NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

61 N° 1 1934

Le Corps mystique du Christ

Léopold MALEVEZ (s.j.)

p. 30 - 43

https://www.nrt.be/en/articles/le-corps-mystique-du-christ-3722

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Corps mystique du Christ

A propos du livre du P. É. Mersch.

L'ouvrage du P. Mersch (1) semble avoir reçu partout l'accueil qu'il méritait, c'est-à-dire un accueil excellent. Nous n'allons pas le résumer ici, comme on l'a bien fait ailleurs, en suivant l'ordre des chapitres. Au reste, les deux volumes sont pourvus de sommaires précis, qui dessinent, avant chaque chapitre, la ligne de l'exposé. Nous avons cru plus utile de chercher à dégager la thèse principale des détails et des citations au milieu desquelles elle trace son cours, sinueusement. Évidemment, chercher à comprendre, c'est toujours interpréter. Mais nous croyons que notre interprétation, si elle abandonne parfois la lettre de l'auteur, en respectera fidèlement, dans son ensemble, l'esprit.

Voici la thèse :

L'âme cachée, mais toujours présente et active, de la tradition chrétienne, l'intuition simple mais infiniment riche qui s'est propagée, au cours des âges, sous les formes multiples du discours théologique, le message unique de l'Évangile est le suivant : Un Dieu d'amour s'unissant au maximum à sa création, dans le Christ. — L'acte créateur est un geste d'amour. C'est déjà dire que la création est une œuvre d'union. Toutefois l'idée de création suggère l'image d'un monde extérieur à Dieu, lancé par Dieu hors de lui-même. Or c'est un fait, admis par la théologie catholique, que Dieu a créé l'univers pour se l'intérioriser dans toute la mesure possible, pour l'habiter dans la plus étroite intimité. C'est ce que la théologie énonce en disant que le but de la création a été, non pas en droit, mais en fait, l'élévation à l'ordre surnaturel. Nous dirons donc que l'Univers est l'œuvre

(1) Émile Mersch, s. i. *Le Corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 vol. Louvain, Museum Lessianum, 1933, (23 × 15 cm.) xxxviii, 478-448 p. 90 frs. — Nos références indiqueront seulement le numéro du volume et la page.

d'un amour et d'une volonté d'union qui veut aller jusqu'aux extrêmes limites d'elle-même.

Maintenant, comment et à quel endroit va se nouer cette union ? Il est clair qu'elle s'établira principalement entre Dieu et les êtres spirituels; car l'esprit seul est capable d'être uni sans intermédiaire à l'Intelligible pur. Or il se fait — c'est la révélation chrétienne qui nous l'apprend — qu'en un point de l'univers des esprits, une « union hypostatique » est possible, une union telle que Dieu lui-même, « en personne », devienne le « Moi » d'une nature humaine singulière et que ce Moi unique puisse prononcer tout ensemble, dans un sens strict : « Moi je suis homme et je suis Dieu ». Puisque l'amour de Dieu veut aller jusqu'au bout de lui-même, il nouera donc cette union hypostatique réalisable, et il habitera parmi nous, Verbe Incarné, plein de grâce et de vérité.

Sur les autres points de l'immense univers spirituel, l'union se relâche, nécessairement. Il n'y aura plus seulement dualité de natures, il faudra bien que subsiste encore la dualité des personnes. Mais, de la part de Dieu, et si les hommes consentent à se laisser faire, ici encore la fusion sera la plus intime possible. La révélation chrétienne situe la pleine réalisation de cette fusion dans la vie future; dans la vie présente, ce n'en est encore que l' « inchoation » par « l'état de grâce », et elle échappe, du moins le plus ordinairement, à notre expérience; elle n'est connue que par la foi. Sur le mode propre de cette union, la foi ne nous donne pas d'ailleurs d'autre lumière. Nous dirons donc qu'il existe entre nous et Dieu une union « transcendante », signifiant par là qu'elle surpasse en intimité et en profondeur tous les types d'union de notre expérience naturelle.

