NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

116 N° 1 1994

Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie. Une lecture de Col 1, 15-20

John MCCARTHY (s.j.)

p. 27 - 47

https://www.nrt.be/fr/articles/le-christ-cosmique-et-l-age-de-l-ecologie-une-lecture-de-col-1-15-20-322

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie

UNE LECTURE DE COL 1, 15-20

« Qui dites-vous que je suis ? » Cette question énigmatique posée à ses disciples par Jésus a hanté, intrigué, et interpellé la communauté chrétienne au long des siècles. Nous y sommes toujours affrontés aujourd'hui. Jésus-Christ a-t-il encore un sens dans un monde de plus en plus interdépendant et pourtant profondément divisé ? Sa personne et son message concernent-ils encore une humanité dont le regard ne cesse de sonder les profondeurs de la durée et de l'expansion du cosmos, tandis qu'elle prend conscience que la planète terre est désormais exposée à l'impasse nucléaire et écologique ? À l'époque même où l'intelligence humaine prend la mesure d'un univers qui se déploie depuis quinze milliards d'années, elle se rend compte avec angoisse que l'homme est en voie de détruire, en quelques décennies, de délicats écosystèmes, aboutissement de millions d'années de différenciation et de complexification. Pouvons-nous encore trouver Jésus-Christ en ce tragique contraste entre les progrès de notre connaissance et l'irresponsabilité de notre comportement ? En d'autres termes : « Est-il encore plausible de parler de la royauté cosmique de Jésus-Christ et de la réconciliation de toutes choses, de l'univers entier, en lui ? Ou sa Personne et son action ne concerneraient-elles que le salut eschatologique de l'humanité[1] ? »

Nous tenterons de répondre à cette question de la dimension cosmique du Christ à la lumière de l'hymne christologique de la Lettre aux Colossiens (*1*, 15-20). Nous sommes en effet convaincu qu'une relecture en profondeur de la tradition chrétienne, en particulier de ses affirmations christologiques, peut nous permettre de répondre intellectuellement, spirituellement et psychologiquement à la nécessité d'élaborer une théologie adéquate aux paramètres d'un monde écologiquement menacé par la destruction de l'environnement et d'une humanité de plus en plus consciente des dimensions évolutive, cosmique et écologique de son existence.

Avant de considérer en détail l'hymne de la Lettre aux Colossiens et d'en dégager la christologie cosmique, nous rappellerons brève-

---

1. M. BARTH, « Christ and All Things », dans *Paul and Paulinism : Essays in Honour of C.K. Barrett*, édit. M.D. HOOKER and S.G. WILSON, London, SPCK, 1982, p. 160-172.

ment les incidences écologiques de la tradition chrétienne. Nous formulerons enfin quelques implications de cette christologie cosmique pour la vie chrétienne aujourd'hui.

I. - La doctrine chrétienne classique et l'écologie

1. Ambiguïtés et promesses

Dans la piété populaire et dans bon nombre d'écrits théologiques, la foi chrétienne apparaît, sinon hostile, du moins assez étrangère à une considération positive de la nature[2]. Une tradition théologique occidentale et anthropocentrique a encouru le reproche de la réduire à l'insignifiance, à un pur et simple arrière-fond du drame divino-humain de la Rédemption.

Une étude plus attentive de la Tradition chrétienne permet cependant d'y entrevoir une tension dialectique entre un courant « spiritualisant » et une ouverture « écologique », et cela tout au long des siècles, voire même dans les écrits d'un seul et même théologien[3]. D'une part, l'histoire de la pensée théologique chrétienne révèle que son insistance constante sur la réalité spirituelle de l'homme, sur la transcendance de Dieu et sur l'exigence primordiale de la rédemption de l'humanité n'a guère laissé d'espace à la prise en compte des réalités terrestres. On constate néanmoins que la théologie chrétienne s'ouvre peu à peu à la nécessité de reconsidérer sérieusement le rôle de la création en fonction d'une sotériologie christocentrique[4].

---

2. Pour un exposé de la thèse selon laquelle le christianisme serait responsable de la crise écologique actuelle, voir W. GRANBERG-MICHAELSON, *A Worldly Spirituality : The Call to Redeem Life on Earth*, San Francisco, Harper and Row, 1984, p. 27-36.

3. H.P. SANTMIRE, *The Travail of Nature : The Ambiguous Ecological Promise of Christian Theology*, Philadelphia, Fortress Press, 1985.

4. La « théologie écologique » a connu des développements significatifs au cours des dernières années. On consultera avec profit les publications suivantes : J. CARMODY, *Ecology and Religion : Toward a Christian Theology of Nature*, New York/Ramsey, Paulist Press, 1983 ; T. BERRY, C.P. & T. CLARKE, S.J., *Befriending the Earth : A Theology of Reconciliation Between Humans and the Earth*, édit. S. DUNN et A. LONERGAN, Mystic, Conn., Twenty-Third Publications, 1991 ; T. BERRY, *The Dream of the Earth*, San Francisco, Sierra Club Books, 1988 ; *Tending the Garden : Essays on the Gospel and the Earth*, édit. W. GRANBERG-MICHAELSON, Grand Rapids, Mich., W.W. Eerdmans, 1987 ; S. MCDONAGH, *The Greening of the Church*, Maryknoll, N.Y., Orbis Books; London, Geoffrey Chapman, 1990 ; *Cry of the Environment : Rebuilding the Christian Creation Tradition*, édit. P.H. JORANSON & K. BUTIGAN, Santa Fe, N.M., Bear and Company, 1984 ; A.J. FRITSCH, S.J., *Renew the Face of the Earth*, Chicago, Loyola

2. L'extension cosmique de la théologie. Problèmes d'interprétation

Il convient de retracer ici l'histoire de la notion de « Christ cosmique », ainsi que des problèmes d'interprétation qui ont surgi à son propos.

a. *Histoire de la notion de « Christ cosmique »*

Cette notion est apparue à partir du XIX[e] siècle, tout d'abord dans la littérature théologique allemande des années 1830 et 1840[5]. Elle trouvait ses fondements néotestamentaires surtout dans les écrits pauliniens, et en particulier dans l'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens. Le renouveau d'intérêt des théologiens pour les dimensions cosmiques de la rédemption, en particulier au XX[e] siècle, fut favorisé par la redécouverte, chez certains Pères de l'Église, d'une christologie cosmique qui, curieusement, n'avait plus guère fécondé l'imagination chrétienne au-delà du VII[e] siècle[6]. En retraçant l'histoire de cette notion de « Christ cosmique », J.A. Lyons caractérise ainsi cet effacement de la christologie cosmique à travers les siècles :

> Galloway a remarqué que la doctrine néotestamentaire de la rédemption cosmique s'enracine dans une expérience spirituelle déterminée, l'expérience eschatologique d'Israël. Les Juifs ont réagi aux infortunes de leur histoire en fondant leurs espérances, non pas sur un dualisme détaché du monde, mais sur une rédemption qui devait transformer leur milieu. Sous l'influence d'un élargissement de son horizon spirituel, le christianisme primitif a étendu cette

---

U. Press, 1987 ; *Liberating Life : Contemporary Approaches to Ecological Theology*, édit. C. BIRCH, W. EAKIN & J.B. MCDANIEL, Maryknoll, N.Y., Orbis Books, 1990 ; R. RADFORD RUETHER, *Gaia and God : An Ecofeminist Theology of Earth Healing*, San Francisco, Harper Collins, 1992 ; J. MOLTMANN, *Dieu dans la Création. Traité écologique de la Création*, Paris, Cerf, 1988 ; R. MURRAY, *The Cosmic Covenant : Biblical Themes of Justice, Peace, and the Integration of Creation*, London, Sheed & Ward, 1992.

