JE FAIS TOUTES CHOSES NOUVELLES

Quand j'ai parlé de l'acte créateur, j'ai attiré l'attention sur le fait que la théorie de l'évolution nous conduit à passer d'une vision toute faite de la création (le monde serait sorti tel quel des mains de Dieu, si l'on prend les récits de la Genèse au sens littéral) à une vision dynamique que j'ai résumée ainsi : « Dieu fait moins les choses qu'il ne les fait se faire ». Autrement dit, la création est un processus, et un processus en cours, donc inachevé. En reprenant l'affirmation de l'Apocalypse selon laquelle Dieu « fait toutes choses nouvelles » (21, 5), j'évoquerai son accomplissement.

En même temps, je tirerai des conséquences du fait que l'homme est un fruit de l'évolution qui le précède et donc qu'il est inséparable du monde dans lequel il vit. L'un des fils directeurs de la réflexion que je vous propose aujourd'hui est très bien formulé par J. Moltmann : « Dieu ne serait pas le créateur de toutes choses s'il ne voulait pas la rédemption de toutes choses »¹. Autrement dit, en parlant de l'accomplissement de la création, on souligne que c'est l'ensemble du cosmos qui est appelé au salut, et pas seulement l'humanité, contrairement à la vision anthropocentrique à laquelle nous sommes peut-être habitués.

Je termine donc notre parcours en évoquant l'accomplissement de la création, qui est le troisième registre que j'avais évoqué en commençant, les deux autres étant la création originelle et la création historique.

1 – La création vue depuis son accomplissement

D'abord une précision : de même qu'il a fallu distinguer entre commencement et origine, l'accomplissement du monde n'équivaut pas à sa fin. Quand nous parlons de la fin du monde, nous nous référons aux *hypothèses scientifiques* qui évoquent la manière dont l'univers pourrait terminer son histoire. Il y en a deux, qui sont le pendant du « Big Bang » pour le scénario du commencement : le monde peut s'effondrer sur lui-même (« Big Crunch ») ou se refroidir radicalement (« Big Chill »). Parler d'accomplissement, c'est utiliser un *langage théologique* qui dit la vocation finale de l'univers. Ces deux réalités ne coïncident pas. Par exemple, l'accomplissement est déjà en cours dans l'histoire – donc avant la fin – parce que le Christ ressuscité y a introduit le germe du monde nouveau (c'est pourquoi les premiers chrétiens croyaient que la fin du monde était proche).

Ceci dit, quand on envisage la création comme processus inachevé, on affirme que c'est en considérant son accomplissement qu'on en connaît la réalité profonde, de même que nous savons réellement qui est quelqu'un seulement lorsque son destin est accompli : « la nature profonde de l'être ne se situe pas en amont de son histoire, comme un donné préalable à son existence, mais au terme de son existence, du côté de l'avenir et non du passé, du côté de l'accomplissement et non de l'origine... Ce que nous sommes vraiment, au plus intime du projet de Dieu, est ce que nous sommes appelés à être »². Or la tendance habituelle est de regarder la création presque exclusivement du côté de son origine, comme le montre l'attention portée aux récits de la Genèse au détriment d'autres références bibliques. Il est donc au moins aussi important d'évoquer l'accomplissement du monde que son origine si l'on veut prendre en compte toute la dynamique de l'acte créateur.

Par ailleurs, la nature comprise à la lumière de l'évolution est porteuse de nouveauté : « le monde dans lequel nous vivons est créateur de nouveauté. Des choses radicalement nouvelles émergent d'environnements plus élémentaires qui ne les contiennent pas, même en germe. C'est à travers le concept d'émergence que la philosophie contemporaine prend acte de ce caractère particulier du

1 Jürgen Moltmann, *Jésus, le Messie de Dieu*, Cerf, 1993 (1989), p. 387.

2 Jean-Marc Moschetta, *Création et fin du monde : penser théologiquement l'accomplissement du cosmos*, Conférence-débat, 19 novembre 2011, Ancien collège de Montauban, p. 7.

monde. La notion d'émergence s'oppose à celle de déterminisme et conteste que ce qui apparaît comme nouveau soit en réalité le déploiement de ce qui était déjà contenu en germe ». Ainsi, « le monde qui a été voulu par Dieu n'est pas déterminé d'avance. Il comporte une part de contingence, de hasard, qui fait que le présent – et encore moins le futur – n'est pas le simple résultat du passé ». Conséquence : « le caractère évolutif du monde révèle qu'en grande partie, le monde n'est pas encore créé, le monde est seulement *en cours* de création »³. Indépendamment de toute idée d'évolution, Paul avait évoqué ce caractère inachevé quand il écrivait que « la création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement » (Rm 8, 21), autrement dit qu'elle est encore en train de naître.

