NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

67.2 Nº 4 1945

« La théologie du corps mystique » du P. Em. Mersch

Georges DEJAIFVE (s.j.)

p. 408 - 416

https://www.nrt.be/it/articoli/la-theologie-du-corps-mystique-du-p-em-mersch-2966

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

« LA THEOLOGIE DU CORPS MYSTIQUE » DU P. EM. MERSCH.

« C'est une science sacrée que la théologie. Elle se nourrit de méditation et de piété, d'humilité et de recherche amoureuse. Elle se traite comme les choses saintes, avec respect. L'unification qu'elle tente pour rendre intelligible son objet, cette unification a son centre dans quelqu'un, dans celui qui est la vérité. En lui seul, la synthèse est achevée. Et elle descend de Lui en nous, avec l'effusion de sa vie... elle descend en tout cœur fidèle, comme lui-même descend, mystérieux et voilé, mais réel et vivant, sous les espèces du pain, ce signe sacré contenant toute force et toute vérité ».

C'est par ces mots, écrits durant son théologat à Louvain, que le P. Mersch préludait à son œuvre et en esquissait la genèse. Jaillie, comme les grandes synthèses scolastiques, de ces « hauts lieux où souffle l'Esprit », d'une foi vive, inspirée et affinée par la charité, sa « théologie du Corps mystique » trahit peut-être, plus qu'elles ne le font, elles, cet influx de la vie intérieure sur la pensée ; car, spontanée chez la plupart, cette sorte d'osmose spirituelle devient, chez lui, consciente et acceptée, jusqu'à s'élever au rang d'une méthode. Dans cette intuition de sa jeunesse — celle d'une fusion, d'une identité entre le centre de la vie et de la pensée religieuses — toute sa synthèse future est déjà préformée et par là s'expliquent le caractère résolument « christocentrique » de sa théologie et son choix d'une méthode nouvelle, qu'on pourrait appeler « méthode d'immanence », si peu familière à la scolastique traditionnelle.

Pour en faciliter l'intelligence, il ne sera pas inutile d'en retracer les étapes logiques, telles qu'elles se dégagent de son premier travail.

Suivant un principe philosophique, dont saint Thomas lui-même garantit l'orthodoxie, toute connaissance véritable réside dans la conscience de soi. C'est là en effet et là seulement que se noue l'unité parfaite entre sujet et objet, puisque il y a identité, immanence complète de l'un à l'autre.

Le dogme, étant un fait intellectuel et le plus élevé qui soit, une connaissance, sera pour autant conscience, unité d'un moi

en soi-même, où l'objet est identiquement le sujet connaissant. Cet objet devra, de plus, être un en lui-même ou, tout au moins, unifié. Or, dans le domaine révélé, nous nous trouvons en face d'une multitude de vérités distinctes ; quelle est donc la vérité centrale autour de laquelle toutes les autres s'ordonnent, le dogme qui soit comme le point d'insertion de tous les autres, tout en étant le sujet connaissant ? Il semble bien qu'il faille répondre : mais c'est Dieu même, puisque Lui seul, se possédant tout entier dans son immanence, s'est fait l'objet total de la Révélation ! Mais ce Dieu nous est transcendant, Il est séparé de nous de tout l'abîme de l'Infini ; or, si la théologie est une science *humaine*, il faut que son objet, à l'un ou l'autre titre, intéresse la conscience de l'homme, participe à l'immanence de son « moi ». Une seule voie reste ouverte : c'est que Dieu se fasse en quelque sorte le « moi » de l'humanité ! Il l'est devenu : dans le Christ. Par l'Incarnation, la divinité inaccessible s'est faite conscience humaine, Lumière vivante parmi les hommes. Désormais, dans le Christ, l'humanité contient en elle la conscience de Dieu.

La vérité centrale autour de laquelle s'organisera toute synthèse théologique, c'est donc la conscience du Christ et spécialement sa conscience humaine. L'œuvre propre de la théologie sera d'opérer une réduction de tous les dogmes à cette conscience, de les unifier en elle. Sa méthode consistera à se rendre, par tous les moyens possibles, extérieurs et intérieurs, immanente à cette conscience. La théologie ne se construit donc pas du dehors, comme un gratte-ciel, sous la direction d'une raison normative, architecte prétentieux, qui ne laisserait à la foi que le soin de fournir des matériaux éprouvés ; non, elle s'élabore de l'intérieur, sous l'influence constante de cette foi, elle s'ouvre comme une plante vivante, conscience qui s'explicite et s'exprime à chaque instant tout entière, avec une clarté progressive. Sa méthode de prédilection, scandale des esprits rectilignes, rompus aux disciplines cartésiennes, sera celle d'un développement cyclique, où la pensée, partant d'un foyer central, y revient sans cesse puiser des énergies nouvelles, un peu comme la poésie de Péguy déroule sans fin ses marées sonores, où les flux succèdent aux reflux, de plus en plus envahissants.

