

Distinguer entre le «problème» et la «question fondamentale» de l'Eucharistie

De la fonction du concept de transsubstantiation

Alejandro PÉREZ
Université catholique de Louvain

1. *La présence¹ réelle du Christ²*

Nicholas Wolterstorff souligne une importante déficience des vingt-cinq dernières années de la philosophie analytique de la religion:

je considère la philosophie analytique de la religion de ces vingt-cinq dernières années comme un développement extraordinairement créatif de la philosophie en général; et je trouve fascinant qu'elle commence à attirer l'attention des philosophes européens [...] Je considère comme une sérieuse déficience de la philosophie analytique de la religion le fait qu'elle n'ait pratiquement pas, jusqu'à présent, prêté attention à la liturgie et au rituel³.

Ce constat peut être étendu à la philosophie et à la théologie des dernières décennies. La philosophie analytique de la religion avait eu en effet jusqu'à aujourd'hui un axe de recherche malheureusement restreint, mais elle est loin d'être la seule. Bien que la tradition théologique continentale ait un champ de recherche beaucoup plus vaste, elle ne s'est pas non plus intéressée à la question de l'Eucharistie d'un point de vue métaphysique, voire ontologique. Quant à la philosophie européenne, elle a totalement ignoré le problème⁴. Pourquoi donc reprendre cette question? Revenir sur

1. Nous négligerons l'évolution du terme «présence» dans l'histoire de la philosophie et de la théologie, qui a son commencement dans la formule *res et sacramentum*.

2. Pour une autre stratégie se servant des vérificateurs, voir T. PAWL, *Transubstantiation, Tropes, and Truthmakers*, in *American Catholic Philosophical Quarterly* 86 (2012), n° 1, 71-96.

3. N. WOLTERSTORFF, *Les origines de la philosophie analytique de la religion*, in *TheoRèmes* 2 (2012). Accès en ligne: <https://theoremes.revues.org/265> (consulté le 11 décembre 2018).

4. Il y a cependant un renouvellement de cette question dans la tradition analytique, voir notamment: J.M. ARCADI, *Recent Philosophical Work on the Doctrine of the Eucharist*, in *Philosophy Compass* 11 (2016), n° 7, 402-412; PAWL, *Transubstantiation* (n. 2); M. PICKUP, *Real Presence in the Eucharist and Time-Travel*, in *Religious Studies* 51 (2015) 379-389; A. PRUSS, *Omnipresence, Multilocation, the Real Presence and Time Travel*, in *Journal of Analytic Theology* 1 (2013) 60-73; ID., *The Eucharist: Real Presence and Real Absence*, in T.P. FLINT – M.C. REA (éds), *The Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford,

l'aspect ontologique de l'Eucharistie permet non seulement de comprendre l'événement de l'Eucharistie, mais aussi de proposer de nouvelles lectures et perspectives, de nature tant métaphysiques que théologiques⁵.

Notre hypothèse de départ se situe autour de la question suivante: la transsubstantiation est-elle nécessaire pour penser la présence réelle du Christ⁶? Cette question implique que nous nous situons dans le cadre d'une théologie proprement catholique. Néanmoins, la réponse à cette question n'est pas exclusivement catholique, car notre but est de proposer une ontologie pouvant être appliquée à ceux qui acceptent l'Eucharistie comme un événement où le Christ est réellement présent.

Il va de soi qu'aucun croyant ne *croit* à la transsubstantiation lorsqu'il va chaque dimanche à l'église, mais *croit* plutôt au Christ source du Salut, lequel devient présent grâce à la consécration. Il faut même insister sur le fait que sa foi lui permet d'accepter le Christ comme réellement présent dans l'Eucharistie. Or, qu'est-ce qui rend vrai l'énoncé suivant: «le Christ est réellement présent dans l'Eucharistie»? Dire par exemple «mon livre est sur la table» est vrai si et seulement si un livre existe sur une table. Il est important de noter que l'énoncé «mon livre est *réellement présent* sur la table» est vrai si et seulement si un livre existe sur une table. Donc, dire «réellement présent» ne change pas quoi que ce soit et nous pouvons enlever les termes «réellement présent» de l'énoncé «le Christ est réellement présent dans l'Eucharistie». La vérité de l'énoncé «le Christ est dans l'Eucharistie» dépend de l'existence nécessaire actuelle du Christ *et* de sa présence dans l'Eucharistie.

Oxford University Press, 2009; P. TONER, *Transubstantiation, Essentialism and Substance*, in *Religious Studies* 47 (2011) 217-231. Ces travaux sont néanmoins centrés sur le voyage dans le temps et sur la singularité du sacrifice unique du Christ; A. Pruss est parmi les premiers à avoir exploré une solution alternative à la transsubstantiation. Récemment, lors de la rédaction finale de cet article, plusieurs travaux ont été publiés: J. COCKAYNE *et al.*, *Experiencing the Real Presence of Christ in the Eucharist*, in *The Journal of Analytic Theology* 5 (2017) 175-196, où les auteurs défendent une présence réelle du Christ «*derivatively*» et pas «*fundamentally*». J'ai néanmoins quelques doutes quant à l'aspect ontologique de cette démarche. Nous avons appris tardivement le travail de J.M. ARCADJ, *Impanation, Incarnation, and Enabling Externalism*, in *Religious Studies* 51 (2015) 75-90, lequel nous semble être une possible solution ontologique au problème de l'Eucharistie, dans une perspective similaire à celle que nous proposons ici.

5. Pour un excellent ouvrage sur l'Eucharistie, voir I.C. LEVI – G. MACY – K.V. AUSDALL (éds), *A Companion to the Eucharist in the Middle Ages*, Leiden – Boston, MA, Brill, 2002. En français il est possible de consulter M. BROUARD (éd.), *Eucharistia. Encyclopédie de l'Eucharistie*, Paris, Cerf, 2002.

6. Nous ne prétendons pas traiter la question d'un point de vue épistémologique – l'épistémologie au sens anglophone, c'est-à-dire dans le domaine de la justification rationnelle (voir R. POUIVET, *Épistémologie des croyances religieuses*, Paris, Cerf, 2013). Cependant, nous soutenons que si une ontologie est théoriquement correcte, elle donne de bonnes raisons de croire. Au contraire, si elle est fautive, elle fournit de bonnes raisons de ne pas croire (voir par exemple, A. DE LIBERA, *La raison du sacrement, Eucharistie et philosophie*, in *Transversalités* 105 [2008] 53-82).

Lorsque le croyant se rend à l'Eucharistie, il croit qu'au moment de la consécration, le Christ est réellement présent dans le pain et le vin consacrés. Comme nous l'avons dit, il nous suffira de dire «le Christ est dans l'hostie et le vin consacrés». Or, quelle est l'ontologie présupposée afin de penser l'existence du Christ lors de l'Eucharistie? Par «présupposé ontologique» nous nous référons au système, autrement dit, à la théorie métaphysique permettant de concevoir cette présence.

Nous défendrons au départ de cette étude que la théorie métaphysique de la transsubstantiation est présupposée afin de concevoir la présence du Christ dans l'hostie et le vin⁷. Bien que la transsubstantiation soit une théorie révolutionnaire dans l'histoire de l'aristotélisme⁸, nous soutiendrons néanmoins qu'elle n'est pas nécessaire pour penser la présence du Christ dans l'Eucharistie.