5. J.A. LYONS, *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin : A Comparative Study*, Oxford University Press, 1982, p. 7 ; voir une histoire détaillée de la terminologie du Christ cosmique, p. 7-73.

6. G.A. MALONEY, S.J., *The Cosmic Christ : From Paul to Teilhard*, New York, Sheed and Ward, 1968, p. 14-16 ; Maloney observe qu'« après saint Maxime le Confesseur (VII[e] siècle) la présence dynamique du Christ et son activité dans le monde n'étaient plus suffisamment soulignées. Il y eut une éclipse de la dimension cosmique dans l'étude de la christologie à mesure que la réflexion théologique au sujet du Christ devenait pour une grande part une science axée sur des concepts rationnels très rigoureux » (p. 15-16).

espérance jusqu'à sa limite extrême : la croyance que l'acte rédempteur de Christ impliquait la création dans son ensemble. Ultérieurement, sa base culturelle s'étant estompée, la doctrine de la rédemption cosmique perdit peu à peu sa pertinence existentielle, et finit par s'effacer complètement.

Les Alexandrins ne furent pas capables de faire plein droit à cette doctrine, étant donné leur dépréciation de la matière. De leur côté, bien qu'ils fissent écho au symbolisme biblique auquel se rattachait cette même doctrine, les Pères occidentaux ne furent pas en mesure de l'appliquer à un monde où la présence permanente du Christ dans son Église s'était substituée à l'attente de son retour imminent. Certes, la doctrine de la résurrection contraignait les théologiens médiévaux à impliquer le corps humain dans l'œuvre de la rédemption, mais la dichotomie que maintenaient la plupart d'entre eux entre la nature et la grâce les empêchait d'associer l'univers physique à l'Acte rédempteur.

Quant aux Réformateurs, il ne pouvait être question pour eux de rédemption cosmique, puisque leur préoccupation se situait ailleurs, au niveau de l'expérience personnelle intérieure. L'histoire de la théologie révèle donc clairement que la doctrine néotestamentaire de la rédemption cosmique fut estompée peu à peu sous l'influence d'un dualisme masqué. Cette influence se maintint à l'époque moderne. La révolution scientifique de la Renaissance érigea le monde physique en système autonome, dissocié de toute expérience d'ordre personnel, et notamment de l'expérience religieuse[7].

Il fallut attendre le début des années soixante pour que la christologie cosmique reçoive à nouveau quelque attention de la part des théologiens. Il est incontestable que celle-ci fut stimulée par les écrits de Pierre Teilhard de Chardin, publiés à partir de 1955. Un autre facteur important fut la conférence prononcée par le théologien luthérien Joseph A. Sittler au cours de l'Assemblée du Conseil Œcuménique des Églises à New Delhi en 1961[8]. En invoquant *Col 1*, 15-20, Sittler situa l'espérance chrétienne de l'unité dans le contexte d'une « christologie de la nature qui soit audacieuse, vitale, pénétrante »[9]. Il se fit l'avocat d'une doctrine de la rédemption qui, sous peine de n'être pas pleinement signifiante, « doit se situer dans l'orbite d'une doctrine de la création »[10]. Selon Sittler, la seule manière

7. J.A. LYONS, *Cosmic Christ...*, cité n. 5, p. 54 ; Lyons résume ici l'ouvrage de A.D. GALLOWAY, *The Cosmic Christ*, London, Nisbet, 1951.

8. J.A. SITTLER, *Called to Unity*, dans *The Ecumenical Review* 14 (1962) 177-187.

9. *Ibid.*, p. 183.

10. *Ibid.*, p. 178.

de surmonter le dualisme nature-grâce, de concevoir que la « damnation menace maintenant la nature au même titre qu'elle a toujours menacé l'homme et les sociétés humaines au cours de l'histoire »[11], est d'élaborer une « christologie incluant ses dimensions cosmiques »[12]. Une telle christologie, estime Sittler, se trouve encore, « pour l'essentiel, étroitement enfouie dans le cœur et la mémoire la plus secrète de l'Église »[13].

Il reste que malgré l'influence de Teilhard et de Sittler, la christologie cosmique a recueilli relativement peu d'attention dans les milieux théologiques. Il nous faut maintenant en examiner les raisons.

b. *Le Christ du cosmos ou le Christ de l'histoire ?*

Les théologiens éprouvent souvent quelque hésitation à parler d'un salut cosmique par et en Jésus-Christ. Lors d'une réunion de la Commission Foi et Constitution du Conseil Œcuménique des Églises en 1964, G.W.H. Lampe s'exprima en représentant typique de l'opinion selon laquelle un salut christocentrique implique seulement les individus, l'Église et la société[14]. La notion hébraïque de création était, assurait-il, « totalement anthropocentrique » : l'homme se trouve « au centre de tout le tableau, le reste de monde animé et inanimé ne figurant dans le récit que comme une sorte d'arrière-fond au drame de l'histoire humaine »[15].

Rudolf Bultmann a également opté pour une interprétation existentielle, historique et non cosmologique de la théologie paulinienne. Tout en admettant que la christologie de Paul est fortement influencée par le mythe gnostique du rédempteur, pesamment lesté d'éléments cosmologiques, Bultmann estimait que le travail d'interprétation qui s'imposait aux exégètes modernes était celui d'une radicale démythologisation — démarche qui ne laisse guère de place à la dimension cosmique de salut[16].

