NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

73 Nº 9 1951

Qu'est-ce que l'Église ?

Alexandre DURAND (s.j.)

p. 912 - 925

https://www.nrt.be/fr/articles/qu-est-ce-que-l-eglise-2658

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

QU'EST-CE QUE L'ÉGLISE ?

Le problème de l'Eglise.

L'existence de l'Eglise pose un difficile problème : celui de la nature de cette société. Ce problème peut se formuler ainsi : l'Eglise est-elle simplement constituée par l'ensemble des membres qui la composent et sa réalité est-elle celle d'un *tout* qui résulte, sans plus, de la somme de ses parties ? ou bien doit-on la concevoir comme une réalité *sui generis,* transcendante aux individus qu'elle assemble, c'est-à-dire comme un « sujet » original qui ne s'identifie à aucun des sujets humains, « distributive aut collective sumpti », qui la composent ? La première solution constitue ce qu'on peut appeler un nominalisme, la seconde, un réalisme. Laquelle choisir ?

On chercherait en vain à trancher le problème ou à esquiver la difficulté en faisant remarquer qu'une société n'est pas un « tas » fait d'éléments juxtaposés et sans lien entre eux, mais un « tout » organisé et unifié, comportant un ensemble d'institutions et de formes juridiques (1) et qu'en raison de cet élément institutionnel et juridique une société est plus que l'ensemble des individus qui la composent, sans qu'on doive cependant faire d'elle une réalité distincte et transcendante. Car le problème — même ainsi précisé — reste entier : l'Eglise est-elle une société du même type que les sociétés naturelles et peut-elle se ramener en définitive, comme ces dernières, aux sujets qui la constituent et à l'ensemble des institutions et des liens juridiques qui unissent ces sujets entre eux et à l'autorité (2) ? ou bien enveloppe-t-elle un mystère ontologique plus profond ? Nominalisme ou réalisme ? Nous oscillons toujours entre ces deux conceptions opposées.

La conception nominaliste ne semble-t-elle pas, à première vue, devoir s'imposer ? L'idée d'un tout qui serait autre chose que la somme ou la synthèse de ses parties, ou celle d'une société qui serait quelque chose de plus que l'ensemble de ses membres et de ses institutions, a quelque chose de déconcertant. De plus, il est évident que l'Eglise n'existe pas à part des sujets individuels, pas plus que la ruche en dehors des abeilles. Si donc elle n'est rien de réel en dehors de ses membres, il semble logique de conclure que sa réalité est faite tout

---

(1) Une société est « un ensemble d'individus dont les rapports sont consolidés en institutions... et dont l'organisation... engendre des formes juridiques qui en sont comme le signe visible » (*Vocab.* Lalande, art. *Société*).

(2) L'encyclique *Mystici Corporis* voit dans cette conception de l'Eglise un « naturalisme vulgaire ». *A.A.S.*, XXXV, p. 198.

entière de la réalité de ses membres (et des institutions juridiques). Dans ces conditions, il est bien clair qu'on ne saurait parler d'elle comme d'un « sujet » original ayant une pensée, une conscience et une vie propre, sinon par manière de métaphore, comme on parle de la pensée de la Sorbonne, de la conscience d'un parti politique. Cette pensée et cette conscience de l'Eglise ne seraient en définitive rien de plus que la *résultante* des pensées individuelles et des consciences élémentaires, une sorte de « moyenne » obtenue par réduction à un commun dénominateur. Bref, dans ces perspectives, l'Eglise comme telle n'est rien d'autre qu'un *nom collectif* sous lequel on pense une pluralité d'êtres singuliers ou un concept général analogue aux concepts de nation, de classe biologique, d'humanité, etc. C'est ce que nous avons appelé la solution nominaliste.

Le paradoxe de l'Eglise.

Mais une difficulté se présente, qui nous empêche d'accepter cette conception. L'Eglise, en effet, d'après les données mêmes de la foi, nous apparaît comme le sujet d'attributs, de propriétés et de privilèges qui lui appartiennent en propre et ne conviennent à aucun des sujets individuels qui la composent. Elle est *infaillible* dans son enseignement, *indéfectible* dans sa foi et son attachement au Christ; elle est *sainte* et source de toute sainteté; elle a les *promesses de la vie éternelle*; elle est *l'arche du salut*, etc. Or, comment ces caractères — qui ne se vérifient d'aucun des membres de l'Eglise — pourraient-ils se vérifier de l'Eglise elle-même, si celle-ci n'était rien de plus que la totalité de ses membres, c'est-à-dire si finalement *c'étaient les Chrétiens qui expliquaient l'Eglise*, et non inversement ? Comment serait-elle l'arche du salut, si elle n'était que l'ensemble de ceux qui se sauvent ou qui travaillent à se sauver ? Comment serait-elle toute sainte et source de sainteté, si sa sainteté n'était que la résultante ou la moyenne de nos saintetés individuelles (3) ? Comment s'expliquerait son attachement indéfectible au Christ, si sa fidélité n'était faite que de nos fidélités à nous, toujours partielles et précaires ? Comment sa foi serait-elle infaillible et assurée alors que la nôtre est toujours menacée

(3) Pour concilier la sainteté de l'Eglise avec la présence en elle de membres pécheurs, c'est-à-dire pour expliquer comment le péché des membres n'est pas pour elle une souillure, on dit parfois que l'Eglise est sainte dans *tous* ses membres « pour autant qu'ils sont ses membres », « dans la mesure où ils lui appartiennent ». Cette façon de parler, pour juste qu'elle soit, n'est cependant pas pleinement satisfaisante, car elle peut laisser croire que la sainteté de l'Eglise est la résultante de la sainteté des chrétiens. Au vrai, « la sainteté — toujours imparfaite — réalisée par les membres de l'Eglise n'est pas elle-même la sainteté de l'Eglise : elle en est seulement l'effet et la manifestation; elle découle de la sainteté essentielle dont nous parlons quand nous disons : Credo Sanctam Ecclesiam... Sa sainteté est infinie... parce que celle qu'elle communique est celle qu'elle tient du Christ qui est sa tête et du Saint-Esprit qui est son âme » (Y. de Montcheuil, *Aspects de l'Eglise*, p. 73).

