

LA NOTION DE PRESENCE ET SES DIFFERENTES APPLICATIONS DANS LA SOMME THEOLOGIQUE DE SAINT THOMAS

SUMMARIUM. - Nemo est qui in dubium vertit praesentiam eucharisticam Christi ad christianorum vitam spiritualem nutriendam ordinari atque in relatione interpersonalis, ut eam vocant moderni, perfectionem suam accipere. Huic relationi autem exclusive insistendo periculum oritur ne in oblivionem tradatur praesentia realis et obiectiva, quae est fundamentum primum illius relationis et ab ea in seipsa independens. Quod si fieret iam ipsa fons devotionis eucharisticae exsiccaretur.

Propterea utile videtur notionem praesentiae examinare eamque sine specie ambiguitatis praesentiae Christi in Eucharistia applicare. Hoc sibi proponit auctor ducem sequens S. Thomom cuius doctrinam cum dictis quorundam modernorum comparat.

C'est un fait que de nos jours le mot « présence » est employé avec profusion et selon des nuances très variées. Il suffit de se rappeler deux textes importants du Magistère de l'Eglise, l'un de Vatican II et l'autre, plus explicite encore, de Paul VI dans son encyclique « *Mysterium Fidei* ». ¹

¹ Que le lecteur nous excuse de citer encore une fois les deux textes connus. « Ad tantum vero opus perficiendum, Christus Ecclesiae suae semper adest, praesertim in actionibus liturgicis. *Praesens adest in Missae Sacrificio* cum in ministri persona, 'idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui seipsum tunc in cruce obtulit', tum *maxime sub speciebus eucharisticis. Praesens adest virtute sua* in Sacramentis, ita ut cum aliquis baptizat, Christus ipse baptizet. *Praesens adest in verbo suo*, siquidem ipse loquitur dum sacrae Scripturae in Ecclesia leguntur. *Praesens adest* denique dum *supplicat et psallit* Ecclesia, ipse qui promisit: 'Ubi sunt duo vel tres congregati in nomine meo, ibi sum in medio eorum' (Mt. 18, 20) (*Constitutio de Sacra Liturgia*, n. 7).

« Omnes compertum habemus non unam esse rationem, qua Christus *praesens adsit Ecclesiae suae... Praesens adest Christus Ecclesiae suae oranti... Praesens adest Ecclesiae suae opera misericordiae exercenti*, non solum quia, dum aliquid boni facimus ex fratribus eius minimis id ipsi Christo facimus, verum etiam quia Christus est, qui *per Ecclesiam* haec opera facit, continenter hominibus divina caritate subveniens. *Praesens adest Ecclesiae suae peregrinanti* et ad portum aeternae vitae pervenire cupienti, cum *Ipsa habitat per fidem* in cordibus nostris et *in ea caritatem diffundat* per Spiritum Sanctum, quem dat nobis. *Alia quidem ratione*, verissime tamen, *praesens adest Ecclesiae suae praedicanti*, cum Evangelium quod annuntiatur, verbum Dei sit, et nonnisi nomine et auctoritate Christi, Verbi Dei incarnati, ipso adsistente, praedicetur, ut sit 'unus grex de uno pastore securus'. *Praesens adest Ecclesiae suae* populum Dei *regenti* et gubernanti, cum sacra potestas a Christo sit et pastoribus eam exercentibus Christus *adsit*, 'Pastor pastorum', secundum promissionem Apostolis factam. Insuper, et *sublimiori quidem modo, praesens adest Christus Ecclesiae suae Sacrificium Missae* nomine ipsius immolanti; *adest* Sacramenta administranti... *Haec praesentiae rationes* stupore mentem replent et mysterium Ecclesiae contemplandum praebent. Sed *alia est ratio, praestantissima quidem,*

Le P. Marcotte² se demande si la manière d'employer indifféremment un même mot avec des significations variées, qui s'est introduite depuis quelque temps à propos de « présence », n'a pas donné lieu, au moins en partie, à des confusions et à des malentendus regrettables, voire, ajouterions-nous, à des positions qui frôlent l'erreur, quand il s'agit d'expliquer la « présence réelle » du Christ dans l'eucharistie. A tel point que le Souverain Pontife lui-même a jugé opportun de mettre les choses au point.³

Le problème posé par le P. Marcotte reste toutefois entier; et l'on peut se demander avec lui s'il ne faudrait pas revoir notre terminologie pour éviter de retomber dans de nouveaux malentendus. Pour l'A. il n'est pas question de mettre en doute que Jésus existe dans l'eucharistie, qu'Il soit contenu sous les espèces du pain et du vin: « Il s'agit donc d'une présence corporelle, permanente, statique, et indépendante de notre foi, de notre accueil. Que nous y croyions ou non, que nous le recevions ou non, et même, que nous le sachions ou non, le Christ est vraiment là, dans toute la vérité de son corps et de son sang » (p. 150-151). Voilà qui ne manque pas de clarté et certains auteurs contemporains qui discutent sur la « présence » du Christ, auraient bien fait de tenir un langage aussi net. Combien d'ambiguïtés auraient ainsi été évitées! Peut-être s'offusquera-t-on, dans cette manière de présenter les choses, du mot « statique »; mais notre auteur n'exclut pas une présence « dynamique » du Christ. Celle-ci

qua Christus praesens adest Ecclesiae suae in sacramento Eucharistiae... Quae quidem praesentia 'realis' dicitur non per exclusionem, quasi aliae 'reales' non sint, sed per excellentiam, quia est *substantialis*, qua nimirum totus atque integer Christus, Deus et homo, fit *praesens* » (AAS 57 (1965) 762-764).

² EUGÈNE MARCOTTE, *A propos de « présence réelle »*, in *Revue de l'Université d'Ottawa* 35 (1965) 141*-160*.

³ L'on sait que l'encyclique *Mysterium Fidei*, datée du 3 septembre 1965, confirme le discours pontifical, tenu au congrès eucharistique de Pise, le 10 juin précédent. Les évêques hollandais avaient publié quelques mois auparavant, le 27 avril, une lettre collective pour mettre les fidèles en garde contre certaines déviations dans la doctrine eucharistique. L'on connaît aussi les interprétations qui ont été données de l'encyclique *Mysterium Fidei*, allant jusqu'à mettre en cause la foi des catholiques hollandais; ce qui provoqua la protestation vigoureuse du Cardinal Alfrink, dans une conférence de presse tenue à Rome le 15 septembre 1965. Sans doute est-il vrai que les remous occasionnés par l'encyclique, se sont manifestés surtout en Hollande. Il faut ajouter toutefois qu'ils ont été repris avec avidité par des organes d'informations catholiques étrangers. On est allé jusqu'à écrire qu'on voulait « repenser sa foi » et, pour cela, « laisser l'encyclique pour ce qu'elle était et passer à d'autres considérations ». Quoiqu'on en dise, ces paroles ne traduisent pas une mentalité sincèrement catholique. L'obéissance au magistère doit rester l'apanage de tout catholique, fusse-t-il théologien, et même surtout du théologien catholique sous peine de ne plus être théologien tout court.

La traduction française de la lettre a été remise par le Cardinal Alfrink au Pape qui l'a remercié chaleureusement dans une lettre du 19 juillet: AAS 57 (1965) 857.

consiste, entre autres, dans le don que le Christ fait de lui-même à son Eglise et à ses fidèles (p. 151). Seulement, cette dernière présence est une *conséquence* de la première et non l'inverse. Il ne faut donc pas chercher à expliquer celle-ci, la présence statique, par la seconde, la présence dynamique, sous peine d'« embrouiller davantage une question qui n'aurait pourtant pas besoin de ce surcroît d'obscurité » (p. 151).

On arriverait, selon l'auteur, à une solution assez claire si on parlait d'abord de « l'existence » du Christ dans l'eucharistie. en affirmant « que le Christ, dans toute la vérité de son corps et de son sang, de son âme et de sa divinité, *est* vraiment sous les espèces eucharistiques ». On traiterait ensuite de la transsubstantiation, qui « serait l'action par laquelle le Christ commence d'exister sous ces espèces ». Enfin viendrait la question du mode de cette « existence » (p. 157). Le terme de « présence » serait réservé à la « relation du corps du Christ à un lieu déterminé, du fait de son existence, et selon le mode de cette existence, sous les espèces eucharistiques » (p. 158). Pour distinguer « cette présence statique de son corps dans un lieu déterminé », des autres présences du Christ, également réelles, mais d'ordre plutôt dynamique, l'auteur préférerait y ajouter l'adjectif « corporelle ». Il n'entend pas dire par là que le Christ ressuscité ne serait présent « dans son corps » que dans l'eucharistie, mais que là seulement il est présent « par son corps », c'est à dire: « selon le mode de présence qui convient proprement aux êtres corporels », et qui ne convient au Christ « qu'en deux lieux: au ciel, et dans le lieu où se trouvent les espèces eucharistiques » (p. 159).

Notre intention n'est pas ici d'examiner directement la solution proposée par le P. Marcotte, qui est d'ailleurs fort intéressante. Nous voudrions seulement profiter de ses remarques pour approfondir davantage la notion de présence chez saint Thomas d'Aquin avec ses différentes applications. L'auteur lui-même nous y invite, puisqu'il croit trouver chez l'Aquinat un fondement suffisamment solide pour la terminologie qu'il propose. En effet, dit-il, dans les questions 75 à 78 de la troisième partie de la Somme théologique, questions qui traitent de l'eucharistie « l'absence du vocabulaire 'présence' se fait particulièrement remarquer »; « le mot de 'présence' ne se trouve qu'à deux endroits, tous deux au premier article de la question 75, et chaque fois dans un contexte doctrinal particulier » (p. 143). Et il explique comment le terme de « présence » est employé pour indiquer un aspect spécial: soit la « présence corporelle », soit la présence du Christ à nous. « Jamais il ne parle du fait de la 'présence' eucharistique, ni du mode de cette 'présence' etc. Mais toujours, c'est d'une ter-

minologie d'être, d'existence, qu'il se sert pour exprimer sa pensée. On pourrait en multiplier sans fin les exemples. Qu'il suffise d'indiquer quelques formules particulièrement fréquentes: ' corpus Christi est in sacramento ' ' corpus Christi est in diversis altaribus ', ' corpus Christi hic esse ', ' Christus est ibi ', ' corpus Christi in hoc sacramento existit ', ' corpus Christi incipit esse in hoc sacramento ', ' in hoc sacramento est verum corpus Christi ', ' Christus continetur sub hoc sacramento '... (p. 145).

Ces affirmations du P. Marcotte ont excité notre curiosité. Et nous avons voulu tenter de cerner de plus près cette notion thomiste de « présence ». Mais il nous a semblé nécessaire, pour cela, de ne pas limiter notre examen aux questions qui se rapportent directement à l'eucharistie. Il y a ici un problème de terminologie qu'il faut tâcher de résoudre en le situant dans un contexte plus général. C'est pourquoi nous avons voulu examiner tous les passages de la Somme où le mot « praesentia » est employé, ainsi que ceux où apparaît le terme qui lui est opposé, celui d'« absentia ». Pour compléter notre étude, nous avons eu aussi recours aux mots qui sont étroitement apparentés à celui de « praesentia », tels que « praesens », « praesentialiter », « adesse » etc.⁴

Nous espérons ainsi apporter notre modeste contribution à la solution d'une question, dont l'urgence n'a pas échappé au congrès international de théologie conciliaire, tenu à Rome du 26 septembre au premier octobre 1966.⁵

* * *

Ce qu'après tant d'autres, nous pouvons remarquer au premier abord, c'est que saint Thomas souvent semble se mouvoir dans son vocabulaire avec une certaine désinvolture. Même lorsqu'il a précisé le contenu exact d'un terme pour dissiper toute équivoque, ne croyons pas pour autant qu'il emploiera toujours ce terme avec la signification ainsi nettement définie. Prenons le texte de I, 8, 3 où il explique le triple mode selon lequel Dieu est en toute chose: « per potentiam, per essentiam, per praesentiam ». L'Aquinat ne veut pas abandonner la formule traditionnelle et il cherche à la justifier. Ici la « praesen-

⁴ Le repérage de tous les textes nous est rendu facile par l'ouvrage de DEF-FERARI, R. J. - BARRY, M. I., *A Complete Index of the Summa Theologiae of St. Thomas Aquinas*, Washington, 1956.

⁵ Un des désirs exprimés à la conclusion du congrès était le suivant: « Auspicano che il mistero della molteplice presenza del Signore nell'assemblea culturale e nel popolo di Dio sia ulteriormente e chiaramente spiegato, conservando sempre il primato della presenza reale e sostanziale del corpo e del sangue del Signore nella Santissima Eucaristia » (*Osservatore Romano*, 3-4 octobre 1966, p. 4).

tia » est expressément mise en relation avec la connaissance: « (Deus) est per praesentiam in omnibus in quantum omnia nuda sunt et aperta oculis eius »; et ce mode d'être quelque part est distingué du mode d'être « par l'essence » ou « par la puissance ». Voilà de quoi plaire aux auteurs des développements modernes sur la notion de présence. L'expression traditionnelle, selon laquelle Dieu est quelque part « per potentiam, essentiam et praesentiam se retrouve encore cinq fois dans la Somme (I, 12, 11 ad 4; I, 43, 3; III, 2, 10 ad 2; III, 6, 1 ad 1 et ad 3). Mais en d'autres textes saint Thomas l'abandonne et parle tout simplement de la *présence* de la divinité;⁶ ou encore d'une *présence* qui est cause de la grâce, tout comme la *présence* du soleil est cause de la lumière (III, 7, 13; cfr. I, 104, 2 ad 3). La présence est alors une donnée objective, qui peut, il est vrai, dire une relation à la connaissance, mais qui n'en reste pas moins réelle, indépendamment de celle-ci. Il semble que ce soit bien dans ce sens-là que saint Thomas emploie ordinairement le mot « présence », ainsi d'ailleurs que le langage courant actuel. C'est de cette manière que la présence d'un bien est dite être cause de joie (I II, 31, 1; I II, 32, 3), que la présence d'un mal suscite la tristesse et la colère (I II, 25, 3; cfr. 23, 3), tandis que l'*absence* du bien suscite le désir, lequel cherche précisément sa *présence* (I II, 28, 1 et ad 1; I II, 33, 1; 36, 1 ad 2).

Il faut toutefois remarquer qu'une nuance vient s'ajouter lorsqu'est considéré le rapport entre l'objet et sa connaissance. La nécessité de la *présence* d'un objet est affirmée pour l'exercice de nos sens externes (I II, 17, 7; I, 81, 3 ad 3); mais ce sera ou bien la présence de l'essence de la chose elle-même, ou bien la présence de sa *similitude*. Cela vaut pour la connaissance sensitive (I, 78, 4) ainsi que pour la connaissance intellectuelle, soit de l'ange (I, 56, 3), soit de l'homme (I, 79, 4 ad 3).

Présence et connaissance

La présence, disions-nous, est d'abord une donnée en soi, indépendante de notre connaissance, quoiqu'elle puisse y être ordonnée ou même en être le principe. Ajoutons donc que la simple présence ou absence peut être connue ou rester inconnue. Dans ce dernier cas, elle n'exercera aucune influence et ne mettra pas en branle l'affectivité:

⁶ « Filius enim, aut Spiritus Sanctus mitti dicitur ut a Patre procedens per originem; et incipit esse novo modo, id est per gratiam vel naturam assumptam, ubi prius erat per *Deitatis praesentiam* » (I, 112, 1) Cette présence correspond à la communication de l'*esse* qui faisait dire que Dieu est partout « *per essentiam*, in quantum adest omnibus ut causa essendi » (I, 8, 3).

Respondeo dicendum quod delectatio causatur ex *praesentia* boni convenientis, *secundum quod sentitur*, vel qualitercumque *percipitur*. Est autem aliquid *praesens* nobis *dupliciter*; uno modo *secundum cognitionem*, prout scilicet cognitum est in cognoscente *secundum suam similitudinem*; alio modo *secundum rem*, prout scilicet unum alteri *realiter* coniungitur vel actu, vel potentia, secundum quemcumque coniunctionis modum. Et quia maior est coniunctio secundum rem quam secundum similitudinem, quae est coniunctio cognitionis, itemque maior est coniunctio rei in actu quam in potentia, ideo maxima est delectatio quae fit per sensum, qui *requirit praesentiam rei sensibilis* (I II, 32, 3).

Pour être complètement heureux il ne suffit donc pas que le bien soit présent; il doit encore être connu comme tel:

Necesse est ad beatitudinem tria concurrere, scilicet visionem, quae est cognitio perfecta intelligibilis finis, *comprehensionem*, quae importat *praesentiam* finis, delectationem vel fruitionem, quae importat quietationem rei amantis in amato (I II, 4, 3; cfr. II II, 19, 8 ad 3).

Mais, redisons-le, la *notion* de présence n'importe pas *nécessairement* cette relation de connaissance: la lumière dépend de la *présence* de son foyer (I, 67, 3 et 4 ad 3; I, 104, 2 ad 3); ce qui est moins chaud se réchauffe à la *présence* d'un corps plus chaud (I, 106, 1); le mouvement est causé à la *présence* d'un moteur (I II, 9, 3 obj. 2).

Si nous examinons maintenant encore de plus près la présence par rapport à l'être connaissant, nous remarquons que saint Thomas fait plusieurs distinctions. Il y a d'abord une *présence réelle*, ce qui signifie qu'une chose ou une personne est dans la proximité d'une autre, capable d'être connue d'une connaissance directe. A cette présence s'oppose une *absence réelle*,⁷ laquelle toutefois peut être en partie compensée par une présence, *non réelle* celle-là, mais qui est causée soit par la « species » de la chose (I, 89, 2 obj. 2), soit par son souvenir (I, 93, 8 ad 2), soit par son idée. Saint Thomas parle ici d'une présence « per cogitationem »,⁸ « per apprehensionem ».⁹

⁷ « Desiderium est in *reali absentia* amati, amor vero et in absentia et in praesentia » (I, II, 28, 1 ad 1).

« Relinquitur ergo quod nomine mali significetur quaedam *absentia* boni (I, 48, 1).

⁸ « Sed antequam vindicta sit *praesens realiter*, fit irascenti praesens dupliciter: uno modo per spem... alio modo secundum continuam *cogitationem* » I, II, 48, 1).

⁹ « sicut passio corporis naturalis provenit ex *corporali praesentia* agentis; ita passio animae provenit ex *animali praesentia*, absque *praesentia corporali vel reali*, inquantum scilicet malum, quod est futurum realiter est praesens *secundum apprehensionem animae* » (I, II, 41, 1 ad 2; cfr. I, II, 28, 1).

Lorsqu'il emploie toutefois le mot « *présence* » sans spécification ultérieure, il semble sous-entendre toujours la présence *réelle*.¹⁰

Les remarques précédentes valent également pour l'adjectif « *praesens* », du moins lorsqu'il n'est pas explicitement employé dans un sens temporel. Dans ce cas, en effet, il sert à désigner le moment présent par opposition au passé et au futur.¹¹ L'équivalence entre « *praesentia* » et « *praesens* » est à noter en particulier lorsqu'il s'agit du corps du Christ dans l'eucharistie (III, 75, 1 ad 4). Saint Thomas entend bien alors parler d'une présence *réelle*, telle que nous l'avons expliquée plus haut.¹² Cela apparaît clairement lorsqu'on compare ces affirmations avec d'autres où il est question de la *présence* de frères (III, 80, 6 obj. 3 et ad 2) ou de ministres (III, 83, 5 obj. 12 et ad 12).

Présence d'abord extérieure ou intérieure?

Les textes III, 78, 5 et III, 83, 2 ad 4, auxquels nous venons de nous référer, nous invitent à élargir un peu notre examen. Il est évident, ainsi que le note le P. Marcotte, que le mot « *présence* » dit relation à quelque chose ou à quelqu'un. Le tout est de savoir si cette relation doit être entendue nécessairement d'une façon *extérieure* ou locale, ou bien, si elle peut signifier en premier lieu une relation *intrinsèque* à une chose ou une personne. Dans ce dernier cas « être présent réellement » ne serait pas d'abord « être là » et être connu directement ou sans intermédiaire; mais cela signifierait en premier lieu être à l'*intérieur* de quelque chose ou de quelqu'un. Alors la relation *extérieure* ou locale, serait plutôt une *conséquence* du fait de la présence intérieure à la chose. Or, telle nous semble être la pensée de saint Thomas lorsqu'il parle de la présence du Christ dans l'eucharistie:

¹⁰ « Duplex est unio amantis ad amatum: una quidem *secundum rem*, puta cum amatum *praesentialiter* adest amanti; alia vero *secundum affectum*... Primam ergo unionem amor facit effective, quia movet ad desiderandum *praesentiam* amati... » (I, II, 28, 1; cfr. 33, 1; 36, 1 ad 2; 36, 4 ad 3; 45, 3 ad 2).

¹¹ Cfr. p. ex. III, 73, 4; 78, 2 ad 2; 78, 6; 79, 2. Pour l'adverbe « *praesentialiter* » le sens temporel est même toujours sousentendu; cfr. entre autres le texte cité dans la note précédente. L'interférence du sens temporel avec celui de proximité ou d'adhésion est particulièrement frappante dans le texte suivant: « *Habitus etiam ipsi quibus temporalia cognoscuntur, non semper adsunt; sed quandoque quidem praesentialiter adsunt; quandoque autem secundum memoriam tantum, etiam postquam adesse incipiunt, sicut patet de fide quae temporaliter, nobis advenit in praesenti. In statu autem futurae beatitudinis iam non erit fides sed memoria fidei* » (I, 93, 8 ad 2).

¹² « *Verba haec non applicantur ad materiam corporalem praesentem* » (III, 78, 5). « *Ipse Christus est praesens in hoc sacramento* » (III, 83, 2 ad 4).

Species in hoc sacramento remanentes, sicut adipiscuntur virtute consecrationis modum essendi substantiae, ita etiam consequuntur modum agendi et patiendi, ut scilicet agere et pati possint quidquid ageret vel pateretur substantia si ibi praesens esset. Manifestum est autem quod si esset ibi substantia vini, liquor aliquis posset ei permisceri... Manifestum est autem quod corpus et sanguis Christi remanent in hoc sacramento, quamdiu illae species manent eadem numero (III, 77, 8).

Notons l'équivalence entre « adesse » et « esse praesens ». ¹³ Cette équivalence ne vaut d'ailleurs pas seulement pour la présence eucharistique, mais aussi pour d'autres formes de présence. Ainsi « vere adesse » sera opposé à « imaginative adesse » (III, 45, 3 obj. 3) et le verbe « adesse » sans plus sera entendu d'une présence réelle (III, 77, 5), soit extérieure (I II, 4, 7 ad 3; III, 25, 6) soit intérieure. Le texte de III, 43, 1 est à relever d'une façon spéciale, parce qu'il montre clairement le caractère intérieur de la présence:

Secundo, ad ostendendam praesentiam Dei in homine per gratiam Spiritus Sancti: ut dum scilicet homo facit opera Dei, credatur Deus habitare in eo per gratiam... Utrumque autem circa Christum erat hominibus manifestandum; scilicet quod Deus esset in eo per gratiam, non adoptionis sed unionis, et quod eius supernaturalis doctrina esset a Deo.

De ces analyses nous pouvons tirer une première conclusion, à savoir que pour saint Thomas les formules « présence du Christ dans l'eucharistie » et « existence du Christ sous les espèces » ou autres semblables, sont tout à fait équivalentes. De même que la substance du pain et du vin était *présente* sous les espèces, de même le corps et le sang du Christ y sont *contenus* après la consécration (III, 77, 8) et tout le Christ est *présent dans* le sacrement (III, 83, 2 ad 4). Nous ne pensons donc pas que les traducteurs de saint Thomas rendent inexactement sa pensée, lorsqu'ils mettent pour « adesse » ou « inesse »: être présent. Les mots sont différents, mais l'idée ne change pas: il s'agit avant tout d'affirmer que *sous les espèces* le Christ est réellement présent. Qu'il soit « là », c'est-à-dire *dans un lieu déterminé*, ou qu'il soit *présent à nous*, en est une conséquence qui devra être indiquée par des déterminations surajoutées.

¹³ « ... et ideo quidquid posset generari ex materia panis et vini, si *adesset*... (III, 77, 5). « quidquid ageret vel pateretur substantia si ibi *praesens* existeret » (III, 77, 8). « ... quae (dimensiones) licet sint sine subiecto, tamen obstant alteri liquori, sicut et substantia, si *ibi adesset* » (III, 77, 8 ad 4).

Présence corporelle

Tâchons maintenant de préciser la nature de cette présence du Christ en la situant à sa juste place dans la gamme de ses différentes présences dont parle saint Thomas; ce sera le meilleur moyen, pensons-nous, de dégager toutes ses caractéristiques.

Commençons par la distinction, très nettement affirmée, entre la présence du Christ selon sa divinité et sa présence corporelle. La première dont nous parlerons plus loin, ne fait jamais défaut aux fidèles, l'autre, au contraire, fût retirée aux disciples par l'Ascension du Seigneur.¹⁴ Il ne serait donc pas exact de dire que partout où est réellement le Christ, Il est aussi présent corporellement. Cette vérité traditionnelle n'aurait pas besoin d'être répétée, si certains auteurs modernes ne semblaient pas vouloir dire le contraire.

Quoique le Christ se soit corporellement retiré par son Ascension, Il voulait pourtant rester avec ses fidèles, *même corporellement*, pour nous démontrer son amour et pour nous rendre l'union avec Lui plus familière:

Et quia maxime proprium amicitiae est convivere amicis... sui *praesentiam corporalem* nobis repromittit in praemium... Interim tamen nec sua *praesentia corporali* nos in hac peregrinatione destituit; sed *per veritatem* corporis et sanguinis sui nos sibi coniungit in hoc sacramento... unde hoc sacramentum est maximae caritatis signum et nostrae spei sublevamentum ex tam familiari coniunctione Christi ad nos (III, 75, 1).

La contradiction n'est qu'apparente, car il faut distinguer deux manières de présence corporelle: l'une visible, l'autre invisible, ainsi que le dit l'Aquinat en répondant à une objection:

ratio illa procedit de praesentia corporis Christi, prout est *praesens per modum corporis*, id est, prout est in sua specie visibili, non autem prout est *spiritualiter*, id est, invisibili modo, et virtute spiritus (ibid. ad 4).

Nous arrivons ainsi à une curieuse combinaison de mots: présence spirituelle du corps du Christ. Pour la comprendre examinons encore un moment la présence corporelle visible: « per modum corporis ». Avant sa résurrection le Christ était présent aux disciples, non seulement d'une présence corporelle, mais encore selon un mode

¹⁴ « Licet *praesentia corporalis* Christi fuerit subtracta fidelibus per ascensionem, *praesentia* tamen *divinitatis* ipsius semper adest fidelibus » (III, 57, 1 ad 3).

d'être mortel (III, 55, 3). C'est ce mode d'être qui a disparu après la résurrection, car désormais son corps est devenu *spirituel*, selon l'expression de saint Paul (I Cor. 15, 44) que saint Thomas cite en l'expliquant ainsi: son corps était spirituel, ce qui impliquait une complète soumission à l'esprit; par suite Il pouvait se soustraire à la vue des autres selon son bon plaisir, soit qu'il demeurât présent parmi eux, soit qu'il s'éloignât, grâce au don d'« agilité » (III, 54, 1 ad 2). Tel est donc le sens de l'expression, à première vue paradoxale, rencontrée il y a un instant: « présence spirituelle du corps du Christ ». Elle désigne le mode de présence propre à un corps glorieux, ou, comme dit saint Paul, « spirituel ».

Présence eucharistique

Mais cherchons à préciser davantage. Quelle est, en effet, la relation du corps du Christ aux espèces, et, par voie de conséquence, au lieu dans lequel les espèces se trouvent? La réponse vaut d'être citée:

Respondeo dicendum quod... quia *in hoc sacramento* substantia corporis Christi est ex vi sacramenti, quantitas autem dimensiva ex vi realis concomitantiae, ideo corpus Christi est *in hoc sacramento* per modum substantiae, id est per modum quo substantia est *sub* dimensionibus, non autem per modum dimensionum, id est non per modum illum quo quantitas dimensiva alicuius corporis est *sub* quantitate dimensiva loci... Et ideo manifestum est quod *totus Christus est sub qualibet parte specierum panis*. (III, 76, 3).

Nous avons donc à faire à une présence très réelle du corps du Christ et du Christ tout entier (III, 83, 2 ad 4); mais c'est une présence invisible et sans relation immédiate avec le lieu qui pourrait la circonscrire (III, 76, 5), cette relation se réalisant par le moyen des espèces, qui, à proprement parler, sont seules *dans* le lieu. On pourrait parler d'une présence « sacramentelle », pourvu que, note saint Thomas très opportunément, on n'entende pas dire par là que le Christ est seulement présent comme le signifié dans le signe et qu'on n'exclue pas la présence réelle (III, 75, 1 ad 3).

Le lecteur qui aura examiné avec nous les textes auxquels nous nous référons, objectera peut-être que nous abusons du mot « présence » en le mettant là où il ne se rencontre pas chez saint Thomas. Rappelons-nous toutefois ce que nous avons dit plus haut: pour lui « adesse » ou « inesse » vaut pour « esse praesens »; il suffit, pour s'en convaincre de comparer les textes cités.

Présence selon la divinité

Jusqu'à maintenant nous avons laissé délibérément de côté l'examen de la présence du Christ selon sa divinité. Cet examen est pourtant indispensable pour compléter notre tour d'horizon. Nous disions que saint Thomas reprend la formule classique disant que Dieu est partout par sa puissance, son essence et sa présence, sans toutefois lui donner une valeur spéciale. Il est pourtant important de remarquer que par cette formule il entend parler de la manière *commune* dont Dieu est en toutes choses créées (I, 43, 3; III, 2, 10 ad 2; III, 6, 1 ad 1 et 3).

Citons le texte de III, 2, 10 ad 2 qui indique encore deux autres modes d'exister dans une nature créée: la première est réservée à ceux qui ont la grâce, l'autre est exclusivement propre au Christ par son union hypostatique:

Dicunt etiam quidam quod Divinitas dicitur in Christo habitasse corporaliter, id est tribus modis, sicut corpus habet tres dimensiones: uno modo per essentiam, praesentiam et potentiam, sicut in caeteris creaturis; alio modo per gratiam divinam gratum facientem, sicut in sanctis; tertio, per unionem personalem, quod est proprium Christo.

Qu'il s'agisse ici vraiment de « présences », quoique le terme ne soit pas employé, cela apparaît clairement, si on compare ce texte avec ceux où la même affirmation est répétée et cette fois-ci avec le mot même, soit pour la présence du Verbe dans l'union hypostatique (III, 5, 3 ad 2; III, 5, 4 ad 3), soit pour l'inhabitation.¹⁵ C'est même la *présence* de la Divinité qui est cause de la grâce, comme le soleil est cause de la lumière (III, 7, 13; cfr. III, 43, 1). Cette présence par la grâce, cependant, ressemble plutôt à une *absence* si nous la comparons à une autre présence, celle dont nous jouirons dans la vision (II II, 28, 1 ad 1; cfr. I, 12, 11 ad 4). C'est ce qui fait dire à saint Thomas que nous autres qui n'avons que la foi, nous chercherons Dieu *absent*. Celui-ci nous est même plus absent qu'Il ne l'était à l'homme avant sa chute ou aux anges avant qu'ils fussent admis à la vision, parce que leur intelligence étant plus dégagée, elle pouvait plus facilement connaître Dieu par les créatures:

Contemplatio quae tollit necessitatem fidei, est contemplatio patriae, qua supernaturalis veritas per essentiam videtur. Hanc autem contem-

¹⁵ « Quamdiu sumus in corpore, dicimur peregrinari a Domino in comparatione ad illam *praesentiam* qua quibusdam est *praesens per speciei* visionem ... Est autem *praesens* se amantibus etiam in hac vita per gratiae *inhabitationem* » (II II, 28, 1 ad 1).

plationem non habuit angelus ante confirmationem, nec homo ante peccatum; sed eorum contemplatio erat altior quam nostra, per quam magis de propinquo accedentes ad Deum, plura manifeste cognoscere poterant de divinis effectibus et mysteriis, quam nos possumus. Unde non inerat eis fides, qua ita quaereretur Deus *absens*, sicut a nobis quaeritur; erat enim eis *magis praesens* per lumen sapientiae, quam sit nobis; licet nec eis esset ita *praesens*, sicut est beatis per lumen gloriae (II II, 5, 1 ad 1).

Voici donc de nouveau une certaine gradation dans la présence de Dieu: par la foi seule, par la lumière de la sagesse (l'homme avant la chute, les anges avant la vision), par la vision béatifique.

Arrêtons-nous encore un instant à cette présence de Dieu par la grâce. Elle établit des relations personnelles avec l'Esprit Saint et avec toute la Trinité; elle est ordonnée à sa connaissance et à son amour; c'est pourquoi saint Thomas dit que par la grâce Dieu est dans la créature rationnelle « quae cognoscit et diligit illum » tout en ajoutant immédiatement « actu vel habitu » (I, 8, 3). C'est précisément cette présence de Dieu dans la grâce qui est appelée inhabitation. Même si nous supposons avec Mgr. A. Combes¹⁶ que saint Thomas admet encore la possibilité d'une présence naturelle de Dieu, propre à la créature raisonnable comme telle, en tant qu'elle est capable de connaître et d'aimer Dieu par ses seules forces, cette présence ne sera pas une présence d'inhabitation au sens strict.

Inhabitation et présence selon l'humanité

Pour être complet, il nous faut maintenant préciser la relation de la présence du Christ selon sa divinité avec sa présence selon son humanité. Nous savons déjà que par sa divinité Il est partout très réellement; mais est-Il aussi partout *selon son humanité*? Nous avons vu qu'Il ne l'est pas *corporellement*. Mais, en dehors de sa présence corporelle, n'y-a-t-il pas, pour le Christ une autre manière d'être présent selon son humanité? Si, répond saint Thomas: Il est présent à ses fidèles par la foi qu'ils ont en lui. Et il oppose cette présence à celle qui aura lieu dans la vision.¹⁷ Mais serait-ce là la seule ma-

¹⁶ A. COMBES, « *Sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante* ». *Essai d'exégèse thomiste*, in *Miscellanea Antonio Piolanti*, Rome, 1964, t. I, p. 111-137.

¹⁷ « *Christus manet in hominibus secundum praesentem statum per fidem sed in angelis beatis est per manifestam visionem* » (III, 80, 2 ad 3). D'après le contexte il est bien clair que le Christ est considéré ici selon son humanité. Dans III, 57, 1 ad 3 saint Thomas parle de l'absence *corporelle* du Christ, pour l'opposer à la présence de sa divinité (voir note 14).

nière pour le Christ-homme d'être présent parmi ses disciples? Ou bien ne doit-on voir ici qu'une indication générale qui devra être précisée par d'autres textes?

Notons d'abord que la présence par la foi n'importe pas nécessairement l'inhabitation de la divinité, celle-ci étant réalisée seulement dans ceux qui ont la grâce, tandis que la foi est possible dans un pécheur (II II, 4, 4; cfr. III, 8, 3 et ad 2): pourvu que celui-ci soit croyant, le Christ-homme reste de quelque façon en lui. Comment le comprendre? Mettons d'abord cette présence en relation avec ce que nous disions plus haut: c'est une présence « per apprehensionem ». Mais cela ne suffit pas: il faut tenir compte de l'*influence* du Christ en toute grâce, donc aussi dans celle de la foi, comme nous le verrons bientôt.

Le Christ-homme est aussi présent dans l'Eglise, dans laquelle la foi ne fait jamais défaut. C'est la raison pour laquelle un sacrement reste valide, même s'il est administré par un pécheur ou par un incroyant (III, 64, 5. 9). Mais voici qu'apparaît une autre manière de présence. En effet, c'est par la foi que la « *virtus* » du Christ nous est appliquée dans les sacrements (III, 62, 5 ad 2); plus précisément, les sacrements prennent leur efficacité de la passion du Christ. Et saint Thomas ne manque pas de rattacher la doctrine sur l'efficacité des sacrements à celle de l'union hypostatique: les sacrements continuent l'efficacité de l'humanité du Christ, laquelle est un « instrument » de sa divinité:

oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivetur (III, 62, 5; cfr. III, 62, 6).

On pourrait donc dire qu'on a une présence du Christ-homme, non par sa substance, mais par sa « *virtus* ». Et on ne manquera pas d'ailleurs de remarquer que la grâce donnée par cette « *virtus* » est la grâce d'inhabitation, à laquelle les sacrements sont donc finalement ordonnés. Voilà le lien qui unit l'action du Christ-homme à ce qui est fondamental en tout chrétien: l'union aux Trois Personnes divines.

Remarquons cependant que saint Thomas lui-même, en parlant de la « *virtus* » du Christ, n'emploie jamais le *mot* « présence ». Ceci nous semble assez révélateur de sa conception de la présence. Bien qu'il admettrait sans peine, croyons-nous, que le Christ soit *de fait* présent dans les sacrements, et ceci bien plus qu'il ne l'est par la seule connaissance, il préfère autant que possible réserver le *mot* à la seule présence où il le trouve réalisé plus parfaitement. Dans le

texte suivant il lui aurait été tellement facile d'opposer deux manières d'être présent: « substantialiter-virtualiter »; et pourtant il dit:

In eo (dans le sacrement de l'eucharistie) continetur *ipse Christus substantialiter*; in aliis autem sacramentis continetur *quaedam virtus instrumentaliter participata a Christo*. Semper autem quod est per essentiam, potius est quam quod est per participationem.¹⁸

Il ne parle pas non plus d'une présence « substantialis »,¹⁹ mais d'une présence « per modum substantiae », opposée à une présence « per modum accidentis » ou « dimensionum », ce qui signifie tout autre chose.²⁰ Parlant des sacrements autres que l'eucharistie, il ne dit *pas un mot* de la *présence réelle* du Christ.

Nous laissons de côté la controverse autour de la présence des mystères, qu'on a voulu retrouver chez le Docteur angélique. Ceci nous porterait trop loin; qu'il suffise de remarquer la manière dont il souligne la différence qu'il y a entre l'eucharistie et les autres sacrements.

En dehors des sacrements, le Christ est encore présent par la parole. Faudra-t-il donc voir ici un nouveau mode de présence du Christ? Pour le moment, au moins dans la Somme, nous ne voyons pas que saint Thomas le fasse. Il semble s'en tenir à la présence par la foi des fidèles et celle réalisée dans l'Eglise et dans les sacrements, avec les nuances que nous avons remarquées. Restons en donc là pour l'instant, nous aussi. Du reste, l'inventaire que nous avons dressé, pour limité qu'il soit, est suffisant pour nous permettre de tirer déjà quelques conclusions.

Conclusions.

Premièrement, qu'il s'agisse de Dieu, des Trois Personnes, du Verbe ou du Christ dans son humanité, le mot « présence » signifie avant tout une donnée objective, c'est à dire, indépendante *en soi* de

¹⁸ III, 65, 3. Cfr. III, 9, 2 obj. 1: « Christus non habuit lumen divinum tamquam participatum, sed ipsam Divinitatem in se habuit *substantialiter* manentem ». La signification du mot « substantialiter », tel qu'il est employé ici, ne doit pas être confondue avec une autre, plus philosophique, qu'on trouve ailleurs, où il est opposé à « accidentaliter » (I, 76, 1 obj. 6; I, 77, 1 ad 1. 3; I II, 13, 1 etc.).

¹⁹ C'est à tort que P. DE HAES attribue à saint Thomas cette équivalence « *réelle-substantielle* ». Du moins elle n'apparaît pas dans la somme théologique. Cfr. *Les présences du Christ*, in *Lumen vitae* 20 (1965), p. 265. Question de mots, dira-t-on. Pas pour l'Aquinat, et il faut se le rappeler si l'on ne veut pas lui attribuer ce qu'il n'a pas l'intention de dire.

²⁰ Voir plus haut le texte de III, 76, 3 et autres. P. De Haes ne semble retenir de saint Thomas que cette terminologie, qui, en fait, ne vient qu'en second lieu. Cfr. o. c. 263, 274. Nous y reviendrons plus loin.

la connaissance ou de l'amour du sujet intellectuel. C'est ce caractère objectif que saint Thomas veut souligner lorsqu'il ajoute au substantif l'adjectif « réelle »; mais en de nombreux cas ce caractère reste évidemment sous-entendu. Cette présence peut être toutefois ordonnée — c'est notre seconde conclusion — à la connaissance et à l'amour, soit qu'elle en soit le principe intérieur, comme c'est le cas de l'inhabitation, ou soit qu'elle soit le stimulant extérieur: ainsi la présence de l'humanité du Seigneur. La réaction du sujet ne *constitue* pas la présence réelle; elle *s'y ajoute* en faisant rentrer l'objet ou la personne « présente » dans le champ de la connaissance et de l'affectivité du sujet. Nous dirions de nos jours qu'elle réalise une relation interpersonnelle; plus cette connaissance et cet amour sont parfaits et plus intime sera le bonheur.

Mais voici notre troisième conclusion: un objet ou une personne peuvent être *réellement absents* et pourtant être *présents* dans l'*imagination*, dans l'*affectivité* ou dans l'*intelligence*. Cette manière d'être présent ne donne pourtant pas une entière satisfaction au sujet, du moins s'il s'agit d'une personne ou d'un bien qu'on aime: l'absence réelle fait surgir le désir de la présence réelle; celle-ci seule assure le bonheur parfait.

Enfin — dernière conclusion — l'absence réelle peut encore trouver une certaine compensation dans la présence de l'influence, de la « vertu »: telle l'humanité du Christ qui n'est « réellement » présente que dans le ciel et dans l'eucharistie, mais qui continue à exercer son influence dans les sacrements. Traitant de la relation du Christ, Tête du Corps mystique, avec ses membres, saint Thomas affirme aussi une influence réelle de sa part dans la justification et la dispensation de la grâce.²¹ Il y donc, là encore, une « présence » du Christ, bien que le mot ne soit pas prononcé. Mais nous comprenons que toutes ces diverses manières de présence (par la foi, par la grâce, par les sacrements) sont toutes ordonnées à la présence « réelle » dans l'eucharistie et, ultérieurement, que cette dernière tend de soi à une présence plus plénière et plus réelle encore: le Christ, donné *réellement*, mais sous des apparences qui lui sont étrangères, nous fait désirer de Le voir à découvert: « ut te revelata cernens facie, visu sim beatus tuae gloriae ». C'est avec une intention bien précise que nous parlons de la présence du Christ comme homme; car, nous l'avons vu mais il n'est pas superflu de le répéter, la présence « réelle »

²¹ Cette influence est-elle sans relation avec les sacrements? Il ne semble pas si l'on tient compte de la doctrine générale sur les sacrements, dont l'effet peut être anticipé ou retardé.

du Christ comme Verbe est beaucoup plus étendue puisqu'elle est là où sa présence humaine n'est qu'intentionnellement ou par son influence.

Si nous revenons maintenant à la solution proposée par le P. Marcotte, nous dirions que le terme « présence » peut très bien être appliqué, même là où saint Thomas n'emploie que « existit in, etc. ». Les mots sont équivalents. Il s'agit avant tout d'une présence *dans* les espèces, *ensuite* d'une présence *dans un lieu* et aux personnes. Saint Thomas parle comme parlerait un bon prédicateur d'aujourd'hui, du moins si celui-ci n'était pas trop épris de phénoménologie lorsqu'il dit que le Christ est réellement présent sous les apparences du pain et du vin.

Ainsi, pour distinguer cette présence réelle d'une autre présence telle que celle qui est indiquée, par exemple, dans les documents officiels cités au début de cette étude, il faudrait dire que le Christ *comme Dieu* est réellement présent partout, mais surtout dans l'âme en état de grâce, que le Christ *comme homme* est présent partout où il exerce son influence dans la grâce: ainsi dans les fidèles, dans l'Eglise et, d'une manière spéciale, dans les sacrements qui continuent les mystères de son humanité. Ce serait l'occasion d'expliquer la relation étroite entre les sacrements et la passion et la résurrection du Christ, qui exercent leur influence. L'on pourrait, pour plus de simplicité, parler d'une présence « virtuelle » et l'opposer à la présence « substantielle » de l'humanité du Christ, quoique cette terminologie ne se trouve pas chez saint Thomas. Ne serait-il pas possible d'éviter ainsi beaucoup de malentendus? ²²

Quelques auteurs modernes

Le P. E. Schillebeeckx ²³ propose pour la présence eucharistique une distinction entre la présence offerte et la présence acceptée; elle

²² Pourrait-on encore parler d'une présence « spirituelle » qu'on distinguerait d'une présence « corporelle? » Ce serait peut-être le moyen d'insister sur la présence spéciale du Christ-homme dans l'Eucharistie tout en indiquant que cette présence « corporelle » est ordonnée à la présence « spirituelle »: que le Christ-homme « est là » indépendamment de notre foi et de notre amour, mais qu'il « est là » *pour* se rendre présent à nous *aussi* spirituellement. Par ailleurs on pourrait expliquer que la présence « spirituelle » tend de soi à la présence « corporelle ». Cfr. E. Pousset, *L'Eucharistie: sacrement et existence*, in *Nouvelle Revue théologique* 88 (1966) 943-965. Ainsi on reprendrait, en l'expliquant, l'ancienne distinction entre « sacramentum et res » et « res sacramenti ».

²³ *Transubstanciación, Transfinalización, Transignificación*, in *Sal Terrae* 54 (1966) 8-24. L'article a été traduit aussi en anglais: *Worship* 40 (1966) 324-338, en por-

correspond *de fait* à celle qu'enseignait déjà saint Thomas. Il est vrai aussi que ces deux présences, dont parle le P. Schillebeeckx, constituent une présence totale: réelle et affective. Seulement, nous craignons beaucoup que les simples fidèles (et pas seulement eux!) qui tendent toujours à simplifier les choses et les doctrines, n'en arrivent à penser et à dire que *sans* l'acceptation personnelle il n'y a pas de présence du tout. Ce serait certainement tout le contraire de ce que veut dire le P. Schillebeeckx; mais le théologien ne doit-il pas éviter autant que possible toute expression risquant de provoquer l'erreur? Pour cela nous préférons la terminologie de saint Thomas et nous voudrions parler de la présence réelle du Christ selon son humanité dans l'eucharistie, mais nous soulignerions en même temps que cette présence est là *pour notre bien*: que le Christ veut en ce sacrement nouer avec nous des relations intimes d'amitié et que celles-ci trouvent leur expression la plus complète dans la communion sacramentelle, à laquelle elle est ordonnée. Ainsi tout malentendu serait évité et le but pastoral, que visent les théologiens modernes, serait atteint.²⁴

Mais ceux-ci ont-ils pour unique but une adaptation pastorale? Il semble que non; certains d'entre eux, du moins, veulent fonder leur explication sur une nouvelle théorie. Tel P. De Haes, qui cite à l'appui le P. P. Schoonenberg.²⁵ Citons quelques passages de son exposé:

tugais: *Revista ecclesiastica brasileira* 26 (1966) 286-300, en italien: *Rivista di pastorale liturgica* 4 (1966), 227-248.

²⁴ Il faudrait toutefois retenir que le Christ est encore présent corporellement après la communion. Nous avons examiné ici-même l'opinion contraire du P. K. Rahner dont les affirmations ne nous semblaient reposer sur aucun fondement solide (*Ephemerides Carmeliticae* 12 (1961) 93-104). Notre critique est demeurée sans écho; l'opinion de K. Rahner vient même d'être simplement reprise par le nouveau catéchisme hollandais pour adultes, qui présente l'opinion contraire comme dépassée (*De Nieuwe Katechismus*, Hilversum-Anvers, 1966, p. 405-406). Ne voit-on pas qu'il y a un lien étroit entre la doctrine de la transsignification, telle qu'elle est condamnée par l'encyclique *Mysterium Fidei*, et cette opinion qui se propage tranquillement? Est-ce là la bonne méthode pour promouvoir la dévotion envers l'Eucharistie? Il est certain qu'elle offusque les fidèles; ceux-ci ne seront d'ailleurs pas convaincus par l'argument philosophique qui veut démontrer qu'on n'a pas de pain dans l'estomac une fois qu'on l'a mangé. Et Jésus qui s'est fait présent corporellement pour se communiquer aussi spirituellement, se ferait corporellement absent à l'instant même où nous voulons nous unir à Lui le plus intimement possible?

Tout récemment l'opinion de K. Rahner a été de nouveau proposée par A. OLIVA, *La durata di Cristo dopo la Comunione in una nuova interpretazione*, in *Palestra del Clero* 46 (1967) 175-185. Y ont répondu dans la même revue: P. C. LANDUCCI, *Quando cessa la presenza reale eucaristica (272-276)* et G. M. ROSCHINI, *La « durata di Cristo dopo la Comunione » secondo il P. Carlo Rahner (330-337)*.

²⁵ Voir l'article cité à la note 19. Cet article est l'abrégé d'un autre, publié antérieurement en néerlandais: *Praesentia realis*, in *Collectanea Mechliniensia* 49 (1964) 133-150.

pensant résumer la doctrine scolastique il dit: « *on part de la présence locale*, mais avec l'intention de purifier foncièrement cette notion afin de pouvoir l'appliquer aux différents modes de présence de Dieu et à la présence du Christ dans l'eucharistie » (p. 263; cfr. p. 265, 273). La position de saint Thomas est plus nuancée. Ainsi que nous l'avons dit, il fait d'abord une distinction entre la présence du Christ selon sa divinité et sa présence selon son humanité. Cette dernière, quand elle se réfère à l'eucharistie, dit *d'abord* un relation, *non pas à un lieu*, mais aux apparences du pain et du vin; ce n'est qu'ensuite qu'il sera question de la relation au lieu: la présence locale n'est pas un point de départ mais une conséquence de la donnée primordiale, qui est la relation du Christ aux espèces eucharistiques. Pour s'en convaincre il suffit de suivre l'ordre des articles de la III, 76 qui examine « *de modo quo Christus est in hoc sacramento* ». Or, ce n'est que dans l'article 5 que la relation au lieu est envisagée.

Mais n'insistons pas davantage; peut-être P. De Haes veut-il dire la même chose que nous, tout occupé qu'il est d'une autre présence: la présence personnelle qui naît de la communication de personne à personne (p. 264). Notons encore que pour l'A. la présence réelle du Christ dans l'eucharistie n'exclut nullement une conception personaliste;²⁶ ceci est parfaitement exact. Voulant approfondir cet aspect personnel il cherche comment il se retrouve soit dans la foi, soit: « sous l'espèce de la Parole », soit enfin, et principalement, « sous les espèces du pain et du vin ».

Pour ce qui est de la présence par la foi, nous avons vu qu'elle est affirmée clairement par saint Thomas, avec les distinctions qui empêchent toute équivoque: le Christ est *réellement* présent par la foi, mais selon *sa divinité* seulement. Il est aussi présent selon son humanité et ceci de deux manières: intentionnellement, pour autant que nous le connaissons et l'aimons, et virtuellement parce que toute grâce nous vient sous l'influence de son humanité. P. Schoonenberg, cité par P. De Haes, veut peut-être dire la même chose, quoiqu'il ne soit pas aussi clair que l'Aquinate: « La présence humaine du Christ est une présence *divinisée*, divinement étendue... L'ami absent m'est présent avant tout parce que je l'aime: le Christ l'est *tout d'abord parce que c'est Lui qui m'aime*. Le Seigneur est celui qui se rend lui-même activement présent ».²⁷

La seconde présence, « sous l'espèce de la parole », est expliquée en fonction de la mission du Christ qui a manifesté efficacement son amour par ses paroles et surtout par ses actes. L'exposé reste ici un

²⁶ p. 265. Dans l'article écrit en néerlandais, p. 139, l'A. était moins explicite.

²⁷ p. 267. La parole « *divinisée* » est soulignée par nous, les autres par l'A.

peu confus; retenons seulement cette phrase: « la même *vertu* salvifique est *présente* dans la parole et dans les actes; mais en tant qu'expression humaine, la réalité de l'acte est plus puissante que la réalité de la parole pour nous, hommes ». ²⁸ Les paroles du Christ prononcées à cette heure-ci, ont-elles encore la même vertu salvifique que lorsqu'elles étaient prononcées pour la première fois? Et si on leur attribue encore une vertu salvifique, rendent-elles le Christ *réellement* présent *dans son humanité*? Voilà la question? La réponse de l'A. semble pouvoir se déduire de la manière dont il commence à parler de « la présence sous les espèces du pain et du vin ».

« Le Seigneur voulant se rendre présent à nous, hommes terrestres et non glorifiés, fait appel à des éléments terrestres, non glorifiés, qu'il assume dans son activité salvifique, humaine et personnelle. Ceci s'applique à toute l'économie sacramentaire salvifique, mais atteint sa plénitude dans l'Eucharistie » (p. 271). En disant que le Seigneur veut se rendre présent par les sacrements, surtout dans l'eucharistie, l'A. ne suppose pas qu'antérieurement Il était absent: « Le Christ se communique déjà à nous dans la Liturgie de la Parole, parce qu'il nous adresse sa parole. C'est le Christ qui s'adresse à nous et nous communique ce qui était caché. C'est une communion en parole. Le Christ est déjà présent... Le Christ est déjà présent dans le coeur des fidèles par la foi, surtout lorsque ceux-ci sont réunis en son nom dans l'assemblée liturgique; Il est présent dans ses prêtres par la caractère sacerdotal » (p. 274). Ces paroles nous semblent cacher assez mal un certain malaise: comment maintenir d'une part la présence réelle très spéciale dans l'eucharistie et d'autre part, la présence non moins réelle selon l'A., dans la parole, dans la foi etc.? L'A. s'en tire en mettant l'accent sur l'aspect personnel et en appliquant une expérience humaine: « La présence peut être plus ou moins intense d'après l'intensité de mon activité, de mon don. *Cette présence sera totale, où le don de moi-même est total...* A la consécration et à la communion le Christ qui est déjà présent, qui nous a adressé sa parole, nous présente son corps et son sang comme nourriture. Sa présence en parole et esprit s'intensifie et *dépasse tout ce que nous pouvons imaginer, comme nous dépasse la notion d'un corps glorieux, la réalité du Christ ressuscité*. C'est la présence réelle, parce que le Christ *réalise* le plus grand amour à l'égard de son Père et à l'égard des hommes, ses frères, dans l'acte qui totalise sa vie et récapitule toute l'histoire du salut pour la mener à son terme ». ²⁹

²⁸ p. 271. Paroles soulignées par nous.

²⁹ p. 274. Paroles soulignées par l'A. Dans son article néerlandais il avait cité longuement le P. P. Schoonenbergh en l'approuvant pleinement.

C'est donc en admettant différents degrés d'intensité de communication que l'A. parlera de présences différentes, toutes très réelles, et qu'il veut échapper au dilemme: « On y est ou on n'y est pas » (p. 274): on y est, mais on ne se donne pas encore totalement; on y est totalement si le don est total.³⁰ Pourquoi l'A. ne distingue-t-il jamais avec saint Thomas la présence réelle du Christ selon sa divinité et sa présence réelle selon son humanité; et pour cette dernière: présence intentionnelle et présence virtuelle, très différentes de la présence réelle? Ces distinctions auraient tellement simplifié la question et donné une réponse beaucoup plus claire au dilemme proposé, sans équivoques possibles. En insistant uniquement sur une différence de degré dans la communication ou le don de soi, et surtout en jouant sur le mot « réelle-réalise », l'A. donne presque inévitablement l'impression que selon lui toutes les présences sont sur la même ligne, tandis que ce qui est primordial et ce qui doit expliquer tout le reste, est laissé dans l'ombre, c'est à dire les différentes sortes de présences, ou — pour éviter le terme de présence qui est ici devenu équivoque — les manières *essentiellement* différentes dont le Christ est en ses fidèles, dans sa parole, dans ses sacrements, dans l'eucharistie.³¹

Il nous semble qu'en cette question tellement agitée de nos jours, le retour à saint Thomas serait d'une grande utilité et pourrait dissiper bien des malentendus. Nous n'avons examiné que la Somme théologique et peut-être est-ce là la raison pour laquelle nous sommes restés un peu sur notre faim en ce qui concerne la présence du Christ dans son Eglise et dans sa parole. Mais en étendant l'étude aux autres ouvrages, notamment aux commentaires scripturaires, on pourrait peut-être combler cette lacune. Nous ne pouvons qu'encourager celui qui voudrait s'atteler à cette besogne. Saint Thomas est un maître

³⁰ Le résumé français de son premier article est presque entièrement repris dans la conclusion du second. L'A. n'a donc pas changé d'opinion. A vrai dire il n'emploie l'adjectif « réelle » qu'en parlant de la présence eucharistique. Mais cela suffit-il pour dissiper toute équivoque, surtout dans la phrase où il énumère sans distinctions les différents degrés de présence? Dans un tel contexte le terme « réelle » risque de passer complètement inaperçu, ou du moins de ne pas prendre l'importance qui lui convient.

³¹ Dans une conférence donnée à un congrès sur la présence réelle, le même auteur, après avoir tracé brièvement l'histoire de la question, insiste avec raison sur l'aspect eschatologique de l'Eucharistie: *Eucharistie en eschatologie*, in *Præsentia realis*, Nimègues, 1963, p. 37-54. Remarquons que cet aspect n'était pas inconnu à saint Thomas: voir entr'autres III, 73, 4 et 79, 2 où l'on trouve exposés les trois aspects de l'Eucharistie tels qu'il sont chantés dans l'antienne au Magnificat des premiers vêpres de la fête du T. S. Sacrament: *recolitur memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur.*

austère, mais il est un « maître » et l'on s'enrichit continuellement en se mettant à son école.³²

AMATUS DE SUTTER, OCD.

³² Nous ne voulons absolument pas affirmer que saint Thomas a *tout* dit et que nous n'avons qu'à le répéter. Il est nécessaire de reconnaître les limites de tout penseur, fût-il un génie comme l'Aquinate. Mais nous sommes aussi pleinement d'accord avec ce que disait R. VOSSENBRUCHER: « Wir sind der Überzeugung, dass eine Theologie, die sich im klaren Gegensatz zur Scholastik setzt, sich der grossen Gefahr des Irrtums aussetzt » (*Die Theologie der wirklichen Gegenwart heute*, in *Praesentia realis*, Nimègues, 1963, p. 64).

La philosophie moderne insiste sur le fait qu'il n'y a pas de relations humaines qui soient purement spirituelles et que les relations d'amour tendent à se concrétiser dans la présence corporelle. C'est ce qu'affirmait déjà la vieille scolastique. Mais alors on comprend moins pourquoi on tend à minimiser l'importance de la présence corporelle quand on parle de l'Eucharistie. Le Seigneur a tenu compte de notre psychologie humaine, qui demande cette présence corporelle pour pouvoir converser familièrement avec Lui (III, 75, 1).