



**HAL**  
open science

# “ Qu’est-ce qui s’institue dans l’Église ? Hypothèse à partir de l’idée de corps mystique, XVIe-XVIIe siècle ”

Frédéric Gabriel

## ► To cite this version:

Frédéric Gabriel. “ Qu’est-ce qui s’institue dans l’Église ? Hypothèse à partir de l’idée de corps mystique, XVIe-XVIIe siècle ”. dir. Véronique Ferrer, Marie-Christine Gomez-Géraud, Jean-René Valette. *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité, t. 3: L’institution à l’épreuve*, Honoré Champion, p. 288-311, 2021, 9782745355973. halshs-03348629

**HAL Id: halshs-03348629**

**<https://shs.hal.science/halshs-03348629>**

Submitted on 27 Jul 2022

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L’archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d’enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

**Publié dans : *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*, t. 3 : *L'institution à l'épreuve*, dir. Véronique Ferrer, Marie-Christine Gomez-Géraud, Jean-René Valette, Paris, Honoré Champion, 2021 p. 288-311**

## QU'EST-CE QUI S'INSTITUE DANS L'ÉGLISE ? HYPOTHÈSE À PARTIR DE L'IDÉE DE CORPS MYSTIQUE, XVI<sup>e</sup>- XVII<sup>e</sup> SIÈCLE

À nos oreilles, le couple mystique et institution renvoie spontanément à une opposition, avec d'un côté des individus faisant directement l'expérience de la transcendance, de l'autre l'Église s'inquiétant de la vérité de cette expérience et de l'autorité dont on pourrait investir ces individus échappant éventuellement, par certains aspects, à son encadrement et à sa médiation. L'œuvre de Michel de Certeau pourrait être emblématique de cette opposition : « *Devient "mystique" ce qui se détache de l'institution*<sup>1</sup> ». Les mystiques seraient du côté de la liberté, de la dissidence, et d'une spontanéité divine qui ne sauraient se soumettre a priori à des normes institutionnelles, routinières et extérieures à la transcendance. Dans son article sur « L'idée d'Église chez les catholiques du XVII<sup>e</sup> siècle », Jean Orcibal renvoie ce découpage aux mystiques eux-mêmes : « les mystiques, soucieux avant tout de perfection personnelle, ne semblent pas avoir eu un sens très fort de la communauté catholique<sup>2</sup> ». Leur vie se déploie d'abord dans une dialectique entre subjectivisation et anéantissement, avec toutes les tensions qui en découlent et qui s'expriment pour les historiens dans les subtilités de discours seconds et de jeux d'énonciation<sup>3</sup>. Face aux mystiques, les censeurs ecclésiastiques seraient dans l'obligation de mettre en œuvre le discernement afin de déterminer la nature du phénomène auquel ils sont confrontés, et de contrôler le langage dans lequel il s'énonce et se diffuse, puisqu'il peut se passer de la médiation cléricale. Précisément, à l'époque moderne et depuis Grégoire VII, l'Église dominante (latine et romaine) apparaît comme une institution de plus en plus fortement bureaucratisée et normative<sup>4</sup>, qui se serait si bien imposé sous cette forme que le concile de Vatican I en serait l'héritier et même l'aboutissement.

En contrepoint à cette constatation indiscutable, adoptons un autre point de vue pour suivre un fil rouge plus ténu à l'époque moderne, mais qui témoigne d'un temps long, d'une persistance médiévale, et qui, théologiquement parlant, nous éclaire, telle est mon hypothèse du moins, pour penser l'articulation entre mystique et institution autrement qu'en termes de disjonction entre des individus et l'Église-institution, et en évitant autant que possible de plaquer le sens contemporain du terme institution (hérité du XVIII<sup>e</sup> siècle) sur ses occurrences anciennes sémantiquement très différentes<sup>5</sup>. Ce fil rouge est constitué par l'image de l'Église

---

<sup>1</sup> Michel de Certeau, *La Fable mystique, XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècle* [1982], Paris, Gallimard, 1995, p. 116. Certeau insiste sur cette phrase en la mettant en italiques. On ne saurait pour autant le réduire à cette position, puisque la phrase suivante note : « La croisade intérieure s'attache donc à réarticuler sur l'appareil ecclésiastique cette vie "mystique". »

<sup>2</sup> Jean Orcibal, « L'idée d'Église chez les catholiques du XVII<sup>e</sup> siècle » [1955], Id., *Études d'histoire et de littérature religieuses, XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècles*, Paris, Klincksieck, 1997, p. 337-355, ici 339.

<sup>3</sup> En dernier lieu, voir Clément Duyck, *Poétique de l'extase. France, 1601-1675*, Paris, Classiques Garnier, 2019 ; Marie-Christine Gomez-Géraud, Jean-René Valette (dir.), *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*, t. 1 : *La question du langage*, Paris, Honoré Champion, 2019 ; Véronique Ferrer, Marie-Christine Gomez-Géraud, Jean-René Valette (dir.), *Le discours mystique entre Moyen Âge et première modernité*, t. 2 : *Le sujet en transformation*, Paris, Honoré Champion, 2019.

<sup>4</sup> Comme le répète Yves Congar, la Contre-Réforme pense profondément l'Église comme institution : Yves Congar, *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques*, Paris, Éd. du Cerf, 1963, p. 38.

<sup>5</sup> Sur le sens ancien, mais avec une perspective d'abord juridique, voir Yves Sassier, « Réflexion autour du sens d'*instituere*, *institutio*, *instituta* », *L'Institution, passé et devenir d'une catégorie juridique*, dir. Jean-Philippe Bras, Paris, L'Harmattan,

comme corps du Christ<sup>6</sup>, présente dans les épîtres pauliniennes avec différentes inflexions selon les péripécies, un corps que les textes patristiques du premier millénaire ont d'abord qualifié de *verum*, puis, à partir des XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles, de *mysticum*, selon une inversion de référents entre l'Église et l'eucharistie étudiée dans un livre célèbre d'Henri de Lubac, où il constate : « l'expression elle-même, avec ses variantes, était désormais acquise au langage chrétien, et l'on peut dire que depuis le XIII<sup>e</sup> siècle, bien ou mal comprise, sa fortune n'a jamais connu de déclin<sup>7</sup> ». Dès lors, le terme de *corpus mysticum* est utilisé pour désigner le socle d'une institution au sens ancien du geste instituant et d'une communauté vivante qui en est l'expression. De ce glissement lexical, conservons l'idée d'un lien initial fort entre le sacrement (on n'oubliera pas que *sacramentum* est l'équivalent latin de *mysterion*<sup>8</sup>) et l'Église comme corps du Christ doublement qualifié et doublement manifesté, véritablement et mystiquement. Dans sa conclusion, Lubac rappelle d'ailleurs, à propos des réalismes eucharistique et ecclésial : « ces deux réalismes s'appuient l'un sur l'autre, ils sont le gage l'un de l'autre. Le réalisme ecclésial assure le réalisme eucharistique, et celui-ci à son tour confirme celui-là. » « Ce lien de causalité et de garantie réciproque entre les deux mystères de l'Église et de l'Eucharistie ne saurait donc être exagéré », sans oublier cette célèbre phrase de conclusion qui sonne comme un adage, même si l'expression en tant que telle est absente des vastes corpus examinés par

---

2008, p. 19-33, qui résume p. 27 : « *instituere, institutio* signifient à la fois l'action de création, l'action de fondation, et l'action d'établir une personne dans une fonction préexistante, avec cette première idée que, lorsque l'on fonde, on établit en même temps une règle, un cadre imposé de fonctionnement de l'objet créé » ; et sur le sens contemporain, voir Alain Guéry, « Institution : histoire d'une notion et de ses utilisations dans l'histoire avant les institutionnalismes », *Cahiers d'économie politique*, 44/1, 2003, p. 7-18 ; et spécifiquement sur l'Église : Medard Kehl, *Kirche als Institution. Zur theologischen Begründung des institutionellen Charakters der Kirche in der neueren deutschsprachigen katholischen Ekklesiologie*, Francfort, Knecht, 1976.

<sup>6</sup> Bien avant Paul, les métaphores corporelles sont déjà développées : Édouard Dhorme, *L'emploi métaphorique des noms de parties du corps en hébreu et en akkadien* [1923], Paris, Geuthner, 1963.

<sup>7</sup> Henri de Lubac, *Corpus mysticum. L'Eucharistie et l'Église au Moyen Âge* [2<sup>e</sup> éd. 1949], Paris, Éd. du Cerf, 2009, p. 133 et plus récemment Claudio Ubaldo Cortoni, « *Habeas Corpus* », *il Corpo di Cristo dalla devozione alla sua umanità al culto eucaristico (sec. VIII-XV)*, Rome, Pontificio Ateneo S. Anselmo, 2016, p. 89. Sur Lubac : Jennifer Rust, « Political Theologies of the *Corpus Mysticum* : Schmitt, Kantorowicz, and de Lubac », *Political Theology and Early Modernity*, éd. Graham Hammill, Julia Reinhard, Chicago, The University of Chicago Press, 2012, p. 102-123 ; Johannes Hoff, « Mysticism, Ecclesiology and the Body of Christ. Certeau's (Mis-)Reading of *Corpus Mysticum* and the Legacy of Henri de Lubac », *Spiritual Spaces. History and Mysticism in Michel De Certeau*, éd. Inigo Bocken, Leuven, Peeters, 2013, p. 87-109 ; Jean-François Chiron, « *Corpus mysticum* revisité », *Recherches de science religieuse*, 107/1, 2019, p. 33-58. Sur la notion de corps mystique, voir aussi les grandes œuvres de Sebastian Tromp, *Corpus Christi quod est Ecclesia*, 4 t., Rome, Apud aedes Universitatis Gregoriana, 1946-1972 ; et d'Émile Mersch, *Le corps mystique du Christ. Études de théologie historique*, 2 t., Paris/Bruxelles, Desclée de Brouwer/L'édition universelle, 1951. Il faut minorer cette idée de fortune avec les remarques d'É. Mersch et d'Y. Congar, *L'Église de saint Augustin à l'époque moderne* [1970], Paris, Éd. du Cerf, 1997, p. 376 : « on peut remarquer, avec le P. Mersch, que, si précieux soient les énoncés et les précisions que l'on peut recueillir, la doctrine du Corps mystique ne tient pas une place centrale dans l'ecclésiologie, ni même dans la théologie de ces auteurs, dont les principaux sont Cajetan, Medina, Nazarius » ; même s'il affirmait plus haut : « L'idée de l'Église comme Corps mystique garde sa place pendant tout le XVI<sup>e</sup> siècle, même chez les controversistes » (p. 360). De fait, il existe des études qui montrent sa place à l'époque moderne : Gregorius M. Grabka, *Cardinalis Hosii doctrina de corpore Christi mystico in luci saeculi XVI*, Washington (D.C.), The Catholic University of America Press, 1945 ; Mario Midali, *Corpus Christi mysticum apud Dominicum Báñez eiusque fontes*, Rome, Libreria editrice dell'Università Gregoriana, 1962 ; *Yale French Studies*, n° 86 : *Corps Mystique, Corps Sacré. Textual Transfigurations of the Body from the Middle Ages to the Seventeenth Century*, 1994 ; et en dernier lieu Jennifer R. Rust, *The Body in Mystery. The Political Theology of the Corpus Mysticum in the Literature of Reformation England*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 2014, qui plaide pour une centralité du *Corpus mysticum* aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles. Concernant l'historiographie ecclésiastique plus récente, on peut se reporter à Edward P. Hahnenberg, « The Mystical Body of Christ and Communion Ecclesiology : Historical Parallels », *Irish Theological Quarterly*, 70, 2005, p. 3-30.