et imparfaite ? Si donc il est vrai que l'Eglise reste sainte malgré le mal qui se rencontre dans ses membres (car nos péchés individuels ne rendent pas l'Eglise pécheresse), fidèle au Christ en dépit des défections individuelles ou collectives des chrétiens, infaillible dans sa foi à travers les hérésies qui jalonnent son histoire, comment échapper à la conclusion qu'elle est plus qu'un être collectif : une réalité transcendante; plus qu'une moyenne ou une résultante : un principe spirituel dont l'action suscite et enveloppe celle de ses sujets, tout en la débordant infiniment; plus qu'une réalité « constituée » : une *réalité « constituante »*, bref, un « sujet » sui generis, une *personne* ?

Mais une nouvelle difficulté surgit ici : Comment concevoir la nature de ce sujet ? Si la solution nominaliste nous est interdite, allons-nous verser dans un réalisme « chosiste », hypostasier ce « sujet » et faire de l'Eglise une entité subsistante qui ferait nombre avec les sujets individuels qui la composent ? Solution absurde, car à ce sujet ou super-sujet qui serait censé « coiffer » les sujets individuels, il faudrait — pour expliquer sa pensée et sa conscience — assigner un cerveau qui soit le principe ou plutôt l'organe de cette pensée. Il semble donc que nous soyons dans une impasse.

Pour en sortir, c'est-à-dire pour expliquer les propriétés spécifiques de l'Eglise par un processus de pure immanence, sans sortir de la considération des individus qui la composent, on pourrait tenter de recourir aux données de la psychosociologie. L'analyse des phénomènes grégaires, l'étude de la « psychologie des foules » et du « group-mind » (A.McDougall) montrent, en effet, que l'homme *vivant en société* est capable de réactions et de comportements, de modes de penser et de sentir dont il est incapable comme individu isolé. La société, dit-on, est créatrice de valeurs nouvelles (4). Ne pourrait-on pas voir dans les propriétés de l'Eglise une simple résultante de la vie en groupe, un produit de l'action du milieu social, l'expression d'une activité collective, bref un simple phénomène de coalescence ? Ainsi ce seraient les Chrétiens *collective sumpti* qui expliqueraient l'Eglise.

L'explication sociologique contient une part indiscutable de vérité. La considération de la « dimension sociale » de la conscience et de la pensée humaine est indispensable pour éclaircir et pour résoudre certains problèmes de psychologie naturelle. On ne saurait nier que les âmes, dans l'état de foule, ne font plus qu'*une seule* âme (« l'unisson psychologique ») et une âme *nouvelle*. Cette nouveauté n'est cependant que relative : la société, ou plutôt la vie en société, par elle-même ne *crée* rien. L'éclosion, chez l'homme grégaire, de modes nouveaux de sentir, de penser et d'agir, s'explique comme un phénomène d'induction ou de résonance, par un mécanisme d'amplification : l'état

(4) Un certain sociologisme, aujourd'hui dépassé, voulait faire de la raison, de la conscience, du langage, etc., de simples produits de la vie sociale.

grégaire libère, exalte et renforce des tendances, des sentiments qui existaient déjà chez les individus d'une manière diffuse, tout au moins au niveau du subconscient, avant qu'ils n'affleurent à la conscience claire. *Mais cette analyse « naturelle » s'applique-t-elle à l'Eglise ?* Sa sainteté, son infaillibilité, etc., ses modes de penser et d'agir — qui sont surnaturels — seraient-ils donc des phénomènes grégaires justifiables de la psychologie collective ? Assurément non. L'infaillibilité, par exemple, — celle du corps enseignant ou celle du pape — ne se trouve pas à l'état diffus et dilué en chaque individu pour se sommer ensuite dans le tout ou dans un individu. Et si l'on objecte que la sainteté existe, à des degrés divers, en chaque chrétien, on ne peut cependant pas dire que ce soient ces saintetés élémentaires qui, en s'additionnant les unes aux autres, en se renforçant et multipliant les unes par les autres, font la sainteté de l'Eglise, à la manière dont les petits ruisseaux font les grandes rivières (5).

Toutes ces recherches infructueuses ne font que mettre en lumière, sans le résoudre, le paradoxe de l'Eglise. Mais leur insuccès même nous est une lumière et une leçon. Il doit nous convaincre que nous faisons fausse route en essayant de concevoir l'Eglise sur le modèle d'une société humaine, et qu'il nous faut renoncer à rendre pleinement compte de sa nature et de ses caractères à l'aide de nos catégories philosophiques. Celles-ci peuvent bien nous aider à penser les réalités « naturelles », ayant été construites sur les données de l'expérience, mais elles ne nous permettent pas de penser adéquatement l'Eglise, dans la mesure précisément où celle-ci n'est pas un objet de la nature ni une simple donnée de l'expérience (6). L'Eglise a son mystère, elle *est* un mystère que ne peuvent totalement exprimer nos concepts humains.

Quel est ce mystère ? Pour déterminer sa nature, il nous faut, dépassant le point de vue *sociologique* sous lequel nous avons jusqu'ici considéré l'Eglise, envisager celle-ci sous son aspect *mystique* (7).