Lampe et Bultmann représentent l'un et l'autre un courant théologique caractérisé par l'opposition nature-histoire. L'acte salvifi-

---

11. *Ibid.*, p. 183.
12. *Ibid.*, p. 186.
13. *Ibid.*, p. 183.
14. G.W.H. LAMPE, *The New Testament doctrine of KTISIS*, dans *Scottish Journal of Theology* 17 (1964) 449-462.
15. *Ibid.*, p. 449.
16. Au sujet de la manière dont Bultmann conçoit la rédemption et de l'influence du gnosticisme sur la christologie paulinienne, voir *Primitive Christianity in Its Contemporary Setting*, London, Collins, 1956 ; Glasgow, The Fontana Library, 1964, p. 232-246.

que du Christ a lieu au sein de l'histoire et de la culture, et la « nature » n'est que la scène de ce drame. Mais une telle dichotomie nature-culture n'existe pas dans la mentalité sémitique. La conception d'un monde non humain, dont l'existence serait indépendante et autonome, est étrangère à l'Ancien Testament aussi bien qu'au Nouveau. En fait, il n'existe en hébreu aucun mot qui désignerait la « nature » comme telle. L'opposition moderne entre « histoire » et « nature » est impensable pour la pensée juive, selon laquelle toute réalité créée est concernée par l'action salvatrice de Yahvé[17]. Roland Murphy, dans l'allocution présidentielle qu'il prononça en 1984 à l'assemblée annuelle de la *Society of Biblical Literature*, remarquait que les Hébreux « n'étaient nullement conscients de cette 'tension' entre salut et création, dont font état les théologiens modernes. Leurs Écritures canoniques ne séparent nullement l'un de l'autre. » Les passages consacrés à la création par les livres sapientiels, par exemple, « peuvent donc être considérés comme une composante authentique de la foi des Israélites et de l'expérience de leur rencontre du Seigneur dans le monde créé, et non comme un apport extérieur »[18]. Supposer, comme le fait Bultmann, que la christologie cosmique est due seulement à l'influence d'éléments gnostiques étrangers à la foi chrétienne ou d'un hellénisme syncrétiste ne rend pas justice à l'influence importante exercée sur la pensée de Paul par le judaïsme tardif et la littérature de sagesse[19].

La séparation du Christ de l'histoire et du Christ cosmique constitue donc une fausse dichotomie, procédant d'une conception tronquée de la vision biblique originale de la création, qui est « holistique » : l'acte créateur y est présenté comme le premier des actes sauveurs de Yahvé, et la création fait partie intégrante de l'histoire du salut suscitée par Dieu. Si, dès lors, le Nouveau Testament proclame la primauté de la puissance salvifique universelle du Christ, il faut bien constater qu'une restriction de cette puissance salvifique à la communauté humaine comme telle, indépendamment de l'univers créé dans son ensemble ou sans relation essentielle avec lui, entraînerait pour le christianisme ce que Maurice Blondel a ap-

---

17. P. MAR GREGORIOS, « New Testament Foundations for Understanding the Creation », dans *Tending the Garden*, cité n. 4, p. 83-92.
18. R.E. MURPHY, O.Carm., *Wisdom and Creation*, dans *Journal of Biblical Literature* 104 (1985) 5.
19. Pour une discussion des objections exégétiques soulevées à l'encontre d'une théologie cosmique chez Paul, voir J.G. GIBBS, *Pauline cosmic christology and ecological crisis*, dans *Journal of Biblical Literature* 90 (1971) 466-479.

pelé un « problème christologique », dans lequel on en reste « 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 »[20].

II. - Colossiens 1, 15-20

Après ce long mais nécessaire préambule, tournons maintenant notre attention vers l'hymne qui ouvre la Lettre aux Colossiens et essayons de cerner son apport à une christologie cosmique, ainsi que ses implications pour les contemporains de notre époque écologique.

1. Considérations herméneutiques

Le débat concernant l'authenticité paulinienne de ce passage, l'écho très limité du thème du « Christ cosmique » dans les autres écrits canoniques, ainsi que les divergences herméneutiques dans l'interprétation des textes scripturaires sont autant de facteurs qui ont amené à mettre en question la validité d'une christologie cosmique[21]. Commençons par prendre acte des objections ainsi soulevées.

Les exégètes sont aujourd'hui divisés sur la question de l'authenticité paulinienne de l'Épître aux Colossiens, quelle que soit l'approche adoptée : analyse de la langue, du style, contenu théologique. La majorité des contemporains contestent qu'elle ait eu Paul comme auteur. Bien que cela ne fasse guère l'objet d'affirmations explicites, il semble bien qu'il existe un lien entre cette option et celle qui discrédite toute tentative de tirer de l'hymne de *Col 1*, 15-20 une doctrine christologique, et moins encore une christologie cosmique. Un tel présupposé a toutefois la faiblesse de sous-estimer le fait que, partie intégrante des Écritures canoniques, l'Épître aux Colossiens a été revêtue dans l'Église d'une « autorité apostolique, et que la substance de son enseignement ne saurait être dissociée d'importantes données de l'enseignement, de la prédication, de la catéchèse des Pères »[22].

---

20. *Maurice Blondel et le Père Teilhard de Chardin. Mémoires échangés en décembre 1919*, présentés par H. DE LUBAC, dans *Archives de Philosophie* 24 (1961) 129.
21. J. SITTLER, *Essays on Nature and Grace*, Philadelphia, Fortress Press, 1972, p. 36-42.
22. *Ibid.*, p. 38.

Ce problème d'authenticité n'est pas étranger à ce que Joseph Sittler appelle un « littéralisme quantitatif », qui consiste à « évaluer l'importance et les implications d'un thème théologique en fonction de la fréquence de ses références dans l'Écriture »[23]. Ainsi que W.D. Davies l'a noté à ce propos: «Si Paul ne s'était pas trouvé en présence d'une hérésie à Colosses, il est probable qu'il ne nous aurait jamais présenté un exposé aussi puissamment structuré du rôle du Christ dans la création[24].» Sittler reconnaît pour sa part que cette «extension cosmique» des christologies primitives était encore en effet quelque peu tâtonnante et qu'elle avait probablement des antécédents dans les hérésies prégnostiques, mais il souligne que ce thème «représente une accentuation légitime dans le discours de la communauté primitive», et que «son enracinement dans l'Écriture est profond»[25].

Un autre problème est celui de l'herméneutique biblique. Les approches herméneutiques de l'Écriture peuvent être commodément réparties en deux groupes : « littérales » et les « plus que littérales »[26]. Une approche littérale s'efforce de découvrir, en dépit des difficultés inhérentes à une telle démarche, le sens que pouvait avoir le texte pour ses premiers lecteurs. Une approche « plus que littérale » tente de comprendre le texte au-delà de l'intention originelle de l'auteur, et de rejoindre un niveau de signification où ce que l'auteur a écrit se prolonge en un dialogue qui prend en compte de nouvelles situations, un « monde nouveau auquel le texte est confronté »[27].

