



HAL
open science

“ L’eucharistie, clé de voûte de l’organisme sacramentel
chez saint Thomas d’Aquin ”

Martin Morard

► To cite this version:

Martin Morard. “ L’eucharistie, clé de voûte de l’organisme sacramentel chez saint Thomas d’Aquin ”. *Revue Thomiste*, 1995, 1995, pp.217-250. hal-01974735

HAL Id: hal-01974735

<https://hal.science/hal-01974735>

Submitted on 9 Jan 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Copyright

Martin Morard, « L'eucharistie, clé de voûte de l'organisme sacramentel chez saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste* t. 95, 1995, p. 217-250.

L'EUCCHARISTIE, CLE DE VOUTE DE L'ORGANISME SACRAMENTEL CHEZ SAINT THOMAS D'AQUIN

« Les sacrements, ainsi que tous les ministères ecclésiastiques et les tâches apostoliques, sont liés à l'eucharistie et ordonnés à elle. Car la sainte eucharistie contient tout le trésor spirituel de l'Église, c'est-à-dire le Christ lui-même [...] Dès lors, l'eucharistie est bien la source et le sommet de toute évangélisation : tandis que les catéchumènes sont progressivement conduits à y participer, les fidèles, déjà marqués par le baptême et la confirmation, sont pleinement insérés dans le Corps du Christ quand ils reçoivent l'eucharistie. L'assemblée eucharistique est donc le centre de la communion des fidèles que préside le prêtre¹. »

Le père Henri de Lubac avait noué jadis en un jeu de formules devenu célèbre l'ensemble des liens de causalité régissant les rapports de l'Église et de l'eucharistie perçus par la tradition catholique depuis les origines : « C'est l'Église qui fait l'eucharistie, mais c'est aussi l'eucharistie qui fait l'Église². » En fait, ce sont tous les sacrements qui, communiquant chacun à son rang l'influx rédempteur de la Passion, exercent envers l'Église, envisagée comme réalité de grâce et communion, une certaine causalité efficiente et formelle³. Ce qui est vrai éminemment du « sacrement de l'unité de l'Église », l'est aussi relativement de chacun des « sacrements de l'Église » et l'est absolument de l'ordre sacramentel comme tel. Ce travail cherchera à mettre en lumière le rôle spécifique du mystère eucharistique au sein de l'organisme des sept sacrements afin d'être mieux à même d'estimer la place qui revient à l'un et à l'autre au cœur du mystère de l'Église.

La pensée du Docteur commun est à cet égard intéressante à plus d'un titre et elle n'a pas manqué de stimuler la réflexion ecclésiologique de ce siècle. Sans vouloir exclure personne, nous devons beaucoup ici aux grandes intuitions contemplatives du cardinal Journet pour qui la grâce sacramentelle, participation à la charité christique et christoconformante, est un des éléments prépondérants de la vie de l'Église⁴. Le désir d'évaluer les fondements thomasiens de cette doctrine n'est pas absent de notre démarche.

¹ CONC. VAT. II, *Decretum Presbyterorum ordinis*, II, 5 : «Cetera autem sacramenta, sicut et omnia ecclesiastica ministeria, et opera apostolatus, cum sacra eucharistia cohaerent et ad eam ordinantur [cf. Saint THOMAS D'AQUIN, *Summae theologiae tertia pars*, q 73, a 3 ; q 65, a 3]. In sanctissima enim eucharistia totum bonum spirituale Ecclesiae continetur [III^a, q 65, a 3, ad 1], ipse scilicet Christus [...] Quapropter eucharistia ut fons et culmem totius evangelizationis apparet, dum catechumeni ad participationem eucharistiae paulatim introducuntur, et fideles, iam sacro baptisate et confirmatione signati, plene per receptionem eucharistiae Corpori Christi inseruntur. Est ergo eucharistica synaxis centrum congregationis fidelium cui presbyter praest. »

² Henri de LUBAC, *Méditation sur l'Église*, « Théologie 27 », Paris, Aubier, ³1954, p. 113 ; cf. p. 123-137.

³ Cf. S. THOMAS, III^a, q 64, a 2, ad 3.

⁴ Cf. Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Paris, Desclée De Brouwer, 1943-1962 ; 1951 ; 1969, 3 vol. cités *EVI I*, *EVI II*, *EVI III* ; *Théologie de l'Église*, Paris, Desclée de Brouwer, 1958-1987 et « Le mystère de la sacramentalité : Le Christ, l'Église, les sept sacrements », *Nova et Vetera* 49 (1974), p. 161-214.

A travers l'étude parfois très pointue du texte de saint Thomas, nous verrons donc ici comment s'articulent la grâce spécifique de l'eucharistie et celles des autres sacrements, soit que l'on considère comme d'en haut l'ensemble du système sacramentel, soit que, l'explorant en détail, on se place au point de vue des relations de l'eucharistie avec l'un ou l'autre sacrement en particulier.

I. EUCHARISTIE, BAPTEME ET MARIAGE

Sans vouloir reprendre un à un chaque sacrement, les cas particuliers du baptême et du mariage méritent que l'on s'y arrête⁵. Dans la perspective précise de l'édification du Corps mystique, saint Thomas les présente d'une façon telle qu'ils semblent faire double emploi avec l'eucharistie : tantôt il leur attribue un effet, une *res*, identique en apparence, tantôt il les présente comme des signes à première vue semblables.

A. Baptême et eucharistie : deux temps de l'incorporation sacramentelle

1. Développement bipolaire de l'unité ecclésiale

Lorsqu'il médite sur l'épisode du coup de lance, Thomas d'Aquin n'y voit pas simplement la grâce sacramentelle jaillir du cœur du Christ comme une réalité générique à laquelle les rites sacramentels viendraient apporter par la suite une septuple spécification. S'il y voit, à la suite des Pères, la source de l'efficacité sacramentelle, s'il y voit l'Église anadyomène, émergeant des flots de l'amour rédempteur, c'est que le sang et l'eau sont les signes de l'eucharistie et du baptême, double clé de voûte sur laquelle repose la vie du Corps mystique et où l'organisme sacramentel tout entier trouve le lien de son unité⁶. Ces

⁵ Sur la confirmation, cf. plus bas note 14.

⁶ S. THOMAS, *Catena aurea in quatuor evangelia*, éd. Gaurienti, Turin, Marietti, 1953, 2 vol. : *In Ioan.* 19, 34, n° 10, II, p. 574 : « Augustinus (In Ioannem, tract. 120). Vigilanti verbo Evangelista usus est, ut non diceret *latus eius percussit aut vulneravit, sed aperuit*, ut illic quodammodo vitae ostium panderetur, unde sacramenta Ecclesiae manaverunt, sine quibus ad vitam quae vere vita est, non intratur ; unde sequitur : *Et continuo exivit sanguis et aqua*. Ille sanguis in remissionem fusus est peccatorum : aqua illa salutare temperat poculum: hoc et lavacrum praestat et potum. Hoc praenuntiabat quod Noë in latere arcae ostium facere iussus est, quo intrarent animalia quae non erant diluvio peritura, quibus praefigurabatur Ecclesia. Propter hoc prima mulier facta est de viri latere dormientis ; et hic secundus Adam inclinato capite in cruce dormivit, ut inde formaretur ei coniux per id quod de latere dormientis effluxit. O mors, unde mortui reviviscunt ! Quid isto sanguine mundus, quid isto vulnere salubrius ? »

ID., *Super epistolas sancti Pauli lectura*, éd. Cai, Turin, Marietti, 1953 : *In Rm* 5, 4, n° 429 : « Sunt autem et aliae similitudines inter Christum et Adam, quod scilicet [...] sicut de latere Adae dormientis sumpta est mulier, ita ex latere Christi dormientis in cruce fluxit sanguis et aqua, ut dicitur *Io.* 19, 34, quae significant sacramenta quibus **formata** est Ecclesia. » Cf. ID. *Expositio super Psalm.* 3, n° 3 (*in fine*), dans *Opera omnia*, Parme, 1863, XIV, p. 157 a) ; *I^a*, q 92, a 3 : « De latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, id est sanguis et aqua quibus est Ecclesia **instituta** » ; *III^a*, q 64, 2, ad 3 : « Sicut non licet eis [apostolis] constituere aliam Ecclesiam, ita non licet eis tradere aliam fidem, neque instituere alia sacramenta, sed *per sacramenta quae de latere Christi pendentes in cruce fluxerunt*, dicitur esse **fabricata** Ecclesia Christi. [*Glossa ord. sup. Rm* 5, 14 ; *Glossa LOMBARDI, in loc. cit., PL* 191, 1392.] » Cf. *Super epistolas, In I Co* 11, 7, n° 607.

Commentum super quatuor libros Sententiarum, Parme, 1858 : *Sent.* IV, d 18, q 1, a 1, sol 1 : «... Quia ex latere dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia **fabricatur** ; ideo in sacramentis Ecclesiae efficacia passionis manet » ; Cf. *III^a*, q 62, 5, *sed contra*.

Super evangelium S. Ioannis lectura, 19, 34, éd. Cai, Turin, Marietti, 1952, n° 2458 : « Unde continuo exivit sanguis et aqua [...] Competit etiam hoc figurae: quia sicut de latere Christi dormientis in cruce fluxit sanguis et aqua, **quibus consecratur Ecclesia**, ita de latere Adae dormientis formata est mulier, quae ipsam Ecclesiam

sacrements, l'Angélique les appelle « *potissima sacramenta*⁷ » parce qu'ils opèrent tous deux en premier chef ce qui est l'effet caractéristique de tout sacrement : l'incorporation au Christ⁸. Leur fonction ecclésiale privilégiée autant que leur particulière capacité de conformation au « Christ vrai » (distingué du Christ « mystique » ou « spirituel » qu'est l'Église) est la raison de leur prééminence et de la mention spéciale de leur présence au Calvaire.

Il n'en demeure pas moins qu'il existe entre eux, et sur ce point précis de leur portée ecclésiale respective, une distinction formelle qu'il s'agit d'établir, puisque saint Thomas affirme d'un côté que « le baptême a pour effet général la construction de l'unité de l'Église⁹ », alors qu'il ne cesse de répéter par ailleurs que l'eucharistie est, à proprement parler, le « sacrement de l'unité de l'Église¹⁰ ».

A l'égard du Corps mystique, l'efficience sacramentelle du baptême diffère en effet de celle de l'eucharistie en ceci que l'un façonne l'Église par incorporation initiale de ses membres, effet de l'infusion première de la foi justificante et de la charité, tandis que l'autre porte à son point de fusion l'unité des membres avec leur Tête et entre eux, par l'*habitus* de charité qu'elle nourrit, fait croître et incite à agir¹¹.

La mère n'est pas seulement celle qui engendre et met au monde, elle est aussi celle qui nourrit et éduque jusqu'à la maturité, jusqu'au seuil de l'âge adulte. Par analogie, Dieu meut son Église à engendrer et guider la vie spirituelle de ses membres par ces deux sacrements¹².

Avec le baptême nous assistons donc à une incorporation matérielle et inchoative - où le Corps mystique éclôt dans la perfection du germe¹³ - appelée à s'épanouir progressivement

praefigurabat.» - Sur ce thème chez les Pères, cf. P.S. TROMP, «De nativitate Ecclesiae ex corde Jesu in cruce», *Gregorianum* 13 (1932), p. 489-527.

⁷ *III^a*, q 62, a 5 : «Sacramenta Ecclesiae specialiter habent virtutem ex passione Christi, cuius virtus quodammodo nobis copulatur per susceptionem sacramentorum, in cuius signum, de latere Christi pendentis in cruce fluxerunt aqua et sanguis, quorum unum pertinet ad baptismum, aliud ad eucharistiam, quae sunt potissima sacramenta»; q 65, a 3, c. : «Simpliciter loquendo sacramentum eucharistiae est potissimum inter alia sacramenta» (cf. *ibid.*, *sed contra* : «Hoc sacramentum potissimum et perfectissimum est omnium sacramentorum » ; q 62, a 5, ad 4 : « Baptismus, cum sit maxime necessitatis, est potissimum sacramentorum » ; q 66, a 3, ad 3 : « Ex latere Christi fluxit aqua ad abluendum, sanguis ad redimendum. Et ideo sanguis competit sacramento eucharistiae: aqua autem sacramento baptismi. Qui tamen habet vim ablutivam ex virtute sanguinis Christi » ; *In 1 Co* 11, 6, n° 685. Cf. encore S. AMBROISE, *Traité sur l'évangile de s. Luc*, X, 135, « Sources chrétiennes 52 », Paris 1958, p. 201.

⁸ Cf. S. THOMAS, *III^a*, q 62, a 1 : «Necesse est dicere sacramenta novae legis per aliquem modum gratiam causare. Manifestum est enim quod per sacramenta novae legis homo Christo incorporatur, sicut de baptismo dicit Apostolus, Gal 3, 27 [...] Non autem efficitur homo membrum Christi nisi per gratiam. »

⁹ *III^a*, q 39, a 6, ad 4 : « Apparuit Spiritus sanctus in specie columbae super Dominum baptizatum, ad designandum communem effectum baptismi, qui est constructio ecclesiasticae unitatis » ; JOURNET, *EVI* II, p. 658 : « Le baptisé est immergé dans le Christ total, incorporé au Christ total ; il revêt le Christ comme une forme vitale qui le fera vivre de la vie du Christ, comme une flamme qui le fera participer à la nature du feu ; il ne fera plus avec le Christ qu'une seule personne mystique. »

¹⁰ Pour les références, cf. l'inventaire établi à partir de l'*Index thomisticus*, note 45.

¹¹ Journet parle quant à lui du baptême comme du « sacrement de l'incorporation première au Christ » (*EVI* II, p. 1306).

¹² Cf. S. THOMAS, *III^a*, q 13, a 1 - Sur la question des rapports baptême-eucharistie et ses implications pastorales, cf. Lambert BEAUDOUIN, « Baptême et eucharistie », *La Maison-Dieu* 6 (1946) p. 56-75.

¹³ Cf. S. THOMAS, *III^a*, q 19, a 3, ad 2 : « Baptismus est spiritualis **generatio**, quae est mutatio de non esse spirituali in esse spirituale » ; *In Io.* 3, 1, n° 439 : « Homo...potest per auxilium gratiae divinae ad novitatem venire [...] et, quantumcumque magnus, in uterum spiritualem, scilicet Ecclesiae, per sacramentum baptismi introire. » - Pour rejoindre le «Boeuf muet», «l'Aigle de Meaux» n'aura qu'un coup d'aile à donner : « (L'Église) engendre (ses fidèles) à Jésus-Christ », écrit-il à sa correspondante de Metz, « non en la façon des autres mères, en les produisant de ses entrailles, mais en les tirant de dehors pour les recevoir dans ses entrailles, en se les incorporant à elle-même, et en elle au Saint-Esprit qui l'anime et par le Saint-Esprit au Fils qui nous l'a donné par

par l'eucharistie en une incorporation formelle et sommitale, où la beauté du Corps mystique éclate dans la perfection du fruit¹⁴.

Selon une perspective étiologique, il faudra donc attribuer au baptême la causalité efficiente de l'incorporation ecclésiale, en tant qu'il établit les relations vitales qui associent les membres à la Tête par la *configuration* au Christ que réalise le caractère imprimé (*res et sacramentum*) et par la *conformité* intérieure qui résulte de l'infusion de la grâce justificante (*res tantum*)¹⁵. A l'égard de ces mêmes liens, la grâce de l'eucharistie agit simultanément comme cause finale, puisqu'elle conduit à la plénitude du terme le processus de conformation amorcé au baptême, par voie de continuité et d'intensification progressive.

Premiers dans l'ordre d'exécution, les effets ecclésiaux du baptême, principalement l'incorporation, restent ainsi, à la différence de ceux de l'eucharistie, seconds dans l'ordre de perfection : ils postulent un achèvement. A l'inverse, l'unité ecclésiale plénière, *res* ou fruit de l'eucharistie, est première dans l'ordre d'intention, mais seconde dans l'ordre d'exécution¹⁶.

A cela s'ajoute, corollaire à ne pas négliger, que le baptême rend participant, au plan individuel et partiel, *secundum quid*, de l'unité de l'Église que l'eucharistie réalise, *simpliciter*, au plan de l'ensemble du Corps mystique. C'est personnellement et une à une que le baptême unit les âmes au Christ comme des membres à leur Tête par la vertu de la Passion qui leur est appliquée ; c'est corporativement et organiquement que l'eucharistie unit les âmes au Christ comme le Corps à sa Tête, dans l'acte même de la Passion¹⁷. Baptême et eucharistie se trouvent pour ainsi dire respectivement à la base et au sommet de l'unité du Corps mystique¹⁸, celui-là pour l'inaugurer par agrégation, celle-ci pour la couronner par intégration ; celui-là en tant que « porte des sacrements », pour inaugurer le culte divin dont celle-ci, « fin et consommation des sacrements », est l'expression la plus parfaite, celle qui associe pleinement l'Église au culte suprême de la Croix rédemptrice¹⁹.

son souffle et par le Fils au Père qui l'a envoyé. » (J.-B. BOSSUET, Lettres à une demoiselle de Metz, IV, § 36, *Lettres de piété et de direction*, Paris, Bonne Presse, 1897, I, p. 22.)