Seulement, hâtons-nous d'ajouter que cette union de tous avec Dieu se noue « dans le Christ », ou que l'union transcendante de tous s'établit dans l'union hypostatique d'un seul. C'est même cet énoncé qui est la thèse proprement dite du P. Mersch, c'est là qu'on touche, selon lui, l'âme même du Christianisme. Dieu, en effet, n'a pas effectué chacune de ses unions avec les hommes isolément et sans relation réciproque des unes aux autres. Ce

n'est pas ainsi que Dieu aime. Ce n'est même pas ainsi qu'il peut aimer. Son amour créateur et transformant n'a pas pu ne pas être un, comme sa pensée, comme lui-même, et l'univers sorti de cette pensée unique et de cet amour indivisé portera nécessairement, par une certaine unité organique de ses éléments, la marque de cette unité d'amour dont il descend. Non point, d'autre part, que Dieu n'aime parfaitement chacune des personnes et ne veuille la perfection originale de chacune d'elles, mais son unité divine ne lui permet pas de vouloir cette perfection ailleurs que dans un effet d'ensemble où elle s'insère, dans une harmonie où elle se fond. Cette philosophie de l'unité nécessaire de l'Univers (1) est supposée et affirmée implicitement par la doctrine chrétienne suivant laquelle Dieu nous a unis à lui *dans le Christ* (2). Cette doctrine dit principalement deux choses : la première, c'est que l'amour qui a fait le Christ se prolonge dans un amour qui nous fait enfants adoptifs de Dieu, qu'il n'y a pas discontinuité entre ces deux amours, et que même il n'y a qu'un geste d'amour par rapport à l'Univers, geste infiniment simple en lui-même, infiniment complexe à nos yeux qui le regardent de l'extérieur et assistent à son déploiement dans le temps. Mais la doctrine de notre union dans le Christ dit surtout une seconde chose que voici : l'Amour n'est pas seulement un dans son principe, il l'est encore dans son terme, objectivement; l'œuvre de l'amour elle-même est une, et cette unité c'est le Christ. Et ceci même, qu'est-ce à dire ? Cela signifie que le Christ — et entendons bien le Christ dans son humanité — a été, par le seul fait de l'Incarnation, posé dans le monde comme la source unique et nécessaire, — comme « l'instrument », dira la théologie scolastique — de toutes les autres unions que Dieu réalise avec les

(1) Le P. Joseph Legrand a soutenu brillamment cette année, à l'Université de Louvain, une belle thèse sur la solidarité dans l'Univers d'après saint Thomas. Nous espérons qu'il donnera prochainement à son travail une plus large publicité.

(2) Prévenons une méprise : nous n'allons pas dire que l'élévation de l'humanité à l'ordre surnaturel serait impossible sans l'Incarnation, mais seulement que, si l'Incarnation est effectuée, c'est par elle, nécessairement, que les autres hommes seront sanctifiés.

hommes et peut-être avec les esprits purs, ou bien encore comme le principe adéquat de toute la vie surnaturelle de l'humanité, de telle manière que nous soyons « animés » par lui et que nous formions avec lui et par conséquent entre nous une unité organique, et un seul corps.

Telle est, en substance, la signification du dogme de notre union à Dieu dans le Christ. Avec le P. Mersch, regardons-le maintenant d'un peu plus près, ou plutôt apportons quelques-unes des précisions qu'a fournies, à son sujet, la longue histoire de la théologie catholique.

