NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

112 N° 1 1990

Émile Mersch, S.J. (1890-1940). Un christocentrisme unifié

Gregory E. MALANOWSKI (ofm)

p. 44 - 66

https://www.nrt.be/es/articulos/emile-mersch-s-j-1890-1940-un-christocentrisme-unifie-304

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Émile Mersch, S.J. (1890-1940)

UN CHRISTOCENTRISME UNIFIÉ

L'année 1990 marque un double anniversaire: le centenaire de la naissance (1890) et le cinquantenaire de la mort (1940) du jésuite belge Émile Mersch. Bien qu'on l'ait mis au nombre d'une «poignée de théologiens vraiment grands de ce siècle»[1], son impact est resté discret sous plusieurs aspects. Cependant une lecture même cursive de son œuvre permet de découvrir de nouvelles perspectives, qui ont enrichi un âge de renouveau théologique et de transition, et des idées qui n'ont connu leur plein épanouissement qu'après son effacement de la scène. Cet article se propose d'évoquer sa carrière et son œuvre et d'apprécier sa contribution à la théologie actuelle du Corps mystique dans sa vie et sa croissance.

I. - Sa carrière

Né et éduqué en Belgique, ce fils aîné de Louis Mersch et de Victoire Thimus[2] entra au noviciat des jésuites en 1907 et, après sa philosophie et sa théologie au scolasticat jésuite de Louvain, fut ordonné prêtre le 20 mai 1917. Ses talents et ses intérêts l'inclinaient vers la théologie; il arriva donc comme «bienniste» en 1920 au Collegium Maximum de Louvain. Pendant cette année, le Père Bulot fut envoyé par le supérieur général, le P. Wladimir Ledóchowski, pour enquêter sur l'orthodoxie de l'enseignement des Pères

1. *Theology in Transition,* édit. Elm. O'BRIEN, New York, Herder and Herder, 1965, p. 241.

2. Émile avait deux sœurs, Marie (morte à l'âge de 21 ans) et Louise (entrée dans la Congrégation des Auxiliatrices du Purgatoire). Son frère cadet, Victor, devint aussi jésuite. Pour les détails de la vie du P. Mersch, cf. J. LEVIE, «Le Père Émile Mersch», dans Ém. MERSCH, *La théologie du Corps mystique,* coll. Museum Lessianum. Section théologique, 38-39, 2 vols, Bruxelles, L'Édition Universelle, ^{3}1949, t. I, p. VII-XXX. (Cette introduction n'est pas reprise dans la traduction anglaise de C. VOLLERT, S.J., *The Theology of the Mystical Body,* St. Louis, Herder, 1951.) Nous citerons l'ouvrage *Th* et, pour la traduction anglaise, *Ty.*

Pierre Charles et Pierre Scheuer[3]. Mersch eut avec le P. Bulot, le 24 janvier 1920, un entretien où la question fut brièvement discutée. Après l'entrevue avec le Visiteur, Mersch écrivit au P. Général pour lui exprimer son opinion sur les questions philosophiques en cause et les méthodes d'investigation et de censure qui étaient mises en œuvre; il conseilla la prudence et demanda que l'on accorde plus de temps aux Pères Charles et Scheuer pour expliquer leurs positions et leurs méthodes. Le 4 août 1920, Mersch reçut de son provincial, le P. Auguste Coemans, une lettre lui annonçant une «nouvelle orientation de ses activités». Bien qu'on ne lui ait pas interdit d'écrire, il n'enseignerait pas la théologie aux étudiants jésuites. Il vint donc à la Faculté des sciences de Namur comme professeur de philosophie à l'automne 1920[4].

Ses quinze années de ministère à Namur débordèrent largement des auditoires. En 1926 on lui confia un cours de religion pour les étudiants laïcs; il donna naissance à l'article *Religion, christianisme et catholicisme*[5]. Outre ses cours, il exerçait son influence sur les étudiants par sa prédication et ses conseils et par sa participation à différents groupes de jeunes, comme celui des étudiants en médecine et pharmacie et la Jeunesse Ouvrière Chrétienne. Il avait la réputation d'un saint prêtre, intelligent et sérieux, qui lui fit confier la direction spirituelle au séminaire diocésain, un ministère qu'il ajouta à ses devoirs académiques de 1925 à 1936. En 1935 il fut transféré à l'Institut Saint Robert-Bellarmin de Wépion, où il devint directeur spirituel des scolastiques jésuites.

Pendant qu'il s'adonnait à ces activités apostoliques et acadé-

3. Les points en question concernaient certaines positions philosophiques avancées par Pierre ROUSSELOT, S.J. dans *Les yeux de la foi.* Onze thèses attribuées à P. Rousselot furent déclarées douteuses par le P. Général Ledóchowski le 15 juillet 1920 et publiées dans les *Acta Romana Societatis Iesu* 3 (1919-1923) 231—233. Dans une lettre à Mersch datée du 30 août 1920, Pierre Charles exprime sa déception devant l'imprécision des propositions censurées. Cette lettre, comme les autres pièces de la correspondance citée dans cet article, se trouve dans un fonds d'archives de la Province Méridionale de Belgique déposé au Centre de Documentation et de Recherche Religieuses de Namur.

4. Voir le *Catalogus Provincae Belgicae Societatis Iesu* pour 1921. Le récit de ces événements fut rappelé par Sr Mary LAVIN, S.M.R. (†), dans une interview avec le frère cadet d'Émile. La conversation enregistrée, comme le projet initial de son travail, *The Contribution of Emile Mersch to Contemporary Ecclesiology,* Dissertation Ph.D. (non terminée), The Catholic University of America, me fut communiquée par sa famille et sa communauté religieuse; je leur en suis profondément reconnaissant. Ce récit a été substantiellement confirmé par les documents déposés aux archives.

5. Ém. MERSCH, *Religion, christianisme et catholicisme,* dans *NRT* 56 (1929) 5-23, 90-106, 207-225.

miques, ses dons d'écrivain arrivaient à maturité. Les articles qu'il publia pendant ces années dans la *Nouvelle Revue Théologique* et ailleurs couvraient un large éventail de sujets[6]. N'oublions pas non plus les nombreux comptes rendus écrits pour la même revue. Mais le but que poursuivaient ses recherches théologiques était toujours une synthèse de théologie concernant la doctrine du Christ total. Ce qu'il avait conçu comme un chapitre préliminaire pour expliquer cette doctrine selon l'Écriture et la Tradition aboutit aux deux volumes d'une étude historique et scripturaire: *Le Corps mystique du Christ*, publiée en 1933[7]. Cet ouvrage fut accueilli favorablement, mais l'auteur ne le concevait que dans la perspective d'une étude ultérieure, *La théologie du Corps mystique*, qui fut publiée posthume en 1944. Les deux œuvres ensemble manifestent la vision large et le plan ambitieux qui occupèrent Mersch toute sa vie[8]. La valeur de son travail reçut une reconnaissance implicite de ses supérieurs lorsque, en 1936, ils lui donnèrent l'opportunité de poursuivre sa recherche à Louvain et d'écrire à temps plein.

Mais il ne se contenta pas de traiter des thèmes historiques ou dogmatiques. Parce qu'il croyait que la théologie, bien qu'elle puisse être spéculative et systématique, doit aussi se vivre[9], Mersch consacra beaucoup d'énergie à développer les conséquences morales et spirituelles de sa perspective théologique dans les articles de la *Nouvelle Revue Théologique*[10] et dans le *Dictionnaire de spiritualité*[11]. Il complétait son activité littéraire en prêchant des retraites et en participant à diverses réunions et conférences, parmi lesquelles J. Levie cite: le Troisième Congrès international de l'Enseignement

6. De ses nombreux ouvrages publiés, deux seulement concernent spécifiquement des thèmes philosophiques. Le plus grand nombre de ses écrits aborde des questions théologiques et religieuses. La bibliographie la plus complète de Mersch se trouve dans G. MALANOWSKI, *The Christocentrism of Emile Mersch and its Implications for a Theology of Church*, Ann Arbor, Mi, University Microfilms, 1938, p. 314-325.

