NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

68 Nº 1 1946

# L'Église, nouvelle Ève, née du Sacré-Coeur

Guy DE BROGLIE

p. 3 - 25

https://www.nrt.be/es/articulos/l-eglise-nouvelle-eve-nee-du-sacre-coeur-2890

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

# L'EGLISE, NOUVELLE EVE, NEE DU SACRE-CŒUR. (1)

« L'Eglise est née du côté du Sauveur sur la Croix, comme une nouvelle Eve, mère de tous les vivants ». Ces mots de l'Encyclique « *Mystici Corporis Christi* » expriment une idée presque aussi ancienne que le Christianisme. Si elle n'apparaît pas encore dans l'Ecriture, du moins sous sa forme explicite, on peut dire qu'elle est classique en Orient depuis Origène, en Occident depuis Tertullien (2). Plus tard, sous l'influence de la dévotion au Sacré-Cœur, une deuxième formule viendra s'adjoindre à la première : on considérera l'Eglise comme née, non plus seulement du côté entr'ouvert du Christ, mais de son cœur transpercé, conception que la même Encyclique rappelle aussi (3) et que la Liturgie a sanctionnée :

« *Ex Corde scisso* Ecclesia,
Christo jugata, nascitur » (4).

Mais, qu'on fasse naître l'Eglise du côté du Christ ou de son Cœur, il est sûr que ces formules, riches de symbolisme, demandent à être expliquées. C'est tout l'objet de cet exposé, dans lequel nous allons tâcher de répondre successivement aux quatre questions suivantes :

1. En quel sens l'Eglise — cette Eglise terrestre, visible et militante dont nous entretient l'Encyclique « *Mystici Corporis* » — peut-elle être désignée comme la *nouvelle Eve ?*

2. Que représente au juste l'idée générale de *naissance,* quand on l'applique à l'Eglise ?

---

(1) Ce texte est, en substance, celui d'une des conférences doctrinales faites à Montmartre du 14 au 17 juin 1945, à l'occasion du Congrès National du Sacré-Cœur. Le thème général en était : « *Le Sacré-Cœur et l'Eglise, à la lumière de l'Encyclique Mystici Corporis* ». — La série complète de ces conférences sera prochainement publiée par l'Apostolat de la Prière, 9, rue Monplaisir, Toulouse.

(2) On trouvera une abondante documentation patristique sur la matière dans l'article du R. P. Tromp : *De Nativitate Ecclesiae ex Corde Jesu in Cruce,* dans *Gregorianum,* 1932, pp. 489 et suiv.

(3) « La Vierge-Mère... entoura le Corps Mystique du Christ, *né du Cœur percé de notre Sauveur,* de la même vigilance maternelle et du même amour empressé avec lesquels elle avait réchauffé et nourri de son lait l'Enfant Jésus de la crèche » (on trouvera le texte latin de cette citation et de la précédente dans la *Nouvelle Revue Théologique* de sept.-oct. 1945, pp. 463 et 494).

(4) Office du Sacré-Cœur, hymne de Vêpres.

3. En quel sens peut-on faire naître l'Eglise soit *du côté* du Christ, soit *du Sacré-Cœur ?*

4. Quelles *précisions complémentaires* la foi et la piété chrétienne se plaisent-elles à ajouter à ces formules, pour exprimer l'intimité sans pareille que cette naissance établit entre l'Eglise et son Epoux ?

## I

En quel sens, d'abord, pouvons-nous reconnaître en l'Eglise une *nouvelle Eve,* c'est-à-dire l'épouse du nouvel Adam et la mère de tous les vivants ?

Que l'Eglise soit l'épouse du Christ, saint Paul l'enseigne à plus d'une reprise, mais surtout dans le chapitre V de l'Epître aux Ephésiens : page où, comme on le sait, s'entremêlent étroitement l'image du *Christ-Epoux* de l'Eglise et celle du *Christ-Tête* du Corps que constitue la collectivité chrétienne.

Nous ne conclurons pas pour autant à une pure équivalence de ces deux notions, comme s'il revenait au même de nous représenter l'Eglise sous les traits de l'*Epouse* du Christ ou sous ceux de son *Corps.* Ces deux images inspirées sont bien plutôt complémentaires l'une de l'autre, chacune visant à exprimer un aspect également essentiel du dogme chrétien.

Parler, en effet, d'une tête et de son corps, c'est évoquer l'idée de deux éléments appartenant de plein droit à une même personne physique, à un même sujet de conscience. Si donc nous voulions nous représenter les rapports du Christ et de l'Eglise sous l'unique figure du « Corps Mystique », nous risquerions (danger si peu chimérique que l'Encyclique « *Mystici Corporis* » le signale expressément) (5) de rêver leur union, sur le type d'une certaine confusion de leurs personnalités et de leurs consciences ; et nous en viendrions alors à nous attribuer indistinctement tout ce qui est attribuable au Christ, et inversement. En bonne logique, nous finirions par nous proclamer nous-mêmes éternels et créateurs, puisqu'Il l'est, par Le déclarer, Lui, faillible et pécheur, puisque nous le sommes !

Le symbole de la société conjugale coupe court à cette possibilité d'illusion, en nous rappelant que, si le Christ est bien notre Tête par

(5) « Il en est, en effet, qui, ne remarquant pas assez que saint Paul n'emploie ici les mots qu'au sens figuré... *introduisent une fausse notion d'unité,* voulant unir et fondre en une même personne physique le divin Rédempteur et les membres de l'Eglise. Ils accordent aux hommes des attributs divins et soumettent le Christ Notre Seigneur aux erreurs et à l'inclination au mal de l'humaine nature. — Ce n'est pas seulement la foi et la doctrine des Pères qui répudient absolument cette doctrine erronée, mais aussi la pensée et l'enseignement de l'Apôtre, qui, tout en unissant d'un lien merveilleux le Christ et son Corps Mystique, *les oppose pourtant l'un à l'autre comme l'Epoux et l'Epouse* » (voir *Nouvelle Revue Théologique,* loc. cit., p. 484).

l'unité vitale qui le joint à nous, notre union avec Lui reste pourtant celle de personnes consciemment distinctes, de personnes qui ne peuvent même s'unir comme il convient que parce qu'elles perçoivent leurs individualités respectives comme absolument irréductibles.

Bien plus, quand on parle du Christ comme de l'Époux de l'Eglise, on ne se borne pas à reconnaître, entre Lui et nous, cette distinction rigoureuse des personnes et des libertés. On veut encore exprimer qu'à l'image (et au delà même) de ce qui se passe entre époux, il y a entre le Christ et l'Eglise une antithèse foncière d'attitudes psychologiques et morales : puisque le rôle propre du Christ est de donner sciemment à l'Eglise un « salut » dont Il n'a pas besoin pour lui-même, tandis que le rôle fondamental de l'Eglise est de recevoir du Christ ce fondamental et suprême bienfait, dans un élan d'humilité, de dépendance et de gratitude sans réserve. Par là encore, par là surtout, ce nom significatif d'*Épouse* exclut radicalement de nos perspectives religieuses cette confusion nébuleuse des consciences dont un certain pseudo-mysticisme rêverait aujourd'hui trop volontiers.

Mais la qualité d'épouse entraîne pour l'Eglise autre chose encore. L'autorité romaine rappelait naguère que, pour parler sainement du mariage, on ne doit pas chercher sa fin primordiale dans le bien (si élevé soit-il) des deux personnes qui s'y unissent, mais bien dans la procréation et l'éducation de personnes nouvelles. C'était nous dire équivalemment que la plus noble caractéristique de toute épouse est d'être, au moins virtuellement, une mère. Il n'en va pas autrement de l'Eglise elle-même.

Comme en effet le Christ n'est venu ici-bas que « pour sauver ce qui était perdu », ainsi son épouse ne saurait entrer en la communion de son esprit et de son être sans que sa préoccupation essentielle devienne celle des enfants qu'elle doit elle-même donner à Dieu. Qu'il s'agisse d'âmes non encore nées à la vie de la grâce, ou d'âmes déjà régénérées dont l'éducation chrétienne reste à parfaire, c'est l'humanité entière que l'Eglise veut enfanter à nouveau et conduire à l'âge spirituel de l'entière maturité. — Il reste donc seulement à préciser par quels actes positifs et féconds cette universelle intention de maternité peut et doit passer à l'exercice.

Pour répondre à cette question, résolvons d'abord un problème que Bossuet — dans sa quatrième lettre à une demoiselle de Metz — a le mérite de poser nettement : « Comment, demande-t-il, l'Eglise est-elle mère des fidèles, si elle n'est que l'union de tous les fidèles ? » En d'autres termes : comment une *collectivité* peut-elle être une *mère* pour les membres qui la composent ?