Alors, parler de l'accomplissement du monde (dans une démarche théologique), c'est dire que Dieu conduit à son sommet cette puissance de nouveauté dont la création est porteuse, une puissance de nouveauté dont le Christ est le vecteur essentiel.

2 – La résurrection du Christ, matrice d'un monde nouveau

C'est d'abord en ressuscitant Jésus que Dieu fait « toutes choses nouvelles ». La résurrection de Jésus est la matrice du monde nouveau et donc de l'achèvement du monde. C'est à partir d'elle que nous pouvons comprendre en quoi consiste l'achèvement de la création.

* *le Ressuscité est le même* que celui qui a été crucifié (il y a continuité personnelle), mais il est *différent* (il n'est plus enfermé dans le temps et l'espace). Cette articulation entre continuité et discontinuité constitue une clé de compréhension essentielle pour notre sujet.

* la résurrection du Christ *annonce celle de l'humanité* : selon Paul, le ressuscité constitue les « prémices de ceux qui sont morts » (1 Co 15, 20 et 23) . Autrement dit, notre résurrection est en germe dans celle du Christ ; la résurrection du Christ ouvre la possibilité de notre propre résurrection, elle inaugure les temps eschatologiques. Avec elle, l'histoire est radicalement transformée de l'intérieur : « quelque chose a été déclenché par (elle), qui intéresse toute l'histoire de l'humanité, qui la met inéluctablement en marche vers son terme »⁴.

* quand Paul parle des *croissants*, il les qualifie d'« *hommes nouveaux* » (Ep 4, 24 ; Col 3, 10), signifiant que leur être est renouvelé par le baptême qui les a plongés dans la mort et la résurrection du Christ et qu'ils sont appelés à mener une vie nouvelle sous le signe de la résurrection. Autrement dit, la résurrection est déjà à l'œuvre dans leur vie. O. Clément a suggéré à sa manière poétique comment une vie sous le signe de la résurrection peut déjà transfigurer les visages ; à propos des vieillards, il évoque cette « beauté façonnée du dedans, montée du cœur, lustrée de son soleil secret », une beauté qui « transfigure même les rides, qui ne sont plus signes de déclin ou de mort, mais craquelures de la chrysalide qui s'entrouvre »⁵. De tels visages manifestent le travail de la résurrection dans une existence, un travail dont on voit même les effets sur le corps.

* la présence du Christ dans *l'eucharistie* est celle du Ressuscité, de manière non seulement filtrée (comme lors des apparitions aux disciples) mais aussi cachée (sous les espèces du pain et du vin). Elle est une présence secrète qui annonce la résurrection. Obscurément dans nos eucharisties, le monde devient d'ores et déjà ce qu'il deviendra radieusement lorsque le Christ en fera la pure expression de sa gloire au terme de l'histoire. G. Martelet évoquait ainsi le travail souterrain de la résurrection à l'œuvre dans le monde et dont nous avons les prémices avec l'eucharistie : « le Christ existe au cœur de notre histoire tel un foyer caché qui un jour flamboiera, en illuminant l'univers,

3 Id. p. 3-4. E. Bimbenet, que j'ai déjà cité, reprend également le concept d'émergence, ce qui l'amène à écrire au sujet de l'avènement de l'homme : « l'homme est une somme de hasards évolutifs mais, une fois apparu, il doit se laisser décrire comme un ensemble de fonctions convergentes, et comme structurellement distinct de ses plus proches parents » (dans *L'animal que je ne suis plus*, Folio Essais, 2011, p. 63).

4 Joseph Moingt, *L'homme qui venait de Dieu*, Cerf, 1994, p. 302.

5 O. Clément, *Le visage intérieur*, Stock, 1978, p. 24.

d'une Vie qui aura dominé toute mort et qui justifiera ainsi l'attente secrètement invincible du monde »⁶. Voilà le cœur secret de l'eucharistie.