(5) Voir, supra, p. 913, note 3.

(6) Ce n'est d'ailleurs pas le seul cas où nos catégories sont impuissantes, même avec de forts coups de pouce, à exprimer adéquatement les réalités d'ordre surnaturel. Le « mystère » chrétien, objectivement « cerné » par elles, les déborde de toutes parts. L'encyclique M.C. le rappelle avec autorité à propos de l'Eglise : « Animadvertant quoque necesse est, hac in causa, de occulto mysterio agi quod in hoc terrestri exilio, velamine quodam detectum omnino introspici humanaque lingua significari nunquam possit » (*A.A.S.*, XXXV, p. 231). La prétention d'enfermer « la religion dans les limites de la simple raison » constitue un naturalisme voué par avance à l'échec. La transcendance absolue du mystère par rapport à nos catégories ne rend cependant pas illégitime ou inutile l'usage de ces dernières. Bien au contraire.

(7) « Sociologique » et « mystique » représentent deux éléments de l'Eglise et, corrélativement, deux aspects, ou mieux : deux niveaux de pensée sous lesquels nous pouvons la penser. Ils sont complémentaires et inséparables, car l'Eglise *tout entière* est mystère et objet de foi, c'est-à-dire jusque dans sa réalité sociologique, tout comme le Christ tout entier est objet de foi, c'est-à-dire jusque dans son Humanité. Le « paradoxe » de l'Eglise provient de ce qu'on n'envisage celle-ci que sous le premier aspect, car de l'Eglise *considérée*

Le mystère de l'Eglise. L'Eglise Corps mystique du Christ (8).

Le mystère de l'Eglise est accessible à la foi seule : *Credo Ecclesiam.* L'Eglise en effet est une réalité proprement humano-divine. Cela veut dire que le Christ entre dans sa *définition* même et qu'elle est *constituée* partiellement par la relation transcendante qu'elle soutient avec Lui (9). Cette relation, saint Paul nous la présente sous deux formes différentes : soit comme une « inclusion réciproque » du Christ et de l'Eglise, une « Communion par inclusion » (10) : « Le Christ est en vous », « vous êtes dans le Christ » ; soit comme une identification de l'Eglise au Christ, effectuée « dans l'Esprit » (11), une « union d'identité » (12) : « Je suis Jésus que tu persécutes ». La parabole de la vigne, en saint Jean, développe le même thème : Jésus est la vigne et nous sommes les rameaux ; Il est la vigne dont nous sommes les rameaux (13).

Ces deux présentations sont substantiellement identiques ; elles ne sont « différentes qu'en apparence et peuvent se réduire l'une à l'autre » (14) ; « Si les deux formes d'inclusion (vos in Christo, Christus in vobis), prises à la lettre, ne dépassent pas la représentation d'une mutuelle présence du Christ et du baptisé... elles visent à exprimer l'identification du Christ et des croyants »... Elles « traduisent un même fait mystique : il y a compénétration réciproque du Christ et de l'homme nouveau... Allons plus loin : compénétration n'est pas assez dire ; c'est... d'identification qu'il faut parler : le Christ nous fait un avec soi et s'identifie notre moi nouveau » (15). « Quia et ipsi sunt ego... quia et nos Ipse sumus » (16). L'Eglise est « le Corps du Christ » ; cette formule, fréquente chez saint Paul, est sans doute celle qui exprime le plus fortement l'identité mystique du Christ et de l'Eglise, car, suivant le langage sémitique, « le « corps » n'est rien de moins que tout l'homme... il désigne toute la personne... on l'égale au moi tout entier » (17). « L'Eglise est comme une autre personne du Christ : c'est ce que le Docteur des Nations affirme lorsqu'il appelle l'Eglise « le Christ » sans rien ajouter de plus... Si nous en croyons

---

comme simple réalité sociologique, il est vrai de dire qu'elle n'enferme aucun élément transcendant, qu'elle n'est rien de plus que la somme de ses membres et qu'elle s'explique tout entière par les chrétiens qui la composent.

(8) Nous ne donnons ici qu'un abrégé de la doctrine du Corps mystique, qui, dans sa brièveté, suffit à notre but. Pour le développement nous renvoyons aux commentaires compétents et à l'encyclique M.C.

(9) ...Et avec le Saint-Esprit qui est l'âme du Corps mystique (Encycl. M.C., *l.c.*, p. 220).

(10) Bonsirven, *L'Evangile de Paul,* Paris, 1948, p. 215.

(11) V.g. *Rom.*, VIII, 9 ; *1 Cor.*, VI, 17, etc.

(12) Bonsirven, *op. cit.*, p. 215.

(13) Jean, XV, 1-7.

(14) Bonsirven, *op. cit.*, p. 215.

(15) L. Malevez, *Recherches de Science religieuse,* 1944, p. 62, 63.

(16) Saint Augustin, *in Joan.*, XVII, 18, 26 ; *P.L.*, XXXV, 1916, 1929.

(17) Malevez, *loc. cit.*, p. 83. Voir Bonsirven, *op. cit.*, p. 220.

Grégoire de Nysse, assez souvent l'Eglise est appelée « Christ » par l'Apôtre; et vous n'ignorez pas le mot de saint Augustin : le Christ prêche le Christ » (18). « Le Chef mystique qu'est le Christ et l'Eglise, qui sur terre est comme un autre Christ et en tient la place, constituent un homme nouveau, unique... à savoir le Christ, tête et corps, *le Christ total* » (19).