En dépit du fait qu'un exégète puisse privilégier l'une ou l'autre des méthodes, celles-ci convergent dans une quête commune d'une pleine compréhension d'un texte déterminé. Le rejet de toute spéculation systématique à propos de la christologie cosmique de *Col 1*, 15-20, sous prétexte que cela n'entrait pas dans les intentions de l'auteur, empêche de rendre justice à toute la vigueur d'un texte. D'un autre côté, l'extrême diversité des approches « plus que littérales »

---

23. *Ibid.*
24. W.D. DAVIES, *Paul and Rabbinic Judaism : Some Rabbinic Elements in Pauline Theology*, London, SPCK, 1948, p. 177 ; on peut toutefois se demander si « ce sont seulement les exigences de la controverse qui ont effectivement amené Paul... à affirmer le rôle cosmique du Christ ». Dans une autre section de son ouvrage (p. 36-41), Davies explicite lui-même en détail la signification cosmique du Christ telle qu'elle se dégage de l'enseignement de Paul et des évangélistes.
25. J. SITTLER, *Essays on Nature and Grace*, cité n. 21, p. 39.
26. R.E. BROWN, S.S. & S.M. SCHNEIDERS, I.H.M., « Hermeneutics », dans *The New Jerome Biblical Commentary*, édit. R.E. BROWN, S.S., J.A. FITZMEYER, S.J. & R.E. MURPHY, O. Carm., London, Geoffrey Chapman, 1991, p. 1146-1165.
27. *Ibid.*, p. 1153.

de l'interprétation scripturaire présente ce que Brown et Schneiders ont appelé « un problème de contrôle »[28].

Comment alors tenter une interprétation de *Col 1*, 15-20, étant donné la présence de champs de mines signalée par les exégètes ? Peut-on légitimement tenter ce que H. Paul Santmire a appelé « une lecture écologique de la théologie biblique »[29]? Je le pense. En tant que Seigneur de la Création, Jésus-Christ doit avoir un sens pour toute la réalité créée, pour toutes les formes existantes de relation, d'interaction et de développement. Le défi que nous avons à relever est d'engager le dialogue avec l'image de Jésus-Christ cachée en *Col 1*, 15-20, en faisant entrer dans ce dialogue nos vues modernes sur le plan de la cosmologie et l'expérience que nous vivons d'un déclin rapide et systématique sur le plan de l'écologie.

2. Origine et structure de l'hymne

Formant une unité indépendante et distincte, *Col 1*, 15-20 est un des hymnes christologiques du Nouveau Testament[30]. De nombreuses discussions ont eu pour thème l'origine de l'hymne. Selon Raymond Collins « la plupart des exégètes sont convaincus que le parallélisme, les formules d'introduction, le vocabulaire inhabituel, la rupture avec le contexte, la division en strophes, l'équilibre syllabique, la structure chiastique, l'argumentation des versets centrée sur le Christ, se combinent pour indiquer que l'hymne a existé avant la composition des Colossiens[31]. »

---

28. *Ibid.* Les questions suivantes posées par Brown et Schneiders révèlent les problèmes en jeu. Quand la recherche cesse-t-elle d'être exégèse (la découverte d'un sens qui naît du texte) et devient-elle « eiségèse » (l'imposition au texte d'un sens qui lui est étranger) ? Quand y a-t-il un authentique dialogue entre le texte et les lecteurs, et quand le texte n'est-il plus que l'occasion pour les lecteurs de converser avec eux-mêmes de leurs propres idées ?

29. H.P. SANTMIRE, *The Travail of Nature*, cité n. 3, p. 189-210. Santmire souligne la nécessité de cette approche écologique alternative « *non parce que les protagonistes d'une approche anthropocentrique emploient des catégories historiques* dans leur interprétation biblique, *mais parce qu'ils emploient généralement ces catégories historiques d'une manière trop restrictive*, en termes d'histoire de l'humanité opposés à la nature » (p. 189 ; souligné par l'auteur).

30. On rencontre dans le Nouveau Testament d'autres hymnes christologiques : *Ph 2*, 6-11 ; *Ep 2*, 14-16 ; *1 Tm 3*, 16 ; *1 P 3*, 18-22 ; *He 1*, 3 ; et *Jn 1*, 1-18 ; voir J.T. SANDERS, *The New Testament Christological Hymns : Their Historical Religious Background*, Cambridge University Press, 1971.

31. R.F. COLLINS, *Letters That Paul Did Not Write : The Epistles to the Hebrews and the Pauline Pseudepigrapha*, Wilmington, Delaware, Michael Glazier, 1988, p. 190-91.

Quel est l'arrière-plan de cet hymne et sous quelle forme la composition existait-elle ? Pierre Benoit, dans son étude des essais faits par les exégètes pour déterminer « l'hymne primitive », identifie cinq groupes de gloses qui permettent de dégager un noyau primitif de versets 15-16a et 19-20a, le squelette sans lequel l'hymne n'aurait plus de raison d'être[32]. En dépit des divers essais des exégètes pour considérer ce problème difficile en lui-même, la majorité des chercheurs voient le verset 18a, «l'Église», et le verset 20b «par le sang de sa croix» comme deux additions significatives, indiquant donc que l'auteur des Colossiens a cité et adopté un matériau traditionnel préexistant pour le faire entrer dans son argumentation théologique[33].

Et en quoi consistait ce matériau traditionnel ? Plusieurs auteurs ont nommé l'Ancien Testament et particulièrement l'influence du Livre de la Sagesse comme étant d'une importance spéciale, au point même de trouver l'origine de la christologie colossienne dans la seule littérature sapientielle[34]. Une position extrême a été adoptée par Ernst Käsemann, qui envisage l'hymne comme une forme christianisée d'un mythe rédempteur gnostique. Considérant toutefois une influence, soit juive, soit gnostique, comme un anachronisme, Bruce Vawter a mis en lumière le climat fortement teinté de syncrétisme du monde chrétien primitif, un syncrétisme qui, sans aucun doute, rendait accessible à l'auteur des Colossiens une grande diversité de sources intellectuelles[35]. La plupart des commentateurs se-

---

32. P. BENOIT, O.P., « L'hymne Christologique de Col 1, 15-20 », dans *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults : Studies for Morton Smith at Sixty*, édit. J. NEUSNER, Leiden, E.J. Brill, 1975, p. 238.

33. Eduard Lohse et Bruce Vawter considèrent que les additions (v. 18a et 20b) ont eu l'impact le plus significatif sur la théologie de l'hymne ; voir E. LOHSE, *Colossians and Philemon : A Commentary on the Epistles to the Colossians and to Philemon*, Philadelphia, Fortress Press, 1971, p. 42-44 ; B. VAWTER, C.M., *The Colossian hymn and the principle of redaction*, dans *Catholic Biblical Quarterly* 33 (1971) 75.

34. A. FEUILLET (qui voit en Paul l'auteur de l'hymne de la lettre aux Colossiens), tout en reconnaissant les emprunts faits par Paul à la langue et à la philosophie grecque dans la composition de l'hymne, considère, p.ex., que *Pr 8*, 22 et *Col 1*, 15-16 « sont inséparables » : voir *Le Christ Sagesse de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes*, Paris, J. Gabalda et Cie, 1966, p. 270. En revanche, J.N. ALETTI, *Colossiens 1, 15-20, Genre et exégèse du texte. Fonction de la thématique sapientielle*, coll. Analecta Biblica 91, Rome, Biblical Institute Press, 1981, p. 180-182, fait une distinction entre l'influence de la littérature sapientielle sur *Col 1*, 15-20 (qu'il considère comme considérable) et l'identification du Christ de l'hymne avec la Sagesse de l'Ancien Testament.

