

## ***À propos de l'efficace de la cause sacramentelle. Positions comparées de Thomas d'Aquin et Duns Scot*** ***Conversazione con Irène Rosier-Catach***

*a cura di Marzia Caciolini*

### **Introduzione**

Riportiamo i momenti fondamentali di una produttiva e ben più ampia intervista che Irène Rosier-Catach, direttrice di Ricerca al CNRS nel settore "Histoire des Théories Linguistiques" all' Università Paris 7, e direttrice di studi relativamente alla sezione delle Scienze religiose all'École Pratique des Hautes Études, ci ha gentilmente permesso di rivolgerle. Abbiamo approfittato della sua presenza a Roma in occasione del seminario *Dante, De l'éloquence en vulgaire*, che la prof. Rosier ha tenuto nella facoltà di Filosofia dell'Università La Sapienza nel febbraio 2010. È stata un'occasione preziosa per l'approfondimento di una tematica fondamentale della filosofia scolastica medievale: l'efficacia della parola nelle formule sacramentali, in particolare la funzione dell'enunciato «hoc est corpus meum», ed i confini del suo raggio d'azione (se abbia cioè valore performativo, simbolico, figurativo, propedeutico...). Determinare il grado di efficacia dell'"operatore" linguistico «hoc est corpus meum» significa assumere una determinata posizione in base al concetto di causa, tanto in generale, in quanto causa in sé, quanto in particolare, nella fattispecie della causa sacramentale. Si è scelto di impostare la questione mediante la riflessione filosofica di Tommaso d'Aquino, che arriva a sintetizzare in una posizione del tutto singolare e innovativa le precedenti prospettive di massima, e di metterla a confronto con il pensiero di Duns Scoto, che muove da una concezione di causa sacramentale in forte distonia con la posizione dell'Aquinate.

Tra le pubblicazioni di Irène Rosier-Catach inerenti alle questioni di linguistica medievale, segnaliamo *L'ambigüité. Cinq études historiques*, 1988; *La parole comme acte: sur la grammaire et la sémantique au XIIIe siècle*, Paris, 1994; *La parole efficace: signe, rituel, sacré*, avant-propos d'Alain de Libera, Paris, 2004; *Arts du langage et théologie aux confins des XIe/XIIe siècle - Textes, maîtres, débats*, per la collana *Studia artistarum*,

in corso di stampa.

Vorrei ringraziare a titolo personale la professoressa Rosier non solo per la gentilezza e il tempo che ha messo a disposizione per il nostro progetto, ma anche per la cura con cui mi ha consigliato di riconsiderare alcune questioni che ritengo preziose per il mio studio.

### Intervista

*1) Cette interview vise à définir la fonction du sacrement eucharistique dans la philosophie de Thomas d'Aquin. Or, pour commencer, on doit essayer de définir ce qu'est le sacrement. Que peut-on dire à ce propos?*

Le sacrement pour Thomas est non seulement un moment de la vie chrétienne mais aussi un événement qui marque le rapport entre le visible et l'invisible. Le sacrement est donc défini comme un signe et un signifié, un signifié qui "fait ce qu'il représente" (*efficit quod figurat*), et cette définition est importante parce que le sacrement est lié à la question du signe: qu'est donc ce signe qui est à la fois signe et cause?

Thomas a repris une longue tradition de réflexions sur la question de la signification, et il s'est inscrit dans une discussion sur la causalité du signe eucharistique, en particulier. Il s'inscrit, dans le cadre d'un débat qui oppose les tenants de la causalité physique, où le sacrement a une valeur de cause physique, et une autre théorie, celle de la causalité pacte - peut-on dire - où le sacrement n'agit pas en vertu d'une propriété physique, une substance, mais parce qu'il pose une relation entre lui et le Christ qui est l'instituteur du sacrement. En effet, la théorie de Thomas, qui est une théorie de la causalité instrumentale, se développe pour répondre aux arguments avancés contre la causalité physique par les représentants de la théorie de la causalité-pacte, qu'avait développée le dominicain Richard Fishacre, puis après lui Guillaume d'Auvergne et Bonaventure. Par la suite, les franciscains défendront plutôt la causalité-pacte tandis que les dominicains défendront la causalité physique. C'est en mesurant les difficultés des deux théories que Thomas développa une autre théorie, celle de la causalité instrumentale. Cette théorie est importante non seulement pour la théorie du sacrement et pour la théorie de la cause, mais aussi pour l'anthropologie de façon plus générale.

