

NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

67.2 N° 4 1945

La théologie du « Corps mystique » au xix^e
siècle

Augustin KERKVOORDE

p. 417 - 430

<https://www.nrt.be/es/articulos/la-theologie-du-corps-mystique-au-xixe-siecle-2967>

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2024

LA THEOLOGIE DU « CORPS MYSTIQUE » AU DIX-NEUVIEME SIECLE

Dans son ouvrage sur le corps mystique du Christ, le P. Mersch a consacré un bref chapitre à « l'époque contemporaine » (1). Il s'y arrête, pour le dix-neuvième siècle, à Mgr Pie et au concile du Vatican. Illustrons et complétons ces pages par quelques données historiques.

La théologie avait passé par une période de décadence assez profonde au XVIII^e et au début du XIX^e siècle (2). Mais un puissant renouveau allait se dessiner, en Allemagne d'abord, à Rome ensuite. Ce renouveau, basé, en Allemagne, sur l'étude des origines chrétiennes et de l'histoire de l'Eglise, à Rome, sur l'étude des Pères grecs et de la théologie posttridentine, devait remettre en évidence la doctrine de l'Eglise « corps mystique du Christ ».

En Allemagne, le système d'études ecclésiastiques, tel qu'il fut réorganisé après les troubles de la Révolution, incorporait les étudiants et les professeurs de théologie, tant catholiques que protestants, aux universités de l'Etat. Ce système présentait pour la formation de futurs prêtres des inconvénients et des dangers, et l'autorité ecclésiastique ne laissait pas de s'en alarmer. « Comment les Facultés catholiques de théologie, englobées dans un corps professoral protestant, et les quelques savants catholiques des autres facultés, soumis à une majorité protestante, pourraient-ils s'élever à l'idéal de liberté et de sincérité qui unissait autrefois les corps enseignants de l'Eglise et les maîtres de la science ecclésiastique ? Sans doute, çà et là, un homme remarquable a pu exercer une influence étendue par la parole et l'écrit. M ö h l e r et D r e y, G ö r r e s et K l e e, pour ne pas parler des vivants, en sont des exemples ; mais même les individualités les plus puissantes souffrent du système étroit et mesquin sous lequel l'Etat moderne opprime les esprits. »

(1) T. II, p. 321-337.

(2) V. sur cette période M.-J. Scheeben, *Dogmatique*, trad. P. Bélet, t. I, Paris, 1877, p. 715-718 ou J. Bellamy, *La théologie catholique au XIX^e siècle*, Paris, 1904, chap. I, *La décadence théologique au début du XIX^e siècle*.

Ainsi écrivait en 1864 le *Katholik*, l'une des revues allemandes de théologie les plus estimées (3).

Ce fut cependant sous l'impulsion, et même à l'école de la science protestante, que l'un de ces savants, J. A. Möhler (1796-1838), s'appliqua à l'étude de la doctrine des Pères et des différences symboliques entre les confessions protestantes et le catholicisme. La synthèse de Möhler n'est sans doute pas parfaite. Mais elle a remis en honneur certains principes fondamentaux de la doctrine catholique, que des controverses stériles et une scolastique vieillie avaient perdus de vue. Ses idées rayonnèrent, non seulement en Allemagne, mais aussi à l'étranger, et surtout à Rome, comme nous le verrons. Le professeur allemand devint par là le grand inspirateur de la théologie du « corps mystique » au dix-neuvième siècle, théologie déjà réellement présente chez lui, et qui prendra, au cours du siècle, un développement plus considérable qu'on ne l'a remarqué jusqu'ici.

Möhler s'efforçait de restaurer une vision à la fois mystique et historique de l'Eglise. Selon le plan éternel de Dieu, le développement du principe de la vie nouvelle communiquée à l'humanité par le Christ devait la ramener à l'unité avec elle-même et avec Dieu. L'Eglise, œuvre du Christ, devait prendre place au centre de perspective de l'histoire comme but même de la création (4). L'aspect mystique ou intérieur de l'Eglise était défini d'abord comme la vie de l'Esprit, qui réalise l'unité dans la foi et dans l'amour.

« L'Eglise est avant tout un effet de la foi chrétienne, le résultat de l'amour vivant des fidèles réunis par l'Esprit-Saint... Si donc l'Eglise doit être considérée comme l'effet extérieur d'une force créatrice intérieure, comme le corps qui prend un esprit en se développant sans cesse, elle est aussi, et par là même, l'institution dans laquelle la vraie foi et le vrai amour chrétien se conservent et se cultivent. La totalité des chrétiens formant une seule et véritable vie commune, on peut la comparer à l'homme composé d'une âme et d'un corps ; en effet, cette vie totale de la chrétienté est subordonnée à deux facteurs : la force spirituelle et sa manifestation extérieure, organique. L'esprit de l'homme est sans doute le principe animateur et unifiant,

(3) Cité par A. Eröss, dans M.-J. Scheeben, *Briefe nach Rom*, Fribourg-en-Brisgau, 1939, *Introduction*, p. 3.

