

S. THOMAS SUR LE RAPPORT ENTRE LA VERTU DE RELIGION ET LES FONDEMENTS D'UNE THÉOLOGIE DE LA LITURGIE

ROBERT WIELOCKX

On procédera en trois points. Dans un premier on suivra de près le texte remarquablement pertinent du *Sup. Boet. De Trinitate*, conservé partiellement dans l'autographe thomasien et disponible, grâce à la compétence du regretté P.-M. Gils, dans une édition critique digne de ce nom.¹ Thomas y offre déjà des éléments essentiels de l'enseignement compris dans la *Somme de théologie* concernant le sujet précis qu'il m'a été demandé de présenter ici. La *Somme* retiendra la partie majeure de notre attention dans les deuxième et troisième points. On s'y arrêtera d'abord à l'intégration de la vertu de religion, par définition partie constitutive de la vertu cardinale de justice, dans le culte eucharistique grâce aux vertus théologiques. On finira par mettre en évidence que non seulement les vertus théologiques, la vertu cardinale de justice et, par leur moyen, la vertu de religion, mais bien toutes grâces se trouvent dans l'«eucharistie» en tant que, en celle-ci, elles se trouvent dans leur source («in suo fonte»)². Au niveau le plus constitutif, en effet, la «bona gratia» est le fait du «Christ total», divinité et humanité, tête et corps de la plénitude qu'est l'Église, et cela dès à présent «in spe» sous le régime du «viatique», avant même de se réaliser intégralement «in re».

¹ Éd. Léonine, t. 50, Roma-Paris, 1992, pp. 1-230.

² P.-M. Gy, *L'Office du Corpus Christi, œuvre de S. Thomas d'Aquin*, in Id., *La liturgie dans l'histoire*, Paris, 1990, où, pp. 244-245, sont publiées les premières trois leçons de l'Office du Corpus Christi. L'expression «in suo fonte» (leçon 2, p. 245) y présente l'eucharistie comme la source des vertus, de l'abondance des charismes et de l'expérience de la douceur spirituelle tout court. Le contexte (leçon 3, p. 245) décrit les actes de la célébration liturgique de la Fête-Dieu en termes d'actes de reconnaissance «dus» à Dieu («Deo gratiarum *debitae* actiones») et, de la sorte, fait rentrer la liturgie, et spécialement son point culminant qu'est l'eucharistie, non pas simplement dans le culte, mais dans la «religion» définie de façon thomasienne, à savoir: comme culte en tant que *dû* à Dieu. On sait que, selon S. Thomas, l'eucharistie, «in qua principaliter divinus cultus consistit», est aussi «finis et consummatio omnium sacramentorum» (III, q. 63, a. 6).

La vertu de religion comme partie de la vertu cardinale de justice

À la lumière des autocorrections de Thomas dans l'autographe de III *Sent.*, les remarques thomasiennes relatives à la vertu de religion y constituent non seulement des notations rapides. Comme l'a montré depuis un peu plus d'un demi-siècle P.-M. Gils, elles aboutissent aussi à une nouvelle organisation rédactionnelle plutôt qu'à une modification doctrinale.³ Elles n'entendent d'ailleurs pas articuler l'ensemble de l'équilibre thomasienn régulant les rapports entre religion et grâce théologique comme entre ces deux et la grâce sacramentelle qui, de façon privilégiée, s'achève dans la «bona gratia» qu'est l'«eucharistie». Grâce à un ensemble de définitions classiques empruntées surtout à Tullius, Macrobe et «alii», elles se limitent, au contraire, simplement à présenter un moyen praticable et fondé pour situer la religion dans le domaine spécifique du culte et, corrélativement, pour laisser à la foi théologique plus génériquement et premièrement le rapport direct de l'être humain à Dieu.

Dans la *Responsio* de la q. 3, a. 2 du *Sup. Boet. De Trinitate*, S. Thomas commence par se réclamer d'Augustin, *De civ. Dei*, X, c. 1, pour suggérer d'emblée un air de communauté de «religio», «pietas», «latría» dans leur dénotation commune de la «theosibia» c'est-à-dire: dans le culte voué à Dieu.

