

« Par qui tout a été fait » La christologie cosmique du concile de Nicée dans une optique écologique

VERONIKA HOFFMANN

Université de Fribourg, Suisse

1. Introduction

L'affirmation du Credo de Nicée selon laquelle tout a été créé par le Christ peut-elle avoir une signification pour une théologie écologique contemporaine ? Cette question semble constituer un anachronisme. Car il est évident que dans un texte du IV^e siècle, la catastrophe climatique du XXI^e siècle n'est pas évoquée. La différence des visions du monde et des objectifs visés est de taille. Mais cela ne signifie pas pour autant que la profession de foi de Nicée ne peut pas être pertinente pour une théologie contemporaine sensible à l'écologie¹.

Dans la réception du symbole de Nicée, on parle peu de cette affirmation selon laquelle la création a été opérée par le Christ. Il y a probablement deux raisons à cela : en premier lieu, cette affirmation ne faisait pas débat à l'époque². Ce qui était contesté, c'était son interprétation – et c'est dans le cadre de cette controverse que s'est concentrée la réception. Arius et d'autres comprenaient le Christ comme la première, la plus noble de toutes les créatures. Il était selon eux la seule créature créée par Dieu lui-même, tout le reste ayant été créé par Dieu à travers lui, le Christ. En revanche, on sait que le concile place le Christ entièrement du côté du Créateur. La deuxième raison pour laquelle le rôle du Christ dans la création a peu été considéré est sans doute liée au fait que la situation se trouve aujourd'hui largement inversée. La confession trinitaire fait partie du fondement commun de toutes les grandes confessions. Par contre, dans le cadre de notre vision contemporaine du monde, la pertinence de l'affirmation selon

1 Pour des réflexions similaires sur les possibilités et les limites d'une herméneutique biblique écologique, voir par exemple David G. HORRELL *et al.* (éd.), *Ecological Hermeneutics: Biblical, Historical and Theological Perspectives*, Londres, T&T Clark, 2010 ; David G. HORRELL, *The Bible and the Environment: Towards a Critical Ecological Biblical Theology*, Oxford, Routledge, 2010.

2 Khaled ANATOLIOS, *Retrieving Nicaea: The Development and Meaning of Trinitarian Doctrine*, Grand Rapids (Michigan), Baker Academic, 2011, p. 37 ; sur la relation entre cosmologie et christologie dans des théologies « pro-nicéennes », voir Lewis AYRES, *Nicaea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology*, Oxford, Oxford University Press, 2004, chap. 12.

3 Johannes VON LÜPKE, « Schöpfungsmittlerschaft Christi. Ein umstrittenes Theologumenon », dans Marco HOFHEINZ et Kai-Ole EBERHARDT (éd.), *Gegenwartsbezogene Christologie. Denkformen und Brennpunkte angesichts neuer Herausforderungen*, Tübingen, Mohr Siebeck, 2020; Denis EDWARDS, *Deep Incarnation: God's Redemptive Suffering with Creatures*, Maryknoll (New York), Orbis Books, 2019, p. 52; François Euvé, « Découvrir la dimension cosmique du Christ », *La Chair et le Souffle*, vol. 3, n°1, 2008, p. 51 et suiv. Selon McCarthy, la dimension cosmologique de la christologie passe au second plan dès le VII^e siècle (John MCCARTHY, « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie. Une lecture de Col 1,15-20 », *Nouvelle revue théologique*, vol. 116, n°1, 1994, p. 27-47, ici p. 29 et suiv.).

4 La notion du « Christ cosmique » est surtout associée à la pensée de Teilhard de Chardin (cf. Jürgen MOLTSMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, Paris, Cerf, 1993, p. 399-405; John MCCARTHY, « Le Christ cosmique et l'âge de l'écologie », art. cité; sur sa signification chez Teilhard, cf. François Euvé, « Découvrir la dimension cosmique du Christ », art. cité). Elle n'est cependant pas employée ici dans un sens spécifiquement teilhardien, mais pour résumer une perspective christologique englobant sa préexistence et sa médiation de toute la Création, sa présence permanente en elle et l'accomplissement universel par lui.

5 Sur ce défi, voir *Lettre encyclique Laudato si' du Saint-Père François sur la sauvegarde de la maison commune*, n° 69.

6 Jürgen MOLTSMANN, *Jésus, le Messie de Dieu*, op. cit., p. 391 et suiv., p. 310; Elisabeth A. JOHNSON, *Ask the Beasts. Darwin and the God of Love*, Londres, Bloomsbury, 2014.