*2) En lisant vos ouvrages, on ne peut pas ne s'apercevoir de l'attention particulière que vous donnez au langage, et aux théories développées à ce propos au XIII siècle. Or, que signifiait alors prononcer une formule? J'ai réduit le plan de l'observation à Thomas d'Aquin parce que c'est avec lui qu'il y a une différence essentielle dans l'usage du terme sacrement eucharistique, pour ce qui regarde la fonction de l'intellect. Donc, en se reportant à la Ière partie de la Somme Théologique, doit-on penser à une place différente de l'homme dans le sacrement, ou ce dernier est-il dû totalement à la puissance de la grâce?*

La causalité instrumentale de Thomas est intéressante parce qu'elle établit une continuité entre la cause divine et l'homme, par la médiation d'une cause seconde humaine, le sacrement, et la parole. Il y a passage de la *virtus* du sacrement à la fois par la parole humaine et par l'eau qu'utilise le prêtre pour l'immersion, comme la *virtus* de la scie passe de la main de l'artisan pour aller couper le bois et fabriquer le lit. A la différence de la causalité physique, qui posait cette *virtus* comme une "qualité absolue", la *virtus* instrumentale est ici "diminuée" sur le plan ontologique, car elle n'y subsiste pas, elle ne fait qu'y passer, de façon transitoire. De la même façon la *virtus* passe dans le ministre, le prêtre, au moment de l'action, ce qui donne à cette action humaine une grande importance. Les causes secondes, que ce soit le ministre ou le sacrement, doivent être "adéquats" à la réception de la *virtus sacramenti*. Pour cette raison, Thomas accorde une grande attention à l'analyse linguistique de la formule, qui avait déjà fait l'objet d'analyses minutieuses par les théologiens depuis la fin du XII<sup>e</sup> siècle. Comme ces théologiens, Thomas utilise les ressources de la grammaire et de la logique, qui sont faites pour l'analyse du langage ordinaire, mais il cherche à trouver, pour les difficultés d'ordre linguistique dans ces analyses, des solutions qui soient possibles dans ce cadre. La cas de la formule de la conversion eucharistique est particulièrement difficile : *hoc est corpus meum*, d'abord à cause des deux déictiques (le *hoc* implique une référence directe au pain, donc de prendre la formule en style direct, alors que le *meum* implique une référence au corps du Christ, donc de prendre la formule comme un discours rapporté, une citation). Ensuite, il semble difficile d'assigner au *hoc* une valeur qui rende la formule vraie (s'il désigne le Christ, on a *le Christ est mon corps*, qui est vrai, mais n'est plus une formule «opérative» qui effectue la conversion; s'il désigne le pain, on a *le pain est mon corps*, qui est faux). Alors qu'Albert le Grand ou Bonaventure concluent après avoir tenté d'appliquer les outils logico-linguistiques, que la formule eucharistique a des propriétés qui tiennent à sa nature particulière, miraculeuse, et ne peuvent être soumis totalement aux lois des logiciens ou grammairiens, Thomas, en s'appuyant sur les analyses de ses prédécesseurs, essaye d'aller plus loin, en montrant que la logique du langage ordinaire est tout à fait adéquate pour expliquer la formule (il s'appuie notamment sur l'analyse du pronom donnée par le grammairien Priscien). Il en va de même pour l'explication physique proposée pour la conversion eucharistique, comme l'a montré Ruedi Imbach, puisque Thomas modifie certains principes de la physique aristotélicienne (en posant que la quantité peut recevoir des accidents), afin de rendre possible une explication qui se situe dans le cadre de la physique ordinaire.

Avec la théorie de la causalité instrumentale, le médium humain est valorisé, qu'il s'agisse de la formule ou du ministre. La question de l'intention illustre ce point. L'intention dans la dispensation du baptême a toujours été requise du prêtre dans le rituel, comme on le lit chez Bonaventure par exemple. Thomas introduit la différence entre "intention actuelle" et "intention virtuelle". Le prêtre doit avoir l' "intention habituelle" de faire le sacrement, c'est-à-dire qu'il doit posséder l'intention de le faire à l'état d'*habitus*, cet *habitus* étant une disposition consécutive à sa prise de fonction. Mais il peut arriver au prêtre qu'il soit distrait, que son attention ne soit pas présente : il ne possède pas alors cette intention «en acte»,

comme «intention actuelle», mais seulement comme «intention habituelle», ce qui est suffisant. Et l'Église pourra remédier à ce défaut d'attention ponctuelle qu'il peut avoir. Cette position exige du prêtre une implication, mais tient compte du fait qu'il est faillible, qu'il n'agit pas en son nom propre, ce qui permet à l'Église de prendre le relais au cas où il assure sa fonction de manière déficiente. Il est répété que l'intention engage son propre acte et non celui d'autrui : or l'agent premier de la dispensation de la grâce, réalisé dans le sacrement, est le Christ. Puisque le prêtre parle *in nomine Christi*, l'Église peut remédier défaut d'attention ponctuelle du prêtre dans l'effectuation du sacrement.