¹⁴ S. THOMAS, *In 1 Co* 11, 7, n° 691 : « Hoc sacramentum est spirituale nutrimentum, sicut baptismus est spiritualis nativitas. Nascitur autem aliquis ad hoc ut vivat, sed non nutritur nisi iam vivus » ; cf. *III^a*, q 79, a 3, ad 2 - Notons que la CROISSANCE de la grâce dont l'eucharistie est le moteur se distingue de celle que procure la confirmation, également sacrement de la croissance et de la maturité spirituelle ; *III^a*, q 79, a 1, ad 1 : « Restat ut, cum ipsum sacramentum realiter sumitur, gratia augeatur et vita spiritualis perficiatur. Aliter tamem quam per sacramentum confirmationis, in quo augetur et perficitur gratia ad persistendum contra exteriores impugnationes inimicorum Christi. Per hoc autem sacramentum [eucharistiae] augetur gratia, et perficitur spiritualis vita, ad hoc quod homo in seipso perfectus existat per coniunctionem ad Deum » ; cf. *III^a*, q 73, a 1, ad 1 et *Sent.* IV, d. 8, q 1, a 1, sol 1, ad 1.

¹⁵ Cf. *III^a*, q 69, a 9, ad 1 ; q 66, a 1 ; q 69, a 5 : « Per baptismum aliquis regeneratur in spiritualem vitam, quae est propria fidelium Christi [...] Vita autem non est nisi membrorum capiti unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. Et ideo necesse est quod per baptismum aliquis incorporetur Christo quasi membrum ipsius » ; *In Io.* 3, 1, n° 442 : « Oportet generatum generari ad similitudinem generantis ; nos autem regeneramur in filios Dei, ad similitudinem veri Filii : oportet ergo quod regeneratio spiritualis fiat per id per quod assimilamur vero Filio ; quod quidem est per hoc quod spiritum eius habemus. »

¹⁶ *III^a*, q 73, a 5, ad 4 : « Sacramentum eucharistiae, quamvis sit posterius baptismo in perceptione, est tamen prius in intentione » ; cf. q 62, a 6, ad 3 et John T. DITTOE, « Sacramental Incorporation into the Mystical Body », *The Thomist* 9 (1946) p. 488-497.

¹⁷ S'il revient au prêtre d'être ministre ordinaire de l'eucharistie et du baptême, c'est parce que, respectivement, « eiusdem enim videtur esse operari totum et partem in toto disponere » ; (*III^a*, q 67, a 2) ; cf. q 73, a 3, ad 3.

¹⁸ *III^a*, q 73, a 3, ad 3 : « Eucharistia est sacramentum passionis Christi prout homo perficitur in unione ad Christum passum. Unde, sicut baptismus dicitur sacramentum fidei, quae est fundamentum spiritualis vitae, ita eucharistia dicitur sacramentum caritatis, quae est vinculum perfectionis, ut dicitur *Coloss.* 3, 14. »

¹⁹ Cf. *III^a*, q 63, a 6 ; q 73, a 3, c. et ad 3.

Il en résulte que toute la vertu sanctifiante du baptême est comme dérivée de l'eucharistie et de la vertu salvifique du sang du Christ qui s'y déverse²⁰. En bonne métaphysique, l'influence de la cause finale précède la cause efficiente et la meut à son acte²¹. Ainsi l'efficience baptismale découle en quelque sorte de l'attraction du mystère eucharistique dans la mesure où, alors qu'elle introduit dans l'unité ecclésiale, elle imprime au baptisé ce mouvement surnaturel qui le portera vers la participation sacramentelle plénière à l'eucharistie en même temps qu'elle creuse en lui la soif de cette unité souveraine qui en est la *res* propre, fin et consommation de tous les sacrements²².

La grâce de l'eucharistie se profile en effet à l'horizon de la grâce baptismale comme cette manducation spirituelle dont le Seigneur a dit que sans elle personne n'aurait la vie en soi²³. Et le baptême ordonne à l'eucharistie comme au sacrement de l'union plénière avec le Christ et de la parfaite unité du Corps mystique. Saint Thomas va jusqu'à dire qu'en rendant participant de l'unité ecclésiale, il confère un droit (*ius*) à l'eucharistie²⁴. Plus encore qu'à la célébration sacramentelle de la messe, le baptême est intrinsèquement ordonné à la communion fructueuse avec le Christ-Tête, celle qui n'est pas fiction mais consommation personnelle de chaque membre dans l'unité du corps. Il en va du baptisé à l'égard de l'eucharistie et de l'Église, comme du greffon nouveau fermement maintenu sous l'écorce de l'arbre. Il ne suffit pas qu'il ait pris, il faut encore qu'il prospère et fructifie. C'est dans ce but qu'il a été levé, c'est vers cette fin que le porte tout naturellement le mouvement de la sève nourricière. Tel est le sens profond de l'allégorie de la Vigne dans l'Évangile de saint Jean : « Tout sarment en moi qui ne porte pas de fruit, mon Père l'enlève, et tout sarment qui porte du fruit, il l'émonde, pour qu'il porte encore plus de fruit... Demeurez en moi » (*Jn* 15, 3-4)²⁵.

Saint Thomas applique cette injonction de Jésus, invitation à l'unité dans la charité, à la participation aux sacrements qui en est le moyen, plus spécialement à l'eucharistie²⁶. De fait,

²⁰ Cf. *III^a*, q 66, a 3, ad 3 ; J. T. DITTOE, « Sacramental incorporation... », p. 495.

²¹ Cf. *I^a*, q. 5, a 2, ad 1 ; q 4, c. et ad 3.

²² Cf. *III^a*, q 79, a 1, ad 1 : « Dicendum quod hoc sacramentum ex seipso virtutem habet gratiam conferendi: nec aliquis habet gratiam ante susceptionem huius sacramenti [eucharistiae] nisi ex aliquo voto ipsius, vel per seipsum, sicut adulti, vel voto Ecclesiae, sicut parvuli ». - « The power of Sacrement of Baptism, then is derived from the Holy Eucharist » J. T. DITTOE, « Sacramental incorporation... », p. 496).

²³ Cf. S. THOMAS, *III^a*, q 73, a 3, ad 1 : « Augustinus dicit (*In Iohan. tract.* 26, 15 ; *PL* 35, 1613), exponens illud verbum Iohannis *Hunc cibum et potum*, scilicet carnis suae et sanguinis, « [Christus] societatem vult intelligi corporis et membrorum suorum, quod est Ecclesia, in praedestinati et vocati et iustificati et glorificati sanctis et fidelibus eius ». Unde, sicut ipse dicit in *Epist. ad Bonifacium*, « nulli est aliquatenus ambigendum tunc unumquemque fidelium corporis sanguinisque Domini participem fieri, quando in baptisate membrum corporis Christi efficitur : nec alienari ab illius panis calicisque consortio, etiam si, antequam panem illum comedat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate corporis Christi constitutus abscedat » ; cf. *ibid.*, c. ; *III^a*, q 65, a 4, obj 2 et ad 2.

²⁴ *III^a*, q 67, 2. Il ne s'agit pas d'une exigence arbitraire, mais d'une conséquence interne, fondée dans l'être même de la grâce baptismale.

²⁵ Cf. *II^a-II^{ae}*, q 24, a 6, c. : « Augmentum spirituale caritatis quodammodo simile est augmento corporali. Augmentum autem corporale in animalibus et plantis non est motus continuus, [...] sed per aliquod tempus natura operatur disponens ad augmentum et nihil augens actu, et postmodum producit in effectum id ad quod disposuerat, augendo animal vel plantam in actu. Ita etiam non quolibet actu caritatis caritas actu augetur: sed quilibet actus caritatis disponit ad caritatis augmentum, in quantum ex uno actu caritatis homo redditur promptior iterum ad augendum secundum caritatem, etc. »

²⁶ Cf. *In Io.* 15, 1, n° 1988 : « *Manete in me*, per caritatem (1 *Jn* 4, 16) [...] et per sacramentorum participationem, supra *Jn* 6, 57 : *Qui manducat carnem meam et bibit sanguinem meum, in me manet*. Dicit ergo *Manete in me*, gratiam suscipiendo, et ego in vobis, vos adiuvando. » - Cf. F.-M. BRAUN, « L'eucharistie selon saint Jean », *RT* 70 (1970) p. 22-23 ; 27-29 qui met en évidence au plan exégétique le sens foncièrement eucharistique de l'allégorie de *Jn* 15 et l'importance du thème de l'unité sociale et personnelle dans la théologie eucharistique de l'évangéliste.

à la racine de la disposition qui, du baptême, conduit à l'eucharistie, c'est le dynamisme de la charité qui est à l'oeuvre. Vertu unitive s'il en est, continuellement tendue par un élan dont Dieu est le seul terme possible, l'eucharistie lui offre dès ici-bas le lieu, plus encore que le moyen, où se resserrent au plus haut de son intensité cette unité ecclésiale dans laquelle le baptême fait entrer. Une charité qui ne chercherait pas à croître serait morte ; elle ne serait plus le moteur de cette continuelle progression qui fait avancer le chrétien voyageur vers son terme divin²⁷. « Le feu ne dit jamais : Assez » (*Pr* 30, 16). Par analogie, la grâce baptismale qui ne tendrait pas à la consommation eucharistique serait pure fiction. Chaque saison a sa grâce et la grâce a ses saisons. La charité sacramentelle aussi. Et ce que tel sacrement prépare par mode de disposition, tel autre l'accomplira par mode de réalisation. Aux floraisons du printemps doivent répondre les fruits mûrs de l'été.

2. Nécessité salvifique.

La question se pose alors de la nécessité de l'eucharistie pour le salut. Au point de vue particulier de la nécessité salvifique, le Docteur commun semble reconnaître sans réserve la priorité du baptême (absolue) et de la pénitence (relative) par rapport à l'eucharistie²⁸. Le problème pourrait sembler résolu, mais ce serait méconnaître la finesse d'analyse dont Thomas fait preuve quand il invite à distinguer d'une part entre nécessité de moyen et nécessité de fin - entre ce qui est requis par la nature des choses pour atteindre une fin et ce qui, sans exclure d'autres voies de recours éventuelles, « convient » seulement pour atteindre cette fin de la façon la plus adéquate²⁹ - et d'autre part, entre le sacrement et sa *res*, entre le signe rituel surnaturellement efficace et la grâce habituelle et actuelle qu'il confère au titre d'instrument.

Dès lors, la solution tient en une phrase : « La réception [*res et sacramentum*] du baptême est nécessaire à l'"inauguration" de la vie spirituelle tandis que celle de l'eucharistie est nécessaire à sa "consommation", mais non à sa possession pure et simple [*res tantum*] à laquelle suffit l'aspiration qui nous y porte, puisque la fin est possédée par le désir et l'intention.³⁰ »

Si le baptême est requis pour l'inauguration de la vie divine, la participation liturgique et sacramentelle à l'eucharistie reste de l'ordre d'une nécessité relative de ce point de vue spécifique ; elle n'en demeure pas moins indispensable à l'épanouissement dernier de cette même vie surnaturelle. Mais comme les circonstances de l'existence ne la rendent pas toujours possible, l'aspiration qui y conduit est suffisante pour en garantir l'effet. Il en va d'ailleurs de même pour le baptême dit « de désir ». La nécessité absolue ne concerne que l'intention subjective de recevoir la *res* des sacrements. Aussi inéluctable que le laisse supposer l'axiome « Hors de l'Église pas de salut », c'est l'unité plénière du Corps mystique dont l'eucharistie contient le principe dans la personne et le sacrifice du Christ-Tête qui est nécessaire, au sens fort du terme, au salut du genre humain, non le moyen sacramentel qui la

²⁷ S. THOMAS, *II^a-II^{ae}*, q 24, a 4, c. : « De ratione caritatis viae est ut possit augeri: si enim non posset augeri, iam cessaret viae processus » ; q 64, a 7, *sed contra* : « Dicit Glossa (*In Phil* 3, 12) : « Nemo fidelium, etsi multum profecerit, dicat sufficit mihi. Qui enim hoc dicit, exit de via ante finem. »

²⁸ Cf. *III^a*, q 65, a 4, et a 3, ad 4 ; *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis*, dans *Opera omnia*, Éd. léonine, Rome, 1979, t. XLII, p. 254, lignes 125-131.

²⁹ Cf. *III^a*, q 65, a 4, c.

³⁰ *III^a*, q 73, a 3 : « Perceptio baptismi est necessaria ad inchoandam spiritualem vitam, perceptio autem eucharistiae est necessaria ad consummandam ipsam: non ad hoc quod simpliciter habeatur, sed sufficit eam habere in voto, sicut et finis habetur in desiderio et intentione. »

procure ordinairement³¹. De ce fait, la participation « sacramentelle » au mystère eucharistique relèvera non d'une nécessité de moyen mais d'une nécessité de fin, tandis que la participation « réelle », dernière, à l'unité ecclésiale s'imposera pour sa part comme une nécessité de moyen à laquelle satisfait la vocation ontologique de la grâce baptismale à la consommation eucharistique sans laquelle la vie sacramentelle est sans valeur³².

Quoique à notre connaissance saint Thomas n'entre pas dans ces détails, distinguons à ce propos avec l'école thomiste entre ce que l'on pourrait appeler un *votum* ontologique (*intentio*) qui est inhérent à l'être de la grâce baptismale et un *votum* psychologique (*desiderium*) qui est un acte conscient posé par l'intelligence et la volonté. Il s'agit de deux profondeurs d'une même tendance regardant vers l'eucharistie, l'une comme vers la cause finale de tous les sacrements, l'autre comme vers la cause efficiente d'effets particuliers et personnels, distincts de ceux des autres sacrements, tels la réfection spirituelle, la joie, la rémission des péchés véniels, etc. Ces effets ne sont pas opérés directement par « l'in-tension » première qu'est le *votum* ontologique mais dépendent davantage de sa répercussion dans la volonté libre sous forme du désir conscient qui en constitue comme l'épanouissement normal et nécessaire³³. La tendance vers l'eucharistie requise par nécessité de moyen est donc bien évidemment déjà réalisée par le *votum* ontologique inhérent à la grâce baptismale, antérieurement à tout désir psychologique du sacrement.

De ce fait, conformément aux principes selon lesquels 1° il est possible de recevoir la grâce propre d'un sacrement antérieurement à sa réception rituelle³⁴ ; 2° la vertu divine n'est pas liée par les sacrements puisque la grâce sacramentelle peut toujours être conférée par son unique auteur indépendamment de leur réception rituelle³⁵, quiconque appartient à l'Église par le baptême est déjà rendu participant de son unité eucharistique d'une manière qui, bien que relative et encore imparfaite, n'en est pas moins suffisante³⁶.

³¹ Cf. *III^a*, q 73, a 3, et A.-M. ROGUET, *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique, l'eucharistie, III^a*, q 73-78, «Revue des jeunes», Paris, Cerf, 1960, p. 287 s., note [10].

³² Cf. *III^a*, q 79, a 1, ad 1 : voir texte plus haut, note 22.

³³ Par «*votum* psychologique», nous entendons avec ROGUET, «L'eucharistie...», t. 1, p. 287, [10] «un acte de la volonté qui opère réellement la possession de sa fin». Il implique *ex opere operantis* que le sujet soit prêt à recevoir le sacrement et n'en soit empêché que par des obstacles extérieurs auxquels Dieu remédie en tant qu'auteur des sacrements. Aussi saint Thomas note-t-il, *III^a*, q 68, a 2, ad 3 : «Apud Deum reputatur pro facto.» - Sur le *votum* et l'ordination du baptême à l'eucharistie chez Thomas et les thomistes, cf. R. PIZZORNI «De necessitate medii eucharistiae secundum s. Thomam», *Divus Thomas, (Piacenza)* 52 (1949), p. 3-40, spécialement les p. 5-8.

³⁴ Cf. S. THOMAS, *III^a*, q 73, a 3 : «Res alicuius sacramenti haberi potest ante perceptionem sacramenti, ex ipso voto» ; cf. *III^a*, q 68, a 2.

³⁵ En effet, si l'Église dépend radicalement de la grâce sacramentelle, celle-ci n'est pas tout à fait liée aux sacrements parce que le Christ en est le maître par son pouvoir d'excellence : «(Christus) potuit effectum sacramentorum sine exteriori sacramento conferre» (*III^a*, q 64, a 3) ; cf. encore *In I Co 1*, 2, n° 29 ; 11, 5, n° 647 ; *I^{a-II^{ae}}*, q 113, a 3, obj 1 et ad 1 ; *III^a*, q 27, a 1, ad 2 ; q 64, a 4 ; a 7 ; q 66, a 6 ; a 11 ; q 68, a 2 ; q 72, a 4, ad 1 ; q 86, a 2, obj 2 ; etc.

³⁶ Cette position peut paraître minimaliste. De fait, on ne saurait en rester là. Journet, faisant sienne la position de Jean de Saint-Thomas, affirme que la grâce formellement et pleinement sacramentelle (au sens strict et inadéquat de la *modalité permanente* qui affecte la grâce communiquée par les sacrements) n'est jamais conférée indépendamment des sacrements, de sorte que «où font défaut les caractères sacramentels et la perfection de la grâce sacramentelle, le principe organisateur de l'Église fait certainement défaut» (*EVI II*, p. 648) ; *ibid.*, note 1 ; *EVI II*, p. 658, note 6 et *EVI I*, p. 40-42. L'effet des sacrements produit en dehors de la médiation rituelle sera alors la grâce sacramentelle au sens large de grâce sanctifiante et justificante donnée en vertu de la Passion. Thomas est d'ailleurs lui-même bien conscient de la spécificité de la grâce qui résulte de la participation, liturgique et effective, aux sacrements ; cf. p. ex. *III^a*, q 69, a 5, ad 1 : «Adulti prius credentes in Christum sunt ei incorporati mentaliter. Sed postmodum, cum baptizantur, incorporantur ei quodammodo corporaliter, scilicet per visibile sacramentum : sine cuius proposito nec mentaliter incorporari potuissent » ; q 69, a 4, ad 2 : «...remissionem peccatorum aliquis consequitur ante baptismum secundum quod habet

En définitive, le baptême est nécessaire au salut comme *terminus a quo* de l'unité ecclésiale tandis que l'eucharistie est nécessaire au salut comme *terminus ad quem* de cette même unité. « Si vous ne mangez la chair du Fils de l'homme et ne buvez pas son sang, vous n'aurez pas la vie en vous » (*Jn* 6, 54).