Ainsi, la résurrection du Christ ne le concerne pas seulement lui-même ; elle inscrit dans notre histoire le germe d'une nouveauté qui s'épanouira pleinement au terme de celle-ci. Comme l'écrit M. Kehl, « on peut dire à propos de la création qu'elle est renouvelée de façon définitive (« eschatologique ») par Jésus-Christ et placée de façon irrévocable sur la voie de l'achèvement qui lui est promis »⁷. C'est de cet achèvement qu'il va être question maintenant.

3 – Les nouveaux cieux et la nouvelle terre

Cette nouvelle création annoncée par le prophète Isaïe (65, 17), est présentée comme une vision par l'Apocalypse (21, 1), c'est-à-dire comme quelque chose de réalisé puisque « le premier ciel et la première terre ont disparu et la mer n'est plus » (21, 1). Mais il s'agit d'une vision qui transporte l'auteur au terme de l'histoire : c'est un avenir qui est anticipé et non un présent qui est décrit. Une manière de dire que l'espérance de ce monde nouveau est inscrite au cœur de l'histoire.

a) le Christ cosmique

Nous sommes habitués à l'idée selon laquelle le Christ est venu nous sauver, nous les hommes (comme le dit le Credo). Mais cette vision anthropocentrique n'est pas conforme au message biblique qui souligne le rôle cosmique du Christ. L'expression « Christ cosmique » a été popularisée par Teilhard de Chardin, mais elle a des racines dans les écrits de saint Paul.

Selon l'épître aux Éphésiens, le dessein de Dieu consiste à « ramener toutes choses sous un seul chef, le Christ » (1, 10) ; selon la même épître celui-ci « est monté plus haut que tous les cieux afin de remplir l'univers » (4, 10) ; nous sommes appelés à « constituer cet homme parfait, dans la force de l'âge, qui réalise la plénitude du Christ » (4, 13). Pour l'épître aux Colossiens le Christ est « premier-né de toute créature » (1, 15), c'est « en lui qu'ont été créées toutes choses », « tout a été créé par lui et pour lui » (16), « tout subsiste en lui » (17), Dieu s'est plu à « réconcilier tous les êtres par lui et pour lui » (20). Ailleurs, Paul évoque « toute la création qui gémit en travail d'enfantement », car elle aussi « aspire à la révélation des fils de Dieu » (Rm 8, 19-22). Autant d'expressions très riches, trop rarement commentées. J'en retiens trois affirmations importantes.

* tout a été créé *par* le Christ et tout subsiste *en lui* : celui que Jean appelle le *Logos* « est la *Parole* créatrice que Dieu 'dit au commencement' pour appeler le monde à exister, pour le faire advenir dans sa propre réalité »⁸. Autrement dit, le Christ comme Parole de Dieu est à la source de la création, mais il est aussi celui en qui tout subsiste, c'est-à-dire celui qui accompagne et soutient la création dans l'existence.

* tout a été créé *pour* le Christ : « Jésus-Christ est le *but* de la création visé dès l'origine » ; il est « présent dans la création depuis l'origine comme la figure visée par le Créateur et qui lui donnera sens » (id.). Autrement dit, c'est dans le Christ que la création trouve son achèvement. L'encyclique *Laudato si'* le dit à sa manière : « le Ressuscité enveloppe mystérieusement et oriente (les créatures de ce monde) vers un destin de plénitude » (n° 100). Mais, inversement, c'est dans la création elle-même que le Christ trouve sa plénitude : saint Augustin parlait du « Christ total » à propos de l'Église (le Christ tête et ses membres) ; l'expression « Christ cosmique » élargit cette plénitude à l'ensemble de la création⁹.

6 G. Martelet, *Résurrection, eucharistie et genèse de l'homme*, Desclée, 1972, p. 185.

7 M. Kehl, « *Et Dieu vit que cela était bon* », Cerf, 2008, p. 191.

8 M. Kehl, *op. cit.*, p. 201.

9 L'Incarnation a donc un motif plus profond que celui de réparer les conséquences du péché : comme l'écrit J-M Moschetta, « le Christ n'est pas le 'plan B' de Dieu après la déroute du jardin d'Eden, mais bien le 'plan A', celui qui accomplit la promesse d'achèvement de la création annoncée par les prophètes d'Israël ».

* le Christ opère un travail de *réconciliation de tous les êtres*, autrement dit de la création entière. Il guérit notre monde blessé par le péché, un monde qui « aspire » à une condition qu'il ne connaît pas encore ; son œuvre rédemptrice ne concerne pas seulement l'humanité, elle touche aussi le cosmos.

