

P. Raniero Cantalamessa, ofmcap

Première prédication de l'Avent 2017

« Tout est créé par lui et pour lui »
Jésus Christ et la création

Cette année, les méditations de l'Avent (seulement deux pour des raisons de calendrier) 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 :

¹ A. Neckam, *De naturis rerum*, I, 2 (ed. Th. Wright 1863, p. 12 s).

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 »².

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*).

² M. Blondel et A. Valensin, *Correspondance*, Aubier, Paris 1965.

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.

A 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 lui³. 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

³ Duns Scot, *Opus Parisiense*, III, 7, 4 (*Opera omnia*, XXIII, Paris 1894, p. 303).

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 inaugurerait « 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).

⁴ *Mon Univers* (1924), dans *Hymne de l'Univers*, de N.M. Wildiers, Queriniana, Brescia 1992, 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).

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 présent⁷.

Ce côté faible de la vision de Teilhard de Chardin dépend d'une lacune signalée également par des chercheurs qui admirent sa pensée⁸. 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 dépaysé 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 gémissement 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 renoue 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

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.

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 perfectionne¹¹.

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 II^{ème} 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

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 II^e 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).

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.

Traduction de Zenit

¹⁴ Celano, *Miroir de perfection* 12 (FF 1695).

P. Raniero Cantalamessa, ofmcap

Seconde prédication de l'Avent 2017

« JESUS CRHIST, HIER ET AUJOURD'HUI, EST LE MEME,
IL L'EST POUR L'ETERNITE »

(Hébreux13,8)

L'omniprésence du Christ dans le temps

1. Jésus Christ et le temps

Après avoir médité, la dernière fois, sur la place que la personne du Christ occupe dans le cosmos, nous voulons consacrer cette seconde réflexion à la place que le Christ occupe dans l'histoire humaine ; après sa présence dans l'espace, celle dans le temps.

Pendant la messe de la Nuit de Noël, à la basilique Saint-Pierre, a été rétabli, après le concile, l'ancien chant de la « Kalenda », tirée du martyrologe romain. Dans ce chant, la naissance de Jésus arrive à la fin d'une série de dates qui la situent dans le cours du temps. En voici quelques phrases :

« Des siècles sans nombre après la création du monde [...];
le treizième siècle depuis la sortie d'Égypte du peuple d'Israël sous la conduite de Moïse;
environ la millième année depuis le sacre du roi David [...];
la cent quatre-vingt-quatorzième Olympiade ;
a sept-cent-cinquante-deuxième année de la fondation de Rome;
la quarante-deuxième année de l'empire de César Octave Auguste;
tout l'univers étant en paix, Jésus-Christ, Dieu éternel et Fils du Père éternel,
voulant sanctifier le monde par son miséricordieux avènement, ayant été conçu
du Saint Esprit, et neuf mois s'étant écoulés depuis sa conception, naît à Bethléem
de Judée, fait homme, de la Vierge Marie. »

Cette façon relative de calculer le temps, en partant d'un commencement et selon divers événements, était destinée à changer radicalement avec la venue du Christ, même si cela n'arrive pas tout de suite ni tout en une fois. Oscar Cullmann, dans sa fameuse étude « Le Christ et le temps », a expliqué de façon claire en quoi consistait ce changement dans la manière humaine de calculer le temps.

Nous ne partons plus d'un *point initial* (la création du monde, la sortie d'Égypte, la fondation de Rome etc.), en suivant ensuite une numération qui progresse vers un futur illimité. Nous partons désormais d'un *point central*, la naissance du Christ, et nous calculons le temps qui la précède de manière *décroissante* vers elle : cinq siècles, quatre siècles, un siècle avant Jésus Christ..., et de manière *croissante* le temps qui la suit : un siècle, deux siècles ou deux millénaires après le Christ. Dans quelques jours nous célébrerons le 2017ème anniversaire de cet événement.