<sup>8</sup> Pour un exemple de concomitance de ces deux champs lexicaux avec celui de la mystique : Jacques Marchant, *Hortus pastorum, sacrae doctrinae floribus polymitus*, Lyon, Molin/Canier/Martin, 1668, p. 426-428 notamment – sur ce licencié en théologie de Louvain et prêtre de Couvins, dans la région de Liège, voir Edmond Pochet, « Marchant (Jacques) », *Dictionnaire de spiritualité*, t. 10, Paris, Beauchesne, 1980, col. 298-299 (on peut compléter sa bibliographie avec Nicolas le Long, *Histoire ecclésiastique et civile du diocèse de Laon...*, Châlons, Seneuze, 1783, p. 372) ; et surtout Thierry Réjalot, « Jacques Marchant, de Couvin, sa vie et son œuvre », *Annales de la Société archéologique de Namur*, 27, 1908, p. 19-104 ; je n'ai pas pu consulter Pierre Uhlig, « Jacques Marchant, doyen de Couvin, vie et œuvres (1587-1648) », *En Fagne et Thiérache*, 163, 2009, p. 11-30. Pour une étude contemporaine sur les champs lexicaux en question, voir Eliseo Ruffini, Enzo Lodi, « *Mysterion* » e « *sacramentum* ». *La sacramentalità negli scritti dei Padri e nei testi liturgici primitivi*, Bologne, Edizioni Dehoniane, 1987.

Lubac : « L'Église et l'Eucharistie se font, chaque jour, l'une par l'autre<sup>9</sup> ». Comme l'a bien établi Émile Mersch, c'est au Moyen Âge que les théorisations du corps mystique se développent véritablement et se stabilisent, les théologiens de cette époque ne laissant à leurs successeurs quasiment plus rien à inventer de ce côté-là. Dès lors, aux XVI<sup>e</sup>-XVII<sup>e</sup> siècles, au moment où l'on constate une double concurrence des monarchies modernes, qui elles aussi se sont approprié couramment l'idée de corps mystique<sup>10</sup>, et des réformes qui valorisent l'Église dans son acception spirituelle contre la domination cléricale et hiérarchique à laquelle on reproche sa politisation, comment l'Église est-elle encore conçue comme corps mystique ; comment, alors que sa hiérarchie durcit ses aspects institutionnels, se réfère-t-elle à ce qui en semble si loin ?

## L'EXÉGÈSE DU CORPS MYSTIQUE

Même si l'expression de corps mystique ne se trouve pas dans les épîtres pauliniennes, leurs commentaires la font découler tout naturellement des images que l'on peut y trouver et qui font sens, plus généralement, pour la littérature spirituelle<sup>11</sup>. Le commentaire de Cajetan (1469-1534)<sup>12</sup> d'abord publié à Venise en 1531 me sert de point de départ en raison de l'importance historique de son auteur et de la diffusion de ses œuvres. Le premier trait qui ressort dans l'évocation du corps mystique est bien sûr l'unité, en vis-à-vis de l'appel fort de Paul contre tous les types de différends ou de schisme dans les premières communautés qui doivent, justement, faire corps<sup>13</sup>. Parler de corps mystique, c'est d'abord insister, dans la suite de Romains 12, 6, sur l'unité que les chrétiens, qui sont ses membres, forment avec le corps du Christ<sup>14</sup>. Cette unité n'est pas seulement réalisée verticalement mais aussi horizontalement puisque les chrétiens sont réciproquement membres les uns des autres. À côté de l'Esprit saint qui vivifie tout le corps mystique, Cajetan, de manière classique, après avoir rappelé l'unité dans la foi, l'espérance et la charité, détaille la solidarité fonctionnelle entraînée par cette complémentarité, précisée lors du commentaire de la première épître aux Corinthiens (12, 26-27) : « dès qu'un membre souffre, tous les autres souffrent avec lui, ou si un membre est glorifié, tous les autres se réjouissent avec lui. Or vous êtes le corps du Christ, et les membres d'un membre ». Cajetan commente ainsi : « Voilà une liaison (*connexio*) des membres selon la

---

<sup>9</sup> H. de Lubac, *Corpus mysticum*, respectivement p. 283, 285, 292 ; déjà p. 279 : « Dès le début du christianisme, l'eucharistie avait été considérée dans son rapport à l'Église. » Rappelons également l'importance de la fête du *Corpus Christi* instituée au XIII<sup>e</sup> siècle : Miri Rubin, *Corpus Christi. The Eucharist in Late Medieval Culture*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991.

<sup>10</sup> Alberto Frigo, *L'esprit du corps. La doctrine pascalienne de l'amour*, Paris, Vrin, 2016, p. 34 (les deux premiers chapitres de ce livre sont consacrés au corps mystique). Plus largement, voir Gianluca Briguglia, *Il corpo vivente dello Stato. Una metafora politica*, Milan, Mondadori, 2006 et bien sûr l'ouvrage classique d'Ernst Kantorowicz, *Les deux corps du roi. Essai sur la théologie politique au Moyen Âge* [1957], trad. Jean-Philippe et Nicole Genet, Paris, Gallimard, 1989, chapitre 5 ; Hélène Merlin-Kajman, *L'absolutisme dans les lettres et la théorie des deux corps du roi : passions et politique*, Paris, Honoré Champion, 2000 ; Jennifer R. Rust, *The Body in Mystery* ; Montserrat Herrero, Jaume Aurell, Angela C. Miceli Stout (éd.), *Political Theology in Medieval and Early Modern Europe. Discourses, Rites, and Representations*, Turnhout, Brepols, 2017. Loin de se réduire à un sujet historique, cette idée habite toujours la réflexion politique et philosophique, voir par exemple Julien Rabachou, « De quelle matière sont faits les individus collectifs ? », *Archives de philosophie du droit*, 57, 2014, p. 563-576.

<sup>11</sup> Thomas de Vio Cajetan, *In omnes D. Pauli et aliorum apostolorum epistolas commentarii...*, t. 5, Lyon, Sumptibus Jacobi et Petri Prost, 1639, p. 225 : « Ecclesiam appellat corpus Christi. Proculdubio mysticum. » Même si l'on est ici très loin de l'exégèse contemporaine, donnons tout de même un repère pour cette dernière : Jean-Noël Aletti, *Essai sur l'ecclésiologie des lettres de saint Paul*, Pendé, Gabalda, 2009.

<sup>12</sup> Procureur de son ordre auprès de la Cour romaine depuis 1501 et maître général des Frères prêcheurs depuis 1508, Cajetan a rédigé ses commentaires bibliques dans la dernière partie de sa vie. Voir Michael O'Connor, *Cajetan's Biblical Commentaries. Motive and Method*, Leyde, Brill, 2017.

<sup>13</sup> Je me permets de renvoyer à « L'Église en corps : hiérarchie, *nexus* et distinction, de Juan de Torquemada à Éloi de Bassée », *Mélanges de l'École française de Rome, Italie-Méditerranée*, 126/2 (dossier *Réflexions sur le schisme moderne : usages et critères*, dir. Aurélien Girard et Benoît Schmitz), 2014, p. 263-273.

<sup>14</sup> Cajetan, *In omnes D. Pauli...*, p. 70.

passion » ; et relativement à la dernière expression « membres d'un membre », il précise que les destinataires de sa lettre ne sont pas les seuls membres, il y en a ailleurs sur terre, et au ciel, ce qui nous donne une première idée de l'extension du corps mystique<sup>15</sup>. Celui-ci désigne donc une communauté animée par l'Esprit saint où chacun partage les affects des autres, une communauté émotionnellement soudée au-delà de la simple proximité sociale, géographique ou temporelle. Contre la Réforme, l'Église romaine doit montrer que l'Esprit l'habite, et pour cela, elle peut se réclamer d'Irénée de Lyon : « Là où est l'Église, là est aussi l'Esprit de Dieu, et là où est l'Esprit de Dieu, là est l'Église<sup>16</sup> ».