7 John MCCARTHY, « Théologie et écologie », *Nouvelle revue théologique*, n° 130, 2008, p. 561.

laquelle tout a été créé non seulement « par Dieu », mais aussi par le Christ, précisément, semble peu évidente. Par conséquent, elle reste souvent en marge des réflexions de la théologie actuelle³.

Récemment, l'idée du « Christ cosmique⁴ » a toutefois été reprise dans les approches d'une théologie écologique, afin de surmonter un certain anthropocentrisme de la théologie actuelle⁵. On ne vise évidemment pas à reprendre la vision du monde du IV^e siècle. Il s'agit plutôt de montrer que le monde non humain n'est pas seulement la « scène » sur laquelle se déroule le drame du salut pour l'homme, mais qu'il a sa propre valeur aux yeux de Dieu. Il convient de rappeler dans ce contexte que, théologiquement, la création ne se limite pas à un acte isolé « au commencement », mais qu'elle intègre les trois aspects de « *creatio ex nihilo*, *creatio continua* et *creatio nova*⁶ ». Ainsi, avec une christologie cosmique renouvelée, l'universalité de l'espérance en une nouvelle création eschatologique telle qu'en témoignent les écrits bibliques serait à nouveau mise en évidence, à l'encontre d'une idée d'achèvement focalisée presque exclusivement sur l'humain.

La présence de la christologie cosmique dans le symbole de Nicée (et dans les théologies de l'époque) montre ainsi qu'une telle « christologie écologique » n'inscrit pas, sur la base d'une sensibilité écologique propre au XXI^e siècle, quelque chose dans la théologie chrétienne qui lui serait en fait étranger. Il est possible au contraire de remettre en lumière, par une relecture, des aspects essentiels mais négligés de la christologie. « Jésus-Christ constitue la clé de compréhension du mystère de la création. Aucune christologie ne peut faire l'impasse sur le cosmos. Si le Christ est vraiment le Sauveur du monde, la foi en lui "en qui toutes choses ont été créées" implique une christologie qui inclut, outre les hommes et leur histoire, la création entière⁷. » Dans ce qui suit, nous évoquerons tout d'abord quelques sources bibliques et du christianisme des premiers siècles pour une telle christologie cosmique. Puis nous verrons comment ces réflexions ont récemment été reprises et élargies dans l'idée d'une « *deep incarnation*⁸ », où création et rédemption sont étroitement liées et où l'incarnation concerne l'ensemble du monde créé. En troisième lieu, nous envisagerons comment, en assumant une nature humaine, le Christ a également assumé la matérialité de toute la création. Finalement, quelques points critiques seront brièvement abordés.

8 « Incarnation profonde ». Le terme n'est pas traduit dans la littérature non anglophone.

2. Le Christ : le Verbe et la Sagesse

2.1. *La Sagesse, le Verbe, le Christ : l'axe Ancien – Nouveau Testament* Le discours du Nouveau Testament et de l'Église primitive sur le Christ

comme médiateur de toute la création se réfère à des sources vétéro-testamentaires. Dans l'Ancien Testament, les figures telles que le « Verbe », l'« Esprit » et surtout la « Sagesse » servent à décrire l'action et la présence de Dieu dans le monde, sans pour autant compromettre sa transcendance. Les textes les plus importants à cet égard sont Jb 28, Pr 9, Si 1.24.51 et Sg 6,21–11,1. Dans ce contexte, le témoignage biblique comprend les trois figures largement comme des expressions plus ou moins équivalentes pour décrire la relation de Dieu au monde. La figure de la sagesse présente cependant le profil le plus marqué. Elle est personnifiée et de plus en plus associée aux œuvres divines de la création du monde, de la providence et de la rédemption. Elle crée et renouvelle tout et assume donc certaines fonctions et caractéristiques de Dieu. Elle est à la fois en tout et au-delà de tout, une sorte d'émanation de la sainteté de Dieu (« Elle s'étend avec force d'un bout du monde à l'autre et elle gouverne l'univers avec bonté » ; Sg 8,1).