C'est cependant pour préciser tout de suite que «cultus», qui peut dénoter toujours une opération *due*, peut viser respectivement des opérations diversement dues, comme tantôt dans le cas de la «culture» des champs, tantôt dans celui des «soins» voués aux parents, et tantôt dans celui des «honneurs» rendus à la patrie, etc.

Cette diversité conduit tout de suite Thomas à être clair sur un point essentiel: lorsqu'il s'agit du culte destiné à Dieu, il ne peut du tout s'agir de ce que notre opération soit en quelque sorte profitable à Dieu ou lui serve de secours. Le culte humain voué à Dieu ne peut consister qu'à se soumettre à Dieu et à se montrer soumis.⁴ Pour sa part, c'est à cet acte de soumission que Thomas assigne le nom de «theosibia».

Un pas important dans son discours de définition est fourni à Thomas par un passage du *De vera religione*, c. 55, n. 113, d'Augustin: au delà de

³ P.-M. Gils, *Textes inédits de S. Thomas*, in *Revue des sciences philosophiques et théologiques*, 45, 1961, pp. 201-228; 46, 1962, pp. 445-462; pp. 609-628, surtout pp. 617-622.

⁴ Cette définition du culte («Deus autem... colitur... solum in quantum nos ei subdimus et subditos demonstramus») se retrouve au v. 3 («Tibi se cor meum totum subicito») de l'oraison eucharistique, dont l'orant se trouve devant la «Veritas» vraiment cachée sous les deux espèces consacrées (v. 2: «sub his formis uere latitas»; v. 10: «hic latet»).

l'idée de soumission, la «religio», quant à elle, comporte plus précisément une sorte de lien («quandam ligationem») d'après lequel l'être humain «s'attache d'une certaine façon» («quodammodo se astringit») à cette sorte de culte. Un passage du *De civ. Dei*, X, c. 3, offre une spécification ultérieure: quand, suite à nos négligences, nous avons perdu de vue notre résolution première, il nous faut par une réélection («reeligendo») retourner à faire telle ou telle chose que nous avons faite autrefois de notre propre choix élicite.

Thomas commente alors brièvement ce qu'il avait déjà reconnu dès le début de sa «responsio»: la «religio» tient de la «pietas» et de la «latría».

La «pietas» regarde l'âme dont le culte déferent n'est ni feint ni mercenaire. Même les bienfaits que l'on rend aux misérables (qui ne peuvent nous les rendre) sont en un certain sens des sacrifices rendus à Dieu, étant donné que presque une certaine divine vénération est due de notre part à l'égard de ceux qui sont au-dessus de nous: «Quant à la bienfaisance et à la mise en commun des ressources ne les oubliez pas, car c'est à de tels sacrifices que Dieu prend plaisir» (He 13,16). C'est d'ailleurs pourquoi le nom de «pietas» et de «religio» est transféré aux œuvres de miséricorde, tout spécialement aux bienfaits rendus aux parents et à la patrie.

La «latría», de son côté, comporte le *devoir* au culte, c'est-à-dire: la spécificité du culte dont il s'agit, du fait précisément que nous sommes les serviteurs de celui à qui nous vouons ce culte, non pas en ce sens qu'un homme est dit être le serviteur d'un homme à cause d'un *quelconque dû* accidentel, mais parceque tout ce que nous sommes nous le *devons* à quelqu'un en tant qu'il est notre Créateur. C'est d'ailleurs pourquoi pas n'importe quel service est dit «latría», mais uniquement celui moyennant lequel l'homme est serviteur de Dieu.

Ainsi donc la «religio» consiste en une opération moyennant laquelle l'être humain voue un culte à Dieu en se soumettant à lui.