7. Ém. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ*. Études de théologie historique, 2 vols, Paris, Desclée de Brouwer, ^{3}1951; *The Whole Christ. The Historical Development of the Doctrine of the Mystical Body in Scripture and Tradition*, trad. J.R. KELLY, Milwaukee, The Bruce Publishing Co., 1938. Nous citerons ces ouvrages *CM* et *MB*.

8. Cf. *Th* I, IV.

9. Cf. *ibid*, I, 27; *Ty*, 21.

10. Plusieurs de ces articles furent rassemblés et publiés sous le titre *Morale et Corps mystique*, Bruxelles, L'Édition universelle,1937; en anglais, *Morality and Mystical Body*, trad. D.F. RYAN, New York, P.J. Kennedy and Sons, 1939. A la 3e édition de *Morale*... fut ajouté un second volume d'essais, qui n'a pas été traduit.

11. Paris, Beauchesne, 1953, t. II, 1, s.v. *Communion des saints*, col. 1292-1294, et *Corps mystique et spiritualité*, col. 2378-2397.

secondaire catholique (Luxembourg, 1936), l'Octave pour l'Union des Églises (Lyon, 1938), la Septième Session de la Croisade eucharistique (Strasbourg, 1938)[12].

Ces quelques détails biographiques esquissent à grands traits la carrière d'Émile Mersch et tracent aussi le contexte de vie à l'intérieur duquel il faut lire ses écrits. Sa vie se termina tragiquement, d'une manière qui reflète l'esprit qui l'animait. Son dernier voyage commença le 14 mai 1940. La Belgique était envahie; il fallait évacuer Louvain. Avec les autres jésuites du collège, Mersch quitta la ville, emportant avec lui le manuscrit de la rédaction finale de *La théologie.* À Tournai, il accepta la responsabilité de deux autres confrères, Henri Fallon et Bruno Lefevre, espérant rester avec eux à Tournai jusqu'à ce que le danger soit passé. Le 18 mai, la guerre les força à quitter Tournai et à se diriger vers la frontière française. Juste après la frontière, dans le village d'Orchies, le groupe fut arrêté parce que Mersch, revêtu de sa soutane, était suspecté d'espionnage. Les autres cependant continuèrent leur route, emportant avec eux une sacoche en cuir et deux valises contenant différentes parties du manuscrit; ces bagages furent perdus et, par la suite, on ne retrouva que la seule sacoche[13].

Mersch, relâché par les garde-frontière, arriva à Lens le 22 mai. Le lendemain, fête du Corps du Christ, il célébra sa dernière messe; il fut en effet tué ce jour-là en exerçant son ministère auprès des blessés et des mourants sur la route de Douai. On l'enterra dans le cimetière de Lens[14]. En 1948 les restes du P. Mersch et de ses compagnons revinrent à Namur et furent déposés dans la crypte des jésuites au cimetière de Bricniot.

II. - Son héritage: le christocentrisme unifié

Quoique le nom d'Émile Mersch soit constamment associé à son étude sur le Corps mystique, il n'avait pas au début l'intention d'écrire un traité sur l'Église[15], mais de construire une synthèse théologique, en démontrant comment chaque dogme éclaire les

12. Cf. J. LEVIE, «Le Père Mersch», dans *Th* I, XXIII.

13. Mersch a achevé la troisième rédaction de *La théologie* en 1940. C'est une partie de cette rédaction qui a été perdue. J. Levie et ses compagnons jésuites André Wankenne, René Thibaut et José de Wolf purent combler cette lacune avec des éléments des versions précédentes.

14. Cf. J. LEVIE, «Le Père Mersch», dans *Th* I, VII-X, XXV-XXVI.

15. Cf. *Th* II, 197; *Ty*, 481.

autres et comment tous les dogmes parlent du Christ total[16]. Le résultat fut conforme au titre, une «théologie du Corps mystique», qui embrassait une vision compréhensive de théologie catholique. Cette vision commença par une intuition.

1. *Une intuition réalisée*

En 1917, Mersch, alors étudiant de quatrième année de théologie, présenta une communication sur le Corps mystique à l'Académie des théologiens de Louvain. Beaucoup d'idées qui plus tard allaient apparaître dans ses ouvrages peuvent déjà se rencontrer dans les rapports des réunions des 28 octobre et 4 novembre[17]; la doctrine du Corps mystique serait bientôt l'œuvre de sa vie. Mais où trouva-t-il cette intuition?

Un coup d'œil rapide sur les tendances de la théologie catholique au commencement de ce siècle révèle que, dans son renouveau en progrès, le terme de Corps mystique était un concept-clé[18]. Les vues de Johann Adam Möhler sur l'Église, communauté vivante, organique, résultat de son étude des sources patristiques, pénétrèrent dans le premier schéma sur l'Église préparé pour Vatican I par Clément Schrader. Bien que le Concile eût rejeté ce schéma parce que l'expression Corps mystique était trop métaphorique[19], ce thème fut repris par Matthias Scheeben et apparut dans l'Encyclique *Satis cognitum* (1896) de Léon XIII. Dans son étude biblique de saint Paul, Ferdinand Prat constatait que le Corps mystique était une idée centrale de sa théologie. Les œuvres doctrinales de Gréa (1895), Anger (1910) et Clérissac (1918) utilisaient le concept de Corps mystique dans les exposés systématiques de l'Église.

Dans ce contexte, il n'est pas impensable que Mersch puisse avoir aperçu la signification de ce thème pour sa réflexion théologique ultérieure. Le fait que son projet initial et primaire forme une

16. Cf. *ibid.* I, 3, 1; *Ty*, V, III.

17. Ces comptes rendus se trouvent parmi les papiers de Mersch dans le fonds d'archives mentionné *supra*, n. 3. Des passages en ont été cités par G. SALES, *Le Père Émile Mersch. Sa méthode théologique*, mémoire de licence, Louvain-la-Neuve, Faculté de Théologie, 1978, p. 29-32.

18. Pour les notes bibliographiques et une présentation plus détaillée de ces développements, voir J. FRISQUE, «Ecclésiologie», dans *Bilan de la théologie du XXe siècle*, 2 vols, édit. R. VANDERGUCHT et H. VORGRIMLER, Paris-Tournai, Casterman, 1970, II, p. 412-457.

19. Cf. D.C. LIALINE, *Une étape en ecclésiologie*, dans *Irénikon* 19 (1946) 139-140.

synthèse systématique[20] montre qu'il entrevoyait la valeur et le sens du Corps mystique précisément comme une clé pour renouveler la mission de la théologie comme elle était alors pratiquée. Quoique ce projet dût s'épanouir ensuite dans la «somme» de ses travaux, *La théologie du Corps mystique*, Mersch réalisa la nécessité de fonder cette intuition dans les siècles de tradition chrétienne. Influencé par le retour aux sources biblique et patristique, Mersch étudia la doctrine du Corps mystique dans l'Écriture et la Tradition et la développa jusqu'à en faire une étude complète, *Le Corps mystique du Christ*, célébré à juste titre comme une œuvre importante[21].

Ses études historiques conduisirent Mersch à découvrir plusieurs thèmes qui courent à travers son œuvre.

1. Il y a un témoignage constant en faveur de la vérité du Corps mystique, c'est-à-dire l'union du Christ avec l'humanité. Ceci apparaît souvent en diverses images[22] et en diverses explications théologiques[23], mais il s'agit de la même doctrine.

2. La doctrine du Corps mystique, l'union du Christ avec nous, est basée sur l'Incarnation, l'union de l'humain et du divin en Jésus-Christ.

