NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

56 N° 4 1929

Quelques réflexions sur le sacrifice eucharistique

J. DE SEGUIER

p. 289 - 299

https://www.nrt.be/en/articles/quelques-reflexions-sur-le-sacrifice-eucharistique-3308

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Quelques réflexions sur le sacrifice eucharistique

On a repris depuis quelques années la question du sacrifice eucharistique. Il s'agit toujours de préciser l'immolation qui, dans chaque messe, constitue le sacrifice. Il m'a semblé qu'on pouvait *réunir* plusieurs des opinions émises dans une vue à la fois plus *concrète* et plus simple. Cette vue n'est d'ailleurs qu'une extension de l'explication thomiste de la présence sacramentelle.

Je ne la présente, bien entendu, que sous toutes réserves, ne me dissimulant pas ce qu'elle offre au premier abord d'étrange à l'imagination, voire de métaphysiquement hardi. Elle aura du moins l'avantage de préciser certains concepts et d'ouvrir une voie aux discussions.

1. D'après l'explication thomiste, la présence du Christ sous les espèces résulte de l'union même des espèces à la substance du Christ : le Christ acquiert ainsi sacramentellement l'ubication des espèces, qui, en ce sens, le contiennent.

La substance du Christ a deux systèmes d'accidents : l'un est celui des accidents qui l'*informent au sens propre*, naturellement ou surnaturellement, et que j'appellerai *accidents normaux du Christ;* l'autre est formé des espèces qui lui sont unies par la transsubstantiation, qui lui appartiennent ainsi sacramentellement sans l'informer au sens propre, et que j'appellerai *accidents sacramentels du Christ*. Je dirai aussi que ses accidents normaux *l'informent normalement* ou *selon le mode normal*, et que ses accidents sacramentels *l'informent sacramentellement* ou *selon le mode sacramentel*. Le sens de ces mots « sacramentel », « sacramentellement », qui paraît obvie, étant fondamental pour la suite, j'y insisterai un peu. Un accident sacramentel est *physique* et *informe physiquement* (mais non normalement) la substance du Christ. *Et cela signifie simplement qu'il est uni (par la transsub-*

stantiation) *à la substance du Christ et, par l'intermédiaire de cette substance, à tout ce qui l'accompagne* (*concomitat*) (1).

Par suite, le système des accidents normaux, joint à la substance, a lui-même, comme la substance, et par concomitance avec la substance, l'ubication des espèces. Ainsi attribue-t-on l'ubication (intrinsèque ou extrinsèque) de la quantité d'un homme, non seulement à sa substance, mais encore aux puissances de son âme. Il faut évidemment quelques précautions de langage pour exprimer la réalité. Ainsi, comme on ne peut pas dire que la divinité du Christ est son humanité, on ne peut pas dire que son ubication normale (2) est celle des espèces. Mais on peut dire que l'ubication intrinsèque normale du Christ (ou d'une quelconque des parties du Christ) *a* sacramentellement l'ubication intrinsèque ou extrinsèque des espèces (ou d'une partie quelconque des espèces). En d'autres termes, l'extension actuelle normale du Christ a plusieurs lieux extrinsèques réels, l'un normal, les autres sacramentels, en sorte que l'extension actuelle normale du Christ et celle des espèces sont *simul in loco extrinseco specierum*, la première sacramentellement,

(1) A cause du « *triduum mortis* », et dans l'hypothèse communément reçue de l'hylémorphisme, j'entendrai ici par « substance du Christ » l'ensemble de son âme et de sa matière prime, *abstraction faite de leur union substantielle*. Plusieurs théologiens estiment que, si une messe eût été célébrée pendant le *triduum mortis*, l'âme du Christ n'eût pas été présente par concomitance sous les espèces. Ce sentiment n'est peut-être pas très logique, l'union de l'âme et du corps du Christ dans l'hypostase du Verbe étant même alors, sans information, bien plus intime que l'union du corps au sang qui suffit à la concomitance dans la seconde consécration.

On pourrait aussi plus radicalement et aussi plus simplement entendre, *dans ce qui suit*, par « substance du Christ » son hypostasé, qui est le Verbe. Le Verbe n'est évidemment pas, pour les déterminations de son humanité, un sujet d'information immédiate ; mais il est un *sujet d'attribution*, et cela suffit *logiquement* pour les considérations qui vont être exposées.