Teilhard a exprimé cela magnifiquement : « le Christ n'est pas un accessoire surajouté au Monde, un ornement, un roi comme nous en faisons, un propriétaire... Il est l'alpha et l'oméga, le principe et la fin, la pierre de fondement et la clé de voûte, la Plénitude et le Plénifiant. Il est celui qui consomme et celui qui donne à tout sa consistance. Vers lui et par lui, Vie et lumière intérieures du monde, se fait, dans la plainte et l'effort, l'universelle convergence de tout l'esprit créé »¹⁰.

J'ajoute que le salut du monde nous importe aussi pour nous-mêmes ; il n'est pas superflu quant à l'accomplissement de notre destinée. En effet, la réflexion sur l'évolution nous a appris à quel point nous sommes solidaires du cosmos. La conséquence est que nous ne pouvons pas être sauvés sans lui sous peine d'être amputés dans notre être même : « parce qu'il n'y a pas d'âme détachée du corps, ni d'humanité détachée de la nature, de la vie, de la terre et du cosmos, il n'y a pas non plus de délivrance de l'homme sans délivrance de la nature. La délivrance de l'humanité vise une humanité qui dans son être-là demeure liée à la nature. Aucun salut n'est donc pensable pour les hommes sans 'de nouveaux cieux et une terre nouvelle'. Il ne peut pas y avoir de vie éternelle pour les hommes sans changement des conditions de vie cosmiques »¹¹.

b) quel monde nouveau ?

Avant de se demander à quoi ressemblera ce monde renouvelé, il est bon de se rappeler que notre langage est infirme pour décrire les réalités qui dépassent notre condition humaine actuelle (cela s'applique aussi à la résurrection du Christ). Nous ne pouvons en parler qu'en usant d'images qu'il ne faut pas prendre au pied de la lettre. Ceci dit, voici quelques remarques.

* de même qu'il y a *continuité et différence* entre le Jésus de l'histoire et le Christ ressuscité, il y a continuité et différence entre le monde présent et le monde à venir. Comme le remarque J. Moltmann, « par rapport à la création au commencement, l'achèvement de la création est *nouvelle* (cf. Ap 21, 1 et 4). Et pourtant ce n'est pas quelque chose de totalement autre qui vient prendre la place du ciel et de la terre. Au contraire, la création nouvelle présuppose la création ancienne et représente la création nouvelle de toutes choses. 'Voici, je fais toutes choses nouvelles' signifie que rien ne passe ou n'est perdu, mais que tout est rétabli sous une forme nouvelle »¹².

Deux indices de vocabulaire vont dans ce sens : (1) pour désigner la nouveauté des cieux et de la terre, l'auteur utilise l'adjectif *kainos* (signifiant 'renouvelé' : j'ai un nouveau look) et non *néos* (désignant une nouvelle réalité : j'ai une nouvelle voiture) ; (2) le verbe désignant l'action divine n'est pas le verbe *ktizo* = créer, mais le verbe *poieo* = faire (Ap 21, 5).

* cela signifie que le monde nouveau ne suppose pas l'anéantissement du monde actuel, mais sa transformation qui fait passer dans l'éternité ce qui est périssable. Comme le dit un auteur, « à partir d'un monde ancien, il réalisera un monde nouveau ». Pour le dire autrement, « la transformation présuppose l'identité du monde comme création de Dieu, parce que sinon quelque chose de tout autre [...] devrait prendre la place de la création » (p. 328). C'est ce monde qui est appelé à un accomplissement, un accomplissement qui excède ses potentialités actuelles. Nous retrouvons ainsi « l'idée traditionnelle de l'universelle résurrection dans le Christ » (H. de Lubac)¹³.

10 P. Teilhard de Chardin, *Science et Christ*, Seuil, 1965, p. 60-61. Que le Christ soit l'Alpha et l'Omega n'est pas une invention de Teilhard de Chardin ; l'expression se trouve deux fois dans l'Apocalypse (21, 6 ; 22, 13).

11 J. Moltmann, *La venue de Dieu*, Cerf, 2000, p. 314.

12 Id. p. 321.

13 Cette transformation du monde actuel en un monde nouveau prendra la forme de la traversée du mystère pascal, comme cela a été le cas pour Jésus : de même que Jésus a vécu son propre mystère pascal, de même nous-mêmes et notre monde aurons à le vivre à notre tour (c'est ce que signifient les textes 'apocalyptiques' des évangiles qui évoquent les phénomènes qui se produiront à la fin des temps).