Tout nous vient donc du Christ, objet et méthode. Il est la voie d'accès, la vérité que l'on croit et que l'on possède ; mais

aussi, tout nous vient par son humanité et c'est par cette insertion en elle que la foi nous envahit. Car cette conscience ne s'est pas refermée sur elle-même, elle a rayonné dans nos cœurs, elle s'est diffusée en nous, non pas seulement par le moyen extérieur de la parole humaine, mais par le mystérieux envahissement de son être et de sa vie. Le Christ s'est fait immanent à notre conscience, parce qu'Il s'est fait immanent à notre être ou plutôt Il nous a faits intérieurs à Lui. Il a fait de nous ses membres, Il a fait de nous le Christ. Désormais, nous le connaissons, Lui, parce que nous Le sommes. Incarnation prolongée dans la race des élus, le Corps mystique se comprend à la lumière de ce même mystère. C'est dans l'Homme-Dieu qu'il convient à présent d'en aborder l'étude.

Quand, s'appuyant sur l'Ecriture, notre auteur s'essaie à en traduire en termes rationnels les symboles sacrés (ceux de la vigne, du corps, du bâtiment) il les conçoit le plus souvent en fonction de l'unité. L'Incarnation est essentiellement un mystère d'union ; ainsi, le Corps mystique : il est l'union ontologique et surnaturelle de l'humanité dans le Christ, union qui fait de tous les hommes et même de toutes les créatures, un seul tout immense, par rattachement à Dieu dans le Verbe incarné. Mystère de grâce, cette unité nouvelle ne nous est pourtant pas imposée du dehors, sans complicités du dedans ; elle a de secrètes affinités et comme une sorte d'ébauche dans la nature, dont le P. Mersch se complaît longuement, dans son œuvre, à relever les traces providentielles.

L'Univers matériel, en effet, est un être en devenir, une unité qui se cherche et ne s'atteint que dans l'homme, mais l'homme lui-même est multitude : centre d'unité, il est dispersé en une infinité de consciences. Chacune de ces consciences est un Univers à elle seule, distinct de tout autre et autonome : qui donc va unifier à son tour ces mondes spirituels et réaliser ainsi en eux le rêve qui s'ébauchait déjà dans les profondeurs de la matière ? Il y faudra une conscience en quelque sorte infinie et humaine à la fois, infinie, puisqu'elle doit refléter en elle les perfections inombrables de l'Univers des esprits, humaine aussi, puisqu'elle doit les unir sur le plan même de l'humanité, sous peine de leur rester étrangère. Mais un homme peut-il unifier l'humanité ? Un individu de la race humaine, limité par le temps et l'espace, peut-il résumer en lui toute l'espèce, sinon

en la possédant, et, s'il la contient toute, ne perd-il pas toute individualité ? ne devient-il pas une sorte d'ange de l'humanité, Idée platonicienne, étrangère à l'homme vivant ? On voit le problème : pour le résoudre, le P. Mersch fait appel à des vues originales sur l'anthropologie humaine, fondement philosophique de sa théorie du Corps mystique.

L'homme, ici-bas, n'est pas un isolé : il est relation à toute l'humanité, non seulement, de l'extérieur, dans la ligne de l'hérédité, parce qu'il est fait par toute la race humaine et qu'il la constitue à son tour, mais encore parce qu'il est ordonné à la posséder entière en lui, par la connaissance et l'amour ; il faut même dire davantage : il *est* toute l'humanité, potentiellement, par la forme humaine dont il participe.