35. En fait B. VAWTER, C.M., *The Colossians...*, cité n. 33, p. 73, soutient que « si on le lit sans faire de suppositions, l'hymne des Colossiens peut difficilement être pris simplement comme un péan à la Sagesse créatrice personnifiée de Dieu réalisée

raient en fin de compte d'accord sur la place remarquable occupée par les thèmes de la sagesse juive.

Différentes suggestions ont été proposées pour la structure de *Col 1*, 15-20[36]. L'opinion prépondérante semble pencher pour la division de l'hymne en deux strophes (15-18a et 18b-20). Chaque strophe commençant par « Il est » (*hos estin*), décrivant et célébrant « le Fils bien-aimé » du verset 13.

3. L'erreur colossienne

Un mot d'explication sur ce qu'on a nommé «l'erreur colossienne» nous aidera à mieux comprendre la christologie de l'hymne. On suppose que l'auteur a introduit la christologie cosmique au début de sa lettre pour essayer de réfuter la philosophie erronée, les croyances et les prodiges qui mettaient en doute l'unicité et l'universalité de Jésus-Christ[37]. Quelles étaient ces croyances erronées? Une réponse adéquate est difficile à donner, puisque nous ne connaissons aucun témoignage direct de la situation à Colosses. Cependant, d'après Eduard Lohse, une analyse de l'épître (surtout le ch. 2) fournit «toute une série de mots de ralliement et de thèmes utilisés par un groupe qui s'introduisait dans la communauté et lui offrait un nouvel enseignement»[38]. Ce «nouvel enseignement» peut être décrit comme suit:

a. L'auteur met les Colossiens en garde contre « la creuse duperie » d'une philosophie basée sur « la tradition des hommes, des forces qui régissent l'univers et non plus du Christ » (*2*, 8).

b. Des observances qui concernent la nourriture, la boisson, les fêtes annuelles, nouvelles lunes ou sabbats (*2*, 16).

c. Une fausse humilité et une dévotion à des puissances angéliques, une grande importance donnée aux visions et le fait qu'ils ont « une intelligence charnelle » qui « les gonfle de chimères » (*2*, 18).

---

dans le Christ. Et, n'en déplaise à Käsemann, il n'est pas le mythe rédempteur gnostique récemment identifié avec lui. Il contient des éléments qui dérivent peut-être des deux courants de pensée, mais il ne s'explique pas entièrement par l'un ou l'autre d'entre eux et il se trouve partiellement en désaccord avec tous les deux. »

36. Voir J.N. ALETTI, *Colossiens 1, 15-20...*, cité n. 34, p. 21-24, pour un résumé des différentes positions exégétiques qui considèrent que l'hymne est composé de deux, trois, quatre ou cinq strophes ou même suit une organisation concentrique axée sur l'emploi du chiasme.

37. R. YATES, *Colossians and gnosis*, dans *Journal for the Study of the New Testament* 27 (1986) 56.

38. E. LOHSE, *Pauline theology in the Letter to the Colossians*, dans *New Testament Studies* 15 (1968/69) 211.

d. Des pratiques ascétiques comprenant le culte de la volonté (rigueur de la dévotion) et le mépris du corps, ce qui ne sert qu'à contenter la chair (*2*, 23).

Roy Yates envisage ce problème des Colossiens comme enraciné dans le mysticisme juif, qui a exercé une forte influence sur l'Église de Colosses. Ceux qui étaient initiés à cette nouvelle philosophie croyaient que, grâce à une rigoureuse et dualiste maîtrise de soi et à une stricte observance des pratiques liturgiques et rituelles, ils auraient des visions qui leur permettraient d'être témoins de l'adoration des anges devant Dieu lui-même. D'autres éléments de cette nouvelle philosophie auraient fort bien pu être la vénération des anges et d'autres « forces » jouant le rôle de médiateurs entre Dieu et le monde, contrôlant dès lors l'ordre cosmique, y compris la destinée des êtres humains. La soumission à ces puissances garantissait l'accès au Royaume des cieux et une divine plénitude, une fois franchi ce clivage cosmique[39].

Quelle que soit la manière dont on peut comprendre l'origine et le contenu de l'erreur des Colossiens, il semble que ce soit l'apparent refus d'admettre l'universalité et l'unicité de Jésus-Christ qui ait tracassé et troublé l'auteur de l'épître et contre lequel l'hymne christologique est si nettement braqué. Le chrétien n'a nullement besoin de se soumettre aux éléments de ce monde ni à aucune autre puissance ou autorité sauf à Jésus-Christ, en qui toutes choses ont été créées, les visibles comme les invisibles.

4. Christologie cosmique

Nous sommes arrivés maintenant au point où nous pouvons examiner la christologie cosmique de l'hymne des Colossiens. Sans entrer dans une exégèse minutieuse, l'hymne sera étudié en vue de constater les fondements d'une christologie cosmique.

Une rapide analyse des deux strophes de l'hymne révèle une orientation cosmologique dans la première (15-18a) et un accent mis sur la rédemption dans la seconde (18b-20). Des désaccords quant à la relation réelle entre ces deux strophes, entre la création et la rédemption, ont influencé son interprétation christologique. Toutefois, avant d'attaquer ce problème, une analyse à grands traits de l'hymne est nécessaire.

---

39. *Ibid.*, p. 211-213.

a. *Col 1*, 15-18a

Dans la première strophe, le Christ est présenté comme le médiateur de toute la création, comme la tête de l'univers entier. Comme manifestation de la Sagesse de Dieu, Jésus est l'image de Dieu (*Sg 7*, 25), il existe avant toute création (*Pr 8*, 22-25) et prend une part active à la création de l'univers (*Pr 8*, 27-30).

Les majestueuses définitions de Jésus-Christ, « image de Dieu invisible », « premier-né de toute créature », qui ouvrent l'hymne, le présentent comme unique, distinct de toute la création, agent souverain et actif sur toute la création. Les versets 16-17 expriment en détail la réalité de cette souveraineté christique : « Tout a été créé dans les cieux et sur la terre... par lui... pour lui... en lui. » Cette abondante répétition de prépositions accentue la complète et absolue dépendance de la création devant la puissance créatrice du Christ. Pour J.B. Lightfoot l'expression « en lui » souligne le fait que « toutes les lois et intentions qui gèrent la création et le gouvernement de l'Univers résident en Lui, la Parole éternelle, comme en leur point de rencontre »[40]. Les deux expressions « par lui » et « en lui » présentent le Christ comme la cause à la fois exemplaire et dernière de l'univers[41], comme l'alpha et l'oméga, comme la source et la fin de tout ce qui est, était et sera. La supériorité du Christ est développée davantage dans le verset 17, qui souligne en plus son absolue préexistence. Comme celui en qui « tout est maintenu », le Christ est le principe de la cohésion cosmique, le principe qui « imprime à la création cette unité et cette solidarité qui en font un cosmos au lieu d'un chaos »[42].