2. «Celui-ci est mon corps»: l'histoire d'un problème

Notre étude ne veut pas étudier le problème d'un point de vue historique mais d'un point de vue théorique, voire métaphysique (ou ontologique). Qui plus est, son histoire est assez longue et il nous serait impossible de lui rendre sa juste place dans ce travail. Cependant, nous attirerons l'attention du lecteur sur quelques points afin de mettre en évidence ce qui nous semble être *fondamental* dans l'Eucharistie. Pour cela, revenons au XI^e siècle, époque où il y eut une grande confrontation entre Béranger de Tours⁹ et Lanfranc de Pavie¹⁰ (l'affaire Béranger). Dans le débat entre

7. De ce fait, celui qui croit aux phantasmes doit présupposer, par exemple, une ontologie dualiste pour concevoir son existence. Il est dès lors contradictoire d'adopter un physicalisme et croire aux phantasmes.

8. Voir R. IMBACH – C. KÖNING-PRALONG, *Aristote au Latran, Eucharistie et philosophie selon Thomas d'Aquin et Dietrich de Freiberg*, in *Revue Thomiste* 112 (2012) 9-30.

9. Nous retenons l'affaire Béranger, car nous considérons Béranger comme le bouc émissaire de la théologie précédente et postérieure. Béranger devint l'image de ce qu'on voulait critiquer, sans doute, à tort. C'est pourquoi nous ne faisons pas référence à l'affaire entre Paschase Radbert et Ratramne de Corbie (IX^e siècle), deux théologiens protagonistes de la première grande controverse (L.-M. CHAUVET, *Symbole et Sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Paris, Cerf, 1987, p. 300) – bien qu'aujourd'hui on conteste qu'il s'agissait là d'une vraie controverse (M. ROUILLÉ D'ORFEUIL, *Lieu, présence, résurrection. Relectures de phénoménologie eucharistique*, Paris, Cerf, 2016). La discussion entre Radbert et Ratramne de Corbie porta sur le couple *figural/veritas*, autrement dit sur l'insistance de la véracité de la présence du Christ tout en questionnant sa manière d'être présent. Béranger rejettera postérieurement le «vraiment en figure» de Ratramne.

10. Pour une excellente étude sur le statut symbolique ou non de l'Eucharistie, voir DE LIBERA, *La raison du sacrement* (n. 6). Pour une étude sur le débat au XI^e siècle entre Béranger et Lanfranc, voir P. TURPIN, *Quelle Eucharistie et épaisseur du sensible: Béranger et Lanfranc*, in *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 95 (2011) 303-322.

Béranger¹¹ et ses adversaires, Béranger montra remarquablement quelques aspects importants du problème:

L'érudition impressionnante de Béranger lui permet de prouver que les Pères de l'Église, et avant tout Ambroise et Augustin, avaient compris l'Eucharistie comme un signe sacré. Cet argument de grande importance montre que Béranger voulait revenir à l'interprétation de l'Église primitive. Puisant ses principaux arguments dans la logique et la grammaire, il veut résoudre le problème à l'aide de la raison seule et interpréter les textes contradictoires au sens figuré, comme l'avaient fait avant lui Alcuin et Érigène; cette attitude ne l'éloigne cependant pas de la tradition. Il sait qu'il y a eu dans l'Église primitive des gens qui considéraient la présence du Christ comme réelle, mais réelle en un sens spirituel; il n'y eut de confusion qu'au moment où l'enseignement de la dialectique introduisit le mot «substance», lequel joua le rôle de fil conducteur; alors, les adversaires de Béranger, comme lui-même le déplorait, se bouchèrent les oreilles dès qu'ils entendaient le mot «spirituel», et ils virent dans cette «substance» une chose matérielle. [...] Parler d'un changement de substance avec des accidents qui ne changent pas, cela va à l'encontre du concept de science communément admis; voilà qui est, selon ses mots, *contra artem*¹².

Plus précisément:

faire renaître sur l'autel la vie physique du corps du Christ, éliminer la substance du pain, séparer les accidents du pain, en appeler à la toute-puissance divine que le prêtre fait intervenir, voilà, selon Béranger, qui contredisait la *ratio fidei*¹³.

Béranger contestait en effet le côté matérialiste de la présence du Christ dans l'Eucharistie, plus précisément, «l'affirmation [...] selon laquelle le Corps du Christ présent dans l'Eucharistie était le même que celui né de Marie et maintenant présent dans les cieux»¹⁴. C'est alors contre Béranger qu'on voit apparaître le terme «transsubstantiation»¹⁵ et que l'Église «établit pour toujours la doctrine de l'Eucharistie, en allant dans le sens

11. Plusieurs théologiens de l'époque furent accusés de «béringianisme»: Grégoire VII, Alger de Liège, Pierre Lombard (voir G. MACY, *L'Eucharistie en Occident de 1000 à 1300*, in BROUARD [éd.], *Eucharistia* [n. 5], 175-193).

12. K. FLASH, *Introduction à la philosophie médiévale*, Paris, Cerf, 2010, pp. 59-60.

13. *Ibid.*, p. 60.

14. On allait jusqu'à considérer le corps eucharistique comme celui né de Marie! Voir MACY, *L'Eucharistie en Occident* (n. 11), p. 185.

15. Plus précisément, c'est le terme «conversions substantielle (*substantialiter converti*)» qui apparaît dans la profession de 1079. Voir la note 14. C'est seulement avec Béranger que l'on peut voir une claire influence d'Aristote; voir P.-M. GY, *L'Eucharistie dans la tradition de la prière et de la doctrine*, in *La Maison-Dieu* 137 (1979) 81-102.

des adversaires de Béranger»¹⁶, puisque «Béranger devint synonyme de négation de la présence réelle»¹⁷.

En 1050, le pape Léon IX condamna Béranger. Quatre ans plus tard (en 1054), Béranger signa pour une première fois un *credo*, puis en 1059, il signa une profession de foi (ultra-réaliste), où on imposa ce qui, aux yeux de Béranger, était un type de matérialisme :

le vrai corps et le vrai sang de notre Seigneur Jésus Christ, tels que les perçoivent nos sens, non seulement dans le sacrement mais en vérité (*non solum sacramento, sed in veritate*) sont manipulés et brisés par les mains du prêtre puis broyés par les dents des fidèles¹⁸.

Ce n'est que dans la seconde profession de foi (en 1079) qu'on insistera sur le changement substantiel :

le pain et le vin qui sont sur l'autel sont, par le mystère de la prière sainte et par les paroles de notre Rédempteur, changés *substantiellement* en la chair véritable, propre et vivifiante, et le sang de notre Seigneur Jésus Christ¹⁹.

Le débat Béranger n'eut pas lieu seulement de son vivant. Il fut d'une telle ampleur que l'on peut estimer qu'il y eut, au bas mot, plus de trois cents travaux centrés sur cette question²⁰. Après sa mort, son nom resta lié à toute tentative de nier la présence réelle du Christ. Quant aux termes «substance» et «accident», ils s'établirent dans les discussions mais de manière imprécise à son commencement. Qui plus est «les théologiens, pour désigner cette forme inhabituelle de présence, parlèrent de *présence substantielle*»²¹. La première fois que le terme «*transsubstantiatio*» apparaît est probablement dans les travaux de Robert Pullen²². L'introduction de la transsubstantiation dans les textes magistériels date du concile du Latran (1215)²³, où le terme cherchait à expliquer la présence du

16. Flasch affirme à ce sujet: «depuis la condamnation de Béranger, on a dépensé beaucoup d'intelligence pour présenter la doctrine officielle de l'Eucharistie (théorie de la transsubstantiation) et la soustraire à toute contradiction», FLASH, *Introduction à la philosophie médiévale* (n. 12), p. 62 [nous soulignons]. Voir aussi DE LIBERA, *La raison du sacrement* (n. 6).

17. MACY, *L'Eucharistie en Occident* (n. 11), p. 183.

18. *Ibid.*, p. 185.