« Forma, de se est illimitata », dit le vieil adage scolastique. La forme humaine, de soi illimitée et universelle, comme les formes pures, conserve, malgré son union à la matière, son acte bien à elle, et cet acte, c'est l'acte de dire « moi », qui ne connote aucune restriction, aucune limitation : en effet « ce secret le plus intime qui me définit et me ferme sur moi-même est, quant à l'essentiel, le secret de n'importe qui. Ma façon d'être la plus propre est quelque chose qui m'échappe ; je ne la possède qu'en constatant qu'elle est à tous ; et en se réalisant de la sorte en tous les autres pour se réaliser en moi, elle me met pour autant dans les autres si bien que l'essence de ces autres, je la vis, en étant moi. Ainsi, ma conscience, en moi, s'affirme comme une unité sans doute, mais une unité qui ne vit en elle que parce qu'elle possède une universalité ». La forme humaine demeure donc, en quelque sorte, une forme pure, en dépit de la matière, avec sa subsistance propre, son universalité intérieure : elle est donc toute l'humanité, comme on le disait plus haut.

Sans doute, à cette affirmation absolue, deux restrictions s'imposent. D'abord, elle ne la possède que dans une réelle individualité. « Elle ne fera donc pas, poursuit le P. Mersch, que chaque homme soit identiquement et formellement tous les hommes, ce serait contradictoire et absurde, mais que chaque homme, pour être homme, soit intrinsèquement rattaché à tous les autres et intrinsèquement possesseur, en son individualité, par un lien avec tous et une indigence relativement à tous, de toute leur universalité ». Ensuite, l'homme ici-bas est en deve-

nir : son universalité par union avec tous n'est point parfaitement réalisée mais si elle devenait possible, « la perfection humaine absolue demanderait qu'un homme, tout en étant profondément et totalement lui-même, fût tout intérieur à tout homme et que tout homme lui fût intérieur à lui, que tout homme même lui fût intérieur d'avance, par la plénitude qu'il posséderait et non seulement après contact, par l'appoint qu'il en recevrait, qu'il pût donc, en vivant sa profonde vie intérieure, vivre tout ce qui se vit d'humain, souffrir tout ce qui se souffre d'humain, penser tout ce qui se pense d'humain. Elle demanderait aussi que cette universalité humaine ne détruisît en rien son intériorité, qu'elle s'y exprimât toute en participant de sa profondeur et non qu'elle la forçât en s'altérant du même coup. Elle demanderait enfin que cette plénitude ne froissât en aucune manière les petites plénitudes des autres hommes, qu'elle fût, au contraire devant eux tout respect et toute tendresse, pour être toute accueillante et pour ne rien fausser de ce qu'il lui faudrait posséder ».

Voilà ce que la philosophie révèle de l'homme et de son unité. On le voit, c'est dans une notion approfondie de la « personnalité » que se résoud le problème de l'un et du multiple dans la race humaine. Appliquons à présent ces notions au cas du Verbe incarné. Eu égard à son humanité, le Christ est, comme tout homme, l'unité formelle de l'espèce, sans cesser d'être un individu, sans cesser d'être soi-même. Mais Il l'est, bien mieux que tout autre. Car, tandis que chez tous, cette union à la race est inchoative et imparfaite, elle est, en Lui, totale et actuelle, car Il est Dieu, strictement, Il subsiste dans une personne divine. De par son union au Verbe, sa nature humaine acquiert donc sa perfection absolue, elle est divinement perfectionnée, dans sa relation au tout de l'humanité ; elle est la plénitude, le pléròme de cette humanité, non pas, il faut le redire, parce qu'elle réalise formellement, dans sa propre personne, toutes les perfections humaines de la race, mais parce qu'elle les réalise, en étant intimement unie à tous ceux qui les possèdent. Son union au Verbe, en la rendant divinement sociale, la fait en quelque sorte *infinie*, sur son plan à elle, celui de l'humanité régénérée ; elle la constitue Principe premier et universel pour toute la race des rachetés, et, si l'on ose dire, un Dieu visible, participant de tous les attributs qui sont propres à la

divinité : cause première, dont nous avons tout reçu dans l'ordre de la grâce, fin dernière vers laquelle nous sommes prochainement orientés, modèle et exemplaire de l'humanité nouvelle, unité transcendante du monde et de l'histoire.

Le Christ est bien Celui qui se tient à la croisée de toutes les routes de l'Univers et qui éclaire tout homme venant en ce monde, car Il a brisé les barrières du temps ; sa vie terrestre, comme un torrent impétueux, remonte le cours du passé et s'engage dans l'avenir ; déjà, dès l'aube du monde, Il venait des profondeurs des âges, en tous ceux qui un jour devaient renaître de Lui et depuis sa mort, Il prolonge son Incarnation dans les hommes jusqu'à faire d'eux tous l'immense corps de l'Homme-Dieu qui grandit et s'accroît jusqu'à la taille parfaite prévue par le Père.