Le Nouveau Testament reprend toute une série de motifs de cette tradition de sagesse pour décrire le Christ, notamment, outre la préexistence du Logos (Jn 1,11), son importance cosmique dans la création et la conservation du monde (Jn 1,3.10 ; 1 Co 8,6 ; Col 1,16s ; He 1,2s). La christologie sapientielle présente donc le Christ comme la « sagesse incarnée⁹ » : comme elle, il est au cœur de la création et de la conservation du monde. L'hymne aux Colossiens, à travers son emploi de prépositions, met tout particulièrement en évidence le cadre global à la fois spatial et temporel : « C'est en lui qu'ont été créées toutes choses, [...] tout a été créé par lui et pour lui. Il est avant toutes choses et tout subsiste en lui » (Col 1,16s).

2.2. *La Sagesse incarnée chez Athanase* La christologie de l'Église primitive énonce elle aussi la dimension cosmique du Christ. Cela se manifeste

par exemple de manière caractéristique chez Athanase¹⁰. Dans sa théologie de l'incarnation, Athanase souligne que c'est la même sagesse éternelle, par laquelle le monde a déjà été créé, qui s'est faite homme dans l'incarnation. Il déclare ainsi au début de son traité *De incarnatione* : « Il convient [...] de parler d'abord de la

9 Denis EDWARDS, *Jesus the Wisdom of God: An Ecological Theology*, Eugene (Oregon), Wipf and Stock, 2005, p. 51. Le prologue de l'Évangile de Jean, un texte crucial à cet égard, parle de « verbe » et non de « sagesse ». Mais ce sont précisément les attributs de la sagesse de l'Ancien Testament qui sont conférés à ce « verbe ». Voir Gerald O'COLLINS, « Word, Spirit and Wisdom in the Universe: A Biblical and Theological Reflection », dans Niels Henrik GREGERSEN (éd.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, Minneapolis, Fortress Press, 2015, p. 59-77, ici p. 75-77 ; Elisabeth A. JOHNSON, *Creation and the Cross. The Mercy of God for a Planet in Peril*, Maryknoll (New York), Orbis Books, 2018, p. 170-177.

10 Denis EDWARDS, *Deep Incarnation*, op.cit. ; John BEHR, « Saint Athanasius on "Incarnation" », dans Niels Henrik GREGERSEN (éd.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, op.cit., p. 79-98 ; Niels Henrik GREGERSEN, « Deep Incarnation and Chalcedon: On the Enduring Legacy of the Cappadocian Concept of "misis" », dans Thomas MARSCHLER et Thomas SCHÄRTL (éd.), *Herausforderungen und Modifikationen des Klassischen Theismus*, t. 2 : *Inkarnation*, Münster, Aschendorff, coll. « Studien zur systematischen Theologie, Ethik und Philosophie », n°16/2, 2020, p. 258-261.

création de l'univers et de Dieu son créateur, afin qu'on envisage ainsi comme il faut le fait que la nouvelle création de cet univers a été produite par le Verbe qui l'avait créé à l'origine. Car on ne verra nulle contradiction, si le Père réalise le salut de la créature en celui par qui il l'avait produite¹¹. » Pour Athanase, la création par le Verbe et son incarnation sont donc étroitement liées. « Car le Verbe se déploie en tous sens, vers le haut et le bas, la profondeur et la largeur, en haut vers la création, en bas vers l'incarnation, dans la profondeur vers les enfers, dans la largeur vers le monde¹². »

Mais pourquoi le Verbe s'est-il incarné ? Athanase donne deux raisons essentielles : 1. pour vaincre la mort qui est entrée dans le monde à cause du péché humain, 2. pour renouveler la ressemblance de l'homme à Dieu, afin que celui-ci puisse le connaître. Ces deux raisons semblent d'abord se centrer sur l'homme, et c'est effectivement son salut qui est au cœur des réflexions d'Athanase. Mais il ne fait pas pour autant une différence stricte entre l'humanité et le reste de la création, il pense plutôt de manière inclusive, à l'échelle de la création tout entière (*all-inclusive*)¹³ : le salut en tant que « processus de rédemption et de déification englobe plus que l'humanité. Athanase voit dans l'incarnation une transformation de la situation des créatures, une transformation déjà à l'œuvre non seulement parmi les êtres humains, mais aussi dans la création tout entière¹⁴. » Dans la création comme dans l'incarnation, Dieu qui est radicalement transcendant se rend présent au monde. Et dans les deux cas, la raison en est la bonté de Dieu qui s'abaisse, « l'amour de Dieu pour l'humanité, un amour qui est dépouillement de soi¹⁵ ».

