer dans le temps, comme lorsque nous disons que de l'Empire romain il ne subsiste que des vestiges (matériels ou culturels). Être subsistant, être une substance, subsister, c'est, au sens philosophique du terme, exister en étant *sous-jacent* à des manières d'être qui n'ont pas de réalité hors des choses dont elles sont les aspects : le même individu peut être assis, debout, ou allongé, mais ces postures n'ont tour à tour de réalité qu'en étant *siennes*.

Aristote a ainsi acquis et légué à sa postérité philosophique la distinction entre ce que le français, décalquant le latin, appelle d'une part *substance* et d'autre part *accident*. Dans le grec d'Aristote, le verbe être pris en son sens absolu exprime l'οὐσία au sens premier, à savoir toute réalité à laquelle on puisse reconnaître une existence distincte : une *subsistence*. L'οὐσία au sens second – l'*essence* – a ceci de commun avec les accidents qu'elle n'existe pas à part des sujets qu'elle définit, mais elle s'en distingue en ce qu'elle leur est présupposée *essentiellement*. Comme Rabelais se plaisait à le souligner⁹⁸, la capacité de rire est inhérente à l'essence humaine, dont elle est une propriété spécifique, mais le fait de rire est un accident qui manifeste momentanément ladite capacité, laquelle demeure ce qu'elle est, que l'on rie ou non.

L'essence est ainsi ce qui demeure sous-jacent aux accidents (manières d'être variables), et elle a de commun avec eux d'être toujours inhérente à un sujet qui la possède : celui-ci est chaque fois la réalisation singulière d'une essence (une forme d'être) qui, prise en elle-même, n'est pas une réalité singulière, mais un attribut universel commun à tous les membres d'une certaine classe d'êtres, qu'il s'agisse de montagnes, d'océans, de molécules, de particules, ou de primates...

⁹⁸ « Mieux est de ris que de larmes escrire, Pour ce que rire est le propre de l'homme » (*La vie tres horrifique du grand Gargantua pere de Pantagruel*, adresse « Aux lecteurs »)

La substantialité comme « acte d'être »

L'irréductibilité du sens absolu de *être* à son sens relatif, ou attributif, était une véritable découverte philosophique, dont Aristote n'a fait qu'une mention passagère, bien qu'elle fût décisive pour éviter de tomber dans certains sophismes, ou d'être la proie de certains Sophistes⁹⁹. Elle offrait en réalité la voie d'un approfondissement qui ne fut pas le fait d'Aristote lui-même, mais de l'un de ses plus grands continuateurs dans l'ordre de la spéculation intellectuelle.

Bien qu'il ait dû à Aristote l'essentiel du savoir philosophique dont son office de théologien avait besoin en son temps, Thomas d'Aquin a parfois reproché au « Philosophe¹⁰⁰ » de n'être pas allé jusqu'au bout de la voie qu'ouvrait sa profonde réflexion sur l'être. Aristote avait en effet décelé le fait qu'il y a dans l'être quelque chose de plus fondamental que l'essence, quelque chose sans quoi l'essence ne pourrait être considérée comme une véritable réalité, ainsi que le voulait Platon. Ce quelque chose est l'être même, l'être *tout court*, au sens cette fois non pas d'une certaine forme d'être, intelligible parce qu'universelle, mais bien de l'existence de ce qui est doté d'une telle essence : ce cheval comme incarnation de l'essence *cheval*. Plus fondamental que le fait d'être essentiellement de telle sorte, il y a ce que signifie le verbe être dans sa nudité : non pas une essence intelligible, mais l'effectivité d'un existant qui la réalise.

Par rapport à cette existence, l'essence n'est en soi qu'une *possible manière d'être*. L'existant à qui elle est inhérente (et dont elle détermine l'existence en tant qu'il est de telle ou telle sorte) est ce qui *actualise* ce possible. C'est pourquoi Thomas d'Aquin n'hésite pas à parler de l'être (*esse* en latin) comme d'un « acte¹⁰¹ » : non pas une action, mais ce par quoi une simple possibilité d'être devient effectivement réelle.

Aristote avait vu que toutes nos sciences portent sur « de l'être », soit sur l'être considéré sous tel ou tel aspect : la quantité pour les Mathématiques, le mouvement pour la Physique, l'inerte et le vivant pour les Sciences naturelles... Il en avait conclu – génialement ! – que, puisque chaque science a rapport à l'être sans qu'aucune ne s'enquière spécialement de lui, il faudrait bien qu'il y ait aussi une « science de l'être en tant qu'être » (et non pas en tant que quantifiable, mobile, ou vivant)¹⁰². Cette science reçut par la suite le nom de « Métaphysique ». Or ce que Thomas reproche à Aristote, c'est qu'après avoir vu – tout aussi génialement ! – que l'être en son sens absolu est irréductible à l'essence (aux essences), il ait donné si peu de place à ce sens absolu dans ce qu'il appelait

⁹⁹ Voir notamment : ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, ch. 5.

¹⁰⁰ Appellation courante d'Aristote au Moyen Âge.

¹⁰¹ Il forge l'expression, inexistante en latin classique, d'*actus essendi* : l'acte d'être. Voir par exemple ses *Questions disputées sur la vérité*, q. 1, a. 1, ad 3.

¹⁰² Voir ARISTOTE, *Métaphysique*, L. VI, ch. 1.

« philosophie première¹⁰³ », pour indiquer qu'elle allait plus loin que les autres sciences dans la recherche des fondements ultimes de ce qui existe.

Si « l'acte d'être » est plus fondamental que l'essence, c'est bien vers lui en fin de compte que doit principalement se tourner la philosophie première, et c'est sur ce point que Thomas d'Aquin a produit sa propre avancée philosophique, en poussant l'aristotélisme au-delà de la pensée de son fondateur, mais dans la ligne de celle-ci.

L'analyse qu'Aristote faisait de la réalité conduisait à distinguer en toute chose d'une part l'essence qui rend possibles tous les accidents qui lui adviennent, et d'autre part l'existence sans laquelle l'essence elle-même ne serait pas réelle. Tout existant apparaît dès lors comme un *sujet* qui *est* absolument parlant, et qui *est tel* (essentiellement ou accidentellement).

Les trois termes qui sont ici à distinguer, pour une analyse métaphysique (ou « ontologique ») du réel, sont donc le *sujet*, l'*essence*, et l'*existence*. Non pas comme trois choses distinctes, puisqu'ils ne font réellement qu'un, mais parce que, si inséparables qu'ils soient dans la réalité, ils ne sauraient néanmoins être confondus. Car l'existence de tel sujet ne se confond pas avec son essence, dès lors qu'il existe d'autres sujets de même essence. Et le sujet ne se confond pas plus avec son existence qu'avec son essence : car, d'une part, il n'existe pas sans être tel que son essence le fait être ; et d'autre part, être tel ne se réduit pas à simplement exister, vu qu'il y a beaucoup d'autres choses qui, elles aussi, existent.

En tant que sujet d'une existence et d'une essence irréductibles l'une à l'autre, le sujet doit donc bien être distingué – en pensée – de l'une et de l'autre. Ou, pour le dire autrement, on ne peut le penser comme le sujet qu'il est sans le distinguer de ce dont il est le sujet, à savoir : l'essence qui le fait être de telle ou telle sorte, rendant possibles ses accidents ; et l'existence qui actualise cette essence, faute de quoi celle-ci serait seulement possible.

Acte d'être et création

Préciser ainsi Aristote en tirant parti de ses découvertes théoriques, c'était déjà dépasser la lettre de sa doctrine. Mais Thomas est allé encore bien au-delà : d'une manière on ne peut plus logique, il a fait porter la question d'Aristote demandant ce qu'il en est de l'être, « en tant qu'être », sur ce sens absolu de l'être qui n'est autre que l'acte même d'exister, sens qu'Aristote a laissé à la marge.

¹⁰³ Dénomination propre à Aristote de ce qui reçut par la suite le nom de Métaphysique.

Celui-ci n'en savait pas moins que toutes les sciences ont pour objet les *causes* qui font que l'objet qu'elles étudient est comme il est, qu'il s'agisse de propriétés quantitatives, de mobilité dans l'espace, ou d'activités biologiques et psychiques. Toutes les sciences – aujourd'hui encore ! – démontrent ou expliquent, et il s'agit chaque fois pour chacune de montrer *pourquoi* ce qu'elle étudie doit être ainsi plutôt qu'autrement, qu'il s'agisse de l'incommensurabilité de la diagonale du carré à son côté, démontrée par les Pythagoriciens au VI^e siècle avant Jésus-Christ, ou de la circulation du sang, expliquée au XVII^e siècle après Jésus-Christ par le médecin anglais William Harvey¹⁰⁴. En toute logique, la « philosophie première » devait donc prendre pour objet de questionnement ce qui est *cause* de « l'être en tant qu'être » et, à ce titre, cause par rapport à tous les domaines particuliers de causalité qui font l'objet des autres sciences.

Thomas n'en devait pas moins à Aristote, et en amont à Platon, les puissants raisonnements qui leur avaient permis de remonter intellectuellement de l'univers des réalités mouvantes et dépendantes à leur cause première, immobile et indépendante, soit, comme on dit aussi : *absolue*¹⁰⁵. Une chose dont l'existence et le devenir dépendent de causes qui la produisent ne peut être l'explication suffisante de celles-ci, ni par conséquent de ses propres effets, qui en dépendent aussi. On peut ainsi multiplier à l'infini, par hypothèse, les réalités qui ne produisent leurs effets qu'en dépendant elles-mêmes de certaines causes ; mais une multiplication à l'infini de causes insuffisantes (puisque dépendantes) ne saurait constituer une explication suffisante. Les inventeurs de la métaphysique que furent Platon et Aristote¹⁰⁶ concluaient très logiquement que l'explication ultime des réalités dépendantes ne pouvait se trouver qu'en une réalité qui ne dépende de rien, celle à laquelle on donne couramment le nom d'Absolu, et non moins couramment le nom de Dieu. Nos Grecs le faisaient eux-mêmes en usant du terme θεός (**théos*) : celui-ci servait à désigner les « dieux » multiples du polythéisme, mais ces grands philosophes l'appliquaient, en un sens nécessairement tout autre, au Premier Principe, unique et simple, de l'univers naturel.

Ils avaient ainsi établi rationnellement que toutes les formes connaissables de dépendance causale requéraient à leur principe un être ne dépendant d'aucune cause : une « cause première », nécessaire non seulement pour expliquer tout le reste, mais nécessaire en elle-même. L'ensemble des êtres qui, tour à tour, sont et ne sont pas trouvait ainsi son principe dans l'être qui ne peut pas ne pas être, et qui à ce titre peut être la cause de tout le reste, en s'en distinguant radicalement¹⁰⁷.

¹⁰⁴ 1578-1657.

¹⁰⁵ *Absolutus* signifie en latin : délié.

¹⁰⁶ Ils avaient eu certains prédécesseurs, tels Xénophane (vers 570-vers 475) ou Anaxagore (vers 500-428).

¹⁰⁷ Pour une étude plus approfondie de la démarche métaphysique inaugurée par les Grecs, voir notamment : Claude TRESMONTANT, *Comment se pose aujourd'hui le problème de l'existence de Dieu ?* (Seuil, 1966) ; Michel-Yves BOLLORÉ & Olivier BONNASSIES, *Dieu. La science. Les preuves* (Trédaniel Pocket 2023) ; Jean CACHIA, *Le Créateur de l'univers* (De Guibert 2006) ; Michel NODÉ-LANGLOIS, 'La critique kantienne des preuves de l'existence de Dieu' dans *Au service de la Sagesse* (Artège 2009), et *Y a-t-il une antinomie de la raison pure ?* (Téqui, 2021).

Il y avait là autant d'acquis de la plus grande pensée grecque. Thomas d'Aquin, à la suite de plus d'un Père de l'Église, n'eut pas à les découvrir. Son geste philosophique fut néanmoins de tirer tout le fruit de son héritage, en le poussant au bout de sa logique.

Si l'exister – l'existence – est le sens absolu de l'être sous-jacent et présupposé à tous les autres, la causalité ultime qui explique « l'être en tant qu'être » doit porter sur l'*existence même* des êtres, et non pas seulement sur *ce qu'ils sont* : leur essence et leurs accidents, dans la mesure où ceux-ci sont explicables.

Autrement dit : la causalité de la cause première doit porter sur l'existence de ce qui dépend d'elle, soit de tout ce qui n'est pas elle. Cela revient à dire que l'être communément dénommé Dieu doit être considéré comme le Créateur, pour autant que le terme de *création* désigne précisément une causalité qui produit l'existence elle-même¹⁰⁸, ou qui *fait exister* tout ce qui a besoin d'une cause pour exister. De quoi il résulte que, hormis celui de Dieu, tout acte d'être a pour cause première celui de Dieu lui-même : selon la puissante formule de Thomas d'Aquin, Dieu « *est son être*¹⁰⁹ », quand tous les autres êtres *ont* l'être pour autant qu'il le leur confère.

L'acquis et l'héritage d'Aristote, c'était la notion d'οὐσία comme de ce qui est sous-jacent – en tant que sujet individuel existant spécifié par une certaine essence – à tout ce qui peut être énoncé en vérité de ce sujet, qu'il s'agisse d'une propriété permanente (telle la mortalité pour un vivant), ou d'une manière d'être momentanée et variable, « accidentelle » en ce sens restreint (tel le fait d'être en repos ou en mouvement). Le prédicat qui exprime la substance en tant que telle, c'est donc l'être pris en son sens absolu, sens qui est sous-jacent et présupposé à tous ceux qui servent à attribuer au sujet ses autres prédicats, à savoir son essence spécifique et ses accidents, que ceux-ci lui soient propres (ses « propriétés »), ou accidentels au sens restreint de ce terme.

La subsistance de la substance désigne donc cet être au sens absolu qui est présupposé à toute manière d'être, essentielle ou accidentelle. C'est ici que l'on peut apercevoir en quoi la réinterprétation thomasiennne de la métaphysique aristotélicienne fait accomplir à celle-ci un pas décisif. D'Aristote Thomas a appris que subsister, c'est exister de façon sous-jacente à tout autre prédicat attribuable : sous tous les attributs, y compris l'essence, il y a l'existence du sujet subsistant. Or, dès lors que l'acte d'être qu'est l'existence substantielle est reconnu comme ayant son fondement premier dans l'acte d'être du Premier principe divin, il faut dire que ce qui est sous-jacent à toute manière d'être particulière, ce n'est pas seulement l'existence de la substance en tant que telle, mais

¹⁰⁸ C'est en un sens très affaibli, sinon carrément fautif, que le terme de *créateur* a été appliqué à l'artiste humain, lequel ne fait pas exister la matière préexistante qu'il transforme en *œuvre* (qu'il s'agisse de minéral, de pigments, de sons, ou de mots). En hébreu, le verbe בָּרָא (**bara*'), traduit par *créer*, ne peut avoir d'autre sujet que Dieu.

¹⁰⁹ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, 1^{ère} partie, q. 3, a. 4.

la création qui relie¹¹⁰ son acte d'être à celui de son Principe ou, selon une autre terminologie, qui fait *participer* – avoir part – le premier au second.

On voit que le verbe *subsister* prend ici un tout autre sens, tout en conservant celui qu'en avait théorisé Aristote. En son sens, si l'on peut dire, le plus absolu, il s'applique avant tout au Premier principe, dont Aristote disait que « sa substance est acte¹¹¹ », autrement dit qu'il *est essentiellement subsistence en acte*, et n'a pas d'autre essence que de subsister, d'être en lui-même et en rien d'autre. Cette présentation aristotélicienne de l'être divin a conduit Thomas d'Aquin à désigner Dieu comme *l'ipsum esse subsistens* – littéralement : « l'exister même subsistant », comme tel fondement de toute autre existence, de ce qui ne subsiste qu'en dépendance d'autre chose.

Si donc l'on parle d'une substance autre que le Premier principe subsistant, il faut dire qu'elle est le sujet sous-jacent à tous ses attributs, et que ce sujet n'est tel qu'en étant comme supporté dans l'être par l'acte créateur qui lui donne d'exister : il y a un faire-être divin qui est présupposé et sous-jacent à toute subsistence créée. La relation de création – de dépendance à l'égard du Créateur incréé – apparaît ainsi comme une sous-jacence plus profonde que celle du sujet subsistant par rapport à ses attributs.

Subsister a donc un sens différent si on le dit de Dieu ou de ses créatures. C'est pourquoi Thomas nie que Dieu puisse être classé dans le « genre substance », parce qu'il ne saurait y avoir de genre commun au créé et à l'Incréé. Il n'empêche que ce que signifie subsister dans l'ordre du créé – exister en soi et non en autre chose – est applicable *a fortiori*, en un sens unique et irréductible à tout autre, à ce dont l'existence est présupposée à celle de toute créature : il n'y a pas de communauté de genre entre Dieu et ses créatures, mais il y a bien ce que Thomas appelle une communauté d'*analogie*, puisque tout ce qu'il y a de réel dans la créature, à commencer par son existence, ne peut se trouver en elle qu'en préexistant, quoique de manière *tout autre*, dans la cause dont la créature tient tout son être.

Quand donc on parle d'une quelconque substance créée, dès lors qu'elle est appréhendée comme telle, il ne faut pas oublier que sa subsistence – donc sa substantialité : son *être-substance* – est toujours en même temps une dépendance à l'égard du Créateur qui la fait exister, une dépendance présente en elle, assurément invisible aux yeux, mais point à l'intellect.

Tel est l'approfondissement, aussi logique qu'imprévu, que Thomas a réussi à produire de la notion aristotélicienne de *substance*. Il devient alors nécessaire, tout aussi logiquement, d'envisager

¹¹⁰ « La création n'est pas un changement, mais est la dépendance même de l'existence (*esse*) créée à l'égard du principe qui l'établit. Elle est donc une sorte de *relation* » (THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*, L. II, ch. 18).

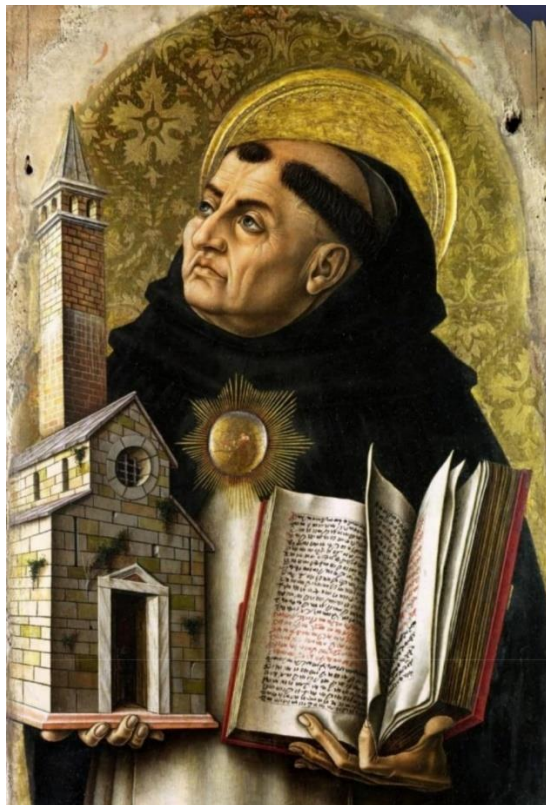
¹¹¹ ARISTOTE, *Métaphysique*, L. XII, ch. 7, 1071b 20. Aristote dit de Dieu qu'il est « οὐσία καὶ ἐνέργεια οὐσα – *ousia kai énergeia ousa – substance qui est aussi acte » (*ibid.*, 1072a 25-26).

dans cette perspective la notion de *transsubstantiation*, dont il fut sans doute le premier grand théoricien.

On s'aperçoit alors que Thomas n'a peut-être pas tiré tout le parti possible de son inflexion de l'aristotélisme, et que celle-ci pourrait donner lieu, mais en théologie chrétienne cette fois, à un approfondissement analogue à celui qu'il tira de la pensée de son ancêtre en philosophie.

À l'école du Docteur angélique

d'après la
Somme de théologie
de Thomas d'Aquin
3^{ème} Partie, q. 75-77



L'explicitation dogmatique du mystère eucharistique a recouru et continue de recourir au vocabulaire hérité de la philosophie grecque, et avant tout de la distinction aristotélicienne entre la substance et l'accident. Celle-ci offrait en effet une possibilité pour accorder la permanence constatable de tout ce qui donne à reconnaître du pain et du vin en tant que tels, et l'affirmation qu'après leur consécration, il ne s'agit plus *en substance*, de pain et de vin, mais désormais du Corps et du Sang du Christ. Il s'agit là d'un changement d'état à tout jamais invisible, si ce n'est, comme on dit, pour les « yeux de la foi » : si en effet ce changement – l'entrée en scène du Verbe incarné – sautait aux yeux, il n'y aurait pas à y *croire*.

Le fidèle catholique croit que ce qui est sur l'autel après la consécration n'est plus *en réalité* du pain et du vin, alors même qu'il en conserve tous les aspects. Tel est le mystère eucharistique : ce qui a toujours les « *aspects* – ou *espèces*¹¹² » du pain et du vin n'est plus en substance du pain et du vin, mais est devenu, aux yeux de la foi et par l'effet non-perceptible des paroles consécratoires, le Corps et le Sang du Christ Jésus, autrement dit : le Christ Jésus lui-même avec des aspects autres que ceux qu'avait son corps biologique humain avant son Ascension. La formulation qui s'offrait pour exprimer ce « mystère de la foi¹¹³ », et que Thomas d'Aquin s'est employé à justifier à fond et en détail, consiste à dire que la « substance » du pain et du vin cesse d'être présente, tandis que demeurent leurs « accidents », à savoir les traits qui permettaient de les identifier : couleur, poids, taille, consistance, goût, occupation d'un espace, etc.

Suivons d'abord son propos dans ce qu'il comporte d'essentiel.

¹¹² On traduit toujours ainsi le latin *species*, d'une manière qui ne va pas sans bizarrerie, puisque le terme d'espèce a pris de tout autres sens : soit celui d'une classe d'êtres différenciés au sein d'un certain genre ; soit les morceaux de métal ou de papier qui sont le symbole d'une certaine valeur monnayable. Les « espèces sonnantes et trébuchantes » du commerce et de la finance sont seulement les signes, et non pas la réalité, de la valeur qu'ils représentent. Quant aux « Saintes espèces » eucharistiques elles ne sont pas seulement, pour la foi, les signes d'une réalité distincte d'elles : elles sont unies à ce qu'elles *présentent* plus qu'elle ne le représentent, d'une unité aussi réelle que celle qui unit un accident à la substance dont il est une manière d'être. – *Species* a la même racine que le verbe latin *specio* qui signifie : regarder. On retrouve cette racine dans toute une famille de termes qui, tel notre mot « spectacle », ont un rapport à l'acte de voir ou de donner à voir. Le terme français *aspect*, de même racine, a conservé cette connotation. C'est pourquoi on peut le préférer à celui d'espèce pour désigner ce qui reste du pain et du vin dans ce qui est devenu Corps et Sang du Sauveur. – On a donc choisi de rendre en général le pluriel latin *species*, en matière d'Eucharistie, par le terme « aspects », avec les guillemets.

¹¹³ Les mots « *mysterium fidei* », qui étaient autrefois prononcés au cours de la consécration, ont servi de titre à une encyclique du pape Paul VI, publiée le 3 septembre 1965.

Le changement du pain et du vin en corps et sang du Christ (q. 75)

Une présence réelle

Au IV^e siècle, saint Hilaire de Poitiers¹¹⁴ enseignait à propos de l'Eucharistie que « la réalité du corps et du sang du Christ n'est plus un objet de controverse¹¹⁵ ». Citant dans le même sens saint Ambroise et saint Cyrille, Thomas s'empresse de rappeler que « la réalité du corps et du sang du Christ dans ce sacrement ne peut être objet de sensation, mais seulement de la foi qui se fonde sur l'autorité divine¹¹⁶ ». Et il précise : « Comme la foi porte sur des réalités invisibles, de même que le Christ nous montre invisiblement sa divinité, de même est-ce sur un mode invisible qu'il nous montre sa chair dans ce sacrement¹¹⁷ » – nul doute que Thomas pense ici à la réplique de Jésus : « Qui me voit voit le Père¹¹⁸ », ce Père que « personne n'a jamais vu¹¹⁹ ».

Thomas affirme avec insistance que la foi chrétienne a pour objet, dans le sacrement, une *réalité*, et non point un simple *symbole* ; ou plus exactement qu'elle consiste à croire que ce qui a ici valeur de *signe*, et qui permet l'acte de foi (la répétition des paroles de Jésus à la Cène et les aspects visibles du pain et du vin qui demeurent après la consécration), tout cela est le symbole d'une réalité qui ne devient pas visible en elle-même, mais que la foi juge indissociable de ce qu'on entend et voit. Le symbole en question diffère néanmoins radicalement de tous les autres signes symboliques, tels les mots de nos langues. Selon Aristote, nous nous servons des mots dans nos échanges, faute de pouvoir y apporter les choses mêmes que ces mots désignent¹²⁰. Le symbole qu'est un mot est l'union conventionnelle d'un « signifiant » et d'un « signifié », de telle sorte que le second, à la différence du premier, ne soit pas, sauf exception, physiquement présent, mais le soit seulement d'une manière *intentionnelle*. Les « aspects » eucharistiques, quant à eux, ne font pas que *représenter* quelque chose d'autre¹²¹, ils *sont*, aux yeux de la foi, *ce en quoi* la réalité divine s'est *rendue présente*.

L'Eucharistie est ainsi « la perfection de tous les sacrements », parce qu'elle est la réalité même vers laquelle les autres sacrements font signe, pour autant qu'ils « participent de la puissance du Christ¹²² », puissance divine. Si ces derniers communiquent à qui les reçoit une grâce particulière ou, comme on dit, impriment en lui un *caractère* spécial, la grâce de l'Eucharistie¹²³ est celle d'une

¹¹⁴ Il avait 10 ans au moment du concile de Nicée (325).