Cette définition de la «religio» étant établie, Thomas exemplifie encore les implications de sa définition en deux passages en fin de «Responsio». Dans le premier passage il touche au rapport constitutif de la «religio» ainsi définie avec les vertus théologiques. Dans le second passage il s'explique aussi sur l'imbrication de la vertu de «religio» dans la vertu cardinale de justice.

Quant au premier des deux passages, Thomas y développe des observations selon lesquelles la «religio» au sens susdit doit convenir non seulement à celui qui est l'objet dû du culte, mais aussi à celui qui en est le sujet.

Celui qui est l'objet du culte, certes, étant esprit, ne peut être rejoint dans un contact corporel, mais par l'esprit seul. Sous cet aspect, le culte

consiste principalement en ces actes de l'esprit par lesquels l'esprit est ordonné à Dieu. Or ceux-ci sont avant tout les actes des vertus théologales; et en ce sens Augustin dit que Dieu est objet de culte par la foi, l'espérance et la charité.⁵ À ces actes-ci viennent d'ailleurs s'ajouter les actes des dons tendant vers Dieu, comme le sont les actes de la sagesse et de la crainte.

Mais puisque nous, les sujets rendant notre culte à Dieu, nous sommes corporels et recevons la connaissance par les sens corporels, il s'ensuit que, de notre part, certaines actions corporelles sont requises aussi, et ceci autant pour servir Dieu avec tout ce que nous sommes que pour stimuler par ces actions corporelles nous-mêmes et les autres à des actes mentaux ordonnés à Dieu. C'est pourquoi Augustin, dans le *De cura pro mortuis agenda*,⁶ dit: «Les orants font avec les membres de leur corps ce qui convient à des suppliants lorsqu'ils plantent les genoux, lorsqu'ils étendent les mains ou se prosternent au sol, et s'ils font visiblement quelque chose d'autre. Leur volonté invisible et l'intention de leur cœur sont connues de Dieu et Celui-ci n'a pas besoin de ces indices pour s'ouvrir l'âme humaine. Mais par ces gestes l'être humain se stimule davantage à prier et à gémir plus humblement et plus fructueusement».

Ainsi donc, d'une part, les actes mentaux (des vertus théologales et des dons), les actes corporels et les actes voués au prochain pour l'amour de Dieu, étant tous trois voués à Dieu même, relèvent tous trois du culte dû à Dieu, dans le sens d'Augustin: «Le véritable sacrifice est toute œuvre accomplie pour adhérer en sainte société à Dieu».⁷ D'autre part, il y a une certaine hiérarchie: les actes mentaux sont les premiers à réaliser la «religio» définie au sens de Thomas, les actes corporels viennent en second lieu, et les actes regardant le prochain suivent en troisième place.

Dans le second des deux passages en fin de «responsio», Thomas s'explique davantage sur le rapport entre religion et vertu de justice.

Il prend d'abord soin de ramener l'attention sur ce que l'on sait à propos du statut de la magnanimité. Celle-ci est une vertu à part les autres, malgré le fait reconnu qu'elle fasse usage des actes de toutes les vertus selon la spécificité spéciale de son objet en tant qu'elle conjecture de la grandeur dans les actes de toutes les vertus. De façon semblable, la religion est elle aussi une vertu «spéciale» dans la mesure où, au beau milieu des actes de toutes les vertus respectives, elle y considère un aspect spécial de l'objet, à

⁵ *Enchiridion*, c. 3.

⁶ c. 5, n° 7.

⁷ *De civ. Dei*, X, c. 6.

savoir: ce qui est dû à Dieu («scilicet Deo debitum»): de cette façon précise, en effet, la religion est une partie de la justice («sic enim est iustitie pars»). Et cependant, s'assignent de façon spéciale à la religion tels actes qui n'appartiennent à aucune autre vertu, comme les prostrations et d'autres, dans lesquels le culte rendu à Dieu consiste à titre secondaire.