(4) Cfr P. Chaillot, S. J., *Jean-Adam Möhler, historien et théologien de l'Eglise*, *Introduction* à la traduction française de *L'Unité dans l'Eglise*, Paris, 1938.

mais il n'arrive à se connaître parfaitement comme tel et à rendre témoignage de son existence qu'en se créant un organisme corporel ; aussi bien doit-on dire qu'en perdant son corps l'esprit perd son existence terrestre » (5).

Plus tard Möhler accordera une plus large place au rôle de l'Incarnation et à son prolongement à la fois visible et invisible dans l'Eglise. L'essence de l'Eglise est l'union du divin et de l'humain, la continuation vivante de l'Incarnation. La tradition, la parole vivante de l'Eglise prolonge l'incarnation du Verbe divin, continue à donner une forme extérieure et vivante à la vérité divine.

« Sous le nom d'Eglise sur la terre, les catholiques entendent la communauté visible de tous les croyants, fondée par le Christ, dans laquelle l'activité exercée par lui durant sa vie terrestre pour la réconciliation et la sanctification de l'humanité est continuée jusqu'à la fin du monde, au moyen d'un apostolat d'une durée ininterrompue, institué par lui, dans laquelle aussi tous les peuples, au cours des temps, sont ramenés à lui... L'Eglise, pour être composée d'hommes, n'est pas une institution purement humaine. En Jésus-Christ, la divinité et l'humanité, bien que distinctes entre elles, n'en sont pas moins étroitement unies ; dans son Eglise, le Sauveur est continué selon tout ce qu'il est. L'Eglise, sa manifestation permanente, est divine et humaine tout à la fois ; elle est l'unité de ces deux attributs. C'est le Médiateur qui, caché sous des formes humaines, continue d'agir en elle ; donc elle a nécessairement un côté divin et un côté humain. Unies par des liens intimes, ces deux natures, si ce mot peut nous être permis, se pénètrent l'une l'autre et se communiquent respectivement leurs prérogatives. Sans doute, c'est le divin, c'est l'Esprit du Christ qui est infaillible ; mais l'homme aussi est infaillible, l'homme aussi est vérité ; car le divin n'existe point pour nous sans l'humain » (6).

Dans un langage encore imprégné de romantisme, Möhler rétablissait scientifiquement, par ses études historiques et sa pensée critique, la notion de la réalité intérieure et mystérieuse de l'Eglise.

* * *

Vers la même époque Rome connaissait un renouveau d'études théologiques parallèle, parti également de l'aversion pour

(5) *L'Unité dans l'Eglise*, p. 161, 164. Cet ouvrage date de 1825.

(6) *La Symbolique*, t. II, trad. franç. F. Lachat, Bruxelles, 1854, p. 9 (§ XXXVI, *Comment le divin et l'humain se présentent dans l'Eglise*). *La Symbolique* date de 1832.

la scolastique décadente et du désir de faire face aux exigences intellectuelles d'un monde nouveau. A l'Université Grégorienne, rendue à la Compagnie de Jésus en 1824, le P. Perrone (1794-1876) se faisait l'inspirateur de ce mouvement. Grand travailleur, il ne brilla pas par les idées neuves et originales, mais fournit un travail positif et apologétique remarquable. On peut même considérer comme un de ses principaux mérites d'avoir initié à la théologie positive ses brillants élèves Passaglia (1812-1887) et Franzelin (1816-1886). Ceux-ci montrent plus d'envergure spéculative. Ce sont des néo-scolastiques, sinon encore des néo-thomistes. Ils puiseront surtout dans la théologie posttridentine, en particulier chez Petau et Thomassin. Chez eux la doctrine de l'Eglise « corps mystique du Christ » devient très nette.

Avec son ami et collaborateur, le P. Schrader (1820-1875), le P. Passaglia publia en 1853-1854 les deux volumes d'un *De ecclesia Christi*, où nous relevons les idées suivantes :

« L'Eglise du Christ est son corps visible parmi nous. Elle est le corps dont il se nomme le Sauveur et la Tête, elle est le corps qu'il a aimé et aime de l'amour le plus tendre et le plus efficace. De l'amour le plus tendre parce qu'elle est os de ses os et chair de sa chair ; de l'amour le plus efficace, parce qu'il a versé tout son sang pour la purifier. Pour la rendre sainte, immaculée et glorieuse, il a montré toute la sollicitude d'un Epoux qui aime tendrement. Elle est son corps parce que, en elle et par elle, il continue visiblement sa prédication et son œuvre de rédemption universelle et continuera jusqu'à la fin des temps cette œuvre qu'il a commencée quand il a pris chair et habité parmi nous. »