3. Cette doctrine concerne plus qu'une union intentionnelle d'esprit et de volonté (union morale); il faudrait la décrire comme une union ontologique et même physique.

4. La vérité du Corps mystique n'est pas restreinte à quelque partie de la doctrine chrétienne; elle est implicite dans chaque dogme.

Ainsi, la doctrine du Corps mystique, qui commença pour Mersch par une intuition, prit racine dans son étude de la Tradition et concentra toujours davantage son attention sur le rôle du Christ et sur l'unité qu'il réalise.

2. *La théologie de Mersch: son développement*

Mersch aborde *La théologie du Corps mystique* par une réflexion sur la nature de la théologie, son objet propre et sa méthode;

20. Cf. *Th* I, 2; *Ty*, IV.

21. Cf. L.-M. DEWAILLY, «...magnifique synthèse d'histoire doctrinale», dans *La vie spirituelle* 87 (1952) 204; «...The best historical work on the subject», dans *Ecclesiastical Review* 96 (1937) 101.

22. Dans l'Écriture, la réalité du Corps mystique est exprimée par les images de Royaume, de mystère et de vie.

23. En théologie orientale, l'union du Christ avec l'humanité est expliquée par le terme de divinisation; selon la théologie occidentale, elle est réalisée par le moyen de la grâce.

nous le verrons dans la section suivante. Nous examinons maintenant le contenu de sa théologie; à partir de son anthropologie, nous passerons à sa christologie et à son ecclésiologie.

Bien que ses écrits philosophiques soient peu nombreux, on aperçoit un Mersch philosophe dans sa façon de traiter le rôle de la conscience comme base anthropologique de sa théologie[24]. Il présente une analyse détaillée de la conscience humaine dans *Le Christ, l'homme et l'univers*, dont la première partie s'intitule «L'homme et l'univers»[25]. L'univers trouve son unité dans la personne humaine, et spécifiquement dans son intelligence et sa liberté. L'univers vient à la conscience dans la personne humaine, parce que la création atteint son sommet dans la créature rationnelle, qui donne sens à l'œuvre de Dieu et que Dieu prendrait à l'intérieur de lui-même par l'Incarnation[26].

«Comme l'univers a besoin de l'homme, l'homme a besoin de l'univers[27].» C'est la tâche de la personne humaine de percevoir la signification morale de l'univers matériel et, de la sorte, de transformer l'univers en esprit et de faire de l'ensemble de la création un immense acte d'amour du bien et de Dieu[28]. C'est en connaissant l'univers que la personne humaine vient à se connaître elle-même. Ainsi la forme humaine doit informer la matière à laquelle elle est intimement liée. Dans un texte qui anticipe un thème de Rahner, «l'esprit dans le monde», Mersch conclut:

> ...l'univers tout entier est un univers intrinsèquement humain... l'homme, même en sa vie spirituelle, est intrinsèquement cosmique... le monde peut se rechercher dans l'homme et l'homme dans le monde... cette double tendance est... la même aspiration à une même perfection...
>
> Si l'homme est tout cela dans l'univers et si l'univers est tout cela dans l'homme, on voit ce que l'Homme-Dieu sera dans l'univers tout entier. Quand Dieu, selon la formule de saint Irénée, récapitula en lui son ancienne création, ce fut, par l'essence même

24. La présence de Joseph Maréchal dans l'école théologique de Louvain peut avoir été un facteur de l'appropriation par Mersch de la catégorie de conscience: cf. la référence à *Th* I, 139; *Ty*, 113.

25. *Le Christ, l'homme et l'univers*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 1962, est le texte non résumé des ch. 5 et 4 de *Th*. Nous le citerons *CHU*.

26. *CHU*, 26-27. On note ici une étroite ressemblance avec la pensée de Teilhard de Chardin.

27. *Ibid.*, 28.

28. *Ibid.*, 35. Ici sont impliquées deux idées: l'amour de la nature, dont la beauté nous ouvre à l'univers d'une manière qui fait oublier toute idée d'exploitation; ensuite, la mort, l'acte final par lequel on accepte les lois de la nature et sa propre finitude; cf. *ibid.*, 30 s., 36.

de ce qu'est l'incarnation et non par quelque éclat surajouté, le grand événement cosmique (*CHU,* 37).

S'il y a une unité entre l'être humain et l'univers, il y en a une aussi entre l'individu et l'humanité. Mersch soutient que l'«humanité» abstraite est réalisée dans chaque individu, parce que chaque personne peut unifier l'humanité «spatialement» par l'imagination et intentionnellement par le jugement de l'intellect. Ainsi tous les êtres humains, dans leur être même, sont virtuellement bien qu'imparfaitement présents en chaque individu. L'unité qui est affirmée, Mersch l'appelle la forme humaine (*ibid.,* 70).

La conscience de soi (se connaître et se vouloir soi-même) est l'acte propre de la forme humaine, une prise de possession de soi-même, la propriété constitutive et incommunicable de la personne humaine[29]. Cette conscience de soi cherche à être pleinement humaine, d'une plénitude qui implique l'unité avec tous les hommes et toutes les femmes. C'est la réponse «naturelle» à la question: «Que deviendrai-je?» Le don que Dieu fait de lui-même dans le Christ s'appuie sur cette base et la transcende dans le mystère de l'Incarnation et du Corps mystique[30].

C'est le Christ qui achève cette unité à laquelle tend chaque être humain. En décrivant la conscience humaine comme la connaissance et le vouloir de soi, Mersch a indiqué plusieurs fois une certaine ouverture à l'infini, à Dieu[31]. Dans la conscience humaine du Christ, cette ouverture à l'infini est comblée par le fait que l'humanité du Christ est en possession de sa fin dernière. Pour cette raison, Mersch renvoie de diverses manières à la conscience humaine du Christ comme à «l'unité dans l'ordre de l'être et de la connaissance», «le premier principe de l'ordre surnaturel» et «le principe d'unité dans la doctrine chrétienne», «le premier intelligible et le centre de l'humanité» (*CHU,* 116 s). Mais c'est précisément dans la conscience humaine du Christ, au centre de la personne où il se connaît et se veut lui-même, que la vérité de Dieu comme «une activité nécessaire, constituante et essentielle de cette conscience unique peut être trouvée». Et c'est précisément lorsque

29. *Ibid.,* 72 s, 78. «La conscience, donc, prise tout à fait en général, est une réflexion totale, une possession de soi-même, une immanence de tout ce que l'on est en tout ce que l'on est, une identité parfaite de l'être avec lui, une façon d'être qui fait que l'on existe en soi et pour soi, que l'on n'est pas pour soi comme n'étant pas, bref, une façon d'être pleinement» (*ibid.,* 106; cf. *Th* I, 94; *Ty,* 76).

30 Cf. *CHU,* 104.

31. Cf. *ibid.,* 64, 65, 89.

cet Homme-Dieu unique s'affirme lui-même, dans un acte de conscience de soi, que la vérité de Dieu est proclamée[32]. En d'autres termes, c'est parce que Dieu traite avec les personnes humaines d'une manière parfaitement adaptée et complètement humaine qu'il se révèle lui-même[33] dans et par la conscience humaine de Jésus-Christ. On rencontre ici le mystère de l'Incarnation, et spécifiquement l'union hypostatique.

Mersch évite d'interpréter de manière juridique la perfection intrinsèque de la nature humaine du Christ unie au Verbe. Les actes divins sont efficaces, mais doivent être reçus de manière humaine par des êtres humains. L'assomption active d'une nature humaine appelle un effet réciproque, un perfectionnement de la nature humaine. Celui-ci ne doit pas se comprendre comme un troisième terme, un intermédiaire entre le fini et l'infini qui, par une causalité efficiente, prédispose la nature à être assumée. La perfection de la nature assumée vient à l'existence par l'union elle-même, par une causalité quasi formelle, qui actualise l'ouverture à l'infini et fait en sorte que la nature assumée soit la nature assumée de Dieu. Cette perfection est un effet immédiat, formel, de l'union, n'existant que dans la nature assumée en tant qu'assumée, actualisant la nature dans et par l'union, touchant le centre le plus profond, qui est manifesté dans les divers actes distincts de Jésus[34].