Le soin de relier la religion, qui selon la définition se porte sur Dieu comme son objet distinctif, avec la *justice* est loin d'être une création de S. Thomas. Il connaît la critique qu'Augustin adresse à l'idée selon laquelle l'État romain de l'antiquité, à tout le moins dans ses meilleurs représentants, a connu avec la justice la véritable vertu.⁸ Sauf erreur de ma part, Thomas ne cite cependant pas le passage précis d'Augustin selon lequel un État qui enlève les êtres humains à Dieu pour les soumettre à des démons impurs (allusion à la prostitution publique pratiquée dans les temples païens) a fondamentalement manqué au précepte de la justice «unicuique suum», puisqu'il n'a pas réussi à rendre à Dieu ce qui est de Dieu.⁹

La partie finale de la «responsio» permet à Thomas de noter que, à deux points de vue, la religion et la foi théologique ont quelque chose en commun.

De ce qu'il a développé au sujet des liens entre religion et justice il infère que l'acte de foi théologique a matériellement du commun avec l'acte de religion tout en étant formellement distinct de celui-ci. L'acte de foi appartient, certes, matériellement à la religion comme les actes des autres vertus, et même plus que les actes de n'importe quelle autre vertu dans la mesure où l'acte de foi est le *premier* mouvement de l'esprit vers Dieu. Formellement, toutefois, la foi se distingue de la religion en tant qu'elle considère un autre aspect de l'objet.

À part cela («preter hoc») Thomas reconnaît que la religion participe de la foi théologique dans la mesure où la foi est «cause» et «principe» de la religion. Nul, en effet, dit-il, ne choisirait d'exhiber un culte à Dieu s'il ne tenait pas par la foi que Dieu est créateur, souverain («gubernator») et rémunérateur des actes. La religion toutefois n'est pas elle-même une vertu théologique. Elle a pour matière, en effet, les actes mêmes de la foi ou d'une autre vertu lesquels elle offre à Dieu à titre de dû, mais Dieu en lui-même elle l'a simplement pour fin: rendre un *culte* à Dieu, en effet, c'est offrir de tels actes à Dieu *dans leur qualité d'actes dus*.

⁸ Augustin, *De civ. Dei*, IV, c. 4; *Contra Iulianum libri VI*, IV, c. 3, c. 10; Thomas, II II, q. 23, a. 7; q. 66, a. 8, ad 3; q. 104, a. 6, arg. 3; q. 151, a. 1, ad 3.

⁹ *De civ. Dei*, XIX, c. 21.

Grâce aux vertus théologiques, la vertu de religion est intégrée dans la plénitude sacramentelle

On vient de voir que, dans le *Sup. Boet. De Trinitate*, S. Thomas enseigne l'existence d'un lien constitutif entre la vertu de religion et les vertus théologiques. Nul, dit-il, ne choisirait d'exhiber un culte à Dieu, s'il ne tenait pas par la foi que Dieu est créateur, souverain («gubernator») et rémunérateur des actes humains. Ce lien est bien constitutif, car la foi théologique constitue la condition préalable de la mise en exercice de l'acte de soumission compris comme dû rendu au Seigneur. On peut d'ailleurs utilement rappeler, à cet égard, une autre donnée claire de l'architecture thomassienne de l'ensemble de sa théologie des vertus. Comme on vient de le voir dans le *Sup. Boet. De Trinitate*, c'est bien en tant qu'elle est intégrée dans la vertu cardinale de justice que la religion est adéquatement définie et, ainsi définie, prend place dans l'ensemble des vertus. Or il n'est pas moins clair que, toujours selon S. Thomas, les vertus cardinales comme les vertus morales qu'elles intègrent sont vraiment *et parfaitement* vertus dans la mesure où elles se finalisent dans les vertus infuses et théologiques.¹⁰ Et, en fin de compte, seule la charité se porte sur la fin ultime à la fois comme fin et objet spécifiant l'acte de charité. Toutes les autres vertus, par contre, se portent sur la fin ultime en tant que fin, *mais non en tant qu'objet spécifiant l'acte de charité*.¹¹ Tout à la fin du *Sup. Boet. De Trinitate*, q. 3, a. 2, d'ailleurs, comme on vient de le voir, Thomas enseigne que la vertu de religion a, certes, pour objet précis et spécial Dieu, pris non pas dans l'absolu, mais comme objet d'un culte dû. Certes, dans le meilleur des cas, celui qui pose un tel acte de culte rendu à Dieu est motivé par la vertu théologique de la charité, qui, elle, répond de l'acte de la charité vouée *immédiatement* à Dieu comme fin ultime en tant que telle. Mais c'est précisément grâce à l'apport spécifique et distinctif de l'objet de la vertu théologique de charité que Dieu est rejoint de cette façon immédiate et absolue.