(2) Pour faciliter le langage, je m'exprime, ici et dans la suite, comme si la quantité et la mutabilité du Christ glorieux exerçaient leur effet d'extension dans notre espace et dans notre temps (c'est-à-dire d'ubication et de quandocation), ainsi qu'il est arrivé, semble-t-il, dans ses apparitions entre la Résurrection et l'Ascension. Il ne peut évidemment résulter de là aucune confusion.

la seconde naturellement. Mais, d'une part, *cette simultanéité*, n'informant pas le Christ normalement, est sacramentelle, et d'autre part, le lieu extrinsèque normal du Christ ne coïncide pas avec le lieu extrinsèque des espèces, — sauf le cas d'une coïncidence partielle, si le Christ se rendait présent normalement dans le lieu des espèces ou d'une partie des espèces (tel point de l'étendue du Christ serait alors localisé en tel point des espèces à la fois normalement et sacramentellement).

Jusqu'ici, en somme, rien de nouveau, mais préparation de ce qui va suivre.

2. Appliquons maintenant ce qui précède à un cas particulier simple, celui d'une messe dont la seconde consécration se serait achevée au moment précis où le Christ expirait. Nous y voyons le prêtre *offrant le Christ immolé à la fois sur la croix et sur l'autel, l'immolation ayant son lieu normal sur la croix et un lieu sacramentel sur l'autel.* Or, si l'on renonce aux systèmes périmés de l'immolation réelle ou virtuelle d'un Christ reproduit, n'est-ce pas là le maximum exigible en fait d'immolation ? Une immolation *purement symbolique* n'est qu'un symbole d'immolation. Si donc on veut que le symbole opère l'immolation en même temps qu'il la signifie, si l'on veut qu'il opère plus qu'une immolation virtuelle, sans opérer l'immolation réelle d'une reproduction du Christ, que peut-on désirer *de plus* que l'immolation réelle et sanglante du Christ incluse sacramentellement (et donc selon un mode non sanglant) en même temps que la substance du Christ sous les espèces de la messe spéciale considérée ici, et incluse de deux manières : *in facto esse*, comme terme de la transsubstantiation qui y a posé le Christ dans l'état où il se trouve alors, et *in fieri*, dans l'action du prêtre qui opère cette transsubstantiation, *qui fait qu'elle ait lieu sur l'autel*, que le Christ y subisse les atteintes des bourreaux aussi réellement et en même temps qu'au Calvaire ? Et je sais bien que l'expression « avoir lieu » du langage courant s'applique aux événements qui n'ont qu'un lieu. Mais n'indique-t-elle pas la valeur qu'il faut lui conserver pour un événement qui a

deux lieux? Et encore une fois, que pourrait opérer de plus le prêtre de la messe en question, à moins d'immoler une reproduction du Christ, c'est-à-dire un second Christ? N'a-t-on pas, dans le cas actuel, *à la fois* l'oblation et l'immolation réelles requises par le Concile de Trente?

C'est précisément à ce cas particulier simple que je voudrais ramener le cas général.

Mais tout d'abord, au point de vue métaphysique, ne sera-t-on pas choqué d'un défaut de construction dans la théorie précédente? La correspondance des points de l'étendue du Christ aux points de l'étendue des espèces reste indéterminée : à chaque point de l'étendue du Christ correspond toute l'étendue des espèces, et à chaque point de l'étendue des espèces correspond toute l'étendue du Christ (et, bien entendu, sa substance et ses autres accidents). Au contraire, la correspondance des instants de la durée du Christ à ceux de la durée des espèces est biunivoque, c'est-à-dire qu'à chaque instant de la durée du Christ correspond le seul instant supposé simultané de la durée des espèces, et inversement. Pourquoi cette disparité, ce manque d'analogie? Et, dans cette correspondance biunivoque, n'y a-t-il pas quelque chose d'arbitraire, d'artificiel, de forcé? D'autant plus que, l'union du Christ et des espèces se faisant *per modum substantiæ* et *per medium substantiæ*, sur le plan de la substance, si l'on peut s'exprimer ainsi, *nous nous trouvons dans un domaine où il n'est pas plus question de temps que d'espace*, puisque la substance est hors du temps aussi bien que de l'espace.