19. *Ibid.* (nous soulignons).

20. *Ibid.*, p. 186.

21. *Ibid.*, p. 187 (nous soulignons).

22. Le terme «transsubstantiation» fut «forgé par Robertus Pullus autour de 1140; il est pour la première fois attesté chez Maître Rolandus» (voir IMBACH – KÖNING-PRALONG, *Aristote au Latran* [n. 8], pp. 9-10, note 1). Voir aussi: MACY, *L'Eucharistie en Occident* (n. 11); ID., *Theology of the Eucharist in the High Middle Ages*, in LEVI – MACY – VAN AUSDALL (éds), *A Companion to the Eucharist* (n. 5), 365-398; J. GOERING, *The Invention of Transubstantiation*, in *Traditio* 46 (1991) 147-170.

23. CONC. LAT. IV, Const 1, *De fide catholica*; voir DH § 802: *Una vero est fidelium universalis Ecclesia, extra quam nullus omnino salvatur, in qua idem ipse sacerdos est*

Christ dans l'Eucharistie, bien que sa définition ne fût pas encore entièrement développée²⁴. En effet, le but du pape Innocent III était de supprimer les hérésies développées au cours du XII^e siècle. Quelques années plus tard, le même terme sera présent dans le concile de Lyon II (1274), au concile de Florence (1434) et au concile de Trente (1551)²⁵.

Or, contre les adversaires de Béranger, nous soutiendrons que le terme de transsubstantiation ne vient rien ajouter, puisque les mêmes problèmes demeureront. Dit autrement: «on escamota le confit par des paroles et l'on transforma la définition de l'accident»²⁶. Le problème ne résidant pas tant sur la transformation de la définition de l'accident – car cela n'est que l'évolution de la pensée, voire il s'agit là d'une des tâches du philosophe, «faire de la philosophie»²⁷, mais plutôt sur le fait d'escamoter le problème par des paroles.

Le problème central souligné par la thèse de la transsubstantiation et les documents de l'Église, c'est que le Christ doit être présent *réellement*. Si nous regardons bien, le terme utilisé dans le concile du Latran est «*veraciter*», que nous pouvons traduire par «vraiment» ou «réellement». Le lien entre présence réelle et présence substantielle est néanmoins dans ce cas-ci injustifié²⁸, et nous pouvons trouver ici l'un des premiers inconvénients au moment de penser l'Eucharistie: on lie la présence réelle du Christ à une présence substantielle, donc, il s'agit *a priori* d'une métaphysique substantialiste (et hylémorphiste) qui est mise en place. Comme le note Pierre-Marie Gy: «depuis Hugues de Saint-Victor, les théologiens

sacrificium Iesus Christus, cuius corpus et sanguis in sacramento altaris sub speciebus panis et vini veraciter continentur, transsubstantiatis pane in corpus, et vino in sanguinem potestate divina: ut ad perficiendum mysterium unitatis accipiamus ipsi de suo, quod accepit ipse de nostro. Voir aussi IMBACH – KÖNING-PRALONG, *Aristote au Latran* (n. 8), p. 9.

24. C'est pourquoi «la très grande majorité des théologiens ou des canonistes estimèrent que les déclarations du concile se limitaient à l'affirmation de la Présence réelle et, par conséquent, ils se considérèrent relativement libres de proposer leur propre interprétation de ce changement de substance qui avait lieu au cours de la liturgie», MACY, *L'Eucharistie en Occident* (n. 11), p. 188 (nous soulignons). Rappelons que c'est au concile du Latran qu'on voit apparaître le terme «*transsubstantiatio*» qui sera bizarrement remplacé dans le concile de Florence (1439) par le terme «conversion substantielle».

25. Voir A. GARCÍA IBÁÑEZ, *La Eucaristía, don y misterio. Tratado histórico-teológico sobre el misterio eucarístico*, Pamplona, EUNSA, 2008, pp. 202-203.

26. MACY, *L'Eucharistie en Occident* (n. 11), p. 62.

27. Pour Kurt Flasch cela reste néanmoins un grand problème: «Malgré tout, on ne parvint pas à ôter l'impression que la doctrine nouvelle de l'Eucharistie, comme le dira Albert le Grand, semblait se mettre à dos la philosophie tout entière [...] elle favorisa l'introduction du célibat obligatoire des prêtres: comment des mains qui avaient le pouvoir de partager le corps du Christ pourraient-elles toucher une femme? On préféra modifier la théorie des accidents, ce qui semblait plus anodin». FLASH, *Introduction à la philosophie médiévale* (n. 12), p. 62.

28. Il s'agit peut-être d'un présupposé (sans doute aristotélien) qui a conduit les évêques du concile de Trente à lier ces deux concepts pour concevoir la présence réelle du Christ dans l'Eucharistie.

parlent de la 'présence corporelle'²⁹ du Christ dans l'euch., en référence à Mt 28, 20»³⁰. Thomas d'Aquin refuse de considérer la présence comme relevant de la catégorie de la localisation³¹ et affirme qu'il s'agit d'une présence «substantielle»³². Ce n'est que plus tard qu'Urbain IV parlera dans sa bulle *Transiturus de hoc mundo* (1264) de présence réelle³³.

Or, comme il a été montré, le Christ est réellement présent ou ne l'est pas; c'est, peut-on dire, une question facile à trancher. La question devient alors: le Christ peut-il posséder un mode de présence (réelle), sans être présent *substantiellement*? Il nous semble que la réponse est affirmative³⁴. Insistons sur ce point. Il n'est pas faux (pour l'aristotélicien) que la présence soit *nécessairement* liée à la substance. C'est en effet l'exemple de la résurrection (et la difficulté de la résurrection), où le *même* corps doit ressusciter pour que je sois vraiment le même. Il ne suffit point que mon âme (la forme ou l'essence) soit présente pour que j'y sois, mais mon corps (la matière) et mon âme doivent être présents. Donc une résurrection non corporelle est impossible.

Le concile de Trente s'est déroulé à un moment où l'Église devait faire face aux nombreuses critiques de Martin Luther et de certains autres théologiens qui critiquaient la transsubstantiation et la présence réelle du Christ³⁵. C'est pourquoi le terme de «transsubstantiation» est préféré au terme «consubstantiation». Pour la même raison, l'insistance est mise sur la notion de «présence réelle».

Le concile Vatican II ne se prononcera pas quant à lui à ce sujet dans le *Sacrosanctum Concilium*³⁶ mais il rappellera le concile de Trente³⁷. Le manque de référence à la transsubstantiation ou à la présence substantielle est-il anodin? Nous aimons à penser qu'il s'agit là de l'abandon d'une dogmatisation de la présence du Christ en termes aristotéliciens.

29. En effet au Moyen Âge la présence du Christ fut conçue comme le *verus corpus* de Jésus-Christ, ce qui soulève de nombreux problèmes.

30. GY, *L'Eucharistie dans la tradition* (n. 15), p. 522.

31. Voir PRUSS, *Omniprésence* (n. 4).

32. *Summa Theologiae*, IIIa, q.75, a.6, *responsio* [désormais cité ST].

33. *alia namque, quorum memoriam agimus, spiritu menteque complectimur, sed non propter hoc realem eorum praesentiam obtinemus. In hac vero sacramentali Christi commemoratione Iesus Christus praesens sub alia quidem forma, in propria vero substantia est nobiscum* (DH § 846).

34. Nous envisagerons une possible solution dans le dernier chapitre de cette étude.

35. Luther visait seulement la transsubstantiation et il défendait le réalisme face à ceux qui affirmaient une présence figurative. Voir (D. McKIM, *The Cambridge Companion to Martin Luther*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 198-199, notamment le chapitre consacré à: *The Sacramentarians*).