— L'exemple d'une société d'ordre naturel, comme la patrie, peut ici nous apporter une lumière précieuse. Pour que notre patrie soit, à sa façon, notre commune mère, il suffit qu'on puisse dire de chacun

de nous qu'en venant au monde il a trouvé pour l'y accueillir une société nationale déjà existante, munie de ses institutions et de ses coutumes, laquelle a lentement façonné sur le type humain qu'elle portait en elle toute notre vie psychologique et morale, en même temps que sa sollicitude vigilante et continuelle nous fournissait, ou du moins nous garantissait, tous les biens temporels dont nous pouvions jouir. A ce titre, toute patrie est véritablement une mère pour les membres qui la composent, et même plus, sous certains rapports, qu'une femme ne l'est pour son enfant : puisqu'il est normal que le citoyen passe son existence entière dans ce sein nourricier où il a puisé sa forme de vie et dont la protection l'entourera jusqu'à sa mort.

A combien plus forte raison convient-il de reconnaître un genre éminent de maternité à l'Eglise, patrie de nos âmes ! Car, là aussi, nous avons affaire à une société qui préexistait à chacun de nous pour nous accueillir, et dont toute la fonction est de répandre, d'accroître, de protéger en toutes façons un type de vie divine dont elle est, ici-bas, le modèle vivant et l'unique dépositaire. A quoi nous devons ajouter que l'action par laquelle l'Eglise communique cette vie est autrement efficace, autrement étendue que toutes celles dont une patrie peut faire bénéficier ses citoyens.

Elle est autrement efficace, disons-nous, puisqu'il est certain que le pouvoir d'administrer les sacrements habilite l'Eglise à susciter de toutes pièces une vie divine au plus profond des âmes, merveille dont aucune patrie terrestre ne nous présente l'équivalent. Et elle est, en même temps, autrement étendue, par le pouvoir non moins mystérieux qui permet à l'Eglise d'exercer son rôle maternel à l'égard de ceux-là même que ne peuvent atteindre directement ni sa prédication, ni ses rites.

Car, tout comme la Vierge Marie (en qui saint Augustin aime à nous montrer le modèle achevé de l'Eglise) a exercé jadis au Calvaire et continue d'exercer au ciel un rôle universel d'intercession qui nous obtient toute grâce, ainsi nous devons reconnaître à l'Eglise militante elle-même une certaine maternité de grâce universelle : en ce sens que, si l'action de l'Esprit-Saint se répand sans cesse sur l'humanité tout entière en fruits invisibles de salut, c'est par une constante réponse du Ciel, non pas seulement au sacrifice offert jadis sur la Croix, mais aussi à l'appel adressé quotidiennement à Dieu par l'Eglise ; puisque celle-ci ne cesse de Lui présenter, pour le salut du monde entier, et le mystère eucharistique, et les expiations journalières par lesquelles elle-même continue en son corps les souffrances de Jésus-Christ (6). Ainsi, par cette constante oblation de son Epoux

(6) Que la messe soit offerte, par le prêtre et les fidèles, *pour le salut du monde entier*, cela n'est explicitement énoncé par notre liturgie que dans la prière d'oblation du calice. Mais le *Pater*, récité lui-même à la messe et dont les intentions sont si manifestement universelles, suffirait à le montrer. Au

et d'elle-même, l'Eglise exerce un rôle maternel d'intercession vivifiante, qui s'étend bien au delà des fidèles que le baptême lui incorpore visiblement. Par là, elle est vraiment au principe et au terme de toute participation terrestre à la vie divine : au principe, parce qu'une telle vie n'éclôt jamais qu'en vertu de l'appel adressé à Dieu par l'Eglise ; au terme, parce que, sciemment ou non, toute vie de grâce aspire à rejoindre l'Eglise, pour s'épanouir en elle comme en sa véritable patrie.

L'Eglise ne cesse donc d'attirer spirituellement l'humanité tout entière à entrer en elle, pour y trouver une vie dont elle est, ici-bas, le seul foyer et le seul sanctuaire. Et si nous ajoutons à cela qu'elle est faite pour garder à jamais en son vaste sein les enfants qu'elle y accueille, — qu'elle s'attache par un constant effort à les y conformer toujours plus à l'image de son Epoux, — qu'enfin elle n'opère tout cela que par l'influence même de cet Epoux qui fait constamment passer en elle la puissance et la fécondité de sa propre vie, nous n'aurons point de peine à comprendre que, par ses fonctions propres, elle soit excellemment la mère de tous les vivants, l'Eve nouvelle et véritable, dont la première n'était, en somme, que la figure.

Mais parler de maternité, ce n'est pas seulement parler d'une *fonction* génératrice à exercer. La maternité — et c'est son aspect le plus touchant — est aussi caractérisée par *l'amour* que cette fonction allume dans le cœur qui s'en voit investi. Pour comprendre en quel sens l'Eglise est une mère, il nous reste à voir ce qu'a de spécifiquement maternel l'amour même qu'elle porte à ses enfants.

Or, la caractéristique peut-être la plus frappante de l'amour maternel, c'est de s'attacher si individuellement, si personnellement à chacun de ceux sur lesquels il se porte qu'il n'en puisse plus jamais sacrifier aucun (fût-ce à la meilleure des causes) sans le plus cruel déchirement. Une société a donc pour ses membres un amour authen-

---

reste, le Pape Pie XI enseigne expressément cette doctrine dans un texte capital de l'Encyclique *« Miserentissimus Redemptor » :* « Neque enim arcani huius sacerdotii et satisfaciendi sacrificandique muneris participatione ii soli fruuntur, quibus Pontifex noster Christus Jesus administris utitur ad oblationem mundam divino Nomini ab ortu solis usque ad occasum omni loco offerendam, sed etiam christianorum gens universa, ab Apostolorum Principe « genus electum, regale sacerdotium », jure appellata, *debet cum pro se, tum pro toto humano genere offerre pro peccatis, haud aliter propemodum quam sacerdos omnis ac pontifex « ex hominibus assumptus pro hominibus constituitur in iis quae sunt ad Deum » (Acta Ap. Sed.*, 1928, pp. 171-172). — Texte théologiquement très important : car non seulement il déclare expressément que l'Eglise offre le sacrifice eucharistique pour le genre humain tout entier, mais il en suggère cette profonde raison : que l'Eglise, *considérée en son ensemble,* ne peut qu'à cette condition participer vraiment au sacerdoce du Christ, le rôle propre du prêtre étant *d'offrir non pas pour soi seul, mais pour une multitude du sein de laquelle lui-même a été choisi, comme représentant et médiateur privilégié de ses frères auprès de Dieu (Heb.*, V, 1-5).

tiquement maternel dans la mesure même où sa préoccupation dominante et passionnée est d'assurer le bonheur *de chacun d'eux*, sans en excepter un seul.

Un tel idéal n'est pas indistinctement celui de toutes les sociétés humaines. Il y a des sociétés — un corps de combattants ou d'infirmiers par exemple — dont la fin spécifique n'est point précisément le bien de leurs propres membres, et qui se doivent donc d'envisager avec une calme résolution les sacrifices qui pourraient les décimer... Il peut même advenir, par la perversité des hommes, qu'une société dont le cœur devrait être proprement maternel oublie étrangement cette obligation. N'avons-nous pas vu naguère l'Etat-Moloch des Nazis exterminer avec la plus impitoyable férocité, non seulement des adversaires ou des étrangers, mais ses propres citoyens, dès qu'il les voyait paralysés par quelque mal incurable ? Un si monstrueux défi à tous les instincts de la nature peut du moins nous aider à comprendre, par voie d'antithèse, ce qu'est le cœur indéfectiblement maternel de la Sainte Eglise. Car, après tout, l'Eglise sait bien, elle aussi, qu'elle porte en soi des enfants qui ne guériront jamais, des âmes avilies, perverties, que le Juge suprême a déjà condamnées dans son infaillible prescience. Elle sait aussi que tout est bon dans ce plan de la Providence, et que la gloire divine loin d'en souffrir y trouvera, en fin de compte, son suprême achèvement. Mais, parce qu'elle sent et qu'elle aime en Mère, il ne lui vient même pas à la pensée de s'abriter derrière ces hautes considérations dogmatiques pour se désintéresser du sort d'un seul de ses fils ! Si mérités, si justes que puissent être les coups qui les frapperont un jour, une telle perspective déchire nécessairement son cœur jusqu'au fond, comme elle déchirait ici-bas le cœur du Christ lui-même. Et c'est pourquoi, tout en sachant bien qu'elle ne sera pas pleinement exaucée, l'Eglise ne cesse de multiplier auprès de Dieu ses instances pour le salut éternel de *tous* ses enfants. De tous les aspects de la maternité de l'Eglise, aucun sans doute n'est plus émouvant que cet amour inconfusible. Notre idée de la « nouvelle Eve » serait demeurée trop incomplète si nous avions omis de le mentionner (7).