3. Nous sommes donc conduits à faire d'abord une analyse purement métaphysique de la notion de temps, ou, plus concrètement, de la notion de mouvement continu, c'est-à-dire de la modification continue d'un accident dont le sujet substantiel est hors de l'espace et du temps. Soit A un de ses états supposé présent, P un état passé, F un état futur. Chacun de ces états a sa réalité propre (qui comporte des relations d'antériorité ou de postériorité avec A). Par suite la substance, qui reste inaltérée sous le

mouvement, tout en n'ayant pas en même temps les états P et F, a réellement (*actu*) les états P et F : elle ne les a pas présentement puisqu'elle n'est pas dans le temps ; mais elle a réellement ces états qui, eux, sont dans le temps, chacun à son époque ; elle les a chacun *à valoir pour son époque*, et cette époque ne regarde pas immédiatement la substance, qui par elle-même n'a pas d'époque, mais les autres états dans la succession desquels ils s'insèrent à leur rang. Dire que la substance a les états P et F sans les avoir présentement peut sembler contradictoire, à cause du présent du verbe « *a* ». Mais ce présent est équivoque. Le sens employé ici du présent « *a* » est celui d'une possession *réelle, mais intemporelle*. Il signifie que la substance, qui est hors du temps, a réellement et hors du temps l'être de l'état P et l'être de l'état F pris chacun avec toute sa réalité, et donc avec son ordination relative à A. J'appellerai ce faux présent, *présent de réalité intemporelle*.

De même Dieu cause, au présent de réalité intemporelle, toutes les créatures passées, présentes et futures, les dénominations « présentes », « passées » et « futures » exprimant seulement des relations des créatures entre elles et non des créatures avec Dieu. Sans doute la substance n'est pas cause première de ses états, ni éternelle : mais elle est cause matérielle et intemporelle, et, au point de vue qui nous occupe, cela suffit.

Ainsi un sujet matériel qui se déplace avec une vitesse croissante a différentes vitesses, chacune à son époque, avec son époque. Deux de ces vitesses prises dans le même temps s'excluraient ; prises dans des temps différents, elles ne s'excluent pas. Il y a contradiction quand on affirme et qu'on nie d'un sujet *idem sub eodem* : ce n'est pas le cas ici (1).

Il ne sera pas inutile, pour éclairer ce qui vient d'être dit, de presser l'analogie de l'espace et du temps, et de montrer ce qui correspond dans l'espace au présent de réalité intemporelle. Un

(1) Cela revient à distinguer le *sensus divisus* du *sensus compositus* comme dans les propositions « sedens currit », « peccator habet caritatem ».

sujet corporel peut avoir simultanément, en deux parties différentes de son étendue, des propriétés qui s'excluraient en un même lieu, et l'on attribue légitimement ces propriétés au sujet par un présent extraspatial. Ainsi peut-on dire que la substance de ce sujet est présente en deux points distincts de son étendue. La possession réelle extraspatiale de deux ubications qui sont des parties de son extension dans l'espace correspond à la possession réelle extratemporelle de deux quandocations qui sont des parties de son extension dans le temps.

4. Si certaines mutations d'un être spirituel sont liées physiquement à des instants de notre temps, comme cela a lieu dans les actes spirituels de l'homme ou dans les actes d'un pur esprit agissant sur la matière, on peut dire que ces mutations spirituelles sont situées *extrinsèquement* dans notre temps et « mesurer l'intervalle » de deux mutations de cette sorte par le temps qui s'est écoulé entre les instants auxquels elles furent liées. Mais nous n'avons évidemment aucun moyen d'apprécier l'intervalle de deux mutations dans un pur esprit indépendamment des époques de notre temps.

5. Revenons maintenant au mystère eucharistique. Parmi les accidents normaux ou sacramentels du Christ figurent les quandocations des accidents transitoires. De chacune d'elles on peut répéter ce qui a été dit de l'ubication de chaque point de l'étendue du Christ. On arrive à ceci que toute quandocation intrinsèque normale du Christ *a* sacramentellement chaque quandocation intrinsèque ou extrinsèque des espèces. En d'autres termes, tout instant intrinsèque de l'existence du Christ a plusieurs situations dans le temps extrinsèque, l'une normale, les autres sacramentelles. Ainsi tout instant intrinsèque normal de l'existence du Christ et tout instant intrinsèque des espèces sont *simul in tempore extrinseco specierum*, le premier sacramentellement, le second naturellement. On peut dire encore que toute modification normale du Christ a *plusieurs époques historiques*, qu'elle les a toutes *réellement*, *physiquement*, *concrètement*, mais l'une normalement, c'est-à-dire

ici *historiquement* et non sacramentellement, *les autres sacramentellement :* elle n'a pas historiquement celles des messes parce qu'elle ne s'insère pas naturellement dans la suite des événements contemporains des messes — sauf (comme au n° 2) le cas d'une messe ayant la même époque extrinsèque que la modification considérée (qui aurait alors cette époque à la fois historiquement et sacramentellement).

