NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

67.2 Nº 4 1945

Quelques enseignements de l'Encyclique « Mystici Corporis Christi »

Juan ALFARO (s.j.)

p. 385 - 407

https://www.nrt.be/fr/articles/quelques-enseignements-de-l-encyclique-mystici-corporis-christi-2965

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

QUELQUES ENSEIGNEMENTS DE L'ENCYCLIQUE « MYSTICI CORPORIS CHRISTI » (1).

Les documents ou tout au moins les énoncés occasionnels du magistère authentique sur la constitution de l'Eglise n'ont pas manqué depuis le concile du Vatican. Mais la présente encyclique tranche sur chacun d'eux par la mise en valeur de l'aspect spirituel de l'Eglise. Certes, ce dernier n'avait pas cessé de figurer dans l'ecclésiologie de la conscience catholique. Mais, il faut en convenir, l'aspect juridique y était plus fortement accusé : fait qui s'explique par la réaction du catholicisme contre les négations protestantes et contre le libéralisme moral et religieux ; objets de controverse, l'existence, la nature, l'étendue des pouvoirs de gouvernement et de magistère avaient seuls exercé la réflexion des théologiens ; il en était résulté une conception de l'Eglise qui appuyait sur sa « visibilité » et voyait avant tout en elle la société des baptisés, unis par une même formule de foi et dans une même obédience à l'évêque de Rome.

L'encyclique récente n'entend pas repousser dans l'ombre, il s'en faut bien, cette composante de la communauté chrétienne ; mais tout en la maintenant devant nos yeux, elle fait saillir un autre trait, peut-être un peu voilé au regard de certains esprits, non moins essentiel, cependant, non moins constitutif de l'Eglise, suivant lequel elle s'offre à nous comme un organisme charismatique, animé d'une même vie transcendante, unifié dans

---

(1) La Nouvelle Revue théologique reproduit le texte de cette encyclique dans les Actes du Saint-Siège de ce fascicule. A cette occasion, les lecteurs de la revue sentiront se raviver leurs regrets de la disparition du P. Emile Mersch. C'est ici qu'il a publié tant d'articles, prolongement de son premier ouvrage historique, *Le Corps mystique du Christ*, ou annonces de sa grande œuvre théorique, *La Théologie du Corps mystique*, éditée en 1944, quatre ans après sa mort, grâce aux soins d'amis dévoués. Tous ces travaux et spécialement le dernier constituent une sorte de commentaire anticipé, vaste et profond, de la présente encyclique. Mais lui-même eût accueilli avec une joie très vive un document où s'accuse la théologie de l'Eglise qui lui était chère et à l'étude de laquelle il avait voué sa vie.

l'Esprit. Il y a plus : on ne se borne pas à nous dire : l'Eglise, dans sa rigoureuse unité, se compose de deux principes complémentaires, l'un visible, l'autre mystérieux ; on nous énonce, ou tout au moins on nous suggère la nature du rapport qui les relie : rapport de dépendance réciproque assez semblable à celui qui unit notre âme à notre corps (2). De la même manière que l'esprit, en nous, est premier dans l'être et communique son être à la chair où il s'incarne (sorte de causalité efficiente), ainsi en va-t-il de la vie spirituelle de l'Eglise : c'est elle qui confère existence et efficacité dans l'action au corps juridique, à la société extérieure ; mais à son tour, la vie de l'esprit dépend de celle du corps (sorte de cause matérielle) : comme notre âme ne peut ni penser ni vivre sans la chair qu'elle s'est donnée — comme la pure inspiration du poète ne peut se soutenir sans un commencement de mélodie ou de rythme —, de la même manière, la communauté mystique des chrétiens exige, pour ne pas mourir, une communauté extérieure, régie selon toutes les lois de nos sociétés terrestres, et donc gouvernée par une autorité.

On ne peut que se réjouir d'entendre se renouveler de la sorte l'intelligence de l'Eglise : intelligence qui, dans les écoles de théologie, commandera désormais la structure du traité « De Ecclesia » et qui, surtout, inspirera les pasteurs dans la formation des fidèles : mieux qu'hier ces derniers auront à savoir de la sainte Eglise encore militante qu'elle est une réalité spirituelle, une grandeur transcendante, eschatologique, déjà céleste, une communauté organique dont ils sont eux-mêmes les cellules surnaturellement vivantes, et au bien de laquelle la hiérarchie, à tous ses degrés, est ordonnée comme à sa fin.

Mais l'encyclique apporte encore une autre détermination, la principale à ses yeux, puisqu'elle lui a donné son titre *Mystici Corporis Christi* : l'Eglise — cette Eglise indivisément visible

---

(2) « Cependant l'Eglise ne se trouve pas tout entière dans des réalités de cet ordre, pas plus que l'homme ne consiste tout entier dans l'organisme de notre corps mortel » (p. 74. *N.R.Th.*, p. 1084). (Nous citons le texte officiel français, publié par la Tipografia Polyglotta Vaticana, dans l'édition qu'en a donnée Mgr Picard, *Encyclique sur le Corps mystique*, introduite et annotée par Mgr Picard, Editions Universitaires, Bruxelles 1944 ; c'est à lui que renvoie le premier chiffre ; le second, précédé de *N.R.Th.*, renvoie à la pagination du texte latin, publié plus loin dans le présent fascicule de la revue).

et métempirique — est le corps mystique de Jésus-Christ. Comment comprend-elle, en toute exactitude, cette désignation ? A première vue, on pourrait croire qu'elle en circonscrit le sens dans les bornes que voici : l'Eglise groupe, sous une unité à la fois spirituelle et juridique, une multiplicité de membres et de charismes ; cette circonstance lui vaut d'être comparable à un corps vivant ; qu'est-ce, en effet, qu'un corps organique, sinon une diversité unifiée, une pluralité de tissus et de fonctions subsumée sous l'empire d'une même loi ? Ce corps de l'Eglise, au surplus, a pour fondateur Jésus-Christ ; disons-le donc « corps du Christ » pour signifier son appartenance à son auteur. Assurément, cette première signification figure dans le document, et même y bénéficie d'un assez long développement, assez clair en lui-même pour nous dispenser de tout commentaire. Mais, si là se bornait le mystère du corps du Christ, il n'établirait guère qu'un lien assez extérieur de l'Eglise à Jésus-Christ : la relation de propriété ne rattache pas une œuvre à son auteur au point de les unir dans l'unité d'un même être ; pour être mien, il ne s'en suit pas que mon habit ou que ma maison, même si elle est l'ouvrage de mon cerveau et de mes mains, entre en partage de ma personnalité intime ; et même l'appropriation de l'être aimé (dans l'ordre naturel, bien entendu), pourtant éminente entre toutes, ne noue guère de moi à lui qu'une sorte d'union morale, qu'une participation aux mêmes sentiments, aux mêmes objets du vouloir, bien inférieure à une communauté dans un même principe de vie. Or, l'expression « corps du Christ » doit s'entendre dans un second sens à la fois plus riche et plus profond : l'Eglise est le corps du Christ : cela signifie surtout : elle est, de quelque manière, le Christ lui-même, existant corporellement.

C'est l'encyclique elle-même qui nous le déclare en un long passage que la gravité du sujet nous invite à reproduire tout entier : « Comme Bellarmin le remarque finement et ingénieusement, il ne faut pas expliquer cette expression de Corps du Christ seulement par le fait que le Christ doit être appelé la Tête de son Corps mystique, mais aussi par le fait qu'il soutient l'Eglise, qu'il vit dans l'Eglise, si bien que celle-ci est comme une autre personne du Christ. C'est ce que le Docteur des Nations affirme dans son Epître aux Corinthiens lorsqu'il appelle l'Eglise « le Christ », sans rien ajouter de plus, à l'exemple du

Maître lui-même qui du ciel l'avait interpellé tandis qu'il persécutait l'Eglise : « Saul, Saul, pourquoi me persécutes-tu ? ». Bien plus, si nous en croyons Grégoire de Nysse, assez souvent l'Eglise est appelée « Christ » par l'Apôtre ; et vous n'ignorez pas, Vénérables Frères, le mot de saint Augustin : « Le Christ prêche par le Christ » (3).

Il existe donc, on le voit, une sorte d'identité du Christ et de l'Eglise ; le corps de l'Eglise, dans sa double composition plus haut définie, est non seulement la propriété du Christ, mais encore son Incarnation continuée (c'était le mot de Moehler), et comme une seconde forme corporelle de son existence et de son action. L'adhésion au Christ par le baptême et par la foi a produit l'effet que voici : le Christ nous anime de sa propre vie (vie, nous le verrons, qui est l'Esprit) ; celle-ci, pour avoir été reçue par nous, n'en a pas été divisée ni, ce qui revient au même, multipliée : présente et active en nous, elle ne fait point nombre avec celle qui demeure en Jésus-Christ, elle n'est pas seulement semblable, elle reste numériquement identique à celle du Sauveur ; de sorte que, si c'est bien nous qui, en effet, vivons d'elle, il est non moins vrai que c'est lui qui la vit en nous : nous lui avons offert un espace, un corps, notre corps, notre être tout entier dans lequel il se prolonge et en quelque sorte s'accomplit.

Pourtant, sur cette voie, une outrance nous guette, contre laquelle l'encyclique nous met en garde par un avertissement des plus sérieux : « Il ne faut pas comprendre, écrit-elle, cette noble appellation comme si le lien ineffable par lequel le Fils de Dieu a pris une nature humaine concrète s'étendait à l'Eglise entière... » (4). Autrement dit : la « nature humaine concrète du Sauveur », (son corps physique) est unie au Verbe hypostatiquement ; elle subsiste non en elle-même, mais dans la personne du Verbe ; il n'en va pas de même du corps mystique ; l'intimité des chrétiens au Christ n'est point telle qu'ils aient cessé de subsister en soi, pour subsister dans le Fils ; celui-ci se prolonge en eux sans doute, et néanmoins, il n'est point leur principe d'existence, il n'a pas substitué sa subjectivité à la leur, il n'est point devenu, rigoureusement, le sujet de leur être, mê-

---

(3) Pp. 64, 65. *N.R.Th.*, p. 1080.
(4) P. 65. *N.R.Th.*, p. 1080. Voir aussi p. 97. *N.R.Th.*, p. 1092.

me spirituel, et de leur action, même chrétienne. En d'autres termes : l'Eglise n'est pas le Christ, au sens strict et précis qu'impliquerait cette équation.

Mais, dira-t-on, dans ces conditions, l'encyclique ne nous impose-t-elle pas deux énoncés opposés, sinon contradictoires, sans nous en construire la synthèse ? D'une part, en effet, elle nous dit : l'Eglise est identifiée au Christ ; d'autre part, cette identité n'est pas rigoureuse. Comment surmonter cette antinomie ? A cette question, nulle réponse ; car en vérité, on ne répond rien, on ne nous livre pas un concept défini, lorsqu'on dit vaguement : « l'Eglise est *comme* une autre personne du Christ » (5) et il y a de l'un à l'autre une *sorte* d'identité. Reconnaissons le bien-fondé de cette remarque ; mais ajoutons aussitôt : l'obscurité dans laquelle nous laisse l'encyclique est celle-là même, ni plus ni moins, où nous a plongés l'ecclésiologie de saint Paul, ou plus exactement, celle-là dont s'enveloppe, par nécessité, le mystère même de notre union au Christ. Car l'union des chrétiens à leur Sauveur est essentiellement mystérieuse (6). Les sources de la révélation, et donc aussi l'encyclique, qui s'inspire d'elles, nous déclarent : votre communion à Jésus-Christ dépasse en intimité et en profondeur toutes les unions d'amour et d'amitié dont votre nature est capable ; c'est ainsi que la communauté de l'époux et de l'épouse n'est guère qu'une pâle image de celle que noue le Christ avec son Eglise. Pourtant, leur disons-nous, l'intimité conjugale est déjà assez étroite pour appeler naturellement le langage de l'identité : ils seront deux, mais en une seule chair (7) ; à bien plus forte raison, dès lors, l'intimité chrétienne, l'union de l'âme à Jésus-Christ ! C'est vrai, nous répond la révélation, mais cette union même n'atteint pas, elle non plus, à l'authentique identité, comme c'est le cas pour le sujet de la nature humaine singulière du Christ, vraiment identifié au Verbe ; en somme, l'esprit humain ne dispose d'aucune possibilité conceptuelle apte à la traduire ; résignez-vous donc à en ignorer le mode propre ; énoncez-la en termes d'identification, pour mettre en valeur son intimité inouïe ; mais, l'ayant fait, hâtez-vous de corriger ce langage, enlevez-lui, par une for-

---

(5) P. 65. *N.R.Th.*, p. 1080.
(6) P. 91. *N.R.Th.*, p. 1090.
(7) *1 Cor.*, 6, 16.

mule adoucie, une force et une rigueur que son objet ne comporte pas.

Tel est, nous semble-t-il, le maximum de détermination atteint dans les sources par le « second sens » du corps du Christ ([8]). Nous trouvons confirmation de notre avis dans le langage de quelques exégètes et théologiens contemporains. Prat : « le Fils, se solidarisant avec nous et nous unissant à lui par un lien d'identité mystique, fait passer sur lui ce qui est à nous et sur nous ce qui est à lui » et un peu plus haut, le même auteur parle d'une « union d'identité » ([9]). Le P. Mersch donne comme titre courant à l'une de ses pages le terme d'identification mystique, terme commenté par cette ligne du texte : « ...nous, en lui, mystiquement, nous sommes lui » ([10]). M. Cerfaux : « cet organisme spirituel, qui est dans le Christ ou du Christ, on le dira aussi, par une identification mystique, son propre corps » ([11]). Ainsi, unanimement, pour énoncer notre union au Christ, on adopte l'expression « d'identification mystique ». De toute évidence, ce dernier mot n'a d'autre fonction que d'enlever sa précision au premier. Comme si l'on disait : c'est une identification qui, strictement, n'en est point une ; mais comme l'union à traduire transcende et notre expérience et nos concepts, comme sa profondeur, inégalée dans la nature, nous demeure mystère, qu'on nous passe, toutes précautions prises, une formule outrancière, qu'on nous laisse dire : identité.

On comprend donc que l'encyclique n'hésite pas à écrire : « C'est lui, le Christ, qui, par l'Eglise, baptise, enseigne, gouverne, lie, délie, offre, sacrifie » ([12]). Ainsi déjà écrivaient les Pères, ainsi nommément saint Augustin qui voyait dans ce langage le plus sûr moyen de confondre les Donatistes et leur doctrine sur une validité des sacrements liée à la sainteté des ministres : « Que Pierre baptise, c'est le Christ qui baptise ;

---

(8) Pour la genèse de ce second sens dans la pensée paulinienne, nous nous permettons de renvoyer à notre étude *L'Eglise, corps du Christ, sens et provenance de l'expression chez saint Paul,* dans (*Recherches de*) *Science religieuse,* 1944, notamment les pp. 71-94.

(9) *La Théologie de saint Paul,* Paris, 1929[14], t. II, p. 23 et p. 22.

(10) *Le Corps mystique du Christ,* Bruxelles, 2e édit., t. II, p. 127.

(11) *La Théologie de l'Eglise suivant saint Paul,* Paris, 1942, p. 222, note. Voir aussi p. 218, n. 1 et p. 264.

(12) P. 66. *N.R.Th.,* p. 1080.

que Paul baptise, c'est le Christ qui baptise ; que Judas baptise, c'est le Christ qui baptise » ([13]).

Langage qui semble trouver sa justification dans la causalité principale du Christ sur l'activité de ses membres. Nous disons causalité principale ; nous ne disons pas : cause première. Si l'action du Christ sur les siens ne s'assimilait qu'à la causalité première ou créatrice, elle ne lui mériterait, en aucun sens, même élargi, la qualité de sujet à leur égard : sans doute, la causalité créatrice est intérieure entre toutes, et pourtant elle ne donne pas à Dieu de « subjecter » mes actions : quand mon esprit s'applique à comprendre, ce n'est pas Dieu qui pense, et quand mon corps avance ou recule, ce n'est pas Dieu qui se meut. Au contraire, la causalité principale : son agent s'attribue les opérations de son instrument, il mérite d'en être tenu pour le sujet : ainsi c'est l'écrivain qui porte la responsabilité de sa plume, ainsi c'est l'Esprit-Saint qui nous enseigne, dans l'Ecriture, à travers l'auteur humain. Or le Christ, disons-nous, vérifie la condition d'agent principal par rapport à ses « ministres », et ceux-ci la condition d'instrument : d'où l'attribution au Christ de leurs actions ([14]). Qu'il en soit ainsi, que tel soit bien le fondement du langage : le Christ, par l'Eglise, baptise, enseigne, etc., l'encyclique elle-même nous le donne à penser, lorsqu'elle écrit : Il faut comprendre la noble appellation (suivant laquelle l'Eglise est dite : Christ — ou le Christ : Eglise) « en ce sens que notre sauveur *communique* à son Eglise des biens qui lui sont tout à fait propres... Le Christ Notre-Seigneur *fait vivre l'Eglise* de sa vie surnaturelle, *pénètre* tout ce corps de sa vertu divine... » ([15]), toutes expressions qui désignent une causation, une action — causation évidemment principale, puisqu'elle seule peut mériter à un agent supérieur de subjecter les actions d'agents subordonnés.

Cette causalité et donc aussi — sit venia verbo — cette subjection, cette supposition, le Christ les étend à tous les gestes

---

(13) *In Jo. tract.* 6, 18, *P.L.* 35, 1428.

(14) Cette explication de « l'identité » du Christ et de l'Eglise (Le Christ baptise, l'Eglise baptise) par la causalité principale n'empêche pas que vaille également l'explication par la vision béatifique, proposée plus loin dans notre texte, et suggérée elle aussi par l'encyclique. Loin de s'exclure, ces deux essais s'aident et se conjuguent, dans l'encerclement d'un mystère qui, de toutes parts, déborde ses formulations.

(15) Pp. 65, 66. *N.R.Th.*, p. 1080.

du chrétien. Car ce ne sont pas les seules activités gouvernementales, doctrinales ou sacramentelles (celles qui procèdent, eussent dit les médiévaux, des *gratiae datis datae*) qui se rapportent au Christ comme à leur principe, mais bien toutes les actions des vertus chrétiennes, en tous les membres de l'Eglise, du moins dans la mesure où ces actions ne se gâtent pas d'amour-propre. Ainsi l'entend l'encyclique elle-même : « Il se fait que l'Eglise est comme la plénitude et le complément du Rédempteur ; car tous les dons, toutes les vertus, tous les charismes qui se trouvent éminemment, abondamment et efficacement dans le Chef, dérivent dans tous les membres de l'Eglise et s'y perfectionnent de jour en jour, selon la place de chacun dans le Corps mystique de Jésus-Christ : ainsi peut-on dire d'une façon que le Christ se complète à tous égards dans l'Eglise » ([16]). On ne trahirait pas, je pense, le sens de ce texte si on l'interprétait comme suit : les œuvres qui, en nous, procèdent non de la chair, mais de l'esprit, elles sont nôtres, sans doute, et pourtant, mystérieusement, elles sont aussi celles du Christ, et comme une extension de son être et de sa vie ; en nous prêtant à son influence, nous lui offrons, en quelque sorte, une possibilité de devenir tout ce qu'il doit. Et de nouveau, rien, en cela, qui force la pensée de saint Paul. Quand l'Apôtre écrit : moi, je ne vis plus, le Christ vit en moi, il entend bien imputer au Sauveur la totalité de sa vie en l'esprit, et, avec la sienne, celle de ses frères dans le Christ. C'est le Christ qui est le sujet de notre espérance et de notre cri vers le Père ([17]), c'est lui surtout qui, en portant notre épreuve, accomplit la sienne : « Je complète dans ma chair ce qui manque aux tribulations du Christ, pour son corps qui est l'Eglise » ([18]) ; il s'agit ici, estiment plusieurs modernes, non des afflictions subies par le Christ dans sa vie terrestre, mais des souffrances qu'il doit endurer en ceux qu'il s'est unis mystiquement, « ou mieux, pour employer une belle formule de saint Augustin, de cette passion totale du Christ qui a souffert et qui souffre encore dans ses membres, c'est-à-dire en nous » ([19]).

Sur ce point précis de notre identification de chrétiens au

---

(16) P. 90. *N.R.Th.*, p. 1089.
(17) *Comparer Gal.*, 4, 6 et *Rom.*, 8, 15.
(18) *Col.*, 1, 24.
(19) J. Huby, *Epîtres de la Captivité*, Paris, 1935, p. 49.

Christ, les sources, et avec elles l'encyclique, se bornent donc à ces énoncés. Mais la théologie, pour sa part, et j'entends la raison appliquée à l'intelligence du dogme, ne désespère pas d'apporter encore quelque clarté. L'encyclique elle-même écrit ces lignes : « Notre très sage prédécesseur, Léon XIII d'heureuse mémoire, a donc raison, en parlant sur le même sujet de notre union au Christ et de l'habitation en nous du Saint-Esprit, de tourner nos regards vers cette vision béatifique où, dans le Ciel, cette même union mystique trouvera sa consommation et son achèvement. Cette union admirable qu'on appelle inhabitation, dit-il, ne diffère que par la condition ou l'état de celle où Dieu embrasse ses élus en les béatifiant » ([20]). On ne dit pas, et on n'avait pas à dire, comment la théologie de la vision béatifique contribue à nous éclairer sur le mystère de notre union au Sauveur. Il n'est pas question que nous le cherchions ici. Bornons-nous à une brève indication. Suivant les théologiens thomistes, la vision béatifique implique l'immanence antécédente de l'essence divine dans l'intelligence des élus : Dieu doit d'abord se communiquer et s'unir, s'identifier au sujet connaissant, non pas, faut-il le dire, à la forme naturelle de celui-ci (forme suivant laquelle il subsiste en soi et s'oppose à l'intrusion de tout autre) mais à sa forme « intentionnelle », spirituelle, intellectuelle (suivant laquelle il s'ouvre, radicalement, à la possession de tout le réel) ; c'est en conséquence de cette identification préalable que s'éveille ensuite la connaissance, que s'illumine, dans le sujet, la vision de l'essence divine ([21]). A son tour, comment cette identification est-elle possible : car, radicalement capable de tout le réel, il ne s'en suit pas encore que l'intelligence soit, par elle-même, prochainement capable de l'être infini : ne requiert-elle pas une transformation surnaturelle (par la lumière de gloire) qui la dilate à la mesure de Dieu : Dieu possédé non plus dans ses dégradations créées, mais en son « en-soi » ? Et puis : comment expliquer que l'essence divine, à la différence

(20) P. 93. *N.R.Th.*, p. 1090.

(21) Les théologiens, en ceci, ne font qu'appliquer au cas de la vision béatifique les conditions de la connaissance en général : « Ex hoc enim quod intellectum (l'intelligé) fit unum cum intelligente, consequitur intelligere quasi quidam effectus differens ab utroque » (*S. Th.*, I, q. 54, a. 1, ad 3). Union d'intelligé et d'intelligent qu'il faut traduire en termes d'identification : intellectus in actu est intellectum in actu, (*S. Th.*, I, q. 87, a. 3).

des réalités finies, puisse s'unir au sujet directement, sans l'intermédiaire obligé d'une « espèce impresse », vicariante ? A ces questions, les théologiens répondent ailleurs. Ici, ceci suffit à notre dessein : la Sainte Trinité, et donc nommément la personne du Verbe, s'identifie à l'intelligence de ses élus. Maintenant, chacun le sait, l'ordre de grâce inaugure ontologiquement l'ordre de gloire : gratia inchoatio gloriae. Qu'est-ce à dire sinon que le Verbe s'unit inchoativement aux siens dès la vie présente : l'identification de la vie céleste a déjà commencé pour le chrétien viator. Dès lors : comme l'union à Dieu dans la gloire est principe de la connaissance béatifique, de la même manière, l'identification au Verbe dans l'existence terrestre y est, elle aussi, source de nouveaux actes vitaux et d'opérations surnaturelles : actes de foi, d'espérance, de charité : ces exercices des vertus chrétiennes ont pour sujet un chrétien identifié, dans son existence spirituelle, au Christ Jésus, et donc aussi ce Christ Jésus lui-même.

Nous l'avouons, ces dernières remarques ouvrent autant de questions qu'elles n'en résolvent. Mais, répétons-le, la sobriété de l'encyclique sur la théologie de la vision béatifique nous interdit, ici, tout autre développement.

Il est, au contraire, un autre point de doctrine sur lequel l'encyclique appuie trop fermement, pour ne pas mériter quelque commentaire : la fonction du Saint-Esprit dans le corps du Christ.

Nous venons de le voir : le Christ nous anime de sa propre vie, et, ce faisant, il nous unit entre nous dans l'unité d'un même principe vital indivisé. Si nous demandons à l'encyclique : quel est ce principe ? Elle ne répond pas : la personne du Verbe, mais bien la personne du Saint-Esprit.

Voici les passages principaux : « Si nous considérons attentivement ce principe divin de vie et de force donné par le Christ, en tant qu'il constitue la source même de tout don et de toute grâce créée, nous comprenons facilement qu'il n'est pas autre chose que l'Esprit-Saint, qui procède du Père et du Fils et qu'on appelle spécialement « l'Esprit du Christ » ou « l'Esprit du Fils ». C'est cet Esprit, enfin, qu'en soufflant sur les Apôtres, il a donné à son Eglise pour la rémission des péchés ». « Et maintenant que le Christ a été glorifié sur la Croix, son

Esprit est communiqué à l'Eglise avec profusion, pour qu'elle-même et chacun de ses membres soient de plus en plus conformés à notre Sauveur ». « C'est à cet Esprit du Christ, comme à un principe invisible, qu'il faut attribuer que toutes les parties du Corps soient reliées, aussi bien entre elles qu'avec leur noble Tête, puisqu'il réside tout entier dans la Tête, tout entier dans le Corps, tout entier dans chacun de ses membres ; et selon leurs diverses fonctions et obligations, selon le degré plus ou moins parfait de santé spirituelle dont ils jouissent, Il varie sa manière d'être présent et de prêter son assistance. C'est lui qui, en insufflant la vie surnaturelle dans toutes les parties du corps, doit être considéré comme le principe de toute action vitale et vraiment salutaire ». Et, reproduisant les paroles de Léon XIII, on conclut : « Qu'il suffise d'affirmer que si le Christ est la tête de l'Eglise, le Saint-Esprit en est l'âme » (22).

Ces lignes, dépourvues de toute équivoque, ont suscité chez des lecteurs divers étonnements. Certains d'entre eux ont émis la réflexion que voici : nous eussions pensé que l'âme du corps mystique n'était autre que « la vie de la grâce répandue par Notre-Seigneur Jésus-Christ » ; et ils entendaient par vie de la grâce : la grâce sanctifiante. Leur sentiment était-il erroné ? Il faut distinguer. La grâce sanctifiante, nous l'oublions trop souvent, implique la présence d'un double don. « ...Cette union d'essence à essence, écrit le P. de la Taille, s'appelle la grâce sanctifiante. Elle aussi, en plus du don créé qui la constitue, comporte un Don incréé sans lequel elle s'évanouit » (23). Enoncé qu'on peut développer comme suit : l'essence la plus profonde, la valeur la plus riche de notre existence surnaturelle, c'est bien le don incréé de Dieu lui-même : don consommé dans la gloire, commencé dans l'ordre de grâce, habitation en nous de la Trinité, dont nous avons dit plus haut qu'elle s'inaugurait dès à présent. Seulement, cette visitation céleste exige en nous une préparation de l'âme : pour recevoir Dieu, ne faut-il pas que notre âme s'élargisse à sa mesure ? Cet élargissement, c'est, pour les élus, la lumière de gloire qui le leur confère, et, pour les chrétiens encore en marche, c'est la grâce sanctifiante ; cette dernière est, par définition même, la transformation que Dieu

(22) Pp. 66-68. *N.R.Th.*, pp. 1081-1082.
(23) *Actuation créée par Acte incréé*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XVIII, 1928, p. 259.

effectue en nous, en vue de nous habiliter à sa présence : à la fois condition et effet créé du don incréé. Ainsi, on le voit, ces deux dons sont rigoureusement solidaires : et si la grâce sanctifiante, selon le sens strict, ne désigne que le don créé, dans un sens plus large, nullement fautif, il sera permis de désigner par son moyen l'union indivise des deux donations.

Cela étant, la question de savoir si la grâce sanctifiante est l'âme du corps mystique appelle une distinction : s'il s'agit de la grâce sanctifiante au sens strict, la réponse négative est hors de conteste. Ame du Corps mystique, en effet, ne peut l'être qu'une réalité indivise, et qui, présente en nous, ne fera pas nombre avec la vie propre au Christ : autrement, à quel titre pourrions-nous dire du Christ qu'il vit en nous, en quel sens lui serions-nous encore mystiquement identifiés ? Au surplus, le corps mystique doit nous unir non seulement au Christ, mais entre nous ; pour mériter son assimilation à un corps organique, l'Eglise doit subsumer tous ses membres sous la loi d'un unique principe vital. Mais qui ne voit que la grâce sanctifiante proprement dite ne satisfait à aucune de ces deux conditions ? Sans doute, le don créé de la grâce habituelle qui m'échoit en partage est *semblable* et même *homogène* à la grâce habituelle du Christ et à celle de tous mes frères chrétiens ; mais il ne leur est pas numériquement *identique* ; « accident » de notre nature singulière, il est multiplié autant de fois qu'il est de sujets à le recevoir ; sans doute encore, il est le fruit du mérite du Christ ; bien plus, dans la collation qui nous en est faite, le Christ exerce peut-être, selon son humanité même, une causalité physique instrumentale ; accordons même qu'il ne se soutient en nous que par un « influx » constant du Sauveur, amoureusement appliqué à ne pas le laisser défaillir ; toutes ces circonstances ne changent rien au fait de sa multiplication, ou si l'on préfère, de sa division entre ses sujets, fait qui l'inhabilite à fonder notre identification au Christ Jésus et notre incorporation mutuelle.

Tout autrement en va-t-il du don incréé que comporte la grâce sanctifiante (et qu'elle signifie légitimement, au sens large). Le don incréé, c'est Dieu même, c'est l'essence divine se communiquant dans son en-soi, parfaitement dans la gloire, inchoativement dans l'ordre de grâce ; or, faut-il le dire, Dieu se donne à beaucoup sans s'exposer à la multiplication ou à la division de lui-même. Chacun des chrétiens le reçoit dans sa

plénitude absolue ; aucun ne lui impose les restrictions de son individualité ; par Dieu donc, principe, pour ses élus, de vision béatifique, et source, pour nous, de foi, d'espoir et d'amour, nous communions, avec le Christ et entre nous, à un principe vital numériquement un, fondement de notre identité mystique au Seigneur et de notre communauté organique.

Le don incréé, âme du corps mystique : soit ! Mais pourquoi nommément la personne du Saint-Esprit ? Tel est le second étonnement que peut causer l'encyclique.

Pourtant, elle a pour elle l'Ecriture. La pensée de saint Paul n'est pas douteuse : certes, le Christ et l'Esprit sont tous deux auteurs de la sanctification du chrétien, mais non pas aussi directement l'un et l'autre : le principe absolument prochain de notre vie, c'est l'Esprit. Affirmation particulière qui s'insère dans l'ensemble paulinien que voici : sans doute, dès avant sa mort et sa résurrection, le Christ possédait déjà la plénitude de l'Esprit ; néanmoins ce n'est qu'avec la résurrection que commença le plein exercice de son pouvoir pneumatique (24). Entré dans la gloire, le voilà donc en parfaite maîtrise de sa puissance spirituelle, et c'est par elle qu'il va, dans le baptême et dans la foi, sanctifier les siens ; ce qu'avant sa mort il ne pouvait opérer avec une efficacité plénière, (vivifier divinement nos âmes), sa condition céleste lui permet à présent de l'accomplir. Mais, prenons-y garde, la puissance spirituelle du Christ glorieux, c'est l'Esprit de Dieu même. Autrement dit : le Christ agit en nous et nous vivifie non pas directement par sa propre personnalité de Fils, ni par sa nature humaine, même totalement spiritualisée en la résurrection (25), mais en tant que, ressuscité,

---

(24) Que telle soit bien la pensée de saint Paul, c'est ce que des théologiens se plaisent à présent à reconnaître. Voir, par exemple L. Richard, *La Rédemption, mystère d'amour*, dans *Recherches de science religieuse*, t. XIII, 1923, p. 205 : « La formule *Christus meruit nobis justificationem* est en somme une expression concise dont le sens développé serait : *Christus meruit propriam resurrectionem et ideo plenum exercitium potestatis spiritualis nobis gratiam communicandi* ». Dans le même sens, voir M. de la Taille, *Mysterium fidei*, Paris, 3e édit., 1931, p. 23.

(25) Par ces derniers mots, nous écartons, en passant, une théologie du corps mystique qui irait à chercher le principe de l'identification des chrétiens au Christ non pas dans la grâce sanctifiante du Christ, **ni dans le don incréé du Verbe ou du Saint-Esprit, mais dans la nature**

il dispose, en seigneur, de l'Esprit et nous soumet à sa puissance transformante. C'est par la médiation de l'Esprit que le Christ nous atteint. A vrai dire, à la différence de l'évangile de saint Jean (20, 26), saint Paul n'écrit nulle part que le Fils envoie l'Esprit : on ne trouve chez lui que la « mission » faite par le Père : Dieu a envoyé dans vos cœurs l'Esprit de son Fils lequel crie : Abba, Pater (*Rom.* 8, 15). Mais précisément, l'Esprit envoyé par le Père est l'Esprit du Fils, ou, comme il est dit ailleurs, l'Esprit du Christ : ce disant, Paul énonce à sa manière que l'Esprit est au pouvoir du Fils lui-même et que c'est par son Esprit, et en l'envoyant lui aussi, que le Christ vivifie les siens.

Contestera-t-on, sur ce point, notre interprétation de la théologie paulinienne ? Qu'il nous suffise d'invoquer pour elle le témoignage de quelques très bons exégètes. Tobac écrivait ces lignes parfaitement claires : « L'Esprit... nous unit intimement au Christ, parce qu'il est en même temps l'Esprit du Christ (*Rom.*, 8, 9) ; il nous constitue membres du Christ, fait que nous sommes dans le Christ et que le Christ est en nous. Cette relation entre le Christ glorieux et l'Esprit est tellement étroite, que l'Apôtre ne distingue pas les deux termes. Vivre dans le Christ, et vivre dans l'Esprit, sont une seule et même réalité, et l'inhabitation du Christ dans l'âme ne se distingue pas de l'inhabitation dans l'Esprit (*Rom.*, 8, 9-11)... On aurait tort sans doute d'en conclure à l'identité personnelle du Christ et de l'Esprit, mais on a le droit d'en déduire que l'action du Christ glorieux dans l'âme est inséparable de celle de l'Esprit, ou mieux qu'elle ne s'exerce que par le moyen de l'Esprit. Le Christ ressuscité communique à ses fidèles l'Esprit divin qu'il possède lui-même dans sa plénitude. Il est comme le dépositaire et le distributeur par excellence du pneuma divin, il dispose de sa force et de sa vie, il exerce en un mot la dictature de l'Es-

---

humaine glorieuse de Jésus-Christ. Nous l'écartons, pour la raison, énoncée dans notre texte, qu'elle n'est pas conforme à la pensée de saint Paul ; mais en outre, vaudrait contre elle son impossibilité intrinsèque : il serait contradictoire que l'humanité singulière du Christ, même ressuscité, même pneumatique, puisse s'identifier notre être in Christo et se subjecter nos actions chrétiennes (à la différence du Verbe qui peut tout cela, pouvant seul être cause principale de nos actions chrétiennes, l'humanité du Christ n'étant que cause instrumentale de la grâce ; observons d'ailleurs que, dans le Christ singulier lui-même, c'est le Verbe qui se subjecte les actions du Christus homo).

prit » ([26]). De son côté, Prat disait : « Au point de vue surnaturel, nous vivons par le Fils et nous vivons par l'Esprit ; ou plus exactement, nous vivons de l'Esprit envoyé par le Fils » ([27]), proposition qui n'a qu'un sens : le principe rigoureusement immédiat de notre vie, ce n'est pas le Fils, c'est l'Esprit. Plus récemment, Wikenhauser ([28]) et le P. Festugière ([29]) ne parlaient pas autrement.

Après saint Paul, l'encyclique pourrait faire valoir en sa faveur la raison théologique ([30]). On sait que la théologie, et même les documents du magistère n'hésitent pas à voir, dans le Saint-Esprit, l'amour des deux autres personnes divines : « Spiritus sanctus ab utrisque (Patre et Filio) processisse monstratur, quia caritas sive sanctitas amborum esse agnoscitur » ([31]). Certes, il est un sens du mot d'amour selon lequel il ne peut désigner en propre le Saint-Esprit. Que j'entende par amour le pouvoir ou mieux encore l'acte d'aimer, et qu'ensuite j'attribue, comme il se doit, cet acte à Dieu : je devrai l'attribuer à l'essence divine, le voir comme une perfection de cette essence, et donc aussi le dire commun aux trois personnes. Mais le mot peut couvrir une autre signification, qu'une comparaison de la volonté avec l'intelligence aidera à dégager. L'acte de l'intelligence se termine sans doute à l'objet, au réel, mais il n'y réussit pas sans construire un terme intérieur qui est le verbe mental. Un fait semblable se passe dans l'acte d'aimer : l'amour que j'ai pour une chose, dit saint Thomas, produit en moi une certaine « impression » de cette chose, principe d'immanence de l'aimé dans l'amant ([32]). Sans doute, elle n'y procède pas à la manière d'une image de la chose aimée (à la différence du verbe mental qui est une vivante ressemblance de la chose connue) ;

---

(26) E. Tobac, dans le *Dictionnaire apologétique de la foi catholique*, t. II, art. *Grâce*, col. 335.

(27) F. Prat, *La Théologie de saint Paul*, t. II, p. 354.

(28) *Die Kirche als der mystische Leib Christi nach dem Apostel Paulus*, Münster, 2e édit., 1940, pp. 114-121. Du même auteur, voir aussi *Die Christusmystik des heiligen Paulus*, Münster, 1928, pp. 48-50.

(29) *La sainteté*, Paris, 1942, pp. 84-86.

(30) Il nous faut omettre, pour faire court, la tradition. On trouvera un recueil de textes patristiques dans S. Tromp, *De Spiritu Sancto anima Corporis mystici Testimonia selecta* I *e Patribus graecis*, II *e Patribus latinis*, Rome, Université Grégorienne, 1932.

(31) *Concilium Toletanum*, XI, Denziger, n. 277.

(32) *S. Th.*, 1, q. 37, a. 1.

concevons-la plutôt comme une sorte de sollicitation et de poids — amor meus, pondus meum — m'inclinant vers l'ami : il n'en reste pas moins qu'elle constitue une sorte d'anticipation et de possession spirituelle de cet ami. Or, cette impression, remarque encore saint Thomas, reçoit elle-même communément le nom d'amour, faute d'un autre mot que fournirait le langage et qu'il lui appliquerait en propre (comme c'est le cas pour le « verbum mentale »). A quoi il faut ajouter : lorsque l'amour, entre deux, est réciproque, son vœu profond semble être de constituer de la sorte une seule impression, commune aux deux, lieu de rencontre où les âmes se fondent et ne font plus qu'un, et qu'elles appellent « notre amour ». Certes, entre créatures, ce vœu restera toujours inexaucé : nous l'avons dit, chacun des deux produit cette impression en soi-même, dans son propre moi ; or deux « moi » créés ne cesseront jamais de se distinguer physiquement l'un de l'autre. Mais autrement en va-t-il en Dieu ; là le vœu de l'amour est comblé ; sans doute, nous le savons par révélation, il y a en Dieu une « procession » selon l'ordre de la volonté (comme il en est une selon l'ordre de la pensée) ; or toute procession intradivine ne peut manquer d'établir une distinction personnelle du procédant au procédé ; par suite, l'impression d'amour procédée en Dieu sera elle-même « personne » ; mais elle sera aussi strictement une, et c'est cela que nous avons intérêt ici à constater : assurément, c'est dans son moi que le Père la produit, et pareillement le Fils ; mais ces deux « moi » s'identifient une même essence infinie ; et c'est pourquoi, ici, à la différence de ce qui se passe entre créatures, l'impression d'amour de l'un et de l'autre — ce qu'on pourrait appeler leur Saint-Esprit respectif — sera rigoureusement identique : autrement dit, le Saint-Esprit est, pour le Père et le Fils, leur « notre amour », leur terme intérieur véritablement commun.

Que s'en suit-il pour notre sujet ? Etant l'amour du Père et du Fils, au sens susdit, il sera pour eux le terme moyen nécessaire de leur donation éventuelle. Sont-ce les conceptions d'un esprit, son « verbum mentale », qui le rendent prochainement apte au don de soi ? Non point, mais bien plutôt l'impression d'amour que nous avons plus haut définie. Une fois de plus : amor meus, pondus meum : c'est l'amour qui est au principe de l'inclination, de la condescendance, de la grâce. Loi qui se vérifie en Dieu même. Si Dieu veut se donner à la créature, — et

j'entends d'une donation qui soit celle de son essence, et non point seulement de ses expressions créées — c'est par son Esprit qu'il le fera. Parce que l'Esprit est amour, il est également le don, ainsi que l'appelle saint Jean. A propos de quoi saint Thomas observe : « le Saint-Esprit est appelé don, non pas uniquement parce qu'en fait, il a été donné dans le temps, mais parce que sa procession éternelle est de telle nature qu'elle le rend *donnable* » (33). Et nous pouvons ajouter : pour la même raison, parce qu'elle est selon l'amour, sa procession fonde, en lui, la donnabilité des deux autres personnes : il est le *premier* don, « habet rationem primi doni » (34) ; si les deux autres nous entrent dans l'âme, c'est parce que l'Esprit y avait déjà pénétré. Ou, pour mieux dire, la priorité de la venue de l'Esprit n'a rien d'une priorité de temps ; elle est une priorité d'intelligibilité et de nature ; aussi ne s'efface-t-elle pas après le premier moment de notre communion à la sainte Trinité ; elle est durable et constante ; chaque fois que se noue quelque intimité avec le Père et le Fils, il y a médiation de l'Esprit. N'est-ce pas ce

---

(33) « ...quoniam ab aeterno ita procedebat, ut esset donabilis » (*S. Th.*, I, q. 38, a. 2, ad 3).

(34) « Amor habet rationem primi doni, per quod omnia dona gratuita donantur. Unde, cum Spiritus sanctus procedat ut amor, sicut iam dictum est (q. 37, a. 1), procedit in ratione doni primi » (*S. Th.*, 1, q. 38, a. 2). S. Thomas entend-il ici par « omnia dona gratuita » (par opposition au -primum donum qu'est le Saint-Esprit) les deux autres personnes ? Il n'y songe pas explicitement. Il vise plutôt les dons créés de la grâce ; aussi, n'est-ce pas sans une certaine extension de sa pensée que nous alléguons ce texte. Extension dont nous ne sommes pas l'auteur. Citons le P. Prat : « Le Saint-Esprit donné à l'âme et se donnant lui-même, entre le premier en contact avec elle. Priorité de raison et non de temps, cela va sans dire ; mais priorité fondée sur quelque chose de réel ». (*op. cit.*, t. II, p. 351, 352). On reconnaît ici l'influence de Petau et un souvenir de son opinion, modifiée à la manière de Scheeben, de de Régnon et de quelques autres. Si notre texte accepte lui aussi cette influence, c'est sans préjudice d'une autre doctrine rappelée par l'encyclique : « En cette matière tout, de ce qui a rapport à Dieu envisagé comme cause efficiente suprême, doit être tenu commun aux personnes de la Sainte Trinité » (p. 93. *N.R.Th.*, p. 1090). Sans préjudice : car l'habitation du Saint-Esprit, en tant qu'elle est présence incréée, n'a pas rapport à Dieu comme cause efficiente (il n'y a, en effet, de causalité efficiente que par rapport à un effet créé) ; rien donc n'empêche qu'on lui attribue une priorité rationnelle sur l'inhabitation des deux autres personnes ; c'est uniquement sous le rapport selon lequel l'habitation de l'Esprit comporte grâce sanctifiante créée qu'il faut la rattacher, et quant à sa perfection et quant à son moment d'apparition, aux trois personnes agissant communément.

qu'entendait saint Paul, lorsqu'il disait que c'est dans l'Esprit que nous crions Père, et que personne ne prononce comme il faut, hors de l'Esprit, le nom de Jésus ? Toujours est-il qu'à la lumière du raisonnement théologique, ceci nous est apparu : c'est bien par l'Esprit que nous pénétrons dans les profondeurs de Dieu et que nous vivons de Dieu. Plus spécialement, en ce qui concerne le Fils (objet de notre question présente) : si le Fils s'incarne dans une nature humaine, (la nature singulière de Jésus-Christ), cette incarnation ne s'effectuera pas sans l'opération du Saint-Esprit ; et surtout, si le Verbe, déjà incarné, veut s'unir ses frères les hommes, cette communion en un corps mystique ne pourra se nouer sans l'intervention du même Esprit. C'est bien au Verbe que nous serons identifiés mystiquement, c'est de lui que nous vivrons, mais à travers le principe tout à fait prochain de l'Esprit.

Tel est, pensons-nous, le sens et le fondement, à la fois scripturaire et rationnel, d'un des principaux enseignements de l'encyclique. D'où vient, néanmoins, que, malgré ses preuves, il ne laisse pas de produire, comme nous l'avons dit, une impression de surprise, voire une sorte de malaise et le sentiment d'une difficulté persistante ? Revoyons en pensée la valeur la plus profonde, le cœur même de la doctrine du corps mystique : n'est-elle pas la révélation d'une union du chrétien au Christ, qui se veut inouïe et incomparable ? Lien si étroit qu'il appelle, pour se traduire, les mots d'unité et d'identification ! Or, voici que la fonction que l'on assigne à l'Esprit remet en question cette intimité et suscite un regret chez le chrétien passionné de proximité avec son Seigneur : car si cette fonction est, comme on le veut, médiatrice, un acte s'interpose entre moi-même et le Christ, un acte qui n'est pas l'acte du Christ ; c'est de l'Esprit, et non pas du Christ que procède ma vie « spirituelle » ; et le terme d'identification au Sauveur ne réussit plus à s'expliquer ! Par cette mise en valeur du rôle de l'Esprit, on prétend à toute fidélité envers saint Paul ; en réalité, on n'a prolongé qu'une des directions de la pensée de l'Apôtre ; on lui a sacrifié une autre vue, non moins authentique, suivant laquelle le Christ est si bien l'auteur de la vie nouvelle en nous, qu'il en est aussi, au moins partiellement, le sujet, « vivit vero in me Christus » !

La difficulté n'est pas niable, mais il n'est pas impossible de la surmonter. Ne nous méprenons pas sur la vraie nature des

relations du Christ et de l'Esprit. Sans doute, dans la théologie paulinienne, et quoi qu'en aient dit pas mal d'exégètes indépendants, le Christ n'est pas, simplement et sans plus, l'Esprit : les apparences en faveur de leur identité personnelle ne sauraient prévaloir contre leur distinction, bien établie : songeons aux formules trinitaires *2 Cor.*, 13, 13 ; *1 Cor.*, 12, 3-6 ; *Eph.*, 1, 3-14. Mais d'autre part, toujours selon saint Paul, l'Esprit est très étroitement « l'Esprit du Christ » (*Rom.*, 8, 9, mot que rappelle l'encyclique elle-même, en y appuyant p. 66 ; *N.R. Th.*, p. 1081), si étroitement qu'un historien catholique, le P. Festugière, n'a pas reculé devant le terme d'identification : « Que signifie, à vrai dire, cette identification du Christ à l'Esprit ?... C'est ce Jésus historique qui est dit « Esprit », non pas comme un pneuma autonome, mais tel un principe permanent qui doit demeurer et vivre en nous, de manière à nous transformer entièrement dans notre vie morale » (35) ; après quoi, le même auteur adopte la formule concise : le Christ-Esprit.

On regrettera peut-être l'emploi d'une expression équivoque (identification quant à l'essence, oui ; quant à la personnalité même, non) (36), mais on devra reconnaître qu'elle a son excuse dans la nécessité de traduire une union de l'Esprit au Christ absolument transcendante. Sans doute, le Christ et l'Esprit sont personnes distinctes, mais selon un mode de distinction dont nous ne trouvons pas l'équivalent dans notre expérience ; bien plus, leur union dépasse en rigueur toute union par nous positivement représentée en concepts propres (comme, par exemple, celle de matière et de forme, de substance et d'accidents, ou celle du « Nous » que forme la communauté des personnes humaines). Rigueur d'union qui tient à deux circonstances : au fait que ces deux personnes s'identifient, nonobstant leur distinction, une

(35) *Op. cit.*, pp. 84-86.

(36) Dira-t-on : dans la page citée, le P. Festugière n'entend pas prêter à saint Paul l'énoncé : le Christ est identifié à la personne du Saint-Esprit, mais bien : Le Christ est « principe sanctificateur permanent des âmes » (p. 85), fonction que saint Paul aurait traduite par « Esprit », entendant ce mot dans un sens plus large que le sens de la troisième personne ? Mais si telle est la pensée du P. Festugière, ne court-il pas alors ce danger : celui de soustraire virtuellement à la personne de l'Esprit bien des textes pauliniens pour les appliquer à celui qu'il appelle le Christ-Esprit ? La troisième personne en deviendrait très incertaine, dans la théologie de l'Apôtre, et quant à son rôle et quant à son existence même.

essence numériquement une — au fait, ensuite, que la seconde, l'Esprit, procède de la première, le Verbe, selon une procession qui n'est pas une causation, une effection : double fait auquel elle doit de garder, avec le Verbe, un lien, une proximité, une intimité dont la nature nous échappe.

En conséquence : nous avons dit que le Christ nous atteignait à travers la médiation de l'Esprit. Cela reste vrai. Mais cette médiation d'une tierce personne entre deux autres ne présente pas tous les caractères des médiations de notre monde humain. Car ici la personne interposée est, en raison d'un certain rapport bien mystérieux, intime à celle-là même qu'elle a mission d'approcher de nous : l'Esprit est l'Esprit du Christ plus étroitement encore que l'intelligence et la volonté, « émanées » de l'âme, ne sont la propriété de cette âme ([37]). Et c'est pourquoi l'intervention de cet Esprit ne relâche en rien la rigueur de notre union avec le Sauveur ; les actions dont l'Esprit est en nous le seul principe absolument immédiat n'en sont pas moins actions du Christ lui-même. Sans doute, c'est selon l'Esprit que le Christ nous identifie à soi, mais il nous identifie vraiment ; c'est par son esprit que nous sommes siens, mais nous le sommes en toute vérité. Et l'Eglise, née de l'Esprit, n'en sera pas moins l'incarnation prolongée du Fils de Dieu : dans l'Eglise, dans la foi des siens, dans leur charité, dans leur souffrance, c'est le Christ qui vit, qui s'exprime, qui s'épanouit comme en son parfait plérôme, qui expose et pour ainsi dire raconte toute la richesse de ses dons.

Quoi qu'il en soit de cette difficulté soulevée par la fonction de l'Esprit, c'est à cette fonction que l'encyclique attribue le privilège de fonder une conception du corps mystique qui dépasse celle d'un corps moral. Dans la préface à son ouvrage *Le Corps mystique du Christ,* le P. Mersch écrivait qu'il y a deux manières de concevoir le corps mystique : selon la première, l'union est « réelle et ontologique » ; selon la seconde, l'union est « réelle d'une réalité plus pâle », d'une réalité d'ordre moral. « Entre ces deux conceptions, ajoutait-il, l'Eglise ne s'est

---

(37) Outre les mots « emanare » (*S. Th.*, 1, q. 77, a. 6) et « fluere » (*ibid.*), S. Thomas emploie encore « procedere » (potentiae animae... possunt procedere ab eius essentia, *ibid.*), fait qu'il est à propos de noter ici, et en raison duquel nous comparons, dans notre texte, le Saint-Esprit et nos facultés.

jamais prononcée » ([38]). C'était vrai en 1937 ; le P. Mersch aurait à présent la satisfaction de savoir que ce ne l'est plus aujourd'hui. Sans doute, les leçons de l'encyclique ne s'élèvent pas, par la seule vertu de ce document, à la hauteur de définitions infaillibles. Mais du moins engagent-elles une certaine autorité du magistère authentique et à ce titre dictent-elles déjà une loi très sérieuse à la réflexion théologique. Or, elles nous déclarent gravement insuffisante l'assimilation du corps mystique à un corps moral ou social, à un corps dont le seul principe d'unité ne serait que la fin commune de ses membres. Plus profonde, plus riche d'être et de substance la réalité de l'Eglise : richesse qu'elle doit à l'excellence de son principe unificateur, « à savoir de l'Esprit de Dieu qui, selon saint Thomas, un et unique, remplit toute l'Eglise et en fait l'unité » ([39]).

Dans ces quelques pages, nous avons touché, ce nous semble, à l'enseignement le plus difficile de l'encyclique, et plus généralement, au point le plus obscur de la doctrine du corps mystique : la nature de notre union au Sauveur. C'est en cette union que se situe ce qu'on peut appeler le mystère chrétien. Après tout, la véritable énigme, ce n'est pas que l'Eglise soit un corps mystique, ni même qu'elle soit le corps du Christ (chez saint Paul, cette désignation n'a guère été qu'occasionnelle, sa pensée ne s'y est pas arrêtée), mais bien que l'Eglise soit le Christ, tout simplement. L'Apôtre a vu dans l'Eglise le Christ amplifié ; à ses yeux, le Christ s'appropriait, s'unissait, s'identifiait, dans l'Esprit, ceux auxquels il faisait part de ses dons : c'est cette vision seule qui est foncièrement étrange, c'est en elle que gît le cœur du mystère : « Vous tous, vous êtes un (unus et non pas unum, comme la Vulgate) dans le Christ Jésus » ([40]). Vous êtes un entre vous et avec lui, et cet un, c'est lui-même.

Et si, maintenant, nous nous demandons : mais, faute de pouvoir forcer ce mystère par son étude intrinsèque, n'y aurait-il pas moyen de l'éclairer par sa raison d'être, par sa fin, peut-être accorderons-nous, de ce point de vue, quelque valeur aux suggestions que voici : sans doute — l'encyclique nous le rappelle

---

(38) *Op. cit.*, t. I, pp. XXIII, XXIV.
(39) Pp. 73, 74. *N.R.Th.*, p. 1084.
(40) *Gal.*, 3, 28.

virtuellement ([41]) — le Christ a effectué, en son corps physique, l'œuvre de réconciliation entre Dieu et notre race : par sa passion et par sa mort sur la croix, il a mérité surabondamment les titres au salut du genre humain pris comme tout ; ainsi son Eglise, son prolongement mystique, ne peut pas avoir pour raison de lui valoir, par une passion qui se continue, notre rachat collectif. Mais, après l'obtention globale des titres et des droits, reste encore, nous le savons, leur application à chacune de nos vies ; hier, il fallait que le Christ nous méritât à tous indistinctement le salut auprès du Père ; il faut aujourd'hui que ce mérite et ses fruits nous atteignent dans nos existences concrètes et nous soient partagés. Or, il convient sans doute que cette seconde phase de la rédemption subisse la même loi que la première : c'est la croix de l'Homme-Dieu qui nous a valu, comme en général et abstraitement, toute bénédiction du Père ; de la même manière, ce sera la croix du Christ qui attirera sur chacun de nous la bénédiction qui lui revient. Seulement, tandis que, durant la première phase, c'était le Christ historique qui était seul à pouvoir mourir, durant la seconde, ce ne peut être que le Christ mystique, le Christ qui se prolonge dans les siens. Voilà donc une des raisons pour laquelle le Christ nous identifie à soi : en prenant en nous une nouvelle chair capable d'immolation, il s'attribue le pouvoir de conclure divinement son œuvre parmi les hommes. « Jésus-Christ est en agonie jusqu'à la fin du monde », agonie qui a pour effet, et donc aussi pour fin, de consommer, en la concrétant, la rédemption.

A quelle heure de notre vie le Christ nous assume-t-il à soi au maximum ? Sans doute, par le baptême, il nous a fait ses membres ; mais l'homme selon la chair n'a pas, pour autant, perdu toute puissance ; il réussit toujours à inspirer pour une part, et donc à gâter dans la même mesure, une vie déjà sainte ; aussi notre action présente n'est-elle pas pleinement celle du Christ. Constatation affligeante qui suscite une question : ne serait-ce pas au moment précis de notre mort — et j'entends bien notre mort physique — que le Christ réussirait à nous assumer absolument ? Supposons que la mort s'accompagne d'un acte de l'âme ; supposons que l'âme y ait faculté de ratifier dans la grâce — ou de refuser par une volonté indocile — le coup

(41) P. 37. *N.R.Th.*, p. 1069.

décisif qui lui arrache son corps ; en ce cas, peut-être la mort offre-t-elle possibilité au chrétien d'enfin se perdre lui-même, suivant l'homme charnel, et de passer tout entier à l'Esprit. Hier déjà, rien ne le soudait au Christ comme sa peine et son « agonie » ; maintenant, voici que la mort, suprême épreuve, en le dépouillant de lui-même, consommerait son incorporation à son Seigneur. Et comme la mort de Jésus lui avait mérité la rédemption de la race, de la même manière la mort du chrétien lui vaudrait l'application personnelle plénière des fruits de ce rachat. Quoi qu'il en soit, et en attendant, nous sommes pressés, dès à présent, par sa grâce, de ne plus situer en nous le principe majeur de notre action, mais de nous prêter à son Esprit, pour que Lui nous fasse vouloir et que nous soyons en tout ses instruments et ses membres. « Il ne faut pas seulement que le moi cesse d'être l'objet du vouloir ; il faut que je me résigne à mon incapacité d'en être le suffisant sujet. Que dis-je : que je m'y résigne ? Il faut que je m'y complaise, que j'en exulte, que j'en triomphe de joie. Abnégation la plus profonde, amour le plus amoureux, car au delà de la joie ravissante de se donner, il y a celle de s'abandonner pour l'opération du don même » (42). Abnégation, au surplus, qui réussit cette merveille : en nous livrant au Christ, en lui laissant la principauté de notre action, elle nous donne pleinement à nous-mêmes. Jusqu'alors, cédant encore à la « chair », au biologique, à l'instinctif, nous demeurions toujours pour une part livrés au déterminisme. Mais que mon activité consente à n'être plus d'abord mienne, qu'elle se confie à la motion toujours prévenante de l'Esprit : me voilà élevé à la parfaite liberté et consacré dans ma dignité de personne.

L. MALEVEZ, S. I.

---

(42) P. Rousselot, *La grâce selon saint Paul et selon saint Jean*, dans *Recherches de science religieuse*, 1928, pp. 99, 100.