

Article

« La foi au monde chez Teilhard de Chardin »

Michel Rancourt

Laval théologique et philosophique, vol. 39, n° 2, 1983, p. 151-169.

Pour citer cet article, utiliser l'information suivante :

URI: <http://id.erudit.org/iderudit/400027ar>

DOI: 10.7202/400027ar

Note : les règles d'écriture des références bibliographiques peuvent varier selon les différents domaines du savoir.

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter à l'URI <https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche. Érudit offre des services d'édition numérique de documents scientifiques depuis 1998.

Pour communiquer avec les responsables d'Érudit : info@erudit.org

LA FOI AU MONDE CHEZ TEILHARD DE CHARDIN

Michel RANCOURT

RÉSUMÉ. — Au départ, à son stade initial, la foi au monde chez Teilhard n'apparaît qu'à l'état « confus ». Elle s'apparente à une sorte de reconnaissance tacite, d'adhésion fondamentale à la réalité ambiante. S'exprimant par une certaine confiance en l'être, en sa valeur, en sa bonté, elle constitue la prémisse naturelle et logique de tout ce qui va s'ensuivre. Le Monde est digne de confiance en effet car le dynamisme qui le caractérise traduit le mouvement d'une vie qui s'explicité toujours davantage en spiritualisation et qui débouche, en l'homme, en du personnel. En vertu de cette orientation de base, de cette cohérence biologique et de cette rationalité interne, il en résulte que le Monde postule un Personnel suprême, — un Dieu et un Christ universel, — qui le fonde et préside à son déroulement. Ici l'objet, i.e. le Monde saisi par le biais du « phénomène », confirme les vues du sujet croyant qui l'appréhende et le va-et-vient dialectique continu qui les fait s'épouser confirme rationnellement la foi « confuse » du début. Le mouvement amorcé par la foi, vérifié ultérieurement par la raison, s'achève dans le « dépassement » réciproque du binôme où l'unité retrouvée, eu égard au Monde, confirme tant les attentes de la foi que celles de la raison.

1. Problématique

Dans un ouvrage récent¹, Gerhard Ebeling pose en guise d'introduction à une doctrine de la création le dilemme suivant : « Ne perd-on pas le discours sur Dieu lorsqu'on s'engage pour le monde ? À l'inverse le discours sur le monde ne nous échappe-t-il pas si on s'engage pour Dieu ? »² Cette manière conflictuelle de soulever la question des rapports Dieu-monde est à l'opposé de la perspective de Teilhard pour qui il est indispensable de concilier ces « deux élans presque également impérieux et vitaux : la foi au Monde, et la foi en Dieu »³. La vision du monde ou Weltanschauung de l'homme informe de manière déterminante, on le voit, le contenu

1. Gerhard EBELING, *Dogmatik des Christlichen Glaubens*, Bd. 1, Tübingen, Mohr, 1979, 414 pp.

2. *Ibid.*, p. 262.

3. « La Vie cosmique » (1916), *Œuvres*, t. 12, Paris, Seuil, 1976, p. 69.

de la foi. Ou bien l'on privilégie un concept de foi restreint et exclusif qui réduit toute foi à la foi chrétienne, dans son sens le plus absolu, comme l'affirme Ebeling dans un autre ouvrage⁴, ou bien l'on élabore à la façon de Teilhard un concept de foi large et dynamique qui inclut tous les niveaux et dimensions de l'existence, du monde et de l'homme. Dans ce cas la foi au monde et les « invitations rationnelles »⁵ qu'il contient deviennent le marchepied de la foi en Dieu.

L'option de Teilhard en faveur du monde s'appuie en fait sur une foi en l'intelligibilité de ce monde et en la raison qui perçoit cette intelligibilité. En ce sens elle est un refus implicite de la foi aveugle du « *credo quia absurdum* » contre lequel s'est fort justement élevé Freud ou de tout discours sur Dieu « suspendu en l'air » parce qu'insuffisamment enraciné dans l'homme et son monde. Ce faisant, la démarche teilhardienne ne nous place plus dans l'alternative de devoir choisir, comme le fait remarquer Hans Küng, entre « le monde OU Dieu mais bien plutôt de choisir Dieu ET le monde, Dieu ET l'homme ensemble »⁶. Donnons toutefois crédit à Ebeling qui, en dépit d'une conception restrictive de la foi, souligne néanmoins dans l'ouvrage récent déjà mentionné la nécessaire interdépendance de Dieu et du monde car, dit-il, dans la foi (chrétienne), ... « l'Être-de-Dieu est l'Être-de-Dieu-avec-le-monde et que, par conséquent, l'être-du-monde n'est pas quelque chose pour soi seul mais plutôt n'est rien que l'Être-de-Dieu-avec-lui »⁷.

2. *Le phénomène de la foi dans ses rapports avec la raison*

Avant d'aborder le contenu spécifique de « la foi au monde » chez Teilhard, il convient au préalable de jeter un regard sur le phénomène de la foi proprement dit. L'acte de croire ou « l'acte de foi psychologique » tel que le conçoit Teilhard est au premier chef un phénomène essentiellement humain. Il concerne d'abord le sens de l'existence, de la vie et de l'histoire. Il fonde ou en surgit une certaine vision de la réalité. C'est dans cette optique que Teilhard définit la foi comme étant « toute adhésion de notre intelligence à une perspective générale de l'Univers »⁸.

La foi humaine s'appuie de ce fait sur des raisons et des motifs⁹ qui l'inclinent à croire, qu'ils soient conscients ou inconscients, de telle sorte qu'il est à peu près inconcevable de faire abstraction de la raison dans l'opération de la foi. Foi et raison vont de pair. S'il n'est pas permis de les identifier, il est tout aussi impensable de les

4. Gerhard EBELING, *L'essence de la foi chrétienne*, trad. de Gwendoline Jarczyk, Paris, Seuil, 1970, p. 23.

5. *Le phénomène humain*, *Œuvres*, t. 1, Paris, Seuil, 1955, p. 258.

6. Hans KÜNG, *Dieu existe-t-il?*, trad. par Jean-Louis Schlegel et Justus Walther, Paris, Seuil, 1981, p. 750.

7. Gerhard EBELING, *Dogmatik des Christlichen Glaubens*, p. 262.

8. « Comment je crois » (1934), *Œuvres*, t. 10, Paris, Seuil, 1969, p. 119.

9. *Journal* (août 1915-janv. 1919), Paris, Fayard, 1975, p. 26 (15 déc. 1915). En privilégiant le rôle de la raison dans le phénomène de la foi, Teilhard se situe dans la lignée de Thomas d'Aquin et des Scolastiques pour qui « la foi présuppose une pensée, une "cogitation" sur les choses à croire, car elle n'est rien d'autre qu'un assentiment qui vient terminer une certaine considération de l'esprit », in Benoit DUROUX, *La psychologie de la foi chez saint Thomas d'Aquin*, Paris, Téqui, 1977, p. 62.

séparer. Si « la foi, dit Teilhard, progresse dans nos esprits en tissant autour d'elle un réseau cohérent de pensées et d'actions »¹⁰, c'est qu'elle répond bien à un besoin ou à un désir humain incoercible et universel de découvrir ou de créer un sens à l'existence. Fruit d'une démarche d'abord rationnelle, la question de l'existence et de son sens précède, sinon au plan chronologique, du moins au plan ontologique, la question religieuse. Teilhard utilise les expressions de « foi naturelle »¹¹ ou de « foi initiale »¹² pour exprimer la foi humaine dans sa quête originelle de sens ou de cohérence pour l'univers qu'elle appréhende¹³.

Cette foi originelle créatrice de sens peut parfois déboucher sur une finalité ou même fonder une doctrine. Par exemple, note Teilhard, « l'adhésion à la doctrine du Salut par la science équivaut à un acte de foi »¹⁴.

La foi initiale en un sens, limité ou même « ultime » comme chez Tillich, est donc coextensive à la raison¹⁵. La foi chez Teilhard « n'exclut pas le raisonnement »¹⁶. C'est pour cela que croire, selon lui, « c'est opérer une synthèse intellectuelle »¹⁷. Cette synthèse intellectuelle n'est produite, rappelons-le, que sous l'influence organisatrice de la foi initiale dont « l'origine première est insaisissable »¹⁸. En définitive, la « foi initiale » est une « foi fondamentale » dans la vie, une foi dans le sens de cette vie et une foi dans la raison qui perçoit ce sens¹⁹.