Cette perfection, qui est une adaptation de la nature humaine au Verbe, implique une relation au Verbe et une participation à la divinité. Mais, avec tout cela, la nature humaine ne peut être autre chose qu'humaine, d'après les paramètres de la définition de Chalcédoine. Pour exprimer le paradoxe, Mersch dit que la nature assumée devient «divinement humaine»[35]. Rien de neuf ne s'ajoute à la nature assumée; plutôt, la nature assumée est actualisée transcen-

32. Cf. *ibid.*, 119.

33. Le christocentrisme de Mersch produit un concept de révélation qui reconnaît la nécessité de formules et de propositions, mais à titre secondaire, et place le centre de la révélation dans le Christ. Toute révélation est comprise en lui. Si Dieu en son être est donné dans le Christ, il s'ensuit que Dieu en son être est révélé dans le Christ. De l'Homme-Dieu vient une nouvelle connaissance, qui est vraiment divine (le Verbe prononcé par Dieu) et humaine (formulée et exprimée par une conscience humaine). Cette connaissance se communique aux chrétiens par les paroles et les actions du Christ, telles qu'elles sont transmises dans la Tradition de l'Église; elle leur vient aussi intérieurement par l'union de la conscience des chrétiens avec celle du Christ (cf. *Th* I, 89 s; II, 99 s; *Ty*, 73, 400).

34. Cf. *ibid.*, I, 249-254; II, 362 s, 366; *Ty*, 206-210, 618, 621.

35. *Th* I, 256 s; *Ty*, 213; cf. *La morale et le Christ total*, dans *NRT* 68 (1946) 633; *Dictionnaire de spiritualité*, II, 2, col. 2381, s.v. *Corps mystique*.

dantalement par l'union[36]. Mersch appelle cette perfection (la nouvelle manière pour la nature assumée d'être humaine) une «entité d'union», complètement dépendante de l'union et n'existant que dans l'union, d'une manière qui exprime cette union[37]. Donc la nature assumée existe de la manière la plus absolue possible, pour avoir, d'une manière digne de Dieu, tout ce qu'elle voudrait avoir par ses propres moyens si elle était laissée à elle-même. En d'autre termes, la nature humaine du Christ ne diffère pas de toute autre nature humaine, excepté par l'intensité de son existence, qui la rend plus humaine[38].

Puisque la nature humaine a un aspect individuel et un aspect social, la perfection de la nature humaine du Christ affecte ces deux aspects. En tant qu'individu, le Christ possède une autonomie sans égale et dépend complètement du Père (grâce individuelle). Comme tête de l'humanité et du cosmos, le Christ entretient une union intérieure parfaite avec toute l'humanité et avec l'univers (grâce du chef)[39].

Deux autres moments, avec l'union hypostatique, complètent pour Mersch la compréhension de l'Incarnation: la création et le Corps mystique. «La création est le début d'une donation totale[40].» En d'autres termes, si Dieu donne à l'humanité son être dans la création, il entend lui donner son être en Jésus-Christ. L'Incarnation devient l'événement humain par excellence, l'achèvement suprême de l'humanité. Mais, si l'univers tire sa signification de la personne humaine et se résume dans l'humanité, alors en Jésus-Christ Dieu se donne lui-même non seulement à l'humanité mais à l'univers entier. L'Incarnation représente donc un événement cosmique, une seconde création[41].

Sous cet aspect, Mersch apprécie la position scotiste, selon laquelle l'Incarnation a été voulue en première instance comme la plus excellente des œuvres. Il essaie de synthétiser ceci avec la position thomiste, pour laquelle le but de l'Incarnation est la rédemption du péché. Quoiqu'il n'existe en Dieu qu'un seul décret, l'Incarna-

36. «Pour le surnaturel... c'est un changement d'un autre ordre... un changement qui atteigne l'être, en faisant que l'on soit, mais bien autrement, cela même que l'on était» (*To* II, 170; *Ty*, 459).
37. Cf. *ibid.* I, 257-259; *Ty*, 214 s.
38. Cf. *ibid.* I, 263-265; II, 171 s; *Ty*, 219 s, 460 s.
39. Cf. *ibid.* I, 266 s; *Ty*, 222-225.
40. Cf. *ibid.* I, 161 s; *Ty*, 133.
41. Cf. *ibid.* I, 163 s, 239; II, 187-189; *Ty*, 135, 197, 476-477; voir aussi dans *CM* l'étude de Mersch sur les lettres de saint Paul aux Éphésiens et aux Colossiens et sur saint Irénée.

tion, Mersch suggère que l'on y distingue deux aspects: l'ordre de l'intention, selon lequel l'Incarnation est voulue pour elle-même, et l'ordre de l'exécution, selon lequel le Christ fut décrété à la suite de la création et du péché[42]. Aussi Mersch s'efforce-t-il de préserver sa vue christocentrique de la création par un effort délicat d'équilibre. L'Incarnation reste essentiellement le remède du péché, mais il n'est pas nécessaire de mentionner la Rédemption à tous les tournants. Elle est incluse dans le sens le plus plénier de l'Incarnation: celle-ci, en effet, voulue pour elle-même comme autodonation de Dieu, s'avère d'autant plus généreuse qu'elle est donnée à des pécheurs[43].

Le Corps mystique est aussi compris comme un moment de l'Incarnation[44]. L'union hypostatique achève parfaitement la réalisation de l'humanité dans l'individu Jésus, parce qu'il est «divinement humain»[45]. La nature humaine assumée du Christ devient un instrument, un principe de l'union d'autres avec Dieu[46]. Ainsi l'union avec Jésus est union avec Dieu. Quand on engage sa vie au Christ, ce qui s'effectue normalement par l'engagement envers l'Église, on se connaît soi-même comme membre de son Corps. Alors la conscience de soi-même s'identifie avec la conscience de soi de Jésus. À ce niveau, Mersch assure que l'union avec le Christ est réelle, «par nexus organique et non seulement par nexus d'efficience» (*CM* I, 386; *MB,* 270).

Mersch discute deux manières acceptables (orthodoxes) de décrire cette union; l'une la caractérise comme réelle, ontologique, mystique; le Christ est vraiment dans les membres et les membres vraiment dans le Christ; l'autre comme une union morale, de ressemblance, de dépendance, d'imitation et d'amour. Elle souligne que le Christ est le modèle des vertus, l'exemplaire et la cause méritoire

42. À l'appui de ses vues, Mersch cite Suarez, Godoy, Gonet, Nazarius et de Cabrera (*Th.* I, 165 s; *Ty,* 136).

43. Cf. *ibid.* I, 170 s; *Ty,* 141.

44. Cf. *ibid.* I, 286; *Ty,* 239.

45. Ceci correspond à la triple grâce du Christ: la grâce d'union perfectionne l'aspect individuel de la nature assumée (grâce individuelle) et son aspect social (grâce du Chef); cf. *ibid.* II, 348 s; *Ty,* 606.

46. Mersch utilise ces deux concepts pour expliquer le rôle de l'humanité du Christ. C'est un *instrumentum coniunctum* (un instrument conjoint), qui tire son efficacité d'instrument de l'union avec le Verbe. C'est aussi le premier principe de la grâce pour l'union de l'humanité avec Dieu (cf. *ibid.* I, 275, 90; *Ty,* 230, 74).

de notre justification[47]. Des deux, Mersch favorise clairement la première, parce que la seconde ne va pas assez loin pour exprimer le contenu de l'Écriture et de la Tradition.