L'humanité de Jésus, par le seul fait de son assomption par le Verbe, est devenue l'unique point de jaillissement de la vie surnaturelle : voilà ce qu'il s'agit d'expliquer. Notons d'abord que l'union d'une nature humaine à la Personne divine ne pouvait pas ne pas conférer à cette nature une « grâce » créée habituelle d'une essence rare et d'une richesse inégalée. On saisira aisément ce point si l'on se rappelle que l'on distingue dans la vie surnaturelle un double don : le premier, c'est Dieu lui-même s'unissant à l'homme; en Jésus , Dieu s'est uni la nature humaine à sa personne, dans le sens défini plus haut, et si l'on veut appeler ce premier don reçu par l'humanité de Jésus, une « grâce », on l'appellera, avec la théologie scolastique, la grâce incréée « d'union » (Saint Thomas, *S. Th.* III. q. 6. a. 6., cité par le P. Mersch, II, 201). Le deuxième don consiste dans l'effet créé que cette présence nouvelle de Dieu produit nécessairement dans notre nature. Peut-on concevoir que Dieu entre en nous, sans nous transformer profondément et sans nous rendre meilleurs que nous-mêmes ? Cette élévation transformante de notre nature, désigne identiquement ce qu'on appelle communément la grâce, grâce sanctifiante (1) et toute la floraison des vertus, des dons du Saint-Esprit et tous les fruits qui la suivent. Il va de soi que chez Jésus, dont la nature humaine est, pour ainsi dire, imbibée de Dieu, cette floraison de la grâce

(1) On peut soutenir sans paradoxe que la grâce sanctifiante est à la fois, *sub diverso respectu*, condition prochaine et effet de l'habitation de la sainte Trinité en nous. Ici, nous ne la considérons que comme effet.

créée est d'une abondance sans pareille. De là vient que Jésus apparaissait, aux yeux de ses contemporains, pleinement « gracieux » et par cela même pleinement séduisant, parfaitement homme, comme jamais homme ne pourra l'être, précisément parce qu'il était plus qu'un homme.

Mais ce n'est pas assez dire : non seulement la grâce créée de Jésus est d'une richesse inégalée, elle est encore « infinie », et c'est cela qui va nous faire comprendre qu'elle est « grâce de chef », comme disent les scolastiques, c'est-à-dire, précisément, la source unique de la grâce de l'humanité toute entière. L'idée de l'infinité de la grâce du Christ, ou, ce qui revient au même, de sa plénitude, semble avoir été suggérée ou peut-être même imposée à la théologie catholique par des textes scripturaires du genre de celui de saint Jean : « Et de plenitudine eius omnes nos accepimus ». A la lecture de ce texte, les théologiens scolastiques ont estimé que la grâce du Christ, bien qu'évidemment non infinie simplement et sous tous rapports, puisqu'elle est, dans l'humanité de Jésus, un effet créé, était du moins infinie en son genre : ce qui veut dire, comme l'explique le P. Mersch, « qu'elle contient tout ce qui relève de la grâce, *quidquid pertinet ad rationem gratiae*, et qu'elle le contient sans mesure » (II, 201). On pourrait dire encore, en d'autres termes, imitant le langage des scolastiques, que l'humanité du Christ réalise et hypostasie en elle-même toute l'espèce de la « gracieuseté ». De là suit immédiatement qu'elle est la source de toute grâce possible, ou que notre grâce n'est qu'une participation à la grâce de Jésus-Christ. Et dès lors aussi on peut parler, avec le P. Mersch, de l'inclusion mystique du genre humain tout entier dans l'humanité de Jésus-Christ, dès le premier instant de l'Incarnation. Cela ne signifie pas que nos individualités étaient comprises d'une manière quelconque, dans le Christ, mais cela veut dire, si toutefois nous comprenons bien le P. Mersch, que tout notre Moi divinisé, tout ce qui nous animera jamais d'une vie supérieure à celle qui nous définit naturellement, toute notre grâce était et reste toujours, tout en étant nôtre, la vie et la grâce de Jésus-Christ.