Ainsi les modifications normales du Christ historiquement distinctes *ne sont pas confondues historiquement.* Mais *elles sont réunies sacramentellement.* De même les modifications passées ou futures du Christ *ne deviennent pas actuelles historiquement.* Mais *elles le deviennent sacramentellement.* L'immolation historique du Christ était future relativement à l'époque de la Cène. Elle est passée relativement à celle d'une de nos messes. Mais *elle était aussi actuelle, c'est-à-dire historique à la Cène, et elle est aussi actuelle, historique dans cette messe,* parce qu'elle acquérait réellement à la Cène, comme elle acquiert réellement dans cette messe la quandocation historique des espèces. Mais si, à la Cène comme dans cette messe, elle est actuelle, historique, elle l'est sacramentellement et non historiquement, parce que, dans un cas comme dans l'autre, elle n'acquiert pas la quandocation des espèces historiquement, c'est-à-dire qu'elle ne s'insère pas naturellement dans la suite des événements contemporains de la Cène ou de cette messe.

Ainsi, en répétant encore pour l'immolation ce qui a été dit pour une modification générale, *l'immolation du Christ a plusieurs époques historiques, celle de Pilate et celles de nos messes. Elle les a toutes réellement, physiquement, concrètement. Mais elle a celle de Pilate normalement, c'est-à-dire ici historiquement, et les autres sacramentellement, par l'union de la substance du Christ aux espèces, et par concomitance avec cette substance.*

Parallèlement, *l'immolation du Christ a réellement, physiquement, concrètement plusieurs lieux distincts, le Calvaire et les autels, le Calvaire normalement, c'est-à-dire ici localement, et les autels sacramentellement, par l'union de la substance du Christ*

aux espèces, et par concomitance avec cette substance.

6. Ce parallélisme entre l'espace et le temps fera sans doute difficulté à plus d'un lecteur. La difficulté, au fond, est unique. Mais je la présenterai sous diverses formes. A chaque objection je répondrai d'abord brièvement, et j'expliquerai ensuite à la fois toutes les réponses.

Première objection. Deux instants historiques distincts de l'existence du Christ s'excluent mutuellement. Donc ils ne peuvent coexister avec un même instant des espèces.

Réponse. Ils ne peuvent coexister historiquement avec un même instant des espèces. Mais ils le peuvent sacramentellement.

Deuxième objection. Le corps du Christ ne peut être à la fois vivant et mort. Or, d'après la théorie proposée, il est à la fois vivant et mort en un même instant extrinsèque des espèces, ce qui est contradictoire.

Réponse. Au temps extrinsèque T, qui est celui marqué par une horloge historique, répondent historiquement deux temps intrinsèques dans le Christ, l'un normal t_n, l'autre sacramentel t_s. Ces deux temps intrinsèques, ayant normalement ou naturellement le même temps extrinsèque T, sont simultanés. Or t_n est le seul instant intrinsèque normal du Christ qui soit simultané à t_s, et t_n n'est pas à la fois un instant de vie et un instant de mort. Les autres instants intrinsèques normaux du Christ n'ont pas le même temps extrinsèque T, et donc ne sont pas simultanés à t_s. Dans la messe particulière hypothétique du n° 2, les derniers instants intrinsèques normaux de la vie mortelle du Christ étaient simultanés chacun à l'instant des espèces qui avait la même époque extrinsèque.

Troisième objection. Deux instants simultanés à un troisième le sont entre eux. Donc deux instants distincts t et t' de l'existence du Christ, étant simultanés à un instant quelconque s des espèces sont simultanés entre eux, ce qui est absurde.

Réponse. Comme on vient de le voir, il n'y a jamais qu'un instant de l'existence du Christ qui soit simultané à s, c'est-à-dire qui ait le même temps extrinsèque normal.

Quatrième objection. Si la substance du Christ est unie aux espèces à l'époque t, les accidents qui l'informent normalement à une époque différente t', ne l'informant pas à l'époque t, ne peuvent être sacramentellement sous les espèces à l'époque t comme accompagnant la substance.

Réponse. C'est supposer la substance dans le temps. La substance, n'étant pas dans le temps, a, au présent de réalité intemporelle, toutes les époques de ses modifications normales, comme tous les points de son extension spatiale, autrement dit, dans le langage scientifique moderne, tous les points de son espace-temps (c'est-à-dire de son extension à la fois spatiale et temporelle) (1).