Ce bref rappel de la doctrine du Corps mystique montre à l'évidence qu'il nous faut dépasser le plan purement sociologique qui barrait jusqu'ici notre horizon et rendait insoluble le « paradoxe » de l'Eglise. La présence en celle-ci d'un élément transcendant, qui la constitue partiellement, nous permet dès lors de comprendre pourquoi — à la différence des sociétés naturelles — l'Eglise est plus que la totalité des sujets humains qui la composent et des institutions qui la régissent; pourquoi ce « Christ total » peut être considéré comme un sujet sui generis, comme une Personne.

Toutefois le problème de la nature de l'Eglise, tel qu'il se pose à la réflexion du théologien, n'est pas résolu pour autant : il n'est que reculé et transposé sur un plan nouveau. Car il reste maintenant à « penser » la nature de cette réalité « mystique », à essayer de comprendre en quoi consiste cette « identité » du Christ et de l'Eglise affirmée par l'Ecriture et les Pères. La difficulté est évidente et reconnue par tous, exégètes et théologiens (20). Deux excès sont ici à éviter, — contre lesquels l'Enc. M.C. nous met en garde (21), — dont l'un fausserait totalement le mystère et dont l'autre le ferait s'évanouir.

D'une part en effet, nous devons, au nom de la foi, maintenir la rigoureuse altérité du Christ et des chrétiens, en refusant entre eux tout mode d'union d'ordre « physique » (22), toute composition « substantielle » du type âme-corps. Pareille union, en effet, en nous iden-

(18) Enc. M.C., *loc. cit.*, p. 218.

(19) Enc. M.C., *loc. cit.*, p. 231; cfr p. 226. La formule paulinienne de « l'Eglise plérôme du Christ », avec son double sens (le Christ complétant l'Eglise; le Christ complété par l'Eglise) ouvre les mêmes perspectives. Voir Huby, *Les épîtres de la Captivité*, Paris, 1935, pp. 167-170; L. Cerfaux, *La théologie de l'Eglise suivant saint Paul*, 2e éd., 1948, pp. 257-260, 263, 280.

(20) Le P. Malevez écrit, à propos de l'identification mystique du Christ et de l'Eglise : « Si étrange que semble une telle doctrine, si difficilement conciliable qu'elle paraisse avec l'altérité rigoureuse du Christ et du chrétien, il est hors de doute que saint Paul l'énonce » (*R.S.R.*, 1944, p. 64). Le P. Bonsirven écrit de son côté : « Identification de l'ensemble des chrétiens avec le Christ, cela pose un problème philosophique et théologique redoutable; cette relation est-elle représentable, tout au moins concevable ? Est-elle même possible ? » (*L'Evangile de Paul*, p. 21). Le P. Mersch avoue le caractère « insaisissable » et « irritant » de la notion d'Eglise. « Le mystère de l'Eglise, écrit le P. de Lubac, est plus profond encore, plus difficile à croire que le mystère du Christ, comme celui-ci était plus difficile à croire que le mystère de Dieu » (*Catholicisme*, ch. II, p. 150).

(21) Pp. 223, 234.

(22) Encyclique M.C., *l.c.*, p. 234.

tifiant absolument et « simpliciter » au Christ, constituerait un véritable *monophysisme ecclésiologique*, aussi incompatible avec la foi qu'inintelligible pour la raison. Le parallélisme et l'analogie des deux mystères de l'Incarnation et de l'Eglise, que nous exposerons plus loin, nous oblige à maintenir que celle-ci est aussi réellement distincte du Christ que la nature humaine de celui-ci est réellement distincte de la nature divine et de la personne du Verbe dans laquelle elle subsiste. En même temps que l'union « physique » c'est, du même coup, tout « pan-christisme » qui se trouve exclu par le dogme du Corps mystique, et à fortiori toute forme de panthéisme.

Mais d'autre part le réalisme des textes scripturaires nous interdit de voir dans l'unité mystique du Christ et de l'Eglise une simple métaphore, un être de raison, une réalité d'ordre sentimental ou même juridique et moral ([23]), exprimant, sans plus, les droits du Christ et les devoirs de l'Eglise : ceci, en effet, constituerait une sorte de *nestorianisme ecclésiologique* que l'analogie et le parallélisme des deux mystères nous oblige à rejeter au même titre que le monophysisme. Et d'ailleurs, si les catégories affectives, juridiques ou morales devaient suffire ici à rendre compte de la réalité surnaturelle, où serait la foi ? Qu'y aurait-il que nous ne puissions comprendre et où serait le Mystère ? Capté au filet de notre raison, celui-ci se serait évanoui, et la pâle et vaporeuse réalité qui resterait entre nos mains n'offrirait plus qu'un intérêt religieux médiocre. Ce serait trahir cette notion (d'unité mystique) que de la rabattre sur le plan des notions et des représentations de la raison. Etant d'ordre surnaturel, « cette unité dépasse toutes les unités créées, autant que le Christ dépasse tout le créé... autant que notre divinisation dépasse notre nature... » Cette notion déborde toutes les représentations et définitions concevables... Si elle conserve quelque chose de vague, « ce n'est pas qu'elle soit infra-intellectuelle... c'est bien plutôt parce qu'elle est ...supra-intellectuelle » ([24]).

Mais si le mystère reste impénétrable en son fond dernier, il est cependant, *puisqu'il a un sens*, accessible dans une certaine mesure à notre raison. Si nous ne pouvons le comprendre, nous pouvons du moins le *viser* et arriver ainsi à cette « certaine intelligence du mystère, si fructueuse », dont parle le concile du Vatican.