Cette doctrine de notre dépendance surnaturelle totale vis-à-vis de l'humanité de Jésus-Christ, tandis que la théologie savante l'énonçait en son langage d'école, la piété naïve l'exprimait de son côté en des mots simples, comme lorsqu'elle priait par exemple : Anima Christi, sanctifica me, Corpus Christi salva me : Ame du Christ, Corps du Christ, c'est de toi seul que peut me venir toute ma sainteté et tout mon salut. C'est encore cette même doctrine que traduit en somme, et de la manière la plus émouvante, la dévotion au Sacré-Cœur de Jésus, et c'est elle enfin que l'instinct chrétien, si sûr, redécouvre spontanément en chacun de nous, tous les jours, sans que nous ayons besoin de l'avoir entendue « aux pieds de Gamaliel ». Un pareil accord de la théologie et de la piété suffirait déjà à justifier sur ce point la thèse du P. Mersch suivant laquelle cette doctrine tient à la substance du Christianisme.

Reste à voir comment la thèse de notre dépendance à l'égard du Christ évoque spontanément l'idée d'une communauté de vie et d'une unité organique — le Corps mystique — formée par nous avec Lui et entre nous.

Le Christ ne nous fait pas seulement participer à sa grâce, mais c'est encore lui qui, par une action mystique de son humanité sur la nôtre — action appelée par les Scolastiques « instrumentale » — fait éclore en nous le premier don de l'ordre surnaturel, la présence nouvelle de Dieu en nous. Or Dieu est non seulement la vie en lui-même, mais une fois présent surnaturellement en nous, il s'y trouve à la manière d'une des conditions réelles de notre activité immanente. Seule la théologie de la vision béatifique nous éclairerait sur ce point : nous y verrions que l'essence divine elle-même, et non pas seulement une forme finie qui en porterait la ressemblance, est devenue, dans la béatitude céleste, vraiment intérieure à notre activité spirituelle et que, justement, cette immanence ontologique fonde prochainement, pour notre esprit, la possibilité de connaître Dieu lui-même, dans son essence et non plus seulement dans un de ses effets. Non pas que Dieu, d'autre part, soit devenu, pour les élus, le principe adéquat de leur activité vitale — autant

vaudrait dire qu'ils ont cessé d'exister et c'est pourquoi, Dieu n'est pas leur vie au sens le plus rigoureux; Dieu participe néanmoins aux conditions de leur activité subjective assez pour qu'on puisse dire qu'il est leur vie dans un sens diminué. Et ce que nous disons de l'état final de l'union divine, on peut l'appliquer, en une certaine mesure, à son état commencé, c'est-à-dire à la vie présente du chrétien, s'il est vrai que cette vie présente est bien réellement l' « inchoation », le pèlerinage vers l'éternité, s'il est vrai, dirait un métaphysicien, que l'autre vie est, dès ici-bas, véritablement « en devenir ». Ainsi donc, le chrétien, dès à présent, peut dire qu'en un certain sens Dieu est sa vie.

Maintenant, il est clair que l'essence divine se communique à une multitude d'esprits sans pour cela se multiplier elle-même. Il n'en est pas de Dieu comme de la nature humaine. Celle-ci aussi se communique à la totalité des individus. Mais elle n'existe pas en elle-même avant cette communication. Ce sont les individus qui la font être, et c'est pourquoi elle est répétée en chacun d'eux. Au contraire Dieu préexiste aux esprits, et d'ailleurs il est l'Être transcendant, sans dépendance d'aucune sorte à l'égard des créatures. Si donc il se donne aux esprits dans son essence, les individus qui le reçoivent ne lui imposent à aucun degré les conditions de leur individualité, et donc ne le répètent pas numériquement.

De là vient que, dans l'ordre surnaturel, surgit entre les hommes une union bien plus étroite et des relations de charité beaucoup plus intimes que celles que fonde la seule communauté de l'espèce humaine. C'est le même Dieu, le même numériquement, et non plus seulement spécifiquement, qui est ma vie et qui est la vie de mon frère, et qui partant fusionne les hommes entre eux, bien mieux que n'arrivent à le faire les meilleurs amours humains. Si, maintenant, nous mettons toutes ces remarques ensemble, et si nous nous souvenons que cette identité de la vie divine nous vient par le Christ, nous comprendrons qu'on puisse déjà parler d'une unité vitale de l'humanité en Jésus-Christ.