Cette manière de calculer le temps, disais-je, ne s'est pas imposée tout de suite ni de la même manière. Avec Denys le Petit, en 525, on commença à calculer les années à partir de la naissance du Christ, au lieu de partir de la fondation de Rome ; mais c'est seulement à partir du XVIIème siècle (semble-t-il avec le théologien Denis Pétau,

Petavius en latin) qu'on a commencé à compter le temps aussi avant Jésus Christ, selon les années qui précéderent sa venue. On arriva ainsi à l'utilisation générale des formules : *ante Christum natum* (abrégé en av. J.-C.) et *post Christum natum* (abrégé en ap. J.-C.); avant Jésus-Christ, après Jésus-Christ.

Depuis quelques temps, se répand de plus en plus la coutume, surtout dans le monde anglo-saxon et dans les relations internationales, d'éviter cette manière de s'exprimer pour ne pas heurter la sensibilité des personnes appartenant à d'autres religions ou à aucune religion. Au lieu de parler d'« ère chrétienne », ou d' « année du Seigneur », on préfère alors parler d'« ère courante », ou d'« ère commune » (« Common era »). Le « avant Jésus-Christ » (av. J.-C.) est remplacé par « avant l'ère commune » (en anglais BCE) et le « après Jésus-Christ » par « ère commune » (anglais CE). La mention de la chose change mais pas la substance ; le calcul des années et du temps reste le même qu'auparavant.

Oscar Cullmann a expliqué en quoi consiste la nouveauté de la nouvelle chronologie, introduite par le christianisme. Le temps ne procède pas par cycles qui se répètent, comme c'était le cas dans la pensée philosophique des Grecs et, parmi les modernes, chez Nietzsche, mais avance linéairement. Il part d'un point non-précisé (et en réalité non datable) qui est la création du monde, vers un point également non-précisé et imprévisible qui est la *parousie*. Jésus Christ est le centre de la ligne, celui vers lequel tout tend avant lui et dont tout dépend après lui ¹⁵. En se définissant « l'Alfa et l'Omega » de l'histoire (Ap 21,6), le Ressuscité assure non seulement qu'il unit en lui le commencement à la fin, mais qu'il est lui-même ce commencement non-précisé et cette fin imprévisible, l'auteur de la création et de la consommation.

Sur le moment, la position d'Oscar Cullmann rencontra une forte réaction hostile de la part des représentants de la théologie dialectique, qui régnait à l'époque : Barth, Bultmann et leurs disciples. Celle-ci tendait à dé-historiciser le Kérygme, en le réduisant à un existentialiste « appel à la décision ». Elle professait, par conséquent, un désintérêt marqué pour le « Jésus de l'histoire » en faveur du soi-disant « Christ de la foi ». Le regain d'intérêt pour « l'histoire du salut » dans la théologie, après le concile, et le retour de flamme pour le Jésus de l'histoire dans l'exégèse (la dite « nouvelle recherche historique sur Jésus »¹⁶), ont confirmé la validité de l'intuition de Cullmann.

Une conquête de la théologie dialectique est restée intacte : Dieu est totalement autre par rapport au monde, à l'histoire et au temps : entre les deux réalités il y a une « infinie et irréductible différence de qualité ». Quand il s'agit du Christ, il faut toutefois joindre à cette certitude de l'infinie différence, l'affirmation d'une toute aussi « infinie » ressemblance. C'est le noyau même de la définition de Chalcédoine, dont les deux adverbes « *inconfuse, indivise* », sans confusion et sans séparation. On doit dire du Christ, de manière éminente, qu'il est « dans le monde », mais pas « du monde » ; il est dans l'histoire et dans le temps, mais transcende l'histoire et le temps.

2. Le Christ : figure, événement et sacrement

¹⁵ Oscar Cullmann, *Christ et le temps*

¹⁶ Cf. James D. G. Dunn, *A New Perspective on Jesus*, Grand Rapids, Michigan 2005; trad. Fra. *Changer de perspective sur Jésus*, 2011.