La méthode de Passaglia est d'abord exégétique, philologique. Il cite et analyse les concepts de la Tradition, puis en déduit les conclusions dogmatiques, préférant construire sur les images de l'Écriture et des Pères plutôt que sur des distinctions philosophiques (7). Dans le traité cité, il étudie de

(7) Passaglia défend lui-même la légitimité de cette méthode dans son *De ecclesia Christi*, t. I, p.65 suiv. : « Statuitur firmitas analogiarum quae ex Scripturis proponuntur, si eadem consociatae sint atque harmoniosae ». Cfr son introduction à une réédition de Petau dont le premier et unique tome parut en 1857. Sur son enseignement théologique, ses qualités et ses défauts, voir l'article du P. Boyer, dans *Dict. de théol. cath.*, t. XI, 1932, col. 2207-2210.

cette façon les notions d'église et de synagogue, de royaume, de cité, de temple, de corps et d'épouse (8).

Que signifient par exemple les diverses expressions où l'Eglise du Christ est appelée le temple de Dieu, le temple du Dieu saint, le temple du Dieu vivant, le temple du Saint-Esprit (9) ? Elles signifient en premier lieu que le peuple chrétien est saint, soustrait à tout usage profane et vulgaire, consacré au Dieu vivant. Le peuple chrétien est façonné intérieurement par Dieu ; l'Esprit de Dieu habite en lui ; il jouit de la participation à la nature divine (10) qui forme le Christ dans les chrétiens (11), qui les rend conformes à l'image du Fils (12).

Entre le peuple chrétien et la nature humaine assumée hypostatiquement par le Fils unique, il y a une ressemblance insigne. La nature humaine du Christ est appelée le temple du Verbe (13) ; en elle la plénitude de la divinité habite corporellement (14). Dieu habite dans l'Eglise et se l'unit intimement. Dans l'Eglise et dans le Christ il faut distinguer soigneusement ce qui est extérieur et visible, et ce qui est intérieur et invisible, bien qu'il ne faille en aucune façon les séparer. Dans le Christ la chair est extérieure, le logos intérieur. Dans l'Eglise le peuple des fidèles est extérieur et visible, Dieu, le Saint-Esprit et leurs dons célestes sont invisibles.

La foi nous défend de voir uniquement dans le Christ ce qui est extérieur, l'homme, comme faisaient les ébionites ; de séparer ce qui est intérieur de ce qui est extérieur et, au lieu d'un seul et unique Christ visible et invisible, d'en admettre deux, l'un visible, l'autre invisible, comme faisait Nestorius ; de mêler ce qui est intérieur à ce qui est extérieur, d'altérer et l'élément humain et l'élément divin, comme les monophysites. De même dans l'Eglise il ne faut pas s'arrêter à ce qui est extérieur, la regarder comme une simple société humaine ; il ne faut pas séparer l'élément extérieur de l'élément intérieur et faire d'une seule et même Eglise visible et invisible deux églises, l'une visible, l'autre invisible ; il ne faut pas négliger la distinction entre ce qui est extérieur et ce qui est intérieur, et n'attribuer à l'Eglise que des choses saintes et divines.

De même que nous croyons en un seul Christ, visible et invisible, temporel et éternel, Dieu et homme, véritable Homme-Dieu, nous croyons en une seule Eglise, visible et invisible, humaine et divine, ou plutôt humano-divine.

En raison de l'union intime entre l'élément intérieur et l'élément extérieur, d'où résulte l'unité du Christ, des propriétés supérieures et divines lui sont attribuées. On peut dire également, à cause du lien

(8) *De ecclesia Christi*, l. I (*Ecclesiae hypothyposis*), c. III, p. 21 ss.

(9) *I Cor.*, III, VI ; *II Cor.*, VI.

(10) *II Petr.*, I, 4.

(11) *Gal.*, IV, 29.

(12) *Rom.*, VIII, 29.

(13) *Jean*, II, 19.

(14) *Col.*, I, 19 ; II, 9.

intime qui unit l'élément intérieur à l'élément extérieur dans l'Eglise et la rend une, que des propriétés élevées et particulières à Dieu sont siennes.

C'est pourquoi, continue Passaglia (15), l'Eglise visible ne cessera jamais d'exister ; elle est l'école céleste, le temple de la sainteté, l'arche du salut, la colonne et la base de la vérité (16), la colonne qui manifeste cette vérité avec éclat, la base sur laquelle elle demeure immobile, afin de ne jamais disparaître du genre humain.

