NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

84 N° 6 1962

La pensée du P. Teilhard de Chardin comme Apologétique Moderne

C. D'ARMAGNAC

p. 598 - 621

https://www.nrt.be/en/articles/la-pensee-du-p-teilhard-de-chardin-comme-apologetique-moderne-1761

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

La Pensée du Père Teilhard de Chardin comme Apologétique Moderne

Depuis environ trois ans, des études sérieuses sur la pensée religieuse du Père Teilhard ont succédé aux premières analyses rapides, et continuent à paraître. Du côté des théologiens, un bon nombre de ces interprétations se sont rapprochées les unes des autres, dans le sens d'un jugement modéré et notablement plus favorable [1]. Les uns et les autres marquent aussi les limites de cette œuvre.

Notre intention est ici d'approfondir un seul point de vue, qui nous paraît important pour bien apprécier à la fois l'ensemble de l'œuvre de Teilhard et ses limites; point de vue qui n'a pas été suffisamment tiré au clair avec toutes ses conséquences : Teilhard a visé et développé principalement une apologétique moderne, qui a sa méthode propre et sa portée définie. Sa pensée ne doit certes pas être résumée sous ce seul titre, mais celui-ci est capital dans sa synthèse. Teilhard nous l'affirme lui-même dans un texte de la dernière période de sa vie (1948), qui n'a pas été assez remarqué : il y résume toute son œuvre « philosophique » en trois grandes étapes ou moments de pensée, qui sont, selon ses propres termes : une « Physique », *une Apologétique*, et une Mystique [2].

Cette mention de son Apologétique est suivie d'une définition très précise sur laquelle nous reviendrons. Disons quelques mots sur les deux autres parties dont nous ne nous occuperons plus directement dans cet article : la « *Physique* » est définie ici au sens le plus large : description de tout le mouvement observable et conjecturable de l'univers, jusqu'à la convergence de la noosphère [3]. Le mot « physique » prend

1. Pour nous en tenir à des publications de valeur scientifique, citons entre autres : Olivier A. Rabut, *Dialogue avec Teilhard de Chardin*, Cerf, 1958. — N. M. Wildiers, *Teilhard de Chardin*, Editions Universitaires, Paris, 1961. — H. de Lubac, S. J., *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Aubier, 1962 : cet ouvrage nous dispense de nous étendre ici sur les questions qu'il traite magistralement : nuancé et très informé, il rend périmées les critiques théologiques trop hâtives faites jusqu'ici à Teilhard. — P. Smulders, *Evolutieleer en Toekomstverwachting bij Teilhard de Chardin* (*Evolutionnisme et Espérance de l'Avenir*), dans *Bijdragen*, Nimègue-Bruges, t. 21, 1960, n° 3, pp. 233-280. Article important. — J. Daniélou, *Signification de Teilhard de Chardin*, dans *Etudes*, février 1962, p. 145 sq. — Du côté des théologiens protestants : Georges Crespy, *La Pensée Théologique de Teilhard de Chardin*, Editions Universitaires, 1961. Ouvrage d'un grand intérêt.

2. *La Pensée du Père Teilhard de Chardin*, par lui-même, dans *Les Etudes Philosophiques*, 1955, n° 4, pp. 580-581.

3. Le P. Rabut traite de cette partie sous le titre de *Cosmologie, o.c.*, pp. 21-

même parfois sous la plume de Teilhard une portée ontologique, comme chez Aristote. Au terme de la synthèse, la *Mystique*, traitée dans *Le Milieu Divin*, est comme un retour sur l'univers illuminé par la foi et vivifié par « le rayonnement d'un amour qui descend[4] », pour en vivre l'histoire en communion avec Dieu : attitude spirituelle qui est une transposition, dans la vision du monde moderne, de l'ultime méditation des Exercices de saint Ignace, « *Ad Amorem obtinendum* ». Il faut ajouter que la pensée du Père Teilhard est très unifiée : on ne peut y distinguer Physique, Apologétique et Mystique, que comme les trois moments d'une dialectique très liée. C'est ce qui rend fausse, à la base, toute interprétation marxiste matérialiste de Teilhard dans son ensemble, malgré des points de parallélisme intéressants. Mais ceci étant acquis, les trois titres ci-dessus venus sous la plume de Teilhard nous paraissent en effet résumer objectivement son œuvre de penseur.