3. *Les assises de la foi au monde*

La « foi initiale » de Teilhard s'identifie au départ à la foi au monde. Cette foi teilhardienne au monde n'est certes pas, — il faut le préciser, — une sorte de foi romantique et naïve en la nature à la manière de celle qui inspire Jean-Jacques Rousseau dans son *Émile*. Pas plus qu'elle n'est une foi dans la venue éventuelle, grâce à l'évolution naturelle du monde, d'un Âge d'Or où régneraient l'euphorie et

10. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 119.

11. « La Foi qui opère » (1918), *Œuvres*, t. 12, Paris, Seuil, 1976, pp. 343, 346 et 348.

12. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 119.

13. *Le phénomène humain*, *op. cit.*, p. 316.

14. « La Foi qui opère », *op. cit.*, p. 345.

15. Paul TILlich, *Dynamique de la foi*, trad. par Fernand Chapey, Tournai, Casterman, 1968, pp. 19-20 et 22. Tillich souligne avec la même insistance que Teilhard l'importance, voire la priorité de la raison dans l'acte de foi : « La raison est la condition préalable de la foi : la foi est l'acte par lequel la raison s'efforce d'atteindre de façon extatique un au-delà d'elle-même... La raison est présupposée par la foi et la foi est l'accomplissement de la raison » (*Ibid.*, pp. 90-91). Quant à la question du « sens ultime », cf. *Systematic Theology*, vol. 1, Univ. of Chicago Press, 1951, pp. 10-12.

16. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 119.

17. *Ibid.*

18. *Ibid.*

19. L'expression « foi fondamentale » qui équivaut à la « foi initiale » de Teilhard, provient de Jean Kamp. Dans son livre intitulé : *Credo sans foi, foi sans Credo*, Paris, Aubier-Montaigne, 1974, 192 pp., il affirme que « la foi fondamentale est foi en le sens de l'existence » (p. 23) et qu'« exister comme homme, c'est avoir la foi en le sens ou en le non-sens de cette raison et de l'existence qu'elle informe... Être un homme, c'est ainsi être rationnel et être croyant » (p. 22).

l'abondance²⁰. Plutôt, la foi au monde chez Teilhard est étroitement liée à la foi en la rationalité du cosmos et, partant, à sa cohérence biologique et logique. En effet, « le Monde, pour être, doit être *pensable*: d'où il suit que sa seule existence est une garantie positive pour notre raison qu'il possède effectivement toute propriété sans laquelle il ne pourrait pas être pleinement pensé... La même dialectique ne peut-elle pas être reprise, et cette fois au profit de la Physique, rien qu'en remplaçant le mot *pensable* par le mot *vivable*? »²¹

L'univers est biologiquement et raisonnablement cohérent. Sa seule existence manifeste « une primauté absolue accordée à l'Être sur le Néant »²². Dans cette perspective, Teilhard croit à la vie, à l'être et au monde. La FOI AU MONDE traduit donc une option fondamentale en faveur de l'être et de sa valeur. S'être décidé pour la valeur de l'être, souligne-t-il, c'est admettre que « le monde a un sens et nous mène quelque part »²³. Teilhard est convaincu que « l'être est bon »²⁴. C'est dans l'esprit de ce postulat de base que va se développer sa représentation de l'univers, que va se structurer rationnellement sa foi au monde et que va ainsi s'élaborer son apologétique.

4. La dialectique du sujet et de l'objet, du « je » et du « monde »

Avant d'approfondir le contenu même de la foi teilhardienne au monde, voyons en quoi la phénoménologie teilhardienne opère un dépassement du côté de la synthèse du sujet et de l'objet, de l'homme et de l'univers. Cette synthèse, qui engage à la fois l'être et le connaître, l'ordre cognitif et l'ordre réel, intègre et surmonte la dualité de l'esprit et du réel de telle manière qu'il n'est plus possible de scinder comme deux entités distinctes le « je » qui perçoit et le monde qui est perçu.

Rappelons brièvement que l'histoire de la philosophie occidentale peut se diviser, selon Pierre-Jean Labarrière²⁵, en trois grandes périodes : la première est caractérisée par la prévalence de l'objet, depuis Platon jusqu'au début du 17^e siècle ; la deuxième accorde la prévalence au sujet, avec Descartes en particulier jusqu'à l'orée du 18^e siècle ; la troisième période, amorcée avec Kant et surtout Hegel et qui prédomine aujourd'hui, est celle de la transcendance réciproque du sujet et de l'objet. Le sujet et l'objet étant saisis comme deux réalités inséparables, voir dynamiquement

20. « La Fin de l'Espèce » (1952), *Œuvres*, t. 5, Paris, Seuil, 1959, pp. 394-395.

21. « Un phénomène de contre-évolution en biologie humaine ou la peur de l'existence » (1949), *Œuvres*, t. 7, Paris, Seuil, 1963, pp. 197-198 ; cf. aussi : « L'Esprit de la Terre » (1931), *Œuvres*, t. 6, Paris, Seuil, 1962, pp. 28-29.

22. « Le Goût de vivre » (1950), *Œuvres*, t. 7, Paris, Seuil, 1963, p. 243. Ailleurs il observe qu'il y a « une préférence donnée par "la nature" à l'être sur le non-être, à la vie sur la non-vie, — être et vie se manifestant et se mesurant du reste par un accroissement de conscience », in « La Grande Option » (1939), *Œuvres*, t. 5, p. 62. Voir aussi « Mon Univers » (1924), *Œuvres*, t. 9, Paris, Seuil, 1965, pp. 68-69.

23. « La Grande Option » (1939), *Œuvres*, t. 5, Paris, Seuil, 1959, p. 63.

24. « Mon Univers » (1924), *Œuvres*, t. 9, Paris, Seuil, 1965, p. 68.

25. Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1979, pp. 18-19. Cf. aussi : M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *La Personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1967, p. 21.

liées, il s'ensuit que l'homme ne peut plus être isolé ou se concevoir tel face au monde mais plutôt il n'est que comme *sujet-au-monde*, tant et si bien que son devenir personnel s'identifie au devenir de ce monde dont il fait partie et dont il est responsable.

Teilhard avait de même distingué, dès 1937, une période teintée, dit-il, d'un « naïf extrinsécisme » où le savoir s'est développé « sous le signe exclusif de l'Objet »²⁶, puis celle où le « perçu » dépend du « percevant » et où le sujet prime sur l'objet, celle enfin où le sujet et l'objet, le percevant et le perçu sont « indissolublement solidaires »²⁷. Dans ce contexte le spectateur qui observe le monde devient tout autant acteur. Nous nous découvrons en somme, constate-t-il, « immergés, ou plus exactement si bien incorporés, que nous ne saurions rien faire ni comprendre sans nous saisir nous-mêmes »²⁸. Teilhard refuse, on le voit, toute dichotomie entre l'être et la connaissance et la « sursomption » qu'il élabore culmine en synthèse, synthèse cependant qui restera marquée du sceau du provisoire dans ce monde en genèse où toute recherche n'avance que de synthèse en synthèse et où la dialectique n'opère qu'au sein d'un long processus jalonné de « seuils critiques »²⁹ et de changements d'état.

Par suite du constat de la coïncidence du point de vue subjectif avec la distribution objective des choses, Teilhard note que désormais « la perception s'établit dans sa plénitude »³⁰. En effet, dans la dialectique qu'il instaure, Teilhard rejette autant la pure subjectivité que l'objectivité factice. Évitant par ailleurs d'élaborer une phénoménologie dans le sens d'une progression purement consciencielle et d'un dépassement (*Aufhebung*) de concept à concept, comme chez Hegel, Teilhard fait toujours retour à l'expérience vécue, à l'expérience concrète du phénomène dans sa réalité multidimensionnelle. Sa phénoménologie, parce que centrée sur « tout le Phénomène » et « rien que le Phénomène »³¹, et donc s'enracinant dans le réel biologique, c'est-à-dire l'homme en tant que sujet historique concret, et le monde évolutif que la science nous décrit et d'où l'homme émerge, « opère, dit Madeleine Barthélemy-Madaule, un dépassement du côté de la synthèse du sujet et de l'objet, de l'homme et de l'univers, au moyen d'une pensée résolument évolutive et dialectique »³².

26. « L'Énergie Humaine » (1937), *Œuvres*, t. 6, Paris, Seuil, 1962, p. 143.

27. *Ibid.*

28. *Ibid.*, p. 145. Ailleurs : « Objet et sujet s'épousent et se transforment mutuellement dans l'acte de connaissance. Bon gré mal gré, dès lors, l'Homme se retrouve et se garde lui-même dans tout ce qu'il voit », in *Le phénomène humain*, *op. cit.*, p. 26.