3. *Deep incarnation, deep resurrection*

3.1. *Deep incarnation* Les réflexions précédentes ont mis en évidence que le Christ cosmique et le Christ incarné sont étroitement liés. Pourrait-on en déduire que l'incarnation du Logos aurait une signification non seulement pour l'humanité, mais aussi pour la création non humaine ? Denis Edwards estime que l'on peut trouver dans la théologie athanasienne des éléments qui vont dans ce sens. Il ne veut nullement minimiser les différences entre une théologie de l'incarnation du IV^e siècle aux orientations anti-ariennes et une christologie contemporaine qui cherche à tenir compte de la création non humaine¹⁶. Athanase ne se réfère évidemment pas à la crise écologique. Il ne se soucie pas particulièrement de la créa-

11 ATHANASE, *Sur l'incarnation du verbe*, Paris, Cerf, coll. « Sources chrétiennes », n° 199, 2011, n° 1.

12 *Ibid.*, n° 16.

13 DENIS EDWARDS, *Deep Incarnation*, *op. cit.*, p. 59.

14 « [...] process of salvation and deification embraces more than humanity. Athanasius sees the incarnation as bringing about a transformation in creaturely reality, a transformation already at work not only in human beings but also in the wider creation » (*ibid.*, p. 69) ; voir ATHANASE, *Les Trois Discours contre les ariens*, trad. Adelin Rousseau, Bruxelles, Lessius, coll. « Donner raison », n° 15, 2004, discours 2, n° 63, renvoyant à Rm 8,19.21.29. Toutes les traductions de l'anglais sont nôtres.

15 « God's self-humbling love for humanity » (Khaled ANATOLIOS, *Retrieving Nicaea*, *op. cit.*, p. 123).

16 DENIS EDWARDS, *Deep Incarnation*, *op. cit.*, p. 77-79.

tion non humaine, mais il met l'accent sur la pleine divinité du Verbe. De plus, il ne partage pas notre compréhension des processus naturels de l'évolution qui causent une souffrance énorme dans la création non humaine (et sans que l'homme soit en cause). Mais Edwards voit en même temps une convergence qu'il résume ainsi : « Tout a été créé par le Verbe et tout sera libéré et accompli dans le Verbe fait chair. Si l'incarnation du Verbe dans l'humanité créée de Jésus est un événement tout à fait unique, c'est un événement non seulement pour Jésus et pour l'ensemble de l'humanité, mais aussi pour l'ensemble du monde biologique et physique interconnecté¹⁷. »

John McCarthy formule le centre d'une christologie cosmique et écologique contemporaine de la même manière :

Image de Dieu (2 Co 4,4) dans son union hypostatique au Verbe, le Christ est aussi image de Dieu dans la matérialité qu'il assume. Sa chair est la chair de l'univers dans son dynamisme et son évolution. Pleinement homme, il est né de l'humus de la terre et de la matière du cosmos. Pleinement Dieu, il proclame la place centrale du monde matériel dans l'économie de la rédemption. En assumant notre condition humaine, il a accepté définitivement le salut de la création, fondé la relation de Dieu au monde et proclamé la bonté de la création. Ainsi, événement central de l'histoire humaine, l'Incarnation est-elle un événement qui touche le cosmos tout entier¹⁸.

Cette ligne de pensée est actuellement reprise sous la notion de « *deep incarnation* »¹⁹. Une définition devenue presque classique est la suivante :

« *Deep incarnation* » est la conception selon laquelle le Logos (Sagesse et Parole) de Dieu s'est incarné en Jésus-Christ d'une manière si compréhensive que Dieu, en assumant l'histoire particulière de la vie de Jésus, le juif de Nazareth, a également rejoint les conditions matérielles de l'existence des créatures (« toute chair »), partagé et ennobli le destin de toutes les formes de vie biologique (« herbe » et « lys ») et éprouvé en lui-même les souffrances des créatures sensibles (« moineaux » et « renards »). « *Deep incarnation* » présuppose donc une incarnation radicale, qui atteint les racines (*radices*) de l'existence matérielle et biologique ainsi que les côtés sombres de la création [...]. L'incarnation ne peut donc pas être une affaire exclusivement humaine²⁰.

« *Deep incarnation* » souligne donc que le Logos n'a pas « seulement » pris une nature humaine et donc aussi un corps humain, mais qu'il a pris en lui la matérialité du cosmos tout entier.

17 « All things are created through the Word and all things are to be liberated and fulfilled in the Word made flesh. While the incarnation of the Word in the created humanity of Jesus is a completely unique event, it is an event not only for Jesus and not only for the whole of humanity but also for the whole interconnected biological and physical world » (DENIS EDWARDS, *Partaking of God. Trinity, Evolution, and Ecology*, Collegeville [Minnesota], Liturgical Press, 2014, p. 54).