On notera qu'il n'est *pas question*, dans ces lignes, *d'une Théologie Dogmatique* mais d'une Apologétique. Il y a certes chez Teilhard une *Christologie* très importante, mais incomplète, parce qu'elle est essentiellement conçue comme un aboutissement de son apologétique, celle-ci se limitant elle-même à certaines perspectives privilégiées. C'est donc une erreur de méthode que de confronter la pensée religieuse de Teilhard avec l'ensemble des Dogmes et de l'Ecriture Sainte, pour en souligner ensuite les lacunes, sans tenir compte du genre littéraire de son œuvre, de son sens, et des limites qu'il s'est lui-même explicitement imposées : il n'a pas voulu faire une Théologie complète, c'est bien évident.

Ajoutons une remarque d'ordre général, pour les lecteurs non théologiens : si le terme d'apologétique est coloré pour certains de nos contemporains d'un sens péjoratif, souvent à cause des choses peu intelligentes qu'ils ont lues ou entendues sous ce titre, il ne faut pas céder pour autant à une timidité intellectuelle qui accepterait ce préjugé : l'Apologétique est en fait une partie nécessaire de la Théologie, et si elle n'est pas purement défensive et extrinsèque, elle constitue pour le progrès de la Théologie un stimulant fécond[5]. Elle effectue la médiation entre l'esprit humain et ses exigences rationnelles d'une part, les sources et le contenu de la Révélation d'autre part. Mais divers éléments de cette démarche doivent être fréquemment repensés en fonction des progrès scientifiques, historiques et philosophiques.

98. On lira ses réflexions avec beaucoup de profit. Mais nous ne pensons pas que l'*onde syntropique* de Fantappié, évoquée avec hésitation par F. Meyer et le P. Rabut, donne une base scientifique valable d'interprétation du monde vivant. Elle ne vaut pas celle de Teilhard.

4. *Le Christique* (1955), 3e partie. Sur *Le Milieu Divin*, voir J. M. Le Blond, *Consacrer l'Effort Humain*, dans *Etudes*, janvier 1958, pp. 58-68.

5. Le Père H. de Lubac a développé naguère ces idées sur la nécessité toujours actuelle et la nature de l'Apologétique, notamment d'une apologétique intrinsèque, dans : *Apologétique et Théologie*, dans *N.R.Th.*, 1930, pp. 361-378. — Voir aussi G. Crespy, *La Pensée Théologique de Teilhard*, pp. 211-221.

I. GENESE D'UNE PENSEE

Remarquons d'abord l'explicitation progressive de cette intention apologétique au cours de la vie du Père Teilhard. Ses premiers opuscules philosophiques se présentent comme une manière de tirer au clair, pour lui-même et pour ses amis ou ses Supérieurs, la synthèse, très tôt ébauchée, de sa pensée cosmologique et religieuse : celle-ci se présente comme « *une conjonction* », en lui-même, de sa foi au monde et de la foi en Dieu, et la mise au point des modalités de leur accord : « Je ne cherche directement à faire ni de la science, ni de la philosophie, encore moins de l'apologétique... J'expose des vues ardentes » (*La Vie Cosmique*, 1916). Mais très tôt il prit conscience du fait que la nature de cette expérience intellectuelle et religieuse qui prenait corps en lui avait une valeur exemplaire et cruciale pour un grand nombre de ses contemporains, scientifiques et humanistes. Ce fut pour lui une raison de plus d'en approfondir les éléments et la solution :

> « Je sens la nécessité de me prouver, et de prouver aux autres que l'idéal chrétien ne rend pas l'homme moins « humain »... Je pense que les incroyants se trompent sur la valeur de ces nouvelles *vertus humaines* qu'ils préfèrent à la sainteté, ou du moins qu'en s'imaginant pouvoir les cultiver hors de la religion, ils convient l'Humanité à une tâche impossible. Mais je pense aussi que nous autres, chrétiens, nous aurions grand besoin d'« humaniser » notre sainteté, — conformément du reste à nos dogmes [6] ».