¹¹⁵ HILAIRE DE POITIERS, *La Trinité*, L. VIII, 15, ML 10, 247. Cité par Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, 3^{ème} Partie, q. 75, a. 1, Sed c.

¹¹⁶ THOMAS D'AQUIN, *loc. cit.*, c.

¹¹⁷ *Ibid.*

¹¹⁸ Jn 14, 9.

¹¹⁹ Jn 1, 18.

¹²⁰ Voir ARISTOTE, *Réfutations sophistiques*, ch. 1, 165a 6-8.

¹²¹ « *Signum est quod repraesentat aliquid a se potentias cognoscitivae* – un signe est ce qui représente autre chose que soi à une faculté de connaissance » (JEAN DE SAINT-THOMAS, *Logique*, II, q. 21, a. 1).

¹²² THOMAS D'AQUIN, *ibid.*

¹²³ « Dans les autres sacrements, le Christ ne se trouve pas réellement comme en celui-ci » (*loc. cit.*, a. 2, ad 2).

union personnelle au Verbe incarné, « signe de la plus grande charité, et soutien de notre espérance¹²⁴ ». Cette « plus grande charité », c'est celle du Christ lui-même, soit son Amour, autrement dit rien de moins que l'Esprit Saint. C'est pourquoi Thomas souligne que Jésus se rend « spirituellement, c'est-à-dire invisiblement¹²⁵ » présent, mais qu'il n'en a pas moins voulu, dans l'Esprit, rendre cette présence *charnelle*, c'est-à-dire physique et matérielle : « Si en effet la chair n'apportait rien, le Verbe n'aurait pas été chair, afin de séjourner chez nous¹²⁶ ».

Pour rendre compte de cette forme innovante prise par l'Incarnation, Thomas n'a rien de meilleur à sa disposition que son héritage philosophique, déjà copieusement mobilisé et repensé par la longue lignée des Pères de l'Église, sans la pensée desquels la sienne n'est pas vraiment intelligible.

Il s'agit pour lui d'explicitier en quoi consiste le *changement* qui reste à tout jamais un objet de foi, soit, en un sens, un objet d'*intellection*, plutôt que de perception¹²⁷.

L'essence du changement

Aristote avait montré qu'un changement, quelle qu'en soit l'espèce, consiste toujours en ce qu'un même sujet – qui par conséquent demeure en tant que sujet – se trouve successivement dans des états divers, exprimés par l'attribution de prédicats que l'on peut considérer comme *opposés*, en ce que l'un n'est pas l'autre : petit et grand, clair et foncé, ici et ailleurs, etc. Les changements en question sont dits *accidentels* en ce sens qu'ils affectent un sujet dont le propre est de ne pouvoir être l'attribut ni l'accident de rien, et que pour autant il dénomme *substance*¹²⁸, au sens principal qu'il reconnaît à ce terme, celui d'un individu ou être singulier, dont l'existence est présupposée à tous ses attributs et comme leur *support*, lesquels n'ont pas de réalité propre séparément de la sienne.

Aristote savait aussi que certains sujets de ce type ne sont pas éternels comme la Divinité, mais résultent d'un devenir dénommé *génération*. Se demandant quel est le sujet d'un tel changement, il le pensait comme l'advenue et la prégnance d'une *forme*, c'est-à-dire d'un principe structurant, qui confère aux matériaux dont est fait un être à la fois une unité et une organisation spécifique : la forme substantielle est le principe non matériel d'unité organisée qui fait de certaines matières un individu distinct, dont la subsistence est présupposée à l'existence de toutes les manières d'être qui peuvent lui advenir.

¹²⁴ *Loc. cit.*, a. 1 c.

¹²⁵ *Loc. cit.*, ad 1.

¹²⁶ *Ibid.* Citation du *Commentaire sur Jean* (6, 64) de s. Augustin, tr. 27, ML 35, 1617.

¹²⁷ « Le corps du Christ est dans ce sacrement à la manière d'une substance. Or la substance n'est pas en tant que telle visible à l'œil corporel : elle n'est objet ni d'un sens, ni de l'imagination, mais seulement de l'intellect » (*Id.*, *Somme de théologie*, 3^{ème} partie, q. 76, a. 7, c).

¹²⁸ « La notion de substance implique qu'elle *ne soit pas dans un sujet* » (*op. cit.*, 3^{ème} partie, q. 75, a. 4, 1. Citation d'Aristote, *Physique*, L. III, ch. 1, 201a 10).

C'est ainsi que le pain, bien qu'il soit un produit artificiel rendu possible par les propriétés naturelles de ses composants, a une *forme substantielle* propre qui se trouve présente en tout morceau de pain, et fait qu'il subsiste en tant que tel au cours des changements qu'il peut subir, par exemple une fraction, un déplacement, ou une mise à l'abri.

Ces derniers changements affectent visiblement les « aspects » eucharistiques, et plus particulièrement le pain¹²⁹, au cours de la messe, voire avant ou après elle. Tout se passe comme si c'était du pain qui était le sujet de ces changements. Or, à s'en tenir à ces apparences, il serait impossible d'identifier le sujet du changement, une fois le pain consacré, comme le corps du Christ, car celui-ci ne saurait à aucun moment, et pas plus aujourd'hui qu'au cours de la vie terrestre de Jésus, être substantiellement du pain : « En aucun cas la substance du pain n'est le corps du Christ¹³⁰ ». On ne peut donc, dans la foi, prendre au sérieux les paroles de Jésus à la Cène sans admettre que « le corps du Christ ne pourrait en venir à se trouver dans ce sacrement si ce n'était parce que le pain est substantiellement changé en lui¹³¹ ». Le *substantiel*, c'est en effet le *fond* de la réalité, la réalité qui est sous-jacente aux aspects qui la manifestent, « car ce sont les accidents qui donnent à connaître la notion de la substance¹³² ». Encore faut-il ici que la foi s'en mêle, et dépasse le pouvoir révélateur des sens, puisque, en l'occurrence, les « aspects » sont à eux seuls incapables de donner à reconnaître la réalité dont ils sont les aspects.

Une mutation substantielle

Dans la terminologie héritée d'Aristote, la disparition d'une substance, soit le contraire d'une *génération*, s'appelle une *corruption*. En professant que le pain consacré ne peut plus être substantiellement, mais seulement *apparemment*, du pain, la foi fait bien état de la disparition d'une substance, et donc de la venue en présence – inapparente – d'une autre substance : il est hors de question que les aspects visibles, qui n'étaient jamais que des accidents révélateurs de la *substance pain*, puissent en venir à subsister par eux-mêmes, sans être sous-tendus dans l'être par une réalité subsistante. Cette disparition de la substance *pain* n'a toutefois rien à voir ici avec la corruption dont le pain est susceptible, si par exemple on le laisse moisir : un tel processus est tout à fait observable, alors que la venue en présence du Verbe n'est pas du tout visible.

C'est pourquoi Thomas affirme d'une part que « la substance du pain ou du vin demeure jusqu'au dernier instant de la consécration », et d'autre part que « la substance du pain et du vin n'y

¹²⁹ Le vin consacré est bien déplacé, mais n'est jamais conservé après sa consommation par le ou les célébrants, voire par le diacre, et plus exceptionnellement par les fidèles

¹³⁰ THOMAS D'AQUIN, *loc. cit.*, a. 2, c

¹³¹ *Ibid.*

¹³² *Loc. cit.*, ad 2.

est pas anéantie¹³³ », c'est-à-dire réduite à rien, au sens où l'effet de la consécration serait qu'il ne reste rien du pain. On voit ici ce qu'il y a de *paradoxal* dans l'acte de foi, au sens grec du terme de ce qui va à l'encontre de l'*opinion*¹³⁴ et de ses soi-disant évidences : car il faut bien dire que « la substance du pain est changée en quelque chose », et que par suite « elle n'est pas anéantie, puisqu'elle est changée en corps du Christ¹³⁵ » ; mais la foi tient pour faux qu'après la consécration, « la substance du pain soit » encore « quelque chose¹³⁶ », au sens où elle continuerait de *subsister*. Ce n'est plus elle qui fait subsister – qui maintient dans l'existence – ce qui reste d'elle.

Cette mutation sans anéantissement, à laquelle la foi fait croire, ne peut donc être que distinguée de toutes les formes de transformation physique : « Cette mutation n'est pas semblable aux mutations naturelles, étant absolument surnaturelle, et l'effet de la seule puissance divine¹³⁷ ». La disparition de la forme substantielle du pain n'est pas ici une corruption qui ferait que le pain devienne la matière d'autre chose, moyennant un processus transformateur, comme par exemple s'il était détrempé et recuit, ou simplement s'il était digéré. Thomas fait valoir lucidement que la transsubstantiation ne peut pas être considérée comme une sorte de *transformation*, réalisable physiquement. Car « aucun agent naturel ou créé ne peut agir sinon en vue d'un changement de forme. Et c'est pourquoi toute mutation conforme aux lois de la nature est d'ordre formel¹³⁸ ».

Il faut donc dire que « cette mutation n'est pas d'ordre formel, mais substantiel¹³⁹ », par quoi il faut entendre qu'il ne s'agit pas là de l'acquisition naturelle d'une nouvelle forme substantielle, venant conférer une nouvelle organisation aux matières d'une substance antérieure. Or ce dont la nature n'est pas capable n'est pas impossible à la puissance divine, car Dieu « peut non seulement effectuer une mutation d'ordre formel, en sorte que des formes diverses adviennent successivement à un même sujet, mais encore la mutation totale d'un étant, en sorte que la substance de l'un soit totalement changée en la substance de l'autre¹⁴⁰ ».

Transsubstantiation et création

C'est bien au pouvoir créateur de Dieu, soit à sa capacité de faire exister *ex nihilo*, qu'il faut attribuer la puissance de transsubstantier. Car « un agent fini n'a pas la puissance de changer une forme en une forme, ni une matière en une matière. Mais un agent infini, dont l'action s'étend à tout l'étant, peut opérer une telle mutation : car la nature d'étant est commune aux deux formes et

¹³³ *Loc. cit.*, a. 3.

¹³⁴ Grec δόξα (**doxa*).

¹³⁵ *Ibid.*, ad 3 et 1.

¹³⁶ *Ibid.*, ad 3.

¹³⁷ *Loc. cit.*, a. 4

¹³⁸ *Ibid.*

¹³⁹ *Ibid.*

¹⁴⁰ *Ibid.*

aux deux matières. Et ce qu'il y a d'être (*entitatis*) dans l'une, le Créateur de l'étant peut le changer en ce qu'il y a d'être dans l'autre, en supprimant ce par quoi elles se distinguaient¹⁴¹ ». La foi, ici, s'adosse à ce que l'intelligence raisonnable est capable de connaître, lorsqu'elle veut bien aller jusqu'où saint Thomas a réussi à la porter : l'existence de la cause première divine et le caractère créateur de sa causalité sont bien pour lui objets d'un savoir rationnel¹⁴². Le propre de la foi est de faire fond sur ce savoir, pour admettre que ladite causalité s'étend, au-delà de la fondation de l'être naturel, à un mystère aussi *adorable* qu'à tout jamais *indémontrable*.

Cette réception adorante du mystère n'en rend pas moins justice à la certitude sensible, sans laquelle elle ne pourrait même pas avoir lieu, car « la foi n'est pas contraire au sens : elle porte sur ce que le sens n'atteint pas¹⁴³ ». De fait, « une fois la consécration terminée, il apparaît au sens que tous les accidents du pain et du vin demeurent¹⁴⁴ ». On doit dire tout autant que « ce qui demeure dans ce sacrement nourrit, et opère tout à fait comme le ferait un pain existant¹⁴⁵ ». C'est en fait tout le *réalisme* de la foi qui est ici engagé, car l'adoration n'aurait pas de sens si elle ne portait que sur des apparences¹⁴⁶ : « Il n'y a aucune tromperie dans ce sacrement, car les accidents que les sens discernent sont vraiment réels (*secundum rei veritatem*)¹⁴⁷ ». Ils ne sont pas moins réels qu'ils ne l'étaient auparavant, mais le *support* de leur réalité (la *substance* qui est leur *sujet*) n'est plus le même.

Il faut bien admettre qu'il s'agit là d'*accidents*, car « la forme substantielle du pain ne demeure pas¹⁴⁸ ». La forme substantielle du pain est en effet ce qui fait du pain une substance, ce qui le fait subsister comme existant en soi à part du reste. Or, si l'on reconnaît, dans la foi, que l'on n'a plus affaire après la consécration à du pain subsistant, mais au corps substantiel du Christ, on doit se dire que la forme substantielle qui donne au pain d'être ce qu'il est a cessé d'être présente, puisqu'elle « fait partie de sa substance¹⁴⁹ » : cette substance n'est en effet rien d'autre que l'unité composée de la forme – ici celle du pain – et de la matière qu'elle informe.

Se poussant lui-même dans les retranchements de son aristotélisme, Thomas s'objecte la thèse aristotélécienne selon laquelle les formes des produits de l'art humain sont accidentelles, puisqu'elles sont introduites *de l'extérieur* dans des matériaux qu'elles ne structurent pas

¹⁴¹ *Ibid.*, ad 3.

¹⁴² Voir : *Id.*, *op. cit.*, 1^{ère} Partie, et *Somme contre les Gentils*, 1^{ère} et 2^{ème} Parties.

¹⁴³ *Id.*, *Somme de théologie*, 3^{ème} Partie, q. 75, a. 5, ad 3.

¹⁴⁴ *Loc. cit.*, a. 5, c.

¹⁴⁵ *Loc. cit.*, a. 6, 3. Il s'agit d'une objection, mais la réponse montre que Thomas reprend la constatation à son compte.

¹⁴⁶ La réduction des impressions sensibles à de pures apparences a été le fait de certaines écoles philosophiques de l'Antiquité : les Éléates autant que les Sceptiques.

¹⁴⁷ *Loc. cit.*, a. 5, ad 2.

¹⁴⁸ *Loc. cit.*, a. 6.

¹⁴⁹ *Ibid.*

naturellement¹⁵⁰ : « Le pain étant un produit artificiel, sa forme est elle-même un accident¹⁵¹ », et on pourrait donc en conclure qu'elle demeure avec ces autres accidents que sont les « aspects » du pain. À quoi Thomas répond, toujours au plus près de l'expérience humaine, en l'occurrence celle de l'efficacité technique : « Rien n'empêche de produire artificiellement quelque chose dont la forme n'est pas un accident, mais une forme substantielle (...). Car l'art ne produit pas une telle forme par la puissance qui lui est propre, mais par celle de principes naturels. C'est ainsi qu'il produit la forme substantielle du pain par la puissance du feu qui cuit une matière faite de farine et d'eau¹⁵² ». Autre chose est de cuire du pain en profitant des propriétés physiques d'une farine mouillée, et autre chose de sculpter un marbre ou d'assembler un véhicule. Si donc la forme du pain peut être considérée comme un effet substantiel et substantifiant de propriétés naturelles, elle n'a pas à être considérée, toute artificielle qu'elle est, comme un accident au même titre que les aspects visibles qu'elle suscite.

La manière dont le Christ existe dans ce sacrement (q. 76)

Une présence totale

Croire *que* le Christ est réellement et corporellement présent dans le Saint-Sacrement, ou que, là où est celui-ci (en chacun de ses exemplaires : les hosties), il y a en réalité celui-là, le Verbe, cet acte de foi induit inévitablement la question de savoir *comment* le premier se trouve *dans* le second. « La foi catholique », rappelle Thomas, confesse que « le Christ se trouve tout entier (*totus*) dans ce sacrement¹⁵³ ». Il n'y aurait en effet pas de sens à affirmer que l'on n'a plus affaire, après la consécration, à du pain subsistant, mais à la substance même du Christ, sans croire du même coup que le Christ se trouve là, quoique d'une manière physiquement invisible, entièrement et non pas partiellement : on ne saurait diviser le Verbe divin, plus que n'importe quelle substance, d'avec lui-même.

Pour expliciter cette vérité de foi, Thomas précise néanmoins qu'il y a deux manières d'envisager la présence du Christ « tout entier » dans le Saint-Sacrement. Car le dogme eucharistique professe en toute rigueur de termes que la substance du Verbe incarné est venue se substituer à celle du pain, ou en d'autres termes que c'est désormais le Verbe lui-même qui fait subsister, à titre d'accidents perceptibles, les « aspects » du pain. Selon Thomas, cette première manière d'être

¹⁵⁰ Voir *Id.*, *Commentaire à la Physique d'Aristote*, Livre I, leçon XII, n° 108.

¹⁵¹ *Id.*, *Somme de théologie*, *loc. cit.*, 1.

¹⁵² *Ibid.*, ad 1.

¹⁵³ *Loc. cit.*, q. 76, a. 1, c.

présent relève « pour ainsi dire du pouvoir du sacrement (*quasi ex vi sacramenti*) » : « De par le pouvoir du sacrement, il y a sous les aspects de celui-ci ce en quoi la substance préexistante du pain et du vin est changée immédiatement, pour autant que cela soit signifié par les termes de sa formulation¹⁵⁴ ». Tel est l'effet à la fois immédiat et littéral de la parole de Jésus à la Cène : « Ceci est mon corps ».

On peut alors juger que ce qui est rendu présent, par cette décision divine de changer du tout au tout le principe de subsistance des « aspects » qui étaient ceux du pain (et du vin), c'est tout ce qui est lié à ce principe, soit tout ce qui coexiste au sein de la substance du Verbe incarné. C'est pourquoi Thomas dit qu'il y a pour celui-ci une deuxième manière d'être présent, qu'il met au compte d'une *coexistence naturelle* : « De par une coexistence naturelle (*ex naturali concomitantia*¹⁵⁵), il y a dans ce sacrement ce qui est réellement uni à ce qui est le terme de la mutation susdite. Si en effet deux choses sont réellement unies, il faut que, là où l'une se trouve réellement, l'autre y soit aussi : car c'est seulement par un acte mental que l'on distingue des choses réellement unies¹⁵⁶ ».

Cette dernière précision permet d'expliquer que le Saint-Sacrement soit une présence réelle de tout ce qui est réellement indissociable du corps du Christ, soit du Verbe en son Incarnation, et qui ne s'en trouve distingué que par une abstraction conceptuelle de notre pensée : « La divinité et l'âme du Christ ne se trouvent pas dans ce sacrement de par le pouvoir du sacrement, mais de par une coexistence réelle. Car, du fait que la divinité n'a jamais délaissé le corps assumé, la divinité du Christ se trouve partout où est son corps. Il faut en conséquence que, dans ce sacrement, la divinité du Christ coexiste avec son corps¹⁵⁷ ».

Il en va de même de l'âme du Christ, car « du fait que “le Christ ressuscité des morts ne meurt plus” (selon Rm 6, 9), son âme est toujours réellement unie à son corps. Et pour autant, dans ce sacrement, le corps du Christ se trouve bien de par le pouvoir du sacrement, mais son âme par une coexistence réelle¹⁵⁸ ». Dans son état de Ressuscité, le corps du Christ était à nouveau animé par l'âme humaine de Jésus, désormais indissociable, et pour l'éternité, du corps qu'elle *anime*, c'est-à-dire *informe* (organise substantiellement). Il en résulte que, là où est le corps du Christ, là aussi est son âme.

Le Christ peut donc être considéré comme tout entier présent, en ce que son âme aussi bien que sa divinité ne sont pas moins présentes que le corps auquel il a identifié le nutriment qu'il a partagé à ses Apôtres, et cela parce que ce corps est indissociable de l'une et de l'autre.

¹⁵⁴ *Ibid.*

¹⁵⁵ Le terme latin *concomitantia* n'a pas le sens exclusivement temporel de notre « concomitance », mais plus généralement celui d'un *accompagnement*.

¹⁵⁶ *Ibid.*

¹⁵⁷ *Ibid.*, ad 1.

¹⁵⁸ *Ibid.*

La notion de coexistence naturelle permet aussi de surmonter une difficulté que ne manque pas de susciter l'expression « tout entier », si on l'entend en un sens purement quantitatif, c'est-à-dire comme s'il fallait trahir les facultés sensorielles au point d'imaginer que le corps du Christ ressuscité, tout glorieux qu'il est, pourrait se trouver réduit aux dimensions d'une petite hostie : « Un corps plus grand ne peut être tout entier renfermé dans des dimensions moindres. Or les dimensions du pain et du vin consacrés sont bien moindres que celles du corps du Christ. Il ne peut donc se faire que le Christ soit tout entier dans ce sacrement¹⁵⁹ ». Le corps glorieux du Christ « monté aux cieux¹⁶⁰ », celui-là même qui auparavant se montra à Marie-Madeleine dans le jardin de Joseph d'Arimathie¹⁶¹, et qui dîna avec les Apôtres au bord du lac de Tibériade¹⁶², a des dimensions qui font partie des propriétés naturelles de son humanité créée : celles-ci ne sauraient d'aucune manière être comme telles présentes dans le Saint-Sacrement.

À quoi Thomas répond que « les dimensions du pain et du vin ne sont pas changées en les dimensions du corps du Christ, mais leur substance en sa substance. C'est ainsi que la substance du corps du Christ et de son sang sont dans ce sacrement en vertu du sacrement, et non point les dimensions du corps ou du sang du Christ. On voit par là que le corps du Christ se trouve dans ce sacrement à la manière d'une substance, et non pas d'une quantité¹⁶³ ». C'est là tout l'intérêt de la notion de transsubstantiation, quand on pense la substantialité et la subsistence conformément à l'enseignement d'Aristote légué par le Lycée aux Pères de l'Église : la présence réelle ou, si l'on veut, l'*inhérence intégrale* du Christ dans le Saint-Sacrement est *substantielle et non pas dimensionnelle*. Son corps ressuscité y est bien présent, car ce corps, c'est lui, et il a déclaré qu'il y était, lui, présent, mais avec une quantité d'emprunt, qui n'est pas quantitativement égale à sa grandeur naturelle.

Faudra-t-il donc parler – au risque d'indisposer les fidèles chrétiens, quand on ne cherche que l'intelligence de leur foi ! – non seulement de *transidentité*, mais de *réincarnation* ? Et pourtant, comment ne pas se dire que le Verbe qui s'est donné un corps en Jésus de Nazareth s'en donne à la Cène un nouveau ? Celui-ci ne s'offre plus comme la victime d'un supplice expiatoire, mais comme une nourriture, une nourriture dont toutefois le partage est aussi le mémorial de ladite expiation, à savoir de l'abandon du Fils au Père, en même temps qu'à la violence de ceux des humains qui « n'ont pas reçu¹⁶⁴ » la « vraie lumière qui éclaire tout homme venant au monde¹⁶⁵ ». L'auteur de l'épître aux Hébreux fait dire au Christ, citant un psaume en le modifiant : « De sacrifice

¹⁵⁹ *Ibid.*, 3.

¹⁶⁰ *Credo* de Nicée-Constantinople.

¹⁶¹ Voir Jn 20, 14-17.

¹⁶² Voir Jn 21, 12-13.

¹⁶³ *Ibid.*, ad 3.

¹⁶⁴ Jn 1, 12.

¹⁶⁵ Jn 1, 9.

ou d'offrande tu n'as pas voulu, mais tu m'as *apprêté un corps*¹⁶⁶ ». Le Christ s'adresse ici à son Père, prenant la place de toutes les victimes sacrificielles du passé, mais ne peut-on dire qu'en instituant l'Eucharistie, il s'est lui aussi « apprêté un corps » ? C'était là accomplir son Incarnation dans le mémorial partagé de sa Passion, et il fondait par là-même son « corps mystique » qu'est l'Église, par la communion aux Saintes Espèces et la communication de l'Esprit Saint.

Identité substantielle et fragmentation des « aspects »

La notion de présence substantielle par coexistence naturelle permet en outre de comprendre comment le Christ peut se trouver tout entier présent dans les formes parcellisées que le Saint-Sacrement ne peut éviter de prendre, pour pouvoir être partagé et distribué : les *hosties*.

« Le corps du Christ se trouve dans ce sacrement à la manière d'une substance, en l'occurrence à la manière dont une substance comporte des dimensions, et non pas à la manière des dimensions, c'est-à-dire à la manière dont la grandeur mesurable d'un corps est soumise à la grandeur mesurable de l'espace¹⁶⁷ ». Subtile distinction, dont Thomas a le secret ! Avoir des dimensions, pour une substance, c'est en être le sujet. Une dimension quant à elle, c'est un aspect sous lequel un être est divisible, comme l'est tout corps occupant de l'espace, y compris les « aspects » sacramentaires. Or la divisibilité de ces derniers n'implique pas celle de la substance qui est leur sujet, car « la nature d'une substance se trouve tout entière en n'importe quelle partie des dimensions qu'elle comporte : la nature de l'air est tout entière en n'importe quelle partie de l'air, et la nature du pain est tout entière en n'importe quelle partie du pain¹⁶⁸ ». Un morceau de pain peut être coupé en deux, et donner deux morceaux d'une grandeur et d'un poids deux fois moindres, mais cette division n'affecte en rien l'essence spécifique qui se trouve en chacun d'eux, et fait qu'ils sont l'un et l'autre des morceaux *de pain*.

Thomas en infère que la fraction de l'hostie tenue en main par le célébrant, non plus que la séparation spatiale des hosties distribuées, n'affectent en rien l'identité substantielle de celui qui s'est fait leur sujet, moyennant la répétition, par un ministre divinement ordonné à cette fin, de ses paroles à la Cène. Encore faut-il, pour comprendre et admettre son raisonnement, appliquer à la *personne* du Christ ce qu'il dit de « la *nature* de la substance » de l'air ou du pain : car celle-ci a l'universalité d'une essence commune, et aucunement une singularité personnelle. C'est donc seulement par analogie que le Christ d'une part – qui n'est pas un universel – est identiquement présent tout entier en chacune des hosties ou parcelles d'hostie ; et que d'autre part l'essence spécifique d'un air ou d'un pain est présente telle qu'en elle-même en chacune de leurs parties.

¹⁶⁶ He 10, 5. Citation de Ps 40/39, 7.

¹⁶⁷ THOMAS D'AQUIN, *loc. cit.*, q. 76, a. 3, c.