Une seconde raison nous y engage. La grâce créée elle-même,

que l'habitation surnaturelle de Dieu ou bien suppose à titre de condition prochaine ou bien produit, la grâce est elle-même une vie, au moins en ce sens qu'elle pénètre dans nos activités vitales naturelles, pour les transformer et les élever. Notons en passant, que cette élévation de la nature par la grâce est discernable à notre expérience, du moins lorsque l'emprise de la grâce est particulièrement puissante, comme c'est le cas chez les grands mystiques chrétiens. On a observé plus d'une fois que l'intensité de leur vie religieuse, loin d'inhiber leurs facultés naturelles, les déployait au contraire et les adaptait merveilleusement aux tâches de la vie; et chez Jésus, dont la grâce fut parfaite, parfaite aussi fut son humanité. Notre grâce créée est donc vie; et d'autre part, elle est « participation » à la grâce infinie de Jésus-Christ; elle est donc aussi sa vie en nous, tout en étant nôtre — et c'est pourquoi nous avons ici une deuxième raison de parler de notre unité vitale avec le Christ et entre nous.

Nous formons donc le Corps mystique unique de Jésus-Christ; mystique, c'est-à-dire dont l'unité échappe à notre expérience, ou tout simplement mystérieux. Dirons-nous que de ce corps, c'est Jésus lui-même qui est l'âme ? On le pourrait, sans doute. Mais plus ordinairement, le nom d'âme du Corps mystique est réservé, semble-t-il, à Dieu lui-même ou encore au Saint-Esprit. De Jésus-Christ, conformément au langage de saint Paul, la théologie s'est accoutumée à dire qu'il était la tête du Corps mystique. Mais en vérité, il n'y a là qu'une métaphore, comme aussi est purement métaphorique le mot de Corps mystique lui-même, et celui d'âme appliqué au Saint-Esprit. Il serait aisé, mais assez vain, de montrer que, par exemple, la vie divine en nous n'est comparable que très lointainement, en définitive, à l'âme de la vie animale et même de la vie humaine. Toutefois, l'usage de ces métaphores a sa raison d'être. Elles sont peut-être, parmi les maigres ressources du langage humain, les expressions les moins inaptes à traduire l'unité réelle mystérieuse que nous avons avec Jésus-Christ.

Il semble qu'à présent le sens de la doctrine de notre union à Dieu dans le Christ apparaît avec assez de clarté. Toutefois,

l'Écriture et la Tradition ajoutent à la doctrine ainsi définie d'autres éléments essentiels. Nous avons dit que le Christ possédait en lui, de par le seul fait de l'Incarnation, l'infinité de la vie surnaturelle, et qu'en un sens, nous étions donc dès lors inclus en lui. Puis, supposant qu'il faisait jaillir l'eau vive de sa grâce sur l'humanité, nous avons regardé cette humanité s'organisant en une vaste unité religieuse. Mais justement, en quoi consiste cette action par laquelle le Christ verse sur nous la plénitude de ses dons ? Voilà la question qui reste à résoudre, à la lumière de la Tradition chrétienne.

Nous ne croyons pas trahir la pensée du P. Mersch et son interprétation de la Tradition en disant que l'action de la grâce du Christ sur les hommes comprend deux phases principales. La première phase est remplie par l'action méritoire du Christ. Il fallait d'abord que la vie du Christ nous « méritât » notre sanctification effective. Mais, dira-t-on, le Christ pouvait-il mériter pour d'autres que pour lui-même ? Sans aucun doute, puisque ces autres ne lui étaient pas étrangers, puisque le Christ était, au sens expliqué plus haut, le genre humain tout entier : sa grâce de chef, étant vraiment infinie, conférait à toute son action une valeur satisfactoire véritablement universelle (II, 180 suiv.).