---

(7) Cette opposition au moins partielle entre l'objet de la volonté absolue de Dieu et celui du désir suppliant de l'Eglise ne saurait soulever aucune difficulté théologique sérieuse : saint Thomas résout d'avance la question lorsqu'il déclare essentiel à la volonté vertueuse de se porter, non pas précisément sur les objets *que Dieu veut*, mais sur ceux *que Dieu veut qu'elle veuille*, autrement dit sur ceux *qu'il convient au sujet de vouloir* (I$^a$ II$^{ae}$, q. 19, a. 10). En somme l'attitude de l'Eglise correspond à celle de la femme dont parle le saint docteur en ce même article et qui ne fait que son devoir en demandant la grâce de son mari coupable, alors que le juge est fidèle au sien en lui opposant un refus.

## II

Mais avant de voir en quel sens cette Mère collective du genre humain a pu « naître » du Cœur du Christ, il faut encore nous interroger sur ce que peut représenter exactement l'idée de « *naissance* » quand on l'applique à l'Église.

La « naissance » de l'Église, c'est, par définition, sa venue à la vie. Or, si l'Église est, par son corps, une réalité visible, l'essentiel de sa vie reste cependant d'ordre invisible et spirituel. Venir à la vie, naître, c'est donc, pour l'Eglise, recevoir les dons spirituels fondamentaux (lumière intérieure, sainteté collective, pouvoirs sacramentels) qui lui permettent d'exercer ici-bas ses activités de salut.

De là une différence profonde entre le genre de « naissance » que nous pouvons attribuer à l'Eglise et ce que nous appelons généralement la « naissance » d'une créature terrestre. Car, tandis que toute véritable « naissance » à la vie corporelle constitue un fait soumis aux conditions du temps, la « naissance » de l'Église doit bien plutôt se concevoir comme essentiellement intemporelle et permanente.

Expliquons-nous. La naissance d'un être proprement terrestre et visible est toujours un événement perceptible à l'homme comme ayant les caractères d'un *devenir* sensible. En d'autres termes, c'est un événement qui comporte des phases successives, progressives, au terme desquelles la naissance n'appartient plus au présent, mais au passé. La conséquence en est que tout être né temporellement d'un autre devient ensuite indépendant, quant à son existence, de celui dont il est issu : Ève, une fois née, pouvait survivre à Adam, comme n'importe quel enfant peut, une fois né, survivre à sa mère...

Mais la naissance de l'Église, étant essentiellement spirituelle, s'opère selon un tout autre mode. Car le monde spirituel et divin échappe, de plein droit, aux cheminements laborieux et progressifs qui caractérisent le devenir de la matière. Qui donc oserait imaginer, dans la génération du Verbe éternel, par exemple, ou dans l'Incarnation, ou dans la justification d'une âme par la grâce, je ne sais quel *progrès temporel préalable*, qui conduirait peu à peu ces réalités spirituelles et divines d'un stade d'inchoation à un stade d'achèvement ? La scolastique exprime ce caractère fondamental du monde spirituel en disant que le « *fieri* » ne s'y laisse pas séparer du « *factum esse* ». L'inverse n'est d'ailleurs guère moins vrai : dans le monde spirituel, le « *factum esse* » ne se laisse guère séparer du « *fieri* », les effets ne s'y perpétuant généralement que sous l'influence permanente des causes fondamentales qui les ont amenés à l'existence. La vie de la grâce, par exemple, ne se vérifie dans une âme qu'en procédant toujours actuellement de Dieu qui la communique.

Il n'en va pas autrement pour la vie de l'Église entière. Les dons spirituels qui l'unissent à son Chef et à son Époux ne peuvent donc

être en elle le fruit d'un devenir essentiellement progressif, ni d'une évolution désormais passée : ces dons existent, ils persistent, parce qu'un vouloir tout-puissant les y réalise et les y maintient par une communication toujours actuelle. A proprement parler, l'Église *naît* donc du Christ à tout instant, comme Lui-même *naît* à tout instant du Père. Tel est même, pour elle comme pour Lui, le dernier secret de leur jeunesse éternelle.

Ainsi, à parler en rigueur, la naissance de l'Église est chose essentiellement intemporelle et permanente. Et il est important, pour le sujet qui nous occupe, d'avoir saisi ce point clairement. Car il s'en suivra que la manière la plus profonde de caractériser la naissance de l'Église sera de la rattacher, moins à tel ou tel événement entièrement passé qu'à une cause toujours active dont elle dépende immédiatement.

Mais avant de caractériser la nature de cette cause, il nous faut encore préciser en quel sens le langage humain peut, malgré tout, faire mention d'une « naissance temporelle » de l'Église. Car la considération que nous venons de développer n'empêche pas que l'Église n'ait commencé d'exister à une certaine date de l'histoire, avant laquelle ne se réalisait pas encore le mystère de son intemporelle et stable nativité. Pour autant donc que l'idée de naissance évoque simplement celle d'un *premier instant* d'existence, on peut légitimement parler d'une naissance temporelle de l'Église ; et il ne sera même nullement superflu pour le sujet qui nous occupe de nous demander à quelle date cette naissance est à fixer.

Il est sûr, d'abord, que cette date ne saurait être antérieure à la Passion du Christ, puisque saint Jean nous dit du temps qui la précéda : « Il n'y avait pas encore d'Esprit parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (VII, 39). Une telle assertion ne signifie certainement pas que jamais avant la Passion l'Esprit Saint n'ait été répandu *en aucune âme individuelle* (songeons plutôt à l'âme de Marie) ! Le seul sens acceptable paraît donc être le suivant : l'Esprit n'était pas encore donné publiquement et officiellement *au genre humain*, puisqu'Il ne résidait en aucune institution *visible*, comme en un temple où chacun pût venir s'éclairer à sa lumière, comme en une source à laquelle chacun pût venir s'abreuver. C'est seulement quand le Christ eut souffert, que cette nouvelle habitation de l'Esprit parmi les hommes, cette donation de l'Esprit à l'humanité comme telle, se réalisa par l'existence même de l'Église...

En conclurons-nous que le premier instant de la vie de l'Église ait dû coïncider exactement avec celui de la mort du Seigneur ? Tel ou tel texte patristique, pris isolément et à la lettre, pourrait suggérer cette solution ; mais elle aurait le sérieux inconvénient de réduire à un rôle salvifique secondaire et accessoire les mystères ultérieurs de

la Résurrection, de l'Ascension, de la Pentecôte... Elle ne s'imposerait d'ailleurs que si l'ouvrage de notre salut n'avait à être envisagé que d'un point de vue purement juridique, et devait, en conséquence, être censé terminé sous tous rapports au moment exact où notre dette se trouva intégralement acquittée !

Comprenons mieux les choses ! Si fondé que soit cet aspect juridique de l'œuvre rédemptrice du Christ, il n'est pas le seul que la théologie ait à envisager. C'est vainement, par exemple, qu'on chercherait dans le Mystère de la Résurrection une contribution juridique à notre rachat ; et cependant il reste vrai que la Résurrection du Christ a été le moyen fondamental par lequel Dieu a communiqué aux hommes les trésors de grâce que la Croix leur avait obtenus. Sinon, comment saint Paul pourrait-il nous présenter le Christ comme aussi véritablement « ressuscité pour notre justification » qu'il a été « livré pour nos péchés » (*Rom.*, IV, 25) ? — Aussi n'est-ce ni au Christ vivant sur terre, ni surtout au Christ enseveli dans la suprême humiliation de la mort, que l'Apôtre attribue les fonctions d'Époux de l'Église et de Tête du Corps mystique : pour lui, ces fonctions n'ont été actuellement exercées que par le Christ triomphant, Adam nouveau et désormais tout « céleste », que la Résurrection fit rentrer dans le monde comme un « esprit vivificateur » (*I Cor.*, XV, 45-48).

Mais admettre cela, c'est admettre que la vie de l'Église, cette vie qui lui vient tout entière de son union à son Chef et à son Époux, n'a pu se réaliser avant la Résurrection du Christ, donc que la « naissance » de l'Église (au sens temporel de ce mot) n'a pu coïncider avec l'instant précis où expira le Seigneur.