* la tradition orientale ajoute un point important en parlant de divinisation du monde (analogue à ce qu'elle affirme au sujet de l'homme : « Dieu s'est fait homme pour que l'homme devienne Dieu », selon la formule de saint Athanase). Cette formule forte ne signifie pas que nous serons identifiés à Dieu, mais que nous participerons pleinement à sa vie. De même, la divinisation du cosmos est à comprendre « comme spiritualisation et comme imprégnation du cosmos par l'Esprit » (Moltmann, p. 331). Dire cela est une manière de qualifier la transformation à laquelle est appelé le monde.

* finalement, le monde nouveau vers lequel nous allons n'est *pas un retour à l'âge d'or* du paradis terrestre qui est derrière nous, il est quelque chose de neuf. Il ne consiste pas seulement en la disparition de la blessure du péché, il est à comprendre selon la logique de surabondance dont parle Paul (Rm 5, 7 sq). C'est ce que souligne J. Moltmann : « l'espérance qui a son fondement dans l'expérience de la libération ne se réfère pas au 'rétablissement' de la création originelle, mais à son achèvement définitif. L'expérience d'avoir été libéré de la puissance du péché conduit à une espérance en l'achèvement de la création dans la gloire. Cette fin 'correspond' certes au commencement, pour autant que le commencement trouve son achèvement et que ce n'est pas quelque chose d'autre qui vient prendre sa place. Mais la fin est bien davantage que ce qu'était le commencement. L'espérance, à la fin, est bien plus ample qu'elle ne l'était au commencement » (p. 319).

Le monde est donc autant dynamisé par sa marche vers l'accomplissement que par l'énergie qu'il tire de son origine, ce qui faisait dire à un auteur paraphrasant Teilhard que Dieu agit dans le monde plus comme une traction avant que comme une traction arrière !

c) la nouvelle Jérusalem

Pour évoquer l'accomplissement de l'histoire, le livre de l'Apocalypse montre la « nouvelle Jérusalem » qui « descendait du ciel d'auprès de Dieu » (21, 2). Dans cette ville coule « un fleuve d'eau vive » (22, 1) et au milieu de la place « un arbre de vie produisant douze récoltes. Chaque mois il donne son fruit » (22, 2). Selon l'expression de Moltmann, « la ville de Dieu est la 'cité-jardin' parfaite » (p. 378). Quelle est la signification de cette figure du monde accompli ?

* la nouvelle Jérusalem est *l'inverse de Babel*, et doublement. D'abord, alors que Babel consiste en « une ville et une tour dont le sommet pénètre les cieux » (Gn 11, 4), la Jérusalem nouvelle « descend du ciel d'auprès de Dieu » (Ap 21, 2 ; cf. aussi 21, 10) : venant d'en haut, elle est don de Dieu, son accomplissement déborde les capacités de notre monde (alors que Babel était le fruit d'une volonté prométhéenne de s'emparer du ciel). Ensuite, alors qu'à Babel « tous font *un seul peuple* et parlent une seule langue » (Gn 11, 6), l'Apocalypse proclame au sujet de la Jérusalem nouvelle : « voici la demeure de Dieu parmi les hommes. Il demeurera avec eux. Ils seront *ses peuples*, et lui sera le Dieu qui est avec eux » (21, 3)¹⁴. La nouvelle Jérusalem, ce n'est pas l'idéologie unique, mais la diversité harmonieuse, c'est la réconciliation de l'histoire tourmentée des hommes.

* le fleuve d'eau vive et l'arbre de vie font évidemment *écho à ceux du jardin d'Eden*, mais avec une insistance sur la *fécondité surprenante* de ce jardin (l'eau est vivifiante, l'arbre de vie produit des fruits chaque mois¹⁵) ; en outre il n'y a plus l'arbre interdit de la connaissance du bien et du mal. On le voit : même la reprise du thème du jardin des commencements n'est pas une simple reproduction du passé : dans la nouvelle Jérusalem « reviennent la plénitude de vie et la beauté du jardin d'Eden, mais elle est davantage que le paradis retrouvé » (id.). On est bien dans la surabondance.