Et il s'exclame pour terminer ce paragraphe sur l'Eglise temple de Dieu : « Des choses si excellentes, si élevées, si divines peuvent-elles être attribuées à l'Eglise ? Ne dépassent-elles pas de loin sa nature et sa définition ? Certes, elles les dépassent de loin et de très loin, si l'Eglise n'est pour toi autre chose qu'une réunion d'hommes, si tu ne vois dans l'Eglise que ce qui est apparent, perceptible aux sens. Mais si tu la considères plus profondément et constates que l'Eglise visible est le temple de Dieu, que Dieu habite en elle, qu'il en prend soin, qu'elle lui est très intimement unie, toutes les choses que nous t'avons rappelées te paraîtront inférieures à sa nature et à sa dignité. »

Passons au paragraphe suivant, intitulé *metaphora corporis* (17).

Le peuple chrétien est appelé *corpus*, *unum corpus* (18), *corpus Christi* (19) ; les fidèles sont les *membra Christi*, les *membra corporis eius* (20). Comme un corps organique et vivant, l'Eglise est composée de membres nombreux et variés, dont les propriétés et les fonctions sont diverses, mais où tout est cependant réuni dans l'unité, non seulement par l'accord des divers membres, mais par l'action d'un même chef et d'un même esprit. Comme un corps vivant, l'Eglise se développe et se développera jusqu'à la fin des temps, par la connaissance de la vérité, le culte de la sainteté et l'amitié avec Dieu.

Saint Augustin a décrit l'Eglise comme un organisme vivant, composé d'une âme et d'un corps ; le corps comprend des hommes réunis par une profession extérieure de foi et par une communauté de sacrements ; l'âme est représentée par les dons intérieurs du Saint-Esprit, la foi, l'espérance et la charité. Plus tard on prendra l'habitude d'appeler cette Eglise, « corps du Seigneur » d'après saint Paul, le « corps mystique » (21). La nature véritable de l'Eglise est entièrement méconnue par ceux qui, comme Kant, la tiennent uniquement pour une

(15) *Op. cit.*, p. 31.

(16) *I Tim.*, III, 15.

(17) *Op. cit.*, p. 31 ss.

(18) *Rom.*, XII, 4-5 ; *I Cor.*, X, 17 ; XII, 13 ; *Eph.*, IV, 4 ; *Col.* I, 19 ; III, 15.

(19) *I Cor.*, XII, 27 ; *Eph.*, I, 23 ; IV, 12 ; V, 23.

(20) *I Cor.*, VI, 15 ; *Eph.*, V, 30.

(21) Cfr sur ce sujet les études récentes du P. de Lubac, S. J., dans *Recherches de science religieuse* 1939 et 1940, et dans *Science religieuse*, 1944.

société où des hommes se réunissent pour pratiquer la vertu et pour confesser la religion. Cette définition passe sous silence ce qui est intérieur à l'Eglise, ou plutôt ce qui est divin en elle, ce qui fait surtout son excellence ; c'est à peine si elle tient compte de ce qu'il y a d'extérieur et d'humain en elle.

Le Christ est le chef de son Eglise et l'âme de son^b Esprit (22). La vie de l'Eglise est donc divine ; elle est indéfectible dans sa foi, son espérance, sa charité, étant animée par l'esprit du Christ, qui est esprit de foi, d'espérance et de charité. Il est impossible que l'Eglise corrompe la vérité ou perde la charité.

Passaglia affirme l'analogie, empruntée aux Pères, entre l'union hypostatique et l'union du Christ à l'Eglise. Le Christ remplit son humanité comme l'Eglise de sa divinité. Il se sert de l'une comme de l'autre pour habiter parmi les hommes, pour les enseigner, les sauver, les sanctifier. Par l'Eglise le Christ continue l'œuvre qu'il a commencée dans son humanité. Enfin, dit Passaglia, après avoir commenté le texte d'Eph., V (23), si l'on veut faire la biographie complète du Christ, il ne faut pas se contenter de ce qui est écrit dans les évangiles, il faut encore prendre les annales ecclésiastiques, car le Christ a continué de se manifester dans l'Eglise après s'être manifesté dans son humanité, son corps mystique continue l'œuvre de son corps naturel. L'histoire de l'un et de l'autre nous montre ce que le Christ a fait et continue de faire pour le genre humain.

Le chapitre se conclut par cette définition de l'Eglise : « *ecclesiam apte luculenterque vocari corpus Christi mysticum, id est eorum omnium coetum in quo se Christus manifestat suamque vitam explicat, per quem conspicuus inter homines degit, et per quem salutaris oeconomiae opus ita profert atque continuat, ut per eum homines a captivitate liberet, veritatem doceat, iustitiam donet, et ad sempiternam coronam perducat* » (24).

L'Eglise est encore l'épouse du Christ (25), comme nous le rappelle saint Augustin : « *Verbum sponsus, et sponsa caro humana, et utrumque Filius Dei, et idem Filius hominis, ubi factus est caput ecclesiae ; ille uterus Virginis Mariae thalamus eius. Inde processit tamquam sponsus de thalamo suo* » (26).