On peut même aller plus loin. Une solide tradition nous autorise à dater la naissance de l'Église du jour de la Pentecôte seulement. Car il est permis de penser que la descente visible de l'Esprit sur les Apôtres ne fut pas simplement la manifestation miraculeuse d'une vitalité spirituelle déjà précédemment réalisée en eux, mais constitua vraiment le point de départ de leur vitalité collective. C'est, semble-t-il, en ce sens que Tertullien présentait déjà la Pentecôte comme le jour natal de la société chrétienne (8), et que les meilleurs traités d'ecclésiologie contemporains, sans méconnaître en rien le rôle fondamental de la mort du Christ, font résolument dater de la Pentecôte la communication *formelle* de la vie divine à l'organisme ecclésiastique (9).

---

(8) *De prescript.*, XXII ; *P.L.*, II, 35.

(9) « *Ecclesiam ortum suum ducere ex morte Christi*... conclusio est verissima, *si spectetur fundamentum juris*, actus scl. Christi redemptivus, quo, sublato Foedere Vetere promissivo, praefigurativo, praeparativo, regnum gratiae erigebatur, quod omnibus hominibus pateret. Ipsa autem Ecclesia ut societas organisata secundum Christi voluntatem initium sumpsit atque *formaliter*

Cette position n'est d'ailleurs pas difficile à justifier théologiquement. Car enfin les fonctions vitales qui caractérisent l'Eglise consistent, d'une part, en l'exercice de l'Apostolat et, d'autre part, en des actes de sanctification sacramentelle, dont le principal est le mystère Eucharistique. Or saint Luc lui-même nous laisse entendre qu'avant la descente de l'Esprit les Apôtres n'avaient point encore de fonctions apostoliques à remplir (*Act.*, I, 4, 7, 8, 14) ; et quant au pouvoir de consacrer l'Eucharistie, d'excellents théologiens pensent que ce pouvoir n'avait été accordé par le Christ à ses Apôtres, au soir de la Cène, que pour le temps où ce rite pourrait vraiment être célébré « *en mémoire* » du Christ et de toute l'œuvre de salut qu'Il s'était réservé d'accomplir visiblement ici-bas, — donc pour le temps qui suivrait, non seulement sa Mort, mais sa Résurrection, son Ascension et la descente visible de son Esprit (10). Autant donc il est indubitable que la vie de l'Eglise est le fruit de la mort du Christ, autant il reste permis de penser que cette vie n'a proprement commencé qu'au jour de la Pentecôte.

## III

Après avoir vu comment l'Eglise est la nouvelle Eve, après avoir précisé le double aspect — intemporel et temporel — que peut revêtir l'idée de sa naissance, il nous reste à aborder l'objet principal de cette étude : en quel sens peut-on affirmer que cette Eve nouvelle est née soit *du côté* du Christ, soit surtout de son *Sacré-Cœur ?*

Observons d'abord que ces deux formules, si apparentées qu'elles soient entre elles, ne sont pourtant pas équivalentes. Or, quoique la première soit, historiquement, beaucoup plus ancienne, nous commencerons par expliquer la seconde : non seulement parce qu'elle se

---

*constituebatur die demum Pentecostes,* quo videlicet Spiritus Sanctus organismum ejus iamiam formatum animavit, suam cuique organo tribuens operationem totique corpori vitam et vigorem et incrementum continuum.

...Triplex itaque Ecclesiae status distingui potest, scl. a) Status *inchoativus* seu *initialis,* tempore nimirum Christi, qui novum Regnum Dei annuntiavit et praeparavit ; b) Status *existentiae fundamentalis,* inde a morte Christi, qua, scisso contractu vetere, novus initus est inter Deum et homines, novum a Deo conditum Regnum, messianicum nempe seu Ecclesia ; c) Status *existentiae formalis,* quando per descensum Spiritus Sancti singula membra et organa Ecclesiae efformata actus suos exercebant sociales, membra viva organismi vivi (Dieckmann, *de Ecclesia,* tract. II, c. I, n. 246. Cfr *ibid., Conspectus Dogmat.,* c. II, n. 945).

(10) Telle est, par exemple, la position adoptée par le P. de la Taille *(Mysterium fidei,* Elucidatio XXVI, Epilogus) qui cite plusieurs auteurs en ce sens ; et si, d'autre part, on se rappelle l'étroite subordination de tous les autres Sacrements à l'Eucharistie (qui est, d'après saint Thomas, leur fin à tous, III^a^, q. 65, a. 3), il paraît difficile de concevoir qu'aucun autre sacrement eût pu être fructueusement administré par les Apôtres avant que la descente de l'Esprit-Saint les eût habilités à célébrer la Messe...

réfère plus directement à notre sujet, mais parce que, des deux, elle est la plus simple à entendre.

Pour en saisir la signification, il suffit en effet d'avoir saisi le symbolisme essentiel de ce Cœur blessé, que la piété chrétienne se plaît à honorer depuis des siècles. Ce symbolisme peut se réduire à deux idées maîtresses.

La première, c'est que le Sacré-Cœur est l'image de *l'amour* du Christ pour les hommes. La seconde (et ce point n'importe pas moins), c'est que le Sacré-Cœur ne symbolise pas simplement une bienveillance générique et indéterminée que le Christ accorderait à notre race, mais un amour très défini quant à ses formes et à ses desseins, un amour qui, pour apporter la vie à ceux qu'il aimait, *a voulu traverser la mort,* comme en témoigne la blessure que ce Cœur présente à nos regards.

Quand on prononce que l'Eglise est née du Sacré-Cœur, on veut donc exprimer deux vérités fondamentales : d'abord, que l'Eglise tire perpétuellement sa vie de l'amour dont son Epoux ne cesse de l'entourer ; ensuite, que cette communication amoureuse de vie ne se réalise dans l'Eglise qu'en vertu de l'immolation subie jadis par son Epoux.

De ces deux assertions, la première n'appelle guère de commentaire. Nous savons tous que l'Eglise reçoit sa vie du Christ ressuscité, comme les rameaux de la vigne reçoivent la leur du cep qui les porte (J. XV, 1-6). Et puisque l'Eglise est, pour l'humanité, l'universel moyen de salut, cette communication de vie ne peut procéder chez le Christ que d'une volonté de sauver les hommes, donc *d'un amour.* On pourrait même montrer sans trop de peine qu'une institution sociale de sanctification comme est l'Eglise constitue l'achèvement obligé du Christ même, et se rattache ainsi à l'essentielle finalité d'amour qui peut seule donner un sens à l'Incarnation.

Ce qui, par contre, est bien plus délicat à saisir, c'est que l'Eglise procède, non pas seulement *de l'amour* du Verbe Incarné, mais *de son immolation,* — ou, plus exactement, d'un amour qui n'a voulu porter ses fruits propres que par la voie de l'immolation... Plus, en effet, on exalte l'amour fraternel et tout-puissant que le Christ doit nous porter en vertu de l'Incarnation qui l'a introduit en notre race, plus on peut être tenté d'imaginer cet amour comme immédiatement salutaire par lui-même, comme rendant à lui seul raison de notre salut, sans égard au détail des actes particuliers que le Christ historique a pu accomplir ou non... Pour qui se placerait dans cette perspective, la vivification spirituelle du genre humain devrait sembler suffisamment expliquée par le seul mystère de l'Incarnation, la Passion du Christ ou sa Résurrection ne pouvant plus garder en ce grand ouvrage qu'un rôle plus ou moins accessoire. Et le dernier mot de l'esprit chrétien serait alors de résumer l'essentiel de notre foi, non

plus précisément dans *le Christ crucifié* (comme l'enseignait saint Paul) (11), mais, beaucoup plus simplement, dans *le Christ tout court*, dans le Verbe incarné *sans plus*...