> Entre le Verbe incarné et n'importe quel chrétien..., il y a plus qu'un lien d'amour, même ardent. Il y a plus qu'un rapport de ressemblance, même étroite; plus que la dépendance, si totale pourtant, qui rattache à leur unique Sauveur tous les pardonnés et tous les sanctifiés que nous sommes. Il y a plus que l'union des sujets à n'importe quel roi, plus que l'insertion toujours précaire des membres dans un organisme, plus qu'une union morale, fût-elle extraordinairement intime. Il y a une union physique, dirions-nous, si ce mot ne la mettait pas sur le même rang que de simples cohésions naturelles; une union réelle, en tout cas, une union ontologique; ou plutôt, car les termes traditionnels sont encore les meilleurs, une union mystique, transcendante, surnaturelle, qui dépasse, en unité et en réalité, les formules qu'on en donne, et que Dieu seul peut faire connaître, comme il est seul à pouvoir la réaliser (*CM* II, 376 s; *MB*, 584).

Donc, en vertu de l'union du divin et de l'humain dans le Christ, et par l'union avec le Christ, les êtres humains sont unis d'une manière réelle, ontologique, mystique à Dieu, à la Trinité. Mais le Christ réalise aussi la totalité de l'humanité en lui-même; par là, être uni au Christ, c'est être uni aux autres hommes et femmes qui sont unis à lui. C'est la doctrine du Corps mystique, que Mersch considère comme une extension de l'Incarnation[48].

Cette compréhension du Corps mystique comme un moment de l'Incarnation invite maintenant à s'interroger sur l'Église. Lorsqu'il essaie de définir le Corps mystique, Mersch cherche ce qui le manifeste comme une unité, l'unité surnaturelle de toute la création, et spécifiquement l'unité de l'humanité avec l'Homme-Dieu[49]. Il voit aussi la doctrine du Corps mystique comme un mystère de divinisation car, comme le Christ est divinement humain, de même son Corps est l'assemblée des régénérés[50]. L'Église est le Corps du Christ et sa continuation sur terre[51]. On aperçoit ici une

47. Mersch préfère le terme «mystique», qu'il comprend comme «imperceptible aux sens, mystérieux, surnaturel», surpassant toutes les entités connues par expérience aussi bien que les concepts disponibles pour exprimer cette réalité (cf. *Th* I, 61; *Ty*, 52). En aucune manière, cela ne connote quelque chose de nébuleux ou de semi-réel. Bien que pour décrire cette union Mersch utilise parfois l'adjectif «physique», il admet qu'il pourrait induire en erreur, parce qu'il semble réduire cette union à l'ordre naturel (cf. *CM* I, XXV; *MB*, 9).

48. Cf. *Th* I, 239; *Ty*, 197.

49. Cf. *ibid.* I, 60; *Ty*, 51

50. Cf. *La morale et le Christ total*, cité n. 35, 625.

51. Cf. *Th* II, 197; *Ty*, 481.

distinction subtile et parfois déroutante. «L'Église est la continuation du Christ, puisqu'elle est son Corps mystique», écrit-il. Mais, «si l'on peut dans la plupart des cas considérer comme interchangeables les deux expressions Église et Corps mystique, il ne s'ensuit pas qu'elles aient rigoureusement et à tout point de vue le même sens... Sur cette terre, les deux ne se rejoignent pas parfaitement» (*Th* II, 195 s; *Ty*, 479 s). Bien que d'aucuns soient allés jusqu'à déclarer que le Corps mystique «serait exclusivement l'Église militante», Mersch préfère une vue «plus large», qu'il trouve dans la Tradition.

> Le terme Corps mystique signifie, dans le langage ordinaire de l'Église, l'ensemble de ceux qui vivent de la vie du Christ, d'une vie qui a d'ailleurs ses degrés, tandis que le mot Église représente la société des fidèles sous les pasteurs légitimes[52].

Pour illustrer cette distinction, Mersch oppose une personne qui est membre de la société visible de l'Église, mais sans vivre la vie du Christ (un pécheur endurci), à une autre, qui vit la vie du Christ sans se rattacher officiellement à la société visible, à l'Église (un païen).

Quelles raisons Mersch donne-t-il pour distinguer le Corps mystique (ceux qui vivent la vie du Christ) de l'Église comme institution visible? D'abord, c'est le résultat d'élaborations différentes dans la Tradition, en réponse à différentes questions et problèmes. Les rendre synonymes serait un appauvrissement. En second lieu, le concept de Corps mystique, en dépit de sa nature indéfinie, a une «tonalité et une résonance spéciales» et s'avère relativement libre de connotations juridiques. Par là il convient bien pour expliquer la nature de la vie chrétienne, particulièrement dans les discussions avec les chrétiens séparés. Mersch sent l'utilité et le besoin de poser une distinction entre l'Église institutionnelle et le corps plus étendu de ceux qui croient au Christ. Le concept de Corps mystique procure cette flexibilité. Mersch pourrait dire que l'Église est le Corps mystique, mais le Corps mystique n'est pas seulement l'Église[53].

Chez Mersch, la théologie de l'Église est basée sur un principe de continuité, parce que son christocentrisme unifié considère l'ecclésiologie comme une extension de la christologie. Les offices dans

52. *Ibid.* II, 196; *Ty*, 480 s. Mersch utilise le terme «Église» dans cette œuvre pour désigner d'abord l'institution visible, bien qu'il parle d'une triple Église: triomphante, souffrante et militante.

53. Cette nuance ne fut pas confirmée par *Mystici Corporis*, mais elle a été approuvée dans *Lumen gentium*, 8: l'Église du Christ subsiste dans l'Église catholique.

l'Église sont les offices du Christ continué. L'Église est le Christ continué, parce qu'elle est son corps. Cette continuité apparaît plus clairement lorsque Mersch développe la notion de sacrement. L'humanité sacrée est le sacrement par excellence; l'Église est essentiellement et dans sa structure même un sacrement du Christ, «affleurement du divin dans l'humain»[54]. L'unité de l'Église est l'expression visible et le corps social d'une unité intérieure, par laquelle Dieu dans le Christ unit tous les hommes entre eux et avec lui-même[55]. L'unité de l'Église, comme l'unité dans la création matérielle, dans l'humanité et en théologie, se fonde sur l'unité du divin et de l'humain dans le Christ. Le rôle de l'Église consiste à réaliser continuellement et plus parfaitement cette unité.

3. *La méthode théologique de Mersch*

Au début de sa *Théologie* Mersch manifeste clairement son intention d'étudier les relations et les connexions des dogmes chrétiens entre eux[56] dans le but de découvrir l'unité des doctrines ou, plus précisément, le dogme qui unifie tous les autres. Comme Mersch affirme l'avoir trouvé dans le concept du Christ total, la tâche de la théologie consistera à réaliser cette unité, par réduction de toutes les doctrines au Christ, premier intelligible, principe à partir duquel tous les autres dérivent leur intelligibilité[57]. En vertu de cette approche. Mersch arrive à la conclusion que le Christ total est l'objet matériel, intégral et immédiat de la théologie.

Mersch base son argument sur une vue plus ancienne, qui s'origine dans les premiers siècles chrétiens, lorsque la théologie semblait avoir un double objet: *theologia* concernait la divinité en elle-même, la vie trinitaire; *oeconomia,* l'œuvre du salut de l'humanité par Dieu. Ceci se reflète dans la structure du credo et c'est l'enseignement des Pères. Là-dessus Mersch conclut que ce double objet est implicitement la doctrine du Christ total, qui s'est explicitée dans les écrits d'Augustin[58]. La théologie était la doctrine de l'Écriture

54. *Th* II, 281; *Ty,* 548 s. Mersch décrit le «sacrement» de manières diverses: comme «signe et cause de la divinisation et de la grâce», «symbole d'une chose sacrée» et «la forme visible prise par l'amour divin et par la vie de la grâce».