Dans les années qui suivent la guerre 1914-18, nous voyons grandir en lui, comme une vocation, le désir d'opérer la médiation entre monde scientifique et vision de foi. Ce désir se fait jour plus d'une fois dans les *Lettres de Voyage* :

> « Je songeais à l'abime qui sépare le monde intellectuel où je me trouvais et dont je comprenais la langue, du monde théologique et romain dont l'idiome aussi m'est connu... Je me suis dit que maintenant j'étais peut-être capable, en parlant la première langue, de lui faire exprimer légitimement ce que l'autre garde et répète dans ses paroles devenues pour beaucoup incompréhensibles. Si bizarre que cela puisse paraître d'abord, j'ai fini par réaliser que, *hic et nunc*, le Christ n'était pas étranger aux préoccupations du professeur Parker (de Harvard), et qu'avec quelques intermédiaires on eût pu le faire passer de sa psychologie positiviste à une certaine perspective mystique... Oh ! que voilà les Indes qui m'attirent davantage que celles de saint François Xavier ! Mais quelle énorme question, non plus de rites mais d'idées, à résoudre, avant qu'on puisse les convertir vraiment [7] ! »

L'introduction du *Milieu Divin* (1927) fait aussi écho à cette préoccupation ; bien qu'il se défende encore de faire de l'Apologétique (p.

6. P. Teilhard de Chardin, *Genèse d'une Pensée*. Lettres (Grasset, 1961), p. 288 (28 juillet 1918).
7. P. Teilhard, *Lettres de voyage* (Grasset), pp. 91-92. 19 juin 1926.

25), il propose sa vision comme féconde pour « opérer la conjonction des deux astres », Dieu omniprésent, et l'Univers agrandi des modernes qui semblait donner le vertige à la conscience religieuse. Et c'est *d'abord une Foi dilatée et approfondie* qui va redonner une âme à cet Univers immense et troublant [8].

En 1933, répondant à une enquête de *La Vie Intellectuelle* sur *l'incroyance moderne,* il pose le problème et propose une solution en quelques lignes synthétiques, qui résument bien ses vues, et *tout le programme* qu'il s'efforcera de remplir :

> (Dans la conscience moderne) « le pouvoir naturel d'adoration est dérivé vers un Objet, l'Univers, qui lui paraît en opposition avec le Dieu chrétien. De là le mal, et aussi le remède...
>
> Occultation du Dieu-révélé par le Dieu-Monde...
>
> Le remède : établir que, loin d'éclipser le Dieu chrétien, l'Univers tel qu'il se manifeste à nos investigations présentes, n'attend que d'être transfiguré et couronné par Lui...
>
> Notre mission est de revêtir, dans sa plénitude naturelle, l'âme religieuse du Monde présent, et de la vivre, pleinement et sincèrement, *sur le plan chrétien.* Les aspirations religieuses de l'Humanitarisme moderne sont tristement vagues et découronnées. A nous de montrer, *verbo et exemplo,* que seule la réalité concrète du Christ est en vue, pour les affermir, les centrer et les sauver. Quand, en vertu même de leur christianisme, par l'activité constructrice de leur charité,... par la richesse opérante de leur renoncement, par la hardiesse confiante de leurs vues surnaturelles, les chrétiens se montreront les premiers des Hommes pour spiritualiser les valeurs terrestres, et marcher vers l'Avenir, alors la meilleure, c'est-à-dire la plus dangereuse part de l'incroyance humaine sera désarmée jusque dans son âme [9] ».