Cherchons maintenant à donner un contenu plus précis à l'affirmation de l'omniprésence du Christ dans l'histoire et dans le temps. Celle-ci n'est pas une présence abstraite et uniforme. Elle se réalise différemment selon les différentes phases de l'histoire du salut. « Jésus Christ est le même, hier, aujourd'hui et pour l'éternité » (cf. He 13,8), mais il ne l'est pas de la même façon. Il est présent dans l'Ancien Testament comme *figure*, il est présent dans le Nouveau Testament come *événement* et il est présent dans le temps de l'Eglise comme *sacrement*. La figure annonce, anticipe et *prépare* l'événement, tandis que le sacrement le célèbre, le rend présent, *l'actualise* et, en un certain sens, le prolonge. A cet égard, la liturgie nous fait dire à Noël : « *Hodie Christus natus est, hodie Salvator apparuit* » : « Aujourd'hui le Christ est né, aujourd'hui le Sauveur est apparu ».

Saint Paul dit constamment que, dans l'Ancien Testament, tout – événements et personnages – fait référence au Christ ; tout est un « type », une prophétie, ou une « allégorie » de lui. Mais la conviction remonte au Jésus des évangiles qui applique à lui-même tant de paroles et de faits de l'Ancien Testament. Selon Luc, le Ressuscité en route avec deux disciples vers Emmaüs, « partant de Moïse et de tous les Prophètes, leur interpréta, dans toute l'Écriture, ce qui le concernait » (Lc 24, 27). La tradition chrétienne a trouvé de brèves formules pour exprimer cette vérité de foi. Elle dit, par exemple, que la Loi était « pleine » du Christ ; la liturgie de l'Eglise vit pratiquement de cette conviction et lit toute page de l'Ancien Testament par rapport au Christ.

Dire, ensuite, que le Christ est présent dans le Nouveau Testament comme « événement » signifie affirmer le caractère unique des événements historiques concernant la personne de Jésus et en particulier son mystère pascal de mort et de résurrection. L'événement est ce qui se réalise *semel*, « une fois pour toutes » (He 9, 26-28) et comme tel ne se reproduit plus, car enfermé dans l'espace et dans le temps.

Dire enfin que le Christ est présent dans l'Eglise comme « sacrement », signifie affirmer que le salut qu'il met en œuvre devient actif dans l'histoire à travers les signes qu'il a institués. Le mot « sacrement » doit être compris ici dans un sens plus large qui inclut les sept sacrements, mais aussi la parole de Dieu, et même l'Eglise toute entière comme « sacrement universel de salut ». Grâce aux sacrements, le *semel* devient *quotiescunque*, « une seule fois », devient « chaque fois », comme dit Paul à propos de la Cène du Seigneur : « Chaque fois (*quotiescunque*) que vous mangez ce pain et que vous buvez cette coupe, vous proclamez la mort du Seigneur, jusqu'à ce qu'il vienne » (1 Co 11, 26).

Quand on parle de la présence du Christ dans l'histoire du salut comme figure, comme événement ou comme sacrement, il faut éviter de commettre l'erreur de Joachim de Flore (ou qu'on lui attribue) de diviser toute l'histoire humaine en trois époque : l'époque du Père qui serait l'Ancien Testament, l'ère du Fils qui serait le Nouveau Testament et l'ère du Saint Esprit qui serait le temps de l'Eglise. Cela irait non seulement contre la doctrine de la Trinité (qui agit toujours conjointement dans les oeuvres ad extra), mais également contre la doctrine christologique. L'événement Jésus Christ n'est pas un des trois moments ou des trois phases de l'histoire, mais leur centre, ce vers quoi tend le temps avant lui et qui donne un sens au temps après lui. C'est l'élément charnière qui les unit et les distingue. C'est la vérité proclamée par la nouvelle chronologie qui divise le temps en un « avant Jésus Christ » et un « après Jésus-Christ ».