B. Mariage et eucharistie : les sacrements de l'Église une

Les différences formelles existant entre la sacramentalité du mariage et celle de l'eucharistie vont nous permettre, un peu à la façon d'un révélateur, d'approfondir encore davantage le rôle propre de l'eucharistie au coeur du mystère de l'Église.

1. Mariage et eucharistie

Le mariage est envisagé au Moyen Âge comme le noeud par lequel la fragile unité du tissu social est appelée à se souder. Bien au-delà de la seule fonction procréatrice et régénératrice du couple, il a longtemps été connu comme le moyen de rassembler dans les mains du chef de lignage, *caput generis*, tout un ensemble de biens et de liens, familiaux et féodaux, en une structure arachnéenne que l'union matrimoniale contribue à étendre par l'établissement d'une nouvelle alliance³⁷. Consentement mutuel, pacte qui scelle en deux individus la rencontre de groupes humains plus vastes, il était tout naturellement désigné pour assumer au plan de la grâce le rôle de sacrement de l'union du Christ et de l'Église que les théologiens lui ont dévolu à la suite de saint Paul. La chose est à noter dans la mesure où la connaissance de l'enracinement anthropologique des sacrements permet de cerner davantage la spécificité du mystère de grâce qu'ils véhiculent, surtout s'il s'agit du mariage dont l'histoire est plus vieille que l'Église mais dont la théologie est encore neuve au moment où écrit saint Thomas³⁸.

Sacrement social à l'instar de l'eucharistie, le mariage est impliqué directement lui aussi dans l'édification sacramentelle du Corps mystique. Comme elle, il est le signe sacré de l'union du Christ et de l'Église. Comme elle, il est annoncé par la naissance d'Ève du côté d'Adam et tous deux en réalisent la figure, chacun à son niveau³⁹. Telle est du moins l'interprétation du Lombard reprise par l'Aquinat dans l'*Écrit sur les Sentences*⁴⁰. De même

baptismum in voto, vel explicite, vel implicite ; et tamen, cum realiter suscepit baptismum, fit plenior remissio, quantum ad liberationem a tota poena. [...] Postmodum in baptismo, maiorem copiam gratiae et virtutum consequuntur. »

³⁷ Malgré les préjugés dont leur auteur a peine à se départir, les travaux de Georges DUBY ont dégagé l'évolution de ces mécanismes, de l'ère carolingienne jusqu'au début du XIII^e siècle ; surtout *Le Chevalier, la femme et le prêtre*, Le mariage dans la France féodale, Paris, Hachette, 1981, mais aussi, à titre d'illustration : *Guillaume le Maréchal*, Paris, Fayard, 1984.

³⁸ C'est exactement le raisonnement que suit saint Thomas dans *Contra gentiles*, IV, c. 78 : « Generatio autem humana ad multa ordinatur, scilicet ad perpetuitatem speciei et ad perpetuitatem alicuius boni politici, puta populi in aliqua civitate ; ordinatur etiam ad perpetuitatem Ecclesiae, quae in fidelium collectione consistit [...] Sicut in aliis sacramentis per ea quae exterius aguntur spirituale aliquid figuratur, sic et in hoc sacramento per coniunctionem maris et feminae coniunctio Christi et Ecclesiae figuratur. »

³⁹ Cf. S. THOMAS, *I^a*, q 92, a 3 : « Conveniens fuit mulieri formari de costa viri, primo quidem ad significandum quod inter virum et mulierem debet esse socialis coniunctio [...]. Secundo, propter sacramentum : quia de latere Christi dormientis in cruce fluxerunt sacramenta, idest sanguis et aqua quibus est Ecclesia instituta. »

⁴⁰ *Sent.* IV, d 26, *textus Lombardi* : « Cum ergo coniugium sacramentum sit, et sacrum signum est, et sacrae rei, scilicet coniunctionis Christi et Ecclesiae, [...] Ut enim inter coniuges coniunctio est secundum consensum animorum et secundum permixtionem corporum ; sic Ecclesia Christo copulatur voluntate et natura, quia idem vult cum eo, et ipse formam sumpsit de natura hominis. Copulata est ergo sponso spiritualiter et corporaliter, id est caritate et conformitate naturae. Huius utriusque copulae figura est in coniugio. Consensus enim coniugum

que tout à l'heure pour le baptême, ce sont encore ici les rapports de la Tête du Corps mystique avec ses membres qui sont expressément représentés. Ce n'est pas par hasard que l'*Épître aux Ephésiens* - épître, s'il en est, de l'unité de l'Église⁴¹ - se termine par un développement où les relations du Christ et de l'Église sont évoquées non comme un simple modèle mais comme l'exemplaire de la vie conjugale. Encore faut-il définir quel aspect spécifique de la vie du Corps mystique est signifié - et donc réalisé - par le mariage d'une part et par l'eucharistie d'autre part.

Dans l'*Écrit sur les Sentences*, la différence avec l'eucharistie est encore difficile à percevoir sur ce plan précis. Thomas y considère l'union (*unio*) du Christ à l'Église comme la *res significata non contenta* du mariage⁴², chose que d'une manière ou d'une autre il avait déjà dite à propos de l'eucharistie désignée comme le *sacramentum unionis* par excellence⁴³. Ce n'est que plus tard, dans la *Somme*, parvenu à l'apogée de son activité théologique et ayant à montrer comment tous les sacrements se rapportent à l'eucharistie en vertu de la connexion interne qui lie entre eux les éléments de l'organisme sacramentel, qu'il distinguera nettement, à l'occasion d'un texte synthétique, les aspects ecclésiaux de la sacramentalité du mariage et de l'eucharistie, attribuant à celui-là la *coniunctio* de la Tête et des membres et à celle-ci leur *unitas* : « Le mariage se rapporte à l'eucharistie au moins par sa signification selon laquelle il représente la **conjonction** du Christ et de l'Église dont l'unité est figurée par le sacrement de l'eucharistie. D'où la parole de l'Apôtre : "Ce sacrement est grand : je le dis en référence au Christ et à l'Église"⁴⁴. » Que recèle cette *évolution* et comment l'expliquer ?

2. Les clés d'une expression

copulam spiritualem Christi et Ecclesiae, quae fit per caritatem, significat ; commixio vero sexuum illam significat quae fit per naturae conformitatem » ; *ibid.* q 2, a 1, obj 4 et ad 4 (voir texte ci-dessous, note 42) ; *De art. fidei*, p. 256, ligne 364 : « Matrimonium, quod est signum coniunctionis Christi et Ecclesiae. »

⁴¹ Selon saint Thomas : cf. *In Rom.*, prologue, n° 11 ; *In Phil.*, prologue, n° 2 ; *In Col.*, prologue, n° 2.

⁴² *Sent.* IV, d 26, q 2, a 1, ad 4 : « Unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in isto sacramento sed res significata non contenta - et talem rem nullum sacramentum efficit -, sed habet aliam rem contentam et significatam quam efficit, ut dicitur. » - Par *talem rem*, notre auteur désigne l'instance sacramentelle de la *res non contenta* - et non l'union du Christ et de l'Église comme telle - voulant signifier que l'efficace sacramentelle du *sacramentum tantum* ne porte pas directement sur la *res tantum, significata et non contenta*, mais au préalable sur la *res et sacramentum, significata et contenta*. Il n'entend donc pas nier en général la possibilité de la réalisation sacramentelle de l'union à ce niveau, mais la situer, dans ce cas précis, comme à l'horizon du sacrement. Plus tard, il affirmera sans plus de nuances : « Quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad unionem Christi et Ecclesiae pertineant. » (*CG IV*, c. 78 ; cf. *infra* note 62.) A peu près à la même époque il écrivait à propos de l'eucharistie : « In hoc sacramento est aliquid [...] quod est res tantum, scilicet unitas corporis mistici, id est Ecclesiae, quam hoc sacramentum et significat et **causat** » (*De art. fidei*, p. 255, l. 248).

⁴³ Cf. ci-dessous, note 45 et *Sent.* IV, d 8, q 1, a 3, sol 2, ad 1 : « Christus ab initio mundi erat caput sanctorum, non quasi habens actu conformitatem in natura cum membris Ecclesiae, incarnatione nondum facta, sed solum secundum fidem incarnationem expectantium ; et ideo **coniunctio corporis mystici** ad suum caput pro tempore illo non poterat fieri per aliquod sacramentum realiter continens ipsum caput membris conformae, sed poterat per aliqua sacramenta figurari » ; *ibid.*, d 2, q 1, a 2, sol : « ...Eucharistia quae membra capiti coniungit » ; d 9, q 1, a 3, sol 1. - Au sujet de cette expression, nous signalons, sans avoir pu la consulter, la communication de G. GEENEN, « L'adage *eucharistia est sacramentum ecclesiasticae unionis* dans les oeuvres et la doctrine de saint Thomas d'Aquin », dans *Actas del XXXV Congreso eucarístico internacional de Barcelona*, Barcelona 1953, t. 1, p. 215-281.

⁴⁴ S. THOMAS, *III^a*, q 65, a 3 : « Matrimonium autem saltem sua significatione attingit hoc sacramentum in quantum significat coniunctionem Christi et Ecclesiae, cuius unitas per sacramentum eucharistiae figuratur ; unde et Apostolus dicit, *Eph. 5, 32*: "Sacramentum hoc magnum est: ego autem dico in Christo et Ecclesia". »

Pour autant que l'état actuel des éditions permet de s'en assurer, dès la fin de l'*Écrit sur les Sentences*, l'expression « *sacramentum unionis* » disparaît du vocabulaire de saint Thomas⁴⁵. Elle cède la place à « *sacramentum unitatis* », au plus tard à partir du commentaire de la *Première Épître aux Corinthiens* (ch. 11) et surtout dans la *tertia pars* de la *Somme* où il y sera fait appel à huit reprises pour désigner l'eucharistie⁴⁶. Contrairement à ce que saint Thomas affirme dès cette date, la nouvelle venue, en sa teneur littérale du moins, n'est pas de la plume de saint Augustin⁴⁷. Sans doute cette attribution fait-elle allusion à la fameuse triade des homélies sur l'évangile de saint Jean à laquelle renvoient les éditeurs : « *O sacramentum pietatis ! O signum unitatis ! O vinculum caritatis !*⁴⁸ »

Notre auteur en connaît la teneur intégrale au moins depuis la rédaction de la *Catena* sur saint Jean, bien que l'on en relève quelques traces dès les *Sentences*⁴⁹. Pourtant, si notre enquête est exacte et si curieux que cela puisse paraître, elle ne se trouve citée telle quelle qu'à deux reprises dans tout le *corpus* thomasiens et encore assez tardivement⁵⁰. Cela autorise néanmoins à penser qu'il n'a pas subi le préjudice d'un texte fautif. Lorsqu'il voudra désigner la fonction de l'eucharistie dans l'Église, il est indéniable qu'il préférera donc librement son « *sacramentum ecclesiasticae unitatis* » au « *signum unitatis* » d'Augustin⁵¹, sans renoncer

⁴⁵ Avec les réserves qui s'imposent, nous donnons ici, l'inventaire, établi à partir de l'*Index thomisticus, concordantia prima*, des occurrences de SACRAMENTUM UNITATIS / SACRAMENTUM UNIONIS dans le *corpus* thomasiens. Sur 19 références, aucune ne concerne le mariage ; 16 désignent l'eucharistie ([1] à [16]), 3 concernent divers autres contextes ([17], [18], [19]) :

- *Sent.* IV, d 12, q 1, a 3, qa 3, obj 2 (*sacramentum unionis*) [1] ; d 13, q 1, a 1, qa 3, obj 3 (*s. unionis Ecclesiae*) [2] ; d 45, q 2, a 3, sol 1 (*s. ecclesiasticae unionis*) Cf. *ibid.*, ad 3 : « *signum ecclesiasticae unitatis* » [3].

- *Expositio super primam decretalem*, [Éd. léonine Léonine, t. XL, p. E 38, ll. 729] (*s. ecclesiasticae unitatis*) D'après une variante textuelle ; l'éditeur a préféré « *signum* » à « *sacramentum* » [4].

- *In I Co* 11, 4, n° 630 (*s. unitatis*) : citation explicite, mais non littérale d'AUGUSTIN, *In Iohan. tract.* XXVI, 13 [5] ; *ibid.* 11, 5, n° 654 (*s. unitatis*) : AUGUSTIN, *In Iohan. tract.* XXVI, 13 [6] ; *ibid.* 11, 7, n° 691 (*s. ecclesiasticae unitatis*) : AUGUSTIN, *In Iohan. tract.* XXVI, 13 [7].

- *In Io.*, 6, 6, n° 960 (*s. unitatis Ecclesiae*) : AUGUSTIN, *In Iohan. tract.* XXVI, 13 [8].

- *III^a*, q 67, a 2 (*s. Ecclesiae unitatis*) [9] ; q 73, a 2, *sed contra* (*s. ecclesiasticae unitatis*) [10] ; q 73, a 4 (*s. ecclesiasticae unitatis*) [11] ; q 80, a 5, ad 2 (*s. ecclesiasticae unitatis*) [12] ; q 82, a 2, obj. 3 (*s. unitatis*) : Citation explicite, mais non littérale d'AUGUSTIN, *In Iohan. tract.* XXVI, 13 [13] ; q 82, a 2, ad 3 (*s. unitatis ecclesiasticae*) [14] ; q 83, a 4, c., (*s. unitatis et pacis*) [15] ; q 83, a 4, ad 3 ; (*s. totius ecclesiasticae unitatis*) [16].

- *Contra impugnantes Dei cultum et religionem*, dans *Opera omnia*, Éd. léonine, Rome 1970, t. XLI, c. 8, § 4, ad 8, lignes 389 s. : Citation de *Glossa marg. super Ioh.* 19, 23 ; cf. S. CYPRIEN, *Liber de unitate Ecclesiae*, c. 7, PL 4, 520 A-521 B désignant l'Église à propos de la tunique sans couture [17].

- *In Io.* 2, 3, n° 409 ; cf. AUGUSTIN, *In diversis quaestionibus LXXXIII*, q 56 : désigne l'unité substantielle du corps humain du Christ. Elle constitue un ajout explicatif propre à Thomas au sein d'une citation *ad sensum* d'Augustin au sujet de la formation du corps du Christ dans le sein de la Vierge. La formule ne saurait donc avoir de sens sacramentologique ou ecclésiologique [18].

- *Sent.* I, d 34, q 1, prol : concerne le mystère trinitaire [19].

⁴⁶ Il est difficile de préciser davantage en raison de l'incertitude qu'engendre la variante textuelle du *Super primam decretalem*, signalée à la note précédente : [4].

⁴⁷ Cf. *In I Co* 11, 4, n° 630 ; 5, n° 654 ; 7, n° 691 et *III^a*, q 82, a 2. Augustin aurait d'ailleurs plutôt dit *mysterium unitatis* pour exprimer ce que Thomas entend par *sacramentum unitatis* (cf. v.g. *Sermon* 272, PL 38, 1248).

⁴⁸ *In Ioha. tract.* XXVI, 13, « Bibliothèque augustinienne, 72 », p. 518.

⁴⁹ Ainsi des formules comme « *vinculum caritatis* » (cf. *Sent.* IV, d 15, q 2, a 3, sol 1) ou « *signum ecclesiasticae unitatis* » (*Sent.* IV, d 45, q 2, a 3, sol 1, ad 3) sont pour le moins des réminiscences augustiniennes.

⁵⁰ *Catena in Io.* 6, 7 et *III^a*, q 79, a 1 (Recherche menée d'après l'*Index thomisticus*).

⁵¹ Cependant, cf. *Sent.* IV, d 45, q 2, a 3, sol 1, ad 3 : « *signum ecclesiasticae unionis* » et *Super I decretalem* (entre 1261-1265), p. E 38, l. 729 : « *ecclesiasticae unitatis signum* », textes antérieurs aux commentaires de saint

pour autant à se munir de l'autorité de celui-ci. Dès lors il est difficile de ne pas y voir une exposition révérencielle intentionnelle.

Ce passage de *sacramentum unionis* à *sacramentum unitatis* ne saurait s'expliquer simplement par la découverte inopinée des exclamations augustinienne. Il y a probablement là l'indication d'une nuance sémantique. Nous inclinons à penser que ce changement provient d'un affinement de la pensée théologique de l'Aquinat - en tout cas de la prise de conscience d'une priorité, éventuellement corroborée (ou suscitée) par le poids de l'autorité augustinienne - qui a conduit à une formulation plus précise de la dimension ecclésiale de l'eucharistie, de sa *res*, de leur mutuelle dépendance, et s'est répercuté accidentellement sur la sacramentalité du mariage en permettant de la distinguer de celle de l'eucharistie avec plus de précision⁵².

3. De l'union à l'unité

En parlant de « *sacramentum ecclesiasticae unitatis* », saint Thomas en est donc arrivé à condenser à sa façon le texte du Docteur de la grâce : 1° En préférant *sacramentum* à *signum*, il insiste avec force sur le rôle de « sacrement » exercé par l'eucharistie, ce qui se comprend très bien dans le contexte de la théologie post-béregarienne ; 2° par l'adjectif *ecclesiasticae*, il souligne la « dimension ecclésiale » (et non simplement personnelle) de l'unité sacramentellement réalisée ; 3° il relève la notion d'« unité » qui lui est corrélatrice et réserve à d'autres emplois celle d'union.