*
*
*

Passaglia, malheureusement, ne continua pas une œuvre qui s'annonçait brillante malgré des défauts de forme. En 1857

(22) Eph., I, 22 ; IV, 15 ; V, 23 ; Col., I, 18 ; II, 19. Passaglia cite également les anciens Pères : Clément, Ignace, Tertulien, Origène.

(23) Op. cit., I, p. 37.

(24) Ib., p. 38.

(25) II Cor., XI, 2 ; Eph., V, 32 ; Apoc., XII, 2-9.

(26) In Joh., tr. VIII. Cité par Passaglia, ib., p. 49. Cfr encore sur cette image I, p. 79 ; I, II, p. 109 ; I, III, p. 742 et 814 ss.

il abandonnait sa chaire de théologie à la Grégorienne ; bientôt il quittait la Compagnie de Jésus, se laissant gagner aux idées de la jeune Italie. Il prit part aux délibérations sur la question italienne et voulut se faire l'intermédiaire entre le gouvernement de Turin et le pape. Mis à l'index pour ses écrits politiques, il s'enfuit de Rome en 1861 pour aller occuper à l'université de Turin la chaire de philosophie morale. Il rédigea en 1862 l'adresse du clergé libéral italien à Pie XI, le conjurant de céder sur la question du pouvoir temporel. Il fonda un hebdomadaire pour défendre les idées libérales (27) et y donna en 1864-1865 un commentaire du Syllabus, à la préparation duquel il avait lui-même travaillé. Le théologien qui avait consacré, comme M ö h l e r, des pages éloquentes à défendre l'Eglise visible, qui avait rédigé un *De praeerogativis beati Petri* de 608 pages (28), qui avait jugé si sévèrement ceux qui se séparaient de l'Eglise, allait vivre de longues années en dehors d'elle, condamné bientôt à l'isolement et au silence, car il ne voulut jamais renier sa foi. En 1887, à la veille de sa mort, il eut le bonheur de se réconcilier avec l'Eglise qu'il avait tant aimée.

Si le nom de Passaglia fut dès lors pour ainsi dire ignoré dans le monde théologique, son œuvre trouva un continuateur fidèle dans le P. Schrad er. Celui-ci reprit la méthode et souvent textuellement la doctrine de son ancien maître, dans une série de traités publiés à Vienne et à Poitiers où il enseigna par la suite (29). Malheureusement la forme dont il revêtait ses ouvrages était encore plus lourde que celle de Passaglia et en rendait la lecture très ardue (30). Par ailleurs le P. Schrad er se fit l'adversaire le plus résolu des théories libérales de son ancien ami et devint le défenseur

(27) *Il Mediatore*, 1862-1866.

(28) Rome, 1850.

(29) C'est ce que montre H. Schauf, dans son ouvrage *Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des neunzehnten Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen C. Passaglia und Kl. Schrader*. Fribourg-e-B., 1941. Le premier chapitre étudie la vie et l'œuvre de Passaglia et de Schrader.

(30) Voir sur l'œuvre de Schrader, son ancien élève Scheeben dans *Literarischer Handweiser*, VIII, 1869, col. 331-334, ou J. de Blic, S. J., dans *Dict. de théol. cath.*, t. XIV, 1939, col. 1576-1579.

acharné de la primauté romaine et du pouvoir temporel ⁽³¹⁾. Il consacra une grande partie d'un *De unitate Romana* ⁽³²⁾, ouvrage qui peut être considéré comme un important travail préparatoire au concile du Vatican, à répondre à ce que Passaglia écrivait dans son *Mediatore*.

C'est par Schrader, qui sans doute rédigea le schéma primitif *De ecclesia Christi* ⁽³³⁾, que nous retrouvons au concile du Vatican les idées de Passaglia sur le « corps mystique » du Christ. Le chapitre premier s'intitule *Ecclesiam esse corpus Christi mysticum*, pour commencer par la nature intime de l'Eglise, son essence divine, et pour ne pas donner prise aux critiques des novateurs — de ces novateurs dont il est question chez Möhler — selon lesquels, pour les catholiques, toute la vérité de l'Eglise se réduirait à son aspect extérieur et sensible ⁽³⁴⁾. Mais ce schéma réfute également les nouvelles thèses de l'ancien théologien romain sur la primauté et le pouvoir temporel du pape. Les notes citent les œuvres de Passaglia sans nommer celui-ci ⁽³⁵⁾.

L'année 1857 avait vu Passaglia abandonner son enseignement théologique et Schrader partir pour Vienne. L'un des remplaçants fut le P. J. B. Franzelin. Esprit moins brillant que Passaglia, mais plus précis, plus sobre, ennemi de toute exagération, il avait cependant été formé à son école et ne prenait pas encore place parmi les thomistes rigoureux. Il se basait aussi sur l'étude positive, sur l'Écriture et les Pères. Un coup d'œil sur son *De ecclesia Christi* ⁽³⁶⁾, ouvrage posthume, nous révèle des idées et des préoccupations toutes proches de celles de Passaglia, présentées sous une forme plus scolastique.