On voit que toutes ces objections proviennent de deux imaginations contraires aux hypothèses. Après avoir admis que la substance n'est pas, de soi, dans le temps, on se la représente comme y étant. Après avoir admis qu'un accident sacramentel, bien que physique et non symbolique, n'informe pas selon le mode normal, donc n'informe pas selon le mode spatial ou historique, on se *représente* les instants successifs normaux du Christ sous chaque instant des espèces comme s'ils y étaient ramassés, condensés, télescopés, *selon le mode historique*, ce qui est contradictoire, puisqu'alors ils cesseraient d'être successifs. Ils y sont, de fait, ramassés physiquement, mais *selon le mode sacramentel, leur ordre selon le mode historique étant conservé.* Et le sens est tout uniment, pour la pure raison, celui-ci : comme il est *vrai* de dire que la substance du Christ a passé, ou passera par différents états, il est aussi vrai de dire que ces états, *tels qu'ils se sont succédé ou se succéderont historiquement*, accompagnent (*concomitant*) la substance sous chaque instant des espèces.

Il n'y a pas plus *confusion des moments* normaux de la durée du Christ en un moment des espèces qu'il n'y a *confusion des points*

(1) Il n'est peut-être pas inutile pour certains lecteurs d'observer ici que l'explication proposée est complètement indépendante de la théorie moderne de la relativité. Je rappelle seulement que, dans cette théorie, la simultanéité de deux événements n'a de sens immédiat et absolu que s'ils se passent dans un même lieu.

normaux de l'étendue du Christ en un point des espèces.

Plus généralement les points de l'espace-temps du Christ sont réunis en chaque point de l'espace-temps des espèces, non selon le mode normal de l'espace-temps, mais selon le mode sacramentel, en sorte qu'ils gardent leur ordre normal dans l'espace-temps, et n'en acquièrent pas *normalement* un autre. Mais, par concomitance avec la substance, ils acquièrent *sacramentellement* l'ordre de l'espace-temps des espèces. Et si l'on veut dire que chaque point de l'espace-temps du Christ coexiste avec chaque point de l'espace-temps des espèces, il faut bien entendre que le préfixe « co » indique une simultanéité non normale mais sacramentelle.

7. Il importe maintenant de distinguer deux éléments dans la confection sacrificielle de l'Eucharistie : un élément matériel, qui est la transsubstantiation, et un élément formel, qui est le rite symbolique. La transsubstantiation est une action physique, dogmatiquement définie, dont la notion n'implique pas formellement l'idée de sacrifice. Mais le rite qui l'opère lui donne symboliquement une forme sacrificielle. Le centre de la vie du Christ est son immolation : c'est à quoi elle est ordonnée tout entière. La transsubstantiation ramasse sacramentellement mais physiquement sous les espèces *toute la réalité du Christ*, aussi bien sa réalité temporelle et spatiale que sa réalité substantielle. Mais le rite qui l'opère met l'accent sur l'immolation, c'est-à-dire signifie spécialement l'immolation et donc, dans son efficacité symbolique, *présente et offre à Dieu toute la vie du Christ comme ordonnée à cette immolation, précisément sous cette forme d'immolation.*

Cette efficacité sacrificielle, prise formellement en tant que sacrificielle, est d'ailleurs transitoire, tandis que l'élément matériel, la transsubstantiation, persiste *in facto esse*.

8. Le Christ a institué le rite à la Cène. Mais si la Cène, comme la messe, contenait et exprimait symboliquement l'immolation du Christ, et fut le premier sacrifice eucharistique, le prototype du sacrifice eucharistique, elle ne fut pas le sacrifice qui, en tant que contenu et signifié par les espèces, et formellement offert dans la

confection sacrificielle de l'Eucharistie, donne fondamentalement, proprement et immédiatement à cette confection sa valeur sacrificielle. Autrement dit, la messe reproduit la Cène comme son premier exemplaire, en même temps qu'elle la contient comme partie de la vie du Christ. Mais la messe et la Cène ne sont des sacrifices que parce qu'elles contiennent sacramentellement et expriment rituellement l'unique sacrifice du Calvaire, parce qu'*elles sont, dans un autre temps et dans un autre lieu, l'unique sacrifice du Calvaire sous un rite qui le signifie.*

« *Una enim oblatione consummavit in æternum sanctificatos* » (Hebr., x, 14).

Paris. J. DE SÉGUIER, S. I.