



## Foi chrétienne et transformation du monde

Jacques Fantino

### ► To cite this version:

Jacques Fantino. Foi chrétienne et transformation du monde. Revue des sciences philosophiques et théologiques, 2006, 90, pp.297-315. <10.3917/rspt.902.0297>. <hal-01389792>

**HAL Id: hal-01389792**

**<https://hal.science/hal-01389792v1>**

Submitted on 29 Oct 2016

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

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



HAL Authorization

## FOI CHRÉTIENNE ET TRANSFORMATION DU MONDE

Jacques Fantino

Vrin | « *Revue des sciences philosophiques et théologiques* »

2006/2 Tome 90 | pages 297 à 315

ISSN 0035-2209

Article disponible en ligne à l'adresse :

<http://www.cairn.info/revue-des-sciences-philosophiques-et-theologiques-2006-2-page-297.htm>

Pour citer cet article :

Jacques Fantino, « Foi chrétienne et transformation du monde », *Revue des sciences philosophiques et théologiques* 2006/2 (Tome 90), p. 297-315.  
DOI 10.3917/rspt.902.0297

Distribution électronique Cairn.info pour Vrin.

© Vrin. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# FOI CHRÉTIENNE ET TRANSFORMATION DU MONDE

par Jacques FANTINO

La foi chrétienne repose sur l'affirmation que Jésus le Christ est ressuscité d'entre les morts. Par lui et avec lui, le monde nouveau annoncé par l'Écriture, c'est-à-dire par l'Ancien Testament, est advenu. De ce fait, selon les textes du Nouveau Testament, la résurrection de tout homme est déjà commencée, ou bien est en attente d'être réalisée. En fait, ces deux affirmations manifestent la tension qui marque la perspective théologique spécifiquement chrétienne : la fin est déjà commencée sans pour autant être pleinement achevée.

Si telle est la condition de l'être humain, qu'en est-il du reste du créé? Selon Paul, la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu (*Rm* 8,19). Or cette révélation est clairement reliée dans le reste de ce passage à la résurrection des morts inaugurée par celle de Jésus. Au vu des lignes qui précèdent, selon lesquelles la résurrection agit déjà sur l'homme, le croyant est en droit de s'interroger sur l'impact de la résurrection sur le créé non humain.

Le plus souvent, les chrétiens pensent que la création est simplement dans l'attente. L'étude présentée ici voudrait rappeler qu'il n'en est rien et tenter de mettre en évidence l'impact de la résurrection de Jésus sur l'ensemble du créé. Il s'agit tout d'abord de revenir sur les affirmations de l'Écriture et de la tradition chrétienne, puis d'examiner pourquoi elles eurent peu d'impact sur la théologie et sur l'imaginaire chrétien, pour ensuite développer une perspective nouvelle.

Commençons par le commencement et revenons à ce que dit la foi chrétienne. Pour cela, l'idée est d'examiner l'achèvement du créé dans son rapport à l'affirmation centrale de la foi chrétienne : Jésus est ressuscité des morts. Cela revient à poser la question du devenir de la création selon le dessein de Dieu.

La foi chrétienne enseigne que ce n'est pas l'être humain qui va vers Dieu, mais l'inverse. Dieu vient à la rencontre de l'être humain dans la création. Le dessein de Dieu a pour but de rendre la création apte à

recevoir la présence de son Créateur, dorénavant visible, *car c'est Dieu qui doit être vu un jour*<sup>1</sup>. Or, les chrétiens affirment que Jésus, par son activité, sa mort et sa résurrection, accomplit le dessein de Dieu. Par conséquent, dans cette ligne, le monde est en cours de transformation vers son état définitif eschatologique qu'est la création nouvelle, c'est-à-dire la création accomplie. Cependant, la question est de savoir si on reste au plan de l'affirmation croyante, ou si l'être humain a d'une manière ou d'une autre accès à cette transformation du monde. Avant de traiter la question théologiquement, il convient de reprendre le dossier biblique.

## JÉSUS ET LA PRÉSENCE DU RÈGNE DE DIEU

Il ne s'agit pas d'entreprendre une étude exhaustive, mais de vérifier que les textes bibliques corroborent les affirmations précédentes. Je commencerai par l'activité de Jésus présentée dans l'évangile de Marc pour en venir à l'évangile de Jean et aux autres textes du Nouveau Testament.

On sait que la prédication de Jésus est centrée sur le Règne de Dieu<sup>2</sup>. Le Règne de Dieu est une réalité à la fois présente et à venir. Marc insiste sur le premier aspect qui constitue le cœur de l'Evangile : le Règne est là, littéralement il est tout proche. Il s'agit d'une proximité existentielle et pas celle d'un temps futur, fût-il proche<sup>3</sup>. Finalement, le terme fixé par Dieu pour la réalisation de son dessein est arrivé. Avec Jésus, le présent est modifié : *Le temps est accompli, le Règne de Dieu s'est approché. Convertissez-vous et croyez à la bonne nouvelle* (Mc 1,15)<sup>4</sup>. La proximité fait qu'on peut y accéder ou non, l'accepter ou le refuser. L'être humain doit effectuer une démarche. L'entrée dans la vie nouvelle suppose un engagement personnel qui rend solidaire de la communauté de ceux qui sont dans le Règne. Notons encore que, si le Règne de Dieu est déjà présent, il n'est pas encore pleinement réalisé, et les croyants ont précisément pour tâche de contribuer à son développement<sup>5</sup>. Si l'être humain est directement concerné par le Règne de Dieu, qu'en est-il du reste du créé ? Pour répondre, il faut examiner comment Jésus montre la présence du Règne. Il opère des signes<sup>6</sup>. Ces

1. IRÉNÉE DE LYON, *Contre les hérésies* 4, 38, 3.

2. Sur le Règne de Dieu et Jésus, voir « Règne de Dieu », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 10, col. 2-199; J. P. MEIER, *Un certain Juif, Jésus*. Les données de l'histoire, vol.2, Paris, Cerf, 2005, chap. 14 à 16, p. 189-381; sur la difficulté à traduire ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, Royaume, Règne ou Royauté de Dieu, voir J.-M. BABUT, *Pour lire Marc*. Mots et thèmes, Paris, Cerf, 2004, p. 35-36.

3. Voir BABUT, *op. cit.*, p. 31-49; E. TROCMÉ, *L'Évangile selon saint Marc*, Genève, Labor et Fides (coll. « Commentaire du Nouveau Testament », 2), 2000, p. 41-42.

4. Voir S. LÉGASSE, *L'Évangile de Marc*, 2 vol., Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina, Commentaires », 5), 1997, p. 103-104.

5. Sur ces aspects, voir *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 10, col. 156-160.

6. Marc n'utilise pas les termes de signe ou de prodige, mais parle d'actes de puissance (sauf dans l'addition de Mc 16, 9-20, mais qui n'est pas de Marc). Il réserve les vocables de signe et de prodige à la demande de ses contemporains (Mc 8, 11-13) et aux actes des faux prophètes (Mc 13, 22). Ce faisant l'intention de Marc est de démarquer les actes de Jésus d'avec ceux des prophètes de l'Ancien Testament et des

signes sont associés au Règne de Dieu, c'est-à-dire à l'accompagnement du créé, car ils sont effectués par Jésus qui est dans le Règne<sup>7</sup>.

Il y a tout d'abord les signes exceptionnels, ceux qu'on appelle communément miracles. On peut distinguer dans ce groupe les guérisons, les exorcismes et les actes montrant la maîtrise de Jésus sur le créé. Dit autrement, l'action de Jésus pour marquer la présence du Règne de Dieu consiste à manifester la vie, d'où les guérisons, et à lutter contre ce qui s'oppose à la vie et la détruit, le mal et les puissances qui lui sont associées, d'où les exorcismes. Il y a aussi les signes où Jésus montre son emprise sur la nature, par exemple la tempête apaisée (*Mc* 4,35-41). Le récit est un écho à la création du monde (*Gn* 1,2s.) où Dieu, dans son œuvre de création, limite la place et l'emprise des eaux primordiales en intervenant par sa parole<sup>8</sup>.