Un tel rêve peut sembler séduisant, ne serait-ce que par son apparente simplicité. Il n'en serait pas moins profondément erroné. Car, autant il est sûr qu'une Personne divine n'a pu venir parmi nous sans une volonté ferme et efficace de sauver ses frères, autant il serait absurde d'imaginer cette charité théandrique sur le type d'une force de nature, qui rayonnerait aussi nécessairement la vie divine sur les hommes qu'un astre rayonne autour de soi sa lumière. Certes, le Christ n'a pu venir dans le monde que comme un *Sauveur* décidé à nous communiquer tous ses biens ; mais il est également vrai (ne l'oublions jamais !) qu'Il n'a pu y venir que comme le *Seigneur* suprême, à qui son Père remettait en mains toutes choses... Or, au premier rang des choses que son Père a ainsi laissées à sa discrétion, il faut évidemment mettre l'institution même de l'Economie de notre salut, qu'il a donc appartenu au Christ de choisir et d'organiser librement et à son gré. En d'autres termes, son Incarnation lui donnait, avec la volonté indéfectible de nous sauver, le pouvoir de le faire, *s'il l'eût voulu*, sans appel à une Rédemption douloureuse ; mais, en fait, et pour des motifs que la théologie s'essaie humblement, ailleurs, à entrevoir, Il a Lui-même choisi *de ne vivifier le genre humain que par le moyen de sa mort et de la résurrection qu'elle devait lui valoir*. Lui, qui aurait pu venir tout de suite à nous comme une source de vie jaillissante, comme le vainqueur-né du péché et de la mort, Il a préféré ne vaincre en nous le péché et la mort qu'après avoir lui-même goûté la mort et succombé sous les coups du péché. Lui, le Juge universel, Il a voulu ne statuer sur les mérites et les démérites des autres qu'après avoir mérité d'abord sa propre récompense, ne couronner les autres qu'après avoir posé lui-même à son front la première « couronne de justice », celle dont toutes les nôtres dérivent... Car sa couronne à Lui, c'est précisément cette nouvelle et définitive condition en laquelle il n'a voulu entrer que par sa résurrection même, et qui a ouvert en son humanité les sources de grâce que l'humilité volontaire de son premier avènement avait demandé qu'il y laissât closes. Il ne suffit donc pas de dire que le principe de la vie de l'Eglise est *l'amour* du Verbe Incarné : c'est, faut-il ajouter, un amour qui ne communique ses biens *qu'en conséquence de son sacrifice*, un amour qui ne se veut d'autre fécondité que celle dont son immolation expiatoire a été la condition et le principe.

Cette manière de rattacher directement la vie de l'Eglise, non point à la seule Incarnation, mais à la Mort du Seigneur est d'ailleurs tout le contraire d'une vaine subtilité. Car cette vérité, qui constitue le

(11) *I Cor.*, I, 22, 23 ; II, 4.

dogme même de la Rédemption, est vraiment le centre autour duquel s'irradient toute la théologie sacramentaire et toute la morale chrétienne. En effet, la théologie sacramentaire trouve là son explication fondamentale : puisqu'un Christ qui nous sanctifierait en vertu d'une simple communion de nature le rattachant à nous tous n'aurait point à attendre, pour nous communiquer sa grâce, quelque action visible et contingente exercée en notre faveur par Lui ou ses ministres (12). Mais c'est surtout la morale chrétienne qui trouve en ce mystère le centre tout divin de ses perspectives. Car il est clair que, pour bien orienter ses activités, l'Eglise doit d'abord s'imprégner de l'esprit de ses origines, par une entière communion d'âme à l'Epoux dont lui vient sa vie. Or, qu'on y songe : une Eglise qui naîtrait directement et immédiatement de l'Incarnation même serait, par définition, une Eglise dont les épousailles auraient été d'abord scellées avec un Christ *terrestre,* avec un Christ appartenant par toute son humanité *au monde présent,* et qui communierait par là même à toutes les inclinations naturelles qui nous y rattachent. Une pareille Eglise aurait donc les raisons les plus décisives de s'attacher elle-même à un idéal terrestre de félicité, non point, sans doute, comme à sa fin dernière, mais du moins comme au moyen normal et fondamental d'avancer vers sa fin dernière, — à peu près comme devait faire Adam dans son état d'innocence ! De sorte qu'en fin de compte le Christ serait alors venu à nous pour rectifier, confirmer et sanctifier par sa grâce l'attachement naturel et nécessaire qui nous porte vers les biens d'ici-bas ! Par contre, une Eglise qui n'a trouvé que par la mort et la résurrection du Seigneur l'Epoux qui la vivifie ne saurait chercher l'accroissement et la consommation d'une pareille vie que dans une communion toujours plus totale à cette mort vivifiante et à cette vie purement céleste... Entre ces deux conceptions de la morale, il y a toute la distance qui sépare une sagesse humaine, doucement auréolée de piété surnaturelle, d'avec cette mort à ce monde hors de laquelle il n'existe pas d'authentique sainteté chrétienne (13).

---

(12) On voit par là pourquoi toute théologie qui voudrait chercher dans la seule Incarnation l'explication fondamentale de notre salut doit être fort embarrassée par la doctrine catholique relative à l'éternelle réprobation des enfants morts sans baptême. Cette doctrine apparaît au contraire extrêmement cohérente dans l'autre perspective : car si le salut des hommes est le fruit, non pas de la seule Incarnation, mais bien *de certains actes historiquement accomplis* par le Christ, il paraît normal que chacun de nous doive, pour bénéficier de ce salut, *exercer ou subir personnellement quelque action,* qui soit en lui comme le reflet et le sceau des actes salvifiques du Seigneur.

(13) On dit parfois qu'il existerait dans la théologie catholique deux théories assez différentes de l'économie de la grâce : l'une, plus familière aux Latins, qui chercherait l'explication fondamentale de notre salut dans la *Mort* du Christ, l'autre, plus chère aux Grecs, pour laquelle notre salut s'expliquerait principalement par *l'Incarnation.* Ainsi présentée, l'assertion nous paraît inexacte. Ce qui est vrai, c'est que les Latins, fidèles à leur habituelle prédilection pour les considérations juridiques, donnent généralement comme princi-

La doctrine d'après laquelle l'Eglise est née, non pas seulement *de l'amour* du Christ pour nous, mais *de la mort* à laquelle cet amour l'a conduit est donc le fondement de cet esprit d'immolation expiatoire et de renoncement au monde présent qui est comme l'âme de toute la morale révélée. Cet esprit peut prendre des formes assez diverses, auxquelles correspondront d'ailleurs les différentes nuances que peut revêtir la dévotion au Sacré-Cœur. Certaines âmes, un saint Jean Eudes par exemple, plus sensibles à l'idée de *l'unité du Christ mystique,* souligneront surtout une certaine *identité de cœur* à établir entre Jésus et tous ceux qui doivent continuer ici-bas le mystère de sa Passion rédemptrice. D'autres, à l'école de sainte Marguerite Marie, envisageront de préférence le Cœur du Christ comme celui d'un *Epoux* qu'il s'agit de consoler par des *témoignages d'amour,* en lui présentant des sacrifices offerts en réponse au sien. Mais ce qui reste essentiel à toute vraie dévotion au Sacré-Cœur, disons mieux : à la morale chrétienne elle-même, c'est cette volonté de nous associer par nos expiations individuelles à un amour qui n'a vivifié le monde que par son complet holocauste. On voit par là que l'Encyclique « *Mystici Corporis* » énonce une vérité bien riche de signification dogmatique et morale, quand, pour caractériser la source de toute notre vie spirituelle, elle nous dit que l'Eglise est « née du Cœur percé de notre Sauveur » (14).

---

pale explication de notre vivification spirituelle la vertu satisfactoire de la *Mort* du Christ, tandis que les Grecs insistent surtout sur la fécondité soté-riologique de sa *Résurrection,* source de notre vie nouvelle. Ce sont là deux points de vue complémentaires, solidement fondés l'un et l'autre dans l'Ecriture même. Mais, qu'on rattache notre salut à la *Mort* du Christ, ou à sa *Résurrection* (qui en est le fruit), ou encore à l'*Eucharistie* (qui est le mémorial de l'une et de l'autre), c'est toujours de l'œuvre rédemptrice qu'on le fait dériver, non de l'Incarnation considérée isolément et en elle-même.