De Lui à nous, les chrétiens, il n'y a pas de brisure, puisque nous sommes désormais le même mystère : tout ce que l'on dira de Lui, il faudra le dire de nous, ses membres, il faudra le dire de l'Eglise que nous sommes. Le Corps mystique (ou plus exactement le Christ mystique) est donc le centre de la théologie, puisque tous les dogmes ne sont que des aspects divers, des prises de conscience successives de cet unique mystère : le Christ s'unissant les âmes, en les rattachant à Dieu dans son humanité.

Il serait trop long d'esquisser ici, dans tous ses détails, cette synthèse que le P. Mersch poursuit au cours de ses deux volumes. Qu'il suffise de présenter succinctement, à titre d'exemples, quelques points dogmatiques où sa pensée paraît avoir rénové les vues traditionnelles de la théologie.

Le Corps mystique est le Christ continué dans ses membres : il a donc la même vie que Lui et cette vie lui vient tout entière du Père. « Ego vivo propter Patrem ». Le Corps mystique, lui aussi, aura une vie de Fils, car l'Homme-Dieu, dont nous participons, n'est Dieu qu'en étant le Fils, et le perfectionnement filial de sa nature humaine se prolonge en nous et nous rend participants à la génération éternelle du Père en laquelle nous trouvons le fondement le plus assuré de notre espérance. Ce n'est pas assez dire : si le Corps mystique a les relations du Fils incarné, mais en Lui seul et par grâce, il spirera, lui aussi, l'Esprit, il l'enverra et en disposera à sa guise : c'est dans cette possession que consiste la vertu de charité. Ainsi donc,

par son chef, le Corps mystique vit en lui la vie trinitaire : c'est là tout le mystère de la grâce. Être d'union, la grâce n'est pas une nature supérieure, qui viendrait changer l'essence de l'homme ; non, tout son rôle est d'adapter notre nature, qu'elle respecte, à l'Infini qui vient l'envahir pour la diviniser, de même que la grâce d'union, dans le Christ, ne modifie en rien l'essence de sa nature humaine. La grâce n'est donc pas uniquement une entité absolue, elle est en nous un être relatif, un être d'union qui nous rattache au Christ par l'Eglise, puisque l'Eglise est précisément le Christ en tant qu'Il continue à s'unir les âmes. Et de même que le Christ, sur terre, enseignait, dirigeait et sanctifiait les hommes par une action à la fois spirituelle et visible, ainsi l'Eglise, avec son magistère, son organisme doctrinal et sacramentel, révèle en elle les traits du Verbe incarné et prolonge dans l'Univers le miracle inouï de sa Présence. Mystère de vérité et d'amour, comme l'Homme-Dieu, venant sur terre « plenus gratiae et veritatis », l'Eglise est aussi — et le P. Mersch y insiste — un mystère déconcertant pour la raison, un scandale pour les Juifs et les Pharisiens, car elle est la toute-faiblesse, son étendard est la croix, sa vie est une vie de Rédemption, qui a levé du sein de la mort.

Le Corps mystique, en effet, n'a pas germé au milieu d'une humanité innocente, dans on ne sait quel paradis terrestre ; il a pris racine dans le sol du péché, comme une fleur délicate naît de l'humus des pourritures. Dès l'aube de la race, Dieu avait élevé l'homme à une union avec Lui, mais l'insondable liberté humaine, par son refus, avait rejeté le don qui la grandissait et cette ébauche du Corps mystique avait misérablement avorté.

Il fallait un Homme-Dieu pour reprendre en lui la race dispersée, la réparer, refaire l'unité brisée, mais pourquoi fallait-il sa mort ?

La mort est, dans l'ordre naturel, la fixation de l'ébauche humaine que nous sommes ici-bas, le passage du provisoire au définitif, l'acte essentiellement libre qui achève notre nature morale et nous donne notre visage d'éternité. Si le Christ avait mission de parfaire en lui l'humanité, en se soumettant au destin de l'homme, il devait obéir à cette Loi commune et recevoir de Dieu, dans un acte de spontanéité totale, cette consé-

cration de l'espèce humaine qu'elle trouve dans la mort. Tel est l'enseignement de la philosophie.

Dans l'ordre du péché, la mort est bien plus encore.