¹⁶⁸ *Ibid.*

Si ces dernières avaient une forme substantielle qui leur donnait d'être des individus, leur division équivaldrait à leur destruction en tant que substances composées. On voit ici toute l'importance des affirmations selon lesquelles ni la Divinité ni l'âme du Christ n'ont avec les « aspects » eucharistiques un rapport de forme substantielle à substance composée. Le rapport est seulement ici celui d'un sujet à des réalités que ce dernier maintient miraculeusement dans l'existence : ce qui les y maintient, ce n'est plus l'acte d'être que constitue l'activité structurante d'une forme substantielle¹⁶⁹.

Une mutation méta-physique

Les analyses thomasiennes convergent à faire reconnaître que la présence substantielle du Christ dans son sacrement n'est pas d'ordre physique.

Certes, dire que sa substance même est présente implique que tout ce qui s'y trouve réellement attaché s'y trouve aussi. Il faut donc admettre que sa « grandeur mesurable » – et le Christ ressuscité en a une¹⁷⁰, comme pouvaient l'attester les témoins qui l'ont vu, voire touché, après sa résurrection – « se trouve tout entière dans ce sacrement¹⁷¹ », car « la grandeur mesurable d'un corps n'est pas réellement (*secundum esse*) séparable de sa substance¹⁷² ». La réponse qui s'impose à Thomas, pour surmonter le paradoxe, à tout jamais incroyable si l'on s'en tient aux données sensibles, est que « la mutation qui a lieu dans ce sacrement a pour terme immédiat la substance du corps du Christ, et non point ses dimensions. On le voit à ce que la grandeur mesurable du pain demeure après la consécration : seule sa substance a disparu¹⁷³ ».

Il n'y a ni agrandissement ni amoindrissement de la taille de l'hostie. Le corps ressuscité du Christ ne s'y rend pas *physiquement* visible, mais la foi le tient pour *métaphysiquement* présent : « Comme la substance du corps du Christ n'est pas réellement dépouillée de sa grandeur mesurable, ni de ses autres accidents, il s'ensuit que, de par une coexistence réelle, la grandeur mesurable du corps du Christ et tous ses autres accidents se trouvent réellement dans ce sacrement¹⁷⁴ ». Le Ressuscité y est présent non pas tel qu'il se trouve au ciel où il est monté, ou tel qu'il a la puissance de se manifester corporellement, ainsi qu'il se montra à ses Apôtres ; mais parce qu'il est présent en

¹⁶⁹ C'est la forme qui, informant la matière, donne à un étant d'exister effectivement en étant l'être qu'il est. Cette effectivité (l'ἐνέργεια-**énergéia* d'Aristote) est l'acte d'être au sens thomasiens.

¹⁷⁰ « Le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement d'une manière qui le délimite, auquel cas il ne se trouverait pas ailleurs que sur l'autel où ce sacrement est réalisé (*conficitur*), alors qu'il est au ciel sous l'aspect qui lui est propre, et sur beaucoup d'autres autels sous l'aspect du sacrement » (*loc. cit.*, a. 5, ad 1).

¹⁷¹ *Ibid.*, a. 4.

¹⁷² *Ibid.*, Sed c.

¹⁷³ *Ibid.*, c.

¹⁷⁴ *Ibid.*

personne partout où le Verbe qui est le fond de son être – son *sujet* – veut être matériellement présent, tout comme il a « habité parmi nous¹⁷⁵ ».

Fidèle à l'enseignement d'Aristote, Thomas professe que la foi en la présence réelle n'implique pas l'impossible coexistence dans le même lieu de deux corps, qui plus est de tailles différentes : car « la grandeur mesurable du pain » qui « demeure dans ce sacrement », y « est présente sous son mode propre, à savoir une certaine mesurabilité, tandis que la grandeur mesurable du corps du Christ ne s'y trouve qu'à la manière d'une substance¹⁷⁶ ». Une personne aimée peut se trouver présente en imagination, avec ses dimensions propres intentionnellement visées, dans la conscience de celle qui l'aime : ses dimensions sont là non pas telles qu'en elles-mêmes, mais parce qu'elles sont *siennes*. Ce que croit et dit la foi, c'est que le Verbe est venu subsister ailleurs qu'en son lieu céleste, mais sur le mode d'une *subsistence* réelle et non pas d'une simple figuration. La chose n'est assurément possible qu'à l'Incréé, tandis qu'elle n'est possible à une créature que sous un mode tout imaginaire et non substantiel, à la manière dont l'aimé est présent à l'aimant. Le Verbe s'attache réellement les Saintes Espèces, en conservant – en maintenant dans l'être – leurs dimensions, comme il s'est attaché l'humanité en Jésus de Nazareth.

La foi croit donc que le Verbe se rend localement présent, sans pour autant que les lieux où les paroles consécratoires le rendent présent (les hosties, là où elles sont) imposent des limites inédites à son corps substantiel de Verbe incarné. Par suite, de même que la présence locale du corps du Christ ne consiste pas pour lui à occuper un lieu à la manière d'un corps naturel, de même le mouvement des Saintes Espèces n'entraîne-t-il aucun changement de son corps glorieux, à tout jamais immuable, qui est « en repos au ciel¹⁷⁷ », et qui ne saurait sans contradiction être à la fois en repos et en mouvement. La foi donne donc à croire que le Verbe incarné reste substantiellement immuable, alors même que les « aspects » qu'il a empruntés à ce qui était du pain sont déplacés, sur l'autel ou à quelque distance.

De même, la manducation du Saint-Sacrement a pour conséquence que le corps du Christ ne peut plus être présent sous les « aspect », dès lors que ceux-ci ont été détruits en étant consommés. Or ce changement n'affecte que ces derniers, et non pas la substance qui s'en était faite le sujet, tant qu'ils étaient là : « Le corps du Christ demeure dans ce sacrement non seulement le lendemain, mais encore durant le temps ultérieur, aussi longtemps que les aspects sacramentaux demeurent. Lorsqu'ils disparaissent, le corps du Christ cesse d'être en eux, non pas du fait qu'il en

¹⁷⁵ Jn 1, 14.

¹⁷⁶ THOMAS D'AQUIN, *loc. cit.*, 2 et ad 2.

¹⁷⁷ *Ibid.*, a. 6, Sed c.

dépendrait, mais par la suppression de tout rapport entre le corps du Christ et ces aspects. C'est de cette manière que Dieu cesse d'être le Seigneur d'une créature qui prend fin¹⁷⁸ ».

Des « accidents qui demeurent » (q. 77)

Des accidents sans sujet ?

C'est finalement la grande question, dès lors que l'on passe, à l'école de Thomas, de l'acte de foi, qui vise au-delà de ce que les sens peuvent percevoir, à l'explicitation conceptuelle du contenu de cet acte.

Car la permanence des « aspects » – le fait qu'ils demeurent dans le temps qui suit la consécration – est un fait de perception. Ces aspects étaient des accidents de la substance *pain* (ou *vin*), laquelle ne se réduisait à aucun d'eux (taille, couleur, poids, situation, etc.), mais constituait leur unité réelle et effective – leur *existence en acte*. Si la substance qui « faisait être » ces accidents – au sens non pas où elle les produisait, mais où elle leur donnait d'être, leur conférait une existence qu'ils ne pouvaient ni ne peuvent avoir à part – disparaît, on se trouve exposé à la conséquence conceptuellement irrecevable que « des accidents demeurent sans sujet dans ce sacrement ». Thomas ne recule pas devant la difficulté¹⁷⁹ : « Du fait que la substance du pain et du vin ne demeure pas, il semble que les aspects en question soient dépourvus de sujet¹⁸⁰ ». Or, si la foi peut bien affirmer au-delà de ce que l'intelligence peut savoir par elle-même, elle ne peut pas néanmoins imposer à l'intelligence un contenu de pensée intrinsèquement contradictoire : car la foi serait alors « vide », comme le dit Paul à un autre propos¹⁸¹, et il n'y aurait en fait aucun véritable acte de foi, mais seulement des mots vainement prononcés qui auraient toute l'allure d'un mensonge, puisqu'ils ne renverraient à rien de réel.

La transsubstantiation implique que la substance du pain et du vin ne puisse être le sujet des Saintes Espèces, puisqu'elle n'existe plus en tant que telle. Quant à forme substantielle du pain ou du vin, elle a disparu avec la substance : c'est dans la cessation de son activité formelle que consiste la disparition de la substance en tant que telle. De plus, n'étant pas à elle seule substance, la forme « ne pourrait être un sujet¹⁸² » : seul un composé de matière et de forme peut l'être. Et en outre, « des accidents de cette sorte ne sont pas dans la substance du corps et du sang du Christ

¹⁷⁸ *Ibid.*, ad 3. « Le corps et le sang du Christ demeurent dans ce sacrement aussi longtemps que ces aspects demeurent numériquement identiques : c'est tel pain et tel vin qui sont consacrés » (*loc. cit.*, q. 77, a. 8, c).

¹⁷⁹ *Ibid.*, a. 1, Incipit.

¹⁸⁰ *Ibid.*, Sed c.

¹⁸¹ Cf. 1 Co 15, 14.

¹⁸² THOMAS D'AQUIN, *loc. cit.*, c.

comme en un sujet : car la substance d'un corps humain ne peut d'aucune manière être pourvue de tels accidents, et il n'est pas non plus possible que le corps du Christ, à l'état glorieux et impassible, soit altéré au point de recevoir des qualités de cette sorte¹⁸³ ».

Thomas ne recule devant aucune des difficultés que son aristotélisme philosophique lui impose : « Des accidents ne passent pas de sujet en sujet, en sorte qu'un même accident numériquement identique qui se trouve d'abord en un sujet se trouve par la suite en un autre¹⁸⁴ ». Par exemple, la chaleur d'un radiateur peut servir à chauffer l'air d'une pièce, mais la chaleur inhérente à l'air réchauffé n'est pas numériquement identique à celle qui se conserve dans le radiateur, les deux restant réellement distincts, chacun avec son accident à lui, celui du second étant l'effet de celui du premier : la chaleur de l'air est une autre chaleur que celle du calorifère, quoi qu'il en soit de leur degré de température.

Difficile dès lors pour Thomas de ne pas tirer la conclusion qui pourrait paraître mettre en échec sinon la foi, du moins la cohérence de son explicitation conceptuelle. Les « aspects » se présentent bien comme des « accidents sans sujet » : ils ne peuvent plus avoir, avec la substance qui les maintient désormais dans l'être (le « corps du Christ » réellement présent), le rapport d'accident à substance qu'ils avaient antérieurement dans le pain ou le vin subsistants.

Il paraît donc clair que les « aspects » ne peuvent être ni les accidents d'une substance qui n'existe plus, ni ceux d'une substance qu'ils ne pourraient aucunement modifier. Leur permanence visible doit donc être mise au compte d'autre chose que la capacité qu'a une substance créée de conférer son être à des accidents qui ne peuvent subsister par eux-mêmes et en eux-mêmes : « que des accidents demeurent dans ce sacrement sans sujet peut assurément être un effet de la puissance divine. Car, du fait qu'un effet dépend plus de sa cause première que d'une cause seconde, Dieu, qui est la cause première de la substance et de l'accident, peut, par sa puissance infinie, maintenir dans l'être un accident malgré la suppression de la substance par laquelle il était maintenu dans l'être comme par sa cause propre¹⁸⁵ ».

Pour donner du crédit à sa conclusion, Thomas n'hésite pas à rapprocher le mystère de l'Eucharistie de celui de l'Incarnation : « C'est de cette manière que [Dieu] peut aussi produire d'autres effets de causes naturelles en l'absence de celles-ci, ainsi qu'un corps humain fut formé au ventre de la Vierge *sans semence mâle*¹⁸⁶ ».

On ne peut donc, selon Thomas, mettre la permanence visible des « aspects » sacramentaires qu'au compte de la puissance créatrice que le Verbe incarné partage en toute unité avec le

¹⁸³ *Ibid.*

¹⁸⁴ *Ibid.*

¹⁸⁵ *Ibid.*

¹⁸⁶ *Ibid.*

Père et l'Esprit. Non pas toutefois en ce sens qu'il y aurait ici une production *ex nihilo* de quoi que ce soit, mais au sens où le *faire-être* qui est à la racine (divine) de l'être de toute créature change du tout au tout, dès lors que c'est l'Incréé lui-même qui en vient à exercer cet être, d'une manière qui n'a rien d'un processus physique : « Même s'il est conforme à la loi de nature qu'un accident soit inhérent à un sujet, c'est par une raison spéciale, de l'ordre de la grâce, que des accidents sont dans ce sacrement sans sujet¹⁸⁷ ».

On pourrait peut-être objecter que parler d'« accidents sans sujet » revient à dire que les réalités ainsi désignées ne sont plus des accidents à proprement parler, puisqu'elles ne tiennent plus l'être d'aucune substance qu'elles pourraient modifier. Thomas n'en justifie pas moins leur désignation déjà traditionnelle, et destinée à le rester : « Dans ce sacrement, il n'est pas donné à des accidents d'être sans sujet en vertu de leur essence, mais de par la puissance divine qui les soutient. Ils ne cessent pas pour autant d'être des accidents, car la définition de l'accident leur est toujours applicable, tandis que celle de la substance ne l'est pas¹⁸⁸ ». Par définition, un accident est ce qui ne peut subsister, mais seulement exister en autre chose, de quoi il tient d'être. Or les « aspects » eucharistiques ne tiennent pas l'être d'eux-mêmes après plus qu'avant la consécration : ils ne continuent d'être – sans être les accidents d'un pain ou d'un vin substantiels – que par la venue en présence invisible du Verbe incarné. La définition de l'accident peut donc leur être appliquée, et leur permanence visible est autre chose qu'une *subsistence* à proprement parler : ils ne subsistent qu'au sens où ils continuent d'être visibles, mais point au sens où leur être d'accidents serait devenu substantiel.

Un accident sujet ?

La difficulté est manifestement si grande qu'elle paraît amener Thomas à se contredire, ce qui n'est vraiment pas dans ses habitudes ! Car après avoir énergiquement défendu l'idée que les « aspects » sont des accidents que la puissance divine peut maintenir sans sujet dans l'existence, il en vient à affirmer tout aussi résolument que « c'est la grandeur mesurable qui est le sujet des accidents qui demeurent dans ce sacrement¹⁸⁹ », comme s'il fallait absolument leur trouver un sujet, parce qu'il est par trop inconcevable qu'ils n'en aient pas. Une interprétation minimaliste, atténuant l'impression d'une contradiction irrémédiable, consisterait à dire – mais ce n'est pas ce que dit Thomas – que la « grandeur mesurable », c'est-à-dire l'occupation d'un certain espace, *tient lieu* ici de sujet, soit de réalité sous-jacente aux données sensibles.

¹⁸⁷ *Ibid.*, ad 1.

¹⁸⁸ *Ibid.*, ad 2.

¹⁸⁹ *Ibid.*, a. 2, Sed c.

La présence d'une telle grandeur est elle-même une donnée sensible, mais il faut lui reconnaître en outre une sorte de préséance sur les autres aspects accidentels, car « la grandeur mesurable est le premier ordonnancement (*dispositio*) de la matière¹⁹⁰ ». Elle leur est en effet présupposée, au sens où il ne peut y avoir de couleur que d'une surface colorée. Les accidents de cette sorte (couleur, poids, densité, etc.) peuvent varier, mais le fait qu'ils occupent un espace est toujours présent au sein de leur variété. La grandeur ou spatialité est ainsi *un même qui demeure* quoi qu'il en soit de la variation des accidents¹⁹¹ : « Du fait que, au retrait du sujet, les accidents demeurent selon l'être qu'ils avaient auparavant, il s'ensuit que tous les accidents continuent d'avoir la grandeur mesurable pour base (*remanent fundata super quantitatem dimensionem*)¹⁹² ».

La spatialité est aussi ce qui permet aux « aspects » sacramentaires d'être *individus*, c'est-à-dire d'être des réalités singulières visiblement distinctes les unes des autres, telles les hosties. C'est en effet toujours dans l'espace que ces réalités se présentent à part les unes des autres. C'est vrai aussi des parties de la grande hostie, après sa « fraction¹⁹³ » par le célébrant : le Verbe incarné s'en trouve *singulièrement présent* en chacun des fragments, comme en chacune des hosties.

D'une manière générale, des accidents sont individuels en tant qu'ils appartiennent à une substance, dont le propre est d'exister singulièrement distinctement du reste¹⁹⁴ : c'est la subsistance de la substance – son *acte* propre d'être – qui singularise les accidents qui sont les siens. Dès lors que la substance du pain a disparu, ce n'est plus elle qui peut individuer, par son acte d'être, les accidents que sont les « aspects ». Reste alors que le principe de leur singularisation soit ce qui les rend séparables : « Le sujet étant le principe de l'individuation des accidents, il faut que ce qui est posé comme sujet de certains accidents soit en quelque manière principe d'individuation », et cela amène à reconnaître que « le principe de l'individuation est la grandeur mesurable¹⁹⁵ », laquelle peut dès lors, à ce titre et bien qu'elle n'ait rien ni d'une substance ni d'une forme substantielle, être considérée comme le sujet et comme le point d'ancrage des autres accidents.

Des accidents d'accident ?

Il faut bien parler d'« autres accidents », car la grandeur mesurable, tout sujet qu'elle est, en est un. Thomas se pousse lui-même dans ses retranchements en faisant dire au trésor des termes qu'il emprunte à Aristote plus et autre chose que ce que celui-ci admettait.

¹⁹⁰ *Ibid.*

¹⁹¹ C'est là ce qui portera en son temps Descartes, dans la 5^{ème} de ses *Méditations métaphysiques*, à identifier « l'essence des choses matérielles » à l'*étendue*, et à substantifier celle-ci, en déniait toute réalité aux formes substantielles de la scolastique aristotélicienne.

¹⁹² THOMAS D'AQUIN, *ibid.*

¹⁹³ *Ibid.*, a. 7.

¹⁹⁴ Tel est le sens premier de l'οὐσία (**ousia*) aristotélicienne.

¹⁹⁵ *Ibid.*, a. 2, c.

La définition aristotélicienne de l'accident avait en effet pour conséquence évidente qu'« il n'y pas d'accident d'accident¹⁹⁶ », car cela reviendrait à faire de l'accident une substance. Mais il n'en est pas moins vrai que certains accidents sont présupposés à d'autres, et en cela analogue aux substances qui sont les vrais sujets, comme la quantité qu'est la grandeur est présupposée à la qualité qu'est la couleur : « Dans la mesure où il existe en autre chose, un accident peut être dit le sujet d'un autre, s'il en est un qui est reçu dans un sujet par la médiation de l'autre : la surface est dite en ce sens être le sujet de la couleur¹⁹⁷ ». Thomas en infère que l'intervention non naturelle de la puissance divine dans la transsubstantiation ne contrevient pas à l'impossibilité pour un accident d'être un sujet comme l'est une substance, car « lorsque la puissance divine donne à un accident d'être par soi, il peut aussi être par soi le sujet d'un autre accident¹⁹⁸ ». On peut dire des « aspects » transsubstantiés qu'à leur manière – non substantielle ! – ils sont *par soi*, car « bien que leur sujet ne demeure pas, n'en demeure pas moins l'être qu'avaient dans ce sujet les accidents de cette sorte¹⁹⁹ » : ils continuent d'être tels qu'ils étaient, sans le devoir désormais à la substance qui a disparu.

Cela explique pour Thomas que les « aspects » sacramentaires conservent leurs propriétés physiques, comme de pouvoir « nourrir²⁰⁰ », ou être « brisés²⁰¹ » : « L'action d'une forme accidentelle dépend de celle de la forme substantielle autant que l'être de l'accident dépend de celui de la substance. Pour autant, de même que la puissance divine donne aux aspects sacramentaires de pouvoir exister sans la substance, de même leur donne-t-elle de pouvoir agir sans la forme substantielle, par la puissance de Dieu, de qui dépend, comme de l'agent premier, l'action de n'importe quelle forme, qu'elle soit substantielle ou accidentelle²⁰² ».

Il faut aussi attribuer à un processus physique – une digestion tout ce qu'il y a de plus naturel – la « corruption » des « aspects » sacramentaires, qui a pour conséquence que le vrai Corps du Christ, soit le Verbe incarné en personne, cesse d'être présent comme il l'était au moment où le Saint-Sacrement a été distribué et ingéré : « S'il se produit un changement qui eût été assez important pour corrompre la substance du pain ou du vin », telle la dissolution des « aspects » au cours de leur digestion, « le corps et le sang du Christ ne demeurent pas dans ce sacrement²⁰³ ». La destruction des « aspects » entraîne très logiquement la cessation du lien que la consécration avait instaurée entre eux et la présence substantielle du Christ.

¹⁹⁶ *Ibid.*, 1.

¹⁹⁷ *Ibid.* ad 1. Cf. *op. cit.*, 1^{ère} Partie, q. 77, a. 7, ad 2.

¹⁹⁸ *Op. cit.*, 3^{ème} Partie, q. 77, a. 2, ad 1.

¹⁹⁹ *Ibid.*, a. 4, c.

²⁰⁰ *Ibid.*, a. 6.

²⁰¹ *Ibid.*, a. 7.

²⁰² *Ibid.*, a. 3, ad 2.

²⁰³ *Ibid.*, a. 4, c.

Trans- et non pas con- substantiation

Les efforts impressionnants de Thomas en vue d'assurer à la notion, déjà passée en dogme, de transsubstantiation une formulation et une explicitation cohérentes, le conduisent à énoncer, mais comme en passant, une affirmation qui pourrait apparaître, eu égard à l'histoire ultérieure de la dogmatique et de la théologie, comme un aboutissement majeur et décisif : « Tant que demeurent les aspects du pain et du vin, le corps et le sang du Christ demeurent, sans être *ensemble* dans ce sacrement *avec* la substance du pain et du vin²⁰⁴ ».

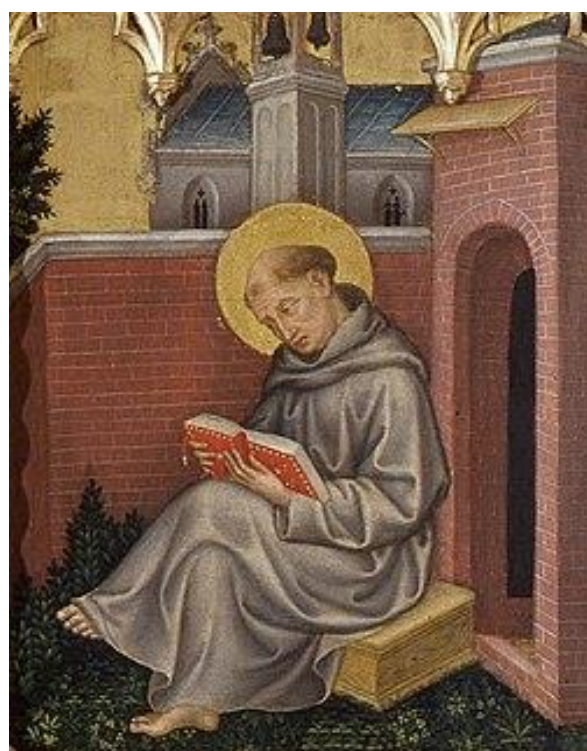
Ce qui se trouve écarté par là, c'est ce qui par la suite, notamment après la Réforme luthérienne, et à titre de substitut d'une transsubstantiation tenue pour inintelligible, s'appellera *consubstantiation*. Ce terme signifie que la substance du pain et du vin demeure après leur consécration, mais étroitement unie à celle du Verbe incarné, lequel a choisi de se rendre substantiellement présent là où ce pain et ce vin se trouvent. Selon la doctrine de la consubstantiation, le Saint-Sacrement est encore du pain, ainsi que nos sens nous le donnent à penser, alors même qu'il est *aussi* le Corps du Christ²⁰⁵.

Nul doute que Thomas, comme plus d'un Père antérieur, ait pris à certains égards au pied de la lettre les mots de son Seigneur à la Cène. De fait, d'après ce que nous en ont rapporté ses témoins oculaires, il n'a pas dit : « Ce pain est aussi mon corps », mais bien : « Ceci est mon corps ».

²⁰⁴ « *Manentibus speciebus panis et vini, manet corpus et sanguis Christi, quae non sunt simul cum substantia panis et vini in hoc sacramento* » (*ibid.*, a. 5, c). C'est moi qui souligne.

²⁰⁵ La consubstantiation est une doctrine de la « présence réelle », qui ne réduit pas celle-ci à la présence promise par Jésus à ceux qui seraient « réunis en son nom » (Mt 18, 20).

Interrogations



À suivre Thomas d'Aquin avec la loyauté exemplaire dont il fait preuve dans l'examen des problèmes, on peut en arriver paradoxalement à se demander si le terme de *transsubstantiation* est le plus approprié pour exprimer le fond du mystère eucharistique, ou du moins – si cette mise en question paraît trop provocante eu égard aux définitions dogmatiques – de quelle manière il convient de comprendre la notion ainsi désignée pour lui trouver la cohérence que les analyses de Thomas voulaient garantir.

Il n'a, on l'a vu, reculé devant aucune des difficultés que présentait à ses yeux, compte tenu de multiples objections qu'il rencontrait dans son héritage théologique, l'interprétation du dogme eucharistique. On peut voir là un encouragement à questionner avec la même audace que lui à propos de ses propres thèses, et peut-être est-ce là le bon moyen, dont il donna l'exemple dans son exploitation tout à fait originale de l'aristotélisme, d'apercevoir en quoi celle-ci donnait de quoi penser au plus profond l'irruption du Verbe incarné dans son Saint Sacrement.

À propos de la subsistance

L'existence substantielle

En quoi le pain (ou le vin) est-il substance ? Subsister, on l'a dit, c'est exister distinctement avec une essence propre et spécifique. La substantialité matérielle n'implique pas l'individualité, tandis que celle-ci est une forme de subsistance matérielle. Un pain ou un caillou coupé en deux donne deux pains ou deux cailloux, soit les mêmes choses aux dimensions près. Ce qui est substantiel là-dedans, c'est le pain en tant que tel, non pas les morceaux de pain, qui sont des *singuliers* matériels, mais non pas des *individus*. L'individualité est un caractère toujours substantiel. Le propre de l'individu, c'est de ne pouvoir subsister comme tel en étant divisé. Là où il y a substantialité, mais non point individualité, la division ne met pas fin à la subsistance.