À côté des signes occasionnels, un autre trait permanent de l'activité de Jésus sert à signifier et à rendre effective la présence du Règne de Dieu. Il s'agit du pardon des péchés<sup>9</sup>. Prenons comme exemple un épisode où cette question du pardon est centrale. Il s'agit de la guérison d'un paralytique que l'on amène à Jésus (*Mc* 2,1-12). Pour attester que le fils de l'homme a le pouvoir de pardonner les péchés sur terre, Jésus guérit le paralytique. Selon l'interprétation traditionnelle, Jésus étant Dieu, il peut pardonner les péchés. La pointe de la péricope consiste alors à manifester la divinité de Jésus. Une autre interprétation est possible qui n'est pas exclusive de la précédente. Elle se situe dans la perspective du Règne de Dieu présent que Jésus annonce et signifie. Cette présence implique le pardon des péchés, car on ne peut entrer dans le Règne de Dieu sans cela. La pointe est alors que le pouvoir de pardonner est donné par Dieu à l'homme. Ce qui est un attribut de Dieu, car le pardon est un acte créateur, est accordé dorénavant à l'être humain. D'où l'insistance de Jésus sur le pardon, dont il fait une demande essentielle du Notre Père.

Dans l'évangile de Jean, le Règne de Dieu est identifié à la vie éternelle que Jésus est venu apporter au monde<sup>10</sup>. Ce glissement permet à Jean de développer une eschatologie déjà à l'œuvre par et en Jésus. Le

faux prophètes. Nous suivons ici l'usage de tous les autres livres du Nouveau Testament qui désignent ces actes de Jésus comme étant des signes ou des prodiges. À ce sujet, voir LÉGASSE, *op. cit.*, p. 472-474 et 1023; P. LAMARCHE, *Évangile de Marc*, Paris, Gabalda (coll. « Études Bibliques »), 1996, p. 82 et 196-198.

7. Sur la nature et le rôle des signes, voir BABUT, *op. cit.*, p. 75-85; R. A. BROWN, J. A. FITZMYER, R. E. MURPHY (ed.), *The New Jerome Biblical Commentary*, London, Geoffrey Chapman, 1993, p. 1319-1321; C. PERROT, *Jésus et l'histoire*, 11, Paris, Desclée (coll. « Jésus et Jésus-Christ »), 1993<sup>2</sup>, p. 183-203.

8. Voir LAMARCHE, *op. cit.*, p. 141-143; LÉGASSE, *op. cit.*, p. 309-315; *The New Jerome Biblical Commentary*, *op. cit.*, p. 606-607. Babut n'aborde pas cet aspect des signes opérés par Jésus et ne traite du Règne de Dieu qu'en lien avec l'humain.

9. Concernant le pardon comme signe du Règne de Dieu, voir BABUT, *op. cit.*, p. 81-85; M. TRIMAILLE, *La christologie de saint Marc*, Paris, Desclée (coll. « Jésus et Jésus-Christ », 82), 2001, p. 223-225; C. GRAPPE, *Le Royaume de Dieu*. Avant et après Jésus, Genève, Labor et Fides, 2001, p. 199-205. Cet auteur mentionne également comme signe du Règne de Dieu le partage du repas avec les réprouvés (p. 205-207). Mais cette pratique me paraît découler du pardon accordé sans condition.

10. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 10, col. 187-191.

Règne du Christ est dans ce monde, mais n'est pas de ce monde. On retrouve chez Jean les actes de puissance de Jésus. Cet évangile insiste aussi sur la maîtrise du créé par Jésus et sur sa signification eschatologique. Mais les signes sont inséparables des œuvres accomplies par Jésus, dont ils sont en fait une partie. Jean emploie le terme de signe et donne une ampleur particulière à cette notion<sup>11</sup>. J'y reviendrai plus loin.

Tous les signes posés, miracles ou pardon, ont pour fonction d'attester la présence du Règne, mais aussi de contribuer à l'annonce de son contenu. Ce sera la tâche des disciples, après la résurrection de Jésus, de continuer l'œuvre entreprise et de l'accompagner par des signes, comme le dit la finale non marcienne de Marc (*Mc* 16,9-20). Avec une différence cependant. Les disciples, c'est-à-dire les chrétiens, ayant découvert par la résurrection de Jésus que le Règne de Dieu est intimement dépendant de sa personne, annoncent le Règne de Dieu en proclamant le Christ Jésus ressuscité. Comme l'indique la finale du livre des Actes des Apôtres, résumant l'œuvre de Paul : *Il proclamait le Règne de Dieu et enseignait ce qui concerne le Seigneur Jésus* (*Ac* 28,31). Les finales des évangiles insistent sur l'envoi des disciples annoncer la Bonne Nouvelle, en les assurant de la présence du Ressuscité et donc de la vie nouvelle qu'est précisément la résurrection.

En définitive, le rapide sondage effectué dans les évangiles confirme tout d'abord que la condition nouvelle désignée par l'expression Règne de Dieu est survenue avec Jésus et se trouve intimement liée à sa personne, à tel point qu'après sa résurrection des morts les disciples vont centrer leur action sur l'annonce de Jésus ressuscité. Ensuite, la présence du Règne de Dieu est marquée par des signes, actes de puissance occasionnels ou attitudes nouvelles et permanentes suscitées en particulier par le pardon des péchés. Ces attitudes, dont les béatitudes offrent une présentation résumée, constituent des orientations de vie qui manifestent la vie nouvelle du Règne. Enfin, ces signes se rapportent essentiellement aux réalités humaines, mais ils concernent aussi le créé.

## PRÉSENCE DU RÈGNE DE DIEU ET PRÉSENCE DU RESSUSCITÉ

Les autres textes du Nouveau Testament partent de la présence du Christ Jésus ressuscité et de la poursuite de son œuvre par les croyants, grâce à l'Esprit de Celui-ci. C'est le cas des lettres de Paul. Il s'agit de préciser comment par l'Esprit la vie nouvelle qu'est la résurrection touche la création. Deux textes vont retenir notre attention : *Rm* 8,18-22 et *1 Co* 7,31. Le premier se situe dans une section où Paul explique que dorénavant, grâce au Christ ressuscité, les croyants ne vivent plus de la vie ancienne (c'est-à-dire selon la chair). Ils sont animés d'une vie nouvelle donnée par l'Esprit (*Rm* 8,1-14) qui les conduit jusqu'à la gloire, c'est-à-dire à la résurrection des morts et à se retrouver en présence de

11. Sur la notion johannique de signe, voir C. H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina », 82), 1975, p. 176-187; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean*, tome 1, Paris, Seuil, 1988, p. 208-213; *The New Jerome Biblical Commentary*, op. cit., p.1369-1373; « Signe », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 12, col. 1306s.

Dieu (*Rm* 8, 14-30)<sup>12</sup>. Dans ce contexte Paul relativise les souffrances du temps présent par rapport à la gloire à venir (*Rm* 8, 18), expliquant que la création tout entière attend elle aussi la gloire :

(19) Car la création attend avec impatience la révélation des fils de Dieu : (20) livrée au pouvoir du néant, non de son propre gré, mais par l'autorité de celui qui l'y a livrée, elle garde l'espérance, (21) 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. (22) Nous le savons en effet : la création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement<sup>13</sup>.

Le passage affirme clairement que le créé non humain est solidaire de l'humain dans le salut et par conséquent qu'il participera lui aussi au salut dans ses deux caractéristiques : libération de ce qui corrompt et détruit, et participation à la gloire<sup>14</sup>.

La solidarité du monde et du genre humain, dans l'épreuve comme dans la destinée, est une affirmation constante des Pères<sup>15</sup> qui permet de poser l'originalité chrétienne par rapport à la culture environnante. La solidarité affirmée met en évidence que le mal frappe l'être humain et le monde et par conséquent que le mal ne peut être identifié ou attribué à la seule matière. Les Pères s'opposent ainsi à une idée commune tant dans la philosophie grecque que dans l'hermétisme et la gnose<sup>16</sup>. Cela montre aussi que l'être humain et le monde tel qu'il est sont l'un et l'autre conduits à leur perfection. Car la transformation du monde consiste dans le passage à une condition meilleure<sup>17</sup>.