55. Cf. *ibid.* II, 212; *Ty,* 494.

56. Mersch base son approche sur la Constitution *De fide catholica,* 4 (DZ-SCH 3016) de Vatican I; cf. *Th* I, 8; *Ty,* 3.

57. Cf. *Le Christ mystique centre de la théologie comme science,* dans *NRT* 61 (1934) 468 s; cf. aussi *CHU,* 128.

58. Cf. *L'objet de la théologie et le «Christus totus»,* dans *Recherches de science religieuse* 26 (1936) 129-237; *CM* II, 84-138; *Ty,* 412-440.

Sainte, et le contenu de l'Écriture était le Christ total. Donc l'objet de la théologie était le Christ total[59].

Ce que Mersch appelle une vue augustinienne formait l'enseignement commun au début de la période scolastique et reçut son expression la plus claire chez Robert Grosseteste (1175-1253)[60]. Lorsque l'aristotélisme mit au défi le monde chrétien et que la théologie devint une science, la notion de Christ total devint secondaire. À la recherche de premiers principes, les théologiens distinguèrent les deux éléments de la perspective augustinienne et spécifièrent que l'objet de la théologie était Dieu en tant que tel *(Deus sub ratione deitatis)*. Chez plusieurs auteurs cités par Mersch, Dieu est l'objet primaire, le Christ est l'objet secondaire[61].

La solution de Mersch est une synthèse de deux traditions. Il affirme que l'objet de l'Écriture et celui de la théologie sont matériellement, mais non formellement, identiques. Tous deux concernent le Christ total, Dieu qui se donne lui-même à l'humanité dans le Christ. Mais ils sont considérés formellement de deux manières différentes: Dieu tel qu'il est pour nous (l'Écriture est la parole de Dieu adressée à l'humanité) et Dieu tel qu'il est en lui-même (la théologie est l'effort humain pour connaître Dieu dans le Christ); l'un tend vers l'homme; l'autre tend vers Dieu. Donc le Christ total est l'objet intégral et matériel de la théologie, parce qu'il est à la fois Dieu et homme, tête et corps. Le Christ total est aussi l'objet ultime de la théologie, parce que le Christ est Dieu[62].

Pourquoi Mersch insiste-t-il sur cette formulation? La réponse dépend de la manière dont on arrive à connaître Dieu. Mersch suggère deux possibilités. D'abord par la raison naturelle; elle connaît Dieu (comme inconnu) par voie de négation, d'analogie ou d'éminence. Puis par la Révélation; Dieu est alors connu dans le Christ. L'objet de la théologie pour Mersch n'est pas le Dieu des philosophes ou des païens, mais Dieu devenu accessible aux hommes par Jésus-Christ. Non seulement dans le Christ Dieu est mieux connu, mais il apparaît plus clairement Dieu, car on le connaît dans son être le plus intérieur et transcendant, dans sa vie et sa nature la plus intime, c'est-à-dire dans le mystère de ses processions immanentes. L'étude du Christ total conduit au Père, parce que le Christ n'est pas un terme intermédiaire entre Dieu et le monde fini,

59. Cf. *L'objet de la théologie...*, cité n. 58, 136.
60. Cf. *ibid.*, 138-141.
61. Mersch cite Alexandre de Halès, Bonaventure, Albert et Thomas.
62. Cf. *L'objet de la théologie...*, cité n. 58, 151.

mais le Dieu infini se communiquant lui-même. La théologie par conséquent, en étant christocentrique, sera d'autant plus théocentrique; et pour devenir telle, elle doit être christocentrique[63]. Quand il discute de l'objet de la théologie, Mersch affirme qu'on a besoin d'une théologie dérivée du témoignage des Écritures et exprimée en termes christocentriques. Lorsqu'il appelle le Christ le premier principe du christianisme, le premier intelligible, l'objet de la théologie, et lorsqu'il parle de la primauté du Christ, il se base sur son unité divino-humaine et construit une théologie qui articule le mystère de Dieu dans les termes les plus clairs possibles.

Dans cette perspective, on voit clairement pourquoi il voulait se fonder sur l'Écriture et la Tradition et, par de longues citations surtout d'écrits patristiques, laisser les textes parler d'eux-mêmes[64]. Il suit un ordre chronologique, mais repère le développement logique, à mesure que progresse la compréhension de la doctrine, en comparant les textes et en leur permettant de s'expliquer mutuellement[65]. Sa méthode ne pourrait pas se dire critique au sens habituel aujourd'hui. Le recours aux textes traditionnels, bibliques et autres, introduit au travail systématique et se rencontre moins fréquemment dans *La théologie* qu'on ne pourrait s'y attendre. N'oublions pas que Mersch s'écarte consciemment du style des manuels qui caractérisait la néo-scolastique. Il évite toute apparence d'en extraire des preuves et, peut-être pour cette raison, il sépare les études historiques des études systématiques.

On pourrait aussi soupçonner qu'il s'adressait à différents types de lecteurs. Son approche historique traduisait l'estime croissante qu'on portait alors aux sources redécouvertes par les historiens. En insistant sur le fait que *Le Corps mystique du Christ* introduit à une œuvre systématique et doit se lire en même temps que *La théologie*, Mersch s'adresse aussi aux dogmaticiens. Par ailleurs, le thème lui-même, le Corps mystique, le style, aussi bien que le sens pastoral de l'auteur, pourraient suggérer qu'il destinait son œuvre aussi bien à des non-spécialistes.

Cette dernière remarque conduit à la perspective finale de son approche théologique. Dans l'œuvre de Mersch, théologie dogmatique,

63. Cf. *ibid.*, 153-156.

64. Congar loue la richesse de la documentation de *CM*, surtout les traductions de textes patristiques (cf. *Bulletin thomiste* 3 [1930-1933] 953).

65. Cf. *CM* I, XXX-XXXII; *Ty*, 13-15. Mersch est généralement recommandé pour le caractère achevé de sa recherche historique; cf. E. VANSTEENBERGHE, compte rendu de *CM*, dans *Revue des sciences religieuses* 14 (1934) 309; de même B. BECKER, dans *Revue bénédictine* 45 (1933) 354.

morale et spiritualité forment une unité caractéristique. La préface du recueil d'articles précédemment publiés, *Morale et Corps mystique,* révèle l'intention d'expliquer les conséquences de la doctrine du Corps mystique pour la vie chrétienne. Le Corps mystique implique non seulement l'union avec le Christ, mais l'union des croyants entre eux et l'unité potentielle de l'humanité. À l'époque de Mersch, il fallait prendre conscience de cette solidarité, particulièrement devant un égoïsme national qui menaçait la paix du monde[66].

Cette unité de la théologie et de la spiritualité est centrée sur le Christ total et, spécifiquement, sur l'humanité du Christ. Les attitudes et les actions du Christ doivent se prolonger dans les membres non par une lointaine imitation, mais à cause de l'union que l'on expérimente avec lui. Cette «conscience d'être membre», Mersch la décrit comme libre mais cependant restreinte, claire et mystérieuse à la fois, permanente mais susceptible de se perdre, assurée mais incertaine, personnelle et sociale, divine et cependant humaine[67]. Elle se traduit dans la doctrine, les vertus chrétiennes et les sacrements, surtout dans l'Eucharistie, dans laquelle le sacrifice du Christ se continue et les membres sont unis au Christ et entre eux. Quand on la célèbre, l'Eucharistie incarne tout ce qu'exprime la doctrine du Corps mystique[68]. Rien de surprenant donc si Mersch caractérise la vie chrétienne comme une «communion»[69].