L'épître aux Éphésiens donne à Cajetan l'occasion d'apporter de nouvelles précisions sur l'équivalence entre *membra Christi, congregatio fidelium* et *corpus Christi*<sup>17</sup>. Les chrétiens sont *appelés* à l'unité (*vocati estis, vocati sumus*), à l'espérance de la béatitude et à l'union avec le Christ<sup>18</sup>, tête du corps et source de sa vie et de la grâce, qu'il donne non pas *per modum naturae* mais *per modum liberae collationis*<sup>19</sup>. Un impératif en découle : que la vie du chrétien soit digne de la part du corps du Christ qu'il est<sup>20</sup>. Cette image décrit donc une double appartenance ontologique : les chrétiens constituent ce corps, mais c'est lui qui leur donne la vie, une vie bien spécifique, puisqu'en Galates 2, 20, dans une fameuse phrase réflexive, Paul s'étonne : « Vivo autem iam non ego, vivit vero in me Christus », « Je vis, non plus moi, mais c'est le Christ qui vit en moi ». Toutes les actions cognitives, émotionnelles et vitales qui le définissent ne sont pas siennes, elles procèdent du Christ en lui<sup>21</sup>. Cette constatation intervient immédiatement après que Paul rappelle qu'en tant que disciple du Christ, il a été cloué sur la croix avec lui<sup>22</sup>. Le corps mystique renvoie à une appartenance qui engage l'être entier de tout chrétien en tant qu'il participe pleinement à la vie du Christ (qui est aussi la sienne), et à celle du corps qu'il forme avec tous les autres membres, la charité étant au centre des liens dont résulte ce corps si particulier. Si l'Église est une institution, c'est qu'en elle, autrement dit dans le Christ, s'édifient dans le même mouvement corps et membres, unité et individus témoins de celle-ci, puisqu'ils ne prennent sens que par rapport à la tête *et* à leurs semblables. L'image du corps est l'occasion de déployer un riche lexique des liens (*compactum, coniunctum, connexum, conglutinatum*)<sup>23</sup> au point que pour Giacomo Nacchiante († 1569), un dominicain évêque de Chiozza qui rédige un commentaire dans la lignée de Cajetan, les fidèles sont tellement liés (*nexibus colligati*) qu'ils ne peuvent pas ne pas être un dans le Christ<sup>24</sup>.

Loin d'être statique, le corps mystique est décrit comme une entité en accroissement de par la vertu du Christ, et cette dynamique d'édification coïncide avec l'augmentation de la *dilectio*<sup>25</sup>. Cajetan insiste, cet accroissement ne correspond pas ici à la doctrine, à la prédication ou à la prophétie, mais bien à l'amour de Dieu, à une proximité qui conduit, grâce à l'unité, à la connaissance du Christ. Ici, subjectivité et communauté, édification de soi-même et du corps

---

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 130.

<sup>16</sup> Irénée de Lyon, *Adversus Valentini, et similibus Gnosticorum Haereses, libri quinque...*, éd. François Feuarent, Cologne, In officina Birckmannica, 1625, p. 310C (III, 40) . Cf. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, Éd. du Cerf, 2012, p. 243, titre de partie : « L'Église est faite par l'Esprit. Il en est co-instituant ».

<sup>17</sup> Cajetan, *In omnes D. Pauli...*, p. 225.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 233.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 232.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 206.

<sup>22</sup> Cf. Giacomo Nacchiante, *Enarrationes piae, doctae et catholicae, in epistolam Pauli ad Ephesios*, Venise, s. n., 1554, f. 257r.

<sup>23</sup> Cajetan, p. 235. Chez Nacchiante, voir f. 254r : « Quod tametsi eiusmet Christi spiritu, miro est modo, *compactum*, sive mavis, constructum : quandoquidem cum sit omnium artifex, voluit corpus, quod inhabitaret, eximia arte compingere, et constituere : necnon, *connexum*, sive ut Hieronymo placuit, conglutinatum, omnibus in suis partibus reddere : nexu indissolubili ac glutino inseparabili, charitatis et pacis ».

<sup>24</sup> G. Nacchiante, *Enarrationes*, f. 260r. Sur Nacchiante, voir Colomban Fischer, « Jacques Nacchianti, O. P., évêque de Chioggia (Chiossa) † 1569 et sa théologie de la Primauté absolue du Christ », *La France franciscaine. Recherches de théologie, philosophie, histoire*, 3<sup>e</sup> série, t. 20, 1937, 98-174.

<sup>25</sup> Cajetan, *In omnes D. Pauli...*, p. 235.

tout entier (par l'intégration de nouveaux membres) sont identifiées, et la croissance, le perfectionnement du corps mènent à l'« homme parfait », puisque ce corps correspond à celui du Christ « in plenitudo aetatis », à 33 ans<sup>26</sup>.

Cette consubstantialité est renforcée par un autre modèle, introduit par une allusion à la naissance d'Ève en Éphésiens 5, 30 : « nous sommes les membres de son corps, formés de sa chair et de ses os ». Pour Cajetan, plus encore qu'Ève formée de la chair et des os d'Adam, l'Église l'est de la chair et des os du Christ en croix<sup>27</sup>. Cette comparaison s'inscrit dans le contexte de la métaphore nuptiale entre le Christ et l'Église : le Christ l'a aimée (le terme de *dilectio* revient<sup>28</sup>), l'a sauvée et l'a sanctifiée par son sacrifice (Ep 5, 23-26)<sup>29</sup>. Cajetan utilise le terme de *mysterium* pour désigner l'union indissoluble entre le Christ et son épouse l'Église, et pour Nacchiante, qui consacre un plus long développement à la péricope, ce mariage est le fondement de tous les autres<sup>30</sup>. Génération, naissance et mariage sont ici réunis par un enchaînement qui pose le Christ et l'Église en miroir du premier couple humain. Comme le disait Aimé Solignac dans l'article « Mystère » du *Dictionnaire de spiritualité* : « En définitive, le sens le plus profond du mystère est le Christ s'agrégeant l'Église comme son Corps, sa Plénitude ou son Achèvement (*Col. 1, 24 ; Eph. 1, 23*) : c'est pourquoi le mariage en est, au plan humain, le signe le plus expressif (*Eph. 5, 32*)<sup>31</sup> ».

## CORPS MYSTIQUE ET COMMUNION

D'autres références font système pour expliciter l'idée de corps mystique, revenons sur l'épître aux Romains qui constituait notre point de départ : en effet, Cajetan conclut son commentaire de *l'ita multi unum corpus sumus in Christo* par une équivalence entre le corps mystique et la communion des saints<sup>32</sup>. Pour sa part, composant une exégèse synthétique et non pas verset par verset, Nacchiante insère dans ses *Enarrationes* une *Digressio de communione Sanctorum*, dont la première phrase déclare la difficulté d'interprétation de cet article de foi du Symbole qui vient juste après *Credo sanctam Ecclesiam catholicam*. Il propose d'y voir en premier lieu la réunion de tous ceux qui sont en communion, en renvoyant aux temps apostoliques et à la vie en commun, égalitaire, des premiers chrétiens<sup>33</sup>. De même que tous les biens temporels étaient mis en commun entre tous les membres de l'Église, de même pour les biens spirituels, comme l'indiquent ce syntagme et celui du corps mystique. Le Christ, par le biais de l'eucharistie toujours présente, est l'exemple par excellence de cette abondance de biens spirituels donnés et partagés avec tous les membres qui font un seul corps et un seul esprit<sup>34</sup>. Même si ce fait n'est pas explicité comme tel, il importe de noter qu'initialement, comme le *corpus mysticum* qui renvoyait à l'eucharistie, pendant les tout premiers siècles, les « saints » ou plutôt les « choses saintes » dont il est question dans la communion des saints, renvoyaient uniquement aux espèces eucharistiques<sup>35</sup> ; parallèlement, chez Paul, les « saints »

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>27</sup> *Ibid.*, p. 241. Cf. G. Nacchiante, *Enarrationes*, f. 289r.

<sup>28</sup> G. Nacchiante, *Enarrationes*, f. 288v.

<sup>29</sup> Cajetan paraphrase : « Christus quidem salvator est corporis sui quod est Ecclesia » (p. 241).

<sup>30</sup> G. Nacchiante, *Enarrationes*, f. 284v : « Sicut et CHRISTUS, Caput eius et sponsus, dilexit Ecclesiam. [...] Non solum eam erigendo in augustissimum ac foelicissimum templum Dei [...]. Sed et consecrando, sacratissimo matrimonio, quod in CHRISTO et ecclesia, non solum maximum est sacramentum : Sed basis et fundamentum omnis sacrosancti coniugii, seu sacramenti, veri matrimonii, quod inter multa illius membra, hac in peregrinatione celebratur. »

<sup>31</sup> Aimé Solignac, « Mystère », *Dictionnaire de spiritualité*, t. 10, Paris, Beauchesne, 1980, col. 1861-1874, ici col. 1861-1862.

<sup>32</sup> Cajetan, *In omnes D. Pauli...*, p. 70. Même quand tel auteur réformé ne mentionne pas l'expression de corps mystique, le modèle corporel est utilisé pour expliquer la communion des saints : Abraham Du Pan, *Du catechisme qui s'enseigne en l'Église de Genève... première partie*, Genève, Jacques Planchant et Étienne Voisin, 1632, p. 243.

<sup>33</sup> G. Nacchiante, *Enarrationes*, f. 255v.

<sup>34</sup> G. Nacchiante, *Enarrationes*, f. 256r.

<sup>35</sup> *Le Catechismus romanus, ex decreto concilii Tridentini et Pii V... studio et industriae Andreae Fabricii Leodii*, Anvers, ex officina Christophori Platini, 1574, p. 86, enregistre ce sens ; et Jacques Marchant qui propose un commentaire du *Credo* dans

sont tout simplement les fidèles en tant que membres du corps<sup>36</sup> et en 1 Corinthiens 14, 33, il parle bien d'Églises des saints. Peu après l'intégration de la communion des saints au Symbole, un commentaire bien connu de Nicéas de Remesiana, évêque de Dacie au tournant du IV<sup>e</sup> et du V<sup>e</sup> siècle, précise l'ampleur et la nature de cette communion et témoigne d'une nouvelle interprétation du syntagme (vers 381-408) qui est désormais relié à l'Église :

Qu'est-ce que l'Église, sinon l'assemblée de tous les saints ? Depuis l'origine du monde, tous, patriarches, Abraham, Isaac et Jacob, prophètes, martyrs, et aussi tous ces hommes justes qui furent, qui sont ou qui seront, forment une seule Église, puisqu'ils ont été sanctifiés par une même foi et une même façon de vivre, marqués d'un seul Esprit et devenus un seul corps dont le Christ est appelé la Tête, selon les Écritures. De plus, les anges eux-mêmes, les vertus célestes, les dominations, appartiennent à cette unique Église, selon la doctrine de l'apôtre qui nous enseigne que "dans le Christ sont réconciliées toutes choses, non seulement celles de la terre, mais celles du Ciel" (Col 1, 20). Ainsi tu crois que dans cette Église tu obtiendras la communion des saints. Sache que cette unique Église est l'Église catholique, répandue par toute la terre, avec laquelle tu dois rester fermement en communion<sup>37</sup>.