Nous avons dit que la vie du Christ nous a mérité le salut. En réalité, ce fut beaucoup moins sa vie que sa mort. La pensée chrétienne la plus authentique, celle du magistère ecclésiastique et celle des saints, est unanime à attribuer le salut de l'humanité moins au déploiement de tout le génie, humain et divin, du Maître, prédicateur, docteur, thaumaturge, qu'au sacrifice qu'il en a fait sur la Croix. Dans le Christ vivant encore de sa vie terrestre, la plénitude de la grâce ressemble à une immense nappe d'eau silencieuse, à fleur de terre. Elle est là tout près de nous, et nous n'aurions qu'à nous courber, pour apaiser notre soif. Mais elle est cachée sous la roche, et seul un coup de pioche vigoureux pourrait la faire jaillir en source pressée. Semblablement, il a fallu que le Cœur de Jésus fût transpercé par la lance. L'imagination divine a inventé cette merveille — preuve à elle seule que le christianisme n'a pu être conçu par le stérile

bon sens des hommes — de faire se lever sur la souffrance et sur la mort une vie qui ne meurt pas. De sorte que l'on peut dire que le corps mystique du Christ est né sur la Croix; et aujourd'hui encore il ne grandit, en somme, qu'on se remettant sur la Croix.

Encore faut-il ajouter qu'une seconde phase de l'action du Christ reste nécessaire à l'apparition du Christ mystique. C'est la phase qu'on pourrait appeler « sacramentelle », celle qu'on désigne d'ordinaire du nom d'application des mérites du Christ. Le P. Mersch a bien montré que la Tradition aussi bien latine qu'occidentale attribue à la sainte Eucharistie le rôle principal dans l'action sacramentelle et dans l'édification du Corps du Christ. Qu'on lise, par exemple, les beaux textes de saint Cyrille d'Alexandrie (I, 427 suiv.), de saint Augustin (II, 25, 100) et d'autres encore, on y verra que le mouvement naturel de la pensée chrétienne tend à rattacher immédiatement à l'Eucharistie notre union mystique dans le Christ. Le P. Mersch aurait pu citer encore la doctrine de saint Thomas sur la subordination des sacrements à l'Eucharistie, d'après laquelle les Sacrements ne confèrent la grâce que par la vertu de l'Eucharistie et en tant qu'ils en impliquent le vœu (Saint Thomas, *S. Th.* 3. q. 73. a. 3 — q. 79, a. 1. — q. 80. a. 1). Cette primauté de l'Eucharistie n'étonnera pas si l'on réfléchit que le Sacrement produit ce qu'il signifie. Or l'Eucharistie, plus sensiblement que les autres rites sacramentels, est le geste de Jésus versant la plénitude de ses dons dans le vide immense que nous sommes.

Au terme de cette double action du Christ, le Corps mystique de Jésus-Christ est donc là debout et vivant, corps vraiment un, puisque la vie qui l'anime et qui court à travers ses membres, descend tout entière d'une seule « tête », et reste, tout le long de son parcours, la vie de l'Homme-Dieu. Désormais, tout le corps de la Chrétienté n'est plus devant Dieu, quand il prie, qu' « un seul suppliant, immense et perpétuel » (II, 104) : car notre prière individuelle, tout en étant vraiment nôtre, n'est pas moins vraiment sa prière à Lui, puisque c'est lui qui l'inspire et que seule, sa grâce, qui fleurit en nous, en fait le prix. Et de même notre souffrance généreusement acceptée : elle est sienne, elle

également, non pas en ce sens, c'est clair, qu'il en éprouve maintenant dans sa propre chair individuelle le retentissement douloureux, mais parce que la grâce de l'accueillir « chrétiennement » est un don qui vient de lui (II, 105). Et pareillement notre amour. Et c'est pourquoi, il faut finir en répétant le mot de saint Augustin : « Et erit unus Christus amans seipsum » (II, 130, 337).