4. *Christocentrisme unifié*

Arrivé à ce point, on voit comment la place centrale du Christ et la notion de l'unité servent de pôles à la théologie de Mersch. Son «christocentrisme unifié» pourrait se définir comme une perspective théologique ayant pour base une compréhension de l'Incarnation qui inclut la création, l'union hypostatique et le Corps mystique. La clé de cette perspective est l'union des natures divine et humaine dans le Verbe. L'humanité assumée (spécialement la conscience humaine), divinisée par la vertu de cette union, devient le

66. Mersch s'en prend constamment à l'égoïsme comme étant incompatible avec le Corps mystique: cf. *Morale et Corps mystique,* cité n. 10, p. 115, 189, 207; *Morality and Mystical Body, ibid.,* 109, 193, 212. Pour affronter l'égoïsme au niveau national, Mersch encourage une «spiritualité sociale»: cf. *Vie publique et morale chrétienne* dans *NRT* 65 (1938) 728-730 et *Pour les principes,* dans *NRT* 66 (1939) 1075.

67. Cf. *Th* I, 101-103: *Ty,* 82-83.

68. Cf. *ibid.* II, 320 s; *Ty,* 584-593.

69. *CM* I, 175; *MB,* 131.

principe et l'instrument de l'unité et de la divinisation de tous les êtres humains et, par eux, de toute la création. L'Église, comme continuation et sacrement du Corps du Christ, est signe et cause de l'unité et de la sainteté du chrétien.

Plusieurs observations concernant le «christocentrisme unifié» de Mersch s'indiquent ici.

D'abord, la manière dont Mersch fait de la théologie révèle une nette réaction au caractère abstrait de la *Konklusionstheologie* des manuels (non au thomisme comme tel cependant) en faveur d'une relation plus étroite entre la théologie et la vie[70]. Son effort pour identifier le Christ total (parce que le Christ est Dieu) comme l'objet propre de la théologie, bien qu'il puisse paraître ambigu d'un point de vue strictement thomiste, révèle la préoccupation propre à Mersch que la théologie soit compréhensible et comprise. On ne peut dire qu'il a refusé totalement d'utiliser la déduction dans son approche théologique, mais sa familiarité avec les sources scripturaires et patristiques et la manière dont il les utilise manifestent une sensibilité aux données de l'histoire à l'intérieur du cadre néo-scolastique.

En deuxième lieu, on note que la théologie de Mersch se situe dans une vision christocentrique large de la réalité, qui trouve des similitudes dans celle de Teilhard de Chardin. La manière dont Mersch comprend la création comme continue et acquérant sa pleine signification dans la personne humaine (consciente) évoque la «noogenèse» de Teilhard de Chardin. Le mouvement vers l'unité est important chez les deux auteurs et, en dépit de différences, on repère des ressemblances entre l'idée du Christ total et le point oméga.

En troisième lieu, l'union hypostatique, qui forme le cœur du christocentrisme de Mersch, est expliquée en termes de causalité quasi formelle; on y aperçoit des ressemblances frappantes avec les idées de Maurice de la Taille, mais sans référence spécifique[71]. Tous deux parlent du Verbe comme d'une «quasi-forme», qui n'informe pas l'humanité (cela impliquerait une dépendance de la cause formelle par rapport à la cause matérielle et donc limiterait

70. Le terme «vie» est à comprendre ici dans le sens de vie chrétienne, y inclus la moralité et la spiritualité. Bien que Mersch ne fût pas favorable à une «pastorale» séparée, F. Lakner reprit les arguments de Mersch comme base pour une théologie «kérygmatique»; cf. Fr. LAKNER, *Das Zentralobjekt der Theologie. Zur Frage um Existenz und Gestalt einer Seelsorgetheologie*, dans *Zeitschrift für katholische Theologie* 62 (1938) 7.

71. M. DE LA TAILLE, *The Hypostatic Union and Created Actuation by Uncreated Act*, West Baden Springs, IN, West Baden College Press, 1952. Ce texte fut publié d'abord dans *Recherches de science religieuse* 18 (1928) 253-268 et dans *Revue apologétique* 48 (1929) 5-26, 129-145.

la liberté de Dieu); elle actue dans l'humanité une perfection à laquelle celle-ci est ouverte (par puissance obédientielle), mais qu'elle ne peut réaliser par ses propres forces. Parce que, dans cette perspective, Dieu apparaît non seulement comme cause efficiente et cause finale (toutes deux extrinsèques), mais comme cause formelle (intrinsèque), la description de l'union accentue l'immanence[72] de Dieu dans l'humanité. Ainsi Mersch parle fréquemment de la «donation de lui-même» que Dieu fait dans le Christ[73]. Il reconnaît aussi clairement le lien entre christologie et sotériologie, soulignant la dimension rédemptrice de l'Incarnation: «Rien qu'en étant l'Homme-Dieu, il est Dieu qui se donne à toute l'humanité et qui, en se donnant à elle, la donne à elle-même (*Th* I, 170, 239; *Ty*, 141, 197).»

Une quatrième observation concerne la Trinité, que les chrétiens arrivent à connaître par l'union avec le Verbe. «Le dogme christologique est le dogme trinitaire en tant que devenu dogme pour les hommes (*ibid.* II,11; *Ty*, 326).» Karl Rahner a exprimé une position similaire dans l'axiome: la Trinité économique est la Trinité immanente et la Trinité immanente est la Trinité économique[74]. La position de Rahner caractérise l'intimité de l'union avec une des personnes divines, le Verbe, comme une véritable communication de soi. Il indique aussi la nécessité de prendre au sérieux les données bibliques qui par Jésus révèlent le Père et l'Esprit. Mersch, bien que ne développant pas vraiment une «théologie d'en bas», insiste sur l'identité du Christ mystique et du Christ des évangiles[75] et indique que la voie vers la Trinité consiste à devenir membre de l'Homme-Dieu.

Cinquièmement, étant donné la divinisation de l'humanité du Christ, la nature humaine fonctionne comme un *instrumentum*

72. La méthode théologique de Mersch a été appelée une «méthode d'immanence»; cf. G.DEJAIFVE, *La théologie du Corps mystique du P. Ém. Mersch*, dans *NRT* 67 (1940-45) 408 (1016). Mersch n'évite pas le terme «immanent» malgré certaine résonance moderniste. Mais il répudie le subjectivisme qui enfermerait les êtres humains en eux-mêmes et il insiste sur le fait que la vie du Christ est immanente, d'une immanence de loin supérieure à celle de l'homme laissé à lui-même: «Mais quelle immanence! C'est l'intériorité du Christ mystique, l'intimité de la catholicité tout entière, la coïncidence, au dedans de soi-même, dans le Christ et par le Christ, avec toute l'humanité régénérée et avec Dieu» (*CM* II, 367; *Ty*, 572 s).

73. *Th* I, 85, 108, 162; *Ty*, 69, 88, 133; *L'objet de la théologie...*, cité n. 58, 151; *Le plus grand des commandements*, dans *NRT* 69 (1947) 1022.

74. Cf. K. RAHNER, *The Trinity*, trad. J. DONCEEL, London, Burns and Oates, 1970, p. 22.

75. Cf. *Th* I, 287 s; *Ty*, 240 s.

coniunctum avec une «causalité d'union»[76], qui unit d'autres êtres humains au Verbe dans une union que Mersch caractérise comme «réelle», «mystique», «ontologique» et même «physique». Il a choisi consciemment ces catégories, plutôt que celle de «morale», pour caractériser cette union, pour mettre en évidence qu'il y a quelque chose de plus dans l'être chrétien qu'une imitation du Christ. Pour le dire en termes existentiels, le chrétien est appelé à une relation avec le Christ vivant, une relation qui est réelle[77]. Mersch a été critiqué pour une terminologie qui est au moins ambigüe[78]. Il a attiré l'attention sur la possibilité de comprendre mal le terme «physique», mais il l'a utilisé pour souligner la réalité de cette union[79]. C'est la relation avec le Christ qui est le fondement et l'unité du Corps mystique et de la relation entre les frères.