18 JOHN MCCARTHY, « Théologie et écologie », art. cité, p. 561; cf. PAPE FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 99 et suiv.

19 Le terme a été introduit par Niels H. Gregersen. D'autres représentants importants d'une « *deep incarnation* » sont par exemple Elizabeth A. Johnson et Denis Edwards. McCarthy se rapproche en fait de cette notion dans ses réflexions, mais ne s'y réfère pas explicitement.

20 « "Deep Incarnation" is the view that God's own Logos (Wisdom and Word) was made flesh in Jesus the Christ in such a comprehensive manner that God, by assuming the particular life story of Jesus the Jew from Nazareth, also conjoined the material conditions of creaturely existence ("all flesh"), shared and ennobled the fate of all biological life forms ("grass" and "lilies"), and experienced the pains of sensitive creatures ("sparrows" and "foxes") from within. Deep incarnation thus presupposes a radical embodiment that reaches into the roots (radices) of material and biological existence as well as into the darker sides of creation [...]. Incarnation, therefore, cannot be an exclusively human affair » (NIELS HENRIK GREGERSEN, « The Extended Body of Christ. Three Dimensions of Deep Incarnation », dans NIELS HENRIK GREGERSEN [éd.], *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, op. cit., p. 225-251, ici p. 225 et suiv.). Gregersen préface ce texte avec la citation du *Sur l'Incarnation du verbe*, n° 16 donnée plus haut.

Niels H. Gregersen relie explicitement cette vision au symbole de Nicée : « Le Credo de Nicée exprime avec précision l'incarnation dans deux horizons, d'abord dans l'horizon universel du Fils "incarné" [...] dans le monde matériel, puis en exprimant le point central du Fils de Dieu "humanisé"²¹. »

Pour une compréhension correcte de la « *deep incarnation* », il est essentiel de remarquer que des auteurs comme Denis Edwards, Niels H. Gregersen ou Elizabeth Johnson ne cherchent aucunement à étendre la notion d'incarnation d'une manière indiscriminée²². Il faut se garder de prétendre que le Logos s'incarnerait simplement dans tout ce qui est. Cela relativiserait le caractère unique de l'incarnation en Jésus-Christ et étendrait l'incarnation jusqu'aux catastrophes naturelles ou à la brutalité humaine. Gregersen distingue donc entre une incarnation au sens strict, en Jésus-Christ, et une incarnation au sens large (*full-scope*) du Logos dans la Création²³.

21 « The Nicene Creed carefully expresses the incarnation within two horizons, first in the universal horizon of the Son being "enfleshed" [...] in the material world, then expressing the focal point of the Son of God being "humanized" » (Niels Henrik GREGERSEN, « Deep Incarnation and Chalcedon », art. cité, p. 255, renvoyant à 1Co 8,6 et Jn 1,14).

22 Gregersen souligne ce point à plusieurs reprises, par exemple dans Niels Henrik GREGERSEN (éd.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, op. cit., « Introduction », p. 1-21 et « Deep Incarnation Opportunities and Challenges », p. 361-379.

23 *Id.*, « The Extended Body of Christ », art. cité, p. 234 ; autre terminologie utilisée par lui : une « as-incarnation » en Jésus et une incarnation du Logos « dans, avec et sous » (*in, with and under*) d'autres formes (*Id.*, « *Cur Deus caro: Jesus and the Cosmos Story* », *Theology and Science*, vol. 11, n° 4, 2013, p. 370-393, ici p. 385 et suiv.).

24 « Deep incarnation does not suggest that God is simply incarnate in all that happens and takes place at any moment in the history of creation. [...] [I]t is not theologically tenable to identify incarnation with creativity. In that case God would also be incarnate as Holocaust, as hypocrisy, as anxiety, etc. Rather, the point of deep incarnation is that the incarnate One is present in all creation as the co-sufferer with all flesh, and as the redeemer of all flesh, even in states of disintegration, violence, and

La deep incarnation ne propose pas que Dieu s'incarne simplement dans tout ce qui se produit et tout ce qui se passe à n'importe quel moment de l'histoire de la création. [...] [I]l n'est pas théologiquement défendable d'identifier l'incarnation à la créativité. Dans ce cas, Dieu s'incarnerait également en tant qu'holocauste, en tant qu'hypocrisie, en tant qu'anxiété, etc. L'intérêt de la « deep incarnation » réside plutôt dans le fait que l'Unique incarné est présent dans toute la création en tant que co-souffrant avec toute chair et en tant que rédempteur de toute chair, même dans des conditions de désintégration, de violence et de désespoir mental (cf. Rm 8,35-39). L'incarnation au sens strict du terme comprend à la fois l'auto-incarnation et l'auto-identification de Dieu. Même si Dieu est omni-présent dans la création, il n'y est pas omni-révélé²⁴.