3. La rencontre qui change la vie

Maintenant passons comme d'habitude du macrocosme au microcosme, de l'histoire universelle à l'histoire personnelle, c'est-à-dire de la théologie à la vie. Le constat que Jésus Christ, dans l'usage universel de dater les événements, est reconnu aussi comme le pivot, l'élément charnière du temps, le barycentre de l'histoire, ne doit pas être motif d'orgueil et de triomphalisme pour un chrétien, mais l'occasion d'un sérieux examen de conscience. La première question à se poser est simple : Le Christ est-il aussi le centre de *ma* vie, de ma petite histoire personnelle ? De *mon* temps ? Occupe-t-il une place centrale en théorie ou aussi dans les faits ? Est-ce une vérité vécue ou seulement pensée ?

Dans la vie de la majorité des personnes il y a un événement qui divise la vie en deux, qui crée un avant et un après. Pour les personnes mariées, en général, c'est le mariage. Les époux d'habitude divisent ainsi leur vie: « avant de me marier » et « après m'être marié(e) » ; pour les prêtres c'est l'ordination sacerdotale : avant l'ordination, après l'ordination ; pour les religieux c'est la profession religieuse.

Saint Paul divise lui aussi sa vie en deux parties, mais le tournant n'est ni le mariage ni l'ordination. « J'étais..., j'étais... », écrit-il aux Philippiens – suivi de toute une liste de titres et garanties de sainteté (circoncis, juif, observant de la loi, irrépréhensible) ; mais soudain, tout cela, au lieu de lui apparaître un gain, lui apparaît une perte, quelque chose à jeter aux ordures. Pourquoi ? « A cause de ce bien qui dépasse tout : la connaissance du Christ Jésus, mon Seigneur » (Ph 3, 5 ss). La rencontre éblouissante avec Jésus Christ a créé dans la vie de l'apôtre une sorte d'« avant Jésus Christ » et après « Jésus Christ » personnel.

Pour nous ce tournant est plus difficile à situer ; tout est fluide, dilué dans le temps et rythmé par ce que l'on appelle les « rites de passages » : baptême, confirmation, mariage, ordination sacerdotale, profession religieuse. Comment faire pour expérimenter nous aussi quelque chose qui ressemble à ce que saint Paul et tant d'autres comme eux ont vécu ?

Heureusement pour nous, un événement de ce genre n'est pas le résultat exclusif des sacrements ; les sacrements peuvent même très bien ne représenter aucun vrai « passage », d'un point de vue existentiel. La rencontre personnelle avec le Christ est un événement qui peut avoir lieu à n'importe quel moment de la vie. A cet égard, l'exhortation apostolique *Evangelii gaudium* écrit :

« J'invite chaque chrétien, en quelque lieu et situation où il se trouve, à renouveler *aujourd'hui même* (!) sa rencontre personnelle avec Jésus Christ ou, au moins, à prendre la décision de se laisser rencontrer par lui, de le chercher chaque jour sans cesse. Il n'y a pas de motif pour lequel quelqu'un puisse penser que cette invitation n'est pas pour lui, parce que « personne n'est exclu de la joie que nous apporte le Seigneur » (EG, 3).

Dans une homélie pascale anonyme du IV^{ème} siècle, précisément de l'an 387, l'évêque fait une affirmation étonnamment moderne, presque existentialiste *ante litteram*. Il dit :

« Pour chaque homme, le début de la vie est celui à partir duquel le Christ a été immolé pour lui. Mais le Christ est immolé pour lui au moment où il reconnaît la grâce et devient conscient de la vie que lui a procuré cette immolation »¹⁷.

A l'approche de Noël, nous pouvons appliquer à la naissance du Christ ce que l'auteur dit de sa mort. « Pour chaque homme, le début de la vie est celui à partir duquel le Christ est né pour lui. Mais le Christ est né pour lui au moment où il reconnaît la grâce et devient conscient de la vie que lui a procuré cette naissance ».

Cette pensée a traversé, on peut dire, toute l'histoire de la spiritualité chrétienne, passant d'abord par Origène, puis par saint Augustin, saint Bernard, Luther et d'autres : « A quoi me sert-il que le *Christ* soit né une fois de Marie à Bethléem, s'il ne naît pas aussi par la foi dans mon âme ? »¹⁸ En ce sens, tout Noël, et celui de cette année aussi, pourrait être le premier vrai Noël de notre vie.