Si, bien sûr, l'expression de corps mystique comme désignation de l'Église ne saurait apparaître dans ce texte, nombreux sont les éléments présents qui ont servi par la suite à décrire sa composition, d'autant que la première qualité soulignée est l'unité (une seule Église, une seule foi, un seul Esprit, un seul corps, une seule tête, et une seule histoire du salut distincte d'une temporalité biologique<sup>38</sup>). C'est d'ailleurs tout naturellement qu'Henri de Lubac passe de l'une à l'autre expression : « L'idée sous-jacente, indéniable, est celle de l'union intime de tous les membres du Christ entre eux [...] chacun pouvant avoir sa part des biens de tous, dans la perpétuelle circulation qui assure toutes sortes d'échanges secrets d'un membre à l'autre de ce même grand Corps "mystique"<sup>39</sup> ». Comme Émilien Lamirande, Lubac renvoie au catéchisme publié sur ordre de Pie V en 1566, à la suite au concile de Trente, comme un chaînon important dans la série des explications du Symbole<sup>40</sup>. L'article sur la communion des saints est présenté dans la dépendance de celui qui précède, consacré à l'Église et il fait état de la thématique de son corps et de ses membres. On est ici dans la même logique de lecture que les commentaires exégétiques rencontrés plus haut, à cette différence notable que les *Catéchismes* sont très diffusés et nous permettent de connaître ce que l'institution ecclésiale impose comme lieux communs au plus grand nombre. Ce genre témoigne d'ailleurs d'un sens premier du terme

---

son *Hortus pastorum*, p. 143, col. 2, mentionne les deux sens : « les saints et les justes qui communient entre eux, comme les membres d'un même corps sont unis et ont une communion spéciale » ; « les choses saintes » et « comme il y a une communication des biens temporels, ainsi qu'il est dit dans les Actes des apôtres, de même dans les choses spirituelles », le premier exemple donné étant l'eucharistie, à la suite de quoi le modèle corporel de la coopération des membres est rappelé (voir aussi p. 144, col. 2). Stephen Benko, *The meaning of sanctorum communio*, Londres, SCM Press, 1964, p. 54, remarquait : « Patristic literature offers evidence that *sancta*, without further explanation, was often used instead of *sacramenta* » (voir aussi p. 76 et 92).

<sup>36</sup> Émilien Lamirande, *La Communion des Saints*, Paris, Arthème Fayard, 1968, p. 87 ; Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, p. 302, qui liste majoritairement des passages pauliniens. Cette acception est bien présente à l'époque moderne : Konrad Klinge, *Catechismus catholicus...*, Cologne, haeredes Arnoldi Birckmanni, 1570, p. 351 ; Stanislas Hosius, *Confession catholique de la foy chrestienne...*, trad. Jean de Lavardin, Paris, Nicolas Chesneau, 1579, col. 230 ; Claude Thuet, *La pratique du catechisme romain suivant le decret du concile de Trante [sic]*, Paris, Nicolas Buon, 1625, p. 349.

<sup>37</sup> Nicéas de Remesiana, *De symbolo*, 10, éd. dans Andrew E. Burn, *Niceta of Remesiana. His life and works*, Cambridge, Cambridge University Press, 1905, p. 48, cité par Stephen Benko, *The meaning of sanctorum communio*, p. 99 et É. Lamirande, *La Communion des Saints*, p. 13.

<sup>38</sup> Ainsi que le remarque Jean-Louis Chrétien, « Le corps mystique dans la théologie catholique », Id., *Le regard de l'amour*, Paris, Desclée de Brouwer, 2000, p. 141-163, ici p. 155, même s'il n'évoque pas Nicéas : « Le "corps mystique du Christ" ne désigne pas une essence intemporelle : il s'étend à toute l'histoire comme histoire du salut, dans une tension eschatologique, laquelle arrache sa temporalité à une durée seulement biologique ».

<sup>39</sup> Henri de Lubac, « *Sanctorum communio* », *Théologies d'occasion*, Paris, Desclée de Brouwer, 1984, p. 22. De même, voir Pierre-André Liégé, « Communion des saints », *Catholicisme*, t. 2, Paris, Letouzey et Ané, 1954, col. 1391-1393, ici col. 1392.

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 27 et É. Lamirande, *La Communion des Saints*, p. 41, 85-86.

d'institution à l'époque moderne : l'enseignement<sup>41</sup> (pensons aux bien nommées *Institutes* de Justinien). Ainsi, évoquant le *Credo*, Bellarmin soutient que c'est « Dieu lui-même qui a enseigné ces sentences aux Apôtres, les Apôtres les ont enseignées à l'Église, et l'Église nous les enseigne<sup>42</sup> ». Les notations sur le neuvième article utilisent bien l'expression de corps mystique<sup>43</sup>, en renvoyant explicitement à Paul chez le franciscain Konrad Klinge, qui définit l'Église catholique *sive congregatio* comme *communio sanctorum*, dite aussi *gemeinschaft*<sup>44</sup>. Dans la lignée d'Augustin, le même auteur décrit l'action de l'Esprit saint dans le corps mystique de l'Église sur le modèle de l'action de l'esprit pour un corps humain, il l'anime, et sans lui le corps est mort<sup>45</sup>. Pour sa part, le *Catechismus romanus* édité par André Lefèvre, après avoir repris 1 Cor 12, Eph 4 et le modèle organiciste de complémentarité des sens et des membres, conclut par l'équivalence classique : « ita corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia<sup>46</sup> ». Traitée conjointement, la communion des saints est expliquée dans la lignée de Jn 1 sur le modèle trinitaire de la société du Père et du Fils et vient renforcer l'unité sur laquelle le texte vient d'insister<sup>47</sup>.

Pour examiner plus avant le poids de ces explications et leur diffusion, prenons un texte du même genre mais plus développé, *La pratique du catechisme romain suivant le decret du concile de Trente*, publié en 1625 par Claude Thuet (1559-1646), docteur de Sorbonne et théologal à Péronne (Somme)<sup>48</sup>. On y retrouve nombre d'images classiques évoquées précédemment, comme « l'Église sortie du côté de son époux Jésus-Christ », leur « mutuel amour », l'étroite « union de notre Seigneur avec son Église<sup>49</sup> ». À propos de sa deuxième propriété, Thuet déclare que l'Église « est appelée sainte, en tant qu'elle est le corps mystique de Jésus-Christ, avec lequel comme avec son chef elle est conjointe, et recevant d'icelui, comme de la fontaine de toute sainteté, les dons et grâces de l'esprit de sanctification<sup>50</sup> ». Dans le commentaire proprement dit sur l'article de la communion des saints, émaillée de références à Augustin, Thuet commence par référer celle-ci aux communautés issues de la prédication apostolique, à l'Église primitive, à son unité en un corps, à la complémentarité des membres, et à « l'inondation sacrée des dons et grâces du saint Esprit<sup>51</sup> ». Suite à l'unité, Thuet insiste sur l'union, en deux sens, d'abord en tant qu'eucharistie dont l'effet est « l'union de l'Église avec Dieu, l'union de ses membres avec son chef », et de conclure : « Ô que ne nous est-il donné savoir, et connaître les excellentes choses cachées en ce demi-article, en ce petit mot, *Je crois la Communion des Saints*<sup>52</sup> ». L'autre sens caractérise l'union comme lien de charité qui fait que « le bien d'un membre de ce corps mystique de notre Seigneur, l'Église, se communique à

<sup>41</sup> St. Hosijs, *Confession catholique de la foy chrestienne*, col. 33.

<sup>42</sup> Robert Bellarmin, *Catéchisme, ou Ample déclaration de la doctrine chrestienne et du Symbole des Apostres, composée... traduit d'italien en françois par le P. Antoine Pacot...*, Rouen, Louis du Mesnil, 1657, p. 20. Déjà, pour Irénée, les apôtres fondent et instituent l'Église « en partageant et en distribuant » aux croyants l'Esprit qu'ils ont reçu du Christ. Irénée de Lyon, *Démonstration de la prédication apostolique*, trad. Adelin Rousseau, Paris, Éd. du Cerf (SC 62), 1959, p. 96 (le contenu de ce texte n'est pas connu à l'époque moderne).

<sup>43</sup> De l'évêque de Vienne Friedrich Nausea (v. 1496-1552), *Catholicus catechismus*, Cologne, in aedibus Quentelianis, 1543, f. 13r, à R. Bellarmin, *Catéchisme*, p. 708, en passant par J. Marchant, *Hortus pastorum*, p. 144, col. 2.

<sup>44</sup> K. Klinge, *Catechismus catholicus*, respectivement p. 350 et 351.

<sup>45</sup> *Ibid.*, p. 353. Plus de développements sur le sujet chez J. Marchant, *Hortus pastorum*, p. 127, col. 1, qui renvoie au sermon 86 d'Augustin : « Sed et rectissime Spiritus sanctus vivificare Ecclesiam dicitur, quia iuxta August. Spiritus sanctus in Ecclesia idem efficit quod anima in corpore, ita ut fit in anima corporis Christi mystici ».

<sup>46</sup> *Catechismus romanus, ex decreto concilii Tridentini et Pii V... studio et industriae Andreae Fabricii Leodii*, Anvers, ex officina Christophori Platini, 1574, p. 81.

<sup>47</sup> *Ibid.*, p. 85.

<sup>48</sup> Louis-Paul Colliette, *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique, civile et militaire de la province de Vermandois*, t. 3, Cambrai, Samuel Berthoud, 1772, p. 343-344.

<sup>49</sup> Claude Thuet, *La pratique du catechisme romain suivant le decret du concile de Trante* [sic], Paris, Nicolas Buon, 1625, p. 341-342.

<sup>50</sup> *Ibid.*, p. 350.