29. Cf. « La Convergence de l'Univers » (1951), *Œuvres*, t. 7, Paris, Seuil, 1963, p. 297 ; *Le phénomène humain*, *op. cit.*, p. 186 ; etc.

30. *Le phénomène humain*, *op. cit.*, p. 27.

31. *Ibid.*, p. 21.

32. *Bergson et Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1963, p. 591. Selon Eusebi COLOMER, in *Hombre y Dios al encuentro, Antropología y teología en Teilhard de Chardin*, Barcelona, Editorial Herder, 1974, 477 pp., la pensée de Teilhard se déploierait en trois temps : « En un primer momento, Teilhard parte del hombre, fin de la naturaleza y clave del universo (es el predominio del *sujeto*) ; luego, en un segundo momento, se sumerge en la naturaleza hasta el punto que el hombre parece perderse en ella (es el predominio del *objeto*) ; finalmente, en un tercer momento, comprueba que el hombre ha asumido la evolución, a la vez subjetiva y objetiva (es la síntesis de sujeto y objeto) » (pp. 40-41).

Il ressort de cette approche dialectique et unitive (ou synthétique) que le monde que nous appréhendons n'est jamais un pur objet dressé en face de nous ni le produit de notre pure subjectivité. Il demeure plutôt le produit simultané du « je » et de l'en-soi. Ceci n'exclut pas, dans un monde en croissance au sein duquel apparaît l'homme au sommet³³, que le sujet, « centre de perspective, ... (soit) en même temps centre de construction de l'Univers »³⁴. Le sujet ne subsiste et ne croît donc que par « un double mouvement, qui ne fait qu'un : « se centrer plus outre sur soi, par pénétration dans un espace nouveau ; et en même temps centrer le reste du Monde autour de lui, par établissement d'une perspective *sans cesse* plus cohérente et mieux organisée dans les réalités qui l'environnent »³⁵. Il suit de ce va-et-vient dialectique que la vérité de l'homme DEVIENT la vérité du monde pour l'homme et que, par conséquent, notre prise de position initiale face au monde qui nous entoure, — notre foi ou notre non-foi, — va décider du destin de notre propre existence et de son sens. « À l'Homme pour découvrir l'Homme *jusqu'au bout*, dit Teilhard, toute une série de "sens" étaient nécessaires, dont l'acquisition graduelle... couvre et scande l'histoire même des luttes de l'Esprit »³⁶.

5. La foi au monde : le point de départ

La « foi initiale » dont Teilhard fait mention s'identifie au départ, avons-nous dit, à la « foi au monde ». Cette « foi au monde » traduit une option fondamentale en faveur de l'être (cf. note 22), en sa bonté (cf. note 24) et en un sens du monde (cf. note 23). Conformément à la dialectique sujet-objet, ce sens n'est pas seulement le fait du percevant. Il s'appuie d'abord sur les découvertes de la science qui nous décrivent la marche du monde de l'origine jusqu'à nos jours avec ses axes de progression vers l'avenir ; il s'appuie sur le phénomène de la complexification croissante des êtres et sur la montée de conscience qui l'accompagne, jusqu'au « point critique » unique dans l'histoire où l'homme apparaît et couronne tout le mouvement antérieur. La foi au monde de Teilhard et le sens qu'elle sous-tend ne se conçoivent donc pas sans l'exercice de la raison et sans l'intelligibilité qu'elle contemple dans ce même monde. Cette foi, répétons-le, n'est pas une foi aveugle ou un pur pari comme chez Pascal mais une foi fondée sur des faits et sur leur logique intrinsèque. C'est donc un problème qui relève autant de la nature que de l'esprit, autant de l'objet que du sujet.

Mais, peut-on justement rétorquer, comment se fait-il que beaucoup ne partagent pas ou n'arrivent pas à partager cette foi initiale au monde ? Il semble que ce choix découle d'une « décision originaire »³⁷, selon l'expression de Küng, face à la question fondamentale de l'être et du non-être, donc face à notre existence propre et face au monde. Teilhard, on le sait, opte pour l'être après avoir ainsi posé la question : « L'Être est-il bon ou mauvais ? C'est-à-dire vaut-il mieux être que ne pas être ?

33. *Le phénomène humain, op. cit.*, p. 184.

34. *Ibid.*, p. 27.

35. *Ibid.*, p. 190.

36. *Ibid.*, p. 27.

37. Hans KÜNG, *Dieu existe-t-il ?*, p. 503.

Malgré sa forme savante et métaphysique, ce dilemme est essentiellement pratique, et il représente *l'alternative fondamentale* sur laquelle, implicitement ou explicitement, tout homme, par le fait même qu'il est né, est forcé de se prononcer »³⁸. La « décision originaire » de Küng, à la fois déterminée (facteurs génétiques, climat affectif, milieu, etc.) et libre, découle elle-même d'une « attitude originaire » face à l'alternative que pose Teilhard. Cette attitude en est une de CONFIANCE ou de DÉFIANCE que Küng nomme confiance ou défiance originaires ou, si l'on veut, confiance en la vie ou défiance devant elle³⁹.

Des prédispositions affectent déjà le jeune enfant lorsqu'il commence à s'ouvrir à SON monde ambiant et à l'explorer. La relation parents-enfant va s'avérer déterminante à cet égard. Or, cette confiance ou défiance originelles découlant de la première mutualité de l'enfant avec les conditions de son existence jouent un rôle clé, note James W. Fowler⁴⁰, dans les développements de son identité et de sa foi ultérieures. En effet, la perception positive ou négative du monde par l'enfant va affecter inévitablement sa manière d'être-au-monde ainsi que le degré d'adhésion et d'attachement qu'il va lui témoigner. La vision optimiste pourra engendrer « le goût de vivre et l'élan pour l'action »⁴¹ alors que l'inclination pessimiste amène « l'asphyxie et la paralysie par la peur »⁴². La « foi initiale » ou « confiance originaire » dans la vie ouvre l'homme à la vie dans ses prolongements ainsi qu'à l'autre dans son originalité spécifique. C'est elle, affirme W. Pannenberg, « qui ménage à l'âme l'espace pour respirer »⁴³. On peut ajouter que c'est elle qui fructifie en espérance car, observe Teilhard, « elle force les limites du déterminisme et discipline le hasard »⁴⁴.

6. La foi au monde et ses prolongements

Parce que « toute foi naît d'une foi »⁴⁵, « il convient, avant toutes choses, d'assurer une base inébranlable à notre foi en la valeur du Monde »⁴⁶. C'est sur cette donnée primordiale et en vue d'explicitier davantage sa foi personnelle ainsi que l'horizon qu'il entrevoit que Teilhard amorce son *Comment je crois* (1934) par le passage suivant qui a suscité toute une controverse dans les milieux romains des années soixante : « Si par suite de quelque renversement intérieur, je venais à perdre

38. « La Grande Option » (1939), *op. cit.*, p. 61. Cf. aussi « L'Énergie Humaine » (1937), *op. cit.*, p. 173.

39. Hans KÜNG, *op. cit.*, p. 509.

40. James W. FOWLER, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco, Harper and Row, 1981, 332 pp. Il écrit ailleurs : « Faith... is a kind of knowing, a constructing of the world in light of certain disclosures of the character of reality as a whole that are taken as decisive. Different faiths are alternate modes of being in the world that arise out of contrasting ways of composing the ultimate conditions of existence. Ways of being and ways of seeing are reciprocal » (*Ibid.*, p. 98).

41. « Un phénomène de contre-évolution en biologie humaine ou la peur de l'existence » (1949), *op. cit.*, p. 201.

42. *Ibid.*

43. W. PANNENBERG, *La foi des apôtres*, trad. par Véronique Delhay, Paris, Cerf, 1974, p. 13.

44. *Journal* (août 1915-janv. 1919), *op. cit.*, p. 338 (12 sept. 1918).

45. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 119.

46. « L'Esprit de la Terre » (1931), *op. cit.*, p. 48.

successivement ma foi au Christ, ma foi en un Dieu personnel, ma foi en l'Esprit, il me semble que je continuerais invinciblement à CROIRE AU MONDE (la valeur, l'infailibilité et la bonté du Monde), telle est en dernière analyse la première, la dernière et la seule chose en laquelle je crois. C'est par cette foi que je vis. Et c'est à cette foi, je le sens que, au moment de mourir, par-dessus tous les doutes, je m'abandonnerai »⁴⁷.