Cependant, le texte de Paul présente aussi un ordre dans l'achèvement, d'abord l'être humain, ensuite le monde. *La révélation des fils de Dieu* dont parle Paul (*Rm* 8, 19) renvoie à la résurrection des morts<sup>18</sup>. L'achèvement du créé dépend donc de la résurrection finale des hommes. Il faut pourtant faire attention au sens du texte. Paul affirme de manière constante la seigneurie actuelle du Christ Jésus sur toute la création<sup>19</sup>. Le Règne du Christ Jésus précède l'achèvement définitif et visible du Règne de Dieu et l'élimination finale de tout ce qui s'y oppose, en particulier la mort<sup>20</sup>. La seigneurie du Christ Jésus se traduit pour Paul par le don de l'Esprit fait à l'être humain : le Ressuscité rayonne de l'Esprit divin (*1 Co* 15,45)<sup>21</sup>. Ainsi, l'homme a reçu l'Esprit

12. *The New Jerome Biblical Commentary*, op. cit., p. 852.

13. *Traduction (Ecuménique de la Bible)*, 1997.

14. *The New Jerome Biblical Commentary*, op. cit., p. 854 ; S. LYONNET, *Études sur l'Épître aux Romains*, Roma, Editrice Pontificio Istituto Biblico, 1990, p. 245-248 ; A. VIARD, *Saint Paul, Épître aux Romains*, Paris, Gabalda (coll. « Sources Bibliques »), 1975, p. 182-185 ; E. LÉGASSE, *L'Épître de Paul aux Romains*, Paris, Cerf (coll. « *Lectio Divina* Commentaires », 10), 2002, p. 517-522.

15. THÉOPHILE D'Antioche, *A Autolycus* 2,17 ; ORIGÈNE, *Traité des principes* 1,7,5 ; 3,6,4 ; *Commentaire sur l'évangile de Jean* 1,119 et 174 ; 2,83 ; GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Discours* 4,15 ; THÉODORE DE CYR, *Commentaire sur Romains*, PG 82, 136.

16. Par exemple, Tertullien, *Contre Hermogène* 11,3.

17. ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres* 28,2 ; Méthode d'Olympe, *Sur la résurrection* 1,47,5-6.

18. *The New Jerome Biblical Commentary*, op. cit., p. 854.

19. Par exemple *1 Co* 8,6.

20. Voir *1 Co* 15, 22-28.

21. Sur *1 Co* 15, voir *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 10, col. 173-179.

qui le constitue fils de Dieu, c'est-à-dire le fait participer déjà à la vie nouvelle de la résurrection. Mais ce n'est qu'un début<sup>22</sup>. L'être humain vit sous deux régimes, celui de la vie ancienne qui va vers la mort, celui de la vie nouvelle qui va vers la résurrection plénière<sup>23</sup>. Il est en cours de transformation. *La révélation des fils de Dieu* a donc commencé. L'homme a reçu l'Esprit pour contribuer par son agir à communiquer l'Esprit au monde et par-là à le transformer. Agir en disciple de Jésus, c'est manifester le Ressuscité et, comme lui, contribuer à répandre l'Esprit transformateur du créé<sup>24</sup>. Cela explique le fait que les disciples soient envoyés annoncer l'évangile à toute la création<sup>25</sup>.

Que le créé soit en cours de transformation implique que sa constitution, issue de la création ancienne, est en train de disparaître parce qu'elle est transformée. Paul reprend cet aspect dans le second texte retenu (1 Co 7,31). Ce passage appartient à une section à coloration eschatologique qui concerne les choix à faire dans l'existence pour vivre authentiquement en chrétien. Paul appuie les choix éthiques sur la précarité et la fin du monde présent par rapport au monde nouveau qui vient. Le croyant doit prendre ses déterminations par rapport au monde nouveau et non par rapport au monde ancien<sup>26</sup>, car la figure de ce monde passe (1 Co 7,31). Figure (σχήμα) exprime le monde dans sa manière d'être.

Le verset et son contexte ont donné lieu à deux principaux types d'interprétation chez les Pères, repris du texte lui-même, à savoir un sens moral appuyé sur un sens physique. Au sens moral, le verset est utilisé pour faire comprendre que le comportement doit être réglé selon le monde de la résurrection, considérant le monde tel que nous le voyons comme en train de passer<sup>27</sup>. Le sens physique indique que la réalité présente et visible du monde passe, en vue de l'établissement du monde nouveau. Le passage est perçu comme une transformation qualitative, car ni la substance, ni la matière de la création ne seront anéanties<sup>28</sup>. Les souffrances du temps présent sont associées à ce passage<sup>29</sup>.

En conclusion, le créé est bien en cours de transformation sous l'impulsion de l'Esprit du Ressuscité. Or, cette affirmation semble ne trouver un développement en théologie qu'à notre époque.

22. Rm 8,9s. et 23; Ga 4,6.

23. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 10, col. 182.

24. C'est le sens des béatitudes dans l'évangile en tant qu'elles sont liées au Règne de Dieu, *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 10, col. 86-89.

25. Mc 16,15; Col 1,26.

26. H. CONZELMANN, *Der Erste Briefe an die Korinther*, 1981<sup>2</sup>, p.165-166; C. SENFT, *La première Épître de saint Paul aux Corinthiens*, Genève, Labor et Fides (coll. « Commentaire du Nouveau Testament », 7), 1990<sup>3</sup>, p. 103; *The New Jerome Biblical Commentary*, op. cit., p. 805.

27. ORIGÈNE, *Homélies sur la Genèse* 10,1; *Homélies sur l'Exode* 11,7; AUGUSTIN, *Contre Julien* 5,60.

28. IRÉNÉE, *Contre les hérésies* 5,36,1; voir aussi ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres* 23,11; AUGUSTIN, *La cité de Dieu* 20,14.

29. BASILE DE CÉSARÉE, *Lettres* 139,2.



## LE DÉVELOPPEMENT TARDIF EN THÉOLOGIE DU DONNÉ SCRIPTURAIRE

La création nouvelle est dépendante de la venue de Jésus, c'est-à-dire en termes théologiques, de l'incarnation et de la résurrection. Commencée avec Jésus, la création nouvelle est poursuivie par l'action des hommes. Car l'Esprit a été répandu sur eux et sur toute la création, comme conséquence de l'accomplissement opéré par le Christ Jésus durant sa vie terrestre, sa mort et sa résurrection. Selon la foi chrétienne, l'être humain, animé par l'Esprit divin, dans la mesure où il se laisse conduire par lui, continue l'œuvre de Jésus et collabore ainsi à la transformation de la vie humaine, personnelle et collective, mais aussi à celle du monde. La tradition chrétienne s'est principalement attachée à la transformation opérée par l'Esprit sur la vie actuelle et future des croyants. Elle s'est peu intéressée en revanche à ce qui concerne l'impact de la résurrection de Jésus sur la transformation du monde, en particulier par l'action des croyants. Un bref examen de textes de la tradition appuie ce constat, par exemple les symboles de foi. Ils restent discrets à ce sujet et se contentent de mentionner la résurrection des morts et le monde à venir. Tels sont les deux symboles utilisés dans la liturgie eucharistique romaine actuelle :

Je crois en l'Esprit Saint, ... à la résurrection de la chair, à la vie éternelle<sup>30</sup>.

J'attends la résurrection des morts et la vie du monde à venir<sup>31</sup>.

Les conciles de l'Antiquité et du haut Moyen Âge, généraux ou locaux, ne donnent pas d'autres éléments, tel le 11<sup>e</sup> concile de Tolède (675) :

Par l'exemple de notre chef (le Christ), nous confessons qu'il y a une véritable résurrection de la chair pour tous les morts [...] Il (le Christ) viendra avec tous les saints, hommes et anges, pour juger et rendre à chacun le salaire qui lui est dû en propre, selon ce que chacun aura accompli (étant) dans son corps soit en bien, soit en mal.