<sup>51</sup> *Ibid.*, p. 358.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 359. Thuet parle aussi à cette occasion de « société des Saints ».



tous les autres<sup>53</sup> ». Le corps mystique est donc omniprésent dans l'explication de la communion des saints au point que lors de la *Répétition et sommaire de l'Instruction*, quand le maître demande au disciple la définition de la notion, celui-ci répond : « C'est-à-dire que les membres de ce corps mystique l'Église ont une telle communication les uns avec les autres, l'union y étant telle, que si quelqu'un d'iceux fait quelque bonne œuvre, et de mérite, tous y participent<sup>54</sup> ». La solidarité affective se combine aux secours mutuels pour mettre plus encore en relief le partage et la circulation au sein du corps qui donne à celui-ci plus d'importance que ses composants<sup>55</sup>. Ici, le véritable chrétien « n'a rien à soi », tout est « commun et au service de tous les membres de ce corps, qui est l'Église<sup>56</sup> ». La même idée est déjà présente chez René Benoist, le fameux curé de saint Eustache, mais la coordination solidaire lui sert à penser les rapports entre Église triomphante, Église militante et Église des pénitents :

[...] ainsi comme les membres du corps naturel font aide et servent l'un à l'autre chacun en son office, ainsi les membres du corps mystique de sainte Église font service l'un à l'autre : car les benoîts saints prient pour ceux qui sont en bataille, et se réjouissent de leur bien, et de la conversion et pénitence des pécheurs. Et ceux de la bataille, c'est de l'Église militante, donnent gloire et louange à Dieu, du triomphe et victoire des saints, et font fête et solennité en terre, et fondent églises, donnent rentes et trésors en les requérant à leur aide par dévotes oraisons. Semblablement prient Dieu pour ceux de purgatoires, et offrent sacrifices et aumônes pour alléger leur peine : et ceux du purgatoire prient pour leurs bienfaiteurs, tant en purgatoire qu'au ciel, quand ils y sont parvenus : et ces oraisons profitent grandement à ceux de la bataille de ce monde [...]<sup>57</sup>.

L'intérêt de cette phrase de Benoist est de rappeler que le corps mystique ne se réduit pas à une idée générale de cohérence et d'unité, elle montre l'extension du corps mystique qui coordonne les différentes parties de l'Église qui co-agissent ensemble. De son côté, Thuet répète à plusieurs reprises, indice essentiel pour notre hypothèse, que c'est « au nom de tout le corps de l'Église universelle et catholique, ne s'arrêtant pas aux présents » que s'énoncent les oraisons, prières, vœux, que s'exécutent les « actes de religion » et que le Christ agit<sup>58</sup>. Mieux encore, si les membres du corps mystique sont appelés « saints », c'est « plutôt en la personne de l'Église, qu'en [leur] propre personne<sup>59</sup> ». Le terme de mystique ne décrit pas ici l'expérience unitive à la divinité d'un chrétien singulier et virtuose, il renvoie à la manière même dont se constitue l'Église en tant que vie du Christ et communication de l'Esprit dans les chrétiens et dans les rapports qui donnent sens à leur vie et à celle de la communauté qu'ils forment.

Au-delà de la subtile dialectique de double incorporation et d'intensification des liens internes, ce qui compte, bien plus que les membres, c'est l'Église comme lieu d'échange et lieu commun paradoxal d'union au Christ dans un corps spirituel, sacramentel, sponsal. On est bien en présence d'un corps instituant qui n'existe que par identification à une personne précise,

<sup>53</sup> *Ibid.* L'expression de corps mystique est également utilisée par les réformés : François Bourgoing, *Paraphrase, ou Briefve explication sur le catechisme...*, Lyon, Sébastien Honorati, 1564 p. 240. Pour le domaine anglais, voir Jennifer Rust, *The Body of Mystery*.

<sup>54</sup> Cl. Thuet, *La pratique du catechisme romain*, p. 363. Cf. p. 358 : « cette Communion des Saints veut dire que l'Église n'est qu'un corps ».

<sup>55</sup> *Ibid.*, p. 361-362. Sur l'idée de solidarité, voir le beau chapitre d'Alain Rauwel, « La communion des saints : fondements théologiques et manifestations rituelles d'une solidarité spirituelle », *La solidarité. Enquête sur un principe juridique*, dir. Alain Supiot, Paris, Odile Jacob/Collège de France, 2015, p. 35-46.

<sup>56</sup> Cl. Thuet, *La pratique du catechisme romain*, p. 362.

<sup>57</sup> René Benoist, *Le grand ordinaire ou instruction commune des chrestiens, auquel sont contenus et enseignez les principaux fondements de la religion chrestienne...*, Paris, Guillaume de la Noue, 1580, f. 41v.

<sup>58</sup> Cl. Thuet, *La pratique du catechisme romain*, p. 360.

<sup>59</sup> *Ibid.*, p. 350. Par ailleurs, rappelons qu'au sein même d'un recueil aussi diffusé que la *Légende dorée*, l'église devient un véritable sujet dans l'« épilogue ecclésiologique » sur la fête de la dédicace qui vient clore la seconde version du sanctoral : Dominique Iogna-Prat, « Célébrer l'Église, réformer la personne : la fête de la dédicace d'église dans la *Légende dorée* de Jacques de Voragine », *Médiévales*, 62, 2012, p. 123-134. En renvoyant à Alcuin, le bénédictin Bisso rappelait pour sa part que l'église est consacrée pour inviter les anges dans ce lieu devenu une terre sainte. Bernardo Bisso, *Hierurgia sive rei divinae peractio opus absolutissimum...*, t. 1, Gênes, Ex typographia Josephi Bottarii, 1686, p. 363.

unique en tant que Fils de Dieu, dont le message est interprété comme un appel universel à entrer dans cette communauté divine réalisée par l'incarnation et le don de soi.

C'est donc avant tout l'Église ainsi instituée qui est « mystique » au sens où le corps du Christ, par les deux événements que sont la Cène et la croix, et en leur mémoire, est manifesté en tous lieux tout en restant mystérieux. Avant d'aller plus loin concernant l'édification et l'institution de cette Église, précisons cet aspect avec le *Traité de la messe de paroisse, où l'on découvre les grands Mysteres cachez sous le voile des Ceremonies de la Messe publique & solennelle ; et les Instructions admirables que Jesus-Christ nous y donne par l'unité de son Sacrifice*. Son auteur, le janséniste Pierre Floriot (1604-1691), prêtre du diocèse de Langres<sup>60</sup>, rappelle que lors de la Cène, le Christ « institua le sacré mystère de l'eucharistie<sup>61</sup> ». Arrêtons-nous sur cette phrase aussi brève que décisive, car nous avons bien ici une occurrence explicite et emblématique de l'un des sens de l'institution dans le monde ecclésial de l'époque moderne, combinant geste, parole et efficacité de l'Esprit : l'institution divine des sacrements, dont la formulation la plus officielle et autorisée se trouve dans le premier canon de la session 7 du concile de Trente (mars 1547) qui prend position contre la remise en cause par les protestants de l'origine christique des sept sacrements<sup>62</sup> : « Si quelqu'un dit que les sacrements de la Loi nouvelle n'ont pas été tous institués par Jésus Christ notre Seigneur, ou bien qu'il y en a plus ou moins que sept, à savoir : le baptême, la confirmation, l'eucharistie, la pénitence, l'extrême-onction, l'ordre et le mariage, ou encore que l'un de ces sept n'est pas vraiment et proprement un sacrement : qu'il soit anathème<sup>63</sup> ». Le concile canonise ici une thèse présente dès le XIII<sup>e</sup> siècle et que l'on retrouve chez Thomas dont l'article 2 de la *Tertia pars* de la *Summa theologiae* pose la question de l'institution divine des sacrements en nommant Dieu *sacramentorum institutor*, quand l'article 3 affirme que c'est au nom du Christ que les sacrements sont institués<sup>64</sup>. Dans un commentaire aux *Sentences* très diffusé comme celui de Nicolas de Dinkelsbühl (1360-1433), le Christ est dit *institutor sacramentorum*<sup>65</sup>, une expression que l'on retrouve dans la *Doctrina de sacramento matrimonii* qui ouvre l'édition de

---

<sup>60</sup> Sur cet auteur, voir Frédéric Delforge, « Floriot, Pierre », *Dictionnaire de Port-Royal*, dir. Jean Lesaulnier et Antony McKenna, Paris, Honoré Champion, 2004, p. 413.

<sup>61</sup> *Traité de la messe de paroisse, où l'on découvre les grands Mysteres cachez sous le voile des Ceremonies de la Messe publique & solennelle ; et les Instructions admirables que Jesus-Christ nous y donne par l'unité de son Sacrifice* [1679], Paris, Hélié Jossset, 1684, f. 3v.

<sup>62</sup> J. Marchant, *Hortus pastorum*, p. 366, rappelle : « Numerus septenarius in scripturis solet esse mysticus. »

<sup>63</sup> *Canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis concilii Tridentini...*, Dillingen, Excudebat Sebaldu Mayer, 1564, f. 67 : « Si quis dixerit, Sacramenta novae legis non fuisse omnia à Iesu Christo, Domino nostro, instituta : aut esse plura, vel pauciora, quàm septem, videlicet, Baptismum, Confirmationem, Eucharistiam, Poenitentiam, Extremam unctionem, Ordinem et Matrimonium aut etiam aliquod horum septem non esse verè et propriè Sacramentum : anathema sit. » De même f. 194v (canon 1 de la session 24). Traduction : *Les conciles œcuméniques*, t. II/2, éd. G. Alberigo et alii, Paris, Éd. du Cerf, 1994, p. 684. Voir Maurice de Baets, « Quelle question le concile de Trente a entendu trancher touchant l'institution des sacrements par le Christ », *Revue thomiste*, 14, mars-avril 1906, p. 31-47 ; André Duval, *Des sacrements au concile de Trente*, Paris, Éd. du Cerf, 1985, chap. 2. Pour une réflexion contemporaine sur l'institution des sacrements qui prenne en compte l'histoire, voir André Haquin, « Sacrement et sacramentalité. Une évolution en cours », *Revue théologique de Louvain*, 32/4, 2011, p. 513-528, en particulier p. 520 (où il note que le concile de Trente ne donne pas de précision sur le terme d'institution) et 522-523.