La foi de Teilhard au monde repose, il faut le redire, sur le sens et la bonté de ce monde ainsi que sur la primauté accordée à l'être sur le non-être, par souci d'intelligibilité du réel. C'est sur ce fondement que Teilhard tente d'élaborer dans un deuxième temps, suivant un *processus rationnel et ascendant*, une apologétique destinée à amener l'incroyant à la foi chrétienne. Dans une lettre à son ami Valensin, Teilhard précise qu'il faut comprendre « que ces pages sont AD GENTILES »⁴⁸. Quant au contenu de cette apologétique, c'est clairement esquissé dans une lettre à un autre correspondant : « J'étudie les développements successifs d'une adhésion qui, *de foi en foi*, rejoint le courant (ou phylum) chrétien, par convergence. La Foi au Monde, la Foi à l'Esprit dans le Monde, la foi à l'immortalité de l'Esprit dans le Monde, la Foi à la personnalité grandissante du Monde »⁴⁹.

Tout le programme de Teilhard est ici formulé. Il s'agit en partant, observe de Lubac, de « se mettre au niveau de son interlocuteur supposé, c'est-à-dire de l'incroyant »⁵⁰ et de chercher un point de départ auquel il puisse se rallier. C'est la foi au monde même « confuse » qui va constituer pour Teilhard ce nécessaire fondement sur lequel l'interlocuteur pourra adhérer et qui lui permettra de s'engager à sa suite. Teilhard tente alors de donner corps à cette « adhésion fondamentale »⁵¹. Son explication, davantage de nature scientifique que métaphysique, vise à démontrer que, par suite des « interdépendances universelles » et des « liaisons cosmiques », « tout tient à tout », que « l'Univers forme un système... lié dans le temps et dans l'espace » et que, formant « UN BLOC », le « Monde constitue un Tout »⁵² et une unité. En vertu de sa condition d'être-dans-le-monde, l'homme découvre au moins confusément qu'il fait partie de ce tout. Or ce tout appréhendé derrière le multiple ne représente encore qu'un attrait obscur. Cet attrait trouve écho dans la structure même de notre être par le désir qu'il manifeste de se prolonger (dans le temps) et de s'unir (dans l'espace). Cet attrait ou « courant primordial » appelle une « direction finale ». C'est en ce sens, écrit Teilhard, qu'« à la foi confuse en un Monde Un et Infaillible je m'abandonne, — où qu'elle me conduise »⁵³. Il s'y abandonne car il croit que ce monde dont nous faisons partie conduit à l'esprit.

47. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 120.

48. *Lettres intimes* à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, 1919-1955, Paris, Aubier, 1972, p. 230 (lettre du 17/10/32).

49. *Lettres de voyage*, 1923-1955, Paris, Grasset, 1961, p. 179 (23/9/34).

50. Henri de LUBAC, *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Coll. « Le Signe », Paris, Fayard, 1964, p. 151. De Lubac consacre les pages 145 à 222 à l'apologétique teilhardienne et à la polémique entourant le passage cité ci-dessus (cf., note 47).

51. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 121.

52. *Ibid.*

53. *Ibid.*, p. 124. Teilhard s'exprimait semblablement déjà dans « La Vie cosmique », son premier opuscule, daté de 1916 : « Notre Monde porte en soi une promesse mystérieuse d'Avenir, impliquée dans son Évolution naturelle » (in *Œuvres*, t. 12, Paris, Seuil, 1976, p. 64).

7. La foi en l'esprit

Au strict plan phénoménologique l'unité du monde apparaît « de nature dynamique et évolutive »⁵⁴. Il suit que tous les êtres sont liés au processus universel et que chacun est « coextensif à la durée entière ». Dans ce phénomène d'ontogenèse on observe une « poussée continue vers plus de spontanéité et plus de conscience »⁵⁵, jusqu'au point où, par suite d'un « changement d'état » apparaît l'être pensant, l'homme, le seul être capable de se réfléchir sur lui-même. Teilhard croit que ce processus de développement du monde, dominé par la montée de complexification et d'intériorisation et qui aboutit à l'homme, manifeste le « primat de l'esprit »⁵⁶ de même que l'irréversibilité de sa croissance⁵⁷. L'homme est doué d'esprit et il n'est effectivement « homme, remarque N. Berdiaev, qu'en tant que porteur de l'esprit ; l'esprit ne se manifestant que dans la personne »⁵⁸. En somme le monde évolue vers l'esprit par et dans l'homme. Celui-ci n'est-il pas ainsi LA clef d'interprétation du monde ?

8. La foi en l'immortalité

Cette unité du monde et de l'homme qui croît vers quelque état toujours plus spirituel est un mouvement, on l'a vu, que Teilhard tient pour irréversible. Parvenu à l'homme le monde, de naturel qu'il était, devient culturel et volontaire. Le désir constant qu'éprouve l'homme d'être toujours plus conscient en témoigne. Teilhard rappelle d'ailleurs ce principe que « "mieux vaut, et à quelque prix que ce soit, être plus conscient que moins conscient" », ce principe lui paraissant la condition même de l'existence du monde. Or, cette montée de conscience et de liberté dite irréversible, c'est bien L'IMMORTALITÉ. Sans quitter le terrain des faits, Teilhard constate que le monde est entraîné par deux courants irréversibles qui s'opposent : la vie et l'entropie. Ces deux courants empêchent la vie d'effectuer tout retour en arrière. Ce fait constitue pour Teilhard « un solide appoint en faveur de la croyance et de l'indestructibilité des conquêtes de l'Esprit »⁵⁹. Autrement dit la victoire de l'esprit réalise le triomphe de la convergence sur l'entropie dispersante. Au niveau de la liberté cela signifie que *l'option pour le sens, en direction de l'esprit*, est une invitation à aller de l'avant et à agir. Dans l'hypothèse contraire où la vie serait vouée à l'échec et à la « mort totale », le risque serait grand, voire inévitable, qu'il y ait « grève » et que les sources de l'effort soient tarées. Mais justement, souligne Teilhard, « la Vie réfléchie ne peut se mouvoir que vers de l'Immortel... Donc l'Immortel existe »⁶⁰.

54. *Ibid.*, p. 125.

55. *Ibid.*, p. 127.

56. « La Centrologie » (1944), Œuvres, t. 7, Paris, Seuil, 1963, p. 133 ; cf. aussi *Le phénomène humain*, *op. cit.*, p. 22 ; etc. Ailleurs, Teilhard fait remarquer que son « Monde de l'Esprit... (est) non pas un Esprit métaphysique à la manière de Hegel... l'Esprit que je crois voir est chargé des dépouillés de la Matière », in *Lettres de voyage*, *op. cit.*, p. 118 (19/1/1929).

57. « L'Esprit de la Terre » (1931), *op. cit.*, p. 49.

58. N. BERDIAEV, *De la destination de l'homme*, Paris, Éd. réunis, Lausanne, Éd. l'Âge d'Homme, 1979, p. 71.

59. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 130.

60. *Ibid.*, p. 133.

9. *La foi en la personnalité*

Après que la foi initiale au monde se soit prolongée « en une foi à la spiritualité croissante et indestructible du Monde »⁶¹, Teilhard franchit une étape supplémentaire en direction du personnel. Puisque, en effet, la vie culmine dans l'esprit en l'homme, l'élément personnel recueille la promesse d'infaillibilité que la foi initiale avait accordée au monde pris dans son ensemble. La vie se doit, sous peine de contradiction interne, de conserver son fruit le plus parfait, à savoir l'être personnalisé. La personne humaine est donc irréversible, c'est-à-dire immortelle.

Selon Teilhard, l'être personnalisé qui nous constitue HUMAINS, est l'état le plus élevé sous lequel il nous soit donné de saisir l'étoffe du Monde⁶². Est-il donc appelé, dans une humanité de plus en plus comprimée sur soi ou socialisée, « à s'échauffer psychologiquement et à s'ultra-personnaliser »⁶³. Plus approchera-t-il de sa consommation, plus l'être personnalisé possédera-t-il, à un degré suprême, sa singularité et sa perfection. À l'inverse, la perspective d'une ruine de la personnalité humaine, d'une dissolution dans la collectivité impersonnelle, enlèverait tout dynamisme à l'évolution et paralyserait entièrement l'élan et l'action de l'homme, sans compter en outre qu'elle irait à contre-courant du mouvement même de l'évolution.