Car entre union et unité il signale une nuance, attribuant à celle-ci une intensité plus forte qu'à celle-là - « *unitas potior est quam unio*⁵³ » - en vertu d'une subordination éminemment transcendante qui semble avoir été depuis longtemps présente à son esprit⁵⁴.

C'est ainsi qu'il faut distinguer entre l'unité de la personne du Christ et l'union de l'Incarnation, entre l'humanité assumée par le Verbe et l'assomption de la nature humaine en l'unité de l'hypostase du Verbe⁵⁵. En adaptant à notre propos cette analyse de l'union hypostatique - procédé légitime, étant donné le rôle d'exemplaire joué par le Christ à l'égard de l'Église⁵⁶ - on dira donc avec saint Thomas que la conjonction de divers éléments en une réalité unique peut être considérée soit du point de vue initial des éléments unis, en mettant l'accent sur leur « individualité » - et on parlera alors d'"union" -, soit du point de vue terminal de la réalité en laquelle ils sont unis - et on parlera alors d'"unité"⁵⁷. Il y a unité lorsqu'on est en présence, à quelque degré de l'être que ce soit, d'un tout constitué assumant dans la simplicité de sa forme les éléments qui le composent de façon à leur faire abdiquer

Paul et à la *Somme*. N.B. l'expression « *signum unitatis* » n'a pas un sens uniquement eucharistique (cf. *In libros Politicorum Aristotelis*, I, II, 2), d'où la précision : «...*ecclesiasticae*... ».

⁵² Il semble bien que ce glissement de l'*unio-coniunctio* à l'*unio-unitas* se retrouve en d'autres lieux et soit l'indice d'une évolution plus générale de la pensée thomassienne qui se fait jour entre l'*Écrit sur les Sentences* et la *Somme de théologie*. Cf. M. T.-L. PENIDO, *Le Rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, Paris, 1931, p. 381 s. et son analyse comparative des listes-types d'unions possibles en *Sent.* III, d 1, q 1, a 1 et *III^a*, q 2, a 1, établies à propos de la recherche du concept d'union hypostatique.

⁵³ *II^a-II^{ae}*, q 26, a 4.

⁵⁴ *CG* I, c. 23 : « Perfectissime autem convenit aliquid alicui, quod est ipsummet : hoc enim perfectius est **unum** quam cum aliquid alteri substantialiter **unitur** ut forma materiae ; quae etiam **unio** perfectior est quam cum aliquid alteri accidentaliter inest. »

⁵⁵ Cf. *III^a*, q 2, a 9, ad 1.

⁵⁶ Cf. plus haut note 40 le texte du Lombard qui fait usage de ce procédé analogique.

⁵⁷ *III^a*, q 2, a 9 : « Unio importat coniunctio aliorum in aliquo uno. Potest ergo unio incarnationis dupliciter accipi: uno modo, ex parte eorum quae coniunguntur ; et alio modo ex parte eius in quo coniunguntur. Et ex parte huiusmodi unio habet praeeminentiam inter alias uniones: nam unitas personae divinae, in qua uniuntur duae naturae, est maxima. Non autem habet praeeminentiam ex parte eorum quae coniunguntur. »

quelque chose de ce qui les distinguait les uns des autres (*unum EX pluribus*). Il y a union lorsqu'on considère les éléments de ce même tout à la fois dans leur distinction et dans leur relation active à l'unité (*coniunctio IN unum*).

Forme verbale substantivée du verbe unir, *unio* désigne ainsi l'ordination actuelle et mutuelle de termes distincts, tandis que *unitas* fait davantage référence à un état, au résultat ou à l'effet de la *coniunctio* impliquée par la réalité de l'union, à la relation du multiple au principe d'un tout subsistant, en l'occurrence à cette relation qui rassemble dans l'Esprit saint les baptisés sous un seul chef, en une seule « personne mystique » en laquelle ils prennent vie⁵⁸. L'union est principe efficient de l'unité, l'unité principe formel et final de l'union. On parlera donc d'union lorsque les termes en présence sont désignés sous un mode actif, en tant qu'ordonnés à l'unité par la vertu d'un lien indissoluble. Car l'union, c'est en définitive l'unité *in fieri*, l'unité saisie dans son dynamisme. Et on parlera d'unité, d'unité ecclésiale en particulier, lorsque les termes encore perçus tout à l'heure dans le mouvement de leur convergence seront - sans que leur diversité naturelle soit pour autant anéantie - absorbés, intégrés par l'unique réalité surnaturelle qui les rassemble, dans la mesure où ils lui auront abandonné, sous l'effet de la charité christoconformante, cette part d'autonomie qui jusqu'ici faisait d'eux des entités indépendantes et « difformes », de façon à ne plus être plusieurs, mais un. L'unité, est alors "union *in facto esse*".

4. Sacrement de l'union et sacrement de l'unité

C'est sur cet arrière-fond que l'eucharistie est devenue avant tout pour saint Thomas le sacrement de l'unité ecclésiale après qu'il y ait vu le sacrement de l'union ecclésiale. Bien qu'elle n'en ait probablement pas été la cause, la théologie du mariage a bénéficié de ce réajustement. Car s'il existe un « sacrement de l'union » à proprement parler, ce n'est pas exactement l'eucharistie mais le mariage, « *quia significat CONIUNCTIONEM Christi et Ecclesiae* »⁵⁹, sacrement de l'adhésion sponsale de l'Église au Verbe incarné dont le terme est, *una sub uno*, l'Église du Verbe incarné. De fait, il ne "contient" pas cette union mais il y renvoie comme un signe à son signifié et à sa cause en même temps qu'il donne aux époux d'illustrer par leur union quelque chose de son caractère définitif et indissoluble et d'y participer réellement⁶⁰.

C'est là toute sa grandeur⁶¹. La grâce particulière que confère immédiatement le mariage (*res et sacramentum*) n'est donc pas l'union de l'Église au Christ, mais celle des époux entre eux, finalisée par l'union du Christ et de l'Église⁶². Sa *res* n'est pas l'unité de l'Église, mais

⁵⁸ *Sent.* IV, d 11, q 2, a 4, sol 1 : «... Ex duobus coniunctis unum efficitur...» ; d 49, q 4, a 3, ad 4 : « Ecclesia non nominat solum sponsum, sed sponsum et sponsam, prout per coniunctionem spiritualem est ex eis unum effectum » ; cf. *III^a*, q 2, a 9 ; *Summae theologiae Suppl.*, q 49, a 2, obj 4 et ad 4.

⁵⁹ *In Eph 5*, lect. 10, n° 334. Voir texte plus bas note 61.

⁶⁰ *De art. fidei*, p. 256 s., lignes 366.370-372 : «Est autem triplex bonum matrimonii: quorum [...] tertium est sacramentum, id est indivisibilitas matrimonii propter hoc quod significat indivisibilem coniunctionem Christi et Ecclesiae» ; *CG IV*, c. 18 : «Quia igitur per coniunctionem maris et feminae, Christi et Ecclesiae coniunctio designatur, oportet quod figura significato respondeat. Coniunctio autem Christi et Ecclesiae est unius ad unam perpetuo habendam ; est enim una Ecclesia [...] nec unquam Christus a sua Ecclesia separabitur. »

⁶¹ *In Eph 5*, n° 334 : « Notandum est hic quod quatuor sacramenta dicuntur magna, scilicet [...] eucharistia ratione continentiae, quia totum Christum continet ; item matrimonium ratione significationis, quia significat coniunctionem Christi et Ecclesiae. »

⁶² *CG IV*, c. 78 : «Matrimonium igitur, secundum quod consistit in coniunctione igitur maris et feminae [...] est sacramentum Ecclesiae [...] Et quia sacramenta efficiunt quod figurant, credendum est quod nubentibus per hoc sacramentum gratia conferatur, per quam ad unionem Christi et Ecclesiae pertineant ; quod eis maxime necessarium est, ut sic carnalibus et terrenis intendat quod a Christo et Ecclesia non disiungantur.»

l'union du Christ et de l'Église dont l'indissolubilité est signifiée par la stabilité infrangible de l'union des époux qui elle-même en procède⁶³.

Or, ce qui dans le mariage est *res* et n'est que signifié, dans l'eucharistie sera *res et sacramentum* et sera aussi contenu, ouvrant à son tour sur un autre horizon, plus vaste encore que le précédent, celui de l'unité de l'Église⁶⁴.

L'eucharistie réalise et "contient" en effet l'union ecclésiale annoncée par le mariage, déjà au plan de sa seconde instance (*res et sacramentum*), lorsqu'elle assume par l'oblation sacramentelle du sacrifice de la Croix 1° l'Église militante qui s'y unit collectivement au fil du temps en tout ce qu'elle a de saint, *re et voto* ; 2° tout homme que la ferveur de sa charité dispose à s'y associer personnellement, même si ce n'est que par le désir, *voto tantum*⁶⁵. Que signifient les paroles de Jésus reprises à chaque consécration, sinon cet accomplissement infaillible de l'Alliance nouvelle et éternelle dont l'initiative revient toujours à Dieu, auquel rien ne pourra faire échec, hormis l'impiété des hommes ?

Ne nous y trompons pas, le sacrement de l'unité sera toujours le sacrement d'une conjonction parce qu'il ne saurait être d'abord que le sacrement de la rencontre du Christ et de l'Église. Et saint Thomas n'a jamais cessé de faire appel au vocabulaire de l'union, au verbe *coniungere* ou au substantif *coniunctio* pour en qualifier l'opération⁶⁶. L'eucharistie tend à la réalisation d'une "union" à chaque fois qu'à la messe elle met en contact intime et christoconformant l'Église avec le Christ présent par les noces du sacrifice de la Croix actualisé⁶⁷. Mais au-delà, comme en témoigne la finalité du sacrifice rédempteur, c'est à l'"unité" plénière du Corps mystique en acte achevé qu'elle renvoie, comme à l'assimilation *in facto esse* de chaque fidèle à la perfection de l'unité indéfectible de l'Église christocon-

⁶³ N.B. la remarque très importante de P.-M. GY, «Avancées du traité de l'eucharistie de saint Thomas dans la *Somme* par rapport aux *Sentences*», *RSPT* 77 (1993), p. 223 : «Dans la *Somme*, [Thomas] a marqué davantage que le sacrement, avant d'être signe d'un effet sacramentel, était signe de sa cause, c'est-à-dire du Christ (-Prêtre) agissant dans le sacrement. »

⁶⁴ Notons que, par conséquent, la grâce du mariage trouve son achèvement naturel et son épanouissement normal dans la participation à l'eucharistie. Ce qui ne fait que ressortir davantage le problème d'authenticité ecclésiale que pose la participation sacramentelle de divorcés remariés à la table eucharistique. Après qu'a été brisée la motion de la grâce qui incite les époux à reproduire par leur don réciproque l'indissolubilité de l'union du Christ et de l'Église, on voit mal comment cette même union pourrait s'accomplir dans l'eucharistie avec le réalisme supérieur qui l'y caractérise. Certes, il sera toujours plus simple de trancher le noeud gordien que de le dénouer, mais l'union ecclésiale dont le mariage est le gage et l'eucharistie la réalisation sacramentelle ne saurait tolérer sans blessure ce contre-témoignage qui implique aussi la négation pratique de l'indissolubilité du mariage et, partant, des noces de sang scellées par le sacrifice de la Croix. Car il s'agit de tout autre chose que d'une querelle de mots. Avec les sacrements, le niveau du signe pur est dépassé pour atteindre celui de réalités efficaces devant impérativement correspondre à ce qu'elles expriment.

⁶⁵ «... Dans la consécration, la présence du Christ immolé [...] réalise déjà la nouvelle alliance, et [...] la communion (et la *res sacramenti*) est déjà de quelque manière réalisée dans la consécration.» A.-M. ROGUET, *L'eucharistie...*, t. 1, p. 301, note [40]. ... parce que toute messe célébrée est déjà une réponse divine à la soif du Corps mystique de correspondre à la grâce de son auteur. Si cette soif venait à s'éteindre, la sainteté disparaîtrait et l'Église avec elle. Chaque messe est par elle-même la preuve de l'unité actuelle du Corps mystique avec sa Tête.

⁶⁶ Cf. par ex. *Sent.* IV, d 8, q 1, a 3, qa 2, obj 1 ; *ibid.*, sol 2, ad 1 ; d 11, q 2, a 4, sol 1 ; *In I Co* 11, 6, n° 684 ; *In Io.* 6, 7, n° 972, n° 975 ; *III^a*, q 65, a 3, c. et ad 3 ; q 75, a 1 ; q 79, a 1, ad 1 ; a 6 ; a 7, ad 2 ; q 80, a 1 ; q 82, a 3, ad 3 ; q 83, a 4, ad 9, etc.

⁶⁷ *III^a*, q 79, a 1 : «Effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine.» Or le sacrifice du Calvaire symbolisé par le côté transpercé de Jésus est le lieu de la naissance de l'Église (cf. plus haut, note 6), naissance qui est précisément le principe d'une union. Cf. *III^a*, q 65, 3, ad 3 : «Sacramentum quod ipsum Christum coniungit homini est dignius sacramento quod imprimit Christi characterem.» - Le contexte de l'article montre que la discussion se situe ici au plan de la *res et sacramentum* qui est d'ailleurs aussi le niveau de «l'impression» du caractère. La CONJONCTION évoquée est donc celle de la présence réelle et du sacrifice, non de la *res tantum*.

forme⁶⁸. Union et unité : il s'agit de deux faces de la même réalité sacramentelle. A l'offertoire de la messe, le rite de la goutte d'eau y apporte la confirmation évocatrice de son symbolisme : « L'acte par lequel on ajoute de l'eau au vin signifie l'union des membres à la tête sous la raison [formelle] de la conjonction [du Corps mystique à son chef] ; et si la tête souffre par amour pour ses membres, c'est afin que, après avoir été ainsi réunis, ils ne fassent plus qu'un⁶⁹. »

Signe de la Passion dès l'instant de son effusion, l'eau devient signe de l'unité ecclésiale par le fait de son infusion⁷⁰. C'est seulement lorsqu'elle est absorbée par l'espèce du vin qu'elle signifie l'incorporation accomplie des membres à leur tête⁷¹. C'est seulement lorsque les fidèles se sont unis de cœur au sacrifice sacramentel auquel le Christ les a conjoints dans l'intention universelle de son amour rédempteur qu'ils sont intégrés à l'unité du Corps mystique. Le sacrifice les y conduit tant en raison de la présence véritable du Seigneur que par son actuation objective ; mais eux seuls peuvent en franchir la porte par leur docilité aux motions intérieures de la grâce.

L'abandon de *sacramentum unionis* au profit de *sacramentum unitatis* n'affecte donc pas substantiellement la doctrine eucharistique de saint Thomas. Elle témoigne d'un souci de cohérence et d'une prise de conscience accrue de la distinction qui sépare la réalité-source qu'est l'union opérée par le Christ Tête, accomplie et signifiée dans le sacrement, de sa réalité-effet, signifiée mais non contenue par le mystère d'union. Cette unité du Corps mystique est seule apte à désigner adéquatement la dimension finale du mystère eucharistique. En modifiant son vocabulaire, notre auteur relevait surtout que, si « l'unité est plus que l'union », l'union est alors susceptible de progrès. Non de la part du Christ, mais de celle de l'homme invité à intensifier son intimité avec la Trinité par le feu de nouvelles et incessantes rencontres sacramentelles⁷². L'Église en acte achevé se présente alors comme le terme où se consomme l'union personnelle du Christ et des âmes. Elle n'aura pas l'aspect d'une juxtaposition matérielle de membres rattachés séparément à la même Tête ; elle ne sera pas la simple résultante de dépendances individuelles accumulées. Le nombre et les qualités des fidèles n'y saurait rien ajouter, pas plus que le bien participé ne saurait ajouter quoi que ce soit au Bien parfait de l'Église qu'est le Christ⁷³.

⁶⁸ La notion d' « Église en acte achevé » à laquelle nous faisons ici allusion est caractéristique de la terminologie de Ch. JOURNET et désigne l'état de l'Église unie au Christ tête par la charité théologale qui anime ces membres grâce à la mise en oeuvre de la plénitude des moyens de salut : sacrements et hiérarchie.

⁶⁹ *Sent.* IV, d 11, q 2, a 4, sol 1 : « Appositio aquae ad vinum significat unionem membrorum ad caput ratione ipsius coniunctionis ; et amorem capitis patientis pro membris, ad ipsa, ex hoc quod ex duobus coniunctis unum efficitur » ; *In 1 Co* 11, 6, n° 684 : « Aqua vino mixta significat populum christianum Christo per passionem coniunctum. »

⁷⁰ Cf. *III^a*, q 75, a 6.

⁷¹ *III^a*, q 74, a 8, ad 2 : « Cum aqua in vinum convertitur, significatur quod populus Christo incorporatur » ; cf. *De art. fidei*, p. 255, lignes 213-214.