<sup>64</sup> Le champ sémantique de l'institution est utilisé par Pierre Lombard, à l'origine du septénaire : *Sententiarum libri IIII*, Paris, Apud Audoënum Parvum, 1557, f. 292v<sup>o</sup>, 294v<sup>o</sup>, 295r<sup>o</sup>, 296v<sup>o</sup>, 297v<sup>o</sup>, 307r<sup>o</sup> (= livre IV, dist. 1, 2, 3, 8). Pour un aperçu des détails des questions abordées chez Thomas, voir John P. Haran, « *Christus secundum quod homo instituit sacramenta* », *Theological Studies*, 7/2, 1946, p. 189-212. Il commence par rappeler, p. 190-191 : « A sacrament is a visible sign which signifies and confers an invisible grace. No visible sign does this by its very nature. Hence, a sacrament requires institution. This means that one who has the power determines, by an act of his will, the grace to be signified and conferred, endows a sign with that signification, and certainly and infallibly connects with the sign the power to produce the effect signified. » Pour l'institution des sacrements chez Alexandre de Halès et Bonaventure, voir la bibliographie mentionnée par Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, p. 250 note 26.

<sup>65</sup> Édité par Maria Ingenio, lib. IV, dist. 5, quaest. 2, T74ra, disponible sur <http://scta.lombardpress.org/text/nddm-l4d5q3>. Sur cette œuvre, voir Monica Brinzei, « Le commentaire des Sentences de Nicolas de Dinkelsbühl », *Bulletin de philosophie médiévale*, 15, 2013, p. 59-64 ; et Ead. (éd.), *Nicholas of Dinkelsbühl and the Sentences at Vienna in the Early Fifteenth Century*, Turnhout, Brepols, 2015.

la session 24 du concile de Trente (novembre 1563)<sup>66</sup>. À la suite de cette tradition, qui prend un sens aigu dans le cas de l'eucharistie au moment de la Réforme, cette acception de l'*institutio* est courante<sup>67</sup>, et on la rencontre par exemple dans le *Catechismus* du jésuite Emond Auger quand il commente le neuvième article du *Credo*, pour désigner les sacrements et la succession des pasteurs qui en ont la charge, Trente utilisant déjà, bien évidemment, le terme d'*institutio* pour désigner le sacrement de l'ordre et l'instauration de la hiérarchie divine<sup>68</sup>. Revenons à Floriot qui développe son propos sur l'eucharistie dans ce passage, témoignant d'une dimension ecclésiologique en décrivant l'instauration des traditions :

le Fils de Dieu l'institua au commencement en la compagnie de ses Apôtres qui représentaient alors toute l'Église. Et les Apôtres par son ordre et à son imitation en continuèrent l'oblation dans l'assemblée des fidèles, et ordonnèrent à leurs successeurs de faire la même chose. Car les Chrétiens n'étant tous (comme dit saint Paul) qu'un en Jésus-Christ, *unum in Christo*, et Jésus-Christ même, il n'est pas besoin qu'ils offrent à Dieu par une multiplicité de sacrifices, un seul leur suffit tel que Jésus-Christ l'a institué<sup>69</sup>.

Pour Floriot, le Christ a offert son corps et son sang « d'une manière mystique », et ordonné que ses apôtres fassent de même, comme leurs successeurs, tel est le « Testament » laissé « à son Église en leurs personnes<sup>70</sup> ». Le récit noue dès l'origine une mystique de l'eucharistie et un groupe qui fait déjà Église et à qui est confiée sa célébration pour « tous les fidèles assemblés, qui font tous ensemble le corps de Jésus-Christ<sup>71</sup> ». La combinaison de visibilité et d'occultation qui en découle est sans surprise explicitée par Floriot : « Cette vie, quoiqu'elle soit commune et visible, se passe néanmoins en secret, et c'est, comme dit saint Paul, une vie cachée en Jésus-Christ en Dieu, qui est à couvert de la corruption du siècle<sup>72</sup> ».

## DE L'INCORPORATION À LA PERSONNE MYSTIQUE

Pour se situer encore plus près du thème de ce volume, et préciser la pertinence du fil rouge suivi, l'ouvrage *La Croix de Jesus où les plus belles veritez de sa Theologie Mystique, de sa Grace Sanctifiante sont établies* du dominicain Louis Chardon, publié en 1647, est un repère

<sup>66</sup> *Canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis concilii Tridentini*, f. 194r.

<sup>67</sup> Voir les additions bibliographiques dans *Sacrosanctum concilium Tridentinum... utilissimae additiones Balthasaris Andreae... editio reformata*, Cologne, Apud Petrum Hanningium, 1632, p. 86 ; et l'usage structurant d'*institutio* chez J. Marchant, *Hortus pastorum*, p. 364-367, 370, 413, 415, 421 (« *Hoc est corpus meum*. Et signata est haec institutio Christi per quatuor eius irrefragabiles secretarios et notarios, Matthaeum, Lucam, Marcum, et Apostolum Paulum »), *passim* (en outre, dans le chapitre sur les sacrements, p. 365, col. 2, ceux-ci sont désignés comme des médicaments, des remèdes de l'âme, et l'Église comme une *apotheca mystica*) ; [Pierre Nicole, Antoine Arnaud], *La perpétuité de la foy de l'Église catholique sur les sacrements...*, t. 5, Paris, Jean Baptiste Coignard, 1713, p. 9. Les références de l'époque moderne sont encore mobilisées au XX<sup>e</sup> siècle, comme la douzième *disputatio* de Suárez par Heinrich Lennerz, *De sacramentis novae legis in genere*, 3<sup>e</sup> éd., Rome, Apud aedes universitatis Gregorianae, 1950, p. 285 (sur le contexte de ce traité, voir Hector Scerri, « The Revival of Scholastic Sacramental Theology after the Publication of *Aeterni Patris* », *Irish Theological Quarterly*, 77/3, 2012, p. 265-285), et le thème de l'institution divine des sacrements devient un chapitre dans les études sur les sacrements, comme dans Pierre Pourrat, *La théologie sacramentaire. Étude de théologie positive*, Paris, Lecoffre/Gabalda, 1907, chap. 6, qui se situe dans la filiation tridentine et prend position contre le protestantisme libéral. Il ne s'interroge pas sur le terme d'institution mais veut « harmoniser le dogme de l'institution divine des rites chrétiens avec l'histoire des origines du christianisme » (p. 268, on voit combien son intérêt premier n'est pas l'histoire) – je remercie Alain Rauwel de m'avoir orienté vers Pourrat. Avec plus de prudence, Jean-Philippe Revel consacre une partie de son *Traité des sacrements* (t. I/1, Paris, Éd. du Cerf, 2004, p. 129-153) à l'institution des sacrements.

<sup>68</sup> Emond Auger, *Catechismus, id est catholica christianae juventutis institutio*, Paris, Apud Sebastianum Nivellium, 1569, p. 47. *Canones et decreta sacrosancti oecumenici et generalis concilii Tridentini*, f. 176r (juillet 1563, session 23, chap. 1) et 179r (id., canon 6) ; pour les commentaires, voir *Sacrosanctum concilium Tridentinum... utilissimae additiones Balthasaris Andreae*, p. 279.

<sup>69</sup> *Traité de la messe de paroisse*, f. 6v-7r.

<sup>70</sup> *Ibid.*, 4r.

<sup>71</sup> *Ibid.*, f. 5r.

<sup>72</sup> *Ibid.*, p. 998. Cf. Y. Congar, *Sainte Église*, p. 29 : « saint Paul a dans l'esprit le sens biblique et sémitique du mot *corps* : *sôma* signifie la manifestation active d'un vivant dont la vie elle-même est invisible. »

utile. L'ouvrage débute sur la double nature du Christ comme « mystère d'unité » qui prend son modèle dans la Trinité, et comme pour ce « sacrement de l'Incarnation », celle-ci est

le prototype et la cause efficiente tout ensemble d'une troisième unité où plusieurs personnes font un seul corps mystique, sous un chef qui les assemble, avec lequel, comme parties intégrantes, ils concourent à ne faire, mystiquement, qu'une seule Personne et un seul Jésus-Christ. L'Apôtre incomparable nous donne l'entrée à cette sublime doctrine quand il dit que les saints sont le corps de Jésus et les membres de son chef, en sorte qu'ils ont vie en lui pendant qu'il est source de vie en eux<sup>73</sup>.

En une phrase, Chardon indique bien la corrélation des types d'unités, l'ancrage divin de l'Église et le rôle du processus mystique dans sa constitution, qui ne concerne pas en propre des « mystiques » mais le mouvement d'ensemble par lequel les fidèles constituent, ensemble, le corps du Christ, source vitale de leur être qui n'existe qu'en partage. C'est par l'Église que le Christ, « par le moyen de la grâce » qui découle de la tête dans le corps, assemble et conjoint les fidèles<sup>74</sup>. Loin d'être une toile de fond *des* mystiques, l'Église est elle-même et en premier lieu une communauté mystique par origine, par nature et dans sa dynamique découlant des rapports trinitaires, puisque la voilà ici chargée du poids théologique de la « personne », comme on l'a déjà vu chez Thuet<sup>75</sup>. Elle est le lieu par excellence où la participation, l'identification à la personne du Christ et son imitation sont mises en série, comme le précise Chardon quelques pages plus loin :

Et tout ainsi encore que les nerfs, prenant leur origine de la tête, font la liaison des parties diverses du corps avec elle, autrement chacune demeurerait privée de vie [...] de même Jésus-Christ, épandant la grâce et la charité dedans les âmes saintes, en les unissant entre elles à ne faire qu'un corps avec lui, qui s'en constitue le chef, il leur donne une subsistance non humaine, mais divine ; non point naturelle, mais mystique. Et comme si ce n'était point encore assez, il insinue dedans leur sein son divin Esprit, afin qu'avec beaucoup de propriété et de vérité ils deviennent en lui, non tant ses membres vénérables, qu'une même chose par participation, et, qui plus est, une même personne mystiquement et un même Jésus-Christ par imitation<sup>76</sup>.