C'est là une étape décisive, on le voit, dans la conception de cette *apologétique intrinsèque* qui, partant du meilleur des aspirations du monde, montre qu'elles sont satisfaites d'une manière unique et surabondante par le rôle universel du Christ. Mais à l'heure où le Père Teilhard publiait ces lignes, il pratiquait déjà cette apologétique depuis longtemps par le témoignage de sa vie, et depuis quelques années par ses recherches religieuses sur la confrontation entre la vision du monde moderne et la Christologie.

Comment je crois (1934) développe, sur un ton plus personnel, la prise de conscience de la nécessité de cette apologétique : cet opuscule en exprime l'intention, cette fois avouée, et en précise une méthode :

> « Vérifier d'abord la solidité d'une foi initiale inévitable. Vérifier ensuite la continuité organique des stades successifs traversés par les accroissements de cette foi. Je ne connais pas d'autre apologétique pour moi-même. Et je ne saurais par suite en suggérer une autre à ceux pour qui je désire le suprême bonheur de se trouver un jour face à face avec un Univers unifié » (pp. 2-3).

---

8. P. Teilhard, *Le Milieu Divin,* pp. 23-26, 77-78, etc.
9. P. Teilhard, *L'Incroyance Moderne. Cause Profonde et Remède,* dans *La Vie Intellectuelle,* 25 octobre 1933, pp. 218-222.

Dans *Quelques Réflexions sur la Conversion du Monde* (1936), Teilhard définit les trois étapes mentionnées plus haut : la première est « une Physique et une Métaphysique correcte de l'Evolution », « dans la ligne de la « Philosophia perennis » : primat de l'Etre, Acte et Puissance » ; la seconde, une Christologie en harmonie avec la première, avec ses dimensions cosmiques ; la troisième, une mystique et une morale.

Le Phénomène Humain (1938-1940) se présente comme la synthèse totale mise devant nos yeux, sans préoccupations d'abord apologétiques : et cependant, cette intention de marquer *les voies d'accès* vers la Foi religieuse *à partir* d'une vision du monde, cette intention ne quitte plus l'esprit du Père Teilhard à l'époque de sa maturité et de ses grandes synthèses : témoin sa position prise au début du deuxième chapitre du *Phénomène Humain* : « Entre matérialistes et spiritualistes », il affirme la fécondité de sa position synthétique, ou Phénoménologie totale, qui fera jaillir la lumière à partir de la vision du mouvement d'ensemble de la totalité cosmique. Ce qui l'amènera à faire apparaître, au sein même de la Philosophie de la Nature et de l'Homme, les éléments et les motifs d'une « option » religieuse rationnellement fondée : au seuil de ses réflexions sur *La Survie*, il les annonce par cette formule qui définit exactement une apologétique : « *les invitations rationnelles à un acte de foi* » (*P.H.*, p. 258). La même intention n'est pas difficile à discerner dans les chapitres intitulés *La Conjonction Science-Religion* (pp. 315-317) et *Le Phénomène Chrétien* (p. 324 sq.).

II. SA STRUCTURE LOGIQUE : LA CONVERGENCE APOLOGETIQUE

Si l'on veut exprimer globalement la démarche générale de cette apologétique, il faut dire que Teilhard cherche à montrer *comment peuvent converger*, tout en restant fidèles à elles-mêmes, la foi en Dieu, et ce qu'il appelle la foi au monde. Le mot monde a deux sens dans l'Ecriture : le cosmos œuvre de la création divine, humanité comprise, pour lequel Dieu a donné son Fils ; et le monde du péché, qui est condamné. Chez Teilhard, il s'agit du premier sens. D'un côté, son admiration et son amour pour l'Univers, et de l'autre, sa foi au Christ Incarné et Cosmique, Roi de l'Univers, ces deux composantes de sa vie intérieure, rapprochées l'une de l'autre comme les deux pôles d'un arc électrique, ont fait jaillir pour lui, par leur synthèse, une lumière définitive sur le sens de toutes choses, « déchaînant, par leur implosion, une lumière si intense qu'elle transfigurait pour moi les profondeurs mêmes du monde » (*Le Christique*, p. 1). Cette lumière vient donc d'une convergence entre deux mystiques originairement