⁷² *De art. fidei*, p. 255, lignes 234-242, 245-248 : « Alius vero effectus huius sacramenti, quem in anima digne sumentis facit, est *aduniatio* hominis ad Christum [...] Et quia per gratiam homo Christo incorporatur et membris eius unitur, consequens est quod per hoc sacramentum in sumentibus digne gratia augeatur. Sic igitur in hoc sacramento est aliquid quod est [...] res tantum, scilicet unitas corporis mistici (sic), id est Ecclesiae, quam hoc sacramentum et significat et causat. » - *III^a*, q 79, a 5 : « Ex vi quidem sacramenti, directe habet illum effectum ad quem est institutum [...] [i.e.] ad spiritualiter nutriendum per unionem ad Christum et ad membra eius, sicut et nutrimentum unitur nutritio [...]. Haec unitas fit per caritatem. » - Cf. aussi *III^a*, q 73, a 4 dont la terminologie marque clairement l'antériorité pour le moins formelle de l'unité ecclésiale sur l'union sacramentelle des fidèles au Christ : « Significationem habet respectu rei praesentis, scilicet ecclesiasticae unitatis, cui homines congregantur per hoc sacramentum. »

⁷³ *Sent.* IV, d 49, q 4, a 3, ad 4 : « In Christo autem bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter et integrum ; unde ipse est totum Ecclesiae bonum ; nec est aliquod maius ipse et alii quam ipse solus. » Cf. *Sent.*, IV, d 13, q 2, a 3, *expositio textus*. - MAURICE DE LA TAILLE, *Mysterium fidei, Elucidatio XL*, p. 511 : « Jam

Tant que la grâce est seulement « contenue » dans le sacrement qui la signifie (au niveau de la *res et sacramentum*), c'est-à-dire tant que le sacrement n'exerce pas son efficience salvifique sur les fidèles, elle demeure incomplète selon son être de nature ; elle aspire à un achèvement ontologique qui se réalise par son emprise effective sur l'âme croyante (*res tantum*). Mais alors elle n'est plus « contenue » : elle contient.

Et ses points d'impact, de multiples qu'ils étaient, se rassemblent dans la gerbe d'un même et unique être spirituel : « cet Homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ. » (*Ep* 4, 13) La *res non contenta* à laquelle renvoie le signe de l'union au Christ par la présence réelle et le sacrifice eucharistique n'est autre que la personne du Verbe incarné reproduite et comme « réinventée » en ses mystères dans la participation d'une même charité. Bien que *matériellement* cette influence de la Tête opère en des membres distincts, *formellement* elle les assume tous en l'unité spirituelle de sa conformité, palliant à l'éclatement du multiple pour constituer le corps de ce Christ mystique qui, comme disait Bossuet, enfante en incorporant⁷⁴.

C'est pour en avoir perçu la brûlure que l'Église demande, par la voix de sa liturgie dont on voudra bien noter ici la précision théologique, la réalisation de ce mystère où l'union se consomme en unité : « *Haec tua, Domine, sumpta sacra communio : sicut fidelium in te UNIONEM praesignat ; sic in tua Ecclesia UNITATIS, quaesumus, operetur EFFECTUM per D.N.J.-C. - Amen*⁷⁵. »

II. LE « SACREMENT DES SACREMENTS »⁷⁶

Les sacrements ont tous leur spécificité. Ils n'ont ni la même importance ni la même valeur⁷⁷. Dans l'édification de l'Église chacun a un rôle distinct à jouer, sans agir pour autant

hostia Christi in eucharistia signum erit, non quidem eminens, sed adaequatum tamen suo significato : siquidem nihil amplius, quantum ad gratiam et sanctitatem, est in Christo omnibus suis numeris seu membris adscititiis absoluto, quam in Christo individue in humanitate assumpta considerato [...] : quo nihil Christo honorificentius esse potest. Sicque pervenitur rursus ad formulam Lanfranci, quanquam sensu paulo diverso donatam : "Christus ergo Christi est sacramentu" ; Christus scilicet, singularis homo, Christi ex omnium electorum multiplicata integrandi.»

Notons que LANFRANC, *Liber de corpore et sanguine Domini*, PL 150, 421 C, ne renvoyait pas du corps eucharistique au Corps mystique, mais du corps eucharistique au corps «né de la Vierge», le corps physique ! Le P. de La Taille aurait dû écrire «*sensu OMNINO diverso*».

⁷⁴ Cf. plus haut note 13. - S. THOMAS, I^a, q 76, a 3 : «Nihil enim est simpliciter unum nisi per formam unam, per quam habet res esse: ab eodem enim habet res quod sit ens, et quod sit una.»

Il est impressionnant de voir comment sainte THERESE DE L'ENFANT-JESUS, racontant sa première communion, a su intuitivement rejoindre, par la voie affective, les explicitations fournies à l'intelligence théologique par la voie spéculative : «Ce jour-là, ce n'était plus un regard, mais une *fusion*, ils n'étaient plus deux, Thérèse avait disparu, comme la goutte d'eau qui se perd au sein de l'océan. *Jésus restait seul*» (*Manuscrit* A, f^o 35, r^o, dans *Histoire d'une âme*, Manuscrits autobiographiques, Paris, éd. du Cerf / Desclée De Brouwer, 1972, p. 91. Nous soulignons). Mais il y a lieu de penser que la doctrine de Thomas est aussi largement tributaire de son expérience spirituelle et de celle de la tradition qu'il interprète.

⁷⁵ *Missale romanum ex decreto sacrosancti concilii Vaticani II restauratum*, Typis polyglottis vaticanis, 1970, Postcommunion de la messe votive pour l'unité chrétienne.

⁷⁶ L'expression remonte au PSEUDO-DENYS : Cf. *Hierarchia ecclesiastica*, c. 3, dans Ph. CHEVALLIER, *Dionysiaca*, Desclée De Brouwer, s.l., 1937, t. 2, 1161⁴-1162¹. Littéralement la formule «*sacramentum sacramentorum*» n'apparaît pas avant l'édition de B. CORDIER en 1634 (*PG* 3, 424 C). Saint Thomas a pu lire chez HILDUIN, SCOT, ou R. GROSSETESTE, respectivement : *consecrationum consecratio, hostiarum hostia, teletarum teleta*. Mais il leur préfère le *perfectionum perfectio* de Jean SARRAZIN (cf. références, note 129). Dans tous les cas la doctrine de Denys reprise et citée par le Docteur commun reste la même : l'eucharistie, sacrement par excellence, conduit la vie sacramentelle à son achèvement (cf. *III^a*, q 65, a 3).

⁷⁷ Concile de Trente, Session VII, can. 3, DENZINGER-SCHÖNMETZER, *Enchiridion*, § 1603 : « Si quis dixerit, haec septem sacramenta ita esse inter se paria, ut nulla ratione aliud sit alio dignius : anathema sit. » - Pour ce

en franc-tireur. On oublie trop que leur action suppose la coopération d'agents complémentaires, organisés et hiérarchisés, qui convergent vers une même fin. Toucher septuple du Christ rédempteur, ils façonnent l'Épouse des noces éternelles comme autant de gestes dont chacun est l'étape nécessaire d'une émergence, le dessein d'un trait nouveau du modèle théandrique de sa conformité, souvent repris et souligné au *prorata* de leur fréquentation⁷⁸.

Or, « entre ces soeurs de la grâce que sont les sacrements catholiques », comme disait Dom Vonier, l'eucharistie en son mystère est plus qu'un simple instrument, pour surnaturel qu'il soit ; « elle est la reine⁷⁹ ». A l'image de l'exemplaire présidant à la naissance d'une oeuvre d'art, elle tient et du terme et du moyen, et de la fin et de l'instrument. Elle est en même temps le corps qui modèle et le modèle de ce corps puisque, comme l'écrit saint Thomas, « le corps vrai du Seigneur est la figure de son Corps mystique⁸⁰ ». Elle dirige et finalise l'opération de tous les sacrements et l'Église y trouve, par sa communion conformatrice au Christ mort et ressuscité, l'éclat dernier de sa perfection.

Ce sont donc les rapports structurels de l'eucharistie avec le système sacramental dont elle est la « source », « le centre et le sommet⁸¹ » qu'il convient maintenant d'envisager, non sans avoir auparavant mis en évidence la portée ecclésiologique du modèle thomasienn d'organisation des sacrements.

A. Organisme sacramental et vie du Corps mystique

On sait que saint Thomas fait correspondre chacun des sept sacrements à autant de situations existentielles cruciales de la vie chrétienne, de façon à ce que, répondant aux besoins spirituels qu'elles expriment, leur action conjuguée soit ordonnée à la perfection de celui qui en bénéficie comme une personne vivante⁸². L'attribution de leurs fonctions respectives repose en effet sur l'analogie entre la vie corporelle et la vie de l'âme, analogie qui constitue l'une des articulations essentielles de la synthèse thomasienn visant à rassembler l'univers de l'être en un tout cohérent, hiérarchiquement structuré, relié à Dieu en

chapitre, cf. S. THOMAS, *III^a*, q 65, a 3 ; JOURNET, *EVI* II, p. 669-676 ; A.-M. ROGUET, *L'eucharistie*, t 1, p. 351-362 ; id., *Saint Thomas d'Aquin, Somme théologique. Les sacrements*, «Revue des jeunes», p. 370-374 ; Anschaire VONIER, *La Clef de la doctrine eucharistique*, trad. A.-M. Roguet, Lyon, éd. de L'Abeille, 1943, c. 7-8, p. 53-76.

⁷⁸ JOURNET, *EVI* I, p 88 : « De même que le crayon matériel d'un Michel-Ange peut faire apparaître sur le papier la beauté d'un visage qui est spirituelle, ainsi de très humbles choses visibles comme les sacrements, maniées par Dieu, pourront faire passer jusqu'au fond des âmes d'immatérielles réalités... »

⁷⁹ *La Clef...*, c. 8, p 66 : «Elle est la reine, entre ces sept soeurs de la grâce que sont les sacrements catholiques.»

⁸⁰ S. THOMAS, *III^a*, q 82, a 9, obj 2 : «Corpus Christi verum figurativum est corporis mystici.» Cf. encore *Sent.*, IV, d 8, q 1, a 1, qa 1, obj 2 ; d 11, q 1, a 1, qa 1, obj 2 ; d 11, q 1, a 1, sol 1, ad 2 ; d 11, q 2, a 1, sol 2 ; d 12, q 1, *divisio textus* ; d 12, q 1, a 3, sol 3, ad 1 ; d 13, q 1, a 2, sol 1, ad 2 ; d 13, q 2, a 3, *expositio textus* ; *III^a*, q 60, a 3, *sed contra* ; q 82, a 9, obj. 2 où Thomas utilise l'expression *corpus mysticum* distinguée du *corpus verum* eucharistique (recherche entreprise sur la base de l'*Index thomisticus*). - *III^a*, q 78, a 2 : «Ita se habent formae sacramentales ad significandum effectum sacramenti, sicut se habent formae artificiales ad repraesentandum effectum artis. Forma autem artificialis est similitudo ultimi effectus in quem fertur intentio artificis : sicut forma artis in mente aedificatoris est forma domus aedificatae principaliter, aedificationis autem per consequens. Unde et in hac forma debet exprimi conversio ut in facto esse, ad quod fertur intentio.» Ce texte concerne d'abord la *forma consecrationis*. Mais au-delà des rapports du *sacramentum tantum* et de la *res et sacramentum*, il éclaire également par analogie les relations de cette dernière à la *res tantum*.

⁸¹ CONC. VAT. II, Decretum *Ad Gentes*, I, 9 : « ... (Sacramenta) quorum centrum et culmen est sanctissima eucharistia » ; id. *Presbyterorum ordinis* II, 5, voir *supra* note 1.

⁸² S. THOMAS, *III^a*, q 62, a 2 : «Ordinantur autem sacramenta ad quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana ...»

chacun de ses éléments par des relations graduellement ascendantes⁸³. Nous avons là, en même temps que l'antidote à tous les manichéismes, la conséquence ultime de ce « spiritualisme de la transfiguration du visible par l'invisible » qu'évoquait le cardinal Journet⁸⁴, spiritualisme qui est au cœur du mystère de l'Église et des sacrements, parce qu'il est le déploiement du mystère de l'Incarnation.

Aussi saint Thomas compare-t-il le plan surnaturel de la grâce au plan naturel de l'existence humaine et il fait correspondre le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence et l'extrême-onction aux étapes de la vie "individuelle" (génération, croissance, nutrition, infirmité spirituelle et corporelle), tandis qu'il réfère à la vie "sociale" de l'Église le mariage et l'ordre. N'est-ce pas réduire à peu de choses la portée ecclésiale des sacrements ?

Rien de plus contraire à l'individualisme que cette doctrine qui fait de la vie sacramentelle le lieu par excellence de la communion des saints. Comme dans un corps vivant, dans l'Église le bien de l'un profite au bien de tous. C'est l'humanité entière qui se trouve bénéficiaire du bien du Christ communiqué aux fidèles par le canal des sacrements et rejaillissant sur chaque homme de bonne volonté en vertu de l'intercommunication des mérites. Car tous sont membres du Christ à un titre ou à un autre et appelé à s'unir à lui dans la plus intime des amitiés⁸⁵.

Il est permis de regretter que l'on n'ait pas toujours su déceler, à l'arrière-fond de la pensée thomasiennne, comme cachée derrière le fidèle, sujet des sacrements, la personne Église elle-même, le Corps mystique du Christ⁸⁶. Connaissant la cohérence et l'esprit de système avec lesquels notre auteur entreprend l'exposé du dogme et comment rien, pas même les comparaisons, n'y est laissé au hasard, on ne s'étonnera pas de voir se profiler à l'horizon de sa conception de l'économie sacramentaire l'ecclésiologie plus qu'implicite qui habite la *Somme de théologie*. Mais c'est peut-être dans le commentaire du *Credo* que notre auteur se montre le plus explicite à cet égard⁸⁷. A travers la vie sacramentelle de ses membres, le corps

⁸³ *In Io.* 6, 3, n° 895 : «Sciendum est [...] quod corporalia sunt quaedam similitudines spiritualium utpote ab eis causata et derivata, et ideo imitantur ipsa spiritualia aliquo modo»; *In I Co* 11, 5, n° 650 ; *De art. fidei*, p 252, lignes. 31-40 ; *III^a*, q 65, a 1 - Ces notions se ressentent fortement de l'influence du néo-platonisme, via le PSEUDO-DENYS : *De Caelestia Hierarchia*, c. 1-2 ; *Dionysiaca* t. 2, 733⁴-737⁴ ; *De Divinis Nominibus*, c. 9, *Dionysiaca*, t. 1, 468¹-470⁴ et S. THOMAS, *In librum beati Dionysii De divinis nominibus expositio*, IX, 3, éd. Pera, Turin, Marietti, 1950, n° 832.

⁸⁴ *Entretiens sur le mystère chrétien*, Exposé de la foi catholique, t. 1.), Fribourg-CH, Fondation du Cardinal Journet, 1988, p. 36.

⁸⁵ Cf. S. THOMAS, *III^a*, q 8, a 3.

⁸⁶ Cf. par exemple les critiques de J. C.-M. TRAVERS, *La Valeur sociale de la liturgie d'après saint Thomas d'Aquin*, «Lex orandi 5», Paris, 1946, p. 218 ss qui, à notre avis, s'est contenté sur ce point d'une lecture trop superficielle de saint Thomas. Y. M.-J. CONGAR, par une vue autrement plus profonde de la réalité ecclésiale et sacramentelle, a su éviter ce travers: cf. (par ex.: «L'Église et son unité», dans *Esquisses du mystère de l'Église*, «Unam sanctam 8», Paris 1953, p. 33 et «L'idée de l'Église chez saint Thomas d'Aquin», dans *op. cit.*, p. 84 s.

⁸⁷ *In symbolum apostolorum scilicet Credo in Deum expositio*, trad. franç. *Saint Thomas d'Aquin*, le Credo, Paris, Nouvelles Éditions latines, 1969, art. 10, § 142 « Sicut in corpore naturali operatio unius membri cedit in bonum totius corporis, ita in corpore spirituali, scilicet Ecclesia. Et quia omnes fideles sunt unum corpus, bonum unius alteri communicatur [...]. Unde et inter alia credenda quae tradiderunt Apostoli, est quod *communio bonorum* sit in Ecclesia ; et hoc est quod dicitur 'Sanctorum communionem'. (§ 143) Inter alia vero membra Ecclesiae, principale membrum est Christus, quia est caput [...]. Bonum ergo Christi communicatur omnibus christianis, sicut virtus capitis omnibus membris ; et haec communicatio fit per sacramenta Ecclesiae, in quibus operatur virtus passionis Christi, quae operatur ad conferendam gratiam in remissionem peccatorum. [Suit l'énumération des sacrements dont le rôle est expliqué en fonction de l'analogie de la vie du corps humain, comme si chaque sacrement répondait en même temps à une situation existentielle de l'Église et de ses membres] [...]. (§ 154) Per hanc communionem consequimur duo, unum scilicet quod meritum Christi communicatur omnibus ; aliud quod bonum unius communicatur alteri. »

ecclésial naît, grandit en taille et en grâce, se fortifie, fait face aux attaques du péché et de la maladie, se propage, est instruit, sanctifié, bref progresse jusqu'à atteindre la plénitude de sa stature définitive dans le Christ. Pas plus que l'Église universelle ne saurait subsister en dehors des Églises particulières, le Corps mystique ne saurait prétendre à la moindre réalité sans la sanctification personnelle des chrétiens qu'il rassemble dans l'unité christoconforme par la grâce des sacrements⁸⁸ - sans porter préjudice à une diversité voulue de Dieu qui fait la richesse et la beauté de l'Église. Le bien de l'individu ne se réalise pas indépendamment de la société civile, encore moins à son détriment. Il en va de même au niveau ecclésial. Opposer individu et communauté n'est qu'une grossière erreur de perspective. Les notions de communion, de *congregatio fidelium*, de Corps mystique, d'assemblée, de peuple, le terme même d'Église excluent d'avance une telle disjonction. La vie des membres est celle du corps et l'inverse est aussi vrai. Individualisme ou collectivisme ecclésiologiques procèdent tout deux du même excès : le rejet d'une de ces dimensions pourtant complémentaires et qui ne se distinguent que de façon inadéquate. Les sept sacrements oeuvrent à l'édification de l'Église, chacun selon sa modalité et sa fin propre, lorsqu'ils assurent en ses membres la circulation de l'influx vital qui découle de la Tête, non pas tant pour leur conférer une sainteté strictement individuelle que pour les insérer dans le corps et les faire participer à sa vie propre. S'ils causent la grâce, c'est parce qu'avant tout ils incorporent au Christ⁸⁹. Il ne saurait y avoir davantage de vie vraie hors de l'Église pour la personne douée d'une âme spirituelle que pour la cellule ou le membre séparé de l'organisme vivant : « La vie spirituelle propre aux fidèles du Christ - dit saint Thomas - ne saurait être que celle des membres unis à la tête dont ils reçoivent capacité de sentir et de se mouvoir⁹⁰ ».