Non seulement le terme de « mystique » est précisé par différenciation et comparaison, mais de manière directe, l'image concrète des liens du corps (qu'il appelle plus loin « liaisons spirituelles et secrètes<sup>77</sup> ») mène à l'expression *in persona Christi*, que l'on trouve dans la Vulgate en 2 Corinthiens 2,10 et dont le dossier de l'héritage patristique a été réuni par Bernard-Dominique Marliangeas<sup>78</sup>, mais ici, Chardon renvoie explicitement au *De doctrina christiana* (III, 31) où Augustin rapporte la première des sept règles exégétiques de Tyconius (son *Liber regularum* date de la fin du IV<sup>e</sup> siècle) ayant pour objet le Christ et son corps, et qui indique que « la tête et le corps, c'est-à-dire le Christ et l'Église » renvoient à une seule personne, et « Ainsi nous ne sommes pas embarrassés quand de la tête on passe au corps, ou du corps à la tête, sans

---

<sup>73</sup> Louis Chardon, *La Croix de Jésus où les plus belles vertitez de sa Theologie Mystique, de sa Grace Sanctifiante sont établies*, Paris, Antoine Bertier, 1647 ; réédition introduite par François Florand, Paris, Éd. du Cerf, 1937, p. 18-19.

<sup>74</sup> *Ibid.*, p. 21.

<sup>75</sup> *Ibid.*, p. 21. Voir Andrea Milano, *Persona in teologia. Alle origini del significato di persona nel cristianesimo antico*, Naples, Ed. Dehoniane, 1984. Sur la question de l'origine, Blaise ne craint pas d'affirmer : « le mot *ecclesia* s'est chargé, dès le début, d'un sens mystique ». Albert Blaise, *Le vocabulaire latin des principaux termes liturgiques*, Turnhout, Brepols, 1966, p. 491.

<sup>76</sup> L. Chardon, *La Croix de Jésus*, p. 21.

<sup>77</sup> *Ibid.*, p. 37 : « Jésus, comme Chef, nous vivifie en qualité de membres par les liaisons spirituelles et secrètes ; et, par les conjonctures intimes et ineffables de sa grâce de plénitude qu'il répand en nos âmes, il communique sa subsistance mystique à tout le composé. »

<sup>78</sup> Bernard-Dominique Marliangeas, *Clés pour une théologie du ministère : In persona Christi, In persona Ecclesiae*, Paris, Beauchesne, 1978 ; et plus récemment la thèse de Michael Spence, *In Persona Christi, in Persona Ecclesiae: A Historical and Theological Study of Key Phrases for the Understanding of Priesthood*, Maynooth, Pontifical University, St. Patrick's College, 1993 ; avec toutefois cette précision que Chardon ne parle pas en propre de l'action du prêtre *in persona Christi*.

qu'on s'écarte pour autant d'une seule et même personne<sup>79</sup> ». Mais dans ce passage précis, il n'est pas question de personne *mystique*, et il est fort probable que Chardon pense ici à plusieurs textes de saint Thomas qui utilisent l'expression en rapport étroit avec le corps mystique, les plus proches se trouvant dans la troisième partie de la *Somme* (q. 19, a. 4 c : « le Christ ne possédait pas seulement la grâce à titre individuel, mais aussi comme tête de toute l'Église, à qui tous sont unis comme les membres à leur tête, pour constituer avec lui une seule personne mystique [*constituitur mystice una persona*] » ; q. 48, a. 2, ad 1 : « la tête et les membres forment une seule personne mystique [*quasi una persona mystica*] ») et dans son commentaire de Col 1, 24 (*Super ad Col* chap. 1, lect. 6, Ma 61 : « le Christ et l'Église forment une personne mystique [*una persona mystica*] dont le Christ est la tête et tous les justes le corps<sup>80</sup> »).

Au-delà du fait que le corps trouve sa personnalité dans le Christ, le texte de Chardon semble surtout indiquer un mouvement d'incorporation et d'intégration au Christ qui parfait l'image des membres et semble dépasser leur fonctionnalité en se rapprochant, par l'Esprit et dans cette personne mystique, du prototype trinitaire de l'unité. Milieu de cette circulation, l'Église en tant que corps mystique est donc aussi le lieu d'une continuité entre différents régimes d'être. Intitulé, dans la lignée thomasiennne, « La grâce de Jésus fait la subsistance de son corps mystique<sup>81</sup> », le deuxième chapitre développe encore les raisons de l'union en faisant notamment appel à l'adoption, car le Fils de Dieu, par le biais de la grâce qui communique son unique génération, « nous incorpore en lui, en unité mystique d'esprit d'enfant de Dieu<sup>82</sup> ». De la sorte, répète Chardon, « tous les fidèles [font] ensemble mystiquement, par l'union ineffable de la grâce, un seul et unique Jésus. À cette fin, il se constitue lui-même la subsistance mystique de sa chère Église<sup>83</sup> ». Constituer l'Église en faisant communauté en Jésus, voilà donc une opération mystique, et c'est tout naturellement que par la suite on retrouve la fameuse parole de Galates 2, 20 :

le grand Apôtre s'écrie hardiment, au nom de toute l'Église : « Je vis ; mais ce n'est pas tant moi que Jésus-Christ, qui a vie en moi », comme s'il voulait donner à entendre que sa vie et ses actions, qui sont les témoignages de sa vie, appartiennent à Jésus qui, dans l'ordre de la grâce, est l'hypostase ou subsistance mystique de son Corps mystique<sup>84</sup>.

On notera que Paul est ici censé s'exprimer « au nom de toute l'Église », comme s'il était le porte-parole de ladite communauté, du corps mystique, mais à quel titre ? Cet indice nous conduit au dernier aspect de l'hypothèse défendue ici. Après avoir rencontré des expressions courantes du champ sémantique de l'Église que l'on retrouve dans les textes dits mystiques, et qu'il ne convient pas d'isoler de la première note de l'Église et donc de sa caractérisation on ne peut plus officielle du Symbole de Nicée-Constantinople, si l'on en restait là, il manquerait, dans ces descriptions, des schèmes d'organisation et de structuration du corps que les exégètes du XVI<sup>e</sup> siècle lisent comme un signe indiscutable et précoce d'institutionnalisation de l'Église.

---

<sup>79</sup> Augustin, *La doctrine chrétienne*, trad. Madeleine Moreau, Paris, Institut d'études augustiniennes (BA 11/2), 1997, p. 297 pour le texte, et p. 567-568 pour la note complémentaire.

<sup>80</sup> Heribert Mühlén, *Una persona mystica. Eine Person in vielen Personen*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 1964, trad. : *L'Esprit dans l'Église*, t. 1, Paris, Éd. du Cerf, 1969, p. 70 et 73 ; François Daguet, *Théologie du dessein divin chez Thomas d'Aquin* : finis omnium Ecclesia, Paris, Vrin, 2003, chap. 8, notamment p. 410-413, voir aussi p. 461 ; ainsi que Martin Morard, « Les expressions *Corpus mysticum* et *Persona mystica* dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, t. 95, 1995, p. 653-664 ; et Adolf Hoffmann, « Christus et Ecclesia est una persona mystica », *Angelicum*, 19, 1942, p. 213-219.

<sup>81</sup> L. Chardon, *La Croix de Jésus*, p. 23. Voir Fr. Daguet, *Théologie du dessein divin*, p. 416.

<sup>82</sup> L. Chardon, *op. cit.*, p. 28.

<sup>83</sup> *Ibid.*

<sup>84</sup> *Ibid.*, p. 34 ; cf. p. 35 : « De tous ces témoignages, nous tirerons une puissante persuasion en la foi, que toutes les actions et les passions qui dépendent de la vie surnaturelle ne sont point tellement propres aux âmes saintes, qu'elles ne soient aussi appropriées à Jésus-Christ, comme vivant et subsistant en elles, en l'office de Chef mystique du Corps mystique qu'elles composent avec lui. »

## LES FONCTIONS DU CORPS

Revenons à la question de l'origine. En effet, lors de l'explicitation de ce que sont les membres chez Paul, les offices ou les ministères, destinés à l'utilité de l'Église, sont couramment évoqués, par exemple par Cajetan en 1 Corinthiens 12, 27-28, où il est question des apôtres, des prophètes et des docteurs. Ces versets indiqueraient une première différenciation fonctionnelle de tel ou tel membre, avec les dons respectifs qui leur sont attribués<sup>85</sup>. À propos d'Éphésiens 4, 11-12, Cajetan revient sur la diversité des membres à l'occasion de la liste où apparaissent les apôtres, les prophètes, les évangélistes, les pasteurs et les docteurs institués par le Christ « pour la perfection des saints [autrement dit les chrétiens], pour l'œuvre du ministère, pour l'édification du corps du Christ ». Ces fonctions démultiplient l'œuvre du Christ et contribuent directement à l'édification du *corpus Christi mysticum*, par exemple « en convertissant les infidèles<sup>86</sup> ». La même explication des membres par le vocabulaire du *munus* et du *ministerium* se retrouve chez Nacchiante qui précise que l'édification de l'Église en tant que corps du Christ n'est pas malgré tout, en dernière instance, l'œuvre des ministres, mais celle de Dieu<sup>87</sup>. Cet *opus ministrorum* est immédiatement référé à une péricope emblématique, qui donne la mesure de la référence institutionnelle, puisqu'il s'agit de Matthieu 16, 18, et de l'édification par le Christ de son Église sur Pierre<sup>88</sup>. Nacchiante met alors en avant l'*Ego* que suppose l'« aedificabo ecclesiam meam ». Pourtant, rappeler dans ce contexte Mt 16, 18 ne peut se comprendre que comme une affirmation claire et définitive de la légitimité indiscutable de l'Église pontificale romaine, puisqu'elle découlerait directement de l'institution du Christ. Plus loin, alors qu'il évoque l'Église sainte et immaculée, même dans son état pérégrinant, Nacchiante cite dans ce contexte le pouvoir des clefs et la *plenitudo potestatis* pontificale qui distingue les prélats des simples autres membres<sup>89</sup>.

On constate donc bien une concomitance forte entre le corps mystique de l'Église et la structuration temporelle et l'institutionnalisation qui en découle, comme en témoignent aussi les traités consacrés à cette dernière. Dans le *De cardinalibus Sanctae Romanae Ecclesiae liber* du juriste ferrarais Girolamo Manfredi († 1598) de 1564, la citation d'1 Co 12, 27-28 est mobilisée en ouverture du texte<sup>90</sup>. Dans son *De Hierarchicis ordinationibus ministrorum Ecclesiae catholicae* de 1569, le jésuite Francisco de Torres défend la nature hiérarchique de l'Église d'autant plus énergiquement qu'elle relève, pour lui, d'une fondation divine, notamment référée à l'édification du corps du Christ<sup>91</sup>. Plusieurs chapitres sont consacrés aux épîtres pauliniennes, au « de charismatibus hierarchicis, sive sacrorum ordinum<sup>92</sup> », et au rôle central de la hiérarchie ecclésiastique dans l'édification de l'Église<sup>93</sup>. Enfin, le corpus dionysien est classiquement utilisé pour souligner les liens et les parallèles entre hiérarchies ecclésiastique

---

<sup>85</sup> Cajetan, *In omnes D. Pauli...*, p. 130.

<sup>86</sup> *Ibid.*, p. 234.

<sup>87</sup> G. Nacchiante, *Enarrationes*, f. 247v, 250r. Celui qui administre, le fait *ex virtute Dei*, comme le rappelle encore Nacchiante.

<sup>88</sup> *Ibid.*, f. 250r.

<sup>89</sup> *Ibid.*, f. 287v.

<sup>90</sup> Girolamo Manfredi, *De Cardinalibus Sanctae Rom. Eccles. Liber, in quo omnia quae ad hanc materiam pertinent, copiosissimè tractantur. Ad amplissimum, maximumque Sanctae Rom. Eccl. Cardinalium Sacrosanctum Collegium*, Bologne, excudente Joanne Rubrio, 1564, p. 2.

<sup>91</sup> Francisco de Torres, *De Hierarchicis ordinationibus ministrorum Ecclesiae catholicae, adversus schismaticas vocationes ministrorum et superintendentium, ex Scripturis sanctis, ad Catholicos, libri duo, antehac nunquam editi*, Dillingen, excudebat Sebaldu Mayer, 1569, f. 9r.

<sup>92</sup> *Ibid.*, f. 11. Cf. f. 18r : « Charisma enim est hoc ipsum, scilicet baptizatos esse in unum corpus, et in uno spiritu, sicut in epist. quoque ad Corinth. scripsit, et in unam spem vivam gloriosae resurrectionis, et incorruptibilis haereditatis » ; et f. 24r : « Ad consummationem sanctorum in opus ministerij, ad aedificationem corporis Christi (Eph. 4). Hic est finis Ecclesiasticae hierarchiae, ut divinus Dionysius tradit ».

<sup>93</sup> *Ibid.*, f. 42v-44 par exemple.

et céleste<sup>94</sup>, d'autant que, rappelle Torres, « *ordinatio ipsa mystica* », « l'ordination est elle-même mystique<sup>95</sup> ».

Ce ne sont pas là des lieux isolés : dans les textes déjà cités plus haut, le même lien est établi. Dans son chapitre sur la communion des saints, juste après avoir évoqué la solidarité affective du corps mystique, Thuet continue ainsi : « en l'Église il y a une grande variété d'offices et de charges, tant de personnes de diverses qualités, aucunes pour commander et gouverner, d'autres pour obéir : les uns supérieures, d'autres inférieures<sup>96</sup> ». Dans cette « Communion et société des saints », la distribution des dons et des grâces est relative aux offices, et Jacques Marchant a détaillé ces derniers relativement aux fonctions corporelles : la tête correspond au Christ, le cou à la Vierge, les yeux aux évêques et aux pasteurs, la langue aux docteurs, les dents aux prédicateurs, les oreilles aux confesseurs, le cœur à l'Esprit saint, etc<sup>97</sup>. Rien d'antithétique entre mystique et institution, pas plus que dans le *Traité de la messe* de Floriot qui affirme : « notre Saint Père le Pape étant le chef visible par lequel Jésus-Christ notre Seigneur fait couler ses grâces et ses lumières sur tout le corps et sur chacun des membres de l'Église, c'est avec raison que l'Église en fait mémoire par la bouche du prêtre dans le mystère sacré<sup>98</sup> ». Voilà une expression commune et synthétique d'un corps mystique bien visible et d'une parfaite coïncidence de l'Église-institution et de ses dimensions mystiques, reconnues publiquement, liturgiquement, coïncidence qui est détaillée tout au long du *De Statu Ecclesiae tempore apostolorum liber singularis* publié en 1634 par Jean d'Artis, professeur de droit à l'université de Paris. Ce texte de 155 pages in-octavo se présente comme la réunion d'un dossier patristique au sein duquel le corps mystique est l'un des fils conducteurs importants, au point d'apparaître dans le titre de plusieurs chapitres, alors même que l'auteur s'intéresse prioritairement aux différents aspects de l'institutionnalisation de l'Église, des ministères jusqu'aux patriarchats. Il s'appuie par exemple sur une lettre du pape Symmaque pour faire découler toutes les Églises d'une même origine romaine, de même que le Fils et l'Esprit trouvent leur origine dans le Père<sup>99</sup>. D'Artis détaille le *regimen* de l'Église, depuis l'incarnation comme premier moment de l'édification de l'Église, jusqu'au corps unique du Christ ressuscité, omniprésent et multiple dans toutes les espèces sacramentelles administrées par ses vicaires sur toute la terre<sup>100</sup>.

L'image du corps mystique ne témoigne-t-elle pas, malgré son aspect minoritaire à l'époque moderne, d'un état premier de ce qu'est l'institution ecclésiale telle qu'elle est pensée par certains courants théologiques ? Elle n'est pas d'abord juridico-institutionnelle mais renvoie à l'établissement d'un sacrement qui fait communauté, et d'un corps social réuni pour le recevoir (par la médiation sacerdotale) en prenant acte de la solidarité extrême qu'il implique entre ses membres, mais aussi et avant tout avec l'instituteur divino-humain de ce sacrement et de cette communauté. Prendre le modèle du corps, c'est aussi penser l'Église comme un être réel, incarné, doté de toutes les facultés d'un corps qui s'exprime pleinement dans une institution visible, quoique mystique, mais d'un corps transcendé par le fait qu'il est le corps *du Christ*, corps réel, eucharistique, métaphorique, ces dimensions renvoyant l'une à l'autre<sup>101</sup>. Sans le

---

<sup>94</sup> *Ibid.*, f. 43v par exemple.

<sup>95</sup> *Ibid.*, f. 60r : « Itaque ordinatio ipsa mystica, quae constat ex forma sacrae benedictionis, et ex mystica manum impositione plurium Episcoporum, adhibita re divina et sancto ieiunio ad tanti Sacramenti celebrationem, demonstrat ».

<sup>96</sup> Cl. Thuet, *La pratique du catechisme romain* p. 361.

<sup>97</sup> J. Marchant, *Hortus pastorum*, p. 127, col. 1.

<sup>98</sup> P. Floriot, *Traité de la messe de paroisse*, p. 446.

<sup>99</sup> Jean d'Artis, *De Statu Ecclesiae tempore apostolorum liber singularis*, Paris, ex officina Jacobi Dugast, Roberti Stephani, 1634, p. 24.

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 28, 50 55, 65.

<sup>101</sup> Albert Piette, « Ontographies comparées : divinités et êtres collectifs », *Ethnologie française*, 40/2, 2010, p. 357-363, remarque p. 360 : « En tant que virtuel, l'être collectif ne peut se dire, s'explicitier ou se montrer directement. Il ne peut être présent en situation qu'à travers des figures de styles, souvent d'ailleurs entremêlées », comme l'allégorie, la personification,

moins du monde nier la violence que l'Église institutionnelle de l'époque moderne a fait subir à certains de ses membres considérés comme « mystiques » et incontrôlables, il faut prendre en compte, sur un autre plan, l'élaboration spirituelle de l'Église en tant que communauté mystique, ce qualificatif n'étant pas l'apanage de tel ou tel individu, n'étant pas réductible à telle ou telle configuration mentale, psychique, mais renvoyant à la manière même dont est formée et vivifiée la communauté, par la mystique de l'eucharistie et la mystique de l'ordre qui se combinent ici. Le maintien de l'ordre se prétend d'autant plus légitime qu'il se veut fondé sur un socle spirituel censé être rigoureusement fidèle à sa fondation – en découle donc une conception continuiste de l'histoire de l'Église<sup>102</sup> – car à l'origine, il n'y avait « qu'une Église, à la fois corporelle et spirituelle, hiérarchique et pneumatique, institutionnelle et charismatique<sup>103</sup> ». Des auteurs aussi divers qu'un dominicain, un janséniste et un juriste témoignent de cette convergence. Qu'est-ce qui s'institue dans l'Église ? À côté d'autres images, c'est un corps qui, dans une tension mystique, suppose que tout membre, s'il est *dans* l'Église et non pas seulement *de* l'Église, est par essence intégré à un corps partagé – théologique et social – qui le fait vivre par et dans le Christ, sous l'autorité de ses représentants.

Frédéric Gabriel

---

la métonymie, la métaphore « lorsque l'être collectif lui-même est re-présenté dans d'autres collectifs, moins abstraits, plus tangibles ou plus proche », la synecdoque.

<sup>102</sup> C'est bien une telle histoire qui a été remise en cause par un Rudolph Sohm qui, dans la lignée de Luther, sépare radicalement la communauté des premiers temps de l'Église institutionnelle. Rudolph Sohm, *Kirchenrecht, I. Die geschichtlichen Grundlagen*, Leipzig, Duncker & Humblot, 1892. Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, p. 252, remarquait toutefois : « L'opposition entre charismes et institution est aujourd'hui généralement abandonnée. »

<sup>103</sup> Y. Congar, *Je crois en l'Esprit Saint*, p. 100 ; p. 102, Congar renvoie à Clément d'Alexandrie qui définit l'Église comme *sôma pneumatikon*, corps spirituel (*Les Stromates. Stromate VII*, éd. Alain Le Boulluec, Paris, Éd. du Cerf, 1997, chap. 14, § 87, p. 268-269).