---

(23) Enc. M.C., *l.c.*, p. 222. Entre l'unité « mystique » et l'union « morale », la distinction est « summi momenti... summaeque gravitatis ». Les exégètes catholiques insistent sur le caractère « réaliste » et proprement ontologique de l'identification mystique du Christ et de l'Eglise. « Ce serait ne rien comprendre au Corps mystique que d'y voir... un être de raison. C'est... une réalité véritable... Mystique n'est pas l'opposé de réel » (P r a t, *Théologie de saint Paul*, I, p. 360). — Le P. Mersch « a eu le mérite d'avoir écarté définitivement la conception que lui-même appelle « morale » du C.M., d'avoir montré, sur la foi de textes patristiques très hardis et trop oubliés, que la tradition la plus sûre a professé à l'égard du Christ mystique un réalisme non déguisé » (L. M a l e v e z, *Nouvelle Revue Théologique*, 1934, p. 44).

(24) E. M e r s c h, *N.R.Th.*, 1934, p. 460-461. — Voir, supra, p. 915, note 6.

C'est à quoi nous aidera la considération du Mystère de l'Incarnation.

Le mystère de l'Eglise et son rapport au mystère de l'Incarnation.

Il est en effet indispensable, pour comprendre le mystère de l'Eglise, de le rapprocher de celui de l'Incarnation, dont il est complémentaire et inséparable (les deux formant un unique mystère total à double face) et d'éclaircir ainsi le premier qui est plus complexe et obscur par le second qui est relativement plus simple. Exégètes et théologiens l'ont fait, à la suite des Pères. C'est ainsi que certains parlent d'une « double Incarnation » (25). Il ne s'agit ici, bien entendu, que d'une analogie, non d'une identité rigoureuse, car l'union « hypostatique » du Verbe à son humanité est d'un autre ordre que l'union « mystique » du Christ à l'Eglise qui est son Corps. Mais l'analogie existe et elle nous invite à approfondir, d'une manière à la fois prudente et rigoureuse, le parallélisme et la parenté des deux notions. Il est en effet possible, pensons-nous, de superposer pour ainsi dire les deux mystères, en les calquant l'un sur l'autre, de manière à *traduire l'un (celui de l'Eglise) dans le langage de l'autre,* avec le nécessaire décalage de l'analogie.

Le mystère du Christ s'est inscrit historiquement dans une série de formules dogmatiques échelonnées depuis le concile d'Ephèse (431) jusqu'au 2me concile de Constantinople (553). Ces formules sont toutes centrées autour des notions fondamentales de « Nature » et de « Personne », dont les autres ne sont pour ainsi dire que le monnayage. Considéré dans son essence, le mystère de l'Homme-Dieu, en effet, est celui du Verbe subsistant en deux natures, ou plus brièvement celui d'une nature humaine subsistant dans la Personne du Verbe personnalisée dans le Verbe. Exprimé en fonction de cette formule christologique fondamentale, le mystère du Corps mystique pourrait alors s'énoncer dans cette formule parallèle : l'Eglise est comme une « nature » *sui generis* (26) personnalisée (27) dans le Christ et subsis-

(25) « L'Eglise n'est pas seulement l'institution du Christ : le Christ se continue lui-même visiblement dans cette institution... Il continue en elle son Incarnation rédemptrice... Le Christ, c'est le Verbe dans son état d'incarnation. L'Eglise est l'incarnation du Christ dans une société visible. Il y a comme une double incarnation : l'incarnation du Verbe dans une nature humaine et c'est le Christ. L'incarnation du Christ dans une société visible et c'est l'Eglise. Double incarnation ou double immanence : le Verbe dans une nature humaine, le Christ dans une Eglise » (R. Hasseveldt, *Le Mystère de l'Eglise,* p. 149).

(26) « Nature » — par opposition à Personne — désigne ici l'Eglise comme réalité sociologique, constituée par l'ensemble des sujets humains qui la composent : d'où le qualificatif « sui generis ».

(27) On dirait mieux « *surpersonnalisée* » dans le Christ, afin de laisser entendre sans ambiguité que chaque membre du Corps mystique est déjà — sur le plan naturel — une véritable personne (ens in se subsistens) et de prévenir toute confusion entre le « composé théandrique » et le « Corps mystique ». « In

tant en Lui, voulant signifier par là que le Christ exerce par rapport à son Eglise une « *fonction personnalisante* » analogue à celle que le Verbe exerce par rapport à la nature humaine dans le composé théandrique, fonction qui fait de Lui comme le « Moi » ou le « Je » (le « Sujet ») du Corps mystique : « quia et ipsi sunt Ego... quia et nos Ipse sumus ([28]) ».

Or, en quoi consiste au juste cette « fonction personnalisante » du Christ par rapport à l'Eglise ? Il importe de le préciser, afin d'assurer le caractère réaliste de cette formule et d'éviter de la réduire à une métaphore pieuse mais inconsistante. Il suffit pour cela de rappeler les analyses classiques des scolastiques sur la Personne, sur sa nature et son rôle. La Personne est le principe métaphysique qui fait l'unité de l'être ([29]) ; elle « possède » la nature ([30]) par laquelle elle agit ([31]). Principe des opérations, la Personne en est aussi le sujet ultime d'attribution : elle est responsable des actes qu'elle « assume » et prend à son compte ; et c'est elle qui confère à ces actes leur dignité morale et leur valeur spirituelle.

Or, ces différents aspects fonctionnels de la Personne, qui se vérifient, en plénitude, du Verbe par rapport à son Humanité, se vérifient aussi, *analogiquement*, du Christ par rapport à l'Eglise. C'est Lui qui fait l'unité du Corps mystique en communiquant à tous ses membres la même vie divine qui est sa propre vie. C'est Lui qui agit ([31bis]) en eux, inspire leurs actes auxquels Il confère leur valeur et leur mérite surnaturels. Dans la mesure où ces actes ont en Lui leur principe, on peut dire qu'Il les prend à son compte et en répond : « Le Seigneur n'est pas seulement *cause* de notre vie, mais Il en est en quelque manière le *sujet*... Saint Paul l'énonce (quand il affirme) : c'est le Christ qui vit en moi : comme s'il disait : les œuvres qui en moi procèdent de

---

mystico corpore, mutuae coniunctionis vis... membra ita inter se copulat, ut singula omnino fruantur persona propria » (Enc. M.C., *l.c.*, p. 221).

(28) Il n'y a aucune contradiction à dire d'une part que « l'Eglise est comme une autre personne du Christ » (Enc. M.C.) et à affirmer d'autre part que le Christ est comme le « moi » ou le « sujet » du Corps mystique. Loin de s'opposer, ces deux formules sont complémentaires ; elles expriment le même mystère de l'inclusion réciproque du Christ et de l'Eglise (le Christ est dans l'Eglise, l'Eglise est dans le Christ) et de leur identification relative (le Christ c'est l'Eglise, l'Eglise c'est le Christ). Voir supra, p. 916.

(29) Le « Je » unifie les différents « moi » empiriques (physique, psychologique, moral, social, etc.), car ces différents « moi » ne sont miens que par leur relation au « Je » qui les possède dans son unité synthétisante.

(30) C'est ici qu'apparaît la différence entre l'homme et l'animal. Celui-ci *a* une nature qu'il ne *possède* pas, n'étant pas une personne. L'homme au contraire possède la nature qu'il a parce qu'il est conscient et libre, c'est-à-dire personne. Cette différence montre que la philosophie naturelle conçoit déjà une certaine distinction — qui est plus qu'une distinction verbale — entre la nature et la personne.

(31) Les scolastiques expriment à la fois la distinction et le rapport de la nature et de la personne en disant que celle-ci est le « principium quod » operationis, et celle-là le « principium quo ».

(31bis) Enc. M.C., *l.c.*, p. 218.

l'Esprit, elles sont miennes sans doute, et pourtant, mystiquement, elles sont aussi du Christ et comme une extension de son être et de sa vie » (32). Précisons ce dernier point afin d'éviter toute méprise.

Une double relation peut rattacher un acte à l'agent dont il émane, suivant que celui-ci en est simplement la *cause productrice* ou qu'il en est, de surcroît, *l'auteur* responsable qui « assume » l'acte en question et le « prend à son compte » pour en répondre devant sa conscience et devant Dieu (33). Tel est le cas de l'acte surnaturel (le seul que nous envisageons ici). Mais par delà l'agent humain dont il émane comme d'une cause « seconde », tout acte surnaturel se rattache en dernière analyse à Dieu, — au Christ (34) — comme à sa source incréée et transcendante. Et il s'y rattache *au titre de la double relation* indiquée ci-dessus. Cela veut dire qu'à l'égard de cet acte Dieu — le Christ — est tout ensemble la cause efficiente qui le pose dans l'être et « *l'auteur* » qui l'inspire, le veut en nous, le prend à son compte et l'assume, le valorise et le dignifie. Dieu, en effet, est la source première de toute réalité, aussi bien dans la ligne de l'être que dans celle de l'agir, *dans l'ordre de la responsabilité* que dans celui de la causalité efficiente. L'acte dont j'ai l'initiative et dont je suis responsable est bien à moi, mais il est à moi *comme le tenant de Dieu* qui me l'inspire et qui l'opère en moi, me donnant de le vouloir et de l'accomplir « dans et velle et perficere ». L'initiative de la créature (par quoi celle-ci est responsable) est une participation à l'initiative de Dieu et, en ce sens, à sa responsabilité (35), tout comme la causalité créée est une participation à la causalité incréée. Et l'action divine est, dans l'un et dans l'autre cas, encore plus « réelle » que celle de la créature, lui étant transcendante.

L'examen de quelques difficultés aidera à préciser notre pensée. Il peut en effet paraître surprenant de concevoir l'initiative et la responsabilité de l'homme comme une participation à celle de Dieu. On objectera que la personne — classiquement définie : « ens rationale indivisum in se et divisum ab omni alio » — désigne l'être pleinement autonome et clos sur lui-même, le sujet *dernier* d'attribution au delà

(32) L. Malevez, *R.S.R.*, 1944, p. 64.

(33) L'animal n'est que *cause* efficiente de ses actes : il n'en est pas *l'auteur*, car, n'étant pas une personne, il ne peut pas « les prendre à son compte ». On dirait encore qu'il agit comme « nature », jamais comme « personne ». L'homme seul est capable, dans certains cas, d'assumer sa propre action et d'agir comme personne.

(34) Au Christ et au Saint-Esprit et à la Trinité entière... La formule abréviative que nous employons est pour la simple commodité. Nous n'avons pas à étudier ici le rôle du Saint-Esprit dans l'Eglise. Sur ce point, cfr Malevez, *N.R.Th.*, 1944, pp. 65-69; Prat, *Théologie de saint Paul*, II, p. 352.

(35) Dans tout le développement qui suit, nous ne séparons pas l'idée d'« initiative » de celle de « responsabilité » : Dieu peut être dit, en un sens vrai, le « répondant » des actes qu'Il inspire et dont Il a l'initiative première, dans la mesure même où Il les inspire, les suscite par sa grâce et en a l'initiative.

duquel on ne peut remonter, parce qu'il arrête à soi les actes qu'il pose; et l'on sera tenté de conclure qu'à l'égard de ces actes la responsabilité est nécessairement exclusive et unique, qu'elle ne saurait, par delà la personne humaine, remonter jusqu'à Dieu. On se heurte à la même difficulté et on aboutit à la même conclusion si on envisage le problème du côté de Dieu : la responsabilité divine est également exclusive et singulière et Dieu ne la partage avec personne. Dans la mesure donc où Dieu serait responsable des actes de la créature, celle-ci cesserait de l'être.

Sous l'une et l'autre forme, l'objection repose sur une double méprise. La première concerne la notion même de personne. Il est bien vrai que les personnes se distinguent les unes des autres (ens divisum ab omni alio) et qu'elles se posent en s'opposant : je ne suis « moi » qu'à la condition de n'être pas « un autre ». Mais la personne humaine n'est pas pour autant tellement « séparée » et close sur elle-même dans son intimité jalouse qu'elle ne soit ouverte par en haut, c'est-à-dire par rapport à Dieu « in quo vivimus, movemur et sumus », un Dieu à la fois transcendant et immanent qui vit et agit en nous : « Deus interior intimo meo ». Il faut même aller plus loin et dire que dans l'ordre surnaturel notre personnalité profonde est constituée ou plutôt achevée par notre relation à Dieu, c'est-à-dire aux Personnes divines et plus spécialement à la Personne du Fils qui nous fait fils (36).

La seconde méprise est plus grave encore. Il ne faut pas dire que la responsabilité de nos actes *remonte* de nous à Dieu, par delà notre personne. Image pour image, il vaut encore mieux dire qu'elle *descend* de Lui à nous, car Dieu est premier en tout ordre de réalité. Mais — et ce point est décisif — en se communiquant ainsi de Lui à nous, la responsabilité divine ne se divise pas, car Dieu ne fait pas nombre avec la créature. En quelque ordre que ce soit, Dieu ne *partage* jamais, mais Il se fait *participer*, ce qui est tout différent (37). Et cette participation — qui enrichit la créature — ne Lui enlève rien. Tout est à Lui et tout est à elle; et tout est à elle parce que tout est à Lui. La responsabilité de la créature ne supprime donc pas celle de Dieu, pas plus que celle-ci ne rend impossible celle-là.

Nous sommes dès lors en mesure de répondre à une dernière difficulté. Si le Christ est le « répondant » des actes de son Corps mystique, n'assume-t-il pas *tous* ces actes au même titre, les mauvais comme les bons ? Impeccable dans son Humanité sainte, cesserait-il de

(36) On pourrait ajouter encore, contre la conception individualiste de la personne conçue comme une monade close, qu'elle implique, au contraire, une relation à l'ensemble des autres sujets. La personne est « ouverte » parce qu'elle est société, c'est-à-dire charité.

(37) Cette distinction est la clé de beaucoup d'objections protestantes, v.g. dans la question du mérite de la créature, et Luther semble ne l'avoir jamais comprise.

l'être dans son Eglise ? Il n'en est rien. Nous venons de dire que la responsabilité (comme la causalité) *descend* de Lui à son Eglise. Cela signifie que c'est l'Eglise qui participe à la responsabilité première du Christ, mais non pas le Christ qui participe à celle de l'Eglise (38). *La responsabilité divine n'existe que par rapport aux actes que Lui-même inspire et dont Il a l'initiative première,* et ces actes sont nécessairement bons. C'est dire du même coup que c'est uniquement par rapport à ces actes bons que l'Eglise agit comme Corps mystique, qu'elle s'identifie au Christ, qu'elle est le Christ. Par là se trouvent justifiées les affirmations énoncées plus haut sur sa sainteté essentielle et son indéfectible fidélité.

Le péché existe, à coup sûr. Mais il est, par définition, l'acte dont le Christ n'a pas l'initiative, dont Il n'est pas l'auteur, et dont, par conséquent, Il n'a pas à répondre. De l'acte bon nous sommes responsables solidairement avec le Christ et en dépendance de Lui ; de l'acte peccamineux nous sommes les seuls responsables. Le péché comme tel est l'œuvre de la seule créature (39), sur le plan où celle-ci se rend indépendante de Dieu et assume cette indépendance (40).

Cette vision du mystère de l'Eglise à travers celui de l'Incarnation suffit à justifier le réalisme des formules scripturaires et patristiques rappelé plus haut, touchant l'identification du Christ et de l'Eglise : « Je suis Jésus que tu persécutes » ; « qui vous écoute m'écoute ». Elle justifie du même coup l'équivalence mise entre Lui et elle, et permet que l'on dise : L'Eglise, c'est le Christ, le Christ c'est l'Eglise. « Nous devons nous habituer à voir dans l'Eglise le Christ en personne » (41). « M'est avis, disait Jeanne d'Arc, que c'est tout un de Notre-Seigneur et de l'Eglise ». Et Bossuet : « L'Eglise, c'est Jésus-Christ répandu et communiqué ». Dans l'Eglise ainsi personnalisée dans le Christ, il n'est plus permis de voir une simple collection d'individus : on doit voir en elle une personne véritable. « L'Eglise est comme une autre personne du Christ. C'est ce que le Docteur des Nations affirme lorsqu'il appelle l'Eglise « le Christ » sans rien ajouter de plus... Le Christ et l'Eglise qui, sur terre, est comme un autre Christ,... constituent un homme nouveau unique... à savoir... le Christ total » (42). « Le Christ avec toute son Eglise est une seule personne » (43), etc.

---

(38) Dieu ne ressemble aucunement à un supérieur hiérarchique qui ratifierait *après* coup une initiative prise par un subordonné en dehors et indépendamment de lui.

(39) Il reste toutefois que Dieu, source transcendante de l'être et de l'agir, intervient comme cause première dans l'acte mauvais dans la mesure même où cet acte contient de l'être, c'est-à-dire dans sa matérialité objective. Mais ceci, à notre avis, ne constitue pas une difficulté contre la sainteté de Dieu ou, si difficulté il y a, celle-ci n'est pas propre à notre position.

(40) On dit couramment que Dieu *veut* l'acte bon et qu'il *permet* le péché.

(41) Encyclique M.C., *l.c.*, p. 238.

(42) Encyclique M.C., *l.c.*, p. 218.

(43) Saint Grégoire le Grand (*P.L.*, LXXIX, 502).

Il resterait à examiner les formules christologiques secondaires, celles par exemple qui concernent la « duplex operatio Christi » et l'« unica operatio theandrica » ou l'« unus operator » ; celle qui affirme la « duplex voluntas Christi » et celle, inverse, de l'« unica voluntas Christi » (qui a fait accuser à tort le Pape Honorius III d'hérésie) ; celle encore de la « Communicatio idiomatum » ou celle, inverse, de la « divisio idiomatum », etc. Ces formules alternées ne font qu'exprimer tour à tour l'un et l'autre aspect du mystère : la dualité des natures ou l'unité de personne en Jésus-Christ.

L'examen de ces formules montrerait sans peine qu'elles s'appliquent à l'Eglise, au « Christ total » qui est, lui aussi, double en nature et un en personne, au sens qne nous avons précisé plus haut. Il rendrait ainsi plus sensible le parallélisme et l'analogie des deux mystères chrétiens. Mais la place nous manque pour ce développement.

Pour pousser plus loin encore ce parallélisme, on pourrait montrer que l'on rencontre ici et là les mêmes formes possibles — ou réelles — d'erreurs et les mêmes paradoxes. Il existe un *docétisme* ecclésiologique analogue au docétisme christologique, qui ne considère dans l'Eglise que l'aspect invisible et spirituel ; un « *naturalisme* » ecclésiologique qui ne voit dans l'Eglise que son aspect sociologique et sa valeur d'institution humaine. Il y a, nous l'avons dit plus haut, un *nestorianisme* et un *monophysisme* d'Eglise, le premier qui « sépare » et « divise » l'Eglise du Christ, le second qui « mêle » et « confond » ou sublime, l'un dans l'autre, l'élément humain et l'élément divin du Corps mystique. Certains *paradoxes* de l'Incarnation (l'Eternel naît dans le temps, l'Impassible souffre, l'Immortel meurt ; le Christ est identique au Verbe — quant à la personne — et distinct de lui — quant à la nature humaine —) se retrouvent transposés, dans l'Eglise : elle vit dans le temps et elle trancende le temps (elle est identique au Christ et réellement distincte de lui). D'autres paradoxes sont propres à l'Eglise ; elle est sainte et elle comprend des pécheurs ; elle est indéfectible dans sa foi et déchirée par les hérésies ; elle est « une » et divisée par les schismes.

Unus Christus, una Ecclesia.

Les caractères privilégiés de l'Eglise et ses « notes » distinctives se laissent facilement déduire de sa nature telle que nous venons de l'envisager. L'une de ces « notes » nous intéresse ici particulièrement : l'Eglise est *une*. Elle l'est en ce premier sens qu'elle est *unique*, de fait et de droit. Une pluralité d'églises se comprendrait sur le plan purement sociologique, chacune de ces églises résultant de la réunion de croyants désireux de s'aider mutuellement : c'est la conception de certains protestants. Mais, appliquée à l'Eglise considérée dans sa réalité mystique en tant qu'elle est « personnalisée » dans le Christ, pareille

pluralité est un pur non-sens : il n'y a et il ne peut y avoir qu'une seule Eglise, parce qu'il n'y a qu'un seul Christ. Et que cette Eglise unique soit aussi l'unique arche de Salut, cela a l'évidence d'une tautologie (44) : « extra Christum (vel Ecclesiam) nulla salus ». L'Eglise est une en ce second sens qu'elle reste substantiellement *identique à elle-même* à travers la durée. Sans doute les éléments qui constituent ce vivant sui generis changent sans cesse, comme changent les cellules du corps humain : et c'est le point de vue sociologique et empirique. Mais l'Eglise réalité mystique reste identique à elle-même à travers ces changements — un peu comme nous restons « le même » de la naissance à la mort — en raison de la permanence en elle de la présence et de l'action de Jésus-Christ qui la personnalise. Enfin — et ce point est capital — avec l'unité d'être c'est aussi *l'unité de conscience et de pensée de l'Eglise* qui se trouve expliquée et justifiée. Organe de la Révélation, quand l'Eglise nous présente le message chrétien, c'est Jésus-Christ lui-même qui, par sa bouche, *énonce son propre mystère* : « qui vos audit, me audit » ; « Christus Christum praedicat » (saint Augustin). Et ce mystère reste toujours le même : l'Eglise garde la pensée du Christ. Ce serait toutefois minimiser le sens de cette formule si on lui faisait signifier seulement que l'Eglise transmet fidèlement l'enseignement de Jésus, ce qu'on pourrait appeler sa *Pensée pensée*. La formule signifie encore et davantage que l'Eglise, en possédant l'Esprit Saint qui est l'Esprit de Jésus, possède mystiquement sa Pensée vivante, sa *Pensée pensante* qui s'exprime en elle comme par son truchement tout comme le Verbe s'exprimait par le truchement de son Humanité. « Intelligant membra Christi et in membris suis intelligat Christus ; et membra Christi intelligant in Christo, quia caput et membra Unus Christus » (45).

Lyon. Alexandre DURAND, S. I.

---

(44) C'est dans ces perspectives qu'il faut lire, pour les comprendre correctement, certains documents du Magistère au premier abord déconcertants, sinon même scandaleux, par exemple Denzinger, n° 714.

(45) Saint Augustin, *in Ps. 54* ; *P.L.*, XXXVI, 609.