Au Moyen Âge, en Occident, l'apparition de conceptions religieuses dualistes et de mouvements ascétiques à tendance encratique va conduire l'Église à réaffirmer le dessein créateur de Dieu et le devenir des hommes et du monde selon ce dessein<sup>32</sup>. Ainsi en est-il du 4<sup>e</sup> concile du Latran en 1215 dont la profession de foi rappelle les éléments fondamentaux concernant la création, où, pour la première fois, est d'ailleurs exprimée, dans un texte officiel, la création à partir de rien :

30. Symbole dit des Apôtres; voir H. DENZINGER (éd. P. HÜNEMANN), *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 1996, p. 3-13. Ce symbole met en parallèle la résurrection de la chair affirmée dans l'article 3 avec celle du Christ affirmée dans l'article 2, voir B. SESBOÜÉ (dir.), *Le Dieu du salut*, Histoire des dogmes, 1, Paris, Desclée, 1994, p. 131-132.

31. Symbole de Nicée-Constantinople, *ibid.*, p. 56-58.

32. Sur ces courants, voir J. PAUL, *L'Église et la culture en Occident*, 2, *L'éveil évangélique et les mentalités religieuses*, Paris, P.U.F., 1986, p. 765-792; J.-M. MAYEUR, Ch. et L. PIETRI, A. VAUCHEZ, M. VENARD, *Histoire du christianisme*, t. 5, Paris, Desclée, 1993, p. 464-468.

Nous croyons fermement et confessons avec simplicité qu'il y a un seul et unique vrai Dieu, éternel et immense, tout-puissant, immuable, incompréhensible et ineffable, Père et Fils et Saint Esprit, trois personnes, mais une seule essence, substance ou nature absolument simple. [...] Unique principe de toutes choses, créateur de toutes les choses visibles et invisibles, spirituelles et corporelles, qui, par sa force toute-puissante, a tout ensemble, dès le commencement du temps, créé de rien l'une et l'autre créature, la spirituelle et la corporelle, c'est-à-dire les anges et le monde, et ensuite la (créature) humaine qui tient des deux, composée d'esprit et de corps<sup>33</sup>.

Cependant, concernant le devenir du monde et de l'homme, le concile reprend les données traditionnelles depuis le Nouveau Testament :

(Le Christ) est descendu aux enfers, est ressuscité des morts, et est monté aux cieux; mais il est descendu en son âme, il est ressuscité dans sa chair et il est monté en l'un et l'autre également; il viendra à la fin du monde pour juger les vivants et les morts et rendre à chacun selon ses œuvres, aux réprouvés comme aux élus. Tous ressusciteront avec leur propre corps avec lequel ils agissent maintenant, pour recevoir selon ce qu'ils auront mérité soit en bien, soit en mal, ceux-ci un châtiment sans fin avec le diable, ceux-là la gloire éternelle avec le Christ<sup>34</sup>.

L'avènement de la modernité aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles ne change rien. Le premier concile du Vatican en 1870 reprend l'enseignement de Latran IV qu'il cite longuement<sup>35</sup>. Il faudra attendre le deuxième concile du Vatican (1962-1965) pour voir apparaître une prise en compte de la création, de son devenir et de l'action que l'être humain doit exercer sur elle.

Le salut concerne l'homme et toute la création, et il est commencé : L'œuvre de salut du Christ, qui de soi concerne le salut des hommes, comprend aussi le renouvellement de tout l'ordre temporel. [...] aussi Dieu lui-même veut-il, dans le Christ, réassumer le monde tout entier (pour en faire) une nouvelle création, en commençant dès cette terre et en donnant la plénitude au dernier jour<sup>36</sup>.

De plus l'être humain est appelé à participer activement à l'achèvement de la création<sup>37</sup>. Ce qui engage sa responsabilité. Cependant, le texte conciliaire le plus marquant pour notre sujet est sans doute la constitution *Gaudium et Spes*<sup>38</sup>.

Le texte met en avant le dessein unique qui préside à l'existence et à la destinée du monde. Car c'est le même et unique Dieu qui est à la fois

33. Traduction adaptée de G. ALBERIGO (éd.), *Les conciles œcuméniques*, 2, *Les décrets*, Cerf, Paris, 1994, p. 230.

34. *Ibidem*.

35. Voir ALBERIGO, *op. cit.*, p. 805-806.

36. Concile Vatican II, *Décret sur l'apostolat des laïcs* *Apostolicam actuositatem*, § 5. Voir aussi *Constitution dogmatique sur l'Église* *Lumen Gentium*, § 48.

37. B. SESBOÜÉ (dir.), *L'homme et son salut*, *Histoire des dogmes*, 2, Paris, 1995, p. 88.

38. Voir Y. M. CONGAR, M. PENCHMAUD (dir.), *L'Église dans le monde de ce temps*, 2 vol., Paris, Cerf (coll. « Unam Sanctam », 65), 1967; K. RAHNER, *L'Église dans le monde de ce temps*. *Constitution Gaudium et Spes*, Mame, 1967. La traduction est reprise de *Concile œcuménique Vatican II*. *Constitutions, Décrets, Déclarations, Messages*, Paris, Ed. du Centurion, 1967.

créateur et sauveur. Le monde, c'est-à-dire « la famille humaine tout entière avec l'univers au sein duquel elle vit », « a été fondé et demeure conservé par l'amour du Créateur; il est tombé certes sous l'esclavage du péché, mais le Christ, par la croix et la résurrection, a brisé le pouvoir du Malin et l'a libéré pour qu'il soit transformé selon le dessein de Dieu et qu'il parvienne ainsi à son accomplissement » (§ 2-2). C'est pourquoi les chrétiens ont à « discerner dans les événements, les exigences et les requêtes de notre temps [...] quels sont les signes véritables de la présence ou du dessein de Dieu » (§ 11-1). Le Règne de Dieu est déjà présent, et l'activité humaine contribue à la continuité de sa présence et à sa croissance, sans pour autant qu'il y ait identification (§ 39).

L'enseignement de Vatican II marque un réel changement dans la présentation de la doctrine traditionnelle concernant le monde et le rôle de l'homme en son sein. Ce changement n'est pas isolé. On le retrouve chez des théologiens, catholiques ou protestants, de la fin du XX<sup>e</sup> siècle, qui se sont intéressés à présenter le salut dans son rapport à la création et à l'eschatologie, notamment en pensant à nouveaux frais la présence et l'agir de Dieu dans le monde.

Ce changement vient à la suite de tout un ensemble de travaux sur l'eschatologie qui se sont échelonnés au long du XX<sup>e</sup> siècle. Ce n'est pas le lieu de développer ici les diverses interprétations de l'eschatologie qui ont été avancées<sup>39</sup>, mais de noter que ce renouvellement a contribué à redonner sa place dans la théologie chrétienne à l'eschatologie, pensons par exemple aux théologies de W. Pannenberg et de J. Moltmann. Il est également intéressant de remarquer que le nouveau biblique et théologique aboutit à des apports conséquents à cause aussi du renouvellement de la compréhension scientifique du monde.

## CHANGEMENT EN SCIENCE ET CHANGEMENT EN THÉOLOGIE

En effet, depuis son commencement et en particulier avec les Pères, la théologie chrétienne repose sur l'affirmation du Dieu Créateur et Père du Christ Jésus, mort et ressuscité. Création, incarnation et résurrection sont liées dans l'annonce de la foi chrétienne<sup>40</sup>. Pourtant, la tradition chrétienne n'a pas spécialement développé le lien entre création et résurrection, parce qu'elle ne pouvait pas le faire. En effet, cela suppose une connaissance nouvelle du monde qu'on n'avait pas jusqu'à maintenant, travail de renouvellement qui a été effectué par les sciences. La théologie chrétienne en Occident, catholique et protestante, et dans cette ligne Vatican II, a été marquée par le changement dans la compréhension scientifique du monde opéré entre le XVII<sup>e</sup> et le XX<sup>e</sup> siècle.

Ce renouvellement permet de relier dans le contexte contemporain la compréhension du monde à la notion théologique de création. Ce

39. Voir par exemple le panorama dressé par J. MOLTSMANN, *Science and Wisdom*, London, SCM Press, 2003, p. 98-101 (texte allemand de 1988).