* Nous ne sommes plus dans un jardin au milieu de nulle part. *Ce jardin est au cœur d'une ville*. Alors, la nouvelle Jérusalem, cette 'cité-jardin', est « une image parfaite de l'harmonie entre nature

14 Malheureusement, toutes les traductions ne respectent pas l'original grec qui est au pluriel. Cette 'correction' (par exemple dans la B.J.) provient sans doute de la volonté de restituer la formule que l'on retrouve souvent dans la Bible : 'je serai leur Dieu et ils seront mon peuple' (Jr 31, 33). Mais la Jérusalem céleste est le lieu de rassemblement de l'humanité sauvée, des 'nations' comme dit l'Apocalypse (21, 24 ; 22, 2), une humanité caractérisée par sa diversité.

15 Ceci renvoie à Ez 47, 12 : ici les verbes sont au présent alors qu'ils étaient au futur dans la vision du prophète.

et culture ». En tant que ville, « elle répond à la nécessité et au désir humains de bâtir une demeure qui soit celle de la communauté et de la culture humaine ». En tant que ville comportant ce jardin en son centre, « elle accomplit également l'histoire de la nature de la terre avec les hommes » (id.). J. Moltmann fait remarquer que la ville-jardin est l'idéal de la culture urbaine écologique !

* enfin, voici une autre caractéristique significative de la nouvelle Jérusalem : « *de temple, je n'en vis point dans la cité*, car son temple c'est le Seigneur, le Dieu tout-puissant ainsi que l'agneau » (21, 22). Cela signifie que « la nouvelle Jérusalem n'a pas besoin de temple qui soit une maison particulière de Dieu, parce que la ville tout entière est remplie de la présence immédiate de Dieu et du Christ » (p. 378). Désormais, il n'y a plus besoin de médiation institutionnelle dans la relation entre Dieu et l'humanité. Ainsi, « au plus intime de la vision de la nouvelle Jérusalem et de la nouvelle création du ciel et de la terre, il ne s'agit de rien d'autre que de l'inhabitation immédiate, omniprésente et éternelle de Dieu et du Christ » (p. 379). Le monde qui vient de Dieu retourne à Dieu pour vivre avec lui une relation plénière et c'est en cela que réside son accomplissement ultime.

Conclusion

On l'a compris : c'est une vision tronquée de la réalité de considérer la création uniquement comme origine. Il est nécessaire de la considérer dans son accomplissement. C'est pourquoi on a pu écrire que ces deux versants de la théologie de la création sont inséparables : « création et eschatologie appartiennent l'une à l'autre parce que ce n'est que dans l'accomplissement eschatologique que la vocation de la créature, en particulier celle de l'être humain, sera définitivement réalisée »¹⁶.

C'est parce que nous croyons en un accomplissement de la création que nous sommes portés par l'espérance et que, selon le mot de Ricœur, nous pouvons être pour notre monde « adversaires de l'absurde, prophètes du sens ». Nous savons que ce qui existe n'est pas voué à plonger dans le néant. Et nous sommes appelés à « déchiffrer des signes de résurrection sous l'apparence contraire de la mort »¹⁷. Voilà sans doute un aspect central de la vocation des chrétiens dans ce monde qui éprouve beaucoup de difficulté à voir une ouverture possible à son histoire.

Je termine en citant un beau passage de Teilhard de Chardin qui évoque le jour de l'accomplissement : « Comme un éclair jaillissant d'un pôle à l'autre, la Présence silencieusement accrue du Christ dans les choses se révélera brusquement. [...] Comme la foudre, comme un incendie, comme un déluge, l'attraction du Fils de l'Homme saisira, pour les réunir ou les soumettre à son Corps, tous les éléments tourbillonnants de l'univers. [...] Sur l'heure et les modalités de cet événement formidable, il serait vain, l'Évangile nous en avertit, de spéculer. Mais nous devons l'*attendre* »¹⁸.

C'est l'objet de la prière finale de l'Apocalypse : « maranatha » (22, 1.20). Mais nous pouvons nous demander si la remarque que faisait Teilhard il y a près de cinquante ans n'est pas encore vraie aujourd'hui : « en réalité, si nous voulons être sincères, nous serons forcés d'avouer que *nous n'attendons plus rien* »¹⁹. Si c'était le cas, c'est toute la dynamique de notre foi qui en serait affectée.

16 Wolfhart Pannenberg, *Théologie systématique*, II, Cerf, 2011, p. 193.

17 Paul Ricœur, *Le conflit des interprétations*, Seuil, 1969, p. 400.

18 Pierre Teilhard de Chardin, *Le milieu divin*, Seuil, 1972, p. 196.

19 Id. p. 198