Un philosophe athée a décrit dans une page devenue célèbre le moment où quelqu'un découvre l'*existence*, des choses ; découvre, c'est-à-dire, que les choses existent dans la réalité et pas seulement dans la pensée.

« J'étais tout à l'heure - écrit-il - au jardin public. La racine du marronnier s'enfonçait dans la terre, juste au-dessous de mon banc. Je ne me rappelais plus que c'était une racine. Les mots s'étaient évanouis et, avec eux, la signification des choses, leurs modes d'emploi, les faibles repères que les hommes ont tracés à leur surface [...]. Et puis j'ai eu cette illumination. Ça m'a coupé le souffle. Jamais, avant ces derniers jours, je n'avais pressenti ce que voulait dire « exister ». J'étais comme les autres, comme ceux qui se promènent au bord de la mer dans leurs habits de printemps. Je disais comme eux « la mer est verte ; ce point blanc là-haut, c'est une mouette », mais je ne sentais pas que ça existait, que la mouette était une « mouette-existante » ; à l'ordinaire, l'existence se cache. Elle est là, autour de nous, en nous, elle est nous, on ne peut pas dire deux mots sans parler d'elle et, finalement, on ne la touche pas [...]. Et puis voilà: tout d'un coup, c'était là, c'était clair comme le jour: l'existence s'était soudain dévoilée »¹⁹.

Quelque chose d'analogue se produit quand quelqu'un qui a prononcé le nom de Jésus un nombre infini de fois, qui connaît presque tout sur lui, qui a célébré d'innombrables messes, découvre un jour que Jésus n'est pas seulement une mémoire du passé, aussi liturgique et sacramentelle soient-elles, n'est pas un ensemble de doctrines, de dogmes, un objet d'étude ; n'est somme toute, pas un *personnage*, mais une *personne* vivante et existante, même si invisible à nos yeux. Voilà, le Christ est né en lui ; un saut de qualité a eu lieu dans sa relations avec lui.

C'est ce que les grands convertis ont expérimenté, au moment où, pour une rencontre, une parole, une illumination d'en haut, une grande lumière s'est allumée en eux, ils ont eu le « souffle coupé » eux aussi et se sont exclamés : « Mais alors Dieu existe ! Tout est

¹⁷ *Homélie pascale de l'an 387*: SCH 36, p. 59 s.

¹⁸ Cf. Origène, *Commentaire de l'évangile de Luc 22,3* (SCH 87, p. 302). Angelus Silesius (*Il Pellegrino cherubico*, I, 6,1) a exprimé cette même pensée dans deux versets audacieux : « Le Christ pourrait naître mille fois à Bethléem / S'il ne naît pas en toi, tu es perdu pour l'éternité. » (« Wird Christus tausendmal zu Bethlehem geboren / und nicht in dir: du bleibst noch ewiglich verlor »).

¹⁹ Jean-Paul Sartre, *La nausée*, Milan 1984, p. 193 ss.)

vrai ! » C'est arrivé, par exemple, à Paul Claudel qui, le jour de Noël, en 1886, entra par curiosité dans la cathédrale de Notre-Dame à Paris et, en entendant le chant du Magnificat, eut « le sentiment déchirant de l'éternelle enfance de Dieu » et s'exclama : « Oui, c'est vrai, Dieu existe, Il est là. C'est quelqu'un, c'est un être aussi personnel que moi ! Il m'aime, il m'appelle ». « En un instant, écrit-il plus tard, mon cœur fut touché et je devint croyant. »²⁰

Mais faisons un pas de plus. Jésus Christ, nous l'avons vu, n'est pas seulement le centre, ou le barycentre, de l'histoire humaine, celui qui, avec sa venue, crée un avant et un après dans le cours du temps ; c'est aussi celui qui remplit tout instant de ce temps ; il est « la plénitude », le Plérôme (Col 1,19), en ce sens aussi qu'il remplit activement l'histoire du salut ; d'abord comme figure, puis comme événement et enfin comme sacrement.