40. Par exemple, pour Irénée, voir FANTINO, *La théologie d'Irénée*, Paris, Cerf (coll. « Cogitatio Fidei »), 1984, p. 220-264; pour Tertullien, voir TERTULLIEN, *Contre Hermogène*, éd. de F. CHAPOT, Paris, Cerf (coll. « Sources Chrétiennes », 439), 1999, p. 23-25.

renouvellement permet également de rendre compte de la présence divine au monde et par conséquent de penser de manière nouvelle l'agir divin dans le créé<sup>41</sup>. Il donne aussi à la théologie la possibilité de parler du créé en phase avec la culture contemporaine. Dans cette ligne, il permet enfin de lier le devenir du monde à la résurrection de Jésus. Cela tient à ce qu'on peut appeler le passage d'une conception du monde pensé comme fermé à un monde considéré comme ouvert<sup>42</sup>.

Explicitons cela. La conception ancienne du monde, en effet, est plutôt statique. Je veux dire par-là que mouvements et processus à l'œuvre dans le monde étaient perçus comme conduisant à un état stationnaire. C'était le cas du système géocentrique du monde qui a fonctionné jusqu'au XVII<sup>e</sup> siècle. Avec le système héliocentrique de Copernic, la physique classique conserve cette perspective, tout en opérant une première unification en considérant le ciel et la terre comme soumis aux mêmes déterminations. Le monde constitue alors un système fermé.

Cependant, la découverte progressive aux XVII<sup>e</sup> et XVIII<sup>e</sup> siècles de l'historicité des choses au plan des affaires humaines et par-là de la différence entre les cultures va gagner d'autres domaines en deux étapes majeures. La première consiste dans l'apparition des théories transformistes, corrélativement en géologie et en biologie, la seconde tient dans la cosmologie scientifique, construite à partir de la découverte des galaxies par E. P. Hubble, dans le cadre théorique fourni par la physique relativiste d'Einstein. Du coup, l'histoire fait son entrée non seulement pour le vivant, mais pour la terre et l'ensemble de l'univers. Le monde est dorénavant conçu comme un système ouvert, au sens où il ne consiste ni dans la reproduction d'un schéma organisationnel donné, ni dans une agitation chaotique. Ni hasard, ni nécessité, il se situe dans un entre-deux. Son devenir n'est pas inscrit en lui tel quel, car il est contingent. Cela veut dire que, laissé à lui-même, son futur est imprévisible<sup>43</sup>, mais en même temps il est compris comme émergeant à partir de ce qui existe avec ses contraintes. Le futur ne peut être expliqué qu'après coup. L'idée théologique nouvelle consiste à reprendre la doctrine de la création dans le cadre de cette conception dynamique du monde.

Avec cette nouvelle perspective, il devient plus facile de faire comprendre que la transformation de la création, qui résulte de la résurrection du Christ Jésus, peut être accessible à l'être humain.

41. Voir par exemple, J. POLKINGHORNE, *Science and Providence. God's Interaction with the World*, London, SPCK, 1989; W. PANNENBERG, *Natur und Mensch — und die Zukunft der Schöpfung*. Beiträge zur Systematischen Theologie, Band 2, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 2000.

42. Sur le monde perçu comme système ouvert, voir J. MOLTSMANN, *Dieu dans la création*. Traité écologique de la création, Paris, Cerf, 1988, p. 134-141; J. POLKINGHORNE, *Reason and Reality. The Relationship between Science and Theology*, London, SPCK, 1991, p. 34-47.

43. Tel est le cas par exemple du système solaire. La théorie des systèmes dynamiques montre qu'il est impossible de connaître la configuration du système solaire au delà (ou en deçà) de quelques dizaines de millions d'années; voir F. LURÇAT, *Le chaos*, Paris, PUF, 1999, p. 61-70. À titre de comparaison, rappelons que l'âge de la Terre est de 4,55 milliards d'années.

Mais deux objections apparaissent. D'une part, si, d'une manière ou d'une autre, on peut percevoir que le monde va vers un accomplissement, c'est qu'un sens, une orientation peuvent être lus en rapport avec la résurrection de Jésus. Dit autrement, l'évolution du monde manifeste-t-elle clairement sa relation au Christ? D'autre part, affirmer avoir accès à la transformation de la création par la résurrection de Jésus, n'est-ce pas prétendre accéder aussi à la résurrection et au Ressuscité?

## LE CHRIST JÉSUS ET LE DEVENIR DU MONDE

Les deux objections précédentes doivent être considérées. Commençons par la première objection en suivant Christian Duquoc, qui, dans son avant-dernier livre, aborde cette question dans un chapitre intitulé « Le Christ et le cosmos »<sup>44</sup>. L'auteur reprend les affirmations du Nouveau Testament concernant la maîtrise du Christ Jésus sur l'histoire et le cosmos. D'ailleurs, dans le chapitre précédent, l'auteur avait traité la question de la maîtrise du Christ sur l'histoire, base de l'espérance des chrétiens et fondement de leur agir<sup>45</sup>. De fait, l'histoire possède d'une certaine manière un sens christique, c'est-à-dire constatable par l'homme et accessible à son observation. En est-il de même pour l'univers? Il ne s'agit pas, précise Duquoc, du même type de maîtrise, et pour lui la réponse est claire : il n'y a pas de sens christique au devenir cosmique, car cela supposerait d'articuler ce sens à l'histoire humaine. Considérer le Christ Jésus au centre du devenir du monde, c'est y mettre l'homme, en conformité avec la Bible et la tradition. Seulement, pour Duquoc, le Christ n'absorbe pas le sens global de l'acte créateur. Car, comme les actes de création et de résurrection ne se recouvrent pas totalement, ils ne peuvent se fondre en une finalité unique. On ne peut saisir un sens au devenir de l'univers à partir du sens de l'histoire humaine, même si la seigneurie du Ressuscité sur lui est affirmée dans la foi. Le devenir du cosmos n'est pas articulé à l'histoire humaine : *La fin de notre histoire ne signe en rien celle du devenir cosmique, il en est totalement indépendant*<sup>46</sup>.

Par rapport aux affirmations de la foi chrétienne concernant la maîtrise de Jésus ressuscité sur l'univers, la difficulté ne tient pas dans la fin ultime qui relève du croire, mais dans la manière dont elle s'exerce durant le temps intermédiaire. La création nouvelle, le Règne de Dieu visiblement établi, est à la fin, rappelle Duquoc. Elle relève de l'ordre de la foi. Elle ne peut être confirmée par expérience actuelle. La relation entre la fin vue comme conséquence de la résurrection de Jésus et des mouvements de l'histoire et de l'univers reste imprécisée.

L'acte créateur impose un destin unifié à l'univers, mais il demeure inaccessible, indéchiffrable à l'expérience. La foi l'affirme, la science ne fonde aucune lecture finalisante, ni n'infirme la possibilité d'en faire une. Le défaut d'appui sur l'expérience contraint à chercher le sens du devenir du monde en posant une analogie entre les devenirs historique

44. Ch. DUQUOC, *L'unique Christ*, Paris, Cerf, p. 183-200.

45. *Ibid.*, p. 137-182. La différence de taille entre les deux chapitres est en soi significative.

46. *Ibid.*, p. 185-186.

et cosmique. Deux conditions sont nécessaires pour effectuer cette opération. Qu'elle soit fondée dans l'Écriture et qu'il y ait un appui dans ce qui constitue l'environnement de l'être humain à l'émergence, au moins probable, d'un avenir stable<sup>47</sup>. D'un côté, estime Duquoc, les références scripturaires restent fragmentaires. D'un autre côté, Duquoc reprend le thème de l'indifférence, voire de l'hostilité du monde par rapport aux hommes. L'univers est indifférent à l'homme et à la vie. D'ailleurs, la cosmologie scientifique n'implique pas comme nécessaire l'existence de la vie et de l'intelligence. Comment justifier alors l'introduction de la notion d'histoire dans l'évolution préhumaine, voire dans le devenir cosmique? De fait, même si, par le biais de l'écologie scientifique, l'être humain est pensé à nouveau comme intégré dans la nature, cette intégration reste sans attache originaire avec le cosmos. L'être humain, comme la vie, demeurent dans cette conception des épiphénomènes.