Les sacrements sont donc ordonnés au bien spirituel des fidèles dans la mesure même où ils contribuent au bien du Corps mystique. La vie divine n'est en rien l'apanage d'individus isolés. Elle ne se réalise que simultanément à notre insertion dans le corps ecclésial. Car il s'agit de la vie même de Dieu *in forma Christi*, autrement dit d'une "participation" spirituelle au mystère du Christ qui, à l'inverse de toute prise de possession matérielle, n'implique ni division ni corruption ni séparation, mais éduction et assomption par assimilation formelle (quoique accidentelle) de l'inférieur par le supérieur⁹¹

La datation des sermons sur le *Credo* n'étant pas certaine, nous ne tirerons aucune conclusion précipitée au sujet du rôle de ces textes dans l'évolution de la pensée du Docteur commun. Cf. J.-P. TORRELL, *Initiation à saint Thomas d'Aquin. Sa personne et son oeuvre*, « Vestigia 13 », Fribourg, Éd. universitaires / Paris, Éd. du Cerf, 1993, p. 105-108, 389 ; 521 et ID., « Les *Collationes in decem praeceptis* de saint Thomas d'Aquin, Edition critique avec introduction et notes », *RSPT* 69 (1985), p 5-40.

Selon P.-M. GY, « Avancées du traité de l'eucharistie... », *RSPT* 77 (1993), p 224, le développement de la conception organique du septénaire sacramentel caractérise l'évolution de la théologie sacramentaire de la *Somme*. Également présente dans le *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* (cf. II, 252, lignes 25-40) (entre 1261-1270, selon TORRELL, *op. cit.*) mais absente de *Sent.* IV, d 2, q 1, a 2 et 3, son utilisation très nette dans le commentaire du *Credo* devrait donc aider à situer ce dernier dans le temps. A titre de pure hypothèse, ne pourrait-on pas penser que c'est l'effort de la prédication sur les sacrements qui a conduit Thomas à adopter un modèle explicatif plus accessible que les spéculations de la *Hiérarchie ecclésiastique* de DENYS?

⁸⁸ *I^a-II^{ae}*, q 112, a 4 : « ... Quia preparatio ad gratiam non est hominis nisi in quantum liberum arbitrium eius preparatur a Deo. Unde prima causa huius diversitatis [de grâce, plus ou moins « grandes »] accipienda est ex parte ipsius Dei, qui diversimode suae gratiae dona dispensat, ad hoc quod ex diversis gradibus pulchritudo et perfectio Ecclesiae consurgat : sicut etiam diversos gradus rerum instituit ut esset universum perfectum. »

⁸⁹ Cf. plus haut, note 8.

⁹⁰ *III^a*, q 69, a 5 : « (Spiritualis vita), quae est proprium fidelium Christi [...] non est nisi membrorum capitum unitorum, a quo sensum et motum suscipiunt. »

⁹¹ *In Io.* 6, 3, n° 895 : « Illud autem quo sustentatur corpus, cum transeat in corporis naturam, corruptibile est ; sed cibus quo sustentatur spiritus, est incorruptibilis, quia non mutatur in ipsum spiritum, sed potius e converso spiritus in cibum. »

Les sacrements constituent donc la réponse divine aux besoins de la vie spirituelle du chrétien et de l'Église dont il est membre, réponse qui se fait par la grâce christique et christoconformante selon laquelle le chrétien et l'Église sont assimilés au Christ voyageur comme à la Tête qui les vivifie et divinise par leur participation aux mystères de la Rédemption. Dans cette perspective, leur répartition en fonction du double achèvement personnel et social de la personne humaine et l'attribution conséquente au mariage et à l'ordre de la sanctification « en vue de la communauté » n'implique pas, comme on est tenté de le penser au premier abord, que soit refusée aux autres sacrements, en particulier à l'eucharistie, toute répercussion directe sur la vie du Corps mystique. C'est en réalité une seule et même vie, celle de l'Église, à l'épanouissement de laquelle les sacrements contribuent chacun à sa manière⁹². « Les effets des sacrements, note Journet, sont dits spéciaux par rapport aux actes des puissances de l'âme, non parce qu'ils les excluent, mais parce qu'ils les ordonnent à former dans le Corps mystique la ressemblance de la vie du Christ⁹³. »

Par conséquent, « tous les sacrements sont ordonnés à la vie sociale » et tous sont nécessaires à la perfection de la totalité du Corps mystique. Mais tous ne sont pas requis pour autant à la perfection de chacun de ses membres⁹⁴. Le mariage et l'ordre peuvent ainsi être distingués des autres sacrements dans la mesure où les grâces qu'ils communiquent ne sont pas nécessaires à la perfection personnelle de chaque fidèle. Ils en sanctifient quelques-uns en vue du bien de l'ensemble considéré sous l'aspect précis de sa conservation « biologique » et ministérielle⁹⁵.

Chez saint Thomas la vie de l'Église comme celle de l'individu humain se fonde sur l'équilibre entre un pôle personnel et un pôle communautaire. Et cette double orientation se reflète à la fois dans la grâce de chaque sacrement et dans l'organisation sacramentelle comme telle.

La notion de « bien commun » à propos du mariage et de l'ordre ne renvoie pas au Corps mystique sans autre spécification. Les historiens ont montré comment, dans la société médiévale, les assises de la paix publique reposaient conjointement sur l'hommage vassalique et le consentement matrimonial⁹⁶. Rien d'étonnant, par conséquent, à ce que les théologiens de l'époque aient projeté dans le champ du sacré ces rites profanes de la société civile et les structures correspondantes de façon à ce que les sacrements destinés à sanctifier l'exercice du pouvoir hiérarchique et la régénération de l'espèce humaine soient également considérés comme faisant la paire pour assurer la cohésion institutionnelle de la société des saints⁹⁷. Par suite, saint Thomas entend souligner que le mariage et l'ordre établissent le baptisé dans un rapport pour ainsi dire officiel avec la société ecclésiale dans laquelle il est appelé à remplir

⁹² La comparaison entre le *De art. fidei*, II, p. 252, lignes 28-31 (1260) et la *Somme* est instructive à cet égard. Le premier de ces textes oppose, plus qu'il ne les distingue, la partie et le tout, l'individu et l'Église : «Prima quinque [sacramenta] ordinantur ad perfectionem unius hominis in se ipso, alia vero duo ordinantur ad perfectionem et multiplicationem totius Ecclesiae.» Douze ans plus tard environ, la *Somme* exposera avec plus de nuance les fondements de cette répartition en se référant au double achèvement de la même vie et non plus à la perfection distincte de l'homme et de l'Église : « In vita autem corporali dupliciter aliquis perficitur: uno modo, quantum ad personam propriam ; alio modo, per respectum ad totam communitatem societatis in qua vivit, quia homo est naturaliter animal sociale » (*III^a*, q 65, a 1).

⁹³ *EVI* II, p. 648, note 5.

⁹⁴ *EVI* II, p. 668 ; cf. p. 667-669. On notera que JOURNET parle de « nécessité à la perfection » et non de nécessité au salut. Cf. S. THOMAS, *III^a*, q 62, a 2 : «... quosdam speciales effectus necessarios in vita christiana.» La question de la nécessité des sacrements ne se réduit pas à celle de leur nécessité pour le salut individuel. Sous peine de fausser les perspectives, il faut prendre en compte globalement toute la vie de l'Église.

⁹⁵ Cf. *Sent.* IV, d 26, q 1, sol 2.

⁹⁶ Cf. G. DUBY, *Le Chevalier, la femme et le prêtre...*, p. 227.

⁹⁷ Cf. Par ex. *CG* IV, c. 58, *in fine*.

soit une « fonction publique » (*actus publicus, officium principis*) en vertu de son ordination au ministère sacerdotal, soit, en vertu du mariage, un « office de nature » (*officium naturae*) au service de la cité terrestre et de la cité de Dieu⁹⁸.

Alors que, selon Journet, ces deux sacrements « réparent l'usure que le *temps* inflige au Corps mystique », alors que par eux « la vie sociale du Corps mystique (se trouve) fondée sur l'écoulement du temps⁹⁹ », c'est à la double usure du *péché*, originel et actuel, plus corrosive encore que la précédente, que viennent remédier les autres sacrements, en même temps qu'à l'indigence spirituelle de l'homme, pour fonder l'Église du Christ dans la stabilité de l'éternité. Ainsi placée sous la fontaine de la Croix et malgré les tempêtes de l'histoire, ses racines plongent dans le Ciel et son feuillage reste vert¹⁰⁰.

En définitive, le mariage et l'ordre concernent directement l'Église dans ses structures institutionnelles, sa dimension sociétariaire, visible, temporelle et passagère ; ils entretiennent ses frondaisons et, seulement par voie de conséquence, sa nature profonde de communion de grâce, à la croissance de laquelle tout sacrement contribue nécessairement dans la mesure où il est cause de sanctification effective et personnelle. D'où cette remarque de la *Somme* : « Le mariage est "ordonné" de façon "corporelle" au bien commun, mais le bien commun "spirituel" de toute l'Église est "contenu" par mode de substance dans l'eucharistie¹⁰¹. »

De fait, l'analogie de la vie corporelle ne prétend pas fournir, à partir de raisons nécessaires fondées sur la nature de la grâce, la clé de l'organisation hiérarchique intrinsèque du système sacramentel. Elle constitue avant tout un modèle de répartition numérique des sacrements, établissant des raisons de convenances fondées sur leur dimension de signe (*sacramentum tantum*) afin de justifier leur diversité¹⁰².

Cela permet de comprendre pourquoi, dans le cadre des articles qui traitent du sujet¹⁰³, aucune fonction ecclésiale n'est explicitement reconnue à l'eucharistie, encore confinée dans le rôle de la « nutrition » purement individuelle (en apparence du moins), alors qu'elle va devenir à l'article suivant le « soleil des sacrements » en raison de la présence du Christ qui la met en relation « capitale » avec le Corps mystique tout entier¹⁰⁴.

C'est à partir de ce nouveau point de vue, qui est aussi celui de la *res*, qu'il nous est maintenant possible d'étudier la place centrale de l'eucharistie au sein de « l'orbe

⁹⁸ Cf. *Sent.* IV, d 8, q 1, a 1, sol 1, ad 1 ; *CG* IV, c. 18 ; *III^a*, q 65, a 1, c. et a 3, ad 1, ad 2 ; *Suppl.*, q 41.

⁹⁹ *EVI* II, p. 668. Nous soulignons.

¹⁰⁰ Cf. Ch. JOURNET, *Comme une flèche de feu*, Paris, Centurion, 1981, p. 102-103.

¹⁰¹ S. THOMAS, *III^a*, q 65, a 3, ad 1 : « Matrimonium ordinatur ad bonum commune corporaliter. Sed bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso eucharistiae sacramento » (cf. *ibid.*, obj 1). Bien qu'il préfère sans doute l'image de la vie chrétienne en raison de la double analogie qu'elle autorise avec la vie corporelle et avec la vie du corps mystique, Thomas propose dans les *Sentences* et la *Somme* d'autres justifications théologiques du nombre des sacrements, à titre informatif : cf. *Sent.* IV, d 2, q 1, a 2, sol ; *III^a*, q 65, a 1.

¹⁰² *III^a*, q 65, a 1 : « Utrum debeant esse septem sacramenta Ecclesiae ? - Videtur quod sint plura sacramenta » ; *ibid.*, sed contra : « ...Convenienter ponuntur septem sacramenta » ; *ibid.*, c.

¹⁰³ Cf. surtout *III^a*, q 65, 1 et 2.

¹⁰⁴ Cf. *III^a*, q 65, a 3 et ad 1. Dans le corps de l'article 4 (nécessité salvifique des sacrements), l'eucharistie n'est pas même évoquée pour la bonne raison que, dans le sillage du précédent article, elle est considérée comme la fin à l'égard de laquelle la nécessité de tous les sacrements est envisagée (cf. *III^a*, q 73, a 3). De ce point de vue, elle est au-delà de toute nécessité. Sinon il serait incohérent d'évoquer la nourriture en exemple de réalité absolument nécessaire à la fin, alors que l'on renoncerait simultanément à accorder une égale importance à l'eucharistie, sacrement par excellence de la nourriture spirituelle. (« Necessarium respectu finis [...] dicitur aliquid [...] uno modo, sine quo non potest esse finis: sicut cibus est necessarius vitae humanae. Et hoc est simpliciter necessarium ad finem ») Quoi qu'il en soit, jamais la réalité ne se laisse enfermer dans les frontières toujours imparfaites d'un système explicatif unique.»

sacramentel »¹⁰⁵. La dimension ecclésiologique sous-jacente au modèle anthropologique de tout à l'heure y trouvera le principe ontologique de son organisation.

B. « Tantum ergo sacramentum... »

« Sacrement principal¹⁰⁶ », l'eucharistie jouit de la prérogative d'être « le plus puissant et le plus parfait » des sacrements¹⁰⁷.

Saint Thomas a noté qu'un sacrement entretient avec la sainteté qu'il procure un triple rapport de signification. Il est à la fois signe de la Passion comme de sa cause passée, de la grâce et des vertus comme de sa forme présente, de la vie éternelle comme de sa fin dernière¹⁰⁸. Or l'eucharistie domine tous les sacrements parce qu'elle seule en réalise pleinement la notion à chacun de ces trois plans¹⁰⁹. Elle possède en son mystère le premier analogué de cette sainteté efficiente, formelle et finale à laquelle chaque sacrement est référé : 1° par analogie d'attribution, en vertu de sa nature de signe¹¹⁰ et 2° par participation, en raison de sa causalité sanctificatrice, dans la mesure où il « contient » la grâce¹¹¹. C'est parce qu'elle est ainsi tout à la fois *origo*, *perfectio*, *consummatio* et *finis sacramentorum*, qu'elle se trouve être le « si grand sacrement » que chante saint Thomas dans le *Pange lingua*.

1. « Origo sacramentorum¹¹² »

L'eucharistie fonde tout d'abord, au plan de la causalité rédemptrice, l'efficacité de l'organisme sacramentel parce qu'elle est le sacrifice même de la Croix, sacramentellement actualisé et appliqué, principe suréminent de la sainteté du Corps mystique. Elle résume la causalité des sacrements dans la mesure où leur efficacité en dérive, comme les bras d'un même fleuve que réunit leur commune participation à la profusion d'une même source¹¹³.

Vu sous l'angle de la médiation descendante de l'humanité du Christ, le sacrifice de la messe est en effet une application indivise, non particularisée et intégrale, de la Passion dont les sacrements déterminent et spécifient les effets en proportion de leur fin propre¹¹⁴. Si l'Église, « nation sainte, peuple acquis... par le sang précieux d'un agneau sans reproche et sans tache » (*I P 2, 9 ; 1, 19*) trouve à la Croix le lieu de son incorporation au corps du Christ

¹⁰⁵ A. VONIER, *La Clef de la doctrine eucharistique*, c. 7, p. 62.

¹⁰⁶ S. THOMAS, *II^a-II^{ae}*, q 83, a 9 : «... (Panis sacramentalis) cuius quotidianus usus proficit homini, in quo etiam intelliguntur omnia alia sacramenta... quia et eucharistia est praecipuum sacramentum... » ; *In Io.* 6, 6, n° 964 : «Continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scilicet Christus.» - Il va sans dire que d'autres priorités peuvent être définies, selon des points de vue particuliers. Saint Thomas n'a pas manqué de le faire, cf. *III^a*, q 65, a 3 ; ad 4 et surtout *III^a*, q 65, a 4.

¹⁰⁷ *III^a*, q 65, a 3 : «Hoc sacramentum potissimum et perfectissimum est omnium sacramentorum.»

¹⁰⁸ *III^a*, q 60, a 3.

¹⁰⁹ *Sent.*, IV, d 8, q 1, a 1, sol 1 : « Eucharistia sacramentum quoddam est, alio tamen modo ab omnibus aliis sacramentis. »

¹¹⁰ Cf. *III^a*, q 60, a 1. Sur les rapports des sacrements à leur premier analogué, cf. M. T.-L. PENIDO, *Le Rôle de l'analogie en théologie dogmatique*, p. 36 s.

¹¹¹ Cf. *Sent.* IV, d 8., q 1, a 1, sol 3 et *III^a*, q 73, a 4.

¹¹² *Sent.* IV, d 8, q 1, a 1, sol 3.

¹¹³ *Suppl.* q 37, a 2, ad 3 : «... Sacramenta ab eo quod in Sacramento continentur, derivantur. » Cf. *Sent.* IV, d 24, q 3, a 2, ad 1 et *In symbolum apostolorum expositio*, art. 10, § 143 ; voir le texte *supra*, note 87.