La forme substantielle du pain est ce qui le distingue, en tant que pain, de tout le reste, et plus prochainement des autres manières de composer les mêmes éléments constitutifs : pâtes, sablés, viennoiseries, etc. Le pain est un produit artificiel, dont la production ne consiste pas à imposer manuellement ou mécaniquement un ordre à des matériaux, mais à tirer parti des propriétés naturelles de matériaux d'origine végétale, moyennant celles de l'eau et du feu. Les avancées théoriques de la chimie organique ne changent rien sur le fond : car les atomes et les molécules qui composent le pain ne subsistent plus à l'état séparé, mais sont réorganisés de la manière spécifique qui distingue le pain en tant que tel de l'ensemble des autres réalités.

Le pain est substance en tant que matière structurée par une forme qui le distingue spécifiquement du reste. C'est la forme qui donne à cette matière d'être du pain, quand la matière lui donne, elle, d'être *tel pain*, ou *tel morceau de pain*. Le pain est une réalité créée en ce qu'il est composé de matériaux créés, réorganisés par la mise en œuvre de leurs propriétés naturelles, moyennant des causalités physiques appropriées. La forme substantielle donne au pain sa subsistence *de pain*, mais elle ne fait pas exister la matière qu'elle informe, laquelle peut subsister sous d'autres formes. Les « aspects (*species*) » eucharistiques demeurent avec l'organisation physique qu'ils tenaient de la forme substantielle du pain, et ils ne sont pas réorganisés formellement par la transsubstantiation : les « accidents » qui donnaient à voir une substance, physiquement distincte en tant que *pain*, deviennent des accidents d'autre chose.

On pourrait se demander si le miracle de Cana offre un exemple de transsubstantiation, dans la mesure où de l'eau y a été changée en vin. La question est alors de savoir si l'eau et le vin peuvent être considérées comme des substances possédant chacune sa propre forme substantielle. En fait, s'il est vrai que du vin n'est pas de l'eau, le vin n'est jamais qu'un mélange dont 85 à 90% sont de l'eau. Un mélange n'est pas comme tel substantiel : seuls ses éléments le sont. C'est donc à peine si, à Cana, il s'opère une véritable transformation, c'est-à-dire un changement de *forme*, en l'entendant de la forme substantielle. Il y a bien un changement d'*état*, qui fait advenir autre chose que ce qui était présent au départ. Mais, en l'occurrence, le miracle consistait, semble-t-il, à *créer* les éléments inexistants dans l'eau initiale, lesquels devaient être mêlés à celle-ci pour que l'on puisse goûter du vin (et du bon !). Il s'agit là du mélange de deux réalités *créées*, quand la transsubstantiation eucharistique consiste en ce que l'*Incréé* se rend substantiellement présent en ce qui était et demeure du créé, sous les « aspects » ou *accidents* de celui-ci.

Des accidents peuvent-ils subsister ?

« C'est de façon miraculeuse qu'ils [les accidents] subsistent à la manière d'une substance (*miraculose subsistunt per modum substantiae*) », soit « substantiellement²⁰⁶ » : dans les termes ici utilisés par Thomas, les « aspects (*species*) » sont des *accidents qui subsistent*, ce qui contrevient évidemment à l'ordre naturel autant qu'à la logique. Reste à comprendre qu'ils ne tiennent plus leur être de la substance créée dont ils étaient les modifications²⁰⁷, mais directement du Verbe divin : ce qui s'est effacé, c'est le caractère de créature en tant que *relation* ontologique du créé à l'*Incréé*. Cette relation n'est de l'ordre ni de l'essence qui spécifie la substance, ni des accidents de celle-ci, mais de son *acte d'être*, exprimé par le sens absolu du verbe *être*, qu'Aristote déclarait irréductible à toutes ses

²⁰⁶ THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, 3^{ème} Partie, q. 76, a. 5, ad 2.

²⁰⁷ « Fruits de la terre et du travail des humains » dit l'Offertoire du missel de Paul VI.

significations de type attributif. Ce que la foi professe, c'est que ce qui *appartenait*²⁰⁸ au pain appartient désormais au Verbe, qui se trouve réellement et tout entier là où antérieurement il y avait du pain.

Ce qui est à penser, c'est que des accidents soient le *même* qui demeure, dans une mutation qui est la substitution d'une substance à une autre²⁰⁹. Ces accidents sont bien ce par quoi le pain est reconnaissable aux sens²¹⁰. Ils n'en sont pas moins réels en soi, et irréductibles aux effets sensibles dont ils sont la cause, moyennant une information des facultés sensorielles, et la conformité entre cette information et la réalité qui la produit. La question est donc : qu'est-ce qui confère leur réalité et leur capacité active aux accidents du pain, si ce n'est la forme d'organisation spécifique du pain, de qui lesdits accidents tiennent leur couleur, leur saveur, leur poids, leur solidité ou liquidité, etc. ? La forme est l'acte du composé en tant que tel, tout comme l'âme est l'acte d'un composé naturellement apte à vivre²¹¹ : le composé subsiste pour autant que sa forme, structurant ses matières, lui donne d'exister en acte comme l'être qu'il est. Dire que la forme substantielle du pain a disparu sans pourtant être anéantie, réduite à rien²¹², ne revient-il pas à dire que l'organisation des éléments demeure, sans qu'elle soit encore l'effet du principe formel qui faisait exister en acte le composé initial (pain ou vin) ?

S'il y a transsubstantiation (laquelle, instantanée et non pas progressive, apparaît bien comme la *substitution* d'une substance à une autre), c'est que la forme substantielle de la substance initiale cesse d'être, sur le plan de l'essence, le principe d'être de ce qui reste de cette substance : ce que celle-ci était moyennant le rôle structurant de sa forme (croûte, mie, moût, etc.) se trouve maintenu dans l'existence par un acte d'être substantiel autre que celui de son sujet initial. Comment dès lors éviter de passer du plan de l'essence à celui de l'acte d'être (l'*actus essendi* ou existence) pour poser la question de savoir ce qui fait subsister les réalités que les sens continuent de percevoir et d'identifier ? La subsistance réelle de ces réalités est absolument nécessaire à la véracité de l'acte de foi. Il faut donc remonter de l'explication de la subsistance sur le plan de l'essence (moyennant les causalités conjuguées de la forme et de la matière), à son explication sur le plan de l'existence.

L'essence des substances naturelles étant commune à plusieurs, il faut la tenir pour réellement distincte de l'existence de chacune : autre chose est l'essence *cheval*, et autre l'existence de

²⁰⁸ Aristote recourt au verbe ὑπαρχεῖν (**hyparkhein*) pour signifier l'appartenance d'un prédicat, essentiel ou accidentel, à un sujet. On parle aussi d'*inhérence* du prédicat au sujet.

²⁰⁹ Cf. THOMAS D'AQUIN, *ibid.*, q. 75, a. 8.

²¹⁰ Cf. *ibid.*, a. 6 ad 3.

²¹¹ Cf. *ibid.*, a. 6. Thomas renvoie à la définition de l'âme, au 2^{ème} livre sur *L'Âme* d'Aristote, comme « forme d'un corps naturel ayant la vie en puissance (εἶδος σώματος φυσικοῦ δυνάμει ζωὴν ἔχοντος – **eidos sômatos physikou dynamei zôên ékhontos*) », ou « actualisation primordiale d'un organisme naturel (ἐντελέχεια ἡ πρώτη σώματος φυσικοῦ ὁργανικοῦ – **éntélékhēia hē prôtē sômatos physikou organikou*) » (ARISTOTE, *L'Âme*, L. II, ch. 1, 412a 20-21 et 412b 5-6).

²¹² Cf. *ibid.*, a. 3.

Bucéphale²¹³ ou de Jappeloup²¹⁴, la première n'ayant pas cessé d'être à la disparition de ces derniers. Aucune des substances de cette sorte n'existe donc par essence, et chacune ne peut en conséquence exister que comme l'effet d'une cause prochaine qui la fasse exister. Elle requiert en outre, en dernière instance, une cause d'existence en qui l'essence et l'existence ne fassent qu'un, qui pour autant ne puisse être qu'unique, et puisse être comme telle cause d'existence pour tout le reste²¹⁵.

Pour la substance naturelle, plus fondamentalement que d'être actée par sa forme, subsister revient à *être créé* : l'Acte pur incréé fait subsister le créé en lui conférant sa subsistence propre d'être créé, laquelle distingue celui-ci, ontologiquement et radicalement, de l'Incréé. ***La transsubstantiation peut donc logiquement être considérée comme la suppression de cette distinction, non pas sur le plan de l'essence*** (car Dieu ne devient pas du pain), ***mais sur le plan de l'existence et de la dépendance dans l'être***. Qui peut le plus peut le moins : le Créateur – qui est le seul, comme être absolu, à pouvoir faire *exister* ce qui n'est pas lui – a nécessairement le pouvoir de soutenir lui-même dans l'être (l'existence avec une essence quelconque) sans avoir besoin, si l'on peut dire, d'une « délégation de subsistence ».

« Ré-incarnation » du Verbe ?

La transsubstantiation : une forme d'union hypostatique ?

Le rapprochement avec l'union hypostatique du Verbe incarné paraît s'imposer ici, puisque c'est bien de celui-ci qu'il s'agit, dans son éternité et dans son incorporation. Dans l'union hypostatique, il n'y a pas de confusion des natures divine et humaine²¹⁶, dont l'unique sujet est la « personne » ou *instance*²¹⁷ divine du Verbe : le Verbe qui *est Dieu*, dans sa relation au Père et à l'Esprit, se fait le sujet de l'humanité créée du Christ. Celle-ci est une réalité substantielle en ce que l'âme de Jésus informe la matière de son corps, mais cette substance ne subsiste – n'est *soutenue dans l'être* – que par la subsistence même du Verbe incréé, et non pas par la création d'un sujet créé : le « seul Seigneur, Jésus-Christ », que le *Credo* confesse, est « engendré, non pas créé ». « Le Verbe s'est fait »²¹⁸

²¹³ Nom du cheval d'Alexandre le Grand.

²¹⁴ Cheval champion de saut d'obstacles, médaillé d'or aux Jeux olympiques de Séoul en 1988.

²¹⁵ Cf. *op.cit.*, 1^{ère} Partie, q. 3, a. 4.

²¹⁶ Voir la 'Définition' incluse dans le *Symbole de Chalcédoine* (DS, n° 301).

²¹⁷ Ce terme peut servir à traduire le grec ὑπόστασις (**hypostassis*), dont le strict équivalent, en latin, est *substantia*. Or ce dernier sert à désigner l'essence divine subsistante dans son unicité, tandis que le terme grec sert à désigner les « Personnes » divines dans leur triplicité. Faute par conséquent de pouvoir recourir, en français, au terme « substance », on peut préférer utiliser celui d'« instance », qui a l'avantage de connoter l'*intérieurité* des Personnes à l'unique essence de la Divinité.

²¹⁸ On peut traduire aussi : « a été chair », car le latin *factum est*, du verbe *fieri*, traduit l'aoriste grec ἐγένετο (**égéneto*) – du verbe γίγνομαι (**gignomai*), auquel le verbe « être » en grec – εἶναι (**eînai*) – emprunte ses temps passés.

chair » : la Parole éternelle du Père a fait sienne l'humanité charnelle de Jésus, lequel est « vrai Dieu et vrai homme », parce qu'en lui la divine Parole s'est faite sujet de l'humanité, sans que sa réalité éternelle en soit aucunement affectée. Le sujet de l'être-homme, en Jésus, c'est le Verbe, en sorte que le Verbe est vraiment homme, et Jésus vraiment Dieu : en lui – moyennant une union qui ne transforme ni la divinité en humanité, ni l'humanité en divinité – l'humanité est devenue attribuable à Dieu, en même temps que la divinité est devenue attribuable à un homme, parce que la seconde fait toute la réalité de celui qui s'est fait, dans le Christ, sujet de son humanité.

On voit bien qu'*être sujet* prend nécessairement un autre sens, suivant que l'on parle de l'incarnation du Verbe, ou qu'on entende l'expression soit au sens logique de l'attribution d'un prédicat, soit au sens réel de l'inhérence d'une manière d'être, essentielle ou accidentelle, à un être singulier subsistant.

Par l'Incarnation, Dieu est né homme : sans être changé en homme, il a fait siens les prédicats de l'humanité. Dans l'Eucharistie, il fait siens les aspects du pain sans être changé en pain. « *Ceci est mon corps* » : c'est moi qui suis là, comme je l'étais en Jésus, non pas seulement comme exerçant ma puissance créatrice – soit à la manière dont une cause est présente à son effet – mais personnellement, *in persona*. Dieu est bien présent toujours et partout, mais pas au point d'être vu et touché *en personne*²¹⁹ ; pas au point de se donner à voir et à toucher intimement, jusqu'à cette forme d'intimité qu'est l'assimilation par contact buccal et digestion, d'une intimité physique qui est à la fois le signe et le vecteur de l'intimité spirituelle. C'est pourquoi il faut accéder saintement au « saint Mystère », faute de quoi on inflige au Verbe qui se livre un déchirant divorce entre, d'une part, son assimilation physique, et d'autre part l'impossibilité de sa réception en l'esprit qui lui reste fermé²²⁰.

Le Verbe ne se fait pas plus pain qu'il n'a transformé Dieu en homme en s'incarnant. L'humanité peut être considérée comme un « accident » du Verbe au sens où « la chair lui est advenue²²¹ » de par sa propre volonté de se l'unir, sans qu'elle le modifie, ni que cette union modifie formellement l'humanité dans ce qui la définit spécifiquement. Il faut bien penser que le Verbe s'est fait sujet de l'humanité en Jésus, ou plutôt : de *l'homme Jésus*, en sorte qu'il n'y ait pas en Jésus d'autre sujet que le Verbe, alors même qu'il s'y trouve tous les caractères d'une subjectivité humaine, aux plans tout à la fois physique, biologique, et psychologique.

²¹⁹ Cf. 1 Jn 1, 1-2.

²²⁰ Cf. Ap 3, 20-22 : « Voici que je me tiens à la porte et que je frappe. Si quelqu'un entend ma voix et ouvre sa porte, j'entrerai chez lui, je dînerai avec lui, et lui avec moi. ».

²²¹ C'est le sens de l'expression : ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο (**ho logos sarx egéneto*) – *Verbum caro factum est*.

Il faut donc bien *distinguer le sujet et ce dont il est le sujet*²²², pour penser d'une part l'assomption d'une nature créée (subsistant individuellement) par le sujet incréé, d'autre part la substitution du sujet incréé à une substance créée.

Subsistence créée et subsistence incréée

Le rapprochement de l'union hypostatique et de l'Eucharistie doit conduire à approfondir la compréhension de ce que c'est pour une substance que d'être *sujet*, et, corrélativement, ce que c'est que d'être un « accident ».

Les « aspects » sont des « accidents qui demeurent ». Mais accidents de quoi ? Ou autrement dit : quel est leur sujet ? Ils étaient des attributs sensibles de la substance *pain*, qui n'est plus leur sujet après la consécration : le corps du Christ s'est réellement et substantiellement substitué au pain substantiel. Pourquoi dès lors nier, comme Thomas dans sa question 76²²³, que la substance du corps du Christ soit le sujet des accidents, et parmi eux de la « grandeur mesurable (*quantitas dimensiva*) » qui se laisse voir dans le sacrement ? Comme accidents de la substance *pain*, ils faisaient corps avec elle, puisqu'un accident n'a pas d'existence séparément de la substance qui est son sujet : pour l'hostie non consacrée, avoir telle taille, tel poids et telle couleur, être en tel endroit, etc., font partie d'elle, sa substance ne s'en distinguant que par son acte propre d'exister absolument, avec telle essence, quand celle-ci et ses accidents n'ont pas d'autre existence que celle de la substance qui est leur sujet.

Reste à comprendre que ce qui désormais sous-tend les « aspects » accidentels n'est pas leur sujet à la manière dont l'était la substance *pain* avant sa consécration. Qu'y a-t-il de la réalité du corps du Christ dans l'hostie consacrée ? Non pas son corps tel qu'il est au Ciel, ou tel qu'il trouvait à se manifester à ses plus proches fidèles après la Résurrection : ce corps est ailleurs que sur l'autel, et il est toute la réalité du Verbe incarné, lequel s'est fait sujet de l'humanité du Christ sur le plan existentiel, sans que sa divinité immuable ait été en rien transformée en humanité. Ainsi l'humanité a-t-elle été unie à la divinité ; elle n'a pas modifié la divinité comme un accident modifie une substance, ou comme sa couleur et sa taille modifient le pain de l'hostie. Il n'y a qu'un seul sujet dans le Christ, et ce sujet est divin, subsistant en Dieu en relation avec les deux autres « personnes²²⁴ ». Autrement dit, il n'y a pas de sujet créé dans le Christ, quand même son humanité individuée – l'homme qu'il a été *hic et nunc* – fut et demeure une créature : il y a une « personnalité » humaine de Jésus, mais la « personne » qui est son sujet n'est pas une créature. En Jésus, le Verbe s'unit ce qu'il crée : éternellement, le Verbe *est* Dieu comme Connaissance-et-Parole intérieure à Dieu ;

²²² L'essence et les accidents, moyennant, chez les êtres naturels, la composition de matière et de forme.

²²³ a. 5, c.

²²⁴ Voir MICHEL NODÉ-LANGLOIS, *La Trinité* (éd. Saint-Léger 2025).

historiquement, il *fut*²²⁵ homme, et le demeure perpétuellement à partir de l'instant historique de son Incarnation (le *fiat* de Marie²²⁶).

« Avant qu'Abraham fût, JE SUIS²²⁷ » : au seuil de la pire expérience de finitude, Jésus se désigne *hic et nunc* comme étant lui-même l'Éternel. La Passion ne peut affecter l'impassibilité divine, qui fait de la création et de la rédemption des œuvres de pure grâce amoureuse : il faut être impassible pour aimer de façon absolument gratuite. La Divinité a voulu faire siennes des qui *ne peuvent* l'affecter (sauf à ce qu'elle ne soit pas l'Absolu), et les faire siennes au plus intime, d'une intimité qui n'est pas d'ordre psycho-affectif, mais ontologique. Le Verbe fait sienne la détresse humaine de Jésus, sans que la volonté créée qui la souffre brise en rien son union « hypostatique » avec la volonté increée. Dieu se fait, d'une manière suprêmement intime, la victime de la violence humaine qu'il veut rédimer, non pas pour se faire souffrir, mais pour y être présent aussi intimement qu'il est possible : « Tu ne voulais ni sacrifice ni offrande, mais tu m'as apprêté un corps²²⁸ ».

Le corps divinement apprêté de l'Incarnation – Jésus de Nazareth – s'est lui-même apprêté un corps « eucharistique » : celui du « sacrifice d'action de grâces²²⁹ » réclamé par les Psaumes. Le Verbe qui est le sujet increé de l'humanité substantielle de Jésus se fait sujet increé du corps eucharistique, en s'unissant ce qui subsistait auparavant en tant que pain. Cette préexistence créée du pain fait la différence entre la transsubstantiation et l'union hypostatique : car à aucun moment l'humanité concrète de Jésus – sa substantialité humaine – n'a existé sans que le Verbe increé – et non pas un sujet créé – fût le sujet qui la soutenait dans l'être.

Accidents ?

Par l'Incarnation, Dieu a été homme : sans être changé en homme, il a fait siens les prédicats de l'humanité. Dans l'Eucharistie, il fait siens les aspects du pain sans être changé en pain. « *Ceci est mon corps* » : c'est moi, Dieu, qui suis là, comme je l'étais en Jésus, non pas seulement comme exerçant ma puissance créatrice, soit comme une cause est présente à son effet, mais personnellement, *in persona*. Dieu est bien présent toujours et partout, mais pas au point d'être vu et « touché²³⁰ » *en personne* ; pas au point de se donner à voir et à toucher intimement, jusqu'à cette forme d'intimité qu'est l'assimilation par contact buccal et digestion. L'intimité physique est à la fois le signe et le vecteur de l'intimité spirituelle – d'où la nécessité d'accéder saintement au « saint Mystère ».

²²⁵ C'est le sens de l'aoriste ἐγένετο (*éguénéto*).

²²⁶ Cf. Lc 1, 38.

²²⁷ Jn 8, 58.

²²⁸ He 10, 5.

²²⁹ Ps 51/50, 14 ; 107/106, 22 ; 116/114-115, 17.

²³⁰ 1 Jn 1, 1-2.

Lorsque le Christ se rend substantiellement (corporellement) présent en ce qui conserve l'aspect d'un pain, cette substitution de substances ne produit *aucun effet formel* sur la réalité qui était substantiellement du pain, et qui se trouve devenue tout autre chose. La conservation des « accidents » signifie que ce qui était auparavant un *effet de la forme substantielle* du pain demeure tel ; mais ce qui le sous-tend désormais dans l'être n'y produit aucune *transformation*, et ne joue donc pas à son égard le rôle d'une forme substantielle exerçant sa causalité propre.

En quel sens s'agit-il dès lors d'accidents ? Les accidents qualifient la substance au sens large du terme de *qualification*²³¹. Ils se prédisent de la substance 1^{ère} (l'individu) tout autant que la substance 2^{de} (l'essence), mais sans se confondre avec celle-ci, car elle demeure identique quand les accidents changent. L'essence est toujours sous-jacente aux accidents : telle est la raison pour laquelle on peut la dénommer du même terme que la substance 1^{ère}, bien que celle-ci soit le *non-attribuable* présumé à toute attribution, tandis que la substance 2^{de} est un prédicat *attribuable*. Les accidents sont ainsi des modifications ou manières d'être du sujet premier, spécifié par son essence, modifications qui ne modifient pas l'essence elle-même, mais sont rendues possibles par elle.

Reste à savoir en quoi les « accidents qui demeurent » demeurent des accidents. Car le Verbe incréé qui se rend présent en eux, et se montre à travers eux, n'en est en rien modifié, et l'essence *pain* qui, envisagée dans sa substantialité, leur était antérieurement sous-jacente ne devient aucunement celle du Verbe. Les « accidents » que sont censés être les « aspects » sacramentaires ne peuvent donc être des accidents ni de la substance *pain* qui n'existe plus, ni du Verbe éternel, qu'ils ne sauraient modifier comme ils modifiaient antérieurement ladite substance.

²³¹ C'est en ce sens que la grammaire française parle d'adjectifs *qualificatifs*, lesquels peuvent signifier toute sorte d'attributs, par-delà le sens restreint que le terme de *qualité* reçoit dans les *Catégories* d'Aristote, par opposition aux autres termes catégoriels que sont la *quantité*, la *relation*, etc.

Réflexion finale



« Mon corps »

Si l'on dit que le Saint-Sacrement n'est plus du pain subsistant, mais réellement le corps du Christ, le sens de cette affirmation requiert que l'on explicite autant qu'il est possible *ce qu'est* ce corps, le corps de celui qui fut tout uniment « vrai Dieu et vrai homme²³² ».

L'humanité et la divinité du Christ ne sauraient être confondues. Si le corps humain du Christ est divin, ce n'est pas parce que Dieu pourrait être ou devenir – chose impossible ! – une réalité corporelle, mais parce que le sujet qui exerce l'acte d'exister de ce corps n'est autre que Dieu, en la personne de son Verbe.

Reste que ce corps ne peut être humain que parce qu'il est constitué substantiellement, structurellement, par une âme rationnelle qui lui confère toutes les propriétés spécifiques de l'humanité. De par son âme, Jésus est substantiellement un membre de l'espèce humaine, et s'il est « vrai homme », c'est parce que ce qu'il a d'unique n'est pas de l'ordre de l'essence ou *nature* humaine, sans quoi il ne serait pas vraiment homme, mais de l'ordre de ce qui, en lui et en lui seul, exerce son existence en s'en faisant le *sujet* : en lui et par lui, Dieu est *des nôtres*, non pas pour avoir, comme dit la chanson, « bu son verre comme les autres²³³ », mais comme « Verbe fait chair », c'est-à-dire comme ayant endossé l'humanité sans avoir rien changé à sa divinité.

Le « corps du Christ », c'est *l'homme Jésus*, cet homme qui n'est l'homme qu'il est que parce que le Verbe divin « a pris chair de la Vierge Marie²³⁴ ». Ce corps humain a été vu et touché, a mangé, dormi, prié, marché, parlé, avant d'être supplicié, de revenir en présence de ceux qui l'aimaient, et, pour finir, de sortir de leur champ de vision²³⁵, non sans avoir manifesté l'acquisition d'une puissance surnaturelle de se rendre, à volonté, corporellement et visiblement présent²³⁶.

La « montée au ciel » finale du Ressuscité doit manifestement être distinguée de sa « montée vers le Père²³⁷ » : le Père n'est nullement identifiable à un lieu, et si Jésus peut parler d'aller à lui après avoir traversé la mort, sans doute faut-il l'envisager comme une accession ou un retour de son âme humaine à la pleine conscience de sa relation de Verbe éternel au Père, dans l'Esprit. Cette conscience fut anticipée au moins lors de la Transfiguration²³⁸, et vraisemblablement éclipsée lors de l'agonie à Gethsémani, quand cette âme se déclara aux siens « triste à en mourir²³⁹ ».

²³² Formule dogmatique fixée au concile de Chalcédoine (451).

²³³ Il a plutôt donné à boire une coupe qui n'est comme aucune autre...

²³⁴ *Credo* de Nicée-Constantinople.

²³⁵ Cf. Mc 16, 19 ; Lc 24, 51 ; Ac 1, 9.

²³⁶ Cf. Jn 20-21, Mt 28, Mc 16, Lc 24.

²³⁷ Jn 20, 17.

²³⁸ Cf. Mt 17, Mc 9, Lc 9.

²³⁹ Mt 26, 38 ; Mc 14, 34.

À la Cène, cette glorification n'était pas encore définitivement accomplie, mais Jésus disait par anticipation à ses Apôtres, et d'une manière qu'ils ne pouvaient comprendre à ce moment-là, comment il resterait « avec [eux] tous les jours jusqu'à l'achèvement du monde²⁴⁰ » : sa présence ne serait plus celle de son corps humain monté au ciel et dérobé à leurs regards, mais, tout aussi réelle, celle qu'il avait décidé de se donner dans le pain eucharistiqué, avec la même toute-puissance qui lui avait permis d'opérer à distance la guérison de l'esclave (ou de l'enfant) d'un centurion²⁴¹.

Dans l'Eucharistie inaugurée à la Cène, il ne s'agit plus d'une action opérative agissant sur quelqu'un d'autre, mais d'une mise en œuvre de la toute-puissance divine en vue de substituer l'Incréé au créé, comme par une « prise d'habit », dans laquelle la Divinité se revêt d'un « fruit de la terre et du travail humain », de même que le Verbe s'est revêtu de l'humanité en Jésus de Nazareth. Lorsque Thomas d'Aquin écrit que « sous les aspects du pain se tient d'abord la substance du pain, et ensuite le corps du Christ²⁴² », cette dernière expression ne peut désigner que la *personne* du Christ : celle-ci est dite tout entière réellement présente dans le Saint-Sacrement, lequel est lui-même, de ce fait, « corps du Christ », chaque hostie l'étant autant que toutes les autres, et autant que le corps glorieux de Jésus dans sa subsistance céleste, pleinement élevée à la relation éternelle du Verbe avec le Père.

« *Mon corps* »

Qui est le *je* qui dit d'un morceau de pain que celui-ci est *son* corps ? Si le Verbe est l'unique sujet qui exerce indivisément l'aséité divine et l'existence humaine en Jésus, c'est lui aussi qui est le sujet de la parole humaine – *divino-humaine* – qui dit du pain de la Cène : « Ceci est mon corps ». Les Apôtres avaient devant eux leur maître s'adressant à eux, mais il leur fallut comprendre pour finir que ce *je* n'était autre que le « Verbe », qui s'était fait personnellement, en Jésus, le sujet d'une humanité en tout semblable à la leur, au point que Jésus eut l'audace de dire face à ceux qui le menaçaient déjà : « Avant qu'Abraham fût, JE SUIS²⁴³ ». Il était difficile de faire apparaître plus clairement que, lorsqu'il disait *je*, c'était le Verbe qui parlait. C'est donc le Verbe qui faisait sien le pain en l'appelant « *mon* corps », et qui en faisait par là-même tout autre chose que du pain, puisqu'il y avait, y compris sans doute à la Cène, d'autres morceaux de pain qui ne faisaient pas l'objet d'une telle désignation.

²⁴⁰ Mt 28, 20.

²⁴¹ Cf. Mt 8, 13 ; Lc 7, 1-10 ; Jn 4, 46-53.

²⁴² THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, 3^{ème} Partie, q. 75, a. 8.

²⁴³ Jn 8, 58.

Comme toute réalité matérielle, le pain en tant que pain est un ensemble d'éléments composants, structurés par une forme qui donne à ces éléments non pas d'exister, mais d'être pain. La forme en question, issue par artifice des propriétés naturelles des éléments, n'est pas moins créée que ceux-ci : elle est « concrète », n'existant qu'en tant et pour autant qu'elle donne à ces éléments d'être une autre réalité que celle qu'ils sont à l'état séparé. Pour créée et immatérielle qu'elle soit, la forme n'en a pas moins sa réalité et sa causalité propres, qui en vérité se confondent, puisque la forme n'est ce qu'elle est que comme exerçant son activité informatrice : elle est « l'acte premier » du pain en tant que tel, c'est-à-dire l'activité causale, structurelle et non point mécanique, qui donne à des éléments d'être le pain qu'ils ne sont pas, ou qu'ils ne sont qu'*en puissance*, à moins d'être ainsi organisés.

Ce que la création divine confère à la forme créée, c'est ce pouvoir causal d'actuation qui permet à des éléments de composer une substance, et telle substance. On est fondé à dire qu'il existe une « substance *pain* », ou que du pain existe substantiellement, là où il y a une telle forme créée exerçant son activité structurante. Si maintenant l'Incréé assume lui-même la structuration en question, il n'y a plus lieu de parler de « substance *pain* » ou de pain substantiel, puisque ce n'est plus une forme créée, et créée pour cela, qui est à l'œuvre. Ainsi compris, ***le miracle de la transsubstantiation consiste en ce que l'Incréé prend directement à sa charge, sans médiation, ce qu'il confie d'ordinaire à la vertu naturelle de causes créées.***

On ne peut pas parler d'*impanation*, car ce que l'on continue de percevoir comme si c'était du pain n'est plus du pain : il n'est pas vrai du pain en tant que tel qu'il soit une présence réelle de l'Incréé maintenant dans l'être des « aspects » matériels perceptibles, sans que cette maintenance soit assurée par la forme spécifique qui donne à des éléments d'être du pain, là où cette forme exerce son activité. Si c'est l'Incréé qui se rend directement actif, il n'y a plus de place pour l'activité structurante d'une forme : il y a seulement maintien dans l'être des aspects dont cette forme est la source naturelle. Peut-être est-ce en ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation thomasienne selon laquelle la substance du pain disparaît – pour laisser place au Verbe – sans être « anéantie²⁴⁴ » : il reste en effet quelque chose qui était un effet de la forme substantielle disparue, à savoir les « aspects », lesquels conservent l'ordonnance que cette forme leur conférait²⁴⁵.

À la Cène, c'est le corps humain de Jésus qui prononce les paroles : « Ceci est mon corps », en désignant le pain qu'il tient en main. Ses commensaux ne pouvaient comprendre : « Mon corps est dans ce pain », puisqu'ils voyaient le corps en question assis à leur table. Ils avaient donc affaire

²⁴⁴ THOMAS D'AQUIN, *loc. cit.*, a. 3.

²⁴⁵ C'est ainsi qu'il faut comprendre ce que sainte Catherine de Sienne s'est entendu dire au cours d'une vision : « En faisant le Dieu-Homme présent en ce pain, je ne supprimais pas le pain, je veux dire sa blancheur, sa dimension, sa saveur » (*Livre des Dialogues*, 3^{ème} Réponse, ch. 2).

à une sorte de dédoublement entre d'une part le corps parlant de Jésus, et d'autre part ce qu'il présentait comme étant *aussi* son corps. Qu'ont-ils pu comprendre alors ? Ils ne l'auraient sans doute pas pu du tout s'ils n'avaient eu entendu auparavant, à Capharnaüm, ce « discours sur le pain de vie²⁴⁶ » qui fit fuir plus d'un auditeur : les mots du repas pascal accomplissaient l'enseignement très péremptoire de ce discours, car ce qui gardait toute l'allure d'un pain était en effet consommable, à la différence du corps humain de Jésus. Et cette parole annonçait en même temps ce qui allait immédiatement avoir lieu, puisque Jésus tomberait la nuit même aux mains de ses ennemis.

Jésus se livrait ainsi à ses Apôtres, en leur « donnant²⁴⁷ » ce pain qu'il identifiait à son corps, avant que son corps humain ne soit « livré²⁴⁸ » à la torture et à la mise à mort. Les Apôtres ont fini par comprendre – il leur a fallu un peu de temps... – que ce qui avait eu lieu de Gethsémani au Golgotha n'était rien d'autre, et réciproquement, que ce que Jésus avait accompli à la Cène : il s'offrait en partage à tous les humains, pour acquitter leur dette à leur place, non sans leur laisser le moyen de s'unir personnellement à cet acquittement²⁴⁹, en se nourrissant de lui afin de recevoir l'Esprit qu'il répandrait en expirant²⁵⁰.

Un « faire-sien » ontologique

Qu'ont vu les Apôtres à la Cène ? Un corps disant d'un autre corps : « C'est moi ! » Donc : un corps se tenant lui-même en main, sous une forme détachable et communicable. Le corps qui tient ne passe pas dans celui qui est tenu. Et celui-ci ne passe pas non plus dans celui-là : il va passer en ceux à qui il est distribué. On forcerait à peine le texte en disant : « Ce corps est mien ». La question est : à quoi revient, pour Jésus, l'acte de *faire sien* le pain qu'il prend en main ?

²⁴⁶ Cf. Jn 6, 26-66.

²⁴⁷ Mt 26, 26.

²⁴⁸ 1 Co 11, 23. Le témoignage de Paul atteste qu'il n'a pas fallu beaucoup de temps pour que le lien soit établi entre le libre consentement de Jésus à sa Passion et l'offrande de sa personne, corps et sang, à ses Apôtres et autres disciples. En Mt 20, 22-23, Jésus utilise le même mot qu'à la Cène : ποτήριον (*potèrionn), pour désigner la « coupe » (latin *calix*, qui a donné le français *calice*) dont il annonce que lui-même, et aussi ses disciples, auront à la boire. Ce mot figure aussi dans sa prière à Gethsémani (Mt 26, 39 ; Mc 14, 36 ; Lc 22, 42). Boire la coupe peut aller parfois, comme on dit, « jusqu'à la lie », mais il est remarquable que Jésus ait voulu livrer son sang comme « boisson véritable » (Jn 6, 55) même à ceux de ses disciples à venir qui vivraient éventuellement trois fois plus longtemps que lui, sans jamais avoir à subir des souffrances semblables aux siennes, et trouvant dans la fidélité à son Nom et à son Eucharistie la source de cette « joie et paix dans l'Esprit Saint » dont Paul dit qu'elle est l'essence véritable du « Royaume de Dieu » (Rm 14, 17).

²⁴⁹ Tel est l'un des sens, outre celui d'accomplissement, du verbe grec τελέω (*téléo), employé au parfait passif τετέλεσται (*tétélestai) en Jn 19,30.

²⁵⁰ Luc parle d'expiration : verbe ἐκπνέω (*ekpneô), à l'aoriste ἐξέπνευσεν (*exépneusen) en Lc 23, 46. Mais le verbe παραδίδωμι (*paradidômi), à l'aoriste παρέδωκεν (*parédókén) en Jn 19, 30, signifie : transmettre. Et le verbe ἀπρίμι (*aphimí), à l'aoriste ἀφῆκεν (*aphékén) en Mt 27, 50, signifie : répandre.

Avant sa déclaration, le pain subsiste corporellement comme un corps à part du sien, un corps qui n'est pas le sien. Après sa déclaration, cette présence distincte demeure, mais il a identifié ce corps présent à lui-même, sans lui-même cesser d'être corporellement présent.

« Cette mutation n'est pas d'ordre formel, mais substantiel²⁵¹ », écrit Thomas : décisive distinction entre l'ordre de la forme et celui de la substance. C'est de sa forme que la *substantia* tient son *essentia*. Ce qui rend la première irréductible à la seconde, c'est ce que Thomas d'Aquin tient pour « le plus formel de tout²⁵² », mais en un sens autre que la forme substantielle : l'*esse* – l'*exister*. Car une essence universelle n'est réelle qu'en subsistant singulièrement : on ne peut *être tel ou tel* que, d'abord, en *étant*, selon la distinction génialement théorisée par Aristote²⁵³. Pour penser la substance, il faut regarder au-delà de l'essence, et de la forme qui donne à la substance son essence : c'est l'*esse* – l'être au sens absolu – qui distingue la substance de l'essence.

C'est donc au niveau de l'*esse* qu'il faut penser la transsubstantiation.

Le pain n'est pas *transformé* : les effets antérieurs de sa forme substantielle (ses « aspects » ou « espèces ») demeurent, mais sont désormais à mettre au compte d'une autre cause, qui a le pouvoir de produire les effets de la forme en son absence : rien ne change de ce par quoi l'*essentia* est manifeste pour les sens, mais son *esse* – son acte d'être – n'est plus le même. Le changement ne consiste pas en ce qu'une nouvelle forme substantielle vienne organiser différemment les éléments préexistants, mais en ce que l'acte d'être du composé toujours présent et visible n'est plus celui que lui conférait sa forme antérieure, laquelle en faisait du pain subsistant.

Les meilleurs penseurs de Port-Royal, imprégnés de thomisme, ne s'y trompaient pas : « *Nos sens nous montrent clairement dans l'Eucharistie de la rondeur & de la blancheur ; mais nos sens ne nous apprennent point si c'est la substance du pain qui fait que nos yeux y aperçoivent de la rondeur & de la blancheur ; mais **nos sens ne nous apprennent point si c'est la substance du pain qui fait que nos yeux y aperçoivent de la rondeur & de la blancheur ; & ainsi la foi n'est point contraire à l'évidence de nos sens lorsqu'elle nous dit que ce n'est point la substance du pain qui n'y est plus, ayant été changée au Corps de Jésus-Christ par le mystère de la Transsubstantiation, & que nous n'y voyons plus que les espèces et les apparences du pain qui demeurent, quoi que la substance n'y soit plus***²⁵⁴ ».

Ce par quoi du pain subsiste corporellement en tant que tel, c'est la forme substantielle du pain, acte formel ou « énergie²⁵⁵ » structurante qui le fait exister en tant que pain, composé

²⁵¹ THOMAS D'AQUIN, *loc. cit.*, a. 4.

²⁵² *Op. cit.*, 1^{ère} Partie, q. 7, a. 1.

²⁵³ Cf. ses *Réfutations sophistiques*, ch. 5.

²⁵⁴ Antoine ARNAULD et Pierre NICOLLE, *La Logique ou l'art de penser*, 1683, L. IV, ch. 12

²⁵⁵ Non pas au sens que donne à ce terme la Physique d'aujourd'hui, mais au sens du grec ἐνέργεια (**énergēia*), que traduit le latin *actus*.

irréductible à ses seuls éléments composants, lesquels ne le composent qu'en étant structurés par cette forme substantielle. C'est elle qui détermine l'acte d'être du morceau de pain à être celui d'un pain, et non pas d'autre chose : si les composants du pain subsistaient séparément, il n'y aurait pas de pain.

L'actuation du pain par sa forme substantielle suppose la création de cette forme substantielle, non pas comme existant à part, mais comme exerçant sa causalité au sein du composé avec lequel elle ne fait qu'un, et qui sans elle ne serait pas ce qu'il est. C'est comme forme créée que la forme substantielle du pain confère l'essence *pain* à des éléments composants qui ne sont que potentiellement du pain, et n'en sont aucunement à l'état séparé.

Rien n'empêche dès lors que l'Incréé vienne lui-même actuer, rendre effectives les manières d'être qu'il actue, en créant la forme substantielle à même le composé créé. Il n'a pas besoin pour cela de changer lesdites manières d'être, autrement appelées *espèces*, ou *aspects*, ou *accidents*, ni de se faire lui-même forme substantielle du pain, ce qui serait impossible, car l'Incréé ne peut pas être la forme d'autre chose. Il *fait siennes* toutes les propriétés et caractéristiques du pain, en se les appropriant, de même qu'il a fait siennes toutes les propriétés et caractéristiques de l'humanité en s'incarnant en Jésus de Nazareth, en qui il n'y a pas de sujet créé, puisque, en lui, c'est l'Incréé lui-même qui est le sujet de l'humanité qu'il s'est appropriée.

Reste que, dans l'incarnation du Verbe en Jésus, il y a bien une forme substantielle créée qui est l'âme de ce dernier, et non pas le Verbe lui-même.

Thomas d'Aquin s'est débattu avec la question de savoir ce qu'il en est de l'*esse* du Verbe incarné²⁵⁶. Comment pourrait-il être vrai homme autant que vrai Dieu sans exercer, en son humanité singularisée, un acte d'être humain, et comme tel créé ? Et comment serait-il vrai Dieu à moins d'exercer l'*esse* divin, l'*ipsum esse subsistens* ? Or ce dernier ne saurait être exercé par l'humanité créée de Jésus. Pour que cette humanité devienne attribuable au Verbe, et la divinité à Jésus (« admirable échange²⁵⁷ », ou « communication des propriétés²⁵⁸ »), il faut que, comme dans le *Credo* de Nicée-Constantinople, le nom de Jésus ne désigne plus, depuis l'Incarnation, que le Verbe lui-même : aussi confesse-t-on d'emblée « un seul Seigneur, Jésus-Christ », que l'on déclare aussitôt après « engendré, non pas créé ».

Il n'y a ainsi en Jésus qu'un seul sujet d'être : le Verbe incréé, qui rend prédicables de lui-même, en s'incarnant, les attributs de l'humanité. Et s'il est impossible à un sujet créé d'exercer

²⁵⁶ Voir Étienne GILSON, 'L'*esse* du Verbe incarné selon s. Thomas d'Aquin' dans *Autour de saint Thomas*, Vrin 1983, p. 81 s.

²⁵⁷ *Admirabile commercium* : thème récurrent chez les Pères de l'Église dès avant Augustin.

²⁵⁸ En grec : ἰδιώματα (**idiōmata*). Le dogme de la communication des propriétés (ou « idiomes ») a été fixé par les conciles d'Éphèse (431) et de Chalcédoine (451).

L'*esse* incréé, il n'est sans doute pas impossible à l'Incréé de se faire le sujet d'un *esse* qu'il crée, en le faisant sien. Il n'y a là rien d'impensable, à la seule condition que soit saisie intellectuellement la nécessité de tenir pour réellement distincts, chez les êtres qui sont plusieurs à avoir en commun une seule et même essence, le *sujet*, l'*essence*, et l'*existence* (l'*esse* ou « acte d'être »). Cette distinction implique que le sujet exerce une existence avec laquelle il ne se confond pas, puisque d'autres sujets existent, non plus qu'avec son essence. On peut concevoir alors que l'Incréé se fasse le sujet de l'existence qui actue une essence en une substance (singulière) créée : en Jésus, il y a deux natures ou essences subsistant sans se confondre, mais il n'y a qu'un seul sujet exerçant l'existence substantielle – la *subsistence* – de chacune de ces deux natures.

Eucharistie et Incarnation

La question devient alors : faut-il accorder à l'Eucharistie un autre statut qu'à l'union hypostatique des deux natures, humaine et divine, en l'unique personne du Verbe ? Ou la première donne-t-elle la clé pour une compréhension de la seconde, mais qu'en est-il alors de la *transsubstantiation*, terme et notion inapplicables à l'union hypostatique²⁵⁹ ?

Car l'Incarnation du Verbe n'opère pas une substitution de substance, ou de subsistence, mais l'union de deux natures ou essences : celle que le sujet divin est de toute éternité, et celle qu'il s'adjoint en « prenant chair ». Un seul sujet pour deux subsistances. Parler d'une seule substance, parce que ce terme est l'équivalent exact de ὑπόστασις (**hypostasis*) des symboles conciliaires, ce serait risquer la confusion des natures divine et humaine, expressément rejetée. Sauf à entendre la substance au sens du sujet (*subjectum*), et à dire : une seule substance pour deux essences – non sans préciser aussitôt que lesdites essences ne sont pas des abstractions, mais bien des réalités existantes, autrement dit : subsistantes...

On préférera sans doute dire que Jésus est substantiellement humain autant que substantiellement divin, et qu'en Dieu, la subsistence consiste en l'unité simple, soit en l'identité absolue du sujet, de l'essence et de l'existence ; et que l'« unique Seigneur Jésus-Christ » subsiste aussi humainement, comme tout autre individu substantiellement humain, en qui il n'y a pas identité, mais distinction du sujet (chez Jésus : le Verbe), de l'essence et de l'existence.

²⁵⁹ Descartes fait un usage tout aussi inapproprié de ce terme quand il parle de « transsubstantiations naturelles » à propos des processus, chez les êtres vivants, d'assimilation de substances par une autre substance, qui trouve dans celles-là les matériaux nécessaires à croissance et à son entretien : il s'agit là d'une corruption de composés, soit de la destruction de formes substantielles permettant à des matières d'entrer dans la composition d'un tout structuré par une autre forme. Descartes reconnaît d'ailleurs que la transsubstantiation eucharistique n'a rien à voir avec de tels processus, puisqu'elle ne consiste aucunement en ce que le pain soit assimilé par le corps organique du Christ.

La différence entre l'union hypostatique et le sacrement eucharistique paraît être qu'en Jésus, Verbe incarné, il n'y a jamais eu de substance créée préexistante que viendrait remplacer le Verbe divinement subsistant. Le *fiat* prononcé par Marie est le premier instant de la subsistence humaine de Jésus, dont le sujet est d'emblée, de part en part et pour l'éternité, le Verbe, que l'Esprit Saint est venu concevoir – revêtir d'humanité – en « obombrant²⁶⁰ » la Vierge.

Le pain consacré, lui, a commencé par subsister comme pain : il préexistait substantiellement, sans avoir été originellement autre chose que du pain, ni d'aucune manière « corps du Christ ». L'union des natures divine et humaine est originelle dans la subsistence du Verbe incarné Jésus. Ce qui s'opère dans la consécration du pain, c'est l'advenue d'une nouvelle subsistence, substituée à ce qui en était déjà une.

La foi professe que l'*Ipsum esse* vient lui-même maintenir dans l'être des « aspects » qui n'existaient primitivement que comme les accidents créés d'une substance créés : c'est ce qui fait dire à Thomas d'Aquin qu'il reste quelque chose de la substance antérieure. Mais ce qu'il appelle des « accidents », et qu'il traite comme tels, ne sont plus inhérents à la substance dont ils tenaient leur existence première : ils ont désormais pour sujet d'être une réalité incréée qu'ils ne modifient en rien, (à laquelle ils ne sont pas inhérents comme autant de manières d'être), mais qui a la toute-puissance de s'y rendre présente, sans en être aucunement changée.

On voit aussi ce qui permet à Thomas de présenter la transsubstantiation comme une « mutation », soit comme une forme de changement, un changement qu'il faut bien considérer comme « instantané²⁶¹ », et non pas progressif. Il a appris d'Aristote qu'il ne peut y avoir de changement que d'un même qui demeure, et qui se trouve successivement dans des états divers, « contraires » en ce que l'un n'est pas l'autre²⁶². Dans l'Eucharistie, le même qui demeure, ce sont les accidents ou « aspects ». Ce qui change, c'est ce qui les sous-tend dans l'être : la substance *pain* d'abord, le Verbe incarné ensuite. On comprend que le cardinal Billot ait proposé le terme de « **transsubjectation**²⁶³ », puisqu'il s'agit bien d'un *changement de sujet*, sans qu'aucun des sujets concernés soit en rien transformé : ni le Verbe, qui est immuable ; ni la substance du pain, dont la forme substantielle cesse simplement d'exercer son activité structurante.

Le cardinal paraît être allé, ce faisant, au bout de la logique que Thomas d'Aquin héritait d'Aristote. Il faisait ressortir du même coup tout ce qu'avait de paradoxal le geste thomasiens dans

²⁶⁰ Lc 1, 35.

²⁶¹ THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, 3^{ème} Partie, q. 75, a. 7.

²⁶² Voir ARISTOTE, *Physique*, L. I, ch. 5.

²⁶³ Cité dans le DTC, art. 'Transsubstantiation'. Le terme *transsubjectivation*, récemment introduit en critique littéraire, pourrait être lui aussi utilisé.

son usage théologique des concepts philosophiques : celui-ci revenait en effet à donner à des accidents le statut de sujet d'une mutation à nulle autre pareille, un changement que n'étaient assurément pas destinés à théoriser les concepts élaborés par la *Physique* aristotélicienne.

Nouveauté radicale

Quel statut ontologique reconnaître à ces « aspects/accidents » qui demeurent visibles quand leur support substantiel change invisiblement ?

Ils faut dire qu'ils *sont*, tout à fait réellement, mais leur être – l'accident n'ayant pas d'être propre hors celui de la substance – n'est plus celui d'une substance qu'ils modifient, puisqu'ils ne sauraient modifier la substance divine qui est désormais leur support.

S'ils n'ont d'autre support ontologique que la substance divine, en la personne du Verbe incarné, peut-on encore les considérer comme des créatures ? Tout le donne à penser si l'on s'en tient à ce qu'on en perçoit. Or on sait que les sens ne donnaient pas accès directement à la substance *pain*, laquelle était seulement l'objet, en tant qu'irréductible à ses accidents, d'un jugement de l'intellect²⁶⁴. Et ils ne donnent pas non plus accès à ce qui fait désormais, de ce qui était substantiellement du pain, le « corps du Christ », lequel est objet, Thomas d'Aquin y insiste, de la seule foi²⁶⁵.

Si l'on prend au sérieux comme lui la notion d'accident héritée d'Aristote, il est clair qu'il ne peut y avoir, entre les « aspects » (ou espèces) eucharistiques et la réalité qui subsiste en eux, le rapport d'accident à substance qu'Aristote avait théorisé, puisqu'ils ne modifient en rien ni le Verbe increé, ni le corps glorieux du Ressuscité dans sa subsistence céleste. La consécration des espèces produit un rapport ontologique inédit qui n'est plus un rapport d'accidents créés à substance créée (celle-ci conférant l'être à ceux-là), mais un rapport de ce qui avait un tel statut d'accident à ce qui, en soi (en tant que subsistence divine absolue), ne peut comporter d'accidents²⁶⁶.

C'est sans doute pourquoi Thomas ne recule pas devant la formule paradoxale – qu'un aristotélicien « pur jus » pourrait considérer comme absurde – selon laquelle les aspects visibles du Saint-Sacrement sont des « accidents sans sujet²⁶⁷ ». L'absurdité n'est surmontée que par le recours à la notion, ignorée d'Aristote, de *création* : « Du fait qu'un effet dépend plus de sa cause première

²⁶⁴ « La substance n'est pas en tant que telle visible à l'œil corporel : elle n'est objet ni d'un sens, ni de l'imagination, mais seulement de l'intellect, dont l'objet est la *quiddité*, selon le 3^{ème} livre du traité sur *L'âme* » (THOMAS D'AQUIN, *loc. cit.*, q. 76, a. 8. Réf. à ARISTOTE, *L'Âme*, L. III, ch. 6, 430b 27).

²⁶⁵ Cf. *Id, loc. cit.*, q. 75, a. 1, et a. 5, ad 2.

²⁶⁶ Cf. *op. cit.*, 1^{ère} Partie, q. 3, a. 6.

²⁶⁷ *Op. cit.*, 3^{ème} Partie, q. 77, a. 1, Sed c.

que d'une cause seconde, Dieu, qui est la cause première de la substance et de l'accident, peut, par sa puissance infinie, maintenir dans l'être un accident malgré la suppression de la substance par laquelle il était maintenu dans l'être comme par sa cause propre²⁶⁸ ».

Jésus enjoignait ses disciples de « manger la chair du Fils de l'homme²⁶⁹ ». On sait que l'hébreu כֶּשֶׁר (**bassar*), appliqué à l'homme, désigne la personne humaine dans toute sa réalité. La « chair du Fils de l'homme », c'est le Fils de l'homme, et la foi en ce que Jésus a révélé de lui-même – « Moi et le Père, nous sommes un²⁷⁰ » – donne à croire en toute confiance qu'il enjoint de *manger Dieu* ! N'est-ce pas là ce que le communiant doit se dire, s'il lui faut penser que ce qu'il ingère n'est plus du tout du pain, malgré les apparences ; et que, s'il se demande ce que c'est donc, la seule réponse est : Dieu – qui se donne en nourriture, alors même qu'il ne saurait être en lui-même digéré par quoi que ce soit !

On ne doutera pas, en conséquence, que pareille *nutrition* soit d'ordre spirituel, mais l'originalité on ne peut plus paradoxale du sacrement institué par Jésus est que cette nutrition spirituelle a voulu s'opérer par un moyen on ne peut plus corporel, et humblement corporel, *charnel*, dans lequel le Créateur venait s'identifier à un « fruit du travail des hommes²⁷¹ ». Le communiant devra bien se considérer, après ingestion du « pain vivant descendu du ciel²⁷² », comme un véritable *tabernacle*, sans doute plus précieux aux yeux de Dieu que l'armoirette dans laquelle on conserve et protège les Saintes Espèces – voire l'ostensoir dans lequel on expose l'hostie consacrée, bien que sa consécration ait été instituée pour qu'elle soit « mangée²⁷³ », plutôt que regardée.

À quoi tiennent des accidents quant à leur existence ? La réponse du philosophe qui en a découvert et théorisé la notion fut qu'ils tiennent à la substance qui est réelle en eux, sans s'y réduire : ce sont eux qui lui appartiennent, et non pas elle qui leur appartient. À quoi tiennent ces accidents que sont les « aspects » eucharistiques, quant à leur existence ? À la subsistance de l'Être absolu, exercée tout uniment par le Fils en relation au Père dans l'Esprit.

Manger la chair du Fils de l'homme, c'est entrer charnellement dans sa relation au Père. Paradoxe d'une entrée dans l'Éternité qui n'a pourtant la forme que d'une expérience fugace, comme l'est aussi la récitation de la prière léguée par le Seigneur, qui met à l'unisson de celle qu'il adresse de toute éternité au Père. La solidité pérenne du « Rocher²⁷⁴ » éternel vient croiser, dans un bref moment de la plus haute intimité, la fugacité fluente et fragile de la créature. Moment d'intimité

²⁶⁸ *Ibid.*, c.

²⁶⁹ Jn 6, 53.

²⁷⁰ Jn 10, 30.

²⁷¹ Paroles de l'Offertoire du missel de Paul VI.

²⁷² Jn 6, 51.

²⁷³ Mt 26, 26.

²⁷⁴ Ps 19/18, 15.

qui prélude à celle de la béatitude céleste, dont la confirmation définitive reste à venir. De même qu'un amour humain se construit et se fortifie moyennant des moments d'intimité auxquels la vie l'empêche de se tenir en permanence, de même l'amour divin, incarné en Jésus et répandu par l'Esprit, donne à la créature de cheminer pas à pas vers sa destination définitive, en accédant aussi souvent qu'elle le peut au mémorial de la Passion salvatrice : « Bien-aimés, nous sommes à présent enfants de Dieu, mais ce que nous serons n'est pas encore visible. Nous savons que, si ça l'est devenu, nous lui serons semblables, parce que nous le verrons tel qu'il est²⁷⁵ ».

« Si quelqu'un m'aime, il gardera ma parole, et mon Père l'aimera, et nous viendrons à lui, et nous nous ferons en lui une demeure²⁷⁶ ». Le communiant s'entend dire ici : « Sois bien sûr que je viens résider en toi le temps que les éléments que tu absorbes perdent la consistance que leur avait conférée la forme substantielle qui en faisait un morceau de pain ». L'assimilation définitive à Dieu est encore pour demain, mais son inhabitation, momentanée et réitérable chez celui dont la temporalité n'a pas été encore transfigurée en éternité, est pour aujourd'hui, grâce au « pain de toujours²⁷⁷ » que Jésus a enjoint ses disciples de demander quotidiennement : en la personne du Verbe incarné, le Créateur s'est réuni substantiellement à ces fruits du travail humain que furent d'abord le pain et le vin, en sorte – il faut oser le croire et le dire – que le communiant soit sûr qu'il ne reçoit rien d'autre que Celui à qui il doit d'être.

Thomas d'Aquin ne pouvait rendre compte conceptuellement d'une telle innovation ontologique – du même ordre que l'union hypostatique – sans pousser au-delà d'eux-mêmes ses emprunts à la philosophie héritée d'Aristote, ce qui n'allait pas sans imposer quelque torsion à l'arsenal conceptuel de ce dernier. Du point de vue d'un aristotélisme strict, la notion d'un accident sans sujet est simplement contradictoire, et Thomas le rappelle en professant que l'accident « est plutôt énoncé *d'un étant* que comme *étant*²⁷⁸ » ; ou, dans les termes de Boèce, que « l'être de l'accident est son *inhérence*²⁷⁹ ». La nouveauté eucharistique, incomparable à quoi que ce soit d'autre, est que la « *panéité* » ne devient pas inhérente à la Divinité (Dieu ne devient pas pain), pas plus que celle-ci ne devient inhérente aux « aspects » hérités de l'activité antérieure de la forme substantielle du pain (ils ne deviennent pas incréés, car cela implique contradiction).

Thomas avait réussi à pousser l'aristotélisme, en l'approfondissant dans sa ligne propre (la distinction des sens de *être*), jusqu'à une théorisation de l'« acte d'exister (*actus essendi*) », ou plus

²⁷⁵ 1 Jn 3, 2.

²⁷⁶ Jn 14, 23.

²⁷⁷ Mt 6, 11 : τὸν ἄρτον τὸν ἐπιούσιον (**tonn artonn tonn épiousionn*).

²⁷⁸ « ...magis dicitur esse *entis* quam *ens* » (THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, 2^{ème} Partie, t. II, q. 110, a. 2, ad 3).

²⁷⁹ « ...accidentis esse est inesse » (*ibid.*).

exactement de « l'exister (*esse*) », comme « actualité de tous les actes²⁸⁰ », notamment de cet acte qu'est la forme substantielle en tant que « principe d'être²⁸¹ ». L'opération d'approfondissement était assurément plus redoutable quand il s'agissait de penser non point la réalité des choses en général, non plus que celle de leur Premier Principe, mais cette réalité à nulle autre pareille qui a reçu le nom de *transsubstantiation*.

L'aristotélisme n'en avait pas moins le mérite d'avoir pensé la réalité de la forme et son rôle de « principe d'être (*principium essendi*) ». Elle est en effet, dans les termes d'Aristote, l'ἐνέργεια (**enérgeia*) qui donne à un composé de subsister en étant, tout à la fois, spécifiquement différent et individuellement distinct. Elle est donc bien ce qui donne à ce composé d'être en acte le composé qu'il est, quand ses composants ne le sont, eux, qu'en puissance. Thomas n'en souligne pas moins, mais toujours dans la ligne d'Aristote, que l'*esse*, acte propre de la substance en tant que telle, doit encore être distingué du pouvoir actuant de la forme, causalité structurelle et structurante. Tel est l'εἶναι ἀπλῶς (**einai haplôs*) d'Aristote : l'être pris absolument, irréductible à l'*être-tel*.

Le pas que Thomas faisait accomplir à l'aristotélisme consistait en ceci que l'*esse* qui est l'acte des substances créées ne peut pas être absolu au même sens que celui de l'Incréé créateur. L'assomption de la création à titre de philosophème conduisait logiquement à penser que l'*esse* qui est l'acte des substances autres que Dieu doit son caractère absolu (qui le distingue de toutes les autres formes d'attribution) à la relation qui le fait dépendre de l'*esse* absolument absolu – si l'on peut dire ! – de son Principe divin. De celui-ci Platon disait qu'il est « ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (**épékeina tês oussias*)²⁸² », soit au-delà de ce dont on peut dire ce que c'est. Thomas en inférait que, du fait de cette transcendance, son existence substantielle – comment pourrait-on subsister, exister distinctement, plus que lui ? – ne saurait signifier l'appartenance au « genre²⁸³ » des choses qui ont en commun de subsister, c'est-à-dire des choses tout court, au sens le plus fondamental du terme : il n'y a pas de « communauté de genre » entre l'Incréé et ses créatures.

La forme est principe d'être en tant qu'elle donne à des éléments de constituer *tel être* subsistant, mais non pas d'*exister*, puisqu'ils préexistent à ce qu'ils composent, avec une forme autre que la sienne. La forme n'actuerait rien si sa relation à l'« Acte pur²⁸⁴ » créateur ne lui en donnait le pouvoir, à savoir le pouvoir de déterminer spécifiquement et individuellement le composé, dans son existence actuelle.

²⁸⁰ « ... *actualitas omnium actuum* » (Id., *Questions disputées sur la puissance*, q. 7, a. 2, ad 9) : il faut entendre par là que l'*esse* est ce sans quoi aucun autre « acte », soit le fait d'être tel ou tel, ne pourrait avoir l'*effectivité* qui le distingue d'une simple *potentialité*.

²⁸¹ « ... *principium essendi* » (Id., *Somme contre les Gentils*, L. II, ch. 54).

²⁸² PLATON, *République*, 509b 9.

²⁸³ THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, 1^{ère} Partie, q. 3, a. 5, ad 1.

²⁸⁴ Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, L. XII, ch. 7, 1071b 20 et 1072b 14.

La transsubstantiation n'est pensable que si l'on admet que ce qui faisait du pain une substance – sa *forme substantielle* – a disparu, et que ce qui a toujours l'air d'être du pain – ses « *aspects* » – ne demeure que parce que le Verbe incarné s'en est comme revêtu ontologiquement, en y exerçant directement – *im-médiatement*, sans la médiation d'un sujet créé – sa toute-puissance de Créateur, puissance de faire être, et donc de maintenir dans l'être, tout ce qui n'est pas lui, quel qu'en soit le statut ontologique, substantiel ou non-substantiel. La transsubstantiation apparaît alors – *sit venia verbo* ! – comme un « court-circuitage », s'il est vrai que, comme l'explique le Docteur angélique, la toute-puissance divine vient destituer la forme de son pouvoir structurant, et l'exercer à sa place, ce qui revient à éliminer la forme sans en éliminer les effets.

Vers la divinisation, pas à pas...

La communion eucharistique n'est assurément ni « l'union transformante » dont parle saint Jean de la Croix, ni l'assimilation définitive au Dieu trine contemplé « face à face²⁸⁵ ». Pas plus que le pain n'est transformé en corps du Christ (puisque la transsubstantiation n'est pas une transformation), le communiant n'est transformé en quoi que ce soit, même si, dans certains cas, son état intérieur, son « état d'âme », peut être bouleversé, et s'il peut alors, comme on dit, « se sentir transformé » par l'absorption de la Sainte espèce.

Reste qu'indépendamment de telles grâces sensibles de consolation, la communion est toujours, en régime de vie chrétienne ordinaire tant qu'aucun état intérieur de péché grave ne vient y faire obstacle, une intimité consentie par celui qui, « de nature divine²⁸⁶ », a institué ce sacrement de la « nouvelle alliance²⁸⁷ », telle celle que de nouveaux époux se signifient l'un à l'autre en se passant au doigt un anneau d'or. Comme y insiste Thomas d'Aquin, cette intimité se réalise *dans la foi*, et la foi seule, dont le régime quotidien n'est pas la vision, mais l'adhésion aussi totale que possible à l'Invisible, qui vient faire dans le croyant, corps et âme, sa « demeure²⁸⁸ ».

L'Éternel consent à, comme on dit, « ne faire que passer » en chaque communion, ne délestant pas immédiatement le communiant du régime de temporalité qui est inhérent à sa nature. On ne saurait digérer la Divinité, et le contact eucharistique avec elle ne peut durer « qu'un moment », comme une chanson le dit du « plaisir d'amour²⁸⁹ ». Mais il est donné au communiant, en *croyant*, de consentir – et éventuellement d'en brûler – à ce que l'Éternel abolisse toute distance

²⁸⁵ 1 Co 13, 12.

²⁸⁶ Ph 2, 6.

²⁸⁷ Lc 22, 20.

²⁸⁸ Jn 14, 23.

²⁸⁹ Jean-Pierre CLARIS DE FLORIAN, *Célestine*.

entre eux, le temps que les Saintes espèces soient assimilées par décomposition naturelle (conforme à la nature humaine), et qu'elles exercent ainsi le pouvoir nutritif que Thomas tenait à leur reconnaître²⁹⁰ : « Ma chair est vraiment une nourriture²⁹¹... ».

²⁹⁰ Cf. THOMAS D'AQUIN, *op. cit.*, 3^{ème} Partie, q. 77, a. 6.

²⁹¹ Jn 6, 55.

Envoi



Que nous faut-il donc, avec l'Eucharistie ?

D'abord nous mettre à genoux, plus encore pour contempler que pour recevoir.

« Entrons, courbons-nous, prosternons-nous, à genoux devant le Dieu qui nous a faits », fait chanter le psaume 95/94 (v. 6). L'agenouillement, c'est la posture de l'*adoration*. Le psalmiste savait que la « Présence de Dieu – la *Chekinah* (חֶכֶן) », c'est-à-dire Dieu lui-même, reste le plus souvent, et à la plupart, invisible. Il n'enjoignait pas moins de l'adorer, *sachant* son Dieu constamment présent alors même qu'on ne le voit pas : « Dieu, personne ne l'a jamais vu²⁹² », redira Jean l'Évangéliste. Il ajoute néanmoins : « Le Dieu-Fils-unique qui est dans le sein du Père, Lui L'a fait connaître²⁹³ » ; et, pour finir, l'a *donné à voir*, en se présentant *Lui-même* sous les « aspects » du pain et du vin.

Comment ne pas s'incliner, voire se mettre à genoux, si l'on *croit* que l'hostie présentée au pied de l'autel, est ce Fils-unique, « engendré, non pas créé », rendu présent *en personne* ? C'est là assurément l'origine de l'adoration du Saint-Sacrement : Jésus l'a assurément et explicitement institué pour être consommé plutôt que regardé, mais on pourrait difficilement, ayant récité le psaume comme il l'a fait des dizaines ou des centaines de fois, ne pas tomber à genoux en étant sûr, *dans la foi*, qu'il est « là présent, livré pour nous²⁹⁴ », dans son ostensor.

Le psaume nous en dit plus, en parlant du « Dieu qui nous a faits », c'est-à-dire du Créateur. Dans l'adoration à genoux, les yeux sont tout remplis de la splendeur dorée de l'écrin offert au Corps du Christ, mais la contemplation croyante, avant tout autre cheminement intérieur, doit consister avant tout pour celui qui regarde – c'est tout le sens de l'adoration, qu'expriment les premières invocations du *Notre Père* – à *se savoir créé*, et se le dire, avec la même gratitude qui jaillissait du cœur de sainte Claire d'Assise : « Béni sois-tu, Seigneur, de m'avoir créée²⁹⁵ ! »

C'est là peut-être le plus merveilleux point de convergence entre la contemplation dont la capacité a été donnée à l'intellect humain, avec ses moyens propres (les *concepts* et les *raisonnements*), et celle que la foi fait sourdre à « la fine pointe de l'âme » dont parlait saint François de Sales²⁹⁶, lequel, dit-on, élevait la sienne tous les quarts d'heure vers son Créateur. Car se représenter à soi-même, intérieurement, comme *créé*, c'est savoir qu'au plus profond de soi, en même temps qu'à son origine, il y a une *relation de dépendance* qui est le fond de notre être, lequel nous est donné avec une

²⁹² Jn 1, 18.

²⁹³ *Ibid.*

²⁹⁴ Paroles d'un cantique de Sophie-Marie Drouineau, de la communauté de l'Emmanuel.

²⁹⁵ Dernières paroles du 11 août 1253.

²⁹⁶ Dans son *Traité de l'amour de Dieu*.

totale gratuité, en sorte que nous devrions, et pouvons, parfois au prix d'épreuves à surmonter, en rendre grâce à tout moment. C'est ce qui faisait dire à saint Charles de Foucauld : « Ce m'est un besoin d'amour de me donner, de me remettre entre Tes mains sans mesure, avec une infinie confiance, parce que Tu es mon Père²⁹⁷ ».

Le plus secret de soi-même, ce secret auquel on pense rarement et auquel l'adoration nous ramène, c'est celui qui s'exprime dans l'affirmation toute simple : « J'existe », dont ne manquaient pas de s'émerveiller – et ils avaient raison ! – Descartes autant que saint Augustin. L'étymologie nous apprend que le terme *exister* signifie littéralement : être *issu* (préfixe *ex*) de ses causes. C'est pourquoi il y a lieu de dire de Dieu, en toute rigueur, qu'il *est*, plutôt qu'il n'*existe*, puisqu'il n'y a aucune cause à son être. Mais de nous il y a tout lieu de le dire : car nous savons bien que notre existence dépend de ces causes prochaines qu'ont été ceux qui nous ont engendrés, et qu'au bout du compte, à l'origine de toutes les causes de cet ordre, il faut qu'il y ait une réalité faute de laquelle toutes ces causes n'auraient pu ni exister, ni exercer leur causalité.

Le « sacrifice d'action de grâces²⁹⁸ » qui peut déborder de l'âme en adoration, celui de l'intelligence autant que du cœur (qui en vérité ne font qu'un), consiste ici à se sentir autant que se savoir, comme toute autre créature, en état de dépendance radicale (c'est cela même, la *création*²⁹⁹) : il y a de quoi tirer de là une confiance heureuse plutôt que, comme certains³⁰⁰, l'idée que, si tel était le cas, nous serions privés de cette liberté qui nous permet au contraire d'entrer dans un acquiescement joyeux au dessein de Celui qui nous la donne.

Par-delà tout ce que nous sommes, au titre de notre nature humaine d'homme ou de femme, et de toutes les qualités ou manières d'être qu'elle nous a permis de faire nôtres, il y a ce lien *existentiel* qui fait que, pour nous, être, c'est être en *relation* avec le Créateur de toutes choses. Cette relation constitue – *fonde* dans l'être – les créatures en tant que telles, chacune ayant une nature ou essence qui lui est propre, qu'elle partage avec les créatures de même sorte, en sorte qu'elle ne se confond avec aucune d'elles, et réciproquement. Chacune, en *existant*, est le *sujet* d'une certaine nature *essentielle* qui s'étend au-delà d'elle.

Ce n'est pas sans aridité que l'on peut consentir à emprunter leur vocabulaire aux philosophes, avec la prétention d'y trouver ce que l'adoration donne à vivre. Et pourtant ! Quel est donc le fruit de celle-ci, par-delà la conscience de ce qu'on a fait ou été, pour le meilleur ou pour le pire, sinon la certitude, ressentie dans le meilleur des cas, et toujours espérée dans le pire, d'être une

²⁹⁷ Prière tirée d'une méditation de Charles de Foucauld en 1896.

²⁹⁸ Ps 50/49, 14 ; 107/106, 22 ; 116/114-115, 17.

²⁹⁹ Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme contre les Gentils*,

³⁰⁰ Jean-Paul Sartre notamment.

personne aimée, unique et par conséquent irréductible à cette humanité que l'on partage avec tous les autres humains, autant qu'à tout ce qu'on a fait de soi-même, en accueillant la grâce, ou en s'y rendant plus ou moins imperméable ?

Au métaphysicien de distinguer – sauf en Dieu ! – le *sujet*, l'*essence*, et l'*existence*. Rien n'empêche pourtant celui-là, pas plus que quiconque, d'élever comme saint François son âme, en oubliant pour un temps ses concepts, jusqu'à éprouver qu'il porte au fond de soi ce que ceux-ci ne font qu'humblement exprimer. Ils donnent en fait tout son sens, lorsqu'il s'agit de la méditer, à la prière de l'ange de Fátima, que l'on peut assurément, devant le Saint-Sacrement ou au moment de le recevoir, redire intérieurement sans s'attarder à ces trésors de l'intellect : « Mon Dieu, je crois, j'adore, j'espère, et je vous aime³⁰¹ ».

On laissera le mot de la fin à la mystique toute imprégnée du Docteur angélique, et Docteur comme lui :

« Avec quel œil dois-tu, toi et les autres, regarder ce mystère et le toucher ? Je ne parle pas seulement de la vue et du toucher corporel, car tous les sens corporels sont ici impuissants. L'œil ne voit rien d'autre que la blancheur du pain, la main ne touche rien d'autre que le pain, le goût ne savoure rien d'autre que la saveur du pain, si bien que les sens grossiers du corps se trompent, tandis que les sens de l'âme ne peuvent se tromper, à moins que l'âme ne consente à être privée, par l'infidélité, de la lumière de la très sainte foi.

Qui donc goûte, voit et touche ce sacrement ? Ce sont les sens de l'âme. Avec quel œil le voit-elle ? Avec l'œil de l'intelligence, à condition qu'il y ait en lui la pupille de la très sainte foi. C'est donc avec cet œil que vous devez le contempler. Et qui touche ce sacrement ? La main de l'amour. Avec cette main, on touche ce que l'œil de l'esprit a vu et connu par la foi. L'homme touche ce sacrement avec la main de l'amour, comme pour s'assurer de ce que la foi lui a fait voir et connaître intellectuellement. Et qui le goûte ? Le goût du saint désir. Le goût corporel goûte la saveur du pain, mais le goût de l'âme, c'est-à-dire le saint désir, goûte le Dieu-homme³⁰² ».

³⁰¹ Prière donnée par l'ange du Portugal, au cours de l'année 1916, aux trois jeunes voyants de Fátima : Lucia, Jacinta et Francisco.

³⁰² Ste CATHERINE DE SIENNE, *Le Livre des Dialogues*, 3^{ème} Réponse, ch. II.

Postlude



*Pange, lingua, gloriosi
Corporis mysterium,
Sanguinisque pretiosi,
Quem in mundi pretium,
Fructum ventris generosi,
Rex effudit gentium.*

*Nobis datus, nobis natus
Ex intacta Virgine,
Et in mundo conversatus,
Sparso verbi semine,
Sui moras incolatus
Miro clausit ordine.*

*In supremæ nocte cœnæ
Recumbens cum fratribus,
Observata lege plene
Cibis in legalibus,
Cibum turbae duodenæ
Se dat suis manibus.*

*Verbum caro, panem verum
Verbo carnem efficit,
Fitque sanguis Christi merum.
Et si sensus deficit,
Ad firmandum cor sincerum
Sola fides sufficit.*

*Tantum ergo sacramentum
Veneremur cernui,
Et antiquum documentum
Novo cedat ritui.
Praestet fides supplementum
Sensum defectui.*

*Genitori Genitoque
Laus et jubilatio,
Salus, honor, virtus quoque
Sit et benedictio.
Procedenti ab utroque
Compar sit laudatio.*

Amen.

Chante, ma langue, le mystère du glorieux Corps et du Sang précieux que le Roi des nations a prodigués, fruits de nobles entrailles, en rançon pour le monde.

À nous donné, né pour nous d'une Vierge intouchée et vivant dans le monde, après avoir semé le grain de sa parole, il mit un terme au temps de son séjour par une institution admirable.

La nuit de l'ultime Cène, allongé avec ses frères dans un total respect des règles du repas rituel, il se donne de ses propres mains en nourriture au groupe des Douze.

Verbe incarné, d'un vrai pain par sa parole il fait sa chair, et du vin devient le sang du Christ. Et si le sens défaille, la foi suffit à elle seule à affermir un cœur loyal.

C'est pourquoi, inclinés, nous vénérons un si grand sacrement, et le modèle d'autan fait place au rite nouveau : la foi offre de quoi suppléer à la défaillance des sens.

Qu'au Père et au Fils aillent la louange, la jubilation, l'honneur, ainsi que la puissance et la bénédiction, et une gloire égale à l'Esprit qui vient de l'un et de l'autre.

Amen.

[Hymne composée en 1264 par Thomas d'Aquin, pour l'Office du Saint-Sacrement]

Appendice

Thomas d'Aquin
Somme de théologie
3^{ème} Partie

(traduction partielle originale
des questions 75 à 77)

Q. 75 Le changement du pain et du vin en corps et sang du Christ

a. 1 Le corps du Christ se trouve-t-il réellement dans ce sacrement, ou d'une manière seulement figurative, c'est-à-dire symbolique ?

Non et oui, semble-t-il³⁰³.

Hilaire dit dans son 8^{ème} livre sur *La Trinité* : *La réalité du corps et du sang du Christ n'est plus un objet de controverse. En fait, selon l'enseignement du Seigneur lui-même autant que selon notre foi, sa chair est vraiment une nourriture et son sang vraiment une boisson.* Et Ambroise dit dans son 6^{ème} livre sur *Les Sacrements* : *Tout comme est vrai le Seigneur Jésus Fils de Dieu, c'est la vraie chair du Christ que nous recevons, et c'est son vrai sang qui est bu.*

Que le corps et le sang du Christ soient réellement dans ce sacrement ne peut être objet de sensation, mais seulement de la foi qui se fonde sur l'autorité divine. C'est ce qui fait dire à Cyrille, à propos de Lc 22, 19 (*Ceci est mon corps livré pour vous*) : *Tu ne te demanderas pas si cela est vrai ; reçois plutôt dans la foi ces mots du Sauveur car, puisqu'il est la vérité, il ne ment pas.*

C'est là d'abord ce qu'implique la perfection de la loi nouvelle. Car, selon He 10, 1, les sacrifices de la loi ancienne ne recelaient que de façon figurative le véritable sacrifice qu'est la passion du Christ : *Il y avait dans la loi une ombre des biens à venir, et non point l'image même des réalités.* Il fallait donc qu'il y eût quelque chose de plus dans le sacrifice de la loi nouvelle, institué par le Christ, pour qu'il s'y trouve celui-là-même qui a souffert, non seulement de façon figurative ou symbolique, mais bien d'une façon vraiment réelle (*etiam in rei veritate*). C'est pourquoi **ce sacrement, qui renferme réellement le Christ lui-même**, selon Denys au 3^{ème} chapitre de ses *Hiérarchies ecclésiastiques*, **est ce qui parfait tous les autres sacrements**, en lesquels il y a une participation à la puissance du Christ.

Cela relève deuxièmement de la charité du Christ qui, pour notre salut, a réellement endossé un corps de notre nature. Et comme, selon Aristote au 9^{ème} livre de l'*Éthique à Nicomaque*, ce qui est le plus propre à l'amitié est de *partager la vie*

de ses amis, il nous a promis en récompense d'être présent corporellement, d'après Mt 24, 28 : *C'est là où il y aura eu un corps que les rapaces (aquilae) se rassembleront.* Il n'a pourtant pas manqué d'être entre-temps corporellement présent au cours du pèlerinage d'ici-bas : **il s'unit à nous dans ce sacrement par la réalité de son corps et de son sang.** Aussi dit-il en Jn 6, 57 : *Celui qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi, et moi en lui.* Ce sacrement est donc **le signe de la plus grande charité, et le soutien de notre espérance**, du fait que le Christ s'y unit si intimement à nous.

Troisièmement, c'est là chose propre à parfaire la foi, laquelle, selon Jn 14, 1, ne porte pas moins sur l'humanité du Christ que sur sa divinité : *Croyez en Dieu, croyez aussi en moi.* Et **comme la foi porte sur des réalités invisibles, de même que le Christ nous montre invisiblement sa divinité, de même est-ce sur un mode invisible qu'il nous montre sa chair dans ce sacrement.**

Faute d'y prêter attention, certains ont affirmé que le corps et le sang du Christ ne sont présents dans ce sacrement que de façon symbolique. Voilà qui est à rejeter comme hérétique, puisque contraire aux paroles du Christ. C'est pourquoi Bérenger, le premier à avoir inventé cette erreur, a été par la suite contraint de s'en rétracter, et de confesser la vérité de foi.

a. 2 La substance du pain et du vin demeure-t-elle dans ce sacrement après leur consécration ?

Il semble que oui, mais Ambroise dit dans son livre sur *Les Sacrements* : *Bien que ce qu'on voit ait forme (figura) de pain et de vin, il faut croire qu'il n'y a rien d'autre après la consécration que la chair et le sang du Christ.*

Certains ont affirmé que, dans ce sacrement, la substance du pain et du vin demeure après la consécration. — Or cette position ne peut pas tenir. Premièrement parce qu'elle prive ce sacrement de sa vérité, qui tient à ce que c'est vraiment le corps du Christ qui s'y trouve, alors qu'il ne s'y trouvait pas avant la consécration. Or rien ne peut se trouver quelque part où il n'était pas auparavant, si ce n'est moyennant un changement de lieu, ou parce qu'autre chose est transformé en

³⁰³ Comme indiqué précédemment, la présente traduction a laissé de côté, dans chaque article, les objections initiales et les réponses finales qui leur correspondent. Une traduction complète est

disponible à l'adresse : <https://michelmodelanglois.e-monsite.com/pages/philosophie/inédits/auteurs/thomas-d-aquin-la-transsubstantiation-eucharistique.html>

lui : ainsi du feu naît-il dans une maison soit parce qu'on l'y apporte, soit parce qu'il y prend. Or ce n'est évidemment pas par un déplacement que le corps du Christ en vient à se trouver dans ce sacrement. D'abord parce qu'il s'ensuivrait qu'il cesse d'être au ciel : rien en effet de ce qui se déplace ne parvient à une nouvelle place sans avoir laissé la première. Ensuite parce que tout corps en déplacement passe par tous les intermédiaires, ce dont il ne peut être question ici. Enfin parce qu'il est impossible qu'un mouvement unique d'un même corps ait pour termes des lieux divers, tandis que, dans ce sacrement, le corps du Christ en vient à se trouver simultanément en plus d'un lieu. Reste par conséquent que **le corps du Christ ne pourrait en venir à se trouver dans ce sacrement si ce n'était parce que le pain est substantiellement changé en lui**. Or ce qui est changé en quelque chose ne demeure pas après la mutation. Reste donc, pour préserver la vérité de ce sacrement, que la substance du pain ne puisse demeurer après la consécration.

Deuxièmement parce que cette position est contraire à la formulation de ce sacrement, qui consiste à dire : *Ceci est mon corps*. Ce ne serait pas vrai si la substance du pain y demeurerait, car **en aucun cas la substance du pain n'est le corps du Christ**. Il aurait plutôt fallu dire : *Ici est mon corps*.

Troisièmement parce qu'il serait contraire à la vénération de ce sacrement qu'il y ait là une substance qui ne pourrait faire l'objet d'une adoration de latrie.

Quatrièmement parce que ce serait contraire au rite de l'Église selon lequel il n'est pas permis de recevoir le corps du Christ après une nourriture corporelle, tandis qu'il est permis de prendre une hostie consacrée après une autre.

La position en question est donc à fuir comme hérétique.

a. 3 Est-ce que la substance du pain, après la consécration de ce sacrement, est anéantie, ou réduite à la matière antérieure ?

Il semble que oui, mais Augustin dit dans son livre des *83 Questions* : *Dieu, en causant, ne fait pas tendre au néant*. Or ce sacrement doit son accomplissement à la puissance divine. **La substance du pain et du vin n'y est donc pas anéantie**.

Du fait que la substance du pain et du vin ne demeure pas dans ce sacrement, certains, jugeant impossible que la substance du pain et du

vin soit changée en corps et sang du Christ, ont affirmé que, par la consécration, la substance du pain et du vin est ou bien réduite à la matière préalable, ou bien anéantie.

Or la matière préalable à laquelle les corps mixtes peuvent se réduire sont les quatre éléments, car il ne peut y avoir de réduction à la matière première, au point de perdre toute forme, puisque la matière ne peut exister sans forme. Mais puisque, après la consécration, il ne reste rien sous les aspects sacramentaux (*speciebus sacramenti*) sinon le corps et le sang, il faudra dire que les éléments auxquels a été réduite la substance du pain et du vin s'en sont séparés moyennant un déplacement, ce qui serait perceptible au sens. — **La substance du pain ou du vin demeure pareillement jusqu'au dernier instant de la consécration**. Or, dans ce dernier instant, il y a déjà la substance du corps ou du sang du Christ, tout de même qu'au dernier instant d'une génération, la forme est déjà là. On ne pourra par conséquent assigner un instant dans lequel la matière préalable serait là. Car on ne peut dire que la substance du pain ou du vin est réduite peu à peu à la matière préalable, ou qu'elle sort progressivement de l'emplacement des aspects (*specierum*). Si en effet cela commençait de se faire au dernier instant de sa consécration, le corps du Christ se trouverait en telle partie de l'hostie en même temps que la substance du pain, ce qui est contraire aux acquis précédents. Mais si la chose commence avant la consécration, on pourra assigner un moment auquel, en telle partie de l'hostie, il n'y aura ni la substance du pain, ni le corps du Christ, ce qui est irrecevable (*inconveniens*).

C'est là ce qu'ils semblent avoir bien pesé. Aussi ont-ils introduit l'alternative de l'annihilation. — Or c'est là chose impossible. Car **on ne peut indiquer aucune manière pour le vrai corps du Christ d'en venir à se trouver dans ce sacrement, si ce n'est que le pain soit substantiellement changé en lui, changement qui se trouve éliminé si l'on suppose soit un anéantissement du pain, soit sa réduction à la matière préalable**. — On ne peut pareillement indiquer quelle serait la cause d'une telle réduction ou anéantissement dans ce sacrement : alors que l'effet du sacrement est signifié par sa formulation, ni l'une ni l'autre ne sont signifiés par la formulation en ces termes : *Ceci est mon corps*.

La position susdite est donc manifestement erronée.

a. 4 Est-ce que du pain peut être changé en corps du Christ ?

Il semble que non, mais Eusèbe d'Émèse dit : *Tu ne dois pas tenir pour une nouveauté impossible que des réalités terrestres et corruptibles soient changées en la substance du Christ.*

On l'a dit (a. 2) : **le corps du Christ se trouve véritablement dans ce sacrement, et n'en vient pas à y être moyennant un déplacement. Le corps du Christ ne s'y trouve pas non plus comme en un lieu** : c'est évident d'après ce qui précède. Il faut donc dire qu'il vient à y être par la mutation en lui de la substance du pain.

Cette mutation, néanmoins, **n'est pas semblable aux mutations naturelles, étant absolument surnaturelle**, et l'effet de la seule puissance divine. C'est ce qui fait dire à Ambroise, dans son livre sur *Les Sacrements* : *Il est clair que la Vierge a engendré en dehors de l'ordre naturel. Et ce que nous réalisons, c'est le corps issu de la Vierge. Qu'as-tu donc à chercher un ordre naturel dans le corps du Christ ? C'est en dehors de la nature que le Seigneur Jésus lui-même est né de la Vierge.* Et sur Jn 6, 64 (*Les paroles que je vous ai dites, à propos dudit sacrement, sont esprit et vie*), Jean Chrysostome dit : *Cela signifie qu'elles sont d'ordre spirituel, n'ayant rien de charnel, ni d'un effet naturel, mais ont été soustraites à toute nécessité terrestre, ainsi qu'aux lois établies ici-bas.*

Il est clair en effet que tout agent agit en tant qu'il est en acte. Or un agent créé est toujours limité (*determinatum*) dans son acte : il l'est génériquement et spécifiquement. Pour autant, l'action de tout agent créé porte sur un acte limité. Or, ce qui limite une chose quelconque à son être actuel, c'est sa forme. Par suite, **aucun agent naturel ou créé ne peut agir sinon en vue d'un changement de forme**. Et c'est pourquoi **toute mutation conforme aux lois de la nature est d'ordre formel. Dieu quant à lui est un acte sans limite (*infinitus*)**, on l'a établi dans la 1^{ère} Partie. Aussi son action s'étend-elle à toute la nature d'un étant. En conséquence, **il peut non seulement effectuer une mutation d'ordre formel, en sorte que des formes diverses adviennent successivement à un même sujet, mais encore la mutation totale d'un étant, en sorte que la substance de l'un soit totalement changée en la substance de l'autre.**

Voilà ce que la puissance divine accomplit dans ce sacrement. Car la substance du pain est totalement changée en la substance du corps du Christ, et la substance du vin est totalement changée en la substance de son sang. **Cette**

mutation n'est donc pas d'ordre formel, mais substantiel. Elle ne rentre dans aucune espèce de mouvement naturel : on peut la dénommer proprement *transsubstantiation*.

a. 5 Les accidents du pain et du vin demeurent-ils dans ce sacrement ?

Il semble que non, mais Augustin dit, dans son livre sur *Les Sentences de Prosper* : *Quant à nous, sous l'aspect du pain et du vin que nous voyons, ce sont des réalités invisibles, à savoir le corps et le sang, que nous honorons.*

Une fois la consécration terminée, il apparaît au sens que tous les accidents du pain et du vin demeurent, et c'est conformément à la raison que cela advient de par la providence divine. Du fait, premièrement, qu'il n'est pas pour les humains habituel, mais horrible, de manger de la chair humaine et de boire du sang humain, la chair et le sang du Christ nous sont donnés à prendre sous les aspects de ce qui est d'un usage humain plus courant, à savoir le pain et le vin.

C'est deuxièmement afin que les incroyants ne se moquent pas de ce sacrement, au cas où nous mangerions notre Seigneur sous l'aspect qui lui est propre.

Et troisièmement pour que, recevant sans le voir le corps et le sang de notre Seigneur, le mérite de notre foi y gagne.

a. 6 Est-ce que dans ce sacrement, une fois la consécration terminée, la forme substantielle du pain demeure ?

Il semble que oui, mais **la forme substantielle du pain fait partie de sa substance**. Or celle-ci est changée en corps du Christ, on l'a dit (a. 2-4). La forme substantielle du pain ne demeure donc pas.

Certains ont affirmé que, une fois la consécration terminée, il demeure non seulement les accidents du pain, mais aussi sa forme substantielle. — Or c'est là chose impossible. D'abord parce que, si la forme substantielle demeurerait, il n'y aurait rien, à part la seule matière, qui soit changé de pain en corps du Christ. Il s'ensuivrait alors qu'il n'y aurait pas changement en tout le corps du Christ, mais seulement en sa matière. C'est contraire à la forme du sacrement qui dit : *Ceci est mon corps.*

Ensuite parce que, si la forme substantielle du pain demeurerait, ce serait ou bien dans la matière, ou bien séparément de la matière. La première chose est impossible parce que, si elle demeurerait dans la matière du pain, alors toute la substance du pain demeurerait, et c'est contraire à ce qu'on a dit. Mais elle ne pourrait demeurer en une autre matière, car il n'y a de forme propre qu'en une matière appropriée. — Et si elle demeurerait séparément de la matière, elle serait alors une forme intelligible en acte, et même un intellect : telles sont en effet les formes séparées de la matière.

Enfin, ce serait incompatible avec ce sacrement. Car **les accidents du pain y demeurent en sorte qu'ils permettent au corps du Christ d'être visible, mais non pas sous l'aspect qui lui est propre**, comme on l'a dit (a. 5).

Il faut donc dire que la forme substantielle du pain ne demeure pas.

a. 7 La mutation en question est-elle instantanée, ou progressive ?

Non et oui, semble-t-il, mais cette mutation est l'effet d'une puissance infinie, à qui il revient d'opérer d'un seul coup (*subito*).

Il y a trois raisons à ce qu'un changement soit instantané. Cela peut tenir à la forme qui est le terme du changement. S'il s'agit d'une forme qui, telle la santé, admet le plus et le moins, c'est progressivement qu'un sujet l'acquiert. Pour autant, vu qu'une forme substantielle *n'admet pas de plus ni de moins*, il s'ensuit que son introduction dans une matière a lieu d'un seul coup. — Cela peut aussi tenir au sujet, lequel est parfois préparé progressivement à la réception de la forme : c'est ainsi que l'eau se réchauffe progressivement. Mais lorsqu'un sujet se trouve justement on ne peut mieux disposé à la forme (*in ultima dispositione ad formam*), il la reçoit d'un seul coup, tout comme l'air reçoit la lumière. — Cela peut enfin tenir à la puissance infinie de l'agent, qui fait que la matière est immédiatement (*statim*) disposée à la forme. On lit en Mc 7, 34-35 que « lorsque le Christ eut dit *Ephphetha* (ce qui veut dire : ouvre-toi), immédiatement les oreilles de l'homme s'ouvrirent, et sa langue fut déliée de ce qu'il la retenait.

C'est pour ces trois raisons que **la mutation en question est instantanée. D'abord parce que la substance du corps du Christ, qui est son terme, n'admet pas de plus ni de moins. — Ensuite parce que cette mutation ne comporte pas de sujet qui se préparerait**

progressivement. — Enfin parce qu'elle est l'effet de la puissance infinie de Dieu.

a. 8 Est-il vrai de dire que « le corps du Christ provient du pain » ?

Il semble que non, mais, dans son livre sur *Les Sacrements*, Ambroise dit : *Quand on en vient à la consécration, c'est du pain que provient le corps du Christ.*

Cette mutation du pain en corps du Christ a quelque chose à voir avec la création et la transformation naturelle, mais elle diffère aussi de l'une et de l'autre. Ce qui en effet est commun aux trois, c'est l'ordre des termes, à savoir que telle chose vienne après telle autre : dans la création, l'être vient après le non-être ; dans le sacrement, le corps du Christ après la substance du pain ; dans la transformation naturelle, le blanc vient après le noir, ou le feu après l'air, les termes en question n'étant pas présents simultanément.

La mutation dont nous parlons a ceci de commun avec la création qu'il n'y a dans aucune des deux un sujet commun aux deux extrêmes, au contraire de ce que donne à voir n'importe quelle transformation naturelle.

Ladite mutation a néanmoins deux points communs avec une transformation naturelle, mais différemment. C'est d'abord que dans les deux, il y a passage d'un extrême à l'autre (*unum extremum transit in aliud*) : le pain au corps du Christ, et l'air au feu, tandis que le non-être n'est pas changé en être. C'est néanmoins de façon différente que la chose a lieu ici et là. Car **dans le sacrement, il y a passage de la substance du pain en totalité au corps du Christ en totalité, tandis que, dans une transformation naturelle, la matière d'une chose reçoit la forme de l'autre, moyennant l'abandon de la première forme.** — Il y a ensuite ceci de commun que, ici et là, il y a un même qui demeure, tandis que ce n'est pas le cas dans la création. Il y a pourtant une différence. Car **dans une transformation naturelle, ce qui demeure le même, c'est la matière ou le sujet, tandis que dans le sacrement en question, ce sont des accidents.**

On peut déduire de là comment nous devons nous exprimer différemment sur ces sujets. Car, du fait que les extrêmes ne sont présents ensemble dans aucun des trois cas susdits, on n'y peut non plus prédiquer un extrême de l'autre par le verbe *être* au présent (*verbum substantivum praesentis temporis*). Nous ne disons pas en effet : *le non-*

être est être ; ni : le pain est corps du Christ ; ni l'air est feu, ou le blanc noir.

En raison de l'ordre des extrêmes, nous pouvons bien dans tous les cas nous servir de la préposition *de* (*ex*), qui signifie cet ordre. Nous pouvons en effet dire en vérité et au sens propre : *du non-être est venu l'être, du pain le corps du Christ, de l'air le feu, et du blanc le noir.*

Mais **comme, dans la création, l'un des extrêmes ne devient pas l'autre, nous ne pouvons lui appliquer le terme de *mutation*, en disant que *le non-être se change en être*, alors que nous pouvons l'appliquer au sacrement en question, tout autant qu'à une transformation naturelle. Et du fait que, dans le sacrement en question, il y a un changement total de substance (*tota substantia in totam*), la dénomination appropriée de cette mutation est *transsubstantiation* [= passage (verbe *transire*) d'une substance à une autre].**

Du fait, en outre, qu'il n'y a rien qu'on puisse considérer comme le sujet de cette mutation, ce qui est vrai d'une transformation naturelle eu égard à son sujet n'a pas à être admis ici. Il est d'abord évident qu'être sujet implique d'être en puissance de l'opposé : c'est ce qui nous fait dire que *le blanc peut être noir*, ou que *l'air peut être feu*. On ne le dit toutefois pas aussi proprement dans ce cas que dans le premier : car le sujet du blanc, qui est potentiellement noir, fait toute la substance du blanc, dont la blancheur n'est pas une partie, tandis que le sujet de la forme de l'air en fait partie. Par suite, quand on dit : *l'air peut être feu*, c'est vrai, moyennant une synecdoque, eu égard à sa partie. Mais, dans la mutation en question, du fait qu'il n'y a, tout comme dans la création, aucun sujet, on ne dit pas qu'un extrême peut être l'autre, comme si *le non-étant pouvait être un étant*, ou comme si *du pain pouvait être corps du Christ*. – Pour la même raison, on ne peut dire au sens propre que *l'étant advient du non-étant*, ou que *du pain advient le corps du Christ* : car la préposition *de* désigne une cause de même substance (*consubstantialité*). **Cette consubstantialité des extrêmes dans les transformations naturelles tient avant tout (*penes*) à leur communauté de sujet.** – Et, pour une raison semblable, on n'accorde pas que *du pain sera corps du Christ*, ni qu'il *devienne corps du Christ*, pas plus qu'on n'accorde, dans le cas de la création, que *le non-étant sera étant*, ou que *le non-étant devient étant*, car cette manière de parler n'est vraie des transformations naturelles qu'en vertu de leur sujet, si *par exemple nous disons que *le blanc devient noir*, ou que *le blanc sera noir*.

Du fait pourtant que, dans le sacrement en question, une fois la mutation accomplie,

quelque chose demeure identiquement, à savoir les accidents du pain (on l'a dit – cf. a. 5), certaines de ces expressions peuvent être accordées en raison d'une certaine ressemblance : que *du pain soit corps du Christ*, ou que *du pain advienne le corps du Christ*, en n'entendant pas par le terme *pain* la substance du pain, mais d'une manière générale ***ce qui se tient sous les aspects du pain*, sous lesquels se tient d'abord la substance du pain, et ensuite le corps du Christ.**

Q. 76 La manière dont le Christ existe dans ce sacrement

a. 1 *Le Christ est-il tout entier renfermé dans ce sacrement ?*

Il semble que non, mais Ambroise dit dans son livre sur *Les offices* : *Le Christ est dans ce sacrement.*

Il est absolument nécessaire de confesser selon la foi catholique que le Christ se trouve tout entier dans ce sacrement. C'est néanmoins de deux manières, il faut le savoir, que quelque chose du Christ y est présent : cela tient d'une part, pour ainsi dire, au pouvoir (*quasi ex vi*) du sacrement ; et d'autre part à une coexistence (*concomitantia*) d'ordre naturel. **De par le pouvoir du sacrement, il y a sous les aspects de celui-ci ce en quoi la substance préexistante du pain et du vin est changée immédiatement**, pour autant que cela soit signifié par les termes de sa formulation, lesquels produisent un effet (*sunt effectiva*), dans ce sacrement comme dans les autres, en l'occurrence quand on dit : *Ceci est mon corps. Ceci est mon sang. Mais de par une coexistence naturelle, il y a dans ce sacrement ce qui est réellement uni à ce qui est le terme de la mutation susdite.* Si en effet deux choses sont réellement unies, il faut que, là où l'une se trouve réellement, l'autre y soit aussi : car c'est seulement par un acte mental que l'on distingue des choses réellement unies.

a. 2 *Le Christ est-il tout entier renfermé en chacun des deux aspects de ce sacrement ?*

Il semble que non, mais à propos du terme *coupe*, en 1 Co 11, 25, la Glose dit : *C'est le même qui est pris sous l'un ou l'autre aspect, à savoir le*

pain ou le vin. Le Christ paraît donc être tout entier sous l'un et l'autre aspect.

D'après ce qu'on a dit plus haut, il faut tenir avec la plus grande certitude que **le Christ est tout entier renfermé sous l'un et l'autre aspect de ce sacrement, mais diversement. Car sous l'aspect du pain, c'est en vertu du sacrement, tandis que sous l'aspect du vin, c'est par une coexistence réelle**, ainsi qu'on l'a dit précédemment de l'âme et de la divinité du Christ (a. 1). Et sous l'aspect du vin, c'est bien en vertu du sacrement que se trouve le sang du Christ, tandis que son corps s'y trouve de par une coexistence réelle, tout comme son âme et sa divinité, en sorte que son sang n'est plus séparé de son corps comme il le fut lors de sa passion et de sa mort. En conséquence, si ce sacrement avait été célébré à ce moment-là, le corps du Christ se serait trouvé sans son sang sous les aspects du pain, et son sang sans son corps sous l'aspect du vin, comme cela était en vérité (*in rei veritate*).

a. 3 *Le Christ est-il tout entier en n'importe quelle partie des aspects du pain et du vin ?*

Il semble que non, mais Augustin dit dans un sermon : *Ce sont des individus qui reçoivent le Christ Seigneur, et il est tout entier dans des portions individuelles, sans que leur individualité le diminue ; c'est entièrement qu'il s'offre sous cette forme individuelle.*

On l'a établi (a. 1 ad 3) : du fait que la substance du corps du Christ se trouve dans ce sacrement en vertu du sacrement, tandis que la grandeur mesurable s'y trouve en vertu d'une coexistence réelle, **le corps du Christ se trouve dans ce sacrement à la manière d'une substance, en l'occurrence à la manière dont une substance comporte des dimensions, et non pas à la manière des dimensions**, c'est-à-dire à la manière dont la grandeur mesurable d'un corps est soumise à la grandeur mesurable de l'espace. Or il est évident que **la nature d'une substance se trouve tout entière en n'importe quelle partie des dimensions qu'elle comporte** : la nature de l'air est tout entière en n'importe quelle partie de l'air, et la nature du pain est tout entière en n'importe quelle partie du pain. Peu importe qu'il y ait dans les dimensions une division actuelle (que l'air soit divisé, ou le pain coupé) : si elles n'étaient pas actuellement divisées, elles n'en seraient pas moins divisibles en puissance. On voit par suite clairement que le Christ est tout entier en n'importe quelle partie des aspects du pain,

lors même que l'hostie reste entière, et non pas seulement lorsqu'elle est brisée, ainsi que le disent certains (ils prennent l'exemple de l'image qui paraît dans un miroir : il n'en paraît qu'une dans un miroir intact, mais plusieurs en chacune des parties si on a brisé le miroir). Les deux cas ne sont pas du tout semblables. Car la multiplication de cette sorte d'images se produit sur le miroir du fait des diverses réflexions sur des parties diverses, alors qu'ici, il n'y a qu'une seule consécration qui fait que le corps du Christ se trouve dans le sacrement.

a. 4 *Est-ce que la grandeur mesurable du corps du Christ se trouve tout entière dans ce sacrement ?*

Il semble que non, mais **la grandeur mesurable d'un corps n'est pas réellement (*secundum esse*) séparable de sa substance**. Or la substance du corps du Christ est tout entière présente dans ce sacrement, comme on l'a établi (a. 3). Sa grandeur mesurable s'y trouve donc aussi tout entière.

On l'a dit (a. 1) : c'est de deux manières que quelque chose du Christ se trouve en ce sacrement : d'une part en vertu du sacrement ; d'autre part du fait d'une coexistence naturelle. En vertu du sacrement, la grandeur mesurable du corps du Christ ne s'y trouve pas. Car ce qui s'y trouve en vertu du sacrement, c'est le terme immédiat de la mutation. Or la mutation qui a lieu dans ce sacrement a pour terme immédiat **la substance du corps du Christ, et non point ses dimensions**. On le voit à ce que la grandeur mesurable du pain demeure après la consécration : seule sa substance a disparu. — Comme néanmoins la substance du corps du Christ n'est pas réellement dépouillée de sa grandeur mesurable, ni de ses autres accidents, il s'ensuit que, de par une coexistence réelle, la grandeur mesurable du corps du Christ et tous ses autres accidents se trouvent réellement dans ce sacrement.

a. 5 *Le corps du Christ se trouve-t-il en ce sacrement comme dans un lieu (*sicut in loco*) ?*

Il semble que oui, mais il y a nécessairement une égalité entre un espace et ce qui l'occupe, comme le montre Aristote au 4^{ème} livre de sa *Physique*. Or le lieu où se trouve ce sacrement est beaucoup plus petit que le corps du Christ. Celui-ci ne s'y trouve donc pas comme en un lieu.

On l'a dit (a. 1 ad 3 ; a. 3) : le corps du Christ n'est pas dans ce sacrement de la manière qui est propre à une grandeur mesurable, mais plutôt substantiellement (*secundum modum substantiae*). Or tout corps occupe un espace à la manière d'une grandeur mesurable, puisque la mesure de sa grandeur est la même que celle de l'espace. Il reste donc que le corps du Christ soit dans ce sacrement non pas comme en un lieu, mais substantiellement, c'est-à-dire à la manière dont une substance est renfermée dans ses dimensions. Car la substance du Christ advient dans ce sacrement à la suite de celle du pain. C'est pourquoi, **de même que la substance du pain n'était pas sous ses dimensions comme en un lieu, mais substantiellement, ainsi en va-t-il de la substance du corps du Christ. Celle-ci n'est pourtant pas le sujet de ces dimensions, comme l'était la substance du pain.** C'est pourquoi la substance du pain se trouvait là comme en un lieu en raison de ses dimensions : elle égalait en effet son lieu moyennant ses dimensions propres. Mais la substance du corps du Christ égale ce lieu moyennant des dimensions qui lui sont étrangères : c'est pourquoi, à l'inverse, les dimensions propres au corps du Christ sont attachées à ce lieu par l'intermédiaire de la substance, ce qui va à l'encontre de la notion de corps occupant un lieu. Le corps du Christ n'est donc d'aucune manière dans ce sacrement comme en un lieu.

a. 6 Le corps du Christ est-il en mouvement (mobiler) dans ce sacrement ?

Il semble que oui, mais une même chose ne peut être à la fois en mouvement et en repos, sans quoi les contradictoires seraient vraies du même sujet. Or **le corps du Christ est en repos au ciel.** Il n'est donc pas en mouvement dans ce sacrement.

Lorsque quelque chose est un par son sujet, et multiple quant ce qu'il est, rien n'empêche qu'il se meuve à un point de vue, et demeure immobile à un autre : c'est autre chose pour un corps d'être blanc et d'être grand, et il peut en conséquence se mouvoir quant à sa blancheur, tout en demeurant immobile quant à sa grandeur. Or, pour le Christ, être en soi n'est pas la même chose qu'être dans le sacrement : car le fait même de dire qu'il est dans le sacrement signifie qu'il a un certain rapport à ce sacrement. Du point de vue de cette manière d'être, le Christ ne se meut pas localement par soi, mais par accident. Car le Christ

n'est pas dans ce sacrement comme en un lieu, on l'a dit, et ce qui n'est pas dans un lieu ne se meut pas localement par soi, mais seulement selon le mouvement de ce en quoi il est.

Il ne se meut non plus d'aucun autre changement selon l'être qu'il a dans ce sacrement, par exemple quant au fait qu'il cesse d'y être. Car ce qui a de soi un être sans défaut ne peut être un principe de déficience : c'est la déficience d'autre chose qui fait qu'il cesse de s'y trouver. C'est ainsi que Dieu, dont l'être est sans défaut et immortel, cesse d'être dans une créature corruptible du fait que celle-ci cesse d'être. À cet égard, puisque le Christ a un être sans défaut et incorruptible, il ne cesse d'être dans le sacrement ni du fait que celui-ci cesse d'être, ni du fait de son déplacement (ce qu'on a dit le montre), mais seulement du fait que les aspects de ce sacrement disparaissent (*desinunt esse*).

Par conséquent, c'est à proprement parler sans mouvement que le Christ se trouve dans ce sacrement.

Q. 77 Les accidents qui demeurent dans ce sacrement

a. 1 Des accidents demeurent-ils sans sujet dans ce sacrement ?

Il semble que non, mais Grégoire dit néanmoins, dans une homélie pascale, que *les aspects sacramentaux sont les appellations de ce qui existait auparavant, à savoir du pain et du vin.* Pour autant, **du fait que la substance du pain et du vin ne demeure pas, il semble que les aspects en question soient dépourvus de sujet.**

Les accidents du pain et du vin, dont le sens appréhende la permanence dans ce sacrement après sa consécration, ne sont pas comme en un sujet dans la substance du pain et du vin, qui ne demeure pas, ainsi qu'on l'a établi (q. 75 a. 2). Non plus qu'en leur forme substantielle, qui ne demeure pas, laquelle, si elle demeurerait, *ne pourrait être un sujet*, comme le montre Boèce dans son livre sur *La Trinité*. Il est tout aussi évident que des accidents de cette sorte ne sont pas dans la substance du corps et du sang du Christ comme en un sujet : car la substance d'un corps humain ne peut d'aucune manière être pourvue de tels accidents, et il n'est pas non plus possible que le corps du Christ, à l'état glorieux et impassible, soit altéré au point de recevoir des qualités de cette sorte.

Certains disent toutefois qu'ils sont dans l'air environnant comme en un sujet. — Or c'est impossible. Premièrement parce que l'air n'est pas tel qu'il puisse recevoir de tels accidents. — Deuxièmement parce que ceux-ci ne se trouvent pas là où il y a de l'air. Bien plutôt l'air est-il chassé par le mouvement de ces aspects. — Troisièmement parce que *des accidents ne passent pas de sujet en sujet*, en sorte qu'un même accident numériquement identique qui se trouve d'abord en un sujet se trouve par la suite en un autre. C'est en effet de son sujet qu'un accident tient son nombre. Il ne se peut donc que, demeurant numériquement identique, il soit tantôt en tel sujet, tantôt en tel autre. — Quatrièmement parce que, l'air ne perdant pas les accidents qui lui sont propres, il aurait à la fois des accidents propres et étrangers. — Et l'on ne peut dire que cela se produit miraculeusement en vertu de la consécration, car ce n'est pas là ce que signifient les paroles consécatoires, lesquelles ne produisent rien d'autre que ce qu'elles signifient.

Reste donc que les accidents demeurent dans ce sacrement sans sujet, ce qui peut assurément être un effet de la puissance divine. Car, **du fait qu'un effet dépend plus de sa cause première que d'une cause seconde, Dieu, qui est la cause première de la substance et de l'accident, peut, par sa puissance infinie, maintenir dans l'être un accident malgré la suppression de la substance par laquelle il était maintenu dans l'être comme par sa cause propre** : c'est de cette manière qu'il peut aussi produire d'autres effets de causes naturelles en l'absence de celles-ci, ainsi qu'un corps humain fut formé au ventre de la Vierge *sans semence mâle*.

a. 2 Dans ce sacrement, est-ce la grandeur mesurable du pain et du vin qui est le sujet des autres accidents ?

Il semble que non, mais les qualités ne sont divisibles que par accident, en raison de leur sujet. Or les qualités qui demeurent dans ce sacrement doivent leur division à celle de la grandeur mesurable, ainsi qu'il apparaît au sens. C'est donc la grandeur mesurable qui est le sujet des accidents qui demeurent dans ce sacrement.

Il faut dire que les autres accidents qui demeurent dans ce sacrement se trouvent comme en leur sujet dans la grandeur mesurable du pain ou du vin, qui demeure. Premièrement du fait qu'il apparaît au sens qu'il y a là une grandeur colorée

porteuse d'autres accidents, en quoi le sens ne se trompe pas.

Deuxièmement parce que la grandeur mesurable est le premier ordonnancement (*dispositio*) de la matière, ce pourquoi Platon a fait du *grand* et du *petit* les premières différences de celle-ci. Et comme la matière est le premier sujet, il s'ensuit que tous les autres accidents se rapportent à leur sujet par la médiation de la grandeur mesurable : ainsi appelle-t-on *surface* le sujet premier de la couleur. C'est pour cette raison que certains affirmèrent que les dimensions sont la substance des corps, selon le 3^{ème} livre de la *Métaphysique*. Et du fait que, au retrait du sujet, les accidents demeurent selon l'être qu'ils avaient auparavant, il s'ensuit que tous les accidents continuent d'avoir la grandeur mesurable pour base (*remanent fundata super quantitatem dimensionem*).

Troisièmement parce que, **le sujet étant le principe de l'individuation des accidents, il faut que ce qui est posé comme sujet de certains accidents soit en quelque manière principe d'individuation**. La notion d'individu implique en effet l'impossibilité d'exister en plusieurs, laquelle se présente de deux manières. Il y a d'une part le fait de ne pas être de nature à être en quelque chose : c'est ainsi que les formes immatérielles séparées, subsistant par soi, sont par elles-mêmes individuelles. Il y a d'autre part le fait qu'une forme substantielle ou accidentelle est certes de nature à être en quelque chose, mais non point en plusieurs : c'est ainsi que telle blancheur est en tel corps. Du premier point de vue, c'est la matière qui est le principe de l'individuation de toutes les formes inhérentes : comme en effet les formes de cette sorte sont par elles-mêmes de nature à être en quelque chose comme en un sujet, dès lors que l'une d'elles est reçue en une matière qui ne se trouve pas en autre chose, la forme même qui existe de cette manière ne peut pas non plus être en autre chose. Et du second point de vue, il faut dire que **le principe de l'individuation est la grandeur mesurable**. Ce qui fait que quelque chose est de nature à n'être qu'en un seul, c'est que cela est en soi indivis et distinct (*divisum*) de tout le reste. Or c'est en raison de sa grandeur qu'il arrive à une substance d'être divisée, selon le 1^{er} livre de la *Physique*. C'est pourquoi la grandeur mesurable est un principe d'individuation pour les formes de cette sorte, dans la mesure où des formes numériquement diverses se trouvent en diverses parties d'une matière. Il s'ensuit que **la grandeur mesurable a de soi une forme d'individualité** : c'est ainsi que nous pouvons nous figurer plusieurs lignes de même espèce différant par leur position, laquelle est de l'ordre de ladite

grandeur (*quae cadit in ratione quantitatis hujus*), car c'est le propre d'une dimension que d'être *une grandeur ayant une position*. La grandeur mesurable peut donc être un sujet d'autres accidents, plutôt que l'inverse.

a. 3 Est-ce que les aspects qui demeurent dans ce sacrement peuvent modifier quelque chose d'extérieur ?

S'ils ne pouvaient modifier des corps extérieurs, ils ne pourraient être sentis : il y a en effet sensation de quelque chose pour autant qu'un sens soit modifié par le sensible, selon le 2^{ème} livre sur *L'âme*.

Du fait que rien n'agit qu'autant qu'il est en acte, il s'ensuit que le rapport de quoi que ce soit à l'agir est conforme à son rapport à l'être. Comme par conséquent, ainsi qu'on l'a dit (a. 1, ad 3), **la puissance divine donne aux aspects sacramentaux de demeurer dans l'être qui était le leur lorsqu'existait la substance du pain et du vin, il s'ensuit qu'ils demeurent de même dans leur agir**. Pour autant, tout ce qu'ils étaient capables de produire alors, ils peuvent encore le produire lorsque la substance du pain et du vin est devenue corps et sang du Christ. Il n'est donc pas douteux qu'ils puissent modifier des corps extérieurs.

a. 4 Les aspects sacramentaux sont-ils corrompibles ?

Il semble que non, mais on voit bien que des hosties consacrées pourrissent et se corrompent.

La corruption est *un mouvement de l'être au non-être*. Or on a dit plus haut (a. 3) que les aspects sacramentaux conservent le même être qu'ils avaient auparavant, lorsqu'il y avait la substance du pain et du vin. Pour autant, tout comme l'être de ces accidents pouvait se corrompre lorsqu'il y avait la substance du pain et du vin, il le peut aussi en l'absence de cette substance.

La corruption de tels accidents pouvait en premier lieu avoir deux formes : par soi, et par accident. Par soi d'une part, autrement dit par une altération qualitative, voire un accroissement ou une diminution quantitatives. Non pas certes par ce type d'accroissement ou de diminution que l'on ne rencontre que chez des corps animaux – lesquels ne sont pas la substance du pain et du vin –

mais par addition ou division. Ainsi en effet qu'on le lit au 3^{ème} livre de la *Métaphysique*, la division détruit une grandeur unique (*una dimensio*) en en faisant deux, et l'addition en fait au contraire une à partir de deux. Il est évident que les accidents en question peuvent se corrompre de cette manière après la consécration, car la grandeur mesurable qui demeure peut quant à elle se prêter à division ou addition. Et comme elle est sujet de qualités sensibles, ainsi qu'on a dit (a. 2), elle peut aussi être le sujet de leur altération, si par exemple la couleur ou la saveur du pain ou du vin est altérée.

Elles pouvaient autrement se corrompre par accident, de par la corruption de leur sujet. Et elles le peuvent de cette manière même après la consécration. En effet, **bien que leur sujet ne demeure pas, n'en demeure pas moins l'être qu'avaient dans ce sujet les accidents de cette sorte**, lequel est assurément approprié et conforme au sujet. Pour autant, un tel être peut être corrompu par un agent contraire, ainsi que l'était la substance du pain et du vin, laquelle n'était pas non plus corrompue sans une altération préalable du côté des accidents.

Il y a néanmoins une distinction à faire entre les deux corruptions susdites. Puisqu'en effet le corps et le sang du Christ font suite dans ce sacrement à la substance du pain et du vin, s'il se produit du côté des accidents un changement insuffisant pour que le pain et le vin se corrompent, le corps et le sang du Christ ne cessent pas, du fait du changement en question, d'être dans ce sacrement : soit qu'il se produise un changement d'ordre qualitatif tel qu'un changement minime de couleur ou de saveur du vin ou du pain ; soit que la chose soit d'ordre quantitatif, comme lorsque du pain ou du vin sont divisés en des parties telles que la nature du pain et du vin puisse encore y être conservée. – Mais **s'il se produit un changement qui eût été assez important pour corrompre la substance du pain ou du vin, le corps et le sang du Christ ne demeurent pas dans ce sacrement**. Cela vaut autant dans l'ordre des qualités – dans le cas où le changement de la couleur, de la saveur ou des autres qualités du pain ou du vin sont absolument incompatibles avec la nature du pain ou du vin – que dans l'ordre de la quantité – par exemple si le pain est réduit en poudre, ou si le vin est divisé en parties si petites qu'il ne demeure plus rien de l'aspect du pain ou du vin.

a. 5 *Peut-il y avoir génération de quelque chose à partir des aspects sacramentaux ?*

Il semble que non, mais on voit bien que quelque chose est engendré à partir des aspects sacramentaux : de la cendre s'ils sont brûlés ; de la vermine s'ils pourrissent ; de la poudre s'ils sont broyés.

Le 1^{er} livre sur *La génération et la corruption* dit que *c'est par la corruption d'une chose qu'en est engendrée une autre*. Il faut donc que quelque chose soit engendré à partir des aspects sacramentaux, dès lors qu'il y en a corruption, comme on l'a dit (a. 4). Car ils ne se corrompent pas au point de disparaître complètement, comme s'ils étaient annihilés : il est évident que quelque chose de sensible leur fait suite.

Mais il est difficile de voir comment quelque chose peut être engendré à partir d'eux. Il est en effet évident qu'à partir du corps et du sang du Christ, qui sont là en toute vérité, rien n'est engendré, puisqu'ils sont incorruptibles. Or, si la substance du pain ou du vin, voire leur matière, demeurait dans ce sacrement, il serait aisé d'indiquer ce qui est engendré à partir d'eux comme étant ce sensible qui leur fait suite, ainsi que certains l'ont affirmé. Or il y a là une erreur, ainsi qu'on l'a établi (q. 75, a. 2, 4, 8).

C'est ce qui a fait dire à certains que les réalités engendrées ne proviennent pas des aspects sacramentaux, mais de l'air ambiant. – C'est là assurément chose impossible à plusieurs égards. Premièrement parce qu'une chose est engendrée à partir de ce qui auparavant présente altération et corruption. Or ni altération ni corruption ne sont apparues auparavant dans l'air ambiant. Ce n'est donc pas de lui que sont engendrés des vers ou des cendres. – Deuxièmement parce que la nature de l'air n'est pas telle que de pareilles choses soient engendrées de lui par cette sorte d'altérations. – Troisièmement parce qu'il peut arriver que de nombreuses hosties consacrées soient brûlées ou pourrissent, mais il ne se pourrait qu'autant de corps minéral (*terreo*) soit engendré à partir de l'air sans que se produise un épaissement de l'air important autant que notoire (*magna et etiam valde sensibilis*). – Quatrièmement parce qu'il peut arriver la même chose aux corps solides environnants, tels que du fer ou des pierres, lesquels demeurent intacts après la génération des choses en question. – Cette position n'est donc pas soutenable, parce qu'elle est contraire à ce qui apparaît au sens.

D'autres ont dit par suite qu'il y a un retour de la substance du pain et du vin au moment

même de la corruption des aspects, et qu'ainsi, c'est à partir de la substance du pain et du vin qui revient que sont engendrés des cendres, des vers, ou cette sorte de choses. – Cette conception paraît cependant intenable. Premièrement parce que, si la substance du pain et du vin a été changée en corps et sang, comme on l'a établi (q. 75, a. 2, 4), la substance du pain et du vin ne peut revenir sans que le corps ou le sang du Christ ne soit reconverti en substance du pain et du vin, ce qui est impossible : de même, si de l'air est changé en feu, l'air ne peut revenir à moins que le feu ne soit reconverti en air. Mais si la substance du pain ou du vin était annihilée, elle ne pourrait revenir à nouveau, puisqu'il n'y a pas de retour à l'identique de ce qui a été anéanti, sauf à dire que ladite substance revient parce que Dieu recrée une nouvelle substance à la place de la première. – L'impossibilité tient deuxièmement à ce qu'on ne peut indiquer le moment où la substance du pain revient. Ce qu'on a dit plus haut (a. 4 ; q. 76, a. 6 ad 3) montre en effet clairement que, **tant que demeurent les aspects du pain et du vin, le corps et le sang du Christ demeurent, sans être ensemble dans ce sacrement avec la substance du pain et du vin** (q. 75, a. 2). La substance du pain et du vin ne peut donc revenir tandis que les aspects sacramentaux demeurent. Elle ne le peut pas plus lorsqu'ils disparaissent, car la substance du pain et du vin serait alors dépourvue de ses accidents propres, ce qui est impossible. – Sauf à dire qu'au dernier instant de la corruption des aspects revient non pas certes la substance du pain et du vin – car ce même instant serait le premier auquel commencent d'exister les substances engendrées à partir des aspects – mais la matière du pain et du vin, qu'on dirait plutôt recrée que revenant à proprement parler. La position susdite serait tenable en ce sens.

Il ne semble toutefois pas raisonnable de dire que quelque chose se produit miraculeusement dans ce sacrement sinon par **la seule consécration, d'où ne découle ni création ni retour d'une matière**. Il vaut donc mieux dire, semble-t-il, que la consécration donne par elle-même, de façon miraculeuse, à la grandeur mesurable du pain et du vin d'être le sujet premier des formes qui s'ensuivent. Or c'est là chose propre à la matière. Aussi est-il conféré en conséquence à ladite grandeur mesurable tout ce qui relève de la matière. Par suite, tout ce qui peut être engendré à partir de la matière d'un pain supposé existant (*si esset*), peut tout à fait être engendré à partir de la grandeur mesurable susdite du pain et du vin, non pas en vertu d'un nouveau miracle, mais en vertu de celui qui a été précédemment accompli.

a. 6 *Les aspects sacramentaux peuvent-ils nourrir ?*

Il semble que non, mais Paul dit en 1 Co 11, 21, en parlant du sacrement en question : *L'un a faim, quand l'autre est ivre*. Commentaire de la Glose : *Il dénonce ceux qui, après la célébration du saint mystère et la consécration du pain et du vin, réclamaient leurs offrandes et, au lieu de les partager aux autres, se les réservaient au point de s'enivrer*, chose qui ne pourrait se produire si les aspects sacramentaux ne nourrissaient pas. Ils nourrissent donc.

Cette question ne présente aucune difficulté, une fois résolue la précédente. Car, selon le 2^{ème} livre sur *L'âme*, un aliment tient son pouvoir nutritif de ce qu'il se transforme en la substance de l'être qui est nourri. Or, on l'a dit (a. 5), les aspects sacramentaux peuvent se transformer en une substance engendrée à partir d'eux. Et ils peuvent se transformer en corps humain pour la même raison qu'en cendres ou en vermine. Il est donc évident qu'ils nourrissent.

Quant à la thèse de certains selon qui ils ne nourrissent pas vraiment, par une transformation en corps humain, mais restaurent et renforcent moyennant une modification des sens (à la manière dont l'odeur de la nourriture donne de la force à l'homme, et celle du vin l'enivre), elle est visiblement fautive. Car une restauration de cette sorte ne suffit pas longtemps à un humain, dont le corps, ne cessant d'éliminer, a besoin d'être restauré. Celui-ci n'en pourrait pas moins être alimenté, s'il consommait des hosties et du vin consacré en grande quantité.

On ne peut pas plus soutenir, comme certains, que les aspects sacramentaux nourrissent moyennant une persistance de la forme substantielle du pain et du vin. D'une part, celle-ci ne subsiste pas, on l'a établi (q. 75, a. 6). – D'autre part, **l'acte de nourrir n'est pas tant le fait de la forme que de la matière, qui reçoit la forme de l'être nourri, tandis que disparaît la forme de l'aliment**. Aussi lit-on, au 2^{ème} livre sur *L'âme*, que l'aliment est dissemblable au départ, et assimilé pour finir.

a. 7 *Ce sacrement donne-t-il lieu à une fraction des aspects sacramentaux ?*

Il semble que non, mais c'est une division de la grandeur qui opère la fraction. Or il n'y a là aucune grandeur divisible en dehors des aspects sacramentaux : ce n'est pas plus le cas du corps du Christ, qui est incorruptible, que de la substance

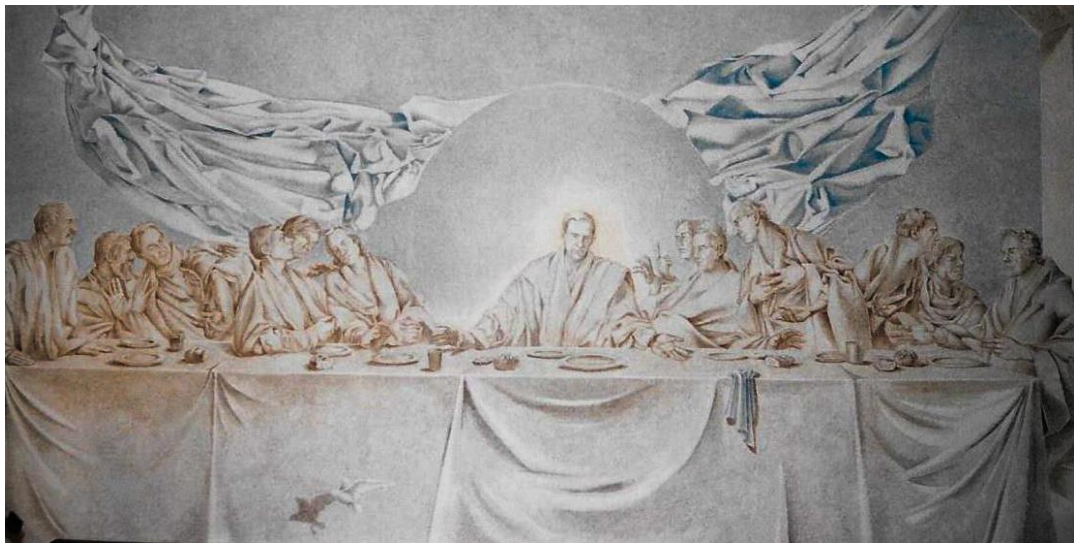
du pain, qui ne demeure pas. Il y a donc une fraction des aspects sacramentaux.

Il y a eu chez les Anciens plus d'une opinion sur ce point. Certains ont dit que, dans ce sacrement, il n'y a pas de fraction véritable, mais seulement aux yeux des spectateurs (*secundum aspectum intuentium*). – Or cela n'est pas tenable car, dans ce sacrement de la vérité, le sens n'est pas trompé en jugeant de ses objets propres : la fraction en fait partie, qui d'une chose en fait plusieurs, lesquels sont, d'après le traité de *L'âme*, des sensibles communs.

C'est ce qui a fait dire à d'autres qu'il y avait là une fraction véritable en l'absence de substance. – Or cela est tout aussi contraire aux sensations. Car ce qu'on voit dans ce sacrement, c'est une grandeur qui est d'abord à l'état d'unité, et ensuite divisée en parties multiples, laquelle doit donc être sujette à une fraction.

Mais on ne peut pas dire que c'est le vrai corps du Christ lui-même qui est brisé. D'abord parce qu'il est incorruptible et impassible. – Ensuite parce qu'il est tout entier en chaque partie, comme on l'a établi (q. 76, a. 3), ce qui est contraire à la notion de réalité fractionnée.

Reste donc à dire que **la fraction a lieu comme en son sujet dans la grandeur mesurable**, tout comme les autres accidents. Et de même que les aspects sacramentaux sont le sacrement du vrai corps du Christ, de même la fraction des aspects de cette sorte est le **sacrement de la passion du Seigneur, qui eut lieu dans le vrai corps du Christ**.



Jacques Joos (1945-2021), *La Cène*

(Perpignan, église Saint-Gaudérique)