Ici aussi l'Eglise est considérée dans ses rapports avec l'Incarna-

(31) Voir Scheeben, *loc. cit.*, col. 331, qui croit que l'âpreté avec laquelle Schrader défend et même « force » ses conceptions anti-libérales, provient de l'amertume que lui avait causée l'attitude de Passaglia.

(32) 2 vol., Fribourg-e.-B. et Vienne, 1862 et 1866.

(33) Voir Schauf, *Die Einwohnung*, p. 18. Voir le schéma avec les notes dans Mansi, t. LI, col. 539-636.

(34) Mansi, t. LI, col. 553 ; cfr col. 575.

(35) *Ib.*, col. 606-608 et 610-612.

(36) Rome, 1887.

tion ⁽³⁷⁾, comme l'épouse et le corps mystique du Sauveur ⁽³⁸⁾. L'Eglise au sens le plus large est la société surnaturelle de tous ceux qui, soit anges, soit hommes, se rattachent au Christ-Chef, par la foi dans cette vie, par la vision béatifique dans l'autre, et sont ainsi unis dans la communion des saints ⁽³⁹⁾. C'est dans l'Incarnation et dans l'union de l'Eglise au Christ qu'il faut chercher le principe de l'essence et de toutes les propriétés de l'Eglise. Cette union nous est le mieux dépeinte sous l'image de l'union entre l'homme et la femme, donnée par l'Apôtre ⁽⁴⁰⁾.

Comme le Christ, Homme-Dieu, réunit en une seule personne deux natures, l'une visible, l'autre invisible, de même, peut-on dire, l'Eglise ⁽⁴¹⁾. « *Sicut Christus est Deus homo, Verbum caro, ita corpus eius Ecclesia in suis membris, in sua hierarchia, in suis sacramentis ac institutis constat duplici elemento, elemento per se humano ac visibili externo atque elemento divino et invisibili interno, quo humanum informatur et elevatur atque ita formaliter constituitur ecclesiasticum. Ideoque utriusque elementi humani ac divini coniunctione et singulae veluti partes Ecclesiae constituuntur et ex his omnibus tota Ecclesia consistit humano-divina. Spiritus sancti dona sunt in ipsa, ut ita dicamus, velut incarnata, invisibilia, fiunt visibilia, non utique in se ipsis, sed in elemento visibili coniuncto, quod informant et quo manifestantur* » ⁽⁴²⁾.

De même que Passaglia et Möhler, Franzelin consacre une notable partie de son traité à la défense de l'Eglise visible niée par les réformateurs. Il n'existe pas sur la terre une église visible et une église invisible; l'Eglise visible du Christ a des propriétés invisibles. Il n'y a pas une église extérieure et une autre en laquelle il faut croire par la foi; l'Eglise visible elle-même est l'objet de la Révélation divine et le sujet des attributs surnaturels.

Mentionnons encore un théologien romain très connu dans un autre domaine, comme promoteur de la néo-scholastique, le P. J. Kleutgen (1811-1883). Bien qu'il n'ait pas été élève ni professeur à l'Université Grégorienne, il vécut en étroits rapports avec les professeurs et élèves de celle-ci, comme professeur au Collège germanique. Mgr Hettinger ⁽⁴³⁾, lui-même ancien élève de l'Université et du Collège, rapporte que c'est à Passaglia que Kleutgen doit l'inspiration de ses

(37) Thèse 17, p. 296.

(38) Thèse 18, p. 301.

(39) P. 8.

(40) P. 312.

(41) P. 320.

(42) P. 323-324.

(43) Dans *Aus Welt und Kirche*, 6^e éd., Fribourg-e.-B., 1911, t. I, p. 81.

importants ouvrages sur la théologie traditionnelle (44). Kleutgen opposait l'enseignement des Pères et de la scolastique aux théories semi-rationalistes de Hermès, Hirscher et Günther, qui jouissaient d'une grande vogue dans un certain nombre d'universités allemandes. Pas plus que les scolastiques, il n'envisage de traité particulier sur l'Eglise ; mais de ses grandes idées patristiques et traditionnelles sur la foi, Dieu, la Trinité, la grâce, le péché, l'Incarnation, la Rédemption, jaillit tout naturellement une conception semblable de l'Eglise.

Ainsi donc, à Rome, des théologiens qui unissaient au souci d'une science positive déjà fortement appuyée sur l'exégèse et la critique, celui de répondre aux besoins intellectuels de leur époque par une spéculation assez éclectique, firent à la théorie du « corps mystique » une très large part dans leur pensée et eurent même l'intention de la mettre au premier plan dans une définition conciliaire de l'Eglise.