¹¹⁴ *In Io.* 6, 6, n° 964 : «Notandum autem est, quod aliter est in isto sacramento, et aliter in aliis: nam alia sacramenta habent singulares effectus, sicut in baptismo solus baptizatus suscipit gratiam ; sed in immolatione huius sacramenti est universalis effectus, quia non solum sacerdos effectum consequitur, sed etiam illi pro quibus orat, et tota Ecclesia, tam vivorum quam mortuorum. Cuius ratio est, quia continetur in ipso ipsa causa universalis omnium sacramentorum, scilicet Christus.»

et si le sacrifice de la messe est identique à celui de la Croix¹¹⁵, c'est donc bien à la messe que se poursuit chaque jour cet engendrement nécessaire ; c'est à la messe, à chaque consécration, que l'Église est plongée - avec le monde entier - dans le sang de la Rédemption pour y puiser l'efficace que dispensera sa liturgie sacramentelle.

Au plan de la médiation ascendante et de la causalité morale, les sacrements ne sont de même qu'une « participation indirecte et affaiblie à l'imploration immédiatement sacrificielle de la messe » qui est celle du Calvaire rendue présente et agissante pour assumer dans la valeur infinie de sa supplication tous les cris, toute la prière, toute la souffrance de l'humanité qu'elle entraîne vers la Patrie¹¹⁶. N'est-ce pas à l'Agneau immolé que s'adresse le « *suscipe deprecationem nostram...* » du *Gloria* la messe ?

2. « *Perfectio et consummatio sacramentorum*¹¹⁷ »

« (L'eucharistie) se voit attribuer de préférence à tous les autres un caractère commun aux sacrements hiérarchiques, puisqu'on l'appelle tout simplement communion, et que toute opération sacramentelle consiste bien à unifier en les déifiant nos vies dispersées, à rassembler dans la conformité divine tout ce qui en nous est divisé, à nous faire entrer ainsi en communion et union avec l'Un¹¹⁸. »

Ce texte du Pseudo-Denys a influencé de manière décisive la pensée du Docteur commun : Au plan du mode de son rapport à la sainteté qui vient du Christ, l'eucharistie est le cœur de l'organisme des sacrements parce qu'elle contient en substance le Verbe incarné « *plein de grâce et de vérité* », Tête du Corps mystique et cause suréminente de toute efficace

¹¹⁵ Concile de Trente, DENZ.-SCH. § 1743 : «Una enim eademque est hostia, idem nunc offerens sacerdotum ministerio, qui se ipsum tunc in Cruce obtulit, sola offerendi ratione diversa» ; *Missale romanum... oratio super oblata*, 2^e dimanche *per annum* : «Quoties huius hostiae commemoratio celebretur, opus nostrae redemptionis exercetur » ; (cité par S. THOMAS, *III^a*, q 83, a 1.) - Ch. PEGUY, « Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc », dans *Oeuvres poétiques complètes*, « Bibliothèque de la Pléiade », Paris, Gallimard, 1957, p. 410 : « Il est là parmi nous comme au jour de sa mort. / Éternellement il est là parmi nous autant qu'au premier jour [...] Son corps, son même corps, pend sur la même croix ; / Ses yeux, ses mêmes yeux, tremblent des mêmes larmes ; / Son sang, son même sang, saigne des mêmes plaies ; / Son cœur, son même cœur, saigne du même amour. / Le même sacrifice fait couler le même sang. / [...] / Une paroisse a brillé d'un éclat éternel. Mais toutes les paroisses brillent éternellement, car dans toutes les paroisses il y a le corps de Jésus-Christ. / [...] / Le même sacrifice immole la même chair, le même sacrifice verse le même sang. »

¹¹⁶ Ch. JOURNET, *La Messe, Présence du sacrifice de la Croix*, Desclée De Brouwer, s.l., 1957, p. 101-102 ; cf. p. 100-103 que nous résumons brièvement ici.

¹¹⁷ Cf. S. THOMAS, *III^a*, q 63, a 6 : «Finis et consummatio omnium sacramentorum» (citation non littérale et condensée du PSEUDO-DENYS, *Eccl. Hier.*, c. 3, §1, *Dionysiaca*, t. 2, 1166³ : «... finis autem universae et capitulum est thearchicorum mysteriorum...» ; cf. note 76 et 118.)

¹¹⁸ *Eccl. Hier.*, c. 3, trad. Maurice de GANDILLAC, *Oeuvres complètes du Pseudo-Denys l'Aréopagite*, «Bibliothèque philosophique», Paris, Aubier, (1943) 1980, p. 263. - Nous donnons ici, dans la version de Jean Sarrazin qu'il utilisait déjà dans les Sentences (cf. note 129), le passage principal de la *Hiérarchie ecclésiastique* auquel Thomas renvoie sans cesse dans les textes cités : «Et primum quidem istud sancte inspiciemus cuius gratia quod est commune et aliis hierarchicis perfectionibus excellenter ipsi praeter reliquas attribuitur et singulariter enuntiat et communio et congregatio unoquoque sanctitatis perfectivo negotio et divisibiles nostras vitas ad uniformem Deificationem congregante et divisibilium Deiformi conclusionem ad unum communionem et unionem donante. Dicimus autem quod *aliorum hierarchicorum signorum participationibus perfectio est ex huius thearchicis et perfectivis donis*. Non enim est fere aliquam perfici perfectionem hierarchicam, nisi divinissima eucharistia *in capitulo* particulariter factorum sanctificante congregationem perfecti ad unum, et dono a Deo tradito perfectivorum mysteriorum perficiente ipsius ad Deum communionem. Si ergo unaquaeque hierarchicarum perfectionum imperfecta quidem existens ad unum nostri communionem et congregationem non perficiet, et esse perfectionem propter imperfectum ablatum est, *finis autem universae et capitulum est thearchicorum mysteriorum* ei qui perficitur traditio, convenienter hierarchica prudentia nominationem ipsi propriam ex rerum veritate advenit » (*Dionysiaca*, t. 2, 1162³-1167¹).

sacramentelle, alors que les autres rites « producteurs » de la grâce ne contiennent cette dernière que de manière fluente et imparfaite, dans la mesure où ils la produisent dans l'âme en vertu du pouvoir du Christ participé et mis en oeuvre par l'exercice de leur causalité instrumentale¹¹⁹. Elle contient en effet l'auteur même du salut, et non seulement sa puissance salvifique, car « ...en tout domaine, l'être par essence est plus important (*potius*) que l'être participé¹²⁰. »

Tandis que la sainteté à laquelle les sacrements concourent à titre instrumental ne se réalise que dans le sujet qui les reçoit, en vertu de l'*usus sacramenti*, l'eucharistie seule contient déjà, sous ses espèces matérielles consacrées, cette même sainteté dans la plénitude fontale de sa perfection personnelle et divine. La *res et sacramentum* s'y trouve être une réalité permanente et subsistante. Elle se situe au niveau de l'acte premier constitutif du sacrement, non de l'acte second auquel correspond son usage. « Aussi ce sacrement, considéré en soi, est-il le plus digne de tous parce qu'il possède la sainteté absolue, indépendamment de celui qui le reçoit [...] Il est donc la *perfection des autres sacrements*, de même que tout ce qui est par un autre est réduit à ce qui est par soi, comme c'est le cas [des rapports de] l'accident et de la substance¹²¹. »

Non seulement sa grâce précède celle de tous les autres sacrements comme la cause précède l'effet, mais encore elle résume et dépasse par sa perfection la grâce de tous les sacrements comme l'actualité de la cause déborde celle de ses effets¹²².

La qualité de l'union qui doit normalement en résulter fait toucher du doigt la portée ecclésiale du mystère de la transsubstantiation¹²³. Le réalisme ecclésiologique y apparaît

¹¹⁹ S. THOMAS, *III^a* q 62 a 3 : «*Gratia est in sacramento novae legis, non quidem secundum aliquam formam propriam et permanentem et proportionatam ad talem effectum, sed secundum quamdam instrumentalem virtutem, quae est fluens et incompleta in 'esse' naturae.*»

¹²⁰ *III^a*, q 65, a 3 : «*In eo continetur ipse Christus substantialiter : in aliis autem sacramentis continetur quaedam virtus instrumentalis participata a Christo [...]. Semper autem quod est per essentiam, potius est eo quod est per participationem*» ; *In 1 Co* 11, 23-24, n° 651 : «*Est autem notandum quod generans non coniungitur genito secundum substantiam sed solum secundum virtutem, sed cibus coniungitur nutrito secundum substantiam. Unde in sacramento baptismi, quo Christus regenerat ad salutem, non est ipse Christus secundum suam substantiam, sed solum secundum suam virtutem. Sed in sacramento eucharistiae, quod est spirituale alimentum, Christus est secundum suam substantiam*» ; *De veritate*, q 27, a 4 : «*Illud est perfectissimum sacramentum in quo corpus Christi realiter continetur, scilicet eucharistia, et est omnium aliorum consummativum, ut Dionysius dicit in Eccl. Hier., c. 3. Alia vero sacramenta participant aliquid de virtute illa qua humanitas Christi instrumentaliter ad iustificationem operatur*» ; *Sent. IV*, d 8, q 1, a 1, sol 3 : «*Gratiam non per modum intentionis [eucharistia] continet, sicut alia sacramenta, sed plenitudinem gratiae in suo fonte.*» - A propos de ce dernier texte, on retiendra encore ces remarques de JOURNET («*Le mystère de la sacramentalité*», p. 182 ; c'est lui qui souligne) : «*L'Église [est, par la charité 'sacramentelle et orientée', c'est-à-dire la charité agissant sous la motion des sacrements et la conduite du magistère] sacrement de la vie divine communiquée par le Christ, lieu suprême ici-bas de l'habitation de la sainte Trinité. L'un des sept sacrements, l'eucharistie est par excellence le sacrement de la consommation de cette union du Christ et de l'Église. Mais l'eucharistie, sacrement de l'unité de l'Église, fera davantage, elle apportera au milieu de nous la présence corporelle du Christ en croix et du Christ en gloire, à savoir le sacrement de la vie divine en source.*»

¹²¹ *Sent. IV*, d 8, q 1, a 1, sol 1 : «*Et ideo, hoc sacramentum in se consideratum, est dignius omnibus sacramentis, quia habet absolutam sanctitatem etiam praeter suscipientem ; alia autem non habent nisi in ordine ad aliud ; et ideo hoc sacramentum est perfectio aliorum sacramentorum ; quia omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut patet de accidente et substantia*» ; cf. *III^a*, q 73, a 1 et *supra* note 76 ; *II^a-II^{ae}*, q 99, a 3 : «*Inter [res sacras] summum locum obtinent sacramenta, quibus homo sanctificatur: quorum praecipuum est eucharistiae sacramentum, quod continet ipsum Christum. Et ideo sacrilegium quod contra hoc sacramentum committitur gravissimum est inter omnia.* »

¹²² *Sent. IV*, d 8, q 1, a 2, sol 2, ad 4 : «*Dicendum, secundum DIONYSIUM (Eccl. Hier., c. 3, cf. note 118), quod omnium sacramentorum effectus huic sacramento possunt ascribi, in quantum perfectio est omnis sacramenti, habens quasi in capitulo et summa omnia quae alia sacramenta continent singillatim.*» Cf. *In Io.* 6, 52, n° 964.

comme radicalement dépendant du réalisme eucharistique. Les autres sacrements n'opèrent en effet de conjonction entre le Christ et le baptisé que selon la puissance à l'oeuvre dans la cause sacramentelle instrumentale. L'eucharistie, par contre, accomplit cette union non par simple contact virtuel de cause à effet, mais par la rencontre de substance à substance du fidèle avec son Dieu présent sur l'autel et reçu en nourriture. Alors que les sacrements préparent, réparent, affermissent, structurent la vie du Corps mystique en fournissant l'aide appropriée aux différentes situations existentielles de ses membres, l'eucharistie EST cette vie même communiquée dans sa plénitude, de façon à ce qu'entre la Tête et les membres la communion puisse être vraiment parfaite¹²⁴. C'est tout particulièrement à ce thème précis de la communion que renvoie saint Thomas quand, sous l'influence de Denys, il attribue « par antonomase » à l'eucharistie ce qui est commun à chaque sacrement¹²⁵. Tout sacrement est en effet par essence, rappelons-le au risque de nous répéter, cause de la grâce dans la mesure où il est principe d'incorporation au Christ¹²⁶. Si l'eucharistie constitue le sacrement par excellence, c'est qu'elle est par excellence le sacrement de l'union des membres de l'Église avec leur Tête, le sacrement de la communion dans le Christ à une même conformité divine et partant le signe perfectif de l'unité de l'Église¹²⁷. Son lien à l'Église vient de son lien au Christ puisque l'Église naît, est constituée et soutenue dans l'être par la grâce capitale du Christ, répandue et communiquée par l'oblation du saint sacrifice de la messe auquel les chrétiens s'associent en se laissant sacramentellement absorber par la nourriture super-substantielle du banquet eucharistique.

« Le Christ ne nous serait pas aussi parfaitement uni si nous ne disposions que de ces sacrements par lesquels il nous est conjoint par sa seule vertu participée. Il importe donc qu'il y ait un sacrement dans lequel le Christ soit contenu par essence et non seulement par mode de participation *afin que soit conduite à sa perfection l'union de la Tête avec (AD) ses membres.*¹²⁸ »

¹²³ Voulant exprimer les rapports de l'Église et de l'eucharistie, Ch. JOURNET écrit : « Exténuer le mystère de l'eucharistie, c'est exténuer le mystère de l'Église » (*EVI* II, p. 1324). L'affirmation éclaire l'intérêt constant et passionné qu'il a porté au mystère eucharistique sans jamais cesser d'être un théologien de l'Église. Il trouve sa justification théologique dans la doctrine exposée par le Docteur commun.

¹²⁴ *Sent.* IV, d 9, q 1, a 1, sol 1 : « Ad perfectionem sacramentorum novae legis exigitur quod sit sacramentum aliquod in quo Christus realiter coniungitur et uniatur, et non solum per participationem virtutis eius, sicut est in aliis sacramentis » ; cf. *III^a*, q 65, a 3.

¹²⁵ *III^a*, q 73, a 4, ad 2 : « Id quod est commune omnibus sacramentis, attribuitur antonomastice (sacramento eucharistiae) propter eius excellentiam » ; cf. *Sent.* IV, d 8, q 1, a 1, sol 3. - En comparaison des *Sentences*, la *Somme* élargit la prééminence eucharistique à d'autres points communs à tous les sacrements : ils sont sources de grâce, remède, réalité sacrée, principe d'unité ; l'eucharistie l'est bien davantage (cf. *loc. cit.* obj 2 et c.). Mais si à propos de l'explication des termes de *synaxe* et de *communio*, elle se distancie de l'Aréopagite pour lui préférer un texte du DAMASCENE (cf. *ibid.*, c.), c'est que celui-ci met mieux en évidence le caractère christologique et personnel de l'unité ecclésiale. Denys reste néanmoins sa source principale sur cette question. Une étude comparative avec le Commentaire de saint Albert serait à faire, mais il ne semble pas que Thomas doive beaucoup à son maître sur ce point précis.

¹²⁶ Voir *III^a*, q 62, a 1, texte *supra* note 8.

¹²⁷ *III^a*, q 73, a 4 : « Significationem habet respectu rei praesentis, scilicet ecclesiasticae unitatis, cui homines congregantur per hoc sacramentum. »

¹²⁸ *Sent.* IV, d 10, q 1, a 1 : « Ratio autem quare oportet quod in hoc sacramento ipse Christus contineatur, in principio huius tractatus (d 8, q 1, a 1, ad 1) dicta est : quia scilicet non ita perfecte nobis Christus coniungeretur, si solo sacramenta illa haberemus in quibus coniungitur nobis Christus per virtutem suam in sacramentis illis participatam ; et ideo oportet esse aliquod sacramentum in quo Christus non participative, sed per suam essentiam contineatur, ut sit perfecta coniunctio capitis ad membra. » - N.B. La comparaison avec la réponse à la question parallèle dans la *Somme* (*III^a*, q 75, 1 : « Le Christ est-il présent *en vérité* dans ce sacrement ? ») est instructive. L'argument explicitement ecclésiologique y disparaît au profit de la nécessité d'assurer la vérité du sacrifice de la nouvelle alliance, tandis que les exigences de la plus haute charité, de la foi

Saint d'où procède toute sainteté, le Christ est ainsi présent dans l'eucharistie non seulement comme l'agent principal toujours à l'oeuvre à travers l'éventail des médiations sacramentelles, mais encore comme la perfection et l'achèvement de leur action, la Vie des chrétiens et l'Exemplaire de toute conformité. Chaque sacrement est au service de la vie spirituelle des fidèles et contient la grâce dans la mesure où il la communique, mais celui-là seul qui contient le Christ avec l'excellence de sa plénitude existentielle est susceptible de réaliser ce type de contact intime avec lui qu'est la participation formelle à sa propre perfection. « Ce qui est dernier et extérieur par rapport à une réalité donnée est principe de son être. Uni à elle, il l'achève et l'affermi ; quand il s'éloigne, elle s'affaiblit... Voilà pourquoi la cause première a aussi raison de fin ultime et perfective. Car le Christ est source de la vie chrétienne et l'eucharistie rend parfait dans la mesure où elle unit à lui, raison pour laquelle ce sacrement est, selon le mot de Denys, la perfection de toutes les perfections¹²⁹. »

Il n'y a pas à chercher ailleurs la raison fondamentale pour laquelle l'unité est *res* du sacrement de l'eucharistie : là où l'on ne dispose que de biens partiels, il y a forcément division, remarque saint Thomas. Mais là où se trouve le bien parfait, l'unité règne dans la charité, « *ut sit Deus omnia in omnibus* » (1 Co 15, 28)¹³⁰.