(14) Les considérations qui précèdent peuvent aussi aider à comprendre pourquoi on doit prendre fort au sérieux toute désaffection qui se manifeste, en des milieux par ailleurs chrétiens, à l'égard de la dévotion au Sacré-Cœur. « Ce symbolisme est trop usé, murmureraient volontiers certaines voix d'aujourd'hui ! Il sent trop le couvent et la chapelle ! Développons plutôt chez les catholiques d'action *la dévotion au Christ, sans plus* : voilà qui est autrement clair, autrement fondamental, autrement accessible aux masses !... » — Une pareille manière de penser nous paraît pleine de dangereuses équivoques. Il est, sans doute, vrai que le symbolisme du Cœur blessé n'a, par lui-même, qu'une importance secondaire, puisque dix siècles de vie chrétienne ont pu l'ignorer. Mais ce qui, par contre, ne sera jamais secondaire, c'est le mystère de notre Rédemption douloureuse, et l'obligation qui s'ensuit pour nous de ne chercher notre vie spirituelle que dans notre communion à la mort du Sauveur... Or c'est justement cette place centrale à donner dans notre religion *à l'esprit d'expiation et de mort* qu'un certain « Christocentrisme » contemporain s'ingénierait volontiers à oublier ; soit qu'on pense rendre le christianisme plus attrayant pour les masses paganisées en le présentant comme un climat de plein épanouissement pour toutes nos aspirations naturelles, soit qu'on s'inspire d'une certaine philosophie de l'Evolution et du Progrès, toute naturaliste en son fond, et qui rêverait d'ajuster le dogme révélé à l'image qu'elle se construit de l'univers. Ce n'est pas seulement outre-Rhin que l'es-

Quand, par contre, on se borne à reprendre la traditionnelle formule patristique, et à dire que l'Eglise est née *du côté du Christ,* on se place dans une perspective différente. Une hypothèse aidera tout de suite à le comprendre. Supposons que la Genèse ne nous ait donné aucun détail sur la naissance d'Eve ; et supposons qu'au Calvaire, sous le coup de la lance, rien n'ait jailli du côté entr'ouvert... Nous resterions alors parfaitement fondés à dire que l'Eglise est née, et procède perpétuellement, de l'Amour rédempteur, donc *du Sacré-Cœur* qui le symbolise. Mais qui, dans cette hypothèse, songerait à présenter l'Eglise comme née *du côté* du Sauveur ? Qui pourrait même trouver un sens précis à une formule si étrange ? Cette formule comporte donc une allusion beaucoup plus directe que l'autre à certaines préfigurations que l'Ecriture nous raconte ; et c'est l'étude de ces préfigurations qui, seule, va nous permettre d'en entendre le sens exact.

Que Dieu se soit plu à nous représenter d'avance, sous des symboles prophétiques, la manière dont le Christ communiquerait la vie à son Eglise, rien en cela que de conforme aux procédés ordinaires de la révélation. Aussi les Pères sont-ils unanimes à enseigner que Dieu a préfiguré ce grand ouvrage en deux occasions solennelles : d'abord aux origines de l'humanité, quand il façonna en femme la côte du premier homme ; puis, sur le Calvaire, quand, du côté du Christ mort, s'échappèrent l'eau et le sang, — symboles des sacrements fondamentaux qui vivifient la Société Chrétienne (15).

Mais si ces événements symboliques, celui de l'Eden et celui du Calvaire, ont l'un et l'autre préfiguré la naissance de l'Eglise, ces deux figures historiques ne sont pourtant pas à envisager sur le même plan. Il faut plutôt reconnaître là le jeu complexe d'un seul et même symbolisme à deux degrés, assez analogue au symbolisme, pareillement double, qu'aime à considérer notre théologie sacramentaire. Car, lorsqu'on explique la nature des sacrements, il est classique d'introduire, entre le pur *signe* sensible *(« sacramentum tantum »)* et la pure réalité spirituelle produite et signifiée *(« res tantum »),*

---

prit moderne s'est parfois laissé séduire par le mirage d'un Christianisme « essentiellement positif », c'est-à-dire moins soucieux d'orienter nos cœurs vers le sacrifice de tout nous-mêmes, que de nous apprendre à goûter sainement toutes les valeurs et toutes les joies d'ici-bas ! — Or, de tous les antidotes qu'on peut opposer à un tel mal, on n'en trouvera pas, croyons-nous, de plus efficace, de plus providentiel, que la dévotion traditionnelle au Sacré-Cœur. C'est pourquoi il est toujours sage de se demander, partout où l'on remarque un recul notable de cette dévotion bénie, si ce recul ne correspondrait pas à quelque progrès de ces conceptions insuffisamment chrétiennes.

(15) Les Pères ne sont pas strictement unanimes à voir dans le sang qui s'échappa du côté du Christ un symbole de l'Eucharistie : un bon nombre y voient plutôt le symbole du martyre. Mais tous s'accordent à reconnaître dans l'eau le symbole du baptême ; et cela suffirait déjà à établir qu'ils sont unanimes à découvrir dans le récit de saint Jean un symbole de la naissance de l'Eglise (voir T r o m p, *art. cit.*, n. 25, pp. 523 à 525).

un terme intermédiaire, « *res et sacramentum* », qui participe à la nature des deux extrêmes : un terme qui est *signe* par rapport à l'ultime réalité spirituelle qu'il atteste, mais qui est en même temps première *chose signifiée* par rapport au signe pur. Ainsi en va-t-il dans le cas présent. La naissance d'Eve, aux origines du monde, fut un pur signe, un pur symbole, qui ne réalisait à aucun titre la communication de vie divine que le Christ devait nous apporter. Mais quand, au Calvaire, le sang et l'eau jaillirent sous la lance, c'était déjà, en un sens vrai, l'accomplissement de la réalité promise et figurée. Car, si cette effusion matérielle d'un flot qui symbolisait nos sacrements n'eut point, par elle-même, la vertu de provoquer une immédiate effusion de grâce, il reste que la rançon de notre salut se trouvait réellement acquittée par ce sang qui achevait ainsi de se répandre et par la mort dont ce coup de lance était la suprême attestation. Le signe qui nous était donné là n'était donc pas seulement une *figure* du flux de grâce qui devait s'épancher un jour : c'en était aussi *la réalisation déjà virtuelle,* le gage sûr et prochain. Comparé au mystère de la naissance d'Eve, le mystère du Calvaire était donc le commencement substantiel de la réalité jadis préfigurée ; mais, comparé au mystère permanent et tout spirituel qui devait se réaliser à partir de la Pentecôte, c'était encore *une dernière figure,* temporelle et passagère, annonciatrice de la suprême et définitive réalité.

Nous pouvons maintenant mieux comprendre ce que veut dire la formule, classique chez les Pères, d'après laquelle l'Eglise est née, au Calvaire, *du côté ouvert du Christ.* En somme, quand on emploie ce langage, on se place par la pensée au centre de tout ce système complexe de réalités et de figures, devant le sang et l'eau qui jaillirent sous la lance du soldat. Et l'on affirme alors, indivisiblement, deux choses : d'une part que ce fait commença vraiment à réaliser ce que promettait au monde la naissance de la première Eve, et, d'autre part, qu'il garantissait la vivification, désormais imminente, de l'Eve nouvelle.

Par contre, quand on dit que l'Eglise est née *du Sacré-Cœur,* ce n'est plus à cet ensemble de symboles historiques qu'on se réfère directement. On ne les exclut pas, bien entendu, de sa pensée et de son souvenir. Mais enfin l'essentiel de ce qu'on veut dire peut être entendu sans faire appel à ces figures. La pensée fondamentale qu'on veut exprimer, c'est que l'Eglise tire sa vie de l'Amour du Christ, et d'un Amour devenu vivifiant pour avoir traversé la mort... Il est vrai d'ailleurs que, pour dire cela, on fait, ici encore, appel à un certain symbolisme, mais *à un symbolisme d'un caractère différent :* puisque l'on recourt alors à un *emblème* symbolique — le Sacré-Cœur — pour représenter par lui la source spirituelle dont procède l'Eglise, tandis que l'ancienne formule recourait au symbolisme *d'événements* passés, et visait d'ailleurs moins à exprimer par là la *nature*

*intime de la source* dont l'Eglise procédait, que *le fait du lien d'origine* qui la rattachait au sommeil du second Adam.

Mais, demandera-t-on, puisque dans les deux cas le mystère de la naissance de l'Eglise n'est exprimé qu'en faisant appel à des symboles, devons-nous considérer les deux formules comme répondant simplement aux goûts d'époques différentes, ou devons-nous, au contraire, reconnaître *un progrès de la pensée chrétienne* dans notre manière, plus spécifiquement moderne, de considérer l'Eglise comme née *du Cœur* du Christ, et non plus seulement comme symboliquement jaillie *de la plaie* ouverte en son flanc après sa mort ?

Le progrès est indéniable, faut-il répondre. Car s'il importe, en somme, assez peu que nous utilisions, pour nous représenter la naissance de l'Eglise, des symboles d'ordre historique ou des symboles d'ordre emblématique, il importe beaucoup, par contre, d'exprimer que la vie de l'Eglise trouve son principe dans l'Amour toujours actuel d'un Époux qui a voulu mourir pour elle... Or il faut avouer que, ni l'histoire de l'Eden, ni même celle du coup de lance, n'expriment par elles-mêmes rien de pareil : puisqu'on chercherait vainement le symbole d'un amour présent et actif dans le corps du premier homme endormi, ou même dans la dépouille sanglante et inanimée du Sauveur... C'est donc un indéniable progrès de la piété que d'avoir suivi le chemin que la lance nous avait ouvert et d'avoir su trouver dans le cœur blessé, ressuscité et embrasé du Christ un nouveau symbole, capable de nous exprimer, sous une forme aussi juste qu'émouvante, l'impérissable amour par lequel l'Eglise a été initialement conçue, et qui, à tout instant, lui communique toute sa vie.