Cependant, si le devenir de l'univers n'est pas orienté par le Christ Jésus<sup>48</sup>, il y a en revanche une orientation de la vie humaine par la résurrection du Christ Jésus. Cette compréhension de la révélation honore la différence d'impact de la résurrection entre l'humain et le reste du créé. Mais elle le fait en introduisant une séparation entre l'humain et le cosmique, pour reprendre les catégories de Duquoc, c'est-à-dire entre l'histoire et le cosmos. Les hommes maîtrisent leur histoire, plus ou moins, mais ils sont *sous la dépendance de la nécessité dans la marche de l'univers* (p. 183). Cette démarche, qui ne nie pas le salut du cosmos, pose tout de même une séparation entre l'historique, qui ne concerne que les affaires humaines, et le cosmique. Mais on peut remarquer que, dans la perspective de Duquoc, le rapport entre humain et cosmique est fondé sur une conception du monde qui correspond à l'état de la science de la physique classique. Resitué dans une perspective scientifique contemporaine, l'objection de Duquoc perd son fondement, car le rapport entre l'humain et le cosmique se retrouve mal posé. Le devenir de l'univers, en effet, n'est pas sous le coup de la nécessité seulement, puisqu'il est ouvert. Un monde ouvert est engagé dans un devenir qui n'est pas la seule continuation de son état présent. De ce fait, la lecture d'un sens christique de l'évolution de l'univers demeure possible. Reste à en préciser les conditions.

Il nous faut examiner maintenant l'autre objection. L'homme peut-il avoir accès à la résurrection et de ce fait au Christ? Cela revient à affirmer la possibilité de s'ouvrir à l'éschatologie. Un des théologiens qui a le plus travaillé la question est Wolfahrt Pannenberg. Il développe en effet une compréhension de l'histoire fondée sur l'éschatologie et en même temps prend en compte la relation aux sciences.

Parce que Dieu et son Règne constituent le contenu de la prédication de Jésus, l'éschatologie forme la perspective de toute la théologie chrétienne. L'éschatologie constitue une réalité présente même si elle n'est pas encore pleinement établie. Le présent dans ce sens est une anticipation de l'éschatologie, tout comme la révélation dans l'histoire est l'anticipation de la manifestation définitive de la divinité en tant

47. *Ibid.*, p. 195.

48. *Ibid.*, p. 185.

qu'accomplissement du temps et de l'histoire<sup>49</sup>. Cependant, si la résurrection de Jésus correspond à l'entrée de l'eschatologie dans l'histoire, la résurrection n'est pas pour autant, affirme Pannenberg, accessible à l'expérience pour le croyant. C'est l'Esprit du Ressuscité qui renouvelle le genre humain et le créé et qui donne de vérifier l'affirmation centrale du christianisme, Jésus est ressuscité, dans l'expérience actuelle de la foi<sup>50</sup>. Il y a donc un impact de la résurrection de Jésus sur le monde et sur l'histoire.

En effet, si le monde est créé par Dieu, alors le Règne de Dieu suppose de considérer précisément le monde comme création, et dans ce sens l'établissement du Règne initié par Jésus implique l'accomplissement du créé<sup>51</sup>. Le Règne, c'est Dieu qui se révèle comme Créateur dans sa création et non comme un Dieu étranger. Ce constat doit être appliqué à l'activité de Jésus. Celle-ci ne peut être réduite, souligne à juste titre Pannenberg, à manifester le futur du Règne de Dieu, sinon Jésus ne serait qu'un prophète, or il est plus que cela<sup>52</sup>. Cela veut dire que le Règne, et donc l'eschatologie, sont déjà commencés sans être pour autant achevés. L'accomplissement pour l'humanité n'est pas encore définitif avec la venue de Jésus, mais, comme cela a déjà été souligné, il vient par l'action de l'Esprit qui construit le corps du Christ, renouvelle la vie des croyants en vue de la résurrection (*Rm* 8,11) et transforme le créé en vue de supprimer son instabilité<sup>53</sup>, et par conséquent en vue de le mener lui aussi à son accomplissement. Cependant, l'affirmation de cette transformation ne peut être liée à l'explication scientifique. Elle relève de la théologie. L'accomplissement du monde ne peut être appuyée sur les sciences de la nature, ni ne se pose en opposition à elles<sup>54</sup>.

Par conséquent, l'accès à la transformation du monde pour l'homme ne vient pas, s'il existe, de l'empirique au sens où la science l'envisage. Mais l'homme, au moins le croyant, a-t-il accès à la transformation du monde et donc aussi de l'humain par l'action de l'Esprit répandu par la résurrection de Jésus? Il faut reconnaître que Pannenberg soulève une objection de fond qui nous oblige à examiner ce qui est au fondement de sa réflexion théologique, la prise en compte de l'eschatologie. Pour Pannenberg, seule la totalité d'une histoire permet de dire le sens d'un événement particulier de cette histoire. Un événement possède bien un sens en lui-même, mais ce sens ne se délivre qu'au long de cette histoire. Le sens, et par conséquent l'accès, se trouve au terme. Dans la résurrection de Jésus, Dieu anticipe la fin de l'histoire. Cela fait que la résurrection de Jésus a un rapport à la totalité de l'histoire et par conséquent à toute la création. Si, du côté de Jésus, la fin est jouée et le sens est là, il n'en est pas de même pour le croyant. De ce fait, la ré-

49. Voir W. PANNENBERG, *Systematische Theologie*, Bd. 3, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1993, p. 572-573.

50. *Esquisse d'une christologie*, Paris, Cerf, 1999, trad. fr. de 1971, p. 23-24.

51. *Systematische Theologie*, Bd. 3, p. 583.

52. *Ibid.*, p. 587.

53. *Ibid.*, p. 594-595.

54. *Ibid.*, p. 634-635. Aujourd'hui, il y a consonance entre la perspective eschatologique chrétienne et la science actuelle au sens où l'affirmation théologique, sans s'appuyer sur la science, est plus à l'aise avec les données cosmologiques.

flexion théologique se situe dans l'histoire qui, parce qu'elle n'est pas encore finie, reste partielle et donc ne permet pas au croyant d'accéder à l'emprise du Ressuscité sur le monde. Il n'en demeure pas moins que dès maintenant la vie nouvelle est articulée à la vie actuelle, objet de notre expérience quotidienne, et cette articulation est celle de la temporalité du créé à l'éternité divine<sup>55</sup>.

L'objection avancée par Pannenberg apparaît fondée en dernière analyse sur une philosophie du temps et de l'histoire qui a des conséquences sur la manière d'accéder à la réalité eschatologique. Cette modalité est différente de l'appréhension ordinaire du réel et ne peut exister qu'à la fin. Mais, ce faisant, la théologie de Pannenberg rend-elle compte de tout ce que le Nouveau Testament dit au sujet de l'emprise du Ressuscité sur le monde, ou, ce qui revient au même, sur l'action de l'Esprit sur le créé? Comme le montrent les analyses de la première partie de cette étude, le Nouveau Testament indique une autre voie, celle des signes. La théologie de Pannenberg manifeste que la manière d'accéder à l'emprise de la résurrection sur le monde ne peut être la même que les modalités de l'expérience ordinaire. Pour exprimer cette manière, le Nouveau Testament, quant à lui, nous oriente vers la notion de signe.

En conclusion, les exemples précédents montrent que les objections qu'ils soulèvent quant à la problématique étudiée ici ne constituent pas des objections dirimantes. Bien qu'elles s'inscrivent dans la tradition théologique, elles dépendent dans leur assise de conceptions extra-théologiques, scientifiques ou philosophiques. Nous pouvons donc tenir l'interprétation traditionnelle de l'Écriture et affirmer que, dans le devenir du monde, le chrétien peut lire des signes marquant la réalisation par Dieu de son dessein, accomplissement auquel l'être humain a pour mission de collaborer. Parmi ces actions figurent les sacrements<sup>56</sup>. Toutefois, la notion de sacrement qui, à la fois signifie et donne accès à la vie nouvelle, est trop restrictive et nous prendrons ici celle de signe qui est plus large. Un événement peut être signe de la résurrection à l'œuvre.