Il est bien connu, par ailleurs, que, selon S. Thomas, la charité, à l'apogée de la grâce des vertus dans leur ensemble à la fois théologique, cardinal, intellectuel et moral, étant «vertu», est «habitus», c'est-à-dire : «accident dans un sujet». ¹² Supposant l'existence d'un sujet de par soi démuné de la détermination requise pour rejoindre par lui-même l'agir en acte par lequel il se réalise parfaitement, l'«habitus» y compris l'«habitus» de la charité est

¹⁰ *De virtutibus*, q. un., a. 10.

¹¹ *De caritate*, q. un., a. 4; a. 5, ad 2.

¹² I II, q. 49, a. 1; II II, q. 23, a. 3; et parallèles.

susceptible d'augmentation et de diminution, voire d'extinction.¹³ Si quant à son objet divin, l'«habitus» de la charité n'est pas médian, il l'est nécessairement quant à sa réception dans le sujet, à plus forte raison quand il se porte sur son objet créé.¹⁴ Et, puisque la charité n'existe concrètement pas sans se ramifier dans un ensemble de vertus qui, à leur tour et toutes, sont médianes, la charité est bien médiane, par essence et dans ses effets.¹⁵ Certaines «mesures» de la charité, comme de certaines vertus infuses avec elle, restent d'ailleurs «in patria».¹⁶

Si donc la charité, comme l'organisme des vertus qu'elle gouverne, n'était que «vertu», c'est-à-dire «habitus», elle n'échapperait pas au destin de rester à mi-chemin de la béatitude en acte qu'elle est appelée à rejoindre.

Certes, sans les vertus théologales, il n'y a pas réception spirituelle du sacrement de la plénitude qu'est l'eucharistie. Et en ce sens, faute de réception de la *grâce* sacramentelle, il n'y a plus que «réception» du sacrement sans recevoir sa grâce.¹⁷

De plus, le culte divin réalisé à son sommet qui est la grâce sacramentelle de l'eucharistie, plénitude de l'ordre sacramentel, communique à ses bénéficiaires la consolidation des vertus théologales.¹⁸

Non seulement d'ailleurs, car le sacrement de la plénitude ne se limite pas à communiquer à ses bénéficiaires une croissance des «habitus» des trois vertus théologales. Selon les degrés des dispositions des récipiends, il leur communique aussi des *actes* éminemment gratifiants de réfection spirituelle grâce aux sublimes échanges de charité entre le Christ et les siens.¹⁹

Mais, toujours est-il que sans la réception effective, sacramentelle et spirituelle, du sacrement eucharistique les fidèles vivant des vertus théologales n'accèdent pas à ce «plenius» qui caractérise l'effet sacramentel à la différence du simple désir, instance simplement intentionnelle, de sa récep-

¹³ I II, q. 52, a. 1; q. 53, aa. 1-3; II II, q. 24, a. 4; aa. 10-12; et parallèles.

¹⁴ I II, q. 64, a. 4; II II q. 27, a. 6; *Sup. Rom.*, 12, lect. 1, n° 964; et parallèles.

¹⁵ I II, q. 65, a. 3, a. 5; q. 68, a. 2, a. 5; *De virtutibus card.*, a. 2; et parallèles.