## IV

Mais quelque significatifs que soient les deux symbolismes — historique et emblématique — que nous venons d'expliquer, ni l'un ni l'autre n'exprime parfaitement les rapports d'ineffable *intimité* que la naissance de l'Eglise établit entre elle et son divin Époux. Aussi la foi et la piété se sont-elles de tout temps ingéniées à compléter, ou même à corriger, les déficiences de ces représentations. C'est ce qui nous reste à voir.

Comprenons d'abord la principale de ces déficiences. Toute naissance corporelle (fut-elle miraculeuse comme celle d'Ève), commence sans doute au plus intime de l'être qui en produit un autre, mais s'achève dans une vie qui devient extérieure à sa source. Or la naissance de l'Eglise a ceci de propre qu'elle ne saurait aucunement consister en une sortie de l'Eglise hors du Christ. Sur ce point, l'idée de « naissance » exige donc, pour s'appliquer à l'Eglise, d'être purifiée et corrigée.

Les Pères latins ont tout particulièrement su mettre en lumière cet admirable aspect des choses. On connaît le célèbre texte de saint Augustin, que le bréviaire nous fait lire au moins deux fois par an, et dans lequel le saint Docteur commente le « *latus eius aperuit* », en assimilant la blessure du côté du Christ à la porte d'entrée ouverte au flanc de l'Arche (16). De même, pour saint Ambroise, le Corps du Christ, ouvert par la lance, est la chambre nuptiale en laquelle l'Eglise devait pénétrer (17). Mais, pour la force et la précision de la pensée, nul ne dépasse ici saint Jérôme, qui nous montre la côte arrachée au premier Adam replacée dans le corps du second pour y vivre comme son Epouse : « De Christo et Ecclesia omnis credentium multitudo generata est. *Quae unum Ecclesiae corpus effecta, rursum in latere Christi ponitur, et costae locum replet, et unum viri corpus efficitur* » (*in Eph.*, V, 31, *P. L.*, XXVI, 535).

Il est donc bien traditionnel d'opposer sous ce rapport la naissance de l'Eglise à celle d'Eve, qui cependant la préfigurait. Et, de fait, cette antithèse, si déconcertante qu'elle soit pour l'imagination, s'impose dès que l'esprit prend conscience de la double différence qui sépare ici la réalité spirituelle signifiée d'avec les symboles matériels qui s'essayaient à la représenter.

Car lorsqu'on parle d'une naissance matérielle, on parle, nous l'avons noté, d'un devenir temporel aux phases multiples et progressives. Qu'un tel devenir soit intérieur à un être par ses premiers stades seulement, c'est la chose du monde la plus normale. Vraiment intérieure à Adam par ses débuts, la naissance d'Eve n'a pu que s'achever hors de lui... Mais nous avons noté que la naissance de l'Eglise était essentiellement spirituelle, et par là même exempte de stades successifs. Il faut donc, ou bien que cette naissance soit, par toute sa réalité, *extérieure* au nouvel Adam, et perde ainsi tout le caractère d'intimité que voulait exprimer l'origine miraculeuse d'Eve, ou que, vérifiant au contraire ce caractère d'intimité avec une suprême plénitude, cette naissance merveilleuse soit *entièrement intérieure* au Christ, la nouvelle Eve ne recevant l'existence que dans le Corps de son Epoux...

Mais il y a plus. Car, dans le cas de cette nouvelle Eve, toutes les conditions dont dépendait la naissance de la première se trouvent en quelque manière interverties. Dans l'Eden, ce qui allait devenir une femme était déjà présent et vivant dans le premier homme, mais ne pouvait se transformer pour lui en une épouse qu'à la condition de sortir de son Corps. Dès qu'il s'agit, au contraire, de l'Eglise,

(16) *In Joan.*, tr. CXX, 2, *P.L.*, XXXV, 1953. Ce texte se lit au bréviaire au III^e^ Nocturne de la Fête du Précieux Sang et à celui de l'Octave du Sacré-Cœur.

(17) « Cubiculum Ecclesiae Corpus est Christi » (*in Ps.* CXVIII, 16, *P.L.*, XV, 1206, 1207).

les perspectives se retournent : ici la masse humaine qui deviendra l'épouse du Christ préexiste bien, elle aussi, à l'admirable transformation qu'elle doit subir, mais comme une chose *extérieure* au nouvel Adam et, par là même, tout étrangère à sa vie, à laquelle elle ne participera qu'en *entrant* dans le Christ Mystique. A ce point de vue le symbole de la naissance d'Eve exige donc, pour être appliqué à l'Eglise, une inversion totale : la nouvelle Eve ne peut naître *du côté* du nouvel Adam que si elle naît *dans son côté*, et les Pères n'ont pas manqué de mettre ce point en lumière.

Mais aujourd'hui on ne se borne pas à redire après eux cette grande vérité. Ce n'est plus seulement *dans le côté* du Christ que les Chrétiens se font gloire d'habiter : c'est *dans son Cœur*. Le symbolisme cher à la tradition patristique a donc été, ici encore, transposé par la dévotion moderne ; et cette transposition mérite d'être soigneusement expliquée, puisqu'elle importe à une pleine intelligence des rapports qui unissent l'Eglise au Sacré-Cœur.

Evitons d'abord toute assertion peu mesurée. Si, depuis bien des siècles, les âmes pieuses aiment à considérer le Sacré-Cœur comme le lieu de leur refuge et de leur repos, cette habitation du Chrétien dans le Cœur du Christ apparaît comme le terme d'un élan individuel de confiance ou d'amour beaucoup plus souvent que comme une condition commune et fondamentale de toute la vie de l'Eglise. On ne dit pas tant : « *L'Eglise* est née dans le Cœur du Christ et y a sa demeure » qu'on ne dit : « Qu'il est désirable *pour l'âme chrétienne* d'entrer dans ce Cœur divin et d'y fixer son séjour ! » Mais, outre que la seconde de ces formules ne répondrait qu'à un sentimentalisme assez vague si la première n'était pas d'abord vraie en elle-même, nous trouvons parfois exprimée, et jusque dans la liturgie, la doctrine selon laquelle le Cœur du Christ est l'habitacle même de l'Eglise. N'est-ce pas, par exemple le supposé de cette strophe où après avoir chanté :

« Ex corde scisso Ecclesia
Christo iugata nascitur »,

on ajoute :

« Hoc ostium arcae in latere est,
Genti ad salutem positum ».

Parler de l'Arche du salut, c'est parler d'un lieu où il est indispensable d'entrer pour se sauver. Et c'est bien en ce sens que saint Augustin avait présenté jadis la blessure du côté comme la porte de l'Arche, voulant dire par là qu'il nous était indispensable d'entrer par elle dans le Corps Mystique du Christ... Quand donc la liturgie transporte cette idée au Sacré-Cœur lui-même, elle suppose que c'est tout un d'entrer dans le Corps Mystique du Christ et d'entrer dans

son Cœur, — autrement dit que le Cœur du Christ est comme le lieu où l'Eglise tout entière est de plein droit contenue (18).

Reste à expliquer ce qui fonde ce symbolisme.

Serait-ce l'histoire de la naissance d'Eve ? — Non, puisque rien n'y parlait du cœur d'Adam ! Serait-ce l'effusion figurative du sang et de l'eau sur le Calvaire ? — Non, puisque ce flot symbolique, loin de rester dans le cœur du Christ, ne se manifesta qu'en s'en échappant ! Serait-ce la doctrine générale du Corps Mystique et de l'inclusion en lui de tous les fidèles ? — Il faut ici distinguer.

Il est clair d'abord que cette doctrine ne nous autorisera jamais, par elle-même, à considérer le Chrétien, ou l'Eglise entière, comme intérieurs à chacun des organes physiques du Corps de Jésus, à son œil, par exemple, ou à sa bouche. Si donc il s'agit du Cœur du Christ, considéré, sans plus, *comme un organe de son corps,* rien ne permet de voir en lui l'habitacle de l'Eglise.

Il en va autrement si l'on envisage, plus précisément, ce Cœur *comme un organe blessé* du corps du Sauveur. Car, puisque les blessures du Christ n'ont été infligées à son corps naturel que pour nous ouvrir l'entrée de son Corps Mystique, un symbolisme aussi traditionnel que profond et émouvant nous permet de nous les représenter comme des « portes », que le Rédempteur a voulu voir percer dans sa chair pour que nous pénétrions en Lui... Du seul fait qu'il est *blessé,* le Cœur du Christ peut donc déjà être dit nous accueillir, nous héberger.