Ceci nous conduit à une dernière observation qui concerne la théologie de l'Église. Le christocentrisme de Mersch est évident dans le principe ecclésiologique qui le guide: l'Église est le Christ continué[80] ou le Corps mystique. Vatican II n'a pas employé cette expression dans la Constitution sur l'Église pour éviter ce que Mühlen appelait «un monophysisme ecclésiologique», c'est-à-dire l'effacement de la distinction entre Dieu et la créature, entre le Christ et l'Église[81]. Bien que certaines de ses phrases, prises hors de leur contexte, pourraient prêter à une fausse interprétation, le contexte théologique global, qui insiste sur le rôle des «membres» et utilise (à vrai dire moins souvent qu'il n'était possible) le concept de sacrement, maintient la distinction entre le Christ et l'Église. S'il avait développé davantage le rôle de l'Esprit Saint dans l'Église, il aurait évité plus facilement ce problème et exprimé plus clairement l'union du Christ et de l'Église.

76. Par «causalité d'union», Mersch entend la causalité efficiente d'un instrument qui tire son efficacité de son union formelle avec la nature divine (cf. *ibid.* I, 275 s; *Ty*, 229 s).

77. Ici Mersch voudrait éviter une interprétation purement subjective en insistant sur le fait que cette union/relation n'est pas notre œuvre, mais est reçue (*ibid.* I, 101; *Ty*, 82).

78. Cf. la critique de CONGAR dans le *Bulletin thomiste* 7 (1943-46) 608-612.

79. Cf. *CM* I, XXV; *MB*, 9.

80. Cf. *La morale et le Christ total*, cité n. 35, 640. Mais l'identification entre le Corps mystique et l'Église n'est pas absolue. Voir ci-dessus.

81. Cf. H. MÜHLEN, *Das Verhältnis zwischen Inkarnation und Kirche in den Aussagen des Vaticanums II*, dans *Theologie und Kirche* 55 (1965) 173.

III. - Une appréciation

Lorsqu'on évoque l'héritage théologique d'un représentant passé de la Tradition, on se demande généralement quels éléments transcendent les limites de la culture et de l'histoire et gardent leur valeur aujourd'hui.

Si l'on compare l'ecclésiologie de Mersch avec celle de Vatican II, plusieurs points de contact apparaissent. Plusieurs idées et thèmes exprimés par Mersch furent développés dans les années qui suivirent sa mort et incorporés dans *Lumen gentium*: les relations nuancées du Corps mystique et de l'Église catholique; la notion d'Église comme sacrement; le concept de hiérarchie des vérités; les degrés d'appartenance des membres; le sacerdoce commun des fidèles[82]. Ces idées peuvent n'avoir pas été originales chez Mersch et il ne les développa pas aussi amplement que certains de ses contemporains et successeurs. On ne peut que spéculer sur ce qu'eût été son apport s'il avait survécu à la deuxième guerre mondiale.

La comparaison détaillée d'écrits de différentes époques est utile et nécessaire pour mettre en évidence les fruits d'une réflexion théologique passée. Mais ce n'est pas toujours possible. On peut encore se demander si les idées d'une personne qui a vécu à telle époque reparaissent, peut-être en termes différents, dans les préoccupations d'une autre époque. Mersch a souligné le rôle de la personne humaine comme centre du cosmos auquel elle donne sens. La dignité de la personne humaine et la responsabilité de l'homme pour la planète sont aujourd'hui des axes de l'anthropologie et de l'éthique.

Mersch était convaincu d'un mouvement vers l'unité dans le cosmos, dans la race humaine et dans la personne humaine. Ses protestations répétées contre l'égoïsme, à la fois personnel et national, trouvent un écho aujourd'hui dans l'exhortation à la solidarité et à l'interdépendance en face de l'individualisme et de l'aliénation.

Le Corps mystique était pour Mersch l'image centrale de cette unité, parce qu'il croyait que Jésus-Christ, «divinement humain» est la clé de la seule unité digne de ce nom. Des études systématiques, comme celle de Mersch, ont essayé de placer à nouveau l'accent sur l'humanité du Christ, bien qu'en usant de catégories philosophiques. Avec la promulgation de *Divino afflante Spiritu* en 1943 et le développement des études bibliques catholiques, l'intérêt porté à l'humanité du Christ, telle que la révèlent les catégories bibliques,

82. Pour une comparaison détaillée, voir G.E. MALANOWSKI, *The Christocentrisme...*, cité n. 6, p. 258-287.

a approfondi notre compréhension de la manière dont le Christ est «divinement humain» et dont il entre en relation avec les hommes dans l'histoire.

C'est Jésus-Christ que les chrétiens sont invités à suivre. Pour les hommes d'aujourd'hui, cette «suite» est souvent exprimée par l'expression biblique de «devenir disciple», qui implique plus que l'obéissance aux préceptes du Christ ou l'imitation de sa conduite. Elle vise une relation personnelle avec Jésus-Christ, un «être-avec-le-Maître» qui nous a appelés le premier. Cette distinction se reflète dans la préférence de Mersch pour l'«union ontologique», au lieu d'«union morale», pour désigner ce que doivent être les relations entre le Christ et le chrétien. Évidemment son langage, qui utilise des catégories philosophiques, est abstrait, si on le compare avec le langage actuel inspiré des Écritures; il inclut des concepts interpersonnels de son époque, mais il cherche à les dépasser pour fonder cette relation au niveau de l'être. Pour Mersch, ce qui est premier, c'est l'initiative de Dieu envers nous, qui rend possible notre réponse. Ses efforts pour trouver des concepts adéquats ('ontologique', 'mystique','physique'), afin de décrire cette union que Dieu effectue pour nous, peut aboutir à l'ambiguïté et à de fausses interprétations, particulièrement chez des contemporains. Mais on peut se demander si le langage d'aujourd'hui peut exprimer suffisamment ce que Mersch veut dire par ses formulations.

Cette union, que Dieu réalise pour nous, fonde la conscience de membre et la qualité de disciple de ceux qui s'engagent envers le Christ. Comme disciple du Maître on devient conscient que d'autres sont disciples, ce qui fait de l'Église une communauté de disciples. Dans les termes de Mersch, les croyants, comme membres du Christ, sont membres les uns des autres et forment ce corps qu'est le Christ dans le monde. Et c'est comme disciples et membres que les chrétiens sont en relation à la fois avec la Trinité et envoyés dans et pour le monde.

*
* *

Cette étude a tenté d'explorer brièvement une vision théologique christocentrique qui exprime l'unité de l'humanité en Dieu, l'unité de l'humanité avec le cosmos et l'unité des hommes entre eux. En développant cette synthèse, Mersch offrit une suggestion qui rendit la théologie catholique plus cohérente à une période de tran-

sition, quand les théologiens retournaient aux sources pour y puiser des intuitions et des perspectives nouvelles. La contribution de Mersch à la théologie de son époque, Philippe Donnelly l'a caractérisée comme «l'œuvre théologique sans doute la plus remarquable de sa décennie... qui dégage une atmosphère religieuse et une haute spiritualité...»[83] et peut être lue avec profit par des femmes et des hommes de notre temps.

USA - Ellicott City, MD 21043

12290 Folly Quarter Road

Gregory E. MALANOWSKI, O.F.M. Conv.
The Catholic University of America
Washington, D.C.

Sommaire. — Cet article, écrit à la mémoire du P. Emile Mersch, S.J., rappelle d'abord les événements de sa vie, qui forment le cadre de son œuvre. Celle-ci est ensuite décrite comme un christocentrisme unifié, une perspective théologique centrée sur l'Incarnation et mettant l'accent sur l'unité et la dynamique qui y conduit. La notion de Corps mystique constitue l'image centrale des études historiques du P. Mersch et de sa théologie dogmatique; elle comporte des implications pour sa méthode théologique, sa théologie morale et sa spiritualité.

83. Ph.J. DONNELLY, *On the Development of Dogma and Supernatural*, dans *Theological Studies* 8 (1947) 490.