Telle est, dans son ensemble, la doctrine de notre union dans le Christ, d'après l'enseignement de la théologie catholique. Et la thèse du P. Mersch consiste à dire que cette doctrine a été, à travers les siècles, l'âme vivante de la pensée chrétienne. Non pas qu'elle ait jamais fait l'objet d'un exposé systématique à une époque quelconque du Christianisme. Mais justement il en était d'elle comme de l'âme des vivants : cette âme échappe à nos sens, et cependant elle est partout présente, toujours active, et c'est d'elle qu'émanent mystérieusement tous les phénomènes qui se jouent à la surface de la vie. De la même manière, le P. Mersch a cherché — et a réussi — à montrer que les formules les plus fameuses de nos dogmes principaux s'inspiraient de la doctrine du corps mystique et plongeaient en elle leurs racines (II, 341). Il faut encore ajouter que les différents âges de la pensée chrétienne n'en ont pas tous considéré les mêmes aspects. Dès les origines, nous voyons saint Jean accuser plus que saint Paul l'idée de la « vivification » produite en nous par l'union au Christ (I, 217). Saint Augustin et saint Cyrille d'Alexandrie, deux contemporains, offrent des différences appréciables, notées avec précision par le P. Mersch, ainsi que, dans leur ensemble, la théologie de l'âge patristique et la théologie médiévale.

Nous ne croyons pas qu'on puisse contester sérieusement la thèse ainsi comprise, et ce sera, ce nous semble, le grand mérite du P. Mersch d'avoir écarté définitivement — sans avoir l'air de l'avoir cherché (Introduction, I, XXIV) — la conception que lui-même appelle « morale » du Corps mystique; d'avoir montré, sur la foi de textes patristiques très hardis et trop oubliés, que la tradition la plus sûre a professé, à l'égard du Christ mystique, un réalisme non déguisé. Ce n'est pas qu'on ne

trouvera, de-ci de-là, des exégèses un peu libres et qui sollicitent légèrement les textes dans le sens d'une idée chère (par exemple, à notre avis, II, 71, 72). Il est, également, très probable que des monographies spéciales sur chacun des auteurs étudiés par le P. Mersch modifieraient plus ou moins le tableau qu'on nous offre ici. Personne au monde ne peut se flatter de pouvoir lire avec un égal succès des œuvres aussi différentes que celles du Nouveau-Testament, de l'époque patristique, de saint Thomas, des Réformateurs, de Monsieur Olier, dont chacune réclamerait sa méthode propre d'interprétation. Mais, en dépit de déficiences inévitables, cette large enquête historique sur la doctrine du Corps mystique devait être faite à notre époque, et il faut féliciter le P. Mersch d'en avoir eu la hardiesse, d'autant plus que son résultat d'ensemble, encore une fois, semble devoir triompher des critiques.

Outre cette valeur de la thèse dans son ensemble, que de mérites de détail, sur lesquels on voudrait pouvoir s'attarder! La nature du sujet traité imposait à l'auteur un langage austère et un style dépouillé de toute éloquence. Mais, à maints endroits, on surprend tout à coup l'accent d'une émotion discrète. Qui sait lire ne s'y trompe pas : un grand amour circule sous l'écorce rugueuse, une très ancienne intimité de toute l'âme avec le sujet s'y révèle sans qu'elle le veuille. Ailleurs ,en fin de chapitre surtout, l'esprit, un peu dispersé à travers la multitude confuse du détail, est heureux de rencontrer des pages de synthèse, toujours très pleines,sur *la pensée d'un homme ou d'une époque. Nous signalons* également l'exposé de la conception protestante du Corps mytique (II, 237-248). Cette conception et la thèse, dont elle sort immédiatement, de la justification extrinsèque, se rattachent toutes deux plus lointainement, du point de vue logique, au nominalisme d'Occam; le P. Mersch a retracé les étapes dialectiques de leur genèse et de leur développement avec une vigueur et un bonheur de formules rarement égalé. Puis, voici des pages de critique très fine sur une certaine roideur de l'ascétisme des Bérulliens (II, 306-320); l'auteur y réussit à équilibrer, avec une parfaite sûreté, les exigences absolues de l'austérité chrétienne

avec l'amour de toute la nature humaine que l'Incarnation réclame de nous. Tous ces mérites et bien d'autres n'échapperont pas au lecteur attentif et bienveillant.