C'est ainsi que le monde teilhardien postule inévitablement, par souci d'intelligibilité du réel, le primat, après celui de l'esprit, de la personne. Le cosmos, par suite de son unification irréversible dans l'esprit, n'atteint en effet sa cohérence et sa logique que dans le personnel. Dans ce « Monde de l'universel-personnel se dessinent, affirme Teilhard, les règles de l'union au Tout »⁶⁴. L'union au tout telle qu'il la voit revient à se centrer « en harmonie avec tous les autres centres, sur un Centre ultime de tous les centres. Se centrer, c'est-à-dire se personnaliser, — sur un Centre ultime, c'est-à-dire sur une Personnalité suprême »⁶⁵. L'union s'effectue par différenciation précisément parce que le Centre suprêmement personnel sauvegarde et promeut la singularité de ceux qu'il rapproche, « en les renforçant à sa propre image »⁶⁶.

Ce Centre qui fonde la personnalité ne peut donc pas être lui-même non personnel. L'itinéraire ainsi décrit ne fait donc pas qu'extrapoler cette Personnalité suprême que Teilhard nomme Oméga mais il l'exige. Est ainsi posé le problème de Dieu, d'une part à partir d'une foi au monde qui se révèle être une foi en un univers essentiellement personnel, et d'autre part « du besoin qu'à la Terre, observe Teilhard, de s'explicitier un Dieu »⁶⁷.

61. *Ibid.*, p. 134.

62. *Ibid.*, p. 135.

63. « Les singularités de l'Espèce Humaine » (1954), *Œuvres*, t. 2, Paris, Seuil, 1956, p. 355, note 1.

64. « Esquisse d'un Univers Personnel » (1936), *Œuvres*, t. 6, Paris, Seuil, 1962, p. 103.

65. *Ibid.*

66. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 137.

67. *Ibid.*, p. 139.

10. *La foi en Dieu*

Le phénomène religieux est aussi vieux que l'homme et il s'est de plus en plus approfondi et articulé au cours des âges. Malgré un foisonnement apparent les religions, croit Teilhard, tendent aujourd'hui et pour de multiples raisons à se simplifier et à se réduire par confluence à trois types de croyances possibles : « le groupe des religions orientales, les néo-panthéismes humanitaires, — et le christianisme... »⁶⁸. À noter que Teilhard passe l'Islam sous silence. Il estime à ce sujet que « malgré le nombre de ses adeptes, et ses progrès constants (dans des couches peu évoluées... de l'Humanité) »⁶⁹, l'Islam ne répond pas aux problèmes et attentes actuels en matière de religion. Il paraît surtout « représenter un judaïsme résiduel, sans individualité. Et il ne peut se développer, ajoute-t-il, qu'en devenant humanitaire ou chrétien »⁷⁰.

Les religions orientales, en particulier le Bouddhisme, séduisent par leur « sens du Tout, qui est la sève de toute mystique »⁷¹ et par leur foi en une certaine unité finale de l'univers. Cependant, par leur dépréciation de la matière et de l'activité, par leur attitude de négation du monde et par leur conception de l'unité impersonnelle qui supprime les nuances et richesses individuelles, elles ne satisfont pas à l'exigence fondamentale d'agir et de parvenir à Dieu non pas en niant le monde mais en le traversant et en le sublimant : Il ne s'agit pas de s'évader des choses, pense Teilhard, mais de « les DÉPASSER en les explorant, les mesurant, les conquérant, jusqu'au bout »⁷². Le Dieu attendu doit se manifester pour Teilhard comme le « Sauveur de l'activité humaine »⁷³ et le Sauveur du personnel⁷⁴. C'est le seul Dieu que le monde moderne recherche et qui puisse fonder religieusement son esprit de conquête et combler ses espérances.

Les religions ou « panthéismes humanitaires », quant à eux, comme le marxisme par exemple, attirent nombre de gens par l'intérêt qu'ils portent au développement, au progrès universel multiforme (politique, économique, scientifique, écologique, etc.), bref par leur désir de conquérir jusqu'au bout le temps et l'espace. En ce sens l'on parle bien de religion, fait remarquer Teilhard si par ce mot l'« on désigne la foi contagieuse en un Idéal auquel donner sa vie »⁷⁵. Mais cette foi qui est aussi une foi en l'esprit n'ose pas aller au bout de ses implications. En effet, ses adeptes « se refusent à chercher si, pour légitimer le don qu'ils lui font d'eux-mêmes, cet Esprit se présente à eux doué d'immortalité et de personnalité »⁷⁶. Or ces deux propriétés

68. *Ibid.*, p. 141.

69. *Ibid.*, p. 142, note 1.

70. *Ibid.* En dépit d'un séjour de près de quatre ans au Caire, Teilhard n'a jamais eu une opinion très favorable de l'Islam, qu'il a perçu surtout « comme un principe de fixation et de stagnation » et dont « l'Allah du Coran est un Dieu pour Bédouins. Il ne pourrait attirer vers lui les efforts d'aucun vrai civilisé », in « Le Christianisme dans le Monde » (1933), *Œuvres*, t. 9, Paris, Seuil, 1965, p. 140.

71. *Ibid.*, p. 142.

72. « Le Christianisme dans le Monde », *op. cit.*, p. 140.

73. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 143.

74. *Le milieu divin*, *Œuvres*, t. 4, Paris, Seuil, 1957, p. 139.

75. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 143.

76. *Ibid.*, p. 144.

s'avèrent absolument indispensables, soutient Teilhard, pour fournir à l'effort humain son sens et sa justification. Il reproche en somme à ces panthéismes humanitaires d'« étouffer sous un ciel trop bas »⁷⁷.

Il ne reste plus que la troisième et dernière grande croyance à laquelle on puisse adhérer : le christianisme. Teilhard considère qu'il est « par excellence la Religion de l'Impérissable et du Personnel »⁷⁸. Son Dieu est un QUELQU'UN qui pense, aime et agit dans l'histoire. Devant l'homme libre et responsable de sa destinée se profile un horizon illimité dominé par l'immortalité et le plein accomplissement de son être. En dépit de certains aléas historiques, le christianisme a tenté et tente encore de « nous rendre, NON PAS INHUMAINS, MAIS SURHUMAINS. Voilà pourquoi il demeure ACCEPTABLE, en tant que croyance... »⁷⁹. Le Dieu qu'il professe vient par ailleurs combler deux attentes apparemment contradictoires mais en fait complémentaires et indissociables : *l'unité du monde*, grâce à un « Centre cosmique universel où tout aboutit, où tout s'explique, où tout se sent, où tout se commande »⁸⁰ et *la personnalisation de l'univers*, qui « ne peut s'opérer qu'en sauvant pour toujours en une Personne suprême la somme distincte des "personnes" nées successivement au cours de son évolution. Dieu n'est définissable que comme un *Centre de centres*. En cette complexité gît la perfection de son Unité... »⁸¹. Il est le Dieu Oméga, « Premier Moteur en avant »⁸² et récapitulateur de tout le créé.

11. *La foi au Christ*

Dans le Christ, croit Teilhard, Dieu se révèle en personne. Il manifeste qu'en sa qualité de créateur du monde et de l'homme, il s'intéresse au monde et à l'homme au point de s'y engager. Si ce monde progresse vers l'unité, c'est précisément parce que « le Transcendant s'y est fait partiellement Immanent »⁸³. Le Dieu de l'en-haut s'est fait « concret » dans le Christ, d'où a ainsi jailli « l'étincelle... entre Dieu et l'Univers À TRAVERS UN MILIEU PERSONNEL. — La Parole, justement... »⁸⁴. Ce Christ, qui est « l'Homme-Jésus »⁸⁵ historique, constitue dans sa personne la jonction ou contact « humano-divin »⁸⁶ permettant la réalisation effective de la rencontre Dieu-monde. Le Jésus historique fonde ainsi le Christ-Universel qui « est une synthèse du Christ et de l'Univers »⁸⁷.

77. *Ibid.*, p. 145.

78. *Ibid.*

79. « Le Christianisme dans le Monde », *op. cit.*, p. 141.

80. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 147.

81. « Esquisse d'un Univers Personnel », *op. cit.*, pp. 85-86.

82. *Le phénomène humain*, *op. cit.*, p. 302.

83. « Esquisse d'une Dialectique de l'Esprit » (1946), *Œuvres*, t. 7, Paris, Seuil, 1963, p. 155.

84. *Ibid.*, p. 154.

85. *Ibid.*

86. *Le milieu divin*, *op. cit.*, p. 140.

87. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 146. À l'inverse de R. Bultmann, Teilhard revient souvent sur cette nécessaire identification qu'il faut préserver entre le Jésus de l'histoire et le Christ-Universel : « Supprimée la réalité historique du Christ, l'omniprésence divine qui nous envire devient semblable à tous les autres rêves de la Métaphysique : incertaine, vague, conventionnelle, — sans contrôle expérimental décisif pour s'imposer à nos esprits, — sans directrices morales pour s'assimiler nos vies », in *Le milieu divin*, *op. cit.*, p. 140. Cf. aussi « Introduction à la Vie chrétienne » (1944), *Œuvres*, t. 10, Paris, Seuil, 1969, p. 187.