## LES SIGNES DE LA CRÉATION NOUVELLE

Nous partirons de la notion d'événement et de ce qui en est la cause. Un événement tire son sens et son origine d'enchaînements causaux antérieurs. Si les enchaînements sont continus, tout événement est déterminable du fait de ces enchaînements, que cela soit connaissable ou non n'a pas d'importance ici. Dans un monde considéré comme ouvert, il peut apparaître une rupture entre un enchaînement causal et un autre. Cela veut dire que des circonstances font qu'un enchaînement peut donner naissance à plusieurs scénarios possibles. Si on peut prévoir ces scénarios, on ne peut cependant déterminer lequel sera effectif-

55. Voir W. PANNENBERG, *La foi des apôtres*. Commentaire du credo, Paris, Cerf, 1974 (trad. de l'éd. de 1972), p. 181-184.

56. Voir J.-M. MALDAMÉ, *Le Christ pour l'univers*. Pour une collaboration entre science et foi, Paris, Desclée, 1998, p. 245-246.



vement réalisé. C'est la notion de bifurcation<sup>57</sup>. Dans cette perspective, il y a possibilité d'apparition de situations nouvelles. La compréhension suppose de faire intervenir des éléments contingents non déterminés d'avance, ouvrant ainsi à une pluralité d'interprétations. L'événement peut être perçu comme le signe des éléments contingents qui l'ont fait advenir. Certains événements peuvent alors être compris comme des signes. C'est ce que nous allons développer maintenant à partir d'un exemple déjà suggéré plus haut, l'emploi de la notion de signe dans l'évangile de Jean.

Après la multiplication des pains, la foule ne comprend pas (et les disciples pas davantage) que ce prodige est un signe, comme l'interpellation de Jésus le fait remarquer : *Ce n'est pas parce que vous avez vu des signes que vous me cherchez, mais parce que vous avez mangé des pains à satiété (Jn 6,26)*. Les interlocuteurs de Jésus s'en tiennent à ce qu'ils ont vu, c'est-à-dire du pain. Or, le signe est une réalité visible, c'est-à-dire accessible aux sens, qui fait accéder à une réalité qui ne se voit pas, c'est-à-dire qui n'est pas telle quelle accessible aux sens. Il s'agit en fait de la même réalité, mais considérée dans la totalité qu'elle constitue du fait de l'action de la résurrection sur elle. Bien sûr, Jésus dans le récit évangélique n'est pas encore ressuscité. Mais l'évangéliste présente la puissance agissante du Ressuscité comme déjà à l'œuvre durant sa vie terrestre, car elle lui appartient par ce qu'il est : Celui qui vient d'auprès du Père pour accomplir son dessein (*Jn 6,38*). C'est pourquoi, le pain dans ce passage de Jean renvoie à l'eucharistie<sup>58</sup>. L'élément créé qui est touché par la puissance de Jésus, qui n'est autre que celle de l'Esprit, c'est le pain qui n'est plus du pain ordinaire, mais le Pain de la Vie éternelle (*Jn 6,35 et 51*), c'est-à-dire le Christ Jésus lui-même. Le pain que l'on voit et mange est à la fois ce qu'on voit et ce qu'on ne voit pas. Il est à la fois signe de la Vie éternelle et cette vie même. Pour entrer dans cette compréhension, et par conséquent pour savoir qu'il y a un signe, il faut « croire ». Alors la réalité dans son appréhension première devient signe de la réalité dans sa dimension nouvelle, due à l'action de la résurrection de Jésus. Le pain est en fait le pain de Vie, c'est-à-dire le Pain qui est devenu la Vie.

Le signe johannique n'est pas donné d'emblée au sens où, pour être compris, il demande de se situer par rapport à Jésus. Les signes accomplis par Jésus appartiennent aux œuvres que le Père lui donne de faire<sup>59</sup>. Ils constituent un ensemble qui coïncide avec la vie publique de Jésus et donnent à voir la relation de Jésus au Père de sorte à engager à croire<sup>60</sup>. La vue du signe à la fois suscite et suppose le croire.

57. Voir « Devenir et irréversibilité », *Encyclopédie Philosophique Universelle*, vol. 1, *L'univers philosophique*, Paris, P.U.F., 1991<sup>2</sup>, p. 362-365 ; « Catastrophes », *Dictionnaire des Sciences*, Paris, Flammarion, 1997, 129-130.

58. Voir *The New Jerome Biblical Commentary*, op. cit., 1993, p. 960-963.

59. *The New Jerome Biblical Commentary*, op. cit., p. 1425-1426.

60. Voir « Signe », *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 12, col. 1306. Par le même auteur, sur le même sujet et pour un public plus large, voir Y. M. BLANCHARD, *Des signes pour croire ? Une lecture de l'évangile de Jean*, Paris, Cerf (coll. « Lire la Bible »), 1995.

Le signe n'a pas la même fonction pour le disciple qui n'a pas connu Jésus et pour celui qui l'a connu. Car, pour celui-ci, Jésus est présent visiblement. Le signe est là, mais ce n'est pas encore l'heure. La gloire de Jésus, bien que présente dès le début de sa vie terrestre (*Jn* 1,14), n'est pas évidente. Il s'agit de reconnaître la présence de la vie nouvelle et de participer à l'œuvre accomplie par Jésus : manifester la gloire divine, c'est-à-dire la vie nouvelle. Après la résurrection de Jésus, la nécessité de croire en sa présence active mais invisible est devenue claire. Toute réalité peut dorénavant être signe du monde nouveau, c'est-à-dire du monde vu selon un autre regard qui fait accéder à la vie nouvelle à l'œuvre dans la réalité présente. Dit autrement, il s'agit de suivre le même chemin que Jésus et ce faisant entrer dans la glorification du Fils par le Père.

Cependant, l'accès aux réalités comme signes suppose de se situer en disciple de Jésus. Le signe en effet n'est pas parlant en lui-même. Il demande d'être interprété. Selon l'évangéliste, si l'on n'est pas disciple de Jésus, le signe est ambigu, voire il devient un obstacle et conduit au rejet de Jésus et par conséquent de ses disciples. L'interprétation du signe est commandée par l'attitude que l'on a par rapport à Jésus. En reprenant l'exemple de la multiplication des pains, on mesure l'écart entre l'interprétation des disciples et celle de la foule. Celle-ci s'arrête à la matérialité du signe (*Jn* 6,26). Pour comprendre, il faut travailler à l'œuvre de Dieu (*Jn* 6,27), c'est-à-dire croire en Jésus qui est son envoyé (6,29). Les signes ne constituent pas un système sémantique clos où un signifiant renvoie à d'autres signifiants. Tous renvoient à Jésus, et le signe le plus topique est la croix. On peut y voir le crucifié, un cadavre. On peut aussi y découvrir la manifestation suprême de la gloire de Dieu, ce qui suppose de croire en Jésus et de comprendre les Écritures.

Finalement, il s'agit de passer d'un ordre de réalité à un autre que l'évangile qualifie de véritable parce qu'il est incomparablement plus dense que le premier. Car il relève de l'incréd. Ces deux ordres sont aussi présentés dans l'évangile comme chair et esprit. Mais, pour saisir cette dualité, c'est-à-dire qu'un autre ordre de réalité existe englobant le premier, il faut croire en Jésus (6, 63-64)<sup>61</sup>. La réalité du premier ordre devient alors un signe, un révélateur, une voie vers la réalité qu'est Jésus : *la Résurrection et la Vie* (*Jn* 11,25). La réalité ordinaire, visible, est alors saisie dans sa véritable consistance, celle qu'elle a aux yeux de Dieu, c'est-à-dire dans la consistance qu'elle acquiert dans et par la gloire qui est communiquée par le Ressuscité. Le signe se présente par conséquent comme le négatif d'un positif, le creux d'un plein. Il cherche à provoquer l'adhésion à Jésus en donnant accès à sa réalité que l'évangile appelle sa gloire : *Jn* 20,31<sup>62</sup>. Croire en Jésus, c'est croire en lui comme étant le Fils que le Père a envoyé d'auprès de lui pour donner la vie au monde (*Jn* 1, 3. 14; 3,16; 6,36).

On l'a vu, l'accès au réel comme signe suppose de croire. Pour croire, il faut aussi comprendre, et cela se fait par les Écritures. Celles-

61. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 12, col. 1314-1316.