S'il y avait une question, de quelque importance, à poser, ou quelque doute à éclaircir, il porterait, selon nous, sur le sens des expressions d'unité et d'identification employées par l'auteur pour définir nos relations avec l'humanité du Christ. Sans doute, la Tradition autorise ce langage. Mais l'insistance du P. Mersch nous paraît dépasser légèrement la mesure, ou plutôt, il eût fallu, croyons-nous, qu'elle soit équilibrée par une insistance égale, de sens opposé, sur la séparation nette qui demeure entre chacun de nous et le Christ et même entre notre grâce et celle du Christ. Non seulement notre « unité mystique » avec le Christ n'abolit pas, c'est trop clair, l'altérité stricte de nos personnes, mais même à parler rigoureusement, notre grâce, bien que venant du Christ et restant en lui, est « nôtre » tout simplement, de la même manière que notre être créé, bien que demeurant en Dieu, est nôtre et n'est pas l'Être divin. Mais nous ne voulons pas nous abandonner ici à la controverse. Nous le voulons d'autant moins que le P. Mersch compte nous livrer, dans un avenir que nous espérons prochain, une étude théorique sur le Corps mystique, à laquelle de longues années de réflexions l'ont parfaitement préparé. Bornons-nous seulement à souhaiter quelque précision sur l'idée de la plénitude de la grâce dans l'humanité du Christ et la réponse à la question que voici : la vie divine et la grâce étant ce qu'elles sont, peut-on parler, sans absurdité logique, d'une « participation » de tous à cette vie et à cette grâce dans l'humanité du Christ ? Il nous semble que la solution de tels problèmes et des problèmes connexes rendraient d'appréciables services à notre théologie spéculative. Nous les attendons du P. Mersch avec non moins de confiance que d'impatience.

Terminons d'ailleurs en disant, pour l'encouragement de tous — et nous sommes sûrs que le P. Mersch ne nous contredira pas — que si l'étude historique et spéculative du Corps mystique est nécessaire dans l'Église, il existe, fort heureusement, une

intelligence de ce même Corps, qui est ouverte, Dieu merci, à tous les esprits. Si cette doctrine est, comme on le veut avec raison, le cœur du Christianisme, il serait intolérable de penser que le Christ ne l'ait pas rendue intégralement accessible au moindre de ses petits. C'est qu'il y a une connaissance concrète des réalités religieuses que ne donne pas la subtilité de l'esprit, qu'éveille seule l'action, la vie, et la pratique de l'amour. Le saint sait parfaitement que, lorsqu'il médit de son frère, un Autre est affligé, un Autre est blessé et que ce trait malicieux atteint, de quelque manière qu'il ignore, le Cœur de Jésus. Et il sait aussi très bien que toute grâce qui ait jamais fleuri en son cœur lui est venue de l'Eucharistie qu'il a reçue dans le néant et dans la misère de lui-même. Et il sait enfin que sa sainteté et son salut sont liés à l'obéissance à l'Église, c'est-à-dire à son insertion dans la société du Christ, symbole visible de l'unité invisible que nous formons avec Lui. Le saint, en sachant cela, à sa manière expérimentale et concrète, a compris à fond le Corps mystique, au moins selon quelques-uns de ses aspects. Il y a des yeux qu'ouvre **l'amour, et ce sont eux « l'unique nécessaire ».**

J. MALEVEZ S. J.