¹⁶ I II, q. 67, aa. 1-6; q. 68, a. 6; II II, q. 26, a. 13; q. 136, a. 1, ad 1; *De virtutibus card.*, a. 4; et parallèles.

¹⁷ III, q. 80, a. 1, a. 3.

¹⁸ P.-M. Gy, *L'office du Corpus Christi* (cf. ci-dessus, n. 2), leçon 2, pp. 244-245: «ut fides locum habeat...ut arctius huiusmodi caritatis immensitas cordibus infingeretur fidelium»; III, q. 75, a. 1: «Unde hoc sacramentum est... nostrae spei sublevamentum ex tam familiari coniunctione Christi ad nos».

¹⁹ III, q. 79, a. 1, ad 2.

tion.²⁰ L'intégration de la vertu de religion dans la vertu cardinale de justice et, par elle, dans les vertus théologiques n'est donc pas réelle et complète si, par-delà son intégration dans les grâces intentionnelles des vertus, elle n'est pas aussi et surtout intégration dans la grâce sacramentelle et eucharistique prenant sa source dans la personne du Christ, cette personne étant grâce première dans l'absolu.²¹

Le «Christ total», en constituant l'eucharistie, intègre et transcende les vertus

Dans sa théologie de l'eucharistie Thomas assume profondément les enseignements qui lui sont venus, d'une part, de S. Augustin et, d'autre part, du Pseudo-Denys par l'intermédiaire de S. Albert le Grand.

Grâce à son étude du *De doctrina christiana* et d'autres écrits de S. Augustin, S. Thomas recourt régulièrement à la fameuse règle de Ticonius. Ce précieux héritage, une fois réduit aux éléments utiles et importants, permet de distinguer trois modes selon lesquels le Christ est dénoté dans les Écritures.²² Ou, quant à sa divinité, il est égal au Père. Ou, en tant que Dieu et homme, il est dissemblable des autres humains et est leur médiateur, voire Tête de l'Église. Ou, selon un troisième mode, il est en un certain sens le Christ total dans la plénitude de l'Église, à savoir: tête et membres, puisque tête et membres sont un même Christ: «quia caput cum corpore suo unus est Christus». Non pas que sans ce corps le Christ ne soit pas entier, mais parce qu'il a daigné être entier avec nous Celui qui, aussi sans nous, est toujours entier, non seulement en tant que Verbe et Fils Unique et l'Égal du Père, mais aussi dans le même homme qu'il a assumé et avec lequel il est en même temps Dieu et homme. À l'intérieur de ce triple mode d'entendre «le Christ», l'«Église» est comprise de deux façons précises: ou comme Corps distingué de la Tête ou comme Corps et Épouse conjointement à

²⁰ III, q. 80, a. 1, ad 3.

²¹ III, q. 79, a. 1: «Effectus huius sacramenti debet considerari primo quidem et principaliter ex eo quod in eo continetur, quod est Christus. Qui, sicut in mundum visibiliter veniens contulit mundo vitam gratiae, secundum illud Ioh. 1,17: Gratia et veritas per Iesum Christum facta est, ita in hominem sacramentaliter veniens vitam gratiae operatur, secundum illud Ioh. 6,58: Qui manducat me, vivit propter me». Pour le rejaillissement de la grâce d'union du Christ sur sa grâce habituelle et sa grâce capitale, cf. *Sup. Ioh.* 1 <,14>, lect. 9, nos 188-190; III, q. 2, a. 12, s.c., c, et ad 2; q. 6, a. 6; q. 7, a. 1, a. 13, ad 2; q. 8, a. 5.

²² Augustin, *Sermo* 341.

la Tête.²³ Comme l'on sait, Augustin a été particulièrement attentif à Mt 25,31-46 (cf. Mc 10,42) et Ac 9,4.²⁴ Bonne part de son enseignement sur le Corps Mystique à propos de Rom 12,4-8 et 1 Cor 12,4-7 (cf. Col 1,18; Ep 1,22; 5,23) en porte l'empreinte.