Teilhard estime que l'essence du christianisme se résume à la croyance à l'unification du monde en Dieu par l'incarnation⁸⁹. Pour permettre au monde de s'unir par l'amour dans la personnalisation, Dieu devait lui-même se faire « élément du monde » afin que « l'Énergie d'Incarnation »⁸⁹, telle un ferment, puisse parvenir à infléchir positivement nos libertés et assurer, dans la foi, la réussite de l'entreprise lancée à l'origine de la création. Autrement dit il fallait, dans un monde progressant dans la convergence, un appui concret et « palpable », naturel, où la puissance divine puisse d'abord s'insérer de manière à se faire coextensive au temps, à l'espace et à l'unification du monde. Au lendemain de sa résurrection, cette coextensivité au cosmos tout entier et au « travail d'enfantement » (Rm 8 : 22) qui le caractérise devenait encore plus effective car Dieu le faisait Seigneur universel, « l'Alpha et l'Oméga (qui), pour régner sur Terre, ...doit suranimer le Monde »⁹⁰, c'est-à-dire les hommes et leur histoire.

Les propriétés cosmiques que prodigue Paul au Christ à l'effet qu'il est le « seul Chef » (Ep 1 : 10), le « Premier-né de toute créature » (Col 1 : 15), « que tout a été créé par lui et pour lui » (Col 1 : 16), etc., exigent ce point d'insertion dans le réel car l'être humain raisonnable, qui est essentiellement « être-dans-le-monde », n'aurait pu comprendre un autre langage. Il était nécessaire, en d'autres termes, POUR NOUS, — étant reconnue la gratuité du don de Dieu, — que la parole même se fit chair pour qu'elle puisse irradier son influence au milieu des hommes et dans la masse entière de la nature. « Pour POUVOIR être le Sauveur et la Vie des âmes dans leurs prolongements surnaturels, croit Teilhard, le Christ doit donc premièrement satisfaire certaines conditions vis-à-vis du Monde pris dans sa réalité expérimentale et naturelle »⁹¹.

L'interdépendance du Christ et du monde est manifeste dans la pensée teilhardienne. En notant cela, on n'ignore pas justement que le Christ VIENT DE ce même Dieu créateur du monde. Mais ici il s'agit d'aller plus loin dans notre effort d'articuler ensemble le monde et le Christ. Si le Christ est le révélateur de Dieu, le monde nous dévoile aussi à sa manière quelque chose du plan divin. Or, nous dit Paul, c'est bien dans le Christ qu'a été « préétabli le plan de Celui qui mène toutes choses » (Ep 1 : 11). Les propriétés du Christ ressuscité doivent donc d'une certaine façon s'harmoniser avec les données du monde tel que perçu aujourd'hui. Cela, d'autant plus comme le souligne Rahner, que « *le but du monde* est la communication que Dieu lui fait de lui-même, et que tout le dynamisme que Dieu a implanté dans le

88. « Esquisse d'un Univers Personnel », *op. cit.*, p. 113.

89. *Le cœur de la matière*, *Œuvres*, t. 13, Paris, Seuil, 1976, p. 60.

90. « Esquisse d'un Univers Personnel », *op. cit.*, p. 113.

91. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 147, note 1. Ailleurs : « Le Christ-universel ne saurait apparaître à la fin des temps au sommet du Monde s'il ne s'y était préalablement introduit en cours de route, PAR VOIE DE NAISSANCE, sous la forme d'un ÉLÉMENT. Si vraiment c'est par le Christ-Oméga que tient l'Univers en mouvement, c'est en revanche de son germe concret, l'Homme de Nazareth, que le Christ-Oméga tire (théoriquement et historiquement) pour notre expérience, toute sa consistance », in « Christianisme et Évolution » (1945), *Œuvres*, t. 10, Paris, Seuil, 1969, p. 211.

processus par lequel le monde parvient à être autotranscendant est déjà dirigé vers cette autocommunication et son acceptation par le monde »⁹².

En d'autres mots, Dieu, en tant que créateur du monde et de l'homme, a introduit la grâce dans le processus même qui à la fois rend le monde intelligible et qui permet à l'homme de chercher le sens et d'aspirer à Dieu. Le Christ dans ce contexte vient confirmer ce sens du réel et combler nos aspirations humaines et religieuses. « Il est la RÉPONSE arrivée d'en haut »⁹³. Or, le monde que l'on connaît expérimentalement, c'est un monde qui évolue et qui converge. Un point final d'unification doit donc être postulé. Comme on l'a vu antérieurement, ce « Centre des centres » doit répondre autant à nos attentes naturelles que surnaturelles. Il doit donc présider à cette union et à cette personnalisation du monde. Le message chrétien nous annonce une seconde venue du Christ à la parousie. N'y a-t-il pas convergence ici entre ce qui nous vient de la Révélation et ce que nous suggère la science, à l'effet que « l'Évolution, en découvrant un sommet au Monde, rend le Christ POSSIBLE, — tout comme le Christ, en donnant un sens au Monde, REND POSSIBLE l'Évolution? »⁹⁴ Autrement dit, suppose Teilhard, « le Christ a besoin de trouver un Sommet du Monde pour sa consommation comme il a eu besoin de trouver une Femme pour sa conception »⁹⁵.

La foi au monde se charge à ce stade, on le voit, de tout un contenu christique. De fait le monde est DIGNE DE CONFIANCE parce qu'il trouve précisément dans le Christ son sens plénier. Le Christ universel est celui qui « aime » l'évolution du monde et l'assume dans sa totalité. Placé à la tête d'un univers qui s'unifie, comme la tête par rapport au corps, le Christ récapitule le monde dans lequel (*immanence*) il agit et au-dessus duquel (*transcendance*) il règne. Mais le Christ total ou Plérôme ne s'achève « et n'est attingible qu'au terme de l'Évolution universelle »⁹⁶. La « cause finale » dont fait mention Rahner dans l'ouvrage déjà cité trouve ici son lieu d'insertion. Le Christ de la parousie est le TERME qui vient consommer le monde et le faire accéder à un palier nouveau et définitif. Encore faut-il que la collectivité humaine soit « achevée pleinement dans ses potentialités “naturelles” »⁹⁷ pour recevoir de lui sa consommation finale.

Dans ce monde en voie de synthèse, les trois grands courants religieux décelés par Teilhard ne peuvent, à long terme, que se rapprocher. On le reconnaît à certains

92. Karl RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg, 1976, p. 192. Rahner ajoute plus loin : « Aber wenn wir die Geschichte als EINE denken, dann ist diese Geschichte, auch wenn sie gleichsam ins Offene einer Zukunft geht, gerade darum und insofern von dieser Zukunft getragen. Das Ziel ist nicht nur das, was als nicht Vorhandenes in der Geschichte hergestellt, gemacht, erreicht wird, sondern auch schon “causa” finalis, Ursache, bewegendende Kraft der Bewegung auf das Ziel » (*Ibid.*, p. 195).

93. « Esquisse d'une Dialectique de l'Esprit », *op. cit.*, p. 155.

94. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 148. Dans « Le Christique » (1955), Teilhard reformule différemment la même idée : « En vérité le Christ sauve, — mais ne faut-il pas ajouter immédiatement qu'il est en même temps sauvé par l'Évolution? », in *Œuvres*, t. 13, Paris, Seuil, 1976, p. 107.

95. *Ibid.*, p. 148, note 1.

96. *Ibid.*, p. 149.

97. « Trois Choses que je vois » (1948), *Œuvres*, t. 11, Paris, Seuil, 1973, p. 169.

signes. L'Orient, estime Teilhard, délaisse de plus en plus la passivité originelle de son panthéisme. Les religions humanitaires s'ouvrent davantage aujourd'hui aux forces d'esprit et de liberté. Le christianisme, quant à lui, commence à intégrer et valoriser l'effort humain. « Dans les trois branches, observe-t-il, travaille obscurément le même esprit... »⁹⁸. La convergence graduelle des religions dans un monde qui s'unifie lui apparaît donc un fait acquis. Mais cette convergence ne va s'établir, croit-il, que « sur un Christ-Universel qui au fond les satisfait toutes : telle (lui) paraît être la seule CONVERSION possible du Monde, et la seule forme imaginable pour une religion de l'avenir »⁹⁹. Le fait religieux est riche de promesses d'avenir pour Teilhard. Apparu avec l'homínisation et lié à celle-ci, il ne peut « que croître continuellement avec l'Homme lui-même... (et) plus l'Homme sera Homme, plus il sentira la nécessité de se vouer à un plus grand que lui »¹⁰⁰. Comme l'homínisation, il représente une grandeur cosmique irréversible. Il ne peut que s'épurer et s'approfondir au fil des âges.