Un nouvel accent majeur de la notion de *deep incarnation* par rapport aux figures de la christologie cosmique de l'Église ancienne consiste dans le regard attentif qu'elle porte à la souffrance de la création non humaine et à la présence de Dieu en elle en tant que « co-souffrant », selon Gregersen. Nos connaissances d'aujourd'hui sur l'évolution de la vie nous révèlent les immenses souffrances qu'elle a provoquées et qu'elle provoque encore, souffrances qui ne peuvent être ni qualifiées moralement ni, en règle

mental despair (cf. Rom 8:35-39). Incarnation, in the strict sense of the term, includes both God's self-embodiment and God's self-identification. Even if God is omnipresent in creation, God is not omnimanifest here » (*Id.*, « Deep Incarnation and Kenosis: In, With, Under, and As: A Response to Ted Peters », *Dialog. A Journal of Theology*, vol. 52, n° 3, 2013, p. 251-262, ici p. 252 et suiv.). L'auteur souligne. Cf. Denis EDWARDS, *Deep Incarnation*, op. cit., p. 131.

générale, combattues. Elizabeth Johnson fait le constat suivant : « La sensibilité à la douleur et au plaisir est retenue dans le développement évolutif de la vie, étant donné l'avantage évident qu'elle représente pour la survie²⁵. » La « *deep incarnation* » veut penser que le « Christ cosmique » n'est pas un souverain céleste de la création, exempt de toute souffrance, mais qu'il est présent dans la souffrance de chaque créature, souffrant avec elle.

Comment cela se traduit-il ? Johnson s'exprime avec prudence : « On peut se demander si la présence du Dieu vivant auprès des créatures dans leur souffrance change quoi que ce soit. En un sens, elle ne change rien. La mort continue comme avant de détruire l'individu²⁶. » Mais en même temps, elle insiste : « Mais pensez à ce que signifie l'affirmation de la présence compatissante de Dieu au milieu de la mort. Semblant être absent, le Créateur de toute chair est discrètement présent aux côtés des créatures qui souffrent et qui meurent. Elles restent connectées au Dieu de la vie malgré ce qui se passe ; en fait, au plus profond de ce qui se passe [...]. Le mulot ne meurt pas seul²⁷. » Et de souligner : « À mon avis, c'est l'une des affirmations les plus significatives que la théologie puisse formuler²⁸. »

3.2. Deep resurrection Johnson a complété l'idée de « *deep incarnation* » par celle de « *deep resurrection*²⁹ ». « Partant de la vision de Gregersen sur la « *deep incarnation* » qui unit le Christ crucifié à toutes les créatures dans leur souffrance, je propose que nous employions l'idée d'une « *deep resurrection* » pour étendre l'affiliation du Christ ressuscité à l'ensemble du monde naturel³⁰. » Johnson voit des ressources dans la théologie de l'Église ancienne pour cette idée aussi, par exemple lorsqu'Ambroise de Milan dit à propos du Ressuscité : « L'univers est ressuscité en lui ; le ciel est ressuscité en lui ; la terre est ressuscitée en lui³¹. » De même que le Logos a pris la « chair » de toute la création lors de l'incarnation, la glorification de sa chair lors de sa résurrection signale le début du renouvellement de toute la création. La promesse que la matérialité ne sera pas abandonnée,

de la « *deep cross* », afin de montrer clairement que toute la vie, la mort et la résurrection sont marquées par une participation à la matérialité du cosmos et une solidarité avec tout ce qui souffre (Elizabeth A. JOHNSON, « Jesus and the Cosmos », art. cité).

30 « Drawing out Gregersen's insight into deep incarnation that unites the crucified Christ with all creatures in their suffering, I suggest we employ the idea of "deep resurrection" to extend the risen Christ's affiliation to the whole natural world » (Elizabeth A. JOHNSON, *Ask the Beasts*, op. cit., p. 208).