Le verset 18 sert de transition entre la première et la deuxième strophes en annonçant le rôle médiateur du Christ dans la rédemption. L'absolue souveraineté du Christ s'exerce aussi sur la réalité historique de l'Église. Le Christ qui nous sauve n'est pas différent du souverain qui régit l'univers.

b. *Col 1*, 18b-20

En parallèle avec la structure de la première strophe, la seconde commence par deux affirmations au sujet du Christ : « Il est le commencement, premier-né d'entre les morts... » Le Christ est le commencement, non de la création, mais « comme celui qui est *le*

---

40. J.B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistles to the Colossians and to Philemon : A Revised Text with Introductions, Notes, and Dissertations*, London, Macmillan and Co., 1904, p. 148.

41. A. FEUILLET, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Paris, Desclée de Brouwer, 1973, p. 56-59.

42. J.B. LIGHTFOOT, *Saint Paul's Epistles...*, cité n. 40, p. 154.

premier-né d'entre les morts, celui par qui l'événement eschatologique a été inauguré »[43]. Le Christ est relié à la fois et de la même manière à l'Église et à l'univers en ce que « comme il est le premier en ce qui concerne l'univers, ainsi fut-il fixé qu'il devint le premier aussi en ce qui concerne l'Église »[44]. Le verset 19 affirme que, dans le Christ, Dieu a voulu qu'habite « toute la plénitude » (*plêrôma*). Les interprétations diffèrent quant au sens exact de *plêrôma*. Certains auteurs y voient l'implication en Jésus-Christ de toute la plénitude de la divinité. Tout ce que Dieu veut communiquer au monde se manifeste dans l'incarnation du Dieu-Homme. Une autre interprétation considère *plêrôma* comme l'univers rempli de la présence créatrice de Dieu. Sans prêter attention à ces interprétations, le but du verset 19 semble être de souligner l'absolue et totale primauté du Christ. L'hymne s'achève par une reconnaissance de la réconciliation universelle dans le Christ Jésus. De même que par lui et pour lui toutes choses ont été créées, de même aussi tout l'univers est réconcilié par la mort de Jésus-Christ sur la croix.

c. *Création et rédemption*

Le sens du Christ cosmique, tel que l'exprime l'hymne des Colossiens, ne peut être compris que dans le contexte de la relation entre création et rédemption. Le choix entre une vue « conjonctive » (c'est-à-dire création *et* rédemption, cosmos *et* Église, Seigneur exalté *et* Sauveur crucifié) et une vue « disjonctive » (*ou* la création, *ou* la rédemption, etc.) déterminera nos conclusions christologiques[45]. John G. Gibbs, dans son livre *Creation and Redemption : A Study in Pauline Theology*, résume bien la discussion qui s'est déroulée en ces dernières années :

> Ce qui est en jeu c'est la question de la manière dont l'hymne est en rapport avec son contenu. Le problème est de savoir si l'utilisation de l'hymne dans les Colossiens affirme le sens cosmique de l'hymne ou en fait le rejette en « traduisant » le sens cosmique par un sens sotériologique ou « christianisé »[46].

La discussion a pour objet la manière dont on perçoit les changements rédactionnels au verset 18b (« l'Église ») et 20 (« par sa mort

---

43. E. LOHSE, *Colossians and Philemon...*, cité n. 33, p. 56.
44. J.B. LIGHTFOOT, *Saint Paul Epistles...*, cité n. 40, p. 156.
45. H.P. SANTMIRE, *The Travail of Nature...*, cité n. 3, p. 205.
46. J.G. GIBBS, *Creation and Redemption : A Study in Pauline Theology*, coll. Supplements to Novum Testamentum, 26, Leiden, E.J. Brill, 1971, p. 100.

sur la croix ») et le sens du contexte immédiat de l'hymne (*Col 1*, 21-23). De telles additions ont donné à la création originale de l'hymne une perspective plus proprement paulinienne, mais la question subsiste de savoir si de telles additions peuvent être envisagées dans un sens anthropologique strictement restrictif, qui minimise intentionnellement l'apport cosmologique de l'hymne.

Eduard Lohse considère l'addition de la phrase interprétative « par sa mort sur la croix » comme une correction, qui « met fin à tout essai de se servir de l'hymne dans le sens d'une théologie naturelle ou cosmique »[47]. Bien plus, Lohse soutient que l'addition du verset 18b (« l'Église ») transforme l'idée originelle du Christ comme tête du cosmos (un énoncé de la mythologie hellénistique, selon Lohse) en l'idée du Christ comme tête de l'Église, comprise comme une entité historique[48]. En d'autres mots, l'hymne originel de christologie cosmique est perçue comme ayant été minimisée par le rédacteur de l'épître. On maintiendra cependant que les changements rédactionnels et le contexte immédiat de l'hymne ne minimisent pas une christologie cosmique et que la christologie de l'hymne doit être correctement comprise dans le contexte d'une seule doctrine unifiée de la relation entre création et rédemption[49].

Une compréhension correcte de la relation entre création et rédemption dans l'hymne des Colossiens donnera son fondement à une christologie cosmique critique. Quelle est cette relation ? Qu'il nous soit permis d'affirmer sans plus tarder que la thèse selon laquelle « la compréhension correcte des exposés cosmologiques de la première partie de l'hymne ne s'explique que par les exposés chris-

---

47. E. LOHSE, *Colossians and Philemon...*, cité n. 33, p. 60. Une telle affirmation semble en opposition avec d'autres énoncés de Lohse, qui concède que « cet hymne fait ressortir la signification universelle de l'événement de Christ en montrant ses dimensions cosmiques et en parlant du salut pour le monde entier, y compris l'ensemble de la création » (*ibid.*, p. 60-61). La conclusion, toutefois, soutient une interprétation « disjonctive » de l'hymne dont « la compréhension correcte des affirmations cosmologiques de la première partie ne s'explique que grâce aux affirmations sotériologiques de la seconde strophe. Le grand drame, dans lequel les principautés sont dépouillées de leur pouvoir et où a pris place la réconciliation de toutes choses, se déroule *pour le salut de l'homme seulement* » (nous soulignons).

48. *Ibid.*, p. 55.