36. On fait seulement allusion à la présence réelle du Christ: «Il est là présent dans le sacrifice de la messe [...] et sous les espèces eucharistiques», *Sacrosanctum Concilium*, 7: http://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19631204_sacrosanctum-concilium_fr.html#_ftnref20 (consulté le 11 décembre 2018).

37. *Ibid.*, note 20.

Ce bref parcours historique nous permet alors d'énoncer un problème et une question. *Le problème de l'Eucharistie*: il est marqué par la possible inconsistance de la présence du Christ (sans ses accidents) et l'absence d'une substance (à savoir le pain et le vin). Dès lors, il est possible d'adopter différentes voies: (a) refuser la présence du Christ dans l'Eucharistie, ou (b) accepter la présence du Christ dans l'Eucharistie. Emprunter la première reviendrait sans doute à adopter un type d'antiréalisme, au sens qu'elle interprète la présence du Christ de manière spirituelle, voire métaphorique. Si on accepte d'adopter (b), nous devons faire face à la question suivante, qui est *la question fondamentale de l'Eucharistie*: comment le Christ peut-il être présent dans l'Eucharistie³⁸?

3. *La transsubstantiation*

La transsubstantiation nous semble supposer la thèse selon laquelle, si une chose x existe, cette chose doit nécessairement avoir une essence: (a) si x est réel, x a nécessairement une essence, y (*essentialisme*)³⁹. Nous pouvons ajouter que l'essence est le principe d'identité d'un objet x . Donc: (b) y est le principe d'identité de x .

Or, si la transsubstantiation se présente comme une réponse possible à la question fondamentale de l'Eucharistie, en quoi consiste-t-elle?

Tout d'abord, nous aimerions commencer par soulever une difficulté⁴⁰, à notre avis, importante: comment une hostie peut-elle devenir le corps réel du Christ? Devons-nous parler de la transsubstantiation comme d'un miracle? En effet, la transsubstantiation, telle qu'elle est exposée par un auteur comme Thomas d'Aquin⁴¹, consiste en une *conversion*⁴²;

38. C'est à cette question que Thomas d'Aquin (mais pas seulement lui) tenta de répondre sans succès. C'est par conséquent la question à laquelle le théologien d'aujourd'hui doit trouver une réponse.

39. C'est pourquoi nous pensons que notre critique s'applique également à la thèse défendue par TONER, *Transsubstantiation* (n. 4).

40. Pour un exposé remarquable sur les problèmes soulevés par la transsubstantiation, voir IMBACH – KÖNING-PRALONG, *Aristote au Latran* (n. 8).

41. Plusieurs théologiens de l'époque eurent un grand impact sur la théologie de l'Eucharistie (par exemple Hugues de Saint-Victor ou Alexandre de Halès) mais «c'est dans les travaux des Dominicains, Albert le Grand et Thomas d'Aquin, que l'on trouve *les efforts les plus poussés* pour tenter de s'approprier la métaphysique d'Aristote en vue d'expliquer la Présence réelle», MACY, *L'Eucharistie en Occident* (n. 11), p. 188. Donc notre intérêt pour la pensée de l'Aquinat provient du fait que «c'est Thomas d'Aquin qui proposa l'explication la plus célèbre pour cette sorte de changement» (*ibid.*, p. 189).

42. Le terme «conversion» est préféré par Thomas d'Aquin au terme «transsubstantiation». Par ailleurs, on doit souligner que le terme «*substantialiter*» (présent dans la profession de foi de Béranger de 1079) fut introduit par Thomas pour insister: (a) sur sa réalité et (b) sur l'importance de l'Eucharistie par rapport aux autres sacrements, en tant que ce dernier est le seul à avoir une relation unique avec le Christ. Mais Thomas évitera quelques fois de faire usage du terme «*substantia*», voir notamment L.G. WALSH, *An*

c'est-à-dire que l'hostie qui est constituée par une matière et une forme (ce qu'on appelle hylémorphisme) subit une *conversion*. Selon cette conversion, la forme – ce qui fait que le pain soit du pain – est remplacée par une autre forme, et devient une autre substance dans ce que Thomas appellera une *conversion substantielle totale*⁴³. Cette thèse peut être présentée comme suit:

- (a) Tout être est un composé d'une matière et d'une forme (hylémorphisme).
- (b) Un être est sa matière et sa forme.
- (c) Or la forme est l'identité même (ou *essence*) d'un être (principe de l'identité supposé par la transsubstantiation)⁴⁴.
- (d) Le pain est composé d'une matière et d'une forme, et le vin est composé d'une matière et d'une forme.
- (e) Or lors de l'Eucharistie, une transsubstantiation a lieu et la forme tant du pain que du vin est *supplannée*⁴⁵ par une autre forme⁴⁶, à savoir la forme du Christ⁴⁷.
- (f) Puisque la forme est l'identité d'un être, et la forme du pain étant supplannée, sa forme ne correspond plus à celle du pain mais à celle du Christ (et la forme du pain est par conséquent annihilée)⁴⁸.
- (g) Donc, étant donné qu'un être est un composé de matière et de forme, et que la forme du pain est remplacée par la forme du Christ, le Christ est présent *substantiellement* à l'Eucharistie grâce à *la forme du Christ* et *la matière*⁴⁹ du pain et du vin.

Malgré la possible cohérence de la thèse de la transsubstantiation, de nombreux problèmes métaphysiques persistent. Tout d'abord, il est métaphysiquement impossible que le pain (ou le vin) puisse être autre chose que ce qu'il est. En termes aristotéliens, nous aurions pu dire qu'il est impossible que l'un des composants du composé soit remplacé. Thomas, conscient de cette difficulté, parle d'une *conversion substantielle totale* et non d'une *transformation* substantielle ou d'une *création*⁵⁰. Cette conversion est possible, nous dit Thomas, grâce à l'intervention divine⁵¹, autrement dit

Ecumenical Reading of Aquinas on the Eucharist, in M. KLÖCKENER – A. JOIN-LAMBERT (éds), *Liturgia et Unitas: Études liturgiques et œcuméniques sur l'Eucharistie et la vie liturgique en Suisse*, Genève, Université de Fribourg (Suisse) – Labor et Fides, 2001, 226-240, pp. 228-229.

43. *ST*, IIIa, q.75.

44. *CG*, II, q.68; *De ente et essentia*, c.7.

45. Le terme n'est pas de l'Aquinat.

46. *ST*, IIIa, q.75, a.3, *ad secundum*.

47. *ST*, IIIa, q.75, *sed contra*. Voir aussi J.E. BROWER, *Aquinas Ontology of the Material World, Change, Hylomorphism and Material Objects*, Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 235-240.

48. *ST*, IIIa, q.75, a.6, *ad secundum*.

49. Ce terme doit être compris dans le cadre terminologique de l'hylémorphisme.

50. *ST*, IIIa, q.75, a.8, *responsio*.

51. *ST*, IIIa, q.75, a.4, *ad tertium*.

grâce à un «miracle»⁵². Or afin de sauver sa réflexion, Thomas semble avoir négligé ses présupposés métaphysiques, à savoir qu'un être est composé par la matière, *m*, et la forme, *f*. En effet, il est possible que le sel se dissolve, car il possède la propriété dispositionnelle⁵³ essentielle lui permettant de se dissoudre⁵⁴. Cependant, l'Aquinat ne parle pas d'un changement comme celui que nous venons d'évoquer. La transsubstantiation suppose que :

- (a) La forme d'un être puisse⁵⁵ être remplacée⁵⁶.
- (b) Il y ait une présence réelle du corps et du sang du Christ, et une absence du pain et du vin.