31 AMBROISE DE MILAN, *Sur la mort de son frère*, trad. Michèle Bonnot, Paris, Migne, 2002, n° 102 ; cité en substance par Elisabeth A. JOHNSON, *Ask the Beasts*, op. cit., p. 208.

25 « Given the clear benefit for survival, sensitivity to pain and pleasure is selected for in the evolutionary development of life » (Elisabeth A. JOHNSON, *Ask the Beasts*, op. cit., p. 183) ; cf. Niels Henrik GREGERSEN, « The Cross of Christ in an Evolutionary World », *Dialog. A Journal of Theology*, vol. 40, n° 3, 2001, p. 192-207.

26 « One may well ask if the presence of the living God with creatures in their suffering makes any difference. In one sense it does not. Death goes on as before, destroying the individual » (Elisabeth A. JOHNSON, *Ask the Beasts*, op. cit., p. 206).

27 « But think what it means to affirm the compassionate presence of God in the midst of death. Seemingly absent, the Creator of all flesh is silently present with creatures in their pain and dying. They remain connected to the God of life despite what is happening; in fact, in the depths of what is happening [...]. The field mouse does not die alone » (Ead., *Creation and the Cross*, op. cit., p. 189) ; cf. Denis EDWARDS, *Deep Incarnation*, op. cit., p. 124.

28 « In my view this is one of the most significant things theology can say » (Elisabeth A. JOHNSON, *Ask the Beasts*, op. cit., p. 206).

29 Ead., *Ask the Beasts*, op. cit. ; « Jesus and the Cosmos: Soundings in Deep Christology », dans Niels Henrik GREGERSEN (éd.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, op. cit., p. 133-156 ; *Creation and the Cross*, op. cit. Gregersen et Edwards ont à leur tour repris cette extension (Denis EDWARDS, *Deep Incarnation*, op. cit. ; Niels Henrik GREGERSEN, « *Cur Deus caro* », art. cité ; « The Extended Body of Christ », art. cité). Johnson parle en outre du « *deep ministry* » de Jésus et

mais transformée, n'est pas réservée à la personne humaine. L'idée d'une « *deep resurrection* » étend ce concept à l'ensemble du monde naturel : celui-ci ne sera pas délaissé comme quelque chose de provisoire et seulement terrestre, il sera lui aussi transformé. « *Deep resurrection* » parachève ainsi le lien entre l'action du Christ dans la création du monde, sa présence incarnée « dans la chair » et l'accomplissement universel de toutes choses par lui et en lui³².

4. Questions et critiques³³

Le concept de « *deep incarnation* » (et de « *deep resurrection* ») a été repris par un certain nombre de théologiens, mais il a également suscité des questions critiques. Nous en abordons brièvement trois.

4.1. Un panthéisme caché ? L'idée de « *deep incarnation* » conduit-elle en fin de compte à un panthéisme³⁴ ? Cette première critique peut être assez facilement écartée comme étant un malentendu. McCarthy déclare sans ambages : « La notion de Christ cosmique n'a [...] rien de panthéistique³⁵. » Nous avons déjà montré que « *deep incarnation* » ne signifie pour aucun des auteurs cités une sorte d'« incarnation uniforme de Dieu dans tout ce qui existe ». Ils se démarquent même explicitement d'une telle idée. Bien au contraire, « *deep incarnation* » repose précisément sur le fait que le Logos s'est incarné en un événement unique et dans un corps concret.

4.2. Une réponse convaincante à la souffrance des créatures ? Une deuxième critique me semble plus pertinente. « *Deep incarnation* » veut penser la christologie cosmique de telle manière que la présence de Dieu à la souffrance de la nature non humaine y soit également incluse. D'une part, cette idée semble importante pour faire preuve de respect envers la création non humaine et sa souffrance. Mais, d'autre part, on se demande dans quelle mesure la présence divine compatissante peut effectivement avoir une signification pour les mulots mourants. Ne faut-il pas une forme de *conscience* de cette présence pour qu'elle puisse avoir un effet consolateur ?

³² Col 1,15; PAPE FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 243. Johnson, Gregersen et Edwards soulignent qu'un tel achèvement devrait être pensé d'une manière adaptée à chaque créature. En même temps, ils reconnaissent que l'on atteint rapidement les limites de l'imagination en ce qui concerne l'achèvement de la création non humaine (Niels Henrik GREGERSEN, « Introduction », art. cité, p. 21; Elisabeth A. JOHNSON, *Ask the Beasts*, op. cit., p. 231; Denis EDWARDS, *Deep Incarnation*, op. cit., p. 126 et suiv.).