12. *Le rôle de la liberté humaine*

Dans le concept de « foi au monde » il ne faut pas confondre le point de départ avec le point d'arrivée. Certes, la foi au monde est grosse de tout et son contenu se révèle peu à peu au fil des étapes. Mais son développement ne se réduit pas à une sorte de déterminisme qui conduit inéluctablement de l'alpha à l'oméga christique. Teilhard n'a jamais voulu proposer de « système » ni de « SOLUTION déductive du Monde "à la Hegel", comme il le dit lui-même, mais seulement un faisceau d'AXES DE PROGRESSION... »¹⁰¹.

La démarche de Teilhard est essentiellement celle d'un apologiste. Il « expose certaines "raisons de croire", écrit de Lubac, grâce auxquelles il espère conduire son lecteur, à partir d'une certaine foi humaine qu'ils ont en commun, jusqu'au seuil de la foi surnaturelle »¹⁰². La foi au monde ne mène PAS NÉCESSAIREMENT à Dieu et au Christ pas plus que le monde lui-même n'est assuré d'atteindre le terme envisagé. L'homme est libre de refuser cette démarche ou même le terme qui justifie tout le développement antérieur. Tout repose en définitive sur ses épaules. Il peut même, quitte à se contredire, refuser toute confiance à la raison et s'enfermer dans l'absurde ou le pessimisme réfléchi.

Dans l'optique teilhardienne l'évolution est « tout orientée vers la souplesse et la liberté »¹⁰³. Le monde peut de ce fait même se perdre car il y plane « deux

98. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 150.

99. *Ibid.*

100. « L'Esprit de la Terre » (1931), *op. cit.*, p. 54. Il ajoute ailleurs : « Et, de ce chef, loin d'être dépassée, faut-il dire, l'Ère (je ne dis pas DES, mais) DE LA Religion ne fait sans doute que commencer. À charge toutefois, pour les croyants, d'incorporer/et de sauver les nouveaux besoins religieux de la terre. Jusqu'ici, les "Foi" étaient essentiellement ASCENSIONNELLES : suivant OY. Désormais elles doivent être aussi MOTRICES (propulsives) suivant le nouvel axe OX », in « Le Goût de vivre » (1950), *Œuvres*, t. 7, Paris, Seuil, 1963, pp. 247-248.

101. « Comment je vois » (1948), *Œuvres*, t. 11, Paris, Seuil, 1973, p. 181.

102. *La prière du Père Teilhard de Chardin*, *op. cit.*, p. 189.

103. *Le phénomène humain*, *op. cit.*, p. 314.

incertitudes liées au double jeu, — en bas, des chances, et, — en haut, des libertés »¹⁰⁴. Dans l'adhésion libre à Dieu et à son plan sur le monde, l'homme s'oriente vers la réussite. « Pour un croyant chrétien, juge Teilhard, il est intéressant de noter que le succès final de l'Hominisation (...) est positivement garanti par la "vertu ressuscitante" du Dieu incarné dans sa création »¹⁰⁵. Le refus de Dieu et de son plan, qui postule l'union dans l'amour et la personnalisation, signifie ni plus ni moins que l'homme court à sa perte. L'acceptation ou le refus de Dieu, il faut le préciser, ne se mesurent pas à une pure confession de foi théorique ou à l'incroyance mais ils s'actualisent dans des attitudes et dans une praxis dont Dieu seul est habilité à juger.

Il reste qu'avec la liberté peuvent surgir « la tentation de la révolte »¹⁰⁶, la dissolution dans le plaisir¹⁰⁷ et le refus de l'effort et de la vie¹⁰⁸. À mesure que l'histoire progresse, les hommes se trouvent ainsi placés devant un choix de plus en plus « conscient à faire entre la fidélité et l'infidélité à la Vie, entre le Bien et le Mal »¹⁰⁹. Cette fidélité ou foi en la vie et donc en l'homme et au monde, ce peut être de nos jours le refus de la course aux armements, la lutte pour la justice sous toutes ses formes, le respect radical des droits de la personne, et plus particulièrement des défavorisés, des marginaux, des détenus, etc. L'opinion contre la vie produit au contraire, souligne Teilhard, le « mal moral... engendré, dans la société ou en nous-mêmes, par le mauvais usage de notre liberté »¹¹⁰.

Le futur que conçoit Teilhard comporte donc, malgré ses grands axes de progression, une part d'aléatoire. « L'avenir (j'entends par là l'avenir humain), dit-il, a certainement quelque chose d'imprévisible en soi »¹¹¹. Il s'agit dans cette double perspective apparemment contradictoire de concilier la nécessité et la liberté, ou la convergence naturelle du monde et nos libertés de choix. Ces réalités ne sont pas antinomiques. Elles se compénètrent et se combinent dans un mouvement dialectique, comme la matière et l'esprit. La liberté de l'homme en effet n'est pas synonyme d'indépendance absolue mais, plutôt, pouvoir de choisir à partir d'une détermination située. La liberté demeure donc relative car il y a en nous, rappelle Teilhard, « un ressort intime, antérieur et supérieur au libre arbitre, inscrit dans notre caractère, dans le rythme de nos pensées, dans les poussées brutales de nos passions, c'est l'héritage de la Vie... »¹¹². En vertu de ces déterminations de la liberté, Teilhard va proposer la notion de *liberté « orientée »*¹¹³.

Par ailleurs, Teilhard ne considère pas la liberté du seul point de vue individuel. Puisque le monde et l'histoire de l'humanité avancent d'un même pas, les libertés

104. *Ibid.*, p. 342.

105. *Ibid.*, p. 343, note 1.

106. « L'hominisation » (1925), *Œuvres*, t. 3, Paris, Seuil, 1957, p. 106.

107. *Ibid.*

108. *Ibid.*

109. *Ibid.*, p. 107.

110. *Le milieu divin, op. cit.*, p. 84.

111. « Les Directions et les Conditions de l'Avenir » (1948), *Œuvres*, t. 5, Paris, Seuil, 1959, p. 305.

112. « La Vie cosmique », *op. cit.*, p. 32.

113. « L'Essence de l'Idée de Démocratie » (1949), *Œuvres*, t. 5, Paris, Seuil, 1959, p. 312.

individuelles, « loin de se neutraliser par effet de foule, se rectifient et se corrigent quand il s'agit d'avancer dans une direction vers laquelle elles sont intérieurement polarisées »¹¹⁴. Si la personne n'atteint sa véritable stature qu'en société, la liberté individuelle de même ne s'épanouit qu'au contact d'autres libertés. Au sein de la foule elle va pouvoir ainsi participer à « l'infailibilité des grands nombres »¹¹⁵ et y découvrir toutes les potentialités qu'elle recèle et qu'elle doit actualiser.

La liberté teilhardienne n'est donc pas isolée de *l'histoire* et de *l'autre*. Mais c'est par sa *finalité* qu'elle acquiert tout son sens et tout son dynamisme. En effet, le Dieu personnel qui attire tout à lui et qui clôt l'histoire est celui-là même qui crée et suscite sans cesse le désir de liberté dans l'homme. La liberté de l'homme témoigne en fait de la liberté divine dans le monde. De même les progrès de la liberté dans l'homme et dans le monde révèlent à leur façon le sens du monde et la fin qu'il postule.

Dans ce climat de *liberté orientée*, toute l'œuvre teilhardienne insiste sur l'urgence de l'option. Cette option fondamentale, — et nous revenons à notre point de départ, — c'est celle en faveur de l'être et de sa valeur¹¹⁶. *La gravité de l'option* croît en fonction du degré de conscience, de lucidité et de liberté. Or, à l'heure de la compression planétaire, de l'informatique, de découvertes scientifiques dotant l'armement moderne d'un énorme potentiel destructeur, le choix est devenu crucial car il en va dès maintenant de la survie de l'homme. Il en va également de son activité car qui ne percevrait, souligne Teilhard, « l'absurdité qu'il y aurait à poursuivre une œuvre humaine sans lendemain »¹¹⁷. La foi en l'être et au monde appelle *une foi en l'avenir* et en quelque issue en avant car « l'implacable irréversibilité de l'Histoire entière du Monde »¹¹⁸ nous y convie.