49. J.N. ALETTI, *Colossiens 1, 15-20...*, cité n. 34, p. 100 considère comme « faible » une forte distinction entre la théologie de l'hymne original et celle de l'auteur des Colossiens. Les deux additions aux versets 18a et 20b ne sont pas considérées **comme des corrections apportées à la christologie de l'hymne original par le rédacteur des Colossiens (p. 98-140).**

tologiques de la seconde strophe »[50], est une position insoutenable. La théologie de la création et de la rédemption exprimée dans l'hymne sera envisagée comme une doctrine simple et unifiée, compréhensible seulement dans les termes de la notion paulinienne de la Seigneurie du Christ[51].

L'adoration du Christ comme Seigneur (*Kyrios*) est une des idées majeures de la christologie paulinienne[52]. C'est à partir de cette perspective du Christ comme Seigneur, de l'absolue primauté de Jésus-Christ, qu'on peut comprendre la christologie cosmique des Colossiens. Les implications christologiques de l'hymne résultent d'une réflexion sur les implications de la seigneurie du Christ[53]. Dans les deux strophes, l'une orientée vers le Christ cosmique et l'autre vers le Christ rédempteur, c'est la souveraineté du Christ médiateur qui est mise en évidence[54]. Tout est créé en, par et pour le Christ ; et en ce Christ, un et le même, est le tout de la création sauvée. La création et la rédemption sont unies toutes les deux dans la primauté de Jésus-Christ. Il n'y a qu'un seul médiateur de la création et de la rédemption. Création et rédemption sont donc intimement et nécessairement liées par l'action du Christ cosmique. Toute la création, c'est-à-dire l'humanité, la terre et tout ce qu'elle contient et les inimaginables confins de l'univers infini sont inclus dans le plan créateur/rédempteur de Dieu par la vie, la mort et la résurrection de son Fils bien-aimé, Jésus-Christ notre Seigneur, créateur et sauveur.

---

50. E. LOHSE, *Colossians and Philemon...*, cité n. 33, p. 61.

51. J.G. GIBBS, *Creation and Redemption...*, cité n. 46, p. 134 explique que « ce n'est pas comme si la pensée paulinienne avait commencé par un aperçu phénoménologique de ce monde afin de relier la création au dessein rédempteur de Dieu, pas plus que la pensée de Paul n'a commencé par une investigation introspective de l'expérience subjective de sa propre rédemption personnelle pour essayer ensuite d''universaliser' cette expérience intérieure : Paul n'a pas non plus déduit une christologie cosmique de l'expérience que l'Église a faite de la rédemption. Le lien entre création et rédemption a plutôt été donné dans la seigneurie de Jésus, le Messie, et il était déjà confessé dans l'Église avant Paul... »

52. A. GRILLMEIER, S.J., *Christ in Christian Tradition : From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, London, A.R. Mowbray & Co., 1965, p. 13 ; voir aussi J.A. FITZMYER, S.J., « Pauline theology », dans *The New Jerome Biblical Commentary*, cité n. 26, p. 1394-1395, pour une discussion plus détaillée de cet important titre paulinien de Jésus-Christ.

53. J.G. GIBBS, *Pauline cosmic Christology...*, cité n. 19, p. 466-479.

54. J.G. GIBBS, *The cosmic scope of redemption according to Paul*, dans *Biblica* 56 (1975) 13-18, donne une série d'attestations néotestamentaires sur la souveraineté du Christ ; voir aussi M. NEARY, *The cosmic emphasis of Paul*, dans *Irish*

III. - Implications d'une christologie cosmique

À cette étape finale de notre discussion il sera bon de confronter certaines implications d'une christologie cosmique pour une humanité et un monde en train de faire l'expérience d'un changement et d'un défi planétaire sans précédent. Les réflexions suivantes ne prétendent pas être exhaustives, mais se justifient par l'espoir de fournir quelques considérations pour l'avenir et une approche plus large du sujet.

1. La rédemption cosmique

Comme nous l'avons vu, les catégories théologiques classiques de salut ou de rédemption ont le plus souvent un caractère strictement anthropologique ou existentiel. Comment, dès lors, parler de la rédemption du cosmos, de toute la création ? Nos connaissances théologiques actuelles sont-elles incapables de répondre adéquatement à une telle difficulté ? Le dilemme est bien présenté par J.A. Lyons :

> Ou bien nous disons que la rédemption cosmique est purement subjective (le Christ transforme le regard du chrétien à l'égard du monde physique), et alors nous ne rendons guère justice à l'enseignement néotestamentaire. Ou bien nous disons que la rédemption est vraiment objective (le Christ transforme le monde physique lui-même), et en ce cas nous ne trouvons pas de preuve fondée sur l'expérience universellement acceptée pour étayer ce que nous affirmons[55].

Regardons d'abord le premier des deux pôles, c'est-à-dire la rédemption de l'univers en tant que conséquence de la rédemption de l'homme. Citant à la fois « l'application sans discernement des progrès scientifiques et technologiques » et « les manquements au respect de la vie », le Pape Jean-Paul II a défini la crise écologique d'abord et avant tout comme un « problème moral »[56]. La création aspire à être libérée de cet asservissement, qui la détruit sur le plan de l'écologie ; « elle garde l'espérance, car elle aussi sera libérée de l'esclavage de la corruption pour avoir part à la liberté et à la gloire des enfants de Dieu » (*Rm 8*, 21). Le plein accomplissement de la création est entravé par l'humanité pécheresse qui, au lieu de contempler et de respecter la présence de Dieu dans la totalité de la création, a choisi de soumettre le monde créé à ses propres desseins égoïstes et,

---

55. J.A. LYONS, ***The Cosmic Christ...***, cité n. 5, p. 55.

56. JEAN-PAUL II, ***La paix avec Dieu créateur, la paix avec toute la création***, dans *DC* 87 (1990) 10.

en fin de compte, destructeurs. En effet, l'ensemble de la création est jugé et déterminé par le pouvoir et la liberté de l'homme. La libération de l'ensemble de la création sera obtenue comme une conséquence de la libération progressive de l'humanité. C'est seulement par une humanité solidaire du reste de la création et pénétrée de discernement et de vraie liberté que la création, dans ses gémissements et des ardents désirs, accomplira pleinement la vocation qui est la sienne[57].

Nous en venons maintenant à un problème plus difficile, celui de la rédemption de la création non humaine. Comment pouvons-nous parler de la glorification, de la rédemption d'un univers qui existait dans les ténèbres d'un insondable passé bien avant l'apparition de notre système solaire, de notre terre, de la vie, et de l'humanité elle-même ? Le destin indépendant et autonome de la création non humaine ne pourrait-il être lui aussi « de glorifier Dieu en grandissant jusqu'à parvenir, en pleine harmonie, à la plénitude de sa nature »[58] ?