³³ Nous n'aborderons ici que trois critiques importantes par rapport au contexte qui nous intéresse. Pour une présentation d'autres critiques, voir Thomas SCHÄRTL, « *Deep incarnation*. Gottes Menschwerdung im Kosmos », dans Jan-Heiner Tück et Magnus STRIET (éd.), *Jesus Christus – Alpha und Omega. Festschrift für Helmut Hoping zum 65. Geburtstag*, Fribourg-en-Brisgau, Herder, 2021, p. 357-383, ici p. 371-383.

³⁴ John POLKINGHORNE, « Afterword: Reservations », dans Niels Henrik GREGERSEN (éd.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, op. cit., p. 355-359, ici p. 357.

³⁵ John MCCARTHY, « Théologie et écologie », art. cité, p. 562.

4.3. *Un accent exagéré sur la christologie au détriment de la pneumatologie ?*

36. N'est-ce pas l'Esprit qui imprègne toute la création, alors que le propre de la présence du Christ dans l'incarnation est précisément d'être humaine et particulière ?

Les théologies de la « *deep incarnation* » sont trinitaires, au moins dans leurs intentions. Par conséquent, elles pensent une complémentarité de l'action du Fils et de l'Esprit, notamment dans l'incarnation qui se produit dans la puissance de l'Esprit³⁷. Et Elizabeth Johnson répond à la critique de Roger Haight selon laquelle la « *deep incarnation* » est un dédoublement christologique redondant de l'action de l'Esprit de la manière suivante :

Si le monde est imprégné de l'Esprit gracieux de Dieu [...], alors la venue de Jésus est une expression historique unique de plus de l'amour puissant de Dieu qui est déjà là. Cette expression historique dans la chair est-elle redondante ? L'Esprit créateur est présent et actif partout, soutenant toutes les créatures dans l'existence, les accompagnant à travers la mort, et renforçant le progrès créationnel de l'évolution. Mais c'est une tout autre affaire que le même Dieu d'amour rejoigne personnellement la création gémissante dans la chair³⁸.

5. Conclusion

En résumé, il reste donc des questions à étudier par rapport à une christologie cosmique contemporaine. Il n'est sans doute pas non plus indispensable de la développer en termes de « *deep incarnation* ». Mais en principe, une telle christologie est souhaitable non seulement face à la crise écologique, pour mettre en évidence que « nous sommes appelés à reconnaître que les autres êtres vivants ont une valeur propre devant Dieu³⁹ ». Elle pourrait aussi remettre plus fortement en avant les aspects cosmiques marginalisés de la christologie des écrits bibliques et de la théologie des premiers siècles.

Enfin, on peut se demander si la « *deep incarnation* » ne met pas trop l'accent sur la christologie, au détriment de la pneumatologie

36 John POLKINGHORNE, « Afterword: Reservations », art. cité, p. 359.

37 Niels Henrik GREGERSEN, « Deep Incarnation Opportunities and Challenges », art. cité, p. 370 et suiv. ; « The Cross of Christ in an Evolutionary World », art. cité, p. 203 ; « The Extended Body of Christ », art. cité, p. 242 et suiv. ; Jürgen MOLTSMANN, « Is God Incarnate in All That Is? », dans Niels Henrik GREGERSEN (éd.), *Incarnation. On the Scope and Depth of Christology*, op. cit., p. 119-131, ici p. 128-130. Une fois de plus, on trouve cette idée chez Ambroise de Milan : Denis EDWARDS, *Deep Incarnation*, op. cit., p. 107 et suiv.

38 « If the world is as pervaded with the gracious Spirit of God [...], then the coming of Jesus is one more unique historical expression of the powerful love of God who is already here. Is this historical expression in the flesh redundant? The Creator Spirit is present and active everywhere, sustaining all creatures in existence, accompanying them through death, and empowering evolution's creative advance. But it is quite a different matter for the same God of love to join the groaning creation personally in the flesh » (Elizabeth Johnson, dans Roger HAIGHT e.a., « Book Discussion: Elizabeth Johnson's *Ask the Beasts: Darwin and the God of Love* », *Theological Studies*, vol. 77, n° 2, 2016, p. 466-487, ici p. 482). Cf. aussi Elisabeth A. JOHNSON, *Ask the Beasts*, op. cit., p. 203.

39 PAPE FRANÇOIS, *Laudato si'*, n° 69.