

# Prédication pour le temps de l'Avent

## *Jésus Christ et la création*

« Tout est créé par lui et pour lui »

---

Cette année, les méditations de l'Avent proposent de remettre la personne divine-humaine du Christ au centre des deux éléments qui, ensemble, constituent « le réel », c'est-à-dire le cosmos et l'histoire, l'espace et le temps, la création et l'homme. Nous devons en effet prendre acte que, malgré tout ce qui est dit sur lui, Jésus Christ est, dans notre culture, un paria. Il est complètement absent – et pour des motifs plus que compréhensibles – dans les trois principaux dialogues où la foi est engagée dans le monde contemporain : celui avec la science, celui avec la philosophie et celui entre les religions.

Le but ultime n'est pas d'ordre théorique mais pratique. Il s'agit de remettre le Christ avant tout « au centre » de notre vie personnelle et de notre vision du monde, au centre des trois vertus théologiques : la foi, l'espérance et la charité. Noël est le moment le plus propice pour une telle réflexion, parce que cette fête nous rappelle le moment où le Verbe s'est fait chair, entrant, aussi physiquement, dans la création et dans l'histoire, dans l'espace et dans le temps.

### 1. La terre était vide

Dans cette première méditation, nous réfléchissons à la première partie du programme annoncé : c'est-à-dire au rapport entre le Christ et le cosmos. « Au commencement, Dieu créa le ciel et la terre. La terre était informe et vide, les ténèbres étaient au-dessus de l'abîme et l'Esprit de Dieu planait au-dessus des eaux » (Gn 1, 1-2). Voici comment un auteur médiéval, l'abbé anglais Alexander Neckam (1157- 1217), commentait dans son poème ces premiers versets de la Bible :

La terre était vide parce que le Verbe ne s'était pas encore fait chair.

Notre terre était vide parce que la plénitude de la grâce et de la vérité n'y habitait pas encore parmi nous.

Elle était vide parce qu'elle n'était pas encore rendue ferme et stable en s'unissant à la divinité.

Notre habitation terrestre était vide parce que la plénitude du temps n'était pas encore venue.

« Et les ténèbres étaient au-dessus de l'abîme ». La vraie lumière qui éclaire tout homme qui vient dans ce monde n'était en effet pas encore venue » [1].

Je crois qu'on ne peut exprimer de manière plus biblique et plus suggestive le rapport qui unit la création et l'incarnation qu'en lisant en contrepoint le début du livre de la Genèse avec le

début de l'évangile de Jean, comme fait justement cet auteur. L'encyclique *Laudato si'* consacre à cette question un paragraphe que l'on peut lire en entier, vu sa brièveté :

Pour la compréhension chrétienne de la réalité, le destin de toute la création passe par le mystère du Christ, qui est présent depuis l'origine de toutes choses : « Tout est créé par lui et pour lui » (*Col 1, 16*). Le Prologue de l'Évangile de Jean (1, 1-18) montre l'activité créatrice du Christ comme Parole divine (*Logos*). Mais ce prologue surprend en affirmant que cette Parole « s'est faite chair » (*Jn 1, 14*). Une Personne de la Trinité s'est insérée dans le cosmos créé, en y liant son sort jusqu'à la croix. Dès le commencement du monde, mais de manière particulière depuis l'Incarnation, le mystère du Christ opère secrètement dans l'ensemble de la réalité naturelle, sans pour autant en affecter l'autonomie (nr. 99).

Il s'agit de savoir quelle place occupe la personne du Christ par rapport à tout l'univers. Aujourd'hui, ce devoir est plus urgent que jamais. Maurice Blondel écrivait à un ami :

« Devant les horizons agrandis par les sciences de la nature et de l'humanité, on ne peut, sans trahir le catholicisme, en rester à des explications médiocres et à des vues limitées qui font du Christ un accident historique, qui l'isolent dans le cosmos comme un épisode postiche, et qui semblent faire de lui un intrus ou un dépaysé dans l'écrasante et hostile immensité de l'univers »<sup>[2]</sup>.

Les textes bibliques sur lesquels se fonde notre foi concernant le rôle cosmique du Christ sont ceux de Paul et de Jean cités dans l'encyclique qu'il convient ici de rappeler in extenso. Le premier (selon l'ordre chronologique) est celui de Paul aux Colossiens 1, 15-17 :

« Il est l'image du Dieu invisible, le premier-né, avant toute créature : en lui, tout fut créé, dans le ciel et sur la terre. Les êtres visibles et invisibles, Puissances, Principautés, Souverainetés, Dominations, tout est créé par lui et pour lui. Il est avant toute chose, et tout subsiste en lui ».

L'autre texte est de Jean 1, 3 et 10 :

« C'est par lui [le Verbe] que tout est venu à l'existence, et rien de ce qui s'est fait ne s'est fait sans lui ... Le monde était venu par lui à l'existence, mais le monde ne l'a pas reconnu ».

Malgré l'impressionnante correspondance entre ces deux textes, il est possible de trouver entre eux une différence d'accent qui aura une grande importance dans le développement futur de la théologie. Pour Jean, le moment où « le Verbe se fait chair et vient habiter parmi nous » est l'élément charnière entre la création et la rédemption ; pour Paul, c'est plutôt le moment de la croix. Pour le premier c'est l'incarnation, pour le second c'est le mystère pascal. Le texte au Colossiens ajoute en effet :

« Car Dieu a jugé bon qu'habite en lui toute plénitude et que tout, par le Christ, lui soit enfin réconcilié, faisant la paix par le sang de sa Croix, la paix pour tous les êtres sur la terre et dans le ciel » (*Col 1, 19-20*).

La réflexion patristique, sous la pression des hérésies, n'a mis pratiquement l'accent que sur un élément de ces affirmations : sur ce qu'ils disent de la personne du Christ et ce qu'il a fait pour le salut de l'homme ; mais peu ou rien, par contre, sur ce qu'ils disent de leur portée cosmique, c'est-à-dire de la signification du Christ pour le reste de la création.

Vis-à-vis des Ariens, ces textes servaient à affirmer la divinité et la préexistence du Christ. Le Fils de Dieu ne peut être une créature, argumentait Athanase, du moment qu'il est le créateur de tout. La portée cosmique du Logos dans la création ne trouvait pas de contrepartie appropriée dans la rédemption. Le seul texte qui se prêtait à un développement dans ce sens – c'est-à-dire celui de Paul aux Romains 8, 19-22 sur la création qui gémit et souffre comme passant par les douleurs d'un enfantement – ne fut jamais, que je sache, le point de départ d'une réflexion approfondie de la part des Pères de l'Eglise.

A la question du « pourquoi » de l'incarnation de saint Athanase (*De incarnatione*) à saint Anselme d'Aoste (*Cur Deus homo*), on répond en substance avec les paroles du credo : « *Propter nos homines et propter nostram salutem descendit de caelis* » : « Pour nous les hommes, et pour notre salut, il descendit du ciel ». La perspective est celle, anthropologique, du rapport entre le Christ et l'humanité : elle ne comprend pas, si ce n'est accidentellement, le rapport du Christ avec le cosmos. On le voit affleurer uniquement par réflexe dans la polémique contre les gnostiques et les manichéens qui opposaient la création et la rédemption, comme l'œuvre de deux dieux différents et estimaient que la matière et le cosmos étaient intrinsèquement étrangers à Dieu et incapables de salut.

À un moment donné du développement de la foi, au Moyen Age, une autre réponse à la question « Pourquoi Dieu s'est fait homme » fait son chemin. La venue du Christ, qui est le « le premier-né avant toute créature » (*Col 1,15*) peut-elle dépendre totalement du péché de l'homme, intervenu suite à la création ? Sur cette ligne, le bienheureux Duns Scot fait un pas décisif, dénouant l'incarnation de son lien essentiel avec le péché. Le motif de l'incarnation, dit-il, vient de ce que Dieu veut avoir, à l'extérieur de lui, quelqu'un qui l'aime de façon digne de lui[3]. Le Christ est voulu pour lui-même, comme étant le seul capable d'aimer le Père – et être aimé de lui – d'un amour infini, digne de Dieu. Le Verbe se serait incarné même si Adam n'avait pas péché, car il est le couronnement même de la création, l'œuvre suprême de Dieu. Le péché de l'homme a déterminé le *mode* de l'incarnation lui conférant un caractère de rédemption du péché, non le fait-même de l'incarnation. Le motif est transcendantal pas occasionnel.

## 2. La vision cosmique de Teilhard de Chardin

Celle de Scot est une première tentative de donner un sens aux affirmations bibliques sur le Christ selon lesquelles « tout est créé par lui et pour lui » ; mais on ne peut, certes, pas encore parler, avec lui, d'une incidence spécifique du Christ sur toute la création. Cela est en revanche possible si nous faisons un saut de siècles, jusqu'à notre époque, avec Teilhard de Chardin. Teilhard a le souci, comme disait Blondel, d'éviter que, dans une culture dominée par l'idée de l'évolutionnisme, le Christ finisse par être vu comme « un incident historique, isolé du cosmos ».

Tirant parti de ses indiscutables connaissances scientifiques, Teilhard de Chardin voit un parallélisme entre l'évolution du monde (la cosmogénèse) et la formation progressive du Christ total (Christogénèse). Jésus Christ n'est non seulement pas étranger à l'évolution du cosmos, mais il en est, mystérieusement, le moteur intérieur et constituera, au moment de la parousie, son accomplissement final et sa transfiguration, le « Point Omega », selon son langage. L'auteur en déduit toute une vision nouvelle et positive du rapport entre le christianisme et les réalités terrestres. Pour la première fois dans l'histoire de la pensée chrétienne, un croyant compose un « hymne à la matière » et un « hymne de l'univers » [4]. Une flambée d'optimisme touche un vaste secteur de la chrétienté, jusqu'à faire sentir son

influence sur un document du concile Vatican II, la constitution sur « l'Eglise et le monde », *Gaudium et spes*. Il y a une réévaluation des activités terrestres, dont le travail humain est la première de toutes. Les œuvres que le chrétien accomplit ont une valeur pour elles-mêmes, comme amélioration du monde, et non uniquement pour la pieuse intention du Chrétien qui les accomplit.

Teilhard de Chardin a la plume particulièrement heureuse quand il applique sa vision au sacrement de l'Eucharistie. A travers le travail et la vie quotidienne du croyant, l'Eucharistie étend son action à l'intérieur du cosmos. Chaque Eucharistie est une « Messe sur le monde »[5].

« Quand, à travers le prêtre, Jésus Christ dit : 'Ceci est mon corps', ses paroles débordent infiniment le morceau de pain sur lequel elles sont prononcées. Elles font naître le corps mystique tout entier. Au-delà de l'Hostie transsubstantiée, l'action sacerdotale s'étend au cosmos entier » [6].

Je ne crois pas, toutefois, que l'on puisse définir cette spiritualité cosmique, comme une spiritualité écologique, dans le sens actuel du terme. Prévaut encore chez l'auteur l'idée du progrès dans l'évolution, de l'essor de la création vers des formes de plus en plus complexes et diversifiées, alors qu'on ne voit pas, sinon indirectement, de préoccupation pour la sauvegarde de la création. A son époque, on n'avait pas encore une conscience claire du danger que le développement – surtout industriel – peut représenter pour la création, ou du moins pour cette minuscule partie qui accueille l'humanité.

La foi biblique concorde avec Teilhard de Chardin sur le fait que Jésus Christ est le Point Omega de l'histoire, si par Point Omega on entend celui qui finira par soumettre à lui toutes les choses, pour les remettre au Père (1 Co 15, 28), celui qui inaugurera « un ciel nouveau et une terre nouvelle » et prononcera le jugement dernier sur le monde et son histoire (Mt 25, 31 ss.). Le Christ ressuscité lui-même se définit dans l'Apocalypse « l'Alfa et l'Omega, le commencement et la fin » (Ap 22, 13).

La foi ne justifie pas en revanche l'idée de Teilhard de Chardin selon laquelle l'acte final de l'histoire sera un « couronnement » de l'évolution arrivée à son apogée. Selon la vision qui domine toute la Bible, l'acte final pourrait être son contraire, c'est-à-dire une brusque interruption de l'histoire, une crise, un jugement, le moment de la séparation du grain de l'ivraie (Mt 13, 24 ss.). La Seconde Lettre de Pierre affirme que les chrétiens attendent « l'avènement du jour de Dieu, ce jour où les cieux enflammés seront dissous, où les éléments embrasés seront en fusion ! (2 P 3, 12). Cette vision est celle qui a marqué le sentiment de l'Eglise comme on le voit aux premières paroles du Dies irae : « *Dies irae dies illa solvet saeculum in favilla* : « Jour de colère, ce jour-là, il réduira le monde en cendres ». Une fin donc du mal, plutôt qu'une apogée du bien, pour ce qui est du monde présent[7].

Ce côté faible de la vision de Teilhard de Chardin dépend d'une lacune signalée également par des chercheurs qui admirent sa pensée [8]. Il n'a pas su intégrer de manière organique et convaincante, dans sa vision, l'aspect négatif du péché ni même la vision dramatique de Paul selon laquelle la réconciliation et la récapitulation de toutes les choses en Jésus Christ se réalisent dans sa croix et dans sa mort.

### 3. L'Esprit du Christ

Existe-t-il alors quelque chose qui permette d'échapper au danger de faire du Christ, comme disait Blondel, « un intrus ou un dépaycé dans l'écrasante et hostile immensité de l'univers » ? Autrement dit, le Christ a-t-il quelque chose à dire sur le problème brûlant de l'écologie et de la sauvegarde de la création, ou alors tout cela arrive indépendamment de lui, comme un problème qui toucherait plutôt la théologie, mais pas la christologie ?

Le manque d'une réponse claire des théologiens à cette question dépend, je crois, comme tant d'autres lacunes, d'une faible attention à l'Esprit Saint et à son rapport avec le Christ ressuscité. « Le dernier Adam, écrit Paul, est devenu l'être spirituel qui donne la vie » (1 Co 15, 45). L'Apôtre arrive à dire, dans une formule assez concise : « Le Seigneur c'est l'Esprit » (2 Co 3, 17), pour souligner que le Seigneur ressuscité agit désormais dans le monde à travers son « bras opérationnel » qui est l'Esprit Saint.

L'allusion à la création qui souffre comme passant les douleurs d'un enfantement, Paul la fait dans le cadre d'un discours sur les différentes interventions de l'Esprit Saint. Il voit une continuité entre le gémissant de la création et celui du croyant : « Elle (la création) n'est pas la seule. Nous aussi, en nous-mêmes, nous gémissons ; nous avons commencé à recevoir l'Esprit Saint » (Rm 8, 23).

L'Esprit Saint est la force mystérieuse qui pousse la création vers son accomplissement. En parlant d'une évolution de l'ordre social, le concile Vatican II affirme que « l'Esprit de Dieu qui, par une providence admirable, conduit le cours des temps et rénove la face de la terre, est présent à cette évolution » [9]. Ce que dit le Concile Vatican sur l'ordre social vaut pour tous les domaines, y compris le domaine cosmique. Dans chaque effort désintéressé et dans tout progrès visant à protéger la création, l'Esprit Saint est à l'œuvre. Lui qui est « le commencement de la création des choses » [10], est également le début de son évolution dans le temps puisque celle-ci n'est rien d'autre que la création qui continue.

Qu'apporte de spécifique et « personnel » l'Esprit saint dans la création et dans l'évolution du cosmos ? Il n'est pas à l'origine mais, pour ainsi dire, au terme de la création et de la rédemption, tout comme il n'est pas à l'origine mais au terme du processus trinitaire. Dans la création – écrit saint Basile – le Père est la cause principale, celui dont toute chose dépend; le Fils la cause efficace, par laquelle toutes les choses sont faites ; l'Esprit Saint est la cause qui perfectionne [11].

Les premières paroles de la Bible (« Au commencement Dieu créa le ciel et la terre. La terre était informe et vide, les ténèbres étaient au-dessus de l'abîme et l'Esprit de Dieu planait au-dessus des eaux »), suggèrent que l'action créatrice de l'Esprit est à l'origine de la *perfection* de la création; plus que celui qui fait passer le monde du néant à l'être, il est celui qui le fait passer d'un état informe à un état formé et parfait, même si l'on doit toujours avoir en vue que toute action que Dieu accomplit à l'extérieur de lui est toujours une œuvre commune de toute la Trinité.

Autrement dit, l'Esprit Saint est celui qui, par sa nature même, tend à faire passer la création du chaos au *cosmos*, à faire d'elle quelque chose de beau, d'ordonné, de propre : un « monde » donc, selon le sens originel de ce terme. Saint Ambroise relève :

« Avant que l'Esprit commence à planer au-dessus de la création, la création n'avait encore aucune beauté. Par contre, quand la création reçut l'opération de l'Esprit elle reçut tout cet éclat de beauté qui la fit resplendir come 'monde' » [12].

Un auteur anonyme du IIème siècle voit ce prodige se répéter, avec une impressionnante correspondance, dans la nouvelle création qui se réalise dans la Pâques du Christ. Ce que « l'Esprit de Dieu » réalisa au moment de la création, « l'Esprit du Christ » le réalise maintenant dans la rédemption. L'auteur écrit :

L'univers entier était sur le point de retomber dans le chaos et de se dissoudre sous l'effet du désarroi face à la passion, quand Jésus émit son esprit divin en poussant un grand cri : « Père, entre tes mains je remets mon esprit » (Lc 23, 46). Et voilà que soudain, au moment où toutes les choses furent secouées par un frémissement et bouleversées par la peur, l'univers, comme réanimé, vivifié et renforcé par l'Esprit divin sur lui, retrouva la stabilité.[13]

#### 4. Comment le Christ agit dans la création

Il reste une question, la plus significative de toutes quand il s'agit d'écologie : Le Christ a-t-il quelque chose à dire aussi sur les problèmes pratiques que le défi écologique pose à l'humanité et à l'Eglise ? Dans quel sens pouvons-nous dire que Jésus Christ, œuvrant à travers son Esprit, est l'élément clé pour un écologisme chrétien sain et réaliste ?

Je pense que oui, le Christ exerce une fonction décisive aussi sur les problèmes concrets de la sauvegarde de la création, mais il le fait indirectement, en agissant sur l'homme et – à travers l'homme – sur la création. Il le fait avec son Evangile que l'Esprit Saint « rappelle » aux croyants et rend vivant et actif dans l'histoire, jusqu'à la fin du monde (*Jn*16,13). Il arrive ce qui arriva au début de la création : Dieu crée le monde et confie sa garde et sa sauvegarde à l'homme. La prière eucharistique IV l'exprime ainsi :

*Tu as fait l'homme à ton image,  
Et tu lui as confié l'univers  
Afin qu'en te servant, toi son créateur,  
Il règne sur la création.*

Le Christ apporte une nouveauté dans ce domaine. Il révèle le vrai sens du mot « régner », ou « dominer » comme Dieu l'entend, c'est à dire comme service. Il dit dans l'Evangile :

« Vous le savez : les chefs des nations les commandent en maîtres, et les grands font sentir leur pouvoir. Parmi vous, il ne devra pas en être ainsi : celui qui veut devenir grand parmi vous sera votre serviteur ; et celui qui veut être parmi vous le premier sera votre esclave. Ainsi, le Fils de l'homme n'est pas venu pour être servi, mais pour servir, et donner sa vie en rançon pour la multitude » (*Mt* 20, 25-29).

Toutes les motivations que les théologiens ont cherché à donner à l'incarnation, au « pourquoi Dieu s'est fait homme », se brisent devant l'évidence de cette déclaration : « Je suis venu pour servir et pour donner ma vie en rançon pour la multitude ». Il s'agit d'appliquer cette nouvelle idée de domination par rapport à la création, en se servant, oui, d'elle, mais en la servant, c'est-à-dire en la respectant, en la défendant et la protégeant de toute manipulation.



Le Christ agit sur la création comme il agit dans le domaine social, c'est-à-dire avec le précepte de l'amour du prochain. Par rapport à l'espace dans un sens pour ainsi dire *synchronique*, sont « proches » ceux qui, maintenant et ici, vivent à côté de nous ; par rapport au temps, dans un sens *diachronique*, sont proches ceux qui viendront après nous, à commencer par les enfants et les jeunes d'aujourd'hui, auxquels nous sommes en train d'enlever la possibilité de vivre sur une planète habitable, sans devoir se balader avec un masque sur le visage pour respirer ou « fonder des colonies sur d'autres planètes ». De tous ces proches, dans l'espace et dans le temps, Jésus a dit : « C'est à moi que vous l'avez fait ... c'est à moi que vous ne l'avez pas fait » (Mt 25, 40.45).

Comme toutes les choses, prendre soin de la création se fait à deux niveaux : au niveau mondial et au niveau local. Un dicton moderne dit qu'il faut penser globalement, mais à agir localement : *Think globally, act locally*. Cela veut dire que la conversion doit partir de l'individu, c'est-à-dire de chacun de nous.

François d'Assise avait l'habitude de dire à ses frères : « Je n'ai jamais été un voleur d'aumônes, qui en demandait ou les utilisait plus qu'il ne fallait. Je pris toujours moins qu'il ne m'en fallait, afin que les autres pauvres ne furent pas privés de leur part ; car faire autrement, serait voler » [14]. Aujourd'hui cette règle pourrait avoir une application très utile pour l'avenir de la terre. Nous aussi nous devrions nous proposer de : ne pas être des voleurs de ressources, en utilisant plus que le nécessaire et en le soustrayant ainsi à ceux qui viendront après nous. Pour commencer, nous qui travaillons d'habitude avec les cartes, nous pourrions chercher à ne pas contribuer à l'énorme gaspillage que l'on fait de cette matière première, privant ainsi notre mère la terre de quelques arbres en moins.

Noël est un rappel fort à cette sobriété et parcimonie dans l'utilisation des choses. Le créateur lui-même nous donne l'exemple. En se faisant homme il s'est contenté d'une étable pour naître. Rappelons-nous de ces deux versets simples et profonds du chant « Tu descends des étoiles » de Saint Alphonse Marie de Liguori : « *Toi, qui es de tout le créateur – Tu manques de langes et de feu, ô mon Seigneur* ».

Tous, croyants et non croyants, nous sommes appelés à nous engager pour l'idéal de la sobriété et du respect de la création, mais nous chrétiens nous devons le faire pour une raison et avec une intention en plus et transcendante. Si le Père céleste a tout fait « par le Christ et pour le Christ », nous aussi nous devons tout faire par lui et pour lui, c'est-à-dire avec sa grâce et pour sa gloire. Aussi ce que nous faisons aujourd'hui.

*Père Bernard Zimmermann*

## SOURCES

---

- [1] A. Neckam, *De naturis rerum*, I, 2 (ed. Th. Wright 1863, p. 12 s).
- [2] M. Blondel et A. Valensin, *Correspondance*, Aubier, Paris 1965.
- [3] Duns Scot, *Opus Parisiense*, III, 7, 4 (*Opera omnia*, XXIII, Paris 1894, p. 303).
- [4] *Mon Univers* (1924), dans *Hymne de l'Univers*, de N.M. Wildiers, Queriniana, Brescia 19952, p. 54.
- [5] T. de Chardin, *La Messe sur le monde* (1923), dans *Hymne de l'univers*, *Œuvres*, éd. du Seuil, Paris 1961, pp. 17 ss.
- [6] T. de Chardin, *Comment je crois* (1923), éd. du Seuil, Paris 1969, p. 90).
- [7] Second S. Augustin, la fin consistera dans la séparation entre les bons et les méchants, dans la destruction (*conflagratio*) du monde présent et dans son renouveau : cf. *De civitate Dei*, XX, 30,5.
- [8] C. Mooney, *Teilhard de Chardin et le Mystère du Christ*, Paris 1966, pp. 229 ss.
- [9] *Gaudium et Spes*, 26.
- [10] Thomas d'Aquin, *Somme contre les gentils*, IV, 20, n. 3570 (Marietti, Turin 1961, vol. 3, p. 286).
- [11] S. Basile, *Sur l'Esprit Saint*, XVI, 38 (PG 32, 136).
- [12] S. Ambroise, *Sur l'Esprit Saint*, II, 32.
- [13] Anonyme Quartodéciman du IIe siècle [Pseudo Hippolyte], *Homélie sur la sainte Pâques*, 106 (SCh 27, 1950); dans *Les plus anciens textes pascals de l'Eglise*, de R. Cantalamessa, Rome, Editions Liturgiques 2009, pp. 93-94).
- [14] Celano, *Miroir de perfection*<sup>12</sup> (FF 1695).