Mais ce n'est encore là qu'une explication partielle. Car, si les âmes saintes aiment tant à se réfugier dans ce Cœur, ce n'est pas seulement parce qu'elles y voient la plus profonde des blessures matérielles du Seigneur : c'est surtout parce qu'à leurs yeux le Cœur du Christ *s'identifie, pour ainsi dire, à son Amour,* dont il est l'emblème. Il reste donc à expliquer pourquoi l'amour du Christ (et, par suite, le cœur même qui le figure) se prête particulièrement à être représenté sous le symbole d'un *lieu* dans lequel nous sommes contenus.

Il s'y prête pour deux raisons.

La première, c'est qu'il appartient à l'amour, surtout quand il est parfait, d'entourer, d'envelopper tout son objet de sa sympathique sollicitude. D'où il suit que l'Eglise, objet central de la sollicitude aimante du Christ, est, à ce titre déjà, *dans* son cœur. Elle y est même comme l'occupant et le remplissant tout entier, puisqu'elle y est comme l'Epouse unique d'un Epoux divinement fidèle...

---

(18) La même idée apparaît dans l'oraison de sainte Marguerite Marie où l'Eglise adresse *collectivement* à Dieu cette demande : « ut te in omnibus et super omnia diligentes, iugem in eodem corde tuo mansionem habere mereamur ». — De même la préface de la fête du Sacré-Cœur envisage manifestement le cœur du Christ comme le lieu de repos de *toutes* les âmes pieuses, comme le lieu de refuge de *toutes* les âmes pénitentes.

Mais il y a plus. Car l'amour du Christ pour son Eglise n'a pas seulement l'Eglise *pour objet*, comme ce serait le cas s'il pouvait se réduire à un mouvement d'affection impuissant et stérile. Il s'agit ici d'un amour essentiellement et souverainement efficace, d'un amour qui a la vie de l'Eglise *pour effet*. Et parce que la vie qu'il répand est elle-même une vie d'amour, une vie dont la charité est la loi fondamentale, l'amour du Christ est, en même temps que la source de la vie de l'Eglise, son modèle achevé. Il la précontient donc tout entière, en la manière excellente dont une cause parfaite précontient un effet qui n'en est qu'une humble mais fidèle image. Ce n'est donc pas seulement à la façon d'un objet d'amour que l'Eglise vit dans le Cœur du Christ : c'est aussi et surtout parce que ce Cœur ne la vivifie qu'en lui communiquant une participation de Lui-même : de sorte que, la soutenant tout entière de son action, et la dépassant en même temps comme de toutes parts, il peut, dans un sens très plein, être dit la *contenir* entièrement.

C'est donc avec raison que la piété des fidèles découvre, comme en vertu d'un infaillible instinct, dans le Cœur immolé du Christ, non pas seulement le principe de la vie de l'Eglise, mais aussi le lieu permanent de son refuge et de son repos, le sanctuaire de ses immortelles épousailles, l'ambiance vivifiante hors de laquelle il n'y a pour les chrétiens que la mort.

Mais cette considération même nous invite à un dernier pas. Car saint Paul et saint Jean nous attestent ce qu'on pourrait appeler le caractère réciproque des inhabitations spirituelles. Si le Père éternel est « dans » le Fils, c'est aussi que le Fils est « dans » le Père (19). Si nous sommes, si nous devons demeurer « dans le Christ », c'est aussi que le Christ est et doit demeurer « en nous » (20)... Tout suggère que la même loi doit jouer ici encore, et qu'à la formule : « l'Eglise *vit dans le Cœur* du Christ », doit correspondre, comme un écho, cette autre formule : « le Cœur du Christ *vit dans l'Eglise* », au point d'en être, lui-même, comme le cœur.

Il est d'ailleurs frappant de constater que la dévotion au Sacré-Cœur s'est, dès le début, nettement orientée en ce sens. Car si nous voyons, dès le moyen âge, les âmes pénétrées de cette dévotion tendre vers le Sacré-Cœur comme vers le refuge qui doit les accueillir, elles aspirent aussi, comme du même élan, à voir le Cœur de Jésus se substituer en elles à leur propre cœur... On ne saurait compter les visions symboliques où cette substitution est promise ou accordée

(19) J. XIV, 10 ; XVII, 21.

(20) J. XV, 4. Saint Paul dit de même maintes fois que le Christ est et vit « en nous » (*Rom.*, VIII, 10 ; *II Cor.*, XIII, 5 ; *Gal.*, II, 20 ; IV, 19...), formule qui alterne chez lui avec celle, plus fréquente encore, de notre insertion « dans le Christ ».

à des amis de Dieu, par manière d'échange de cœurs, ou par manière de fusion de plusieurs cœurs en un seul (21). Et quoique, là aussi, ces pieux symboles se réfèrent le plus souvent à des mouvements de dévotion individuels, c'est parfois aussi l'Eglise elle-même, l'Eglise entière, qui est présentée comme aimant par le Cœur même du Christ, comme fondue avec Lui en l'indivisible unité d'un seul Cœur. Cette considération revient notamment, et avec une remarquable insistance, dans la messe et l'office composés pour le Sacré-Cœur par saint Jean Eudes, en qui l'Eglise reconnaît le premier Docteur de cette dévotion (22). Et il est aisé de voir comment, chez le grand mystique normand, cette admirable idée de l'« unité de Cœur » entre le Christ et son Eglise prolonge et complète la conception, non moins fondamentale chez lui, de la parfaite « unité de Cœur » qui se réalise entre Jésus et Marie.

Rien d'ailleurs n'est théologiquement mieux fondé que cette conception du Cœur du Christ devenant le cœur même de tous les siens. Car, s'il est vrai que notre amour pour Dieu et pour nos frères procède tout entier de l'amour du Christ, qui nous le communique comme un reflet du feu qui l'embrase, il est clair que rien, dans notre charité, n'est bon, n'est salutaire, n'est désirable, sinon pour autant que s'y exprime l'amour actuel de Jésus : son amour pour ceux à qui Il donne *d'aimer,* et, du même coup, son amour pour ceux à qui Il donne *d'être aimés...* Comme donc il est juste et traditionnel de dire que le vrai Chrétien, que l'Eglise entière, ne vivent pas tant en eux-mêmes que le Christ ne *vit* en eux, ainsi, quand le Chrétien, quand l'Eglise, quand Marie, aiment Dieu et le prochain comme il faut, ce qui *aime* en eux, c'est moins, en toute vérité, leur propre cœur que le Cœur même du Seigneur. Saint Jean nous dit d'ailleurs expressément que l'objet central de la foi chrétienne est « *l'amour que Dieu a en nous* » (*I J.*, IV, 16), nous invitant ainsi à nous représenter une seule opération d'amour, qui s'épanche en quelque sorte du cœur de Dieu, pour remonter jusqu'à cette divine source après avoir traversé et assemblé tous nos cœurs. La dévotion au Sacré-Cœur nous invite, en somme, à étendre au Cœur du Verbe Incarné cette grande image johannique : donc à nous le représenter comme

---

(21) Il suffit pour s'en convaincre de parcourir un ouvrage historique sur la dévotion au Sacré-Cœur, par exemple celui, si justement apprécié, du P. Bainvel.

(22) Bornons-nous à transcrire ici l'oraison de cette Messe : « Pater misericordiarum et Deus totius consolationis, qui, propter nimiam caritatem qua dilexisti nos, dilectissimi Filii tui cor amantissimum nobis ineffabili bonitate donasti, *ut te uno corde cum ipso perfecte diligamus,* praesta quaesumus ut *cordibus nostris inter se et cum corde Jesu in unum consummatis,* omnia nostra in humilitate et caritate ejus fiant, atque, ipso interveniente, iusta cordis nostri desideria compleantur. Per eumdem Dominum &c... »

le Cœur unique qui aime en nous tous, tant il domine et imprègne de son activité d'amour personnel l'activité de chacun de nos cœurs.

Si, pour conclure, nous voulons maintenant résumer en peu de mots les liens multiples que nous avons été amenés à reconnaître entre la vie de l'Eglise et le Cœur du Christ, il y suffira, somme toute, de trois courtes assertions :

D'abord, l'Eglise est née *du Cœur* du Christ, ou plutôt elle en naît à tout instant, puisque l'amour Rédempteur est la source, toujours actuelle, de sa vie.

Ensuite, l'Eglise est née et demeure *dans le Cœur* du Christ, séjour permanent où s'épanouit sa vie.

Enfin, l'Eglise a, en naissant, *reçu le Cœur* du Christ, pour exercer par lui les activités d'amour qui constituent l'opération fondamentale de sa vie.

*Institut catholique, Paris.* Guy DE BROGLIE, S. I.