3. « *Finis sacramentorum* »

Dans le prolongement des piliers d'une cathédrale gothique, la voûte est soutenue par des croisées d'ogives qui garantissent à la construction légèreté et élévation. Il en va de même pour l'Église, ce temple qui n'est pas fait de main d'homme, auquel la vie sacramentelle imprime son élan et dont elle rythme l'ascension vers le ciel. L'eucharistie y apparaît comme la clé où converge l'édifice en même temps qu'il y trouve le noeud de sa cohésion.

En effet, au plan de la causalité finale, l'eucharistie est située en même temps au sommet de l'organisme sacramentel et au centre du Corps mystique puisque, par la présence en vérité du Christ Tête, « elle contient en substance le bien commun spirituel de toute l'Église¹³¹. »

Aristote a inculqué aux scolastiques le principe selon lequel « le Bien est ce vers quoi toutes choses tendent¹³² ». C'est en traçant la route qui y conduit que les sacrements contribuent à l'édification de l'Église ; c'est en innervant le Corps mystique qu'ils lui impriment le mouvement de sa croissance. Mais au-dessus d'eux, quoique dans leur prolongement, l'eucharistie assure à l'ensemble la stabilité que procure la possession de la

et de l'espérance, évoquées dans les *Sentences*, y font l'objet d'un développement. Thomas a probablement mieux pris conscience que la communion de la Tête et des membres qui fait l'Église ne se réalise pas par une simple mise en présence substantielle, mais dans cet accomplissement du sacrifice de la Rédemption qu'est la vie de charité rendue possible par l'efficacité de la Passion de Jésus, présent selon la vérité de son être et de son agir rédempteur.

¹²⁹ *Sent.* IV, d 8, q 1, a 1, sol 1, ad 1 : « *Ultimum autem cuius libet rei extra seipsam, est principium a quo res habet esse: quia per coniunctionem ad ipsum res complentur et firmantur, et propter distantiam ab ipso deficiunt, sicut corruptibilia propter longe distare a primo [...] et ideo primum agens habet etiam rationem ultimi finis perficientis. Fons autem christianae vitae est Christus; et ideo hoc modo eucharistia perficit, Christo coniungens; et ideo hoc sacramentum est perfectio omnium perfectionum, ut Dionysius dicit (Eccl. Hier., c. 3, cf. note 76) »*

¹³⁰ *In 1 Co*, 1, 10, n° 23 : « *Inducit [Apostolus] eos [i.e. Corinthios] ad id per quod possunt schismata vitare, scilicet ad perfectionem. Est enim divisionis causa dum unusquisque partiale bonum quaerit, praetermissio perfectio bono, quod est bonum totius.* »

¹³¹ *III^a*, q 65, a 3, ad 1 : « *Bonum commune spirituale totius Ecclesiae continetur substantialiter in ipso eucharistiae sacramentum* » ; *In 1 Co* 12, 27, n° 753.

Vatican II offre de ce passage le commentaire cité en exergue. Son ampleur nous a obligé de le tronquer, mais on fera bien de se référer au texte intégral.

¹³² ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, livre I, 1094 a 2.

fin ; comparable aux battements mêmes du coeur, elle assure au Corps mystique la permanence du flux et du reflux de la charité christique et christoconformante, le mouvement qui attire au Christ tous les hommes et fait rejaillir sur eux les courants de son propre amour.

De près ou de loin, comme l'a montré tout à l'heure l'exemple du baptême, les sacrements préparent donc et ordonnent à l'eucharistie selon le double aspect du mystère sacramentel. Au plan liturgique, tous tendent à la célébration du sacrifice de la messe et tous conduisent à la réception sacramentelle de l'eucharistie. Au plan de la grâce sacramentelle, tous ont ultimement pour fin cette unité dernière du Christ et de l'Église dont l'eucharistie est sacrement : 1° soit qu'il s'agisse - par le sacrement de l'ordre - d'en établir la cause *efficiente* instrumentale, d'habiliter ontologiquement à la célébration de la liturgie eucharistique, à la consécration des espèces et à l'offrande rituelle du sacrifice eucharistique sans lesquelles il n'y a pas d'unité ecclésiale achevée¹³³; 2° soit qu'il s'agisse - par le baptême et la confirmation - d'en disposer la cause quasi *matérielle* en formant des sujets capables de cette union, susceptibles d'offrir à Dieu un culte spirituel et, le cas échéant, - par la pénitence et l'extrême-onction - en leur faisant recouvrer l'état de grâce et en les disposant à communier avec fruit; 3° soit enfin qu'il s'agisse, au plan de la causalité *finale*, de signifier par le sacrement du mariage le mystère de cette union qui dans et par l'eucharistie, atteint à l'unité¹³⁴.

Lorsque saint Thomas parle de l'eucharistie comme de la fin des sacrements, il n'a pas seulement présentes à l'esprit la consécration des espèces, l'oblation concomitante du sacrifice de la Croix et la présence du Christ. Sans doute l'eucharistie répond-elle pleinement par là à sa nature sacramentelle de signe sensible et efficace de la sainteté, contenant et communiquant la grâce. Toute sa sainteté et sa puissance de sanctification est déjà objectivement contenue dans la matière consacrée et objectivement répandue par l'oblation du sacrifice rédempteur¹³⁵. Leur application à l'homme est, par conséquent, d'une importance seconde. Elle n'est certainement pas d'une importance secondaire. Car c'est aussi dans son « usage » (au sens technique du terme *usus*), c'est-à-dire dans l'offrande par les fidèles de sacrifices spirituels en union avec le Christ et dans la communion fructueuse en laquelle le sacrifice s'achève normalement, que le processus sacramentel trouve son accomplissement ultime. Par la consécration, ce sacrement est achevé *in se*, au plan de l'acte premier, de la causalité efficiente et de la production d'une réalité sainte et sanctifiante - conformément à l'adage scolastique : « *Ibi perficitur sacramentum ubi perficitur sanctificatio*¹³⁶ ». - Il n'est pas pour autant achevé *quoad nos*, quant à sa causalité finale, à l'acte second de la participation personnelle des fidèles et à leur union sacramentelle effective au sacrifice eucharistique conférant la grâce par mode de nourriture¹³⁷. L'exercice du ministère sacerdotal ne supplée pas à celui du sacerdoce royal des baptisés, prêtres et laïcs. Il le suppose et, par définition, se trouve d'une certaine façon "sub-ordonné" à l'épanouissement de ce dernier

¹³³ S. THOMAS, *CG IV*, c. 74 : «Quia vero potestas ordinis ad dispensationem sacramentorum ordinatur, inter sacramenta autem nobilissimum et consummativum aliorum est eucharistiae sacramentum [...], oportet quod potestas ordinis consideretur praecipue secundum comparisonem ad hoc sacramentum ; nam unumquodque denominatur a fine.» - Tous les autres éléments du sacrement de l'ordre sont envisagés par saint Thomas dans la perspective de l'eucharistie (cf. *ibid.*). *Sent. IV*, d 24, q 3, a 2, ad 1 : «Ordo, secundum quod est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad sacramentum eucharistiae, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur »; cf. *ibid.*, sol. 2 ; *Suppl.* q 37, a 2, ad 3.

¹³⁴ Cf. *III^a*, q 65, 3.

¹³⁵ Cf. *III^a*, q 73, a 1, ad 3 et le commentaire de Dom VONIER, *La Clef de la doctrine eucharistique*, p. 73 s.

¹³⁶ S. THOMAS, *III^a*, q 66, a 1.

¹³⁷ *Sent. IV*, d 23, q 2, a 1, sol 3, ad 2 : «Quamvis in genere causae finalis usus materiae sanctificatae sit potior quam sanctificatio materiae ; tamen in genere causae efficientis sanctificatio materiae est potior, quia ab eodem pendet usus sicut ab activa causa »; *III^a*, q 74, a 2 : «Finis autem huius sacramenti est usus fidelium.»

dans le culte eucharistique. Aussi l'union sacramentelle et sacrificielle avec le Seigneur n'est-elle pas une dimension accessoire du mystère eucharistique. Si le Christ substantiellement présent constitue la fin ontologique du système sacramentel parce qu'Il est la fin ultime de l'Église, la communion qu'appelle cette présence constitue la fin économique du système sacramentel parce qu'elle est la modalité dont doit être revêtu le Corps mystique pour entrer dans la béatitude de la Jérusalem céleste. Le don que le Christ fait à l'Église de son corps et son sang sous forme d'un repas indigne, par la sacramentalité même du rite eucharistique, qu'il tend à s'achever dans l'unité d'un mutuel amour. Il n'en demeure pas moins que l'eucharistie est plus que cette communion. Elle est adorable antérieurement à toute chose et aucune participation humaine ne saurait ajouter quoi que ce soit à l'être infini de Dieu. Mais c'est en raison de ce caractère ontologiquement divin qu'elle possède le pouvoir d'assumer les fidèles dans l'unité du Corps mystique en les conformant au Seigneur Jésus. Comme le remarque très bien Charles Journet, « la grâce sacramentelle que (les sacrements) versent dans les âmes est comme un désir ontologique, une inchoation et une anticipation de la grâce qu'apportera l'eucharistie, à savoir de cette charité plénière dont résulte l'unité du Corps mystique¹³⁸. »

La grâce des six autres sacrements dispose, oriente et en quelque sorte propulse les âmes en vertu de son dynamisme intime vers la grâce de l'eucharistie. Qu'on n'aille pas y voir les conséquences d'une simple disposition liturgico-canonique qui ferait dépendre la participation à la synaxe eucharistique de la réception des autres sacrements : la notion de « *finis sacramentorum* » manifeste le caractère essentiellement « entéléchique » (qu'on nous pardonne ce mot barbare) de la grâce sacramentelle qui, à l'instar de toute force vitale, est toujours en tension vers la plénitude de l'unité christoconforme du Corps mystique comme vers la plénitude d'un terme.

Le cardinal Journet élargit encore pour sa part le champ d'application de ce principe à toute l'économie de la grâce en ses âges et en ses modes de réalisation successifs, qu'elle soit sacramentelle ou non, conférée par « contact » ou « à distance ».

« Dans l'économie chrétienne du salut, la grâce sanctifiante non sacramentelle déparée au monde [...] n'est elle-même salvatrice que parce qu'elle est une *anticipation éloignée*, un voeu ontologique de la grâce de l'eucharistie : en sorte que, de tous les hommes qui auront la vie en eux et qui seront sauvés, pas un seul ne l'aura et ne sera sauvé, sinon en raison de son appartenance plus ou moins immédiate à ce Corps mystique que le Christ avait, de toute éternité, décidé de s'agrèger par le contact de son eucharistie [...]. En d'autres mots, dans l'économie chrétienne du salut, le Corps mystique, qui se forme autour de l'eucharistie, est lui-même le centre de convergence et le support de toutes les grâces dispensées au monde, même des grâces sanctifiantes non sacramentelles, au point que, s'il venait par impossible à disparaître, toutes ces grâces disparaîtraient en même temps, comme disparaîtrait le désir si son terme disparaissait. En sorte qu'il est impossible de concevoir le salut du monde sans l'eucharistie et la grâce qui émane d'elle.

Ainsi, du point de vue de la causalité finale, il faut dire que LA GRACE INCORPORANTE DE L'EUCARISTIE EST LE POINT DE CONVERGENCE ET LE POINT D'APPUI DE TOUTES LES GRACES DONNEES AU MONDE. Pareillement, du point de vue de la causalité efficiente, il faut dire que le sacrifice de la Croix, offert en une fois pour être ensuite véhiculé sous les apparences eucharistiques jusqu'à la fin du temps, est la cause de toutes les grâces données au monde, et que s'il cessait de se perpétuer, ces grâces disparaîtraient comme la lumière du jour si l'on ôtait le soleil¹³⁹. »

¹³⁸ *EVI* II, p. 670.

¹³⁹ *EVI* II, p. 671. Nous soulignons.

Aussi le poids de grâce des sacrements incline-t-il vers l'eucharistie ceux qui les reçoivent, en vertu d'exigences intrinsèques infaillibles, comme vers le point d'où la vie divine fait substantiellement irruption dans le monde de notre temps pour y engendrer la vie ecclésiale. L'Église se trouve au faite de l'univers de la Rédemption et l'eucharistie au cœur de l'Église. Ici, en son point culminant, la primauté de l'ordre sacramentel devient vraiment manifeste : « l'eucharistie sacrement de l'Église est plus grande que l'Église : l'Église est créature, l'eucharistie est adorable¹⁴⁰. »

Point culminant de l'économie sacramentelle, « l'eucharistie fait l'Église » dans la mesure où elle communique aux membres du Corps mystique la grâce capitale du Christ avec la profusion et la plénitude indivise de la Croix¹⁴¹, dans la mesure encore où elle procure aux membres du Christ, sous la pression de l'Amour, une ressemblance aussi totale avec leur Tête que l'assimilation de la nourriture par le vivant :

« Au pays de la dissemblance, j'entendais comme Ta voix descendant des hauteurs : Je suis le pain des grands, grandis et tu me mangeras. Et tu ne me changeras pas en toi comme l'aliment de ta chair, mais c'est toi qui seras changé en moi.¹⁴² »

Dans les profondeurs de son être de grâce et pour la vitalité de sa mission, l'Église est donc comme suspendue au sacrement des sacrements, telle Marie-Madeleine aux pieds du Ressuscité à l'aube du matin de Pâques. Unique médiateur, mais non unique médiation, le Christ EST sa sainteté et son unité par la dérivation de la fontaine sacramentelle, « fleuve de grâce et d'efficacité¹⁴³ » dont l'eucharistie est l'interminable source, rocher spirituel qui traverse les déserts pour que s'abreuvent les peuples au flanc du Crucifié¹⁴⁴. Au-delà de la fin propre et immédiate de chaque sacrement, c'est à la conquête de ce sommet qu'incite l'aide divine apportée par chaque grâce sacramentelle aux vertus infuses et aux dons du saint Esprit. L'humain s'y perd dans le divin comme la mer dans le ciel, tandis que s'y rassemble le « petit

¹⁴⁰ Ch. JOURNET, «Le mystère de la sacramentalité», p. 213. - *Sent. IV*, d 13, q 2, a 3, *expositio textus* : «*Et quid est maius corpore et sanguine [eucharistiae] ?*» Videtur corpus mysticum ; quia significatur per ipsum. Et dicendum, quod in his quae sunt tantum ad significandum, verum est quod signatum praevalet signo, non autem in aliis quae ex consequenti significant. Et ideo dicendum, quod corpus Christi mysticum, si accipiatur cum ipso capite, est melius quam corpus Christi verum si tamem corpus Christi verum accipiatur sine divinitate cui est unitum ; alias non ; quia Deus et omnes creaturae non sunt aliquid melius quam Deus tantum. Si autem accipiatur corpus Christi mysticum absque capite, sic corpus Christi verum est nobilium » ; cf. *Sent. IV*, d 49, q 4, a 3, ad 4.

¹⁴¹ Cf. *III^a*, q 79, a 1.

¹⁴² S. AUGUSTIN, *Confessions*, VII, x, 16 : «Et inveni longe me esse a te in regione dissimilitudinis, tamquam audirem vocem tuam de excelso: cibus sum grandium : cresce et manducabis me. Nec tu me in te mutabis sicut cibum carnis tuae, sed tu mutaberis in me. » Et Thomas d'enchaîner : «Unde illud sacramentum finis et perfectio omnium est sacramentorum. Et ratio est, quia esse quod est per essentiam, est finis et perfectio eorum quae per participationem: alia enim sacramenta Christum continent per participationem, in isto autem est Christus secundum substantiam. Ideo dicit Dionysius quod nullum est sacramentum quod non perficiatur in eucharistia. Unde si adultus baptizetur, debet ei dari eucharistia. Debet ergo sumi in cibo, ut veritas respondeat figurae » ; (*In Mt.* 26, 3, n° 2173 ; cf. *III^a*, q 73, a 3, ad 2 ; *In Io.* 6, 55, n° 972)

¹⁴³ Charles PEGUY, « La tapisserie de sainte Geneviève », huitième jour, dans *Oeuvres poétiques complètes*, p. 857 ; 867 : « Les armes de Jésus c'est la haute terrasse / D'où retombe en jet d'eau la source de la grâce, / Et la vasque au flanc grave et le sang de la race. / [...] / C'est la paix éternelle et c'est dans la cité / Tout un fleuve de grâce et d'efficacité. »

¹⁴⁴ S. AUGUSTIN, *In Ioh. tract.* XXVI, 12, « Bibliothèque augustinienne, 72 », p. 512 s. : « "Bibebant, inquit, de spiritali sequente petra ; petra autem erat Christus." Inde panis, inde potus. Petra Christus in signo, verus Christus in Verbo et in carne. Et quomodo biberunt ? Percussa est petra de virga bis ; gemina percussio duo ligna crucis significat...» (Cf. S. THOMAS, *III^a*, q 79, a 1). - JEAN-PAUL II, Encyclique *Veritatis splendor*, § 21 : «La participation à l'eucharistie, sacrement de la Nouvelle Alliance (cf. *I Co* 11, 23-29) est le plus haut degré de l'assimilation au Christ, source de vie éternelle (cf. *Jn* 6, 51-58), principe et force du don total de soi, dont Jésus, selon le témoignage transmis par Paul, demande de faire mémoire dans la célébration et dans la vie (*I Co* 11, 26). »

troupeau » des amants de la Croix pour attirer à Dieu ce peuple immense dont monte la clameur, tâtonnant dans l'invisible nuit.

Toulouse, le 24 avril 1995

Martin MORARD