62. Voir C. H. DODD, *L'interprétation du quatrième évangile*, Paris, Cerf (coll. « Lectio Divina »), 1975, p. 181-187; X. LÉON-DUFOUR, *Lecture de l'évangile selon Jean*, op. cit., p. 209-212.

ci, c'est-à-dire l'Ancien Testament, parlent de Jésus qui est leur accomplissement (*Jn* 5,46-47)<sup>63</sup>. Le signe prend tout son relief avec l'interprétation des Écritures. Tel est l'épisode du serpent de bronze fait par Moïse pour être placé sur une hampe, de sorte que les Hébreux mordus par les serpents envoyés par Dieu pour les châtier de leur refus d'avancer puissent être guéris en le regardant (*Nb* 21, 4-9). Le serpent de bronze élevé de terre est la figure de Jésus élevé sur la croix (*Jn* 3, 13-15; 12,33; 18,32). Comme ceux qui regardaient le serpent étaient guéris, de même ceux qui regardent le crucifié sont sauvés, à condition de ne pas s'arrêter au supplicé, mais de voir en lui le Fils du Père qui précisément à ce moment donne la vie au monde. La résurrection de Jésus est vue dans l'évangile de Jean comme ne faisant qu'un avec la croix. La croix est le signe par excellence qui manifeste la gloire de Jésus (*Jn* 12,21. 23 et 32). Le signe ne fonctionne pas seulement avec les réalités présentes, mais aussi à l'intérieur des Écritures. Tel est le cas de la multiplication des pains mis en relation avec le don de la manne.

Dans la multiplication des pains, le pain ordinaire est signe du Pain véritable qu'est Jésus, mais le Pain véritable renvoie aussi à la manne que les Hébreux ont reçue de Dieu comme nourriture durant l'exode. En effet, la manne est le pain venu du ciel<sup>64</sup>. La manne, nourriture donnée par Dieu, constitue le signe du Pain à venir qui en est l'accomplissement. La manne nourrissait temporairement tandis que le Pain véritable nourrit en vue de la vie éternelle (*Jn* 6, 32-33). Nous retrouvons la différence entre le premier degré de réalité que possèdent les choses du fait de leur création et la plénitude qu'elles reçoivent par l'action du Ressuscité. Création et résurrection sont liées par l'incarnation : le Pain de Vie, c'est Jésus qui est descendu du ciel, d'auprès du Père, pour donner la Vie éternelle, c'est-à-dire la Vie de Dieu, au monde (*Jn* 6,33 et 51).

En définitive, celui qui a compris l'Écriture, sait qui est Jésus. Alors voyant le signe, il croit, c'est-à-dire il sait que c'est un signe, comme le disciple bien-aimé au tombeau : *Il vit et il crut* (*Jn* 20,8). Quant aux autres, *Ils n'avaient pas encore compris l'Écriture* (20,19). Si on ne saisit pas l'Écriture, c'est-à-dire si on ne croit pas en Jésus, alors on ne peut que réclamer un autre signe comme le fait la foule après la multiplication des pains (6,30).

Résumons. Le signe est toujours relié à Jésus, et par conséquent à ses disciples. Cela veut dire que croire en Jésus, et donc croire en sa résurrection, conduit à voir le créé selon une double perspective. Selon la première, le monde, tel que nous le connaissons ordinairement, le monde étudié par les sciences, apparaît comme ouvert. Selon la perspective croyante, le monde est ouvert sur un but, la création nouvelle déjà commencée et accessible sous forme de signes pour ceux qui se situent dans cette perspective propre à la foi chrétienne. Qui plus est, si les œuvres de Jésus sont des signes, le récit évangélique insiste ailleurs pour dire qu'il est vrai de toute œuvre accomplie par les disciples (*Jn* 14, 12).

63. *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, t. 12, col. 1322-1325.

64. Voir *Ex* 16, 15; *Nb* 11, 4s.; *Sg* 16, 20; *Ps* 78, 24-25; 105,40.

Cette étude n'a pas pour but de développer davantage cet aspect, mais d'indiquer par le moyen de la notion johannique de signe une possibilité de comprendre l'action de la résurrection dans le créé comme repérable par des signes accessibles au croyant et leur permettant d'œuvrer à l'accomplissement du créé selon le dessein de Dieu.

Dans l'approche johannique, le signe n'est accessible qu'aux croyants. La question reste posée néanmoins de savoir s'il existe d'autres possibilités ouvertes à un public plus large. Une piste possible tient dans la fonction des signes. En effet, non seulement ils donnent sens à l'action des croyants, mais ils sont destinés aussi à susciter cette action. De la sorte, les signes ne servent pas uniquement à faire connaître la vie nouvelle, mais aussi à provoquer l'action de l'homme en vue de favoriser le développement de cette vie. Cet aspect n'a été que mentionné au long des analyses qui précèdent. Il aurait mérité un traitement particulier. Sans entrer dans les détails, deux remarques sont à faire. La première est qu'on retrouve là une caractéristique de la notion de signe commune à toute culture et qui rejoint ce que l'Écriture dit quant à la disposition du créé par rapport à son Créateur : *Les textes du Premier Testament illustrent l'idée que la connaissance est mue par un dynamisme interne qui l'associe au réel en tant que celui-ci est en genèse. L'homme biblique sait que son Dieu est à l'œuvre et conduit le monde à un futur imprévisible mais sûr*<sup>65</sup>. Or, avec la venue du Christ Jésus, et c'est la seconde remarque, ce futur est arrivé ou, plus exactement, il est commencé et demande pour se poursuivre la collaboration de l'être humain avec le Créateur. Dans cette perspective, tout homme de bonne volonté, pour reprendre l'expression traditionnelle, est collaborateur dans l'achèvement du dessein divin. Il est par conséquent apte à déchiffrer dans ce qui se passe dans son existence, ou autour de lui, ce qu'il convient de faire pour que, là où il est, le monde devienne signifiant d'une vie plus dense et plus vraie. Ou, dit autrement, que le monde manifeste de plus en plus la présence du Ressuscité. Cela dit, si la voie de recherche ouverte par la notion de signe a permis d'éviter l'aporie posée par la réflexion de Pannenberg présentée plus haut, elle ne peut éviter tôt ou tard une réflexion sur l'eschatologie, réflexion qui dans cette ligne reste à faire. La théologie de Pannenberg nous en livre le point de départ en mettant en évidence la place du Christ Jésus dans l'histoire de l'être humain et du monde. Il n'est pas Celui qu'on regarde comme une figure du passé, mais à l'inverse il est Celui qui met en perspective le monde et l'existence d'une manière nouvelle. Avec la venue du Christ Jésus la place de l'eschatologie a été inversée. Elle ne constitue plus l'horizon du monde actuel en annonçant le monde à venir. Au contraire, par le Ressuscité, l'eschatologie correspond à la constitution progressive du créé comme corps du Christ par l'action de l'Esprit, notamment par ceux qui acceptent d'entrer dans cette perspective et qui de ce fait contribuent à manifester la réalisation du dessein divin<sup>66</sup>.

Université Paul-Verlaine – Metz

65. Roger KLAINE, *Le devenir du monde et la Bible*, t. 2, *Le devenir de l'humanité selon les écrits bibliques d'avant notre ère*, Paris, Cerf, 2000, p. 133; voir aussi p. 140-142 et t. 1, *Le destin de l'univers*, Paris, Cerf, 2000, p. 145-146.

66. Voir *Ep* 1, 17-23 et 2, 20-22.

RÉSUMÉ DE L'ARTICLE. — Foi chrétienne et transformation du monde. Par Jacques FANTINO.

*Les chrétiens affirment que Jésus accomplit le dessein de Dieu. De ce fait, le monde est en cours de transformation vers son état définitif qu'est la création nouvelle. L'article revient sur les affirmations de l'Écriture et de la tradition chrétienne pour examiner dans quelle mesure la création nouvelle peut être accessible au croyant.*

SUMMARY OF THE ARTICLE. — Christian faith and transformation of the world. By Jacques FANTINO.

*Christians affirm that Jesus has fulfilled God's plan. The world is thus undergoing a transformation into its definitive state which is the new creation. This paper revisits Scripture's affirmations and the Christian tradition in order to examine the extent to which the new creation may be accessible to the believer.*