Le péché avait été adhésion totale à soi-même jusqu'à rupture de tous nos liens avec Dieu et le monde ; le remède en sera un renoncement total à soi, pour s'unir à Dieu, un détachement complet d'avec soi-même pécheur, une rupture absolue avec le mal qui a enfoui ses racines jusqu'au cœur même de la race et de la liberté : pareil redressement, qui doit retourner vers le ciel une âme courbée vers la terre, ne peut s'opérer que par une cassure provisoire, une dissolution momentanée de ce qui fait l'essence concrète de l'homme : l'union du corps et de l'âme.

La mort n'est donc pas seulement une fin qui met un terme à nos activités, elle est une finalité, un acte suprême vers lequel s'oriente toute notre vie et que préparent, dans l'homme pécheur, en mal de rédemption, toutes les morts partielles que sont nos douleurs et nos renoncements.

Ainsi en est-il du Christ : dès qu'Il existe, Il est Rédemption ; sa vie est tout entière polarisée par la Croix : dès sa naissance, Il est marqué par la mort et la tension en quelque sorte infinie où s'affrontent dans sa personne le Dieu saint et la race pécheresse à laquelle Il s'est uni, doit se résoudre par un éclatement, une destruction de son être.

La mort du Christ est vraiment l'achèvement de l'Homme-Dieu, son acte par excellence : grâce à elle, Il devient l'Homme parfait, l'Homme nouveau entièrement donné à Dieu et aux hommes. Et c'est pourquoi cette mort sera aussi l'achèvement de la race humaine ; elle sera la mort universelle : toutes nos morts à nous y seront incluses et ne feront que redire l'éternelle Rédemption, opérée à un moment du temps et qui couvre toute l'histoire humaine de son ombre. Car cette mort fut si totale, si absolue qu'elle n'en finit pas de se répéter indéfiniment sur nos autels et c'est le Saint Sacrifice de la Messe. Dans cette geste de l'Homme-Dieu, rendue présente par le ministère des prêtres, le Christ ne cesse de mourir, édifiant son Corps mystique par la vertu de sa Croix, achevant son Incarnation dans l'Humanité par le don de sa chair immolée, jusqu'à ce que, ayant réuni dans le sacrement de l'unité tous les membres dispersés de la famille humaine, il en ait fait un

seul Corps, le Corps du Fils, le Corps meurtri de l'Homme-Dieu qu'Il doit un jour présenter à son Père, resplendissant de gloire, dans la clarté d'un éternel matin.

Telle nous apparaît, en quelques-unes de ses lignes essentielles, la théologie du Corps mystique : l'œuvre est trop vaste, elle embrasse trop de problèmes, toujours discutés, pour qu'on puisse, dès à présent, porter sur elle un jugement définitif. Quoi qu'ils pensent de la synthèse totale, tous devront cependant avouer que la contribution du P. Mersch à l'intelligence de quelques thèses traditionnelles (comme la Rédemption, la grâce, le surnaturel, les vertus théologales) est de réelle valeur et mérite de retenir l'attention des théologiens. Mais une œuvre originale vaut bien davantage par l'esprit nouveau qui l'anime que par tel acquis matériel précis, cher aux manuels.

Cet esprit, on pourrait l'appeler : l'esprit de l'Incarnation. Le Verbe incarné, si malmené parfois dans les manuels jusqu'à devenir un théorème de métaphysique, a envahi, dans sa grâce aimable, tout l'horizon de la pensée et, aussitôt, la théologie a gagné en chaleur et en vie.

Sans compromettre en rien le message divin, la Révélation ainsi unifiée, est restée ce qu'elle était : parole humaine, appel vibrant à l'homme concret, à l'homme pécheur, Evangile, Bonne nouvelle qui est une réponse aux aspirations les plus nobles de l'humanité, à cet humanisme éternel, sur lequel une religion doit prendre appui, si elle veut rester catholique, si elle veut conquérir tout l'homme.

Enfin, — et c'est le principal mérite de cette œuvre bien contemporaine — ce message ne s'adresse pas seulement à l'homme dans ses profondeurs, à la personne humaine, mais aussi et du même coup, à l'homme dans toute son extension, à l'Homme collectif, à l'humanité entière : en lui révélant sa vocation surnaturelle d'épouse destinée au Christ, il lui trace en même temps la voie où elle doit s'engager pour retrouver enfin son unité compromise, sa paix et sa joie : quand elle se sera réunie et comme récapitulée, en une commune foi et un commun amour, dans l'Homme-Dieu, au sein d'une unique Eglise, dans l'unité d'un seul Corps.

« Et erit unus Christus, amans seipsum ».

G. DEJAIFVE, S. I.