La foi au monde contient en outre *un appel à la responsabilité*. Si le monde est bon, il n'est pas accompli en revanche. En ce sens et à la suite de Marx, on peut affirmer qu'il ne devient bon que dans la mesure où il est transformé et pétri *par la médiation du travail*. C'est ce qu'écrivit Teilhard à une amie : « L'Univers et ses puissances, sont bon et bonnes, pourvu qu'on les aborde LABORIEUSEMENT et fidèlement dans le sens où les choses deviennent meilleures et plus unes. L'erreur, c'est de s'imaginer que tout est naturellement, initialement, statiquement, bon »¹¹⁹. L'homme n'est pas que responsable de l'avenir du monde mais aussi de sa bonification.

Il faut dans cette veine démystifier la vision romantique de la nature. Depuis que l'homme existe, il a constamment dû lutter contre la nature et se l'approprier pour survivre. Et c'est seulement après l'avoir transformée et maîtrisée qu'il a pu l'apprécier et en jouir. Mais encore là, l'homme peut modifier son environnement

114. « Les Directions et les Conditions de l'Avenir », *op. cit.*, p. 304.

115. *Ibid.*

116. « La Grande Option », *op. cit.*, pp. 61, 62 et 65 ; « Le goût de vivre », (1950) *op. cit.*, pp. 242-243 ; « La foi en l'Homme » (1947), *Œuvres*, t. 5, Paris, Seuil, 1959, pp. 223-243.

117. « Mon Univers », *op. cit.*, p. 112.

118. *Ibid.*, p. 113.

119. *Lettres à Léontine Zanta, 1923-1939*, Paris, DDB, 1964, p. 91 (1/9/28).

tout aussi positivement que négativement. C'est le SENS donné au monde qui déterminera l'attitude à adopter à son égard. Il importe donc d'une part de consacrer ses efforts et ses énergies au travail de la terre sinon « une certaine portion d'être ne se réalisera pas »¹²⁰ et d'autre part de tenir sérieusement compte de la qualité de la vie sous toutes ses formes car « l'Organique, lui, si on le viole, ne pardonne pas »¹²¹.

13. Conclusion

La foi au monde chez Teilhard constitue une sorte de rampe de départ. L'intelligence humaine y trouve sa base afin de s'élever jusqu'à Dieu. Il faut par conséquent que ce monde soit intelligible et porteur de sens. L'effort de Teilhard va alors consister à *déchiffrer le sens* en partant de la science géologique et paléontologique. L'évolution du monde, la croissance de la complexification et de la conscience et surtout l'apparition de l'homme vont manifester ce sens et fonder la foi que l'on peut accorder au monde. C'est en fait parce qu'il est lui-même le sens du monde que l'homme donne ensuite un sens à ce monde en se comprenant lui-même. En dévoilant le sens, il dévoile en même temps le but du monde.

Teilhard n'ignore pas que « l'acte de foi... est le fruit d'un choix, d'une option raisonnable »¹²². En établissant les prémisses de la foi sur l'adhésion au monde et sur la connaissance rationnelle que nous en avons, Teilhard rejoint la démarche de Paul dans sa Lettre aux Romains (Rm 1 : 19–21) où les païens acquièrent une connaissance effective de Dieu en s'appuyant sur la connaissance du monde. Comme l'affirme Hans Küng à bon droit, « la foi en Dieu n'a pas seulement quelque chose à voir avec l'existence et l'historicité de l'homme, mais aussi avec le cosmos et son histoire : elle a nécessairement une dimension cosmique »¹²³. En ce sens on peut estimer que le monde et la raison sont des DONNÉES constitutives de la foi elle-même. Ils forment un véhicule naturel et nécessaire de la grâce.

« Croire n'est pas voir »¹²⁴ dit Teilhard, et l'existence de la foi en Dieu ne peut s'expliquer et se justifier que si elle est réponse à un appel que formule le monde. Or, le monde est objet de foi dans la mesure où il faut passer par lui pour nous interroger sur le sens. Il n'est de sens que de ce qui est. Et seule l'adhésion de foi et d'amour à ce qui est peut nous faire découvrir les trésors qui s'y trouvent cachés. La foi au monde dans cette perspective, c'est l'indispensable assise à partir de laquelle peut se découvrir l'horizon de Dieu. Mais, fera-t-on valoir, n'est-ce pas la foi en Dieu qui permet la foi au monde ? Le sens ne se décèle-t-il pas qu'aux yeux de la foi ? En fait, il faut constater l'étroite interdépendance tant de Dieu et du monde que de la foi et de la raison. Le vieux conflit que l'Aufklärung avait formulé entre la foi et la raison ne

120. *Genèse d'une pensée*. Lettres, 1914–1919, Paris, Grasset, 1961, pp. 202-203 (28/12/1916).

121. « L'Évolution de la Responsabilité dans le Monde » (1950), *Œuvres*, t. 7, Paris, Seuil, 1963, p. 221.

122. André LÉONARD, *La foi chez Hegel*, Paris, Desclée, 1970, p. 183.

123. *Dieu existe-t-il ?* *op. cit.*, p. 728. Karl Rahner va encore plus loin en écrivant que « die Welt empfängt Gott, den Unendlichen und das unsagbare Geheimnis so, dass er selbst ihr innerstes Leben wird », in *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, *op. cit.*, p. 191.

124. « Comment je crois », *op. cit.*, p. 151.

tient plus. Tout en effet ne se comprend et ne prend sens que dans la dialectique qui pose les éléments pour ensuite les faire se compénétrer.

Le sens ultimement ne sourd qu'en Dieu. Malgré certaines apparences, il n'en va pas autrement chez Teilhard, qui va chercher cependant à récupérer RATIONNELLEMENT, par en bas, ce qu'en réalité il ne tient que d'en haut, par la foi. Sa démarche est inductive, ascendante. Elle privilégie le monde, l'expérience que nous en faisons et la praxis qui le transforme. S'appuyant au départ sur le plus tangible, l'inférieur¹²⁵, elle croît petit à petit jusqu'au Terme supérieur pré-vu. Le monde en gestation dans ce contexte est perçu comme l'escabeau de la divinité. Mais, rappelons-le avec Teilhard, il n'y a « pas de solidité à LA FOI AU MONDE sans une Réponse, proférée depuis toujours, par Ce qui est promis à la foi au Monde »¹²⁶. Cette promesse au monde, c'est que le monde, par et dans le Christ, culmine en Dieu. Le Christ, en tant que « seul principe en vue qui puisse donner au Sens humain sa légitimité et sa consistance »¹²⁷, est le garant du succès final. « En lui, virtuellement, le Monde est déjà ressuscité »¹²⁸.

Teilhard distingue les motifs de crédibilité naturels et le motif de foi surnaturel. La certitude qu'il exprime, « dérivée qu'elle est d'un acte de foi "surnaturel", est d'ordre supra-phénoménal ; ce qui fait qu'en un sens elle laisse subsister dans le croyant, à leur niveau, toutes les anxiétés de la condition humaine »¹²⁹. La liberté de l'homme conserve également toutes ses prérogatives car « il n'y a pas de courant immanent nous conduisant fatalement à un terme... (sauf l'aspiration vers Dieu) »¹³⁰. Elle est une liberté orientée néanmoins car « nul n'est libre concrètement, s'il n'assume pas la gestion de ses enracinements naturels autant que de ses solidarités historiques »¹³¹. C'est une liberté-dans-le-monde et qui postule, à ce titre, que la décision de foi pour Dieu soit d'une certaine manière médiatisée par la foi au monde. De fait, nous signale E. Brito, une « foi dé-mondanisée ne condamne-t-elle pas le monde à l'in-crédulité ? »¹³²

125. « Pour Odette et pour Jean » (1928), *Œuvres*, t. 13, Paris, Seuil, 1976, pp. 162-163.

126. « Le Sens Humain » (1929), *Œuvres*, t. 11, Paris, Seuil, 1973, p. 42.

127. *Ibid.*

128. « Les Directions et les Conditions de l'Avenir », *op. cit.*, p. 305. En fonction du rôle du christianisme, il ajoute « qu'il n'y a pas d'axe de salut du monde en dehors de l'axe chrétien... », in *Lettres intimes...*, *op. cit.*, p. 132 (10/1/26).

129. *Ibid.*

130. *Journal*, *op. cit.*, p. 170 (26/12/1916).

131. Yves LABBÉ, « Catégories de la modernité », *NRT* 104 (mai-juill. 82) p. 365.

132. Émilio BRITO, *Hegel et la tâche actuelle de la christologie*, Coll. « Le Sycomore », Paris, Éd. Lethielleux, 1979, p. 185.