3) *Dans votre livre La parole efficace. Signe, rituel, sacré (Paris 2004), vous soulignez une différence dans l'analyse de l'Eucharistie chez le Thomas des Sentences, et celui de la Somme Théologique, face au concept de cause dispositive et de cause instrumentale*

Dans un article fondamental (Dondaine, H.-F., 1951. « A propos d'Avicenne et de S. Thomas: de la causalité dispositive à la causalité instrumentale », *Revue thomiste*, 51, p. 441-453), H.F. Dondaine, expose le passage, chez Thomas, de la causalité physique dispositive à la causalité instrumentale. Avec le modèle de la causalité dispositive, d'origine avicennienne, les deux causalités, seconde et première, agissent en parallèle, à la manière dont le médecin ou sa potion (cause seconde) agissent sur le corps pour induire une disposition du sujet, qui le préparera à recevoir la santé, laquelle sera donnée par la cause première, le Christ. Avec ces deux causalités agissant en parallèle, on a l'action du médecin ou du prêtre, donc l'action humaine, qui effectue, par un acte propre (l'administration d'une potion, ou du sacrement) une préparation à l'action de l'agent premier, le Christ. Dans la *Somme*, Thomas passe au modèle de la causalité instrumentale, inspiré par Averroès: on le voit avec l'exemple la hache ou la scie, de l'instrument. La *virtus* de l'agent premier passe dans le sacrement ou dans le ministre, qui est seulement un instrument, pour aller atteindre un effet. C'est un théorie qui à été critiquée par Scot, qui a proposé un autre modèle de causalité pour articuler cause première et cause seconde, celui des "causes concourantes". Ces modèles de la causalité sont importants parce que selon le type de causalité on peut concevoir la place de l'homme, la place de Dieu, la théorie de la toute-puissance, selon une anthropologie qui se construit à travers les sacrements.

4) *Quelle a été, à votre avis, la critique la plus convaincante qu'on a fait à l'argumentation thomiste?*

Scot a beaucoup critiqué Thomas d'Aquin. Même si Thomas a voulu dépasser l'alternative qui existait avant lui entre causalité physique et causalité pacte, même si les franciscains admettent toujours après lui la théorie de la causalité pacte, il est à noter noter que la causalité instrumentale a réalité après lui on a beaucoup été souvent comprise comme relevant de la causalité physique. Dans sa critique Scot met en avant l'idée que tout modèle de causalité physique, qu'elle soit dispositive ou instrumentale, revient à contraindre Dieu à agir en raison d'une propriété

propre assignée au sacrement, qu'elle soit considérée comme une «substance» ou, comme chez Thomas, comme une «qualité intentionnelle». Or, selon le précepte d'Augustin, repris dans la *Summa sententiarum*, par Pierre Lombard et Albert le Grand, Dieu n'a pas lié son pouvoir au sacrement, et même s'il a instauré de donner le salut au moyen des sacrements, il peut cependant le donner sans eux et le fait («Deus sacramentis potentiam suam non alligavit; et quamvis per sacramenta salutem dare decreverit, potest tamen et dat sine eis salutem»), conception résumé en la formule «Dieu aurait pu se passer des sacrements». Poser l'existence d'une causalité physique, impliquait, selon plusieurs théologiens qui refusaient cette explication, qu'il existait dans le sacrement une *virtus* qui contraignait Dieu d'une certaine façon à agir. La conception de la *virtus assistens*, que Scot développa en termes nouveaux pour s'opposer contre Thomas, allait dans le même sens, et affirmait la liberté absolue de Dieu: Dieu et le sacrement sont des causes qui concourent au même effet, elles agissent en parallèle, Dieu s'étant engagé par le pacte à «assister» librement le sacrement. Scot reprend l'exemple de l'outil de façon radicale: la force de l'artisan va directement à l'objet, l'instrument a un rôle à jouer, mais ce ne sont pas ses propriétés qui expliquent l'effet – Scot va jusqu'à dire que même avec des «scies molles» (qui n'auraient donc pas de propriété qui les rend tranchantes), l'effet de scission du bois aurait pu être obtenu. L'opposition entre ces deux modèles de causalité est illustré avec l'exemple du langage. Scot refuse la conception de Thomas, selon laquelle le concept du locuteur renfermerait une *vis significandi* (analogue, pour le sacrement, à la *vis sanctificandi*) qui «causerait» le concept dans l'esprit de l'auditeur: le langage ou le signe seraient comme un véhicule, un instrument, à travers lequel le concept, que le locuteur a dans son esprit, passe pour venir atteindre l'esprit de l'auditeur. Pour Scot, la parole entendue n'est que l'occasion, chez l'auditeur, de se remémorer librement le concept qu'il avait en lui (de même que pour le sacrement, la confération du sacrement est l'occasion, pour Dieu, d'agir). Le concept ne crée rien. Le fait de produire un signe n'est que l'occasion pour l'auditeur de se remémorer le concept. C'est Dieu avec sa toute-puissance qui agit, et non la forme de l'instrument, que ce soit la scie, le mot, ou le sacrement. Pour Thomas le fait que l'instrument soit le lieu transitoire où passe la *virtus* de la cause première le conduit à insister sur l'adéquation que doit avoir cet instrument pour jouer sa fonction d'instrument. Comme nous le disions, c'est parce que la hache est coupante qu'elle peut recevoir la force de l'artisan, qui lui permettra de faire des incisions dans le morceau de bois, alors que pour Scot la puissance divine est tellement forte, que même si la hache n'avait pas la forme adéquate pour recevoir cette *virtus*, par exemple si elle était molle, Dieu aurait pu décider d'agir.

A cura di Marzia Caciolini  
(marziacaciolini@losguardo.net)