Les préoccupations de ces théologiens ne sont pas seulement très semblables à celles de Möhler ; ils se fondent aussi en grande partie sur ses premiers travaux. On aura remarqué que parmi les professeurs cités trois sont allemands. L'un d'eux, le P. Kleutgen, avait même commencé ses études dans les universités allemandes. A priori il n'est guère possible que l'œuvre de Möhler, dont la Symbolique était regardée par toute l'Allemagne catholique comme l'ouvrage qui redonnait droit de cité à la pensée catholique dans le monde scientifique, ait échappé à l'attention de ces théologiens. Un examen quelque peu attentif de leurs œuvres permet de constater que les livres théologiques publiés en Allemagne étaient connus et étudiés à l'Université Grégorienne.

Passaglia tout d'abord, s'il ne connaissait pas l'allemand, se faisait, au témoignage de Mgr Hettinger, soigneusement mettre au courant de ce qui paraissait dans ce pays (45). Son collaborateur Schrader l'aura sans doute en cela efficacement secondé. Le *De ecclesia Christi*, qui, en de-

(44) *Die Theologie der Vorzeit*, dont les premiers tomes parurent en 1853 et 1854.

(45) *Aus Welt und Kirche*, t. I, p. 70.

hors de ses sources, ne cite guère de travaux, revient à plusieurs reprises avec éloge sur l'œuvre de Möhler. Il cite et commente abondamment l'Écriture et les Pères, suivant en cela, nous dit-il, Petau, Thomassin et Möhler (46). Möhler, dit-il, a exposé d'une façon parfaite la doctrine des premiers Pères sur la foi (47), et résumé mieux que beaucoup d'autres les opinions des protestants (48). Passaglia connaît encore quelques autres théologiens et historiens allemands de son époque, Hefele, Hergenröther, Klee.

Möhler est également cité dans le schéma primitif de l'Église au concile du Vatican (49), avec d'autres écrivains modernes comme Böhmer, F. C. Baur, Pusey et Renan. Franzelin utilise les travaux de Möhler, Drey, Denzinger, Hettinger, Hergenröther et Döllinger. Quant à Kleutgen, il prend explicitement position vis-à-vis de théologiens semi-rationalistes allemands, mais si ce point de vue négatif ne lui fait pas citer les auteurs qu'il ne combat pas, il est évident qu'il ne les connaît pas moins.

Il y a donc, pour la doctrine du corps mystique, un lien réel entre Möhler et les théologiens du Collège romain. On voit de plus que le schéma qui parlait de l'Église « corps mystique du Christ » n'est pas une apparition fortuite dans la théologie du dix-neuvième siècle ; il est l'œuvre d'auteurs qui étaient retournés à l'étude scientifique des sources et qui se tenaient à la hauteur de la pensée contemporaine. Leur influence sur de nombreux auditeurs de toutes nationalités ne peut être sous-estimée, même si, après eux, un courant plus scolastique, ou mieux plus strictement thomiste — qui atteignit son point culminant dans le P. Billot — prédomina dans l'enseignement de la théologie. Dans son ouvrage sur la doctrine de l'inhabitation du Saint-Esprit au XIX^e siècle, H. Schauf dresse une liste imposante d'anciens élèves de Passaglia-Schrader, et montre que beaucoup d'entre eux ont partagé, sur ce point plus discuté, l'opinion de leurs maîtres. A fortiori ont-ils repris leurs idées sur l'Église « corps mystique du Sauveur ».

(46) L. III, p. 26.

(47) *Ib.*, p. 90.

(48) *Ib.*, p. 100. Möhler est encore cité p. 143, 316, 497.

(49) V. Mansi, t. II, col. 553 et 575.

L'Université Grégorienne comptait parmi ses élèves de nombreux Allemands. Ceux-ci, hébergés au Collège germanique, ne contribuaient pas peu à l'entretien des rapports intellectuels entre Rome et leur pays. Ils se firent nombreux surtout après 1848, lorsqu'un régime de libertés nouvelles permit au catholicisme de s'épanouir, surtout en Prusse ⁽⁵⁰⁾. Ils allaient chercher leur formation dans la Ville Éternelle surtout parce qu'ils se rendaient compte des étroitesse et des insuffisances de l'enseignement théologique universitaire. La formation scientifique y était certes excellente, mais elle se limitait trop à l'histoire et à la philologie. Le point de vue dogmatique était négligé, la philosophie régnante était celle de Kant et de Hegel ⁽⁵¹⁾, sans parler de l'ambiance protestante ou rationaliste et laïcisante où les étudiants étaient forcément plongés.