Que Thomas tombe d'accord avec l'enseignement du Pseudo-Denys l'Aréopagite, selon lequel l'eucharistie n'est pas un sacrement comme les autres, mais l'achèvement final de l'ordre sacramentel, est à peine une surprise. Car, de sa propre main, il a écrit l'archétype du commentaire d'Albert le Grand sur le *De ecclesiastica hierarchia*.²⁵ En faisant cela, Thomas a profondément assimilé les deux aspects compris dans l'expression «Christ total» qui, tous deux, se reflètent dans les écrits de jeunesse comme en ceux de la maturité de la carrière thomasienne. Cette expression dénote, d'une part, l'intégralité du Christ individuel et, d'autre part, celle du Corps Mystique.

Ce n'est pas le cas que l'eucharistie contienne simplement quelque pouvoir particulier du Christ, par exemple, son pouvoir de régénérer spirituellement (comme dans le baptême), ni même simplement son pouvoir intégral, c'est-à-dire: un pouvoir distinct de, et donc moindre que, l'être lui-même du Christ. La réalité contenue et signifiée («res et sacramentum») dans ce sacrement n'est pas uniquement une partie de sa substance, comme le serait son esprit seul ou son corps seul, mais la substance même du Christ: le Christ comme tel, Dieu et homme, pur, sans restriction aucune et, en ce sens, «per essentiam».²⁶

De façon semblable, la «res tantum», qui est signifiée («significata») sans être contenue («contenta»), n'est pas simplement quelque partie du Corps Mystique du Christ, mais sa *totalité* non diminuée: tête et membres, anges et créatures humaines, l'Église locale et universelle, l'Église pérégrinant sur terre et l'Église céleste en gloire.²⁷

Certes, c'est en tant qu'assumée dans les vertus théologiques des disciples du Christ que la vertu de religion, par le moyen de celle de justice, est intégrée dans leur charité, ici-bas aussi «in spe», lors de la gloire intégralement «in re». Si toutefois il en est ainsi, c'est en définitive moins parce que les

²³ *Ibid.*, c. 1, n° 1; c. 9, n° 11; c. 10, n° 12.

²⁴ T.J. van Bavel, *The Concept of the Whole Christ*, in *Saint Augustine*, ed. T.J. van Bavel – B. Bruning, Brussels-Heverlee, 2007, pp. 263-271, surtout p. 268.

²⁵ Pace L.E. Boyle, *An Autograph of St. Thomas at Salerno*, in *Littera, sensus, sententia. Studi in onore del Prof. Clemente J. Vansteenkiste O.P.* (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe, 33), Milano, 1991, pp. 117-134.

²⁶ III, q. 65, a. 3.

²⁷ *Sup. Ioh.* 6 <,7>, lect. 6, nos 963-964.

vertus, fussent-elles théologiques, achèveraient telle intégration. Si celle-ci s'achève, c'est bien plutôt parce que, dans la «bona gratia» qu'est l'«Eucharistie», le Christ, Dieu et homme, se réalise dès à présent comme mystérieusement identique aux personnes dont se compose sa Sainte Convocation. C'est d'ailleurs encore et toujours comme profondément identique à ces personnes qu'il unit à Lui en ce sacrement²⁸ que le Christ, grâce première,²⁹ révélera encore et pleinement son identité lors de la gloire.³⁰

²⁸ La phrase «nos sibi coniungit in hoc sacramento» (III, q. 75, a. 1) exprime la «conjonction» sacramentelle comme *acte du Christ* et passe sous silence *une médiation* des vertus théologiques. Sous ces trois aspects, cette phrase est complémentaire de cette autre «homo Christo coniungitur per fidem et caritatem» (III, q. 80, a. 1).

²⁹ Cf. ci-dessus, n. 21.

³⁰ *Sup. Matth. 25* <40>, n° 2103: «quia caput et membra sunt unum corpus». Ce n'est pas sans raison que Thomas mentionne l'unité de Tête et membres dans le contexte immédiat de la révélation finale du Fils de l'Homme.