Bien qu'une distinction entre éléments subjectifs et objectifs de la rédemption puisse rendre service, il est évident que seule une interprétation soucieuse de mettre les termes en relation au lieu de les opposer parviendra à une bonne compréhension de la rédemption cosmique. Toute distinction rigoureuse établie entre création humaine et non humaine en termes de salut, de glorification, d'espérance eschatologique induit partiellement en erreur. Tout a été créé et tout aspire à son accomplissement en Dieu. L'humanité elle-même n'est pas isolée du reste de la création, mais elle est, pour ainsi dire, le produit du désir de l'univers. Les 15 milliards d'années de patiente préparation, d'attente persévérante, de complexification et de diversification ont créé d'abondantes et fécondes manifestations de vie jusqu'à l'apparition finale de l'humanité, conscience de l'univers. Avec ces débuts, l'univers faisait l'expérience d'un type de mutation jamais apparu dans son histoire, c'est-à-dire, le développement d'une force consciente, libre et puissante qui prendrait effectivement en main l'avenir de cet univers, dont elle avait surgi. La liberté de l'humanité offre soit la possibilité d'une libération pleine d'espérance soit l'oppression d'un asservissement pour elle-même et pour

57. Sur le pôle dit « subjectif » de la rédemption cosmique voir J.-Y. THERIAULT, *La portée écologique de la notion paulinienne de création*, dans *Église et Théologie* 22 (1991) 293-313 et S. LYONNET, S.J., *La rédemption de l'univers*, dans *Lumière et Vie* 9 (1960) 51-54.

58. J.G.F. COLLISON, *Biblical perspectives on stewardship of Earth's resources*, dans *Bangalore Theological Forum* 18 (1986) 155.

le reste de l'univers. Toutefois, ce que la terre a expérimenté, spécialement au cours de ce siècle, c'est l'emploi peu judicieux de la puissance de l'humanité, et de sa technique, qui a empêché le reste de la création de s'épanouir dans le Christ Jésus. En effet, la création s'est retournée contre elle-même dans une agression aveugle et irréfléchie. C'est seulement par le Christ, avec le Christ et dans le Christ que l'univers entier trouvera sa signification.

2. Le Christ cosmique peut-il nous motiver ?

Une christologie cosmique, qui met l'accent sur le Christ en tant que Seigneur de la création, fournira-t-elle la motivation et l'énergie nécessaires pour impliquer l'humanité dans la tâche importante de faire régner la justice et la solidarité sur toute la planète ? Ou est-ce seulement par la puissance de la croix, par la mort de Jésus de Nazareth, totalement abandonné à son Père, que l'humanité trouvera définitivement le fondement d'un engagement passionné pour le monde ? Il est vrai que le Christ cosmique pourrait devenir une sorte d'entité cosmique toute-puissante, mais qui ne réussirait pas à inviter l'homme à la conversion et au renouveau, qui ne parviendrait pas à lui insuffler le désir de s'impliquer dans la vie du monde jusqu'au point même d'offrir sa propre vie. Mais il se peut aussi que la contemplation, par la communauté chrétienne, de la pleine signification de la réalité cosmique de Jésus crucifié et de Jésus ressuscité avec toute sa relation à la création, ouvre nos yeux aux balafres et aux blessures d'une terre torturée et nos oreilles à la plainte d'une nature qui souffre et transforme nos cœurs, endurcis par le refus de reconnaître la présence mystérieuse universelle du Christ ressuscité en qui réside toute plénitude.

3. La vie de l'Église

Quelles sont pour la vie quotidienne de l'Église les implications d'une théologie du Christ cosmique ? Comme H. Paul Santmire l'a fait très justement remarquer : « Aucune théologie de la création bibliquement légitime, ni aucune christologie cosmique n'amèneront leurs adhérents à renoncer à la mission du peuple de Dieu au pied de la croix[59]. » N'est-ce pas une des missions de l'Église que cet appel à lire les signes de « l'âge de l'écologie » ? Ne doit-elle pas humblement réfléchir, prier et agir au sein d'une crise écologique causée par les trônes et les principautés de nos temps modernes, une crise écologique renforcée par la peur et la faiblesse de l'homme, qui nous

---

59. H.P. SANTMIRE, *The Travail of Nature*.... cité n. 3, p. 209.

empêchent de voir le Christ à l'œuvre dans cette création, qu'il assemble tout entière en lui ?

Conclusion

Chaque âge nouveau nous invite à retrouver le sens qu'a le Christ dans nos vies personnelles, dans la vie de la communauté chrétienne et jusque dans la vie du monde. Confrontée à de nouvelles questions inattendues et souvent dérangeantes, la communauté chrétienne est invitée et même obligée à interpréter à neuf la parole vivante de l'Écriture et les formulations et postulats de la Tradition.

L'humanité est entrée dans une ère de l'histoire que beaucoup ont appelée l'âge écologique. Nous avons vu pour la première fois, au sein d'un océan spatial sombre et glacé, un globe terrestre vert et chaleureux. Nous en sommes venus à comprendre que toute réalité, biologique aussi bien qu'inanimée, est plongée dans un infini déploiement de processus énergétiques interdépendants. Et le plus troublant pour l'humanité fut la prise de conscience de son pouvoir et souvent de sa volonté de contrôler et même de détruire ce qui nous a autrefois tenus en échec. La rapide expansion de la révolution industrielle et l'usage souvent sans aucune discrimination d'une technologie puissante fondée sur la science nous ont conduits au point où nous commençons à nous poser d'incessantes et sérieuses questions quant à la viabilité et à la sagesse des tentatives planétaires actuelles. Nous craignons l'issue des processus que nous avons déclenchés sur la terre et nous ployons sous le poids de l'impuissance et de l'ambiguïté. Vers qui nous tourner dans un monde de plus en plus dominé par l'individualisme, le tribalisme et une incessante compétition ? Nous sommes en lutte avec les forces qui dirigent nos systèmes économiques, scientifiques, sociaux, philosophiques et théologiques et qui souvent se déploient aveuglément quand il s'agit de la terre, cette mère nourricière de toute l'humanité, de toute vie, de toute culture.

Peut-être l'image du Christ cosmique nous aidera-t-elle à redécouvrir la totalité de la terre, du cosmos créé en lui, par lui et pour lui. Peut-être arriverons-nous à embrasser la terre de nos bras étendus comme Jésus, étendu sur le bois de la croix. Une étreinte cosmique, **un amour cosmique universel par le Christ cosmique.**

Toronto, Ontario
105 Madison Ave.
Canada M5RSR3

John McCarthy, S.J.

Sommaire. — Les nombreux défis concernant l'intégrité et la sauvegarde de la création invitent à une relecture de la tradition biblique et théologique. L'article tente de dégager quelques réflexions sur la dimension cosmique du Christ à la lumière de l'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens (*1*, 15-20). Après une analyse de l'hymne, une christologie cosmique est proposée. Ensuite l'auteur souligne plusieurs implications de cette christologie cosmique pour une théologie de la rédemption, pour la vie spirituelle et l'engagement responsable de l'Église.