Parmi les anciens élèves de Passaglia, Schrader, Franzelin et Kleutgen, il y en eut un surtout qui développa la doctrine de l'Eglise « corps mystique du Christ » avec une vigueur et une profondeur nouvelles. Ce fut M. J. Scheeben (1835-1888) ⁽⁵²⁾. Dans ses *Mystères du Christianisme* ⁽⁵³⁾, il expose toute la théologie catholique en la ramenant à une grande idée centrale, celle de l'Incarnation, prolongement extérieur de la Trinité, base de l'Eglise, dans laquelle, par la foi et les sacrements, nous devenons participants de la nature divine en devenant membres du corps du Fils de Dieu ⁽⁵⁴⁾. Dans sa *Dogmatique* ⁽⁵⁵⁾, la même synthèse sera reprise et deve-

(50) V. G. Goyau, *L'Allemagne religieuse. Le catholicisme, 1800-1870*, 4 vol., Paris, 1905-1910, vol. II, chap. V, *L'année 1848*.

(51) C'est ainsi que par exemple Mgr Hettinger et surtout le P. Kleutgen ne faisaient pas mystère des déceptions que leur avait causées cet enseignement philosophique.

(52) Scheeben étudia à Rome de 1852 à 1859. Rappelons que c'est en 1857 que Passaglia et Schrader quittèrent la Grégorienne et furent remplacés par Ceresa et Franzelin. Voir une brève biographie de Scheeben dans *N.R.Th.*, t. LXVI, 1939, p. 568-571.

(53) *Die Mysterien des Christentums*. Fribourg-e.-B., 1865.

(54) Voir surtout le § 56 sur l'union du Logos à la nature humaine. Nous avons donné dans la *N.R.Th.*, t. LXVI, 1939, p. 661-680 un aperçu sur la théologie des *Mystères*. Pour ce qui concerne plus particulièrement le « corps mystique », voir *La vie spirituelle*, t. LVIII, 1939, p. 113-131, *Le mystère de l'Eglise d'après Scheeben*, et *ib.*, t. LXI, 1939, p. [42]-[58] et [85]-[106], *La mystérieuse économie de l'Homme-Dieu d'après Scheeben*. La collection *Unam Sanctam* publiera bientôt les pages de Scheeben sur l'Eglise.

(55) *Handbuch der katholischen Dogmatik*, en trois tomes, Fribourg-e.-B., 1874-1887.

loppée davantage encore. Comme Möhler, comme ses professeurs romains, Scheeben cherche à combattre le rationalisme (tant le rationalisme ancien de la scolastique décadente que le rationalisme des philosophies nouvelles auxquelles les théologiens des universités voulaient réduire le dogme) par une théologie de la foi, du mystère, du surnaturel, qui, directement fondée sur les données de l'Écriture et de la Tradition, se concentrait d'elle-même autour du mystère de l'Église, corps « mystique » ou mystérieux du Christ, c'est-à-dire prolongement et manifestation dans le temps du mystère de l'Homme-Dieu, lui-même prolongement et manifestation du mystère de la Trinité.

Si les travaux de ces théologiens ne s'imposèrent pas immédiatement à l'enseignement ecclésiastique, si l'attention resta encore tournée vers des problèmes de polémique et d'apologétique peut-être plus importants à cette époque, si enfin la marée des philosophies subjectivistes imposa un retour plus radical à l'ancienne discipline de l'École, il n'en reste pas moins vrai qu'ils ont marqué dans l'histoire de la théologie et de l'Église ⁽⁵⁶⁾. Ils ont inauguré un retour à l'esprit des premiers siècles chrétiens, à un christianisme plus profond et plus vécu, à une doctrine positive, sachant se hausser au-dessus de controverses toujours présentes, mais toujours passagères et accessoires. Ils sont à l'origine de cet approfondissement de la spiritualité, de ce renouveau de vie mystique et liturgique dont nous sommes les heureux témoins ⁽⁵⁷⁾.

Aug. KERKVOORDE, O. S. B.

(56) Nous croyons avoir cité les auteurs qui ont principalement contribué au renouveau de la théologie du « corps mystique » au XIX^e siècle. S'il en est d'autres, et en d'autres pays, qui ont également accordé à cette doctrine une place plus ou moins grande dans leur théologie, leur contribution, et surtout leur influence, ne sont guère comparables à celles des écrivains et professeurs cités. Presque tous dépendent d'ailleurs de ceux-ci, de Möhler, dont l'autorité était grande dans l'Allemagne catholique et à l'étranger, de l'Université Grégorienne, fréquentée par de nombreux élèves de toutes nationalités, et, plus tard, de Scheeben. De sorte que le titre de notre étude se justifie pleinement, même si elle ne cite pas tous les auteurs de toutes nationalités qui ont fait une place quelconque dans leur œuvre au « corps mystique », expression encore très peu usitée d'ailleurs, sauf chez nos théologiens précisément, et qui suscita l'étonnement des Pères au concile du Vatican.

(57) Qu'il nous suffise de citer des ouvrages comme ceux de Dom Columba Marmion ou de K. Adam, dont la diffusion est à elle seule révélatrice de la mentalité contemporaine.