

Christ, le Christ est *présent* dans l'Eucharistie ; — 3<sup>o</sup> Il est dit, au sujet de l'extension de la conversion, qu'elle s'étend à *toute la substance*. C'est le fait tout spécial et merveilleux. Des conversions dans des formes *substantielles*, nous en voyons tous les jours. Nous constatons aussi souvent des changements accidentels. Mais nous ne voyons jamais de processus naturel dans lequel s'accomplisse non seulement une conversion des formes, mais encore de la matière qui est à leur base. Il y a, dans l'Eucharistie, une conversion substantielle toute particulière qui s'étend à la matière et à la forme ; — 4<sup>o</sup> Il est enseigné que les espèces ou accidents *demeurent*. Comment ils demeurent, on ne l'explique pas ; cependant, en disant que la conversion est tout à fait spéciale et merveilleuse, on indique que le maintien de ces accidents, aussi bien que la conversion de la substance qui les soutenait auparavant, doit être attribué à la toute-puissance de Dieu. Par conséquent, pour la perception sensible, la conversion n'a pas lieu, ici la *foi* seule juge. S. Thomas : « Visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur. »

**Preuve.** Nous ne pouvons pas apporter une preuve *formelle* de la transsubstantiation, par l'Écriture. Le Christ a donné à ses Apôtres son corps et son sang sous les apparences du pain et du vin, mais il ne leur a pas expliqué expressément comment il était présent. La conversion n'est exprimée que *virtuellement* et *implicitement* dans les paroles de l'institution. Car si le Christ prit les substances naturelles du pain et du vin, les bénit et les donna à ses Apôtres, en leur assurant que c'était son corps et son sang, il fallait précisément que ces substances aient été *converties* en son corps et en son sang. Autrement le Seigneur aurait dit : Prenez et mangez, *sous ce pain, avec lui* est ma chair. Or, comme le Christ n'a pas employé cette formule, on ne peut le comprendre que dans le sens de la conversion. C'est pourquoi aussi le Concile de Trente dit : « Etant donné que le Christ, notre Rédempteur, a dit que ce qu'il présentait sous l'espèce du pain était vraiment son corps, ce fut toujours la conviction de l'Église de Dieu et maintenant cette sainte assemblée déclare de nouveau, que, par la consécration du pain et du vin, il se fait une *conversion* complète de toute la substance du pain dans la substance du corps du Christ et de toute la substance du vin dans la substance de son sang. » (C. 4.)

**Les Pères.** Ils confessent la présence réelle du Seigneur opérée par la Consécration et par là-même ils admettent aussi le fait d'un changement des éléments ; mais les Pères manquaient en général d'une terminologie eucharistique ferme et, en particulier, d'une notion métaphysique bien nette de la conversion. Pour exprimer la conversion, les *Latins* employaient les expressions « panem sanctificare », « transfigurari », « conficere corpus Christi », « mutare species » ou « elementum » (toutes ces expressions se trouvent chez S. Ambroise) ; les *Grecs* employaient les verbes μεταποιεῖσθαι, ἀγιάζεσθαι, μεταβάλλεσθαι, μετασκευάζεσθαι et les substantifs μεταβολή, μεταποίησις, μεταρρίθμισις, μετασκευή, etc. . .

Les premiers témoins clairs de la doctrine patristique de la conversion se trouvent à partir du IV<sup>e</sup> siècle. Ce sont, chez les *Grecs*, S. Cyrille de Jér., S. Grégoire de Nys.,

S. Jean Chrysostome, S. Cyrille d'Alex. ; il faut y ajouter encore les Antiochiens, comme Théodore de Mopsueste, Macaire de Magnésie. Parmi les *Latins*, il faut citer avant tout S. Ambroise. Il est parmi les Pères le docteur de la transsubstantiation en Occident.

On rencontre une *dévi*ation de la doctrine générale chez l'antiochien *Théodore* de Cyrus et chez *Nestorius* au *v<sup>e</sup>* siècle. La raison, c'est leur christologie. De la distinction tranchée de la nature divine et de la nature humaine dans le Christ, on en vint à séparer complètement les deux natures en deux personnes et, par suite, logiquement, à admettre de même une essence double de l'Eucharistie : elle aurait été composée du pain et du Seigneur céleste qui se serait uni avec le pain dans la Consécration, pour former un « corps du Seigneur ». Chaque nature conserverait son essence, même après la Consécration (οὐ τὴν φύσιν μεταβαλὼν ; c'est seulement μεταβολὴ ἐκ χάριτος (τὴν χάριν τῆ φύσει προσθετικῶς). C'est là le dyophysisme eucharistique que Théodore expose dans son *Eraniste*. (Cf. 1, 2 et 3 : M. 83, 56, 165-169, 269-292.) Il eut des partisans, mais qui sont moins connus. Il a déjà été question de Nestorius (ci-dessus § 176). La vive réaction contre le monophysisme dans la christologie, ainsi que l'accentuation trop accusée de l'antique parallèle entre la Consécration et l'Incarnation, amenèrent ces hommes, qui avaient la foi orthodoxe à la présence réelle, à s'égarer dans l'explication du comment. Nous verrons apparaître, dans la Scolastique même, ici et là, des tentatives d'explication analogue qui rappellent de dyophysisme. Dans l'Eglise grecque, on vit triompher, vers 550, la doctrine de la conversion qui avait reçu son orientation de S. Cyrille d'Alex. et de ses prédécesseurs, et à laquelle S. Jean Damascène (De fide orth., IV, 13) donna une expression technique.

Comme *cause efficiente* de la conversion, on voit apparaître, chez les Pères, trois éléments. Elle est attribuée : 1<sup>o</sup> Au *Saint-Esprit* ; 2<sup>o</sup> Au *Christ*, au Seigneur ; 3<sup>o</sup> Aux *paroles* de bénédiction du prêtre. Cela, naturellement, doit s'entendre au sens collectif et non au sens exclusif. « Nec oblatio sanctificari illic possit, ubi Spiritus Sanctus non sit » est une pensée à laquelle on revient souvent depuis S. Cyprien (Ep. LXIV, 4), même et surtout dans l'Eglise grecque (épiclèse). Si on nommait en même temps le Christ, c'est justement parce que l'on pensait que c'était précisément le Christ qui devait descendre dans les éléments naturels. Et si on mentionnait les paroles de bénédiction, c'est que l'on précisait par là le moment de cette descente et particulièrement sa production par l'intermédiaire du prêtre. « Christi sermone conficitur (hoc sacramentum) », dit S. Ambroise. (De myst., IX, 50-54.) Mais nous traiterons ceci plus en détail à propos de la *forme* du sacrement (§ 183). Écoutons maintenant les Pères en particulier.

S. *Cyrille de Jérus.*, pour expliquer le processus de la conversion, rappelle à ses catéchumènes le miracle de Cana et dit : « Il a autrefois, à Cana en Galilée, changé (μεταβέβληκεν) l'eau en vin par sa simple volonté et il ne serait pas digne de foi, quand il change le vin en son sang ? » (Cat. myst., IV, 2.) Au sujet de la Consécration elle-même, il écrit : « Après nous être sanctifiés par les chants spirituels de louange, nous invoquons le Dieu ami des hommes, afin qu'il envoie le Saint-Esprit sur les dons présents pour faire du pain le corps du Christ... car tout ce que touche le Saint-Esprit est sanctifié et transformé » (μεταβέβληται, Cat. myst., V, 7). S. *Grégoire de Nys.* dit : « Nous croyons à bon droit que maintenant encore le pain sanctifié par la parole de Dieu est changé au corps du Logos » (μεταποιεῖσθαι, Orat. Cat., 37). S. *Jean Chrysostome* rappelle la puissance créatrice de Dieu : « Ce n'est pas un homme qui fait que les dons présents deviennent le corps et le sang du Christ, mais c'est le Christ qui a été crucifié pour nous et dont le prêtre tient la place quand il prononce ces paroles ; par contre, la force et la grâce viennent de Dieu. Ceci est mon corps, dit-il. Cette parole change les dons présents » (μεταρρυθμίζει, De prod. Judæ hom., I, 6 : M. 49, 380). S. *Jean Damascène* pénètre, d'une certaine manière, dans le mystère lui-même : « Le corps est vraiment uni à la divinité et c'est le corps qui est né de la Sainte Vierge, mais ce n'est pas comme si le corps qu'il prend redescendait du ciel ; c'est le pain et le vin eux-mêmes qui sont transformés (μεταποιούνται) dans le corps et le sang de Dieu. » (De fide orth., IV, 13.) L'évêque *Théodore Abou-Sourra* († vers 820) rattache la transsubstan-

tiation à la tradition apostolique, bien qu'on ne puisse pas la prouver par une parole de l'Écriture. Cette tradition contient beaucoup de choses que nous croyons : « La première est cette parole que nous prononçons sur nos offrandes (qurbân) et par laquelle elles deviennent la chair et le sang du Christ. » (*Graf*, 288 ; cf. 313.)

Parmi les Latins, il faut nommer d'abord *S. Ambroise*. Il rassemble, dans son ouvrage catéchétique sur les mystères, plusieurs exemples pour expliquer le processus de la conversion. Il rappelle, comme les Pères le font si souvent, l'acte divin de la création, l'Incarnation, le changement de la verge de Moïse en serpent, le changement de l'eau en sang, le flottement de la hache d'Elisée, le passage de la Mer Rouge, l'arrêt des flots du Jourdain. Tout cela lui prouve la possibilité de la conversion. « Si la parole d'Elie eut assez de puissance pour faire descendre le feu du ciel, la parole du Christ n'est-elle pas assez puissante pour transformer (mutet) la nature (species = naturam) des éléments?... La parole du Christ, qui a pu produire de rien ce qui n'était pas, ne serait-elle pas capable aussi de transformer ce qui est en ce qu'il n'était pas auparavant. Il est en effet aussi difficile de donner aux choses leur essence par la création que de changer cette essence. » (*De myst.*, IX, 52.)

De même, le *pseudo-Ambroise* écrit : « Ce pain est pain *avant* les paroles du sacrement (ante verba sacramentorum) ; mais, dès que la Consécration a eu lieu, ce pain est *devenu* le chair du Christ » (de pane fit caro Christi ; *De sacram.*, IV, 4). Ici il applique le mot de *S. Augustin* au sujet de la parole qui s'ajoute à l'élément. Dans un autre passage, il se réfère à la parole toute-puissante du Christ, qui est capable de changer la nature des choses (« *Primo omnium dixi tibi de sermone Christi, qui operatur, ut possit mutare et convertere genera instituta naturæ* », VI, 3). *S. Augustin* : « *Accedit sanctificatio (ad panem et vinum) et panis ille erit corpus Christi et vinum illud erit sanguis Christi. Hoc fecit nomen Christi, hoc fecit gratia Christi.* » (*Morin*, p. 25.)

Ainsi donc, depuis le IV<sup>e</sup> siècle, la transsubstantiation est attestée dans l'Église orientale et dans l'Église occidentale. Elle est également attestée par les *liturgies*, lesquelles, il est vrai, dans la forme que nous possédons, appartiennent pour la plupart au V<sup>e</sup> siècle, mais qui, dans leurs éléments essentiels, sont encore plus vieilles. Dans leur *épiclese*, on prie toujours le Saint-Esprit de descendre sur les dons présents et d'en faire le corps et le sang du Seigneur.

*Paschase Radbert* emploie, pour décrire le processus de la conversion, des mots comme « *convertere* », « *vertere* », « *transfundere* », « *transferre* », « *facere* », etc. Il distingue la *substance* des apparences extérieures et écrit : « *Substantia panis et vini in Christi carnem et sanguinem efficaciter interius commutatur.* » (*De corp.*, VIII, 2.) Il dit plus loin : « *Hunc panem et vinum vere carnem et sanguinem creari.* » (*Ernst*, 45.) On voit que l'expression n'est pas encore fixe.

Ces tâtonnements à la recherche du terme exact persistent encore immédiatement après la controverse avec Béranger († 1088), jusqu'à ce que Hildebert de Lavardin († vers 1133) ait trouvé l'expression technique « *transsubstantiatio* » qui est peut-être d'un auteur inconnu et plus ancien. A partir de là, le mot se trouve fréquemment chez les théologiens comme chez les canonistes. *Innocent III* tient compte de ce terme dans sa célèbre explication de la messe et l'admet dans son symbole dirigé contre les *Albigéois*. (*Denz.*, 430.) Le mot se retrouve encore dans les négociations avec les *Grecs* (*Denz.*, 465), bien que ce ne soit pas d'une manière polémique, car les Grecs étaient d'accord avec les Latins sur ce dogme. Ils ont purement et simplement traduit le terme latin et, depuis cette époque (1267), ils emploient formellement *μετουσίωσις*. Comme les *Arméniens* avaient une doctrine purement spiritualiste (*Denz.*, 544), Eugène IV leur prescrivit d'admettre la doctrine de la transsubstantiation (converti ; *Denz.*, 698). Le Concile de *Trente* termina l'évolution complète de la doctrine. Il y avait encore, même indépendamment des hérétiques comme les *Albigéois*, *Wicléf*, *Huss*, des représentants des conceptions les plus diverses ; c'est pourquoi le Concile insista intentionnellement sur la conversion de « *toute la substance* ». L'impanation (*impanatio*, sans doute aussi *companatio*) est une expression qui imite littéralement celle d'Incarnation ; on la trouve dans la

Scolastique primitive, qui parle parfois de « *Christus impanatus et invinatus* » et elle est signalée, pour la première fois, chez Guimond d'Aversa († vers 1095). Devenue plus tard « *consubstantiatio* », elle trouva encore ici et là, bien que rarement, des partisans parmi les théologiens et dut être combattue par Alexandre, S. Albert et S. Thomas. Là, comme toujours, S. Thomas fut le premier dont les explications apportèrent la clarté, autant que la chose est possible en face de ce mystère, et il reçut une confirmation officielle de sa doctrine par la mission qui lui fut donnée de composer l'office de la *Fête du Saint Sacrement* (corp. Christi). Au reste, au sujet des questions principales, les grands scolastiques sont d'accord entre eux : 1° Sur l'interprétation de la transsubstantiation ; 2° Sur le mode de l'existence sacramentelle du Christ ; 3° Sur la permanence des accidents sans sujet naturel. Pour cela, presque tous ont recours, avec plus ou moins d'habileté, aux catégories d'Aristote. Sur l'histoire de la transsubstantiation, cf. Ghellinck dans *Recherches de science relig.*, 1911 et 1912.

Au sujet des *orthodoxes* (Russes, Grecs), Stéphan. Zankow rapporte (Christianisme orient. [1928], 107) : « On met hors de doute, dans l'Eglise orthodoxe, ce dogme que le Christ est encore présent dans les dons bénits et que, dans ces dons, au moment de la Consécration, il se produit une « conversion » ou, pour mieux dire, comme l'enseignaient les antiques docteurs de l'Eglise orientale, que les dons consacrés sont le vrai corps et le vrai sang du Christ. Mais on n'affirme que cela. Il n'y a pas de proposition généralement posée et imposée sur la « manière » dont cela se fait. Tout ce qu'on dit à ce sujet n'est pas un dogme, mais une opinion. » Il cite toute une série d'auteurs pour ou contre.

La raison de cette manière de voir a déjà été indiquée plus haut. Les Grecs n'ont pas eu de controverse analogue à celle de Béranger concernant la conversion ; ensuite ils n'ont pas eu de théologie scolastique ; enfin, depuis S. Jean Damascène, ils n'ont plus la force spirituelle qui permettrait le progrès de la tradition et du dogme. Mais si, au sens strictement officiel, ils sont dépourvus du terme « le plus approprié » dont parle le Concile de Trente (quam conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat), ils ont cependant l'antique terme traditionnel μεταβολησις auquel s'ajouta plus tard μεταστωσις. L'époque patristique elle-même n'avait pas de meilleur terme ; elle exprimait cependant, avec ceux qu'elle avait, sa foi à la conversion. « Ad fidem explicitam hujus veritatis (la transsubstantiation) sufficit notio confusa conversionis, quam omnes habent », dit Franzelin. (De Euch., thes. 12.) Où irions-nous si nous voulions demander aux fidèles l'analyse métaphysique de la dogmatique !

C'est pour quoi aussi le Concile de Trente pouvait dire que le dogme de la transsubstantiation avait toujours existé dans l'Eglise (*persuasum semper* in Ecclesia fuit, s. 13, c. 4). Cela ne doit pas s'entendre de la terminologie formelle du IV<sup>e</sup> Concile de Latran, mais du langage signalé plus haut et qui est objectivement identique à cette terminologie. Dans les premiers siècles, la croyance à la conversion était incluse dans la croyance à la présence réelle. C'est ainsi également que juge Suarez, au sujet du progrès dogmatique que nous trouvons ici. (De Euchar., disp. 1, sect. 1 ; éd. Vivès, XXI, 142.) Mais la terminologie, avant 1215, était souvent plus ou moins obscure, dit Franzelin (loc. cit.), et Batiffol dit qu'elle était « plus ou moins diphysite ». (Loc. cit., 494.) Il n'y eut à enseigner consciemment et formellement le diphysisme eucharistique que Nestorius, Euthérius et Théodore. Au sujet de Nestorius, cf. Jugie (loc. cit.).

Ce qui est vrai, en outre, c'est que, chez les Grecs, la conversion, comme au reste tous les mystères, fut toujours traitée avec une certaine réserve. Ils ont sans doute admis, dans leur théologie, la traduction pure et simple de *consubstantiatio* (μεταστωσις) extraite de la « *professio fidei Michælis Paleologi* » (Batiffol, 497, Denz. 465) — les Russes eux-mêmes ont un terme analogue : *presuschschetolonie* — mais la réserve respectueuse est demeurée. S. Jean Damascène écrit, à la suite des paroles que nous avons citées plus haut, au sujet de la conversion : « Si tu demandes comment cela se passe (πώς γίνεται), qu'il te suffise d'apprendre que cela se fait par le Saint-Esprit, de même que du sein de la sainte Mère de Dieu, par la vertu du Saint-

Esprit, le Seigneur, par lui-même et en lui-même, donna existence à la chair ; et nous ne savons rien de plus, si ce n'est que la parole de Dieu est vraie et efficace et toute-puissante, mais le mode est impénétrable. » (De fide orth., IV, 13.) Au reste, dans la Scolastique elle-même, des théologiens avaient pour devise : « Hoc mysterium magis credendum et venerandum quam disputandum. »

« Au sein de l'*Eglise anglicane*, on peut ramener à trois, les conceptions différentes de la Cène : Un groupe évangélique a les idées de *Calvin* ; un second a les idées de *Luther* (le Christ n'est pas seulement dans les fidèles qui le reçoivent, mais aussi dans les éléments) ; un troisième groupe, très « haute Eglise », dont les membres se nomment « Anglo-Catholics », enseigne la présence réelle objective jusqu'à la *transsubstantiation et l'adoration*. » (*Vollarath*, 264 sq.)

## § 180. La nature de la transsubstantiation

L'explication théologique de la transsubstantiation distingue, avec la Scolastique, dans les choses, la substance et les accidents ; ensuite, dans la substance, la matière et la forme, et admet alors, conformément au dogme ecclésiastique, que, dans la conversion, la substance, toute la substance, matière et forme, perd son être propre et passe dans l'être du Christ, alors que les accidents (species) demeurent dans leur état d'être originaire.

Pour donner une intelligence plus précise, on distingue ensuite entre la conversion *passive* des éléments et l'opération *active* de transformation, de Dieu ; on montre ce qui se passe dans les éléments et ce que Dieu fait pour les convertir.

La *conversion* passive se fait de telle sorte que toute la substance des éléments passe dans la substance du corps du Christ. Si l'on comprend cela d'après l'analogie des processus naturels de conversion, on distingue un point de départ de la conversion (*terminus a quo*), un point final ou d'arrivée (t. *ad quem*) et un terme commun permanent (t. *manens, commune tertium*) par lequel la relation interne et la continuité qu'exigent la notion de conversion sont garanties. Dans la conversion eucharistique, l'élément terrestre est le point de départ, le corps du Seigneur le point d'arrivée, et les espèces sont le terme intermédiaire et commun (*commune tertium*).

La transsubstantiation appartient donc aux changements (*mutationes, conversiones*). On exclut la conversion *accidentelle*, parce que, dans les accidents, il ne se produit aucune espèce de changement (*accidentia remanent*). Mais on ne pense pas non plus à la conversion *substantielle*, dans laquelle la *forme* seule est changée et qu'on appelle transformation. On affirme, par contre, la conversion substantielle dans laquelle la *matière* aussi entre dans le processus de la conversion, si bien qu'il y a un changement complet (*secundum totam substantiam*) et qui, pour cela, « *aptissime transsubstantiatio appellata est* ». (*Trid.*, can. 2.) « *Totum convertitur in totum, quia panis fit corpus Christi et partes etiam convertuntur, quia materia panis fit materia corporis Christi, et forma substantialis similiter fit illa forma quæ est corporis Christi.* » (*S. Thomas, Sent. IV : d. 11, q. 1, a. 3, s. 1.*)

Les deux termes, aussi bien le terme « a quo » que le terme « ad quem », doivent s'entendre positivement et on ne peut pas en concevoir un d'une manière purement négative. Si on faisait commencer le processus de la conversion dans le néant (t. a quo), il y aurait alors une création (*ex nihilo sui et subjecti*). (Cf. t. I<sup>er</sup>

§ 62.) Si l'on faisait terminer le mouvement au néant (t. ad quem), il y aurait un anéantissement (annihilatio). Si l'on abandonnait, dans l'explication, le terme intermédiaire (tertium manens), les deux termes extrêmes seraient sans relation entre eux, ils seraient séparés ; ils ne seraient que juxtaposés extérieurement, nous n'aurions plus rien dans le « t. ad quem » du « t. a quo » et nous ne pourrions plus parler des éléments à propos du « terminus ad quem », au sujet de sa présence, de sa manducation, de son adoration. La présence sacramentelle du Christ consiste, en effet, dans une union formelle du Christ avec les accidents. (*Salmant.*, De Euchar., disp. 4, dub. 2, n. 12.)

*Le caractère unique du processus.* La notion de la conversion sacramentelle ne peut pas se comparer d'une manière adéquate avec des processus naturels. C'est pourquoi aussi le Concile de Trente appelle la conversion eucharistique une « conversio mirabilis et singularis ». (Can. 2.) Il est à peine besoin de faire une remarque sur la première expression (mirabilis). C'est un processus absolument surnaturel, dans lequel la toute-puissance de Dieu, pour parler comme S. Augustin, est la seule « ratio facti ». Par là, nous touchons déjà au caractère unique (singularis) du fait. S. Thomas fait remarquer que la conversion eucharistique se distingue de tous les changements naturels pour les trois raisons suivantes : 1<sup>o</sup> Elle touche non seulement la forme, mais pénètre, jusqu'à la matière, le sujet qui porte les formes successives qu'elle peut recevoir et qui, dans les conversions naturelles, sert, pour ainsi dire, de pont permanent entre le « terminus a quo » (par ex. le vin) et le « t. ad quem » (vinaigre) ; c'est la même matière qui d'abord, sous la forme de vin, ensuite sous la forme de vinaigre, possède son être substantiel. « Hæc conversio non habet subjectum sicut illæ (scil. conversiones naturales) habent » ; — 2<sup>o</sup> Dans les conversions naturelles, la forme se corrompt et disparaît : elle n'entre pas dans la nouvelle forme qui naît ; mais ici l'ancienne forme se convertit dans la nouvelle. « Forma non convertitur, quia abscedit illa et alia introducitur. Sed hic et totum convertitur in totum, quia panis fit corpus Christi, et partes etiam convertuntur, quia materia panis fit materia corporis et forma substantialis fit illa forma, quæ est corporis Christi. » Dans les conversions naturelles sans doute, le « totum » est converti, dans la forme ; mais non toutes les « partes », pas la matière ; — 3<sup>o</sup> Enfin, dans les conversions naturelles, ce n'est pas seulement le « t. a quo », mais aussi le « t. ad quem » qui est changé, soit par un nouveau devenir (omnis corruptio est generatio et vice-versa), soit par l'augmentation (augmentum), soit par le complément des parties corrompues ; au contraire ici a lieu, dans le « t. a quo », le plus profond changement, mais il n'y en a absolument aucun dans le « t. ad quem », parce que le corps du Christ préexiste déjà avant la conversion, est impassible, inconvertible et permanent. « Unde hoc, in quod terminatur conversio (t. ad quem) nullo modo transmutatur, scil. corpus Christi, sed solum panis (t. a quo) qui convertitur. » (Sent. IV, d. 11, q. 1, a. 3, s. 1.)

La théologie postérieure apporte encore des distinctions dans les termes particuliers eux-mêmes. On peut, dit-elle, considérer le point de départ comme un tout ou bien dans sa détermination formelle et, de même, le point d'arrivée ; par suite, il faut distinguer entre le « terminus a quo totalis », qui est constitué par le pain et le vin, avec les accidents et le « terminus a quo formalis », qui ne comprend que la substance du pain et du vin. N'est converti que le terme formel, c'est-à-dire la substance des éléments ; leurs accidents sont exclus du processus de la conversion. Ils demeurent. Pour ce qui est du point d'arrivée, on peut distinguer également le « t. ad quem totalis », qui comprend le corps du Seigneur avec les accidents du pain et du vin, et le « t. ad quem formalis », qui comprend seulement le corps sacramentel du Seigneur.

La transsubstantiation active est l'acte de toute-puissance divine, par lequel le processus qu'on vient de décrire est produit sur des éléments terrestres, d'une manière surnaturelle.

Ce que nous pouvons dire avec certitude, au sujet de l'acte mystérieux de Dieu, c'est, tout d'abord, que par cet acte le pain et le vin (t. a quo formalis) ne sont pas *anéantis*. La conversion n'est pas un anéantissement (annihilatio). Autrement, en effet, il faudrait que le corps du Seigneur soit créé de nouveau (ex nihilo) et les deux termes (t. a quo et t. ad quem) seraient intérieurement étrangers, juxtaposés par hasard et sans relation entre eux. Il faut, au contraire, que la causalité divine agisse sur la substance des éléments, pour que cette substance devienne le corps du Seigneur (comme t. ad quem formalis). Ce n'est que de cette manière que peut se réaliser la notion de conversion. Nous aurons à examiner plus loin les explications particulières des Ecoles. Remarquons seulement encore ici que l'action de Dieu porte aussi sur les *accidents*, en tant que, pour des raisons que nous exposerons plus loin, elle les empêche de participer à la conversion et les maintient positivement dans leur être primitif (manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, can. 2).

La Scolastique se divisa dans l'explication détaillée du terme final (t. ad quem formalis). S. Thomas admet un « devenir » (fieri) du corps « ex pane », si bien que ce corps est produit, pour ainsi dire, par mode de création « ex pane ». Il remarque cependant que ce n'est pas une création proprement dite, car les espèces demeurent ; « mais la Consécration a ceci de commun avec la création qu'il n'existe pas de sujet commun qui porte les deux termes extrêmes, comme cela existe dans les conversions naturelles ». (S. th., III, 75, 8.)

Les thomistes postérieurs évitent l'expression « création » et emploient le terme plus adapté de « production », ou bien, comme le corps du Christ existe déjà d'une manière complète, celui de « reproduction » (reproductio, replicatio). — Scot prétend, au contraire, que le corps du Christ est amené extérieurement du ciel sur l'autel, sous les espèces ; il conçoit le terme final comme une « adduction » (adductio). Les deux explications ont leurs difficultés. S. Thomas insiste trop sur le « devenir » du corps du Christ, lequel cependant ne peut « devenir » substantiellement, puisqu'il existe déjà. Scot abandonne, à proprement parler, le terme final et, par suite, met en danger la notion de conversion. On ne peut pas éclairer complètement ce processus mystérieux ; mais il semble qu'on doive expliquer le terme final comme une nouvelle présence du corps du Christ. La Consécration opère un nouveau mode d'existence du Christ, l'existence sacramentelle.

### § 181. Totalité et durée de l'Eucharistie

**THÈSE.** En vertu des paroles de la Consécration, il n'y a de présent sous l'espèce du pain que le corps, et, sous l'espèce du vin, que le sang du Christ ; mais, en raison de l'union naturelle et surnaturelle de toutes les parties essentielles, le Christ tout entier est présent sous chaque espèce. *De foi.*

**Explication.** Le Concile de Trente déclare déjà, dans le canon sur la présence réelle, « que le corps et le sang de Notre-Seigneur Jésus-Christ, avec son âme et sa divinité, par conséquent le Christ tout entier, est présent ». Ensuite il définit, avec plus de précision encore, cette présence sous *chaque espèce*. « S. q. negaverit in venerabili sacramento Eucharistiæ sub unaquaque specie et *sub singulis cujusque partibus* separatione facta, *totum* Christum contineri, a. s. » (S. 13, can. 3 : *Denz.*, 885.) Dans le troisième chapitre, auquel se rattache ce canon, le Concile le commente et dit que « le corps est présent sous l'espèce du pain et le sang sous celle du vin en vertu des paroles (ex vi verborum) ; mais le corps lui-même est présent sous l'espèce du vin, et le sang sous l'espèce du pain, et l'âme sous les deux espèces en vertu de la connexion et jonction naturelle (vi naturalis connexionis et

concomitantia), par suite de laquelle les parties composantes du Christ Notre-Seigneur, qui est désormais ressuscité des morts et ne meurt plus, sont unies entre elles ; en outre, la divinité est présente à cause de son union merveilleuse avec le corps et l'âme (propter unionem hypostaticam). C'est pourquoi *chacune* des espèces contient autant que les deux. » (*Deuz.*, 876.) Cette déclaration est dirigée contre les « utraquistes » ou « calixtins », dont nous aurons encore à parler. Ces hérétiques prétendaient qu'il était nécessaire de recevoir la communion sous les deux espèces.

**Preuve.** L'Écriture ne se prononce pas (Jean, vi, 52, 57 ; I Cor., xi, 27) formellement sur ce point. Mais le dogme résulte purement et simplement de la présence réelle et de l'indivisibilité du Christ glorifié. Ces deux vérités sont de nature strictement dogmatique ; est donc également dogmatique la conclusion. Pour ce qui est de la seconde vérité, il est clair que le Christ ne peut plus mourir. (Rom., vi, 9.) Par conséquent, là où il est présent il est toujours présent *tout entier*. Là où le corps est présent, le sang y circule et réciproquement. Puisque le Christ ne peut pas mourir, l'âme est toujours unie au corps. Parce que, enfin, l'union hypostatique est indissoluble (t. I<sup>er</sup>, p. 380), la divinité, en vertu de cette union, est partout et toujours unie à l'humanité.

**Les Pères.** Sans doute à l'époque patristique et même plus tard, la règle était encore de communier sous les deux espèces ; cependant il y avait aussi des cas où on ne donnait la communion que sous une seule espèce. Ainsi il est établi que les malades, les prisonniers, les ermites au désert communiaient sous l'espèce du pain. C'est sous l'espèce du vin seule qu'on communiait de bonne heure les petits enfants. Cela est attesté par S. Cyprien (*De laps.*, 25) ; cf. S. Augustin (*Ep.* CLXXXVI, 30). Aujourd'hui encore, dans l'Eglise grecque, les enfants reçoivent la communion sous l'espèce du vin immédiatement après le baptême.

Du XI<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle, la communion sous *une seule* espèce devint peu à peu l'usage liturgique. La foi à la totalité du Seigneur sous chaque espèce était la foi générale de l'Eglise. La Scolastique n'avait qu'à expliquer l'usage. Déjà Guimond et Alger avaient soutenu la totalité sous chaque espèce contre Béranger. (*Dict. théol.*, V, 1238.) S. Anselme est, autant qu'on sache, le premier qui ait traité doctrinalement la pratique de l'Eglise quand il écrit : « Sed in acceptione sanguinis totum Christum Deum et hominem et in acceptione corporis similiter totum accipimus » (*Epistol.*, iv ; *Ep.* CVII) ; cf. S. Thomas, S. th., III, 76, 1. Les Hussites eux-mêmes, quand on leur eut accordé le calice, confessèrent l'antique foi à la totalité. (*Funk*, Histoire de l'Eglise, § 143.)

Sur les très longues négociations au sujet du calice et des grandes différences d'avis au Concile de Trente, cf. *Ehsses*, Concilium Trid., VIII (1919), 529-909.

**THÈSE.** Même sous chaque partie de chaque espèce, après la division, le Christ tout entier est présent. De foi.

**Explication.** Dans le canon que nous avons cité plus haut, la définition de l'Eglise va plus loin et dit « que le Christ tout entier est contenu sous chaque partie de la même espèce, après la division ». Le canon parle de parties réelles (separatione facta) et non de parties possibles. C'est pourquoi seul le cas des parties réelles est dogmatisé.