Que signifie tout cela, rapporté sur le plan personnel ? Cela signifie que Jésus Christ doit remplir aussi mon temps. « Remplir de Jésus le plus d'instant possible de ma propre vie » : ce programme n'est pas impossible. Il ne s'agit pas, en effet, d'être tout le temps en train de penser à Jésus, mais de « s'apercevoir » de sa présence, de s'abandonner à sa volonté, de lui dire rapidement « Je t'aime ! », à chaque fois que nous avons l'occasion (ou mieux l'inspiration !) de rentrer en nous-mêmes.

La technique moderne nous offre une image qui peut nous aider à comprendre de quoi il s'agit : la connexion à internet. Pour avoir voyagé et être resté longtemps loin de chez moi, j'ai moi-même fait l'expérience de ce que veut dire chercher longtemps avant de réussir à avoir la connexion, avec ou sans fil. Tout à coup, voilà qu'au moment où je m'apprête à abandonner, apparaît sur l'écran l'image libératrice de Google. Si auparavant je me sentais coupé du monde, sans pouvoir recevoir le courrier, chercher une information, communiquer avec ceux de la communauté, voilà que le monde entier s'ouvrait maintenant devant moi. Je suis connecté.

Mais qu'est-ce cette connexion par rapport à celle qui se réalise quand quelqu'un se « connecte » avec la foi en Jésus Ressuscité et vivant ? Dans le premier cas, s'ouvre devant toi le pauvre et tragique monde des hommes ; ici le monde de Dieu s'ouvre devant toi, parce que le Christ est la porte, il est le chemin qui conduit à la Trinité et à l'infini.

La réflexion sur « le Christ et le temps » que nous avons cherché à faire peut opérer une guérison intérieure importante pour la majorité d'entre nous : la guérison du regret stérile de l'« heureuse jeunesse », la libération de cette mentalité enracinée qui porte à ne pas voir dans la vieillesse que défaite et maladie, et non aussi une grâce. Devant Dieu le meilleur temps de la vie n'est pas celui qui abonde le plus de possibilités et d'activités, mais celui qui abonde le plus du Christ car ce temps-là s'inscrit déjà dans l'éternité.

L'an prochain, les jeunes seront au centre de l'attention de l'Eglise avec le synode sur « les jeunes et la foi » qui préparera les Journées mondiales de la jeunesse. Aidons-les à remplir du Christ leur jeunesse et nous leur aurons alors fait le plus beau des cadeaux.

²⁰ Paul Claudel, « Ma Conversion, » *Œuvres en Prose*, Paris: Gallimard, 1965, pp. 1009-1010.

Terminons en rappelant les paroles par lesquelles l'entrée de l'éternel dans le temps est proclamée pendant la nuit de Noël, avec la simplicité typique du « sublime » :

« La quarante-deuxième année de l'empire de César Octave Auguste;
tout l'univers étant en paix, Jésus-Christ, Dieu éternel et Fils du Père éternel, naît
à Bethléem de Judée, fait homme, de la Vierge Marie ».

En 1308, aux alentours de Noël, mourait la grande mystique sainte Angèle de Foligno. Sur son lit de mort, s'adressant à ses fils spirituels qui étaient autour d'elle, elle dit : « Le Verbe s'est fait chair ! ». Et après un long intervalle, comme si elle revenait d'un autre monde, elle ajouta : Ô toute créature défaille ; l'intelligence des anges ne suffit pas ! ». « En quoi, lui demandèrent-ils, toute créature défaille ? A quoi l'intelligence des anges ne suffit pas ? ». Elle répondit : « A comprendre ! »²¹. Elle avait raison. Le mystère est trop grand pour être compris.

Que la Vierge Marie obtienne pour nous la grâce d'accueillir avec joie et stupeur le Verbe qui vient habiter parmi nous.

Saint Père, vénérables Pères, frères et sœurs, bon Noël à tous !

Traduction de Zenit

²¹ *Le livre de la Bienheureuse Angèle de Foligno*, Ed. Quaracchi, Grottaferrata, 1985, p. 726.