Cela montre que dans l'Eucharistie, Thomas révolutionne la théorie des accidents d'Aristote, et met en danger la cohérence interne propre à la théorie de l'hylémorphisme, c'est-à-dire qu'un être est une matière, *m*, et une forme, *f*, et que si nous enlevons *m* ou *f*, l'être en question cesse d'exister. Il semble ignorer l'*essentialisme* présupposé par l'hylémorphisme.

Admettons qu'un tel changement (la conversion ou transsubstantiation) puisse avoir lieu, et par conséquent acceptons le en tant que miracle. Au miracle précédent, il est nécessaire d'en ajouter un nouveau: le croyant serait face à une illusion d'optique car ce qu'il voit comme étant du pain et du vin ne correspond pas à la réalité (car il n'y a pas de vin devant lui)⁵⁷. La question n'est pas de savoir si on voit ou non le Christ mais que l'on voit du pain et du vin. Donc le croyant acceptant la théorie de

52. Ou principe d'immédiateté; voir IMBACH – KÖNING-PRALONG, *Aristote au Latran* (n. 8), p. 15.

53. F. NEF définit la disposition comme suit: «Propriété non forcément manifestée qui existe à l'état de virtualité ou qui peut être actualisée (par ex., la solubilité du sucre, la fragilité du verre)», F. NEF, *Qu'est-ce que la métaphysique?*, Paris, Gallimard, 2004, p. 801.

54. Voir B. ELLIS – C. LIERSE, *Dispositional Essentialism*, in *Australian Journal of Philosophy* 72 (1994) 27-45.

55. Un lecteur anonyme m'a signalé le fait que la possibilité qu'il y ait lors de l'Eucharistie une «forme dominante» peut exister. Dès lors il y a une co-localisation de deux formes, mais la forme du Christ domine face à la forme du pain. Une telle solution demande de spécifier pourquoi la forme du Christ dominerait sur l'autre forme du pain, ce qui n'arrive pas dans l'Incarnation.

56. Pour Imbach et Köning-Pralong, le problème réside principalement dans le conflit entre la définition aristotélicienne de l'accident et le miracle de l'Eucharistie. Bien qu'il s'agisse du même problème, notre critique se centre principalement sur la thèse métaphysique de l'hylémorphisme, c'est-à-dire que nous n'admettons pas la conversion substantielle totale. Je dois cette remarque à Jean-Philippe Revel qui nous a signalé la différence entre la critique portant sur les accidents (la voie que Revel, Imbach et Köning-Pralong ainsi que la plupart des chercheurs empruntent) et celle portant sur la forme (développée dans cette étude), laquelle insiste sur la destruction nécessaire lorsqu'une partie essentielle disparaît.

57. Cette affirmation n'a rien de nouveau. Comme le note Macy, les théologiens au Moyen Âge se demandaient: «si un changement de substance avait lieu, alors pourquoi, selon le jugement des sens, le pain et le vin paraissent-ils toujours présents?», MACY, *L'Eucharistie en Occident* (n. 11), p. 188.

la transsubstantiation devra accepter l'«illusion d'optique»⁵⁸, c'est-à-dire, le fait qu'il ne voit pas du pain et du vin, mais l'hostie et le vin consacrés (plus précisément, le corps et le sang du Christ). En effet, ce qu'on appelle après la consécration «le corps du Christ» n'est plus du pain – sa forme étant remplacée par la puissance divine⁵⁹.

La théorie de la transsubstantiation est de ce fait une théorie *coûteuse* car j'ai bien devant moi du vin (bien que dans le cadre de l'hylémorphisme on parle de la présence seule des accidents). Si nous parlons d'une illusion d'optique, c'est parce que nous voyons bien l'hostie et le vin consacrés et acceptons que le corps du Christ est présent (grâce à la *conversion*) dans une hostie (matière), mais nous acceptons également de ne pas voir le pain et le vin. Ceci nous semble seulement possible grâce à une illusion d'optique, car il y a quelque chose qui nous empêche de voir ce que nous avons bien face à nous, c'est-à-dire du pain et du vin⁶⁰. Autrement dit, le raisonnement de la métaphysique hylémorphiste viole le sens commun⁶¹. Rien n'est plus à l'abri: je vois un éléphant mais c'est en réalité une souris!

Autrement, si les propriétés de l'hostie et du vin sont les mêmes avant et après la consécration, nous devons conclure qu'il s'agit bien de la même chose: $(\forall F) (Fx \leftrightarrow Fy) \rightarrow x = y$. Or, c'est bien le cas, les propriétés de

58. Voir à ce sujet R. PASNAU, *Thomas Aquinas and Human Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 431-432, n. 19. Nous pouvons lire dans la traduction espagnole de la *ST*: «Il [Thomas] finit l'explication donnée dans la q.75, a.5, sol.4, selon laquelle les accidents du pain et du vin restent sans sujet et deviennent eux-mêmes sujet, ce qui viole les lois de la philosophie et trouve seulement une explication dans une intervention divine (a. *Completa la explicación dada en q.75 a.5 sol.4: que los accidentes de pan y vino permanezcan sin sujeto y que ellos mismos sean como sujeto, rompe las leyes de la filosofía, y sólo tiene explicación en una intervención divina*», TOMÁS DE AQUINO, *Suma de Teología*, Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1994, p. 678, note a.

59. Donc la thèse transsubstantialiste suppose nécessairement ce qu'Arcadi intitule le point de vue de la «*Roman-annihilation*»; voir ARCADI, *Recent Philosophical Work* (n. 4), p. 403.

60. Nous avons voulu insister sur le fait qu'il s'agit d'une illusion d'optique, car un homme doit pouvoir distinguer entre une hostie et un autre objet. Concernant la discussion de pourquoi les accidents restent, voir PASNAU, *Thomas Aquinas and Human Nature* (n. 58), pp. 431-432, note 19; R. CROSS, *The Metaphysics of the Incarnation, Thomas Aquinas to Duns Scotus*, Oxford, Oxford University Press, 2002, p. 35 note 27; pp. 42-43; p. 272 note 11. Or c'est ici que se situe le problème: devons-nous parler d'une présence réelle *sans être substantielle*?

61. Un lecteur anonyme me fait la remarque suivante: «si j'accepte qu'il y a un miracle, pourquoi ne pas accepter que la perception ou le sens commun ne soient pas au clair avec ce qui se passe? Cela paraît tout à fait 'normal' qu'un miracle surprenne». Nous acceptons que tout miracle ne puisse que surprendre. Cependant, nous pensons qu'un miracle ne peut pas consister à montrer que le Christ soit monté aux cieux, *et* que son corps soit resté présent sur la terre; qu'un aveugle retrouve la vue mais qu'il ne possède pas d'yeux. Le miracle est justement le fait que le corps du Christ monte aux cieux, que là où il n'y avait pas d'yeux ni de vue, les deux soient retrouvés (s'il est possible que ce type de miracle puisse avoir lieu).

l'hostie et du vin restent les mêmes, par conséquent, nous devons conclure qu'il s'agit bien de la même chose⁶², c'est-à-dire que le pain et le vin sont bien là et pas seulement ses accidents.

Peut-être que le *problème de l'Eucharistie* en est seulement un pour ceux qui veulent faire supprimer l'existence du pain et du vin. C'est pourquoi j'aime à penser que la *question fondamentale* est ce qui doit vraiment nous intéresser, à savoir, comment le Christ est présent dans l'Eucharistie. Donc, si nous laissons de côté le *problème de l'Eucharistie* pour nous centrer sur la *question fondamentale de l'Eucharistie*, il nous semble que nous fournissons une solution tant au *problème* qu'à la *question*.

L'objection que nous adressons à la thèse de la transsubstantiation consiste à affirmer que cette dernière contredit non seulement la cohérence de l'hylémorphisme⁶³ (l'essentialisme présupposé par ladite métaphysique)⁶⁴ mais aussi toute épistémologique (en y incluant l'épistémologie hylémorphiste), car nous connaissons la réalité du monde grâce à la possibilité d'une connaissance métaphysique⁶⁵ *fondée* sur la forme⁶⁶.

C'est la raison pour laquelle nous concluons que la thèse de la transsubstantiation doit être abandonnée à cause des difficultés qu'elle soulève. Elle viole: (a) le principe d'identité présupposée par l'hylémorphisme (à savoir son essentialisme); (b) la nature de la dépendance existentielle des accidents; et (c) elle viole le sens commun. Enfin, son ontologie devient une ontologie coûteuse.

Nous insistons sur la thèse que nous avons voulu défendre ici: il n'y a besoin ni du terme «transsubstantiation» ni de sa théorie aristotélicienne pour concevoir la présence réelle du Christ. Il ne s'agit donc pas ici de rejeter *l'intention* de la transsubstantiation – c'est-à-dire, l'intention que les Pères des conciles et les théologiens avaient à l'esprit lorsqu'ils essayèrent par tous les moyens d'insister sur la présence réelle du Christ – mais *la théorie philosophique* qu'on a attribuée au dit concept.

62. Un lecteur anonyme m'adresse le commentaire suivant: «si les propriétés de l'hostie et du vin sont les mêmes, à quoi sert la consécration»? Peut-être qu'il faudrait ajouter deux commentaires. Il s'agit des mêmes propriétés physiques. Cela nous conduit à notre deuxième remarque: la consécration ne vient rien ajouter aux propriétés physiques de l'hostie. La consécration réalisée par le prêtre *in persona Christi* effectue un acte miraculeux: il fait intervenir la présence du Christ afin que l'Eucharistie devienne un événement rédempteur, mais cette présence ne peut pas être physique.

63. Voir M.M. ADAMS, *Some Later Medieval Theories of the Eucharist, Thomas Aquinas, Giles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham*, Oxford, Oxford University Press, 2010, notamment les chapitres *Explaining the Presence, Identifying the Change: Aquinas and Giles of Rome* (86-111) et *Transubstantiation, Provoked Ingenuity?* (88-98).

64. Pour une présentation de la thèse essentialiste nous semblant remonter à Thomas d'Aquin, voir A. PÉREZ, *La metafísica como la ciencia de la esencia: E.J. Lowe y Tomás de Aquino*, in *Civilizar* 13 (2013) 177-188; en lien avec l'article d'E.J. LOWE, *La metafísica como ciencia de l'essence*, in E. GARCIA – F. NEF (éds), *Métaphysique contemporaine. Propriétés, mondes possibles et personnes*, Paris, Vrin, 2007, 87-115.

65. À propos de la possibilité d'une connaissance métaphysique, voir E.J. LOWE, *La connaissance métaphysique*, in *Revue de Métaphysique et de Morale* 36 (2002) 423-441.

66. C'est pourquoi nous avons parlé à maintes reprises d'une illusion d'optique.

4. La théorie des tropes et la présence du Christ

La question fondamentale de l'Eucharistie consiste en ceci: comment le Christ peut-il être dans l'Eucharistie? Poursuivant notre objectif, qui est de montrer l'intérêt de se centrer sur cette question – et par conséquent, qu'il est tout à fait possible de penser la présence du Christ en employant une autre structure ontologique –, il nous faut à présent explorer une solution alternative et montrer que différentes voies peuvent être étudiées pour y répondre⁶⁷. La théorie des tropes n'est, de ce fait, qu'une voie métaphysique possible à examiner et nous ne prétendons ici que proposer une *esquisse*⁶⁸.

Selon la théorie des tropes, le monde est constitué par des particuliers abstraits appelés «tropes»⁶⁹. Dès lors le tropiste pourrait – afin d'argumenter en faveur de la présence du Christ dans l'Eucharistie – raisonner de la manière suivante:

- (a) il y a des tropes
- (b) le Christ est un agrégat des tropes
- (c) il y a un trope x principe d'identité du Christ
- (d) lors de l'Eucharistie le trope x ⁷⁰ s'ajoute aux agrégats de l'hostie et du vin
- (e) donc, le Christ est présent dans l'Eucharistie.

Nous pouvons visualiser cette thèse comme suit:

$t_1(pv)$ ----- $t_2(pXvX)$ -----

Donc au moment t_1 il existe les agrégats p (pain) et v (vin). Au moment t_2 , lors de la consécration, un trope x , fait que le Christ est dans l'hostie et dans le vin consacrés.

67. Une ontologie de la constitution peut aussi être une voie à explorer. Nous devons cette suggestion à Roger Pouivet.

68. Cette solution nous semble être similaire à celle défendue par J. Arcadi. Cependant nous ne considérons pas la présence réelle du Christ comme une union (voir ARCADI, *Impanation* [n. 4], p. 83) et nous employons une métaphysique tropiste.

69. On parle de particuliers «abstraites» au sens qu'ils ne sont pas des universaux mais des particuliers, ou de particuliers «concrets». Nous remercions un lecteur anonyme qui attirera mon attention sur le fait qu'ils puissent être également «concrets».

70. Un lecteur anonyme nous adresse la question suivante: «(d) suppose-t-il que le trope x puisse être multilocalisé quand plusieurs Eucharisties ont lieu en même temps»? Cela nous semble être en effet une sérieuse objection que l'on peut adresser à la théorie des tropes (une thèse que nous présentons avec le seul objectif de montrer qu'il est possible de penser autrement l'Eucharistie). Un défenseur de tropes pourrait répondre comme suit: «puisqu'il s'agit d'un trope de l'une des personnes divines, il est tout à fait possible qu'une personne divine puisse posséder la propriété d'être multilocalisée». Roger Pouivet nous adresse également l'objection suivante: si l'hostie est fractionnée par le prêtre, que se passe-t-il si le Christ n'est pas présent dans toute l'hostie consacrée? Cette question est sans doute une plus grande et sérieuse objection à une théorie tropiste. Nous espérons que si le tropiste ne peut pas fournir une réponse à cette objection, cela n'invalide pas pour autant notre raisonnement déployé contre la pensée aristotélicienne et que cela n'invalide pas non plus le fait qu'il est possible d'employer une autre ontologie afin de défendre la présence réelle du Christ.

Nous voyons comment à partir de la prémisse (a) et (c) nous pouvons arriver à conclure (d). Peut-on rejeter l'une de deux prémisses? La prémisse (c) nous semble supposer qu'il y a un principe d'identité pour tout agrégat (objet ou substance). Appelons-le principe d'identité (PI): PI: tout agrégat, substance ou objet doit posséder une entité⁷¹ *i*, qui lui sert de principe d'identité.

Et de ce fait, nous défendrons la thèse suivante: E: *x* existe si une entité *l* existe, et *l* constitue le principe d'identité de *x*.

Ainsi l'agrégat Jésus doit posséder quelque chose (un trope dans une théorie tropiste) faisant qu'il s'agit bien de Jésus et non pas d'une autre personne, par exemple Pierre. Il nous semble que peu importe l'ontologie suivie, elle doit adopter un principe d'identité, qu'il s'agisse des essences, des tropes, des formes, etc. De ce fait, il nous semble peu judicieux de nous attaquer à (c). Par conséquent, il est possible de combattre cet argument en refusant une théorie des tropes. Y a-t-il de raisons de rejeter la théorie des tropes?

L'objet de cette étude ne consistait pas à défendre une solution tropiste mais à montrer que l'hylémorphisme et la théorie de la transsubstantiation ne nous semblent pas être une ontologie correcte pour penser la présence du Christ dans l'Eucharistie. De ce fait, notre objectif consistait à montrer que la présence du Christ peut être envisagée dans le cadre d'une autre ontologie – non hylémorphiste.

Que rend vrai l'énoncé «le Christ est dans l'Eucharistie»? Ce qui rend vrai l'énoncé est que le Christ existe et qu'il est dans l'Eucharistie. Or, ce qui fait dans un cadre tropiste qu'il existe, c'est le trope *x*. Il est alors possible d'envisager que dans le cas du Christ, le trope *x* peut exister sans l'agrégat, voire qu'il se multi-localise. Il s'agit sans doute de propriétés pouvant exister dans le cadre d'une *ontologie d'intervention surnaturelle*⁷².

5. *L'impanation*⁷³ est-elle une objection?

L'impanation est la thèse selon laquelle la *substance* du pain et du vin existent en même temps que la présence réelle et *substantielle* du corps et du sang de Jésus-Christ dans l'Eucharistie. Cette thèse est aussi connue

71. Cette thèse est loin d'être acceptée par la littérature mais nous la considérons comme vraie pour notre propos.

72. Par «ontologie d'intervention surnaturelle» nous entendons quelques propriétés et pouvoirs causaux propres à la nature de Dieu-Trine (comme le cas de la multi-localisation), théorie que nous ne pouvons pas défendre dans le cadre de ce travail. Cette solution est explorée et développée par A. PÉREZ, *L'action divine et humaine dans l'Eucharistie* (manuscrit).

73. Un évaluateur nous a signalé qu'une thèse tropiste telle que développée dans le cadre de cette étude tombe nécessairement sous la doctrine de l'impanation. Ce chapitre cherche à répondre à cette objection.

par le terme *consubstantiation*⁷⁴ et fut notamment condamnée par le concile de Trente⁷⁵:

*Si quis dixerit, in sacrosancto eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Jesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat, anathema sit*⁷⁶.

Le concile de Trente se prononça contre Luther et quelques autres protestants qui affirmaient: «nous défendons la doctrine reçue dans toute l'Église, que dans la cène du Seigneur il y a vraiment le corps et le sang du Christ et qu'ils sont donnés avec les choses qui se voient, à savoir le pain et le vin» (*Apologie de la Confession d'Augsbourg*, a. 10)⁷⁷. En effet, les Pères du Concile luttèrent contre (a) l'incompréhensibilité d'une co-localisation de substances et (b) contre toute lecture ne prenant pas les paroles de Jésus «ceci est mon corps» comme exigeant une exclusion explicite du pain et du vin. Ces deux problèmes peuvent être résumés comme suit:

Problème métaphysique de l'impanation: comment deux substances (ou deux choses ou entités) peuvent-elles coexister ensemble?

Problème exégétique de l'impanation: doit-on lire le texte «ceci est mon corps» comme impliquant une explication explicite de l'absence du pain et du vin?

Le problème de la co-localisation de différentes entités est un problème classique de la philosophie. C'est le problème du fleuve d'Héraclite ou la métaphore de la statue de marbre utilisée par Aristote. La question dépend de ce qu'on appelle aujourd'hui le problème de la constitution matérielle: «comment un objet *a* et un objet *b* peuvent-ils partager les mêmes parties et être essentiellement relationnés de différentes manières avec leurs parties»⁷⁸? Bien que nous ne puissions lister ici les différentes solutions explorées par la littérature, nous pouvons néanmoins souligner que différentes pistes ont été étudiées afin de

74. Il faut noter que dans beaucoup de contextes le terme «impanation» fut utilisé comme de synonyme de «consubstantiation».

75. A. VACANT – E. MANGENOT – E. AMANN, *Dictionnaire de théologie catholique T. 5, 2 Partie*, Paris, Letouzey et Ané, 1927, 1266 [désormais cité *DTC*]; *DTC* 7/2 (1927), 1266; *DTC* 5/2 (1939), 1326.

76. *DH* § 884.

77. Cité par *DTC* 5/2 (1939), 1347. Voir aussi les *Articles de Smalkalde*, le *Petit catéchisme*, le *Grand catéchisme* et la *Formule de concorde* qui utilisent de termes comme «sont», «sous», «dans», «avec» pour parler de l'impanation.

78. M.C. REA, *Sameness without Identity: An Aristotelian Solution to the Problem of Material Constitution*, in *Ratio* 11 (1998) 316-328.

répondre à cette question⁷⁹. Donc, le problème métaphysique en est un mais il n'est pas *insoluble* (c'est une question métaphysique du même ordre que la relation entre le corps et l'âme ou de la relation entre chaque personne de la Trinité).

Quant au problème interprétatif, celui-ci nous semble propre à son époque. L'exégète, voire le théologien d'aujourd'hui, interpréterait-il *littéralement* le texte biblique? Nous avons peine à croire qu'il en soit ainsi⁸⁰. En effet, si nous lisons le texte biblique «ceci est mon corps», le terme «ἐστίν» fut interprété par les Pères du concile comme impliquant $A = B$. Si nous suivons la loi de Leibniz, cela implique qu'A est égal à B, s'ils possèdent les mêmes propriétés. Donc, le verbe «est» impliquerait un principe d'identité forte. Or, pourquoi ne peut-on pas interpréter la copule métaphoriquement? C'est en effet le cas du livre d'Ézéchiel où le verbe «est» est utilisé métaphoriquement: «Ceci est Jérusalem (זאת ירושלים)» (Ez 5,5), traduit en grec par «Ἄυτη ἡ Ἱερουσαλήμ». Cela nous montre que le choix d'une identité forte n'est pas justifié.

Dans la tradition philosophique et théologique, la thèse consubstantialiste fut aussi défendue (avant Luther) par des auteurs comme Béranger de Tours, Duns Scott et Guillaume d'Ockham⁸¹. Récemment plusieurs chercheurs ont considéré l'impanation comme une théorie plus économique que la transsubstantiation. M.M. Adams défend ainsi une théorie de l'impanation pour penser la présence du Christ dans l'Eucharistie⁸²; David Efird ne craint pas de confirmer l'intuition d'Adams et d'appuyer sa solution⁸³. James M. Arcadi a récemment défendu un modèle d'impanation pour penser la présence du Christ dans l'Eucharistie⁸⁴.

79. Voir notamment *ibid.* et E.J. LOWE, *Instantiation, Identity and Constitution*, in *Philosophical Studies* 44 (1983) 45-49; *Id.*, *Material Coincidence and the Cinematographic Fallacy: A Response to Olson*, in *The Philosophical Quarterly* 52 (2002) 369-372.

80. X. Léon-Dufour souligne: «le neutre *touto* au lieu du masculin *houtos ho artos* a pour fonction de récapituler l'ensemble de ce qui précède [...] lorsque le mot qui semble être à la place de l'attribut n'est pas qualifié par quelque épithète, ce mot est le sujet de la phrase, de sorte qu'on pourrait traduire: 'mon corps, le voici'. [...] À coup sûr, cette traduction permet de ne pas identifier le corps de Jésus avec la matière même du pain; le neutre a pour fonction de résumer l'action précédente et de qualifier spécialement le pain», X. LÉON-DUFOUR, *Le partage du pain eucharistique selon le Nouveau Testament*, Paris, Seuil, 1982, p. 140, note 3. Voir aussi *Id.*, *Le pain de la vie*, Paris, Seuil, 2005, pp. 63-64; J. DUPONT, «Ceci est mon corps», «Ceci est mon sang», in *Nouvelle Revue Théologique* 80 (1958) 1025-1041, pp. 1035-1037.

81. Voir ADAMS, *Some Later Medieval Theories* (n. 63), pp. 60, 67.

82. *Ibid.*, p. 264. Voir aussi *Id.*, *Christ and Horrors: The Coherence of Christology*, Cambridge, Cambridge University Press, 2006.

83. D. EFIRD, *Review. Some Later Medieval Theories of the Eucharist: Thomas Aquinas, Gilles of Rome, Duns Scotus, and William Ockham by Marilyn McCord Adams*, in *Mind* 121 (2012) 467-470.

84. Voir ARCADY, *Recent Philosophical Work* (n. 4); *Id.*, *Impanation* (n. 4); *Id.*, *Recent Developments in Analytic Christology*, in *Philosophy Compass* 13 (2018), n° 4, 1-12; *Id.*, *An Incarnational Model of the Eucharist*, Cambridge, Cambridge University Press, 2018.

L'impanation est alors une hérésie pour les catholiques, en tant qu'elle a été condamnée par le concile de Trente, mais son accusation repose sur une lecture littérale de la Bible qui nous semble ne point posséder de poids d'accusation aujourd'hui.

Une théorie de tropes est-elle une consubstantiation ou une impanation? Tout d'abord, nous devons noter que toute consubstantiation n'est pas nécessairement une impanation. L'impanation est une thèse consubstantiationnaliste s'inspirant de l'Incarnation pour expliquer la présence du Christ dans l'Eucharistie; qui plus est, une thèse impaniste n'est pas nécessairement consubstantiationnaliste, au sens qu'une théorie impaniste peut abandonner une métaphysique substantialiste pour penser tant l'Incarnation que l'Eucharistie. Dès lors, nous pouvons dire qu'une théorie de tropes, telle qu'elle a été explorée dans le cadre de ce travail n'est *ni* une théorie d'impanation *ni* une théorie de la consubstantiation.

Elle n'est pas une théorie de la consubstantiation, car il n'existe pas deux substances mais *un agrégat* et *un trope* divin (lequel est ajouté après la consécration). Pour qu'on puisse tomber sous la critique consubstantiationnaliste, il faudrait au moins qu'il y ait deux agrégats, or ce n'est pas le cas.

Elle n'est pas une thèse de l'impanation, car elle ne s'inspire d'aucune théorie de l'Incarnation pour penser l'Eucharistie. Mais, a-t-elle un avantage vis-à-vis des théories impanistes explorées récemment dans la tradition analytique? Nous aimerons répondre que les thèses impanistes présentent une grande difficulté: celle de faire d'un *événement* unique, à savoir, l'Incarnation, un modèle pour penser l'Eucharistie. Autrement dit, comme il a été le cas dans cette étude, notre esquisse d'une théorie de tropes *pourrait* s'avérer être une solution à la *question fondamentale de l'Eucharistie*. Dès lors, pourquoi faire appel à l'événement *unique* de l'Incarnation? Une théorie de tropes nous semble être dès lors plus avantageuse qu'une théorie de l'impanation.

6. Conclusion

Nous aimerions revenir sur le travail effectué par Thomas d'Aquin et le travail du concile de Trente. Comme le souligne L. Godefroy:

Le concile ne connaissant que la philosophie scolastique c'est à elle qu'il emprunte les mots mêmes par lesquels il formule le dogme; la définition qu'il donne de la transsubstantiation est presque la transcription littérale d'un passage de saint Thomas [...] La doctrine a donc été exposée en fonction de la philosophie scolastique, et on ne peut nier qu'elle aide, mieux que toute autre philosophie, à saisir la pensée du concile et à ne s'en point écarter dans les explications qu'on voudrait donner du dogme⁸⁵.

85. *DTC* 5/2 (1939), 1348.

Le Concile n'a pu explorer le dogme qu'à partir des termes et théories de son époque. L'hylémorphisme s'est donc avéré être à son époque le meilleur moyen pour expliquer le dogme. De la même façon, les théories condamnées, telles qu'elles ont été explorées à son époque, ont été condamnées au sens qu'elles ne semblaient pas expliquer le dogme. Peut-on reprendre le travail aujourd'hui?

Nous aimons à penser que Thomas d'Aquin croyait à la présence réelle du Christ de la même manière que la *vetula* y croyait. Sa théorie de la transsubstantiation est, de ce fait, une totale réappropriation de l'aristotélisme de son époque, une démarche propre au théologien: la foi qui cherche à comprendre (*fides quaerens intellectum*). Si Thomas considéra la transsubstantiation comme une *intervention divine* (miracle), il n'abandonna pas pour autant la recherche intellectuelle du contenu de la foi.

Si comme Thomas nous acceptons aujourd'hui de nous intéresser à la *question fondamentale de l'Eucharistie* (plutôt qu'au *problème de l'Eucharistie*), nous devons essayer de penser à nouveaux frais le contenu de la foi. Il est dès lors important d'essayer de fournir une ontologie capable de répondre à notre question: comment le Christ peut-il être présent dans l'Eucharistie? Ayant montré que l'hylémorphisme est une ontologie défectueuse pour répondre à cette question, nous avons montré qu'un défenseur d'une ontologie des tropes peut également y répondre⁸⁶. Notre objectif ne fut pas alors de montrer que l'ontologie des tropes est la solution à suivre mais qu'il est possible de (re)penser aujourd'hui autrement la présence du Christ dans l'Eucharistie⁸⁷.

Faculté de théologie
Institut de recherche RSCS
Université catholique de Louvain
Grand-Place 45/L3.01.01
BE-1348 Louvain-la-Neuve
Belgique
alejotou@gmail.com

Alejandro PÉREZ

86. Mais sans doute les difficultés persistent.

87. Nous sommes reconnaissant envers le regretté Jean-Philippe Revel. Une vieille discussion que nous avons eue en 2011 à ce sujet et ses encouragements à trouver de possibles solutions nous ont conduit à réfléchir longuement sur cette question: *requiescat in pace*. Plusieurs personnes ont contribué également à l'élaboration de cette étude grâce aux discussions et/ou commentaires, et nous tenons à les remercier, particulièrement Stasinos Stavrianeas, John Demetrapoulos, Roger Pouivet (qui a lu plusieurs versions de ce texte), Olivier Riaudel, Jorge Fraile, Arnaud Join-Lambert (qui nous a apporté de précieux commentaires pour l'amélioration du texte final). Enfin, nous remercions les lecteurs anonymes pour leurs remarques et suggestions ainsi que Philippe Henne pour avoir lu et corrigé notre français. Nous demeurons toutefois les seuls responsables des erreurs et limites que ce texte pourrait comporter.

ABSTRACT. — Dans cette étude nous nous proposons d'étudier la présence du Christ dans l'Eucharistie dans une perspective métaphysique et ontologique. Dans les deux premières sections nous définirons et montrerons qu'il faut distinguer: le *problème de l'Eucharistie* et la *question fondamentale de l'Eucharistie*. Nous défendrons la thèse selon laquelle le *problème* de l'Eucharistie en est vraiment un seulement pour ceux qui acceptent l'ontologie de l'aristotélisme, plus précisément celle de la transsubstantiation. Or, nous montrerons que l'ontologie de la transsubstantiation suppose des problèmes théoriques insurmontables et nous suggérerons que nous devons nous intéresser plutôt à la *question fondamentale* de l'Eucharistie. Afin de montrer qu'il est possible de donner une réponse à la *question fondamentale de l'Eucharistie*, nous esquisserons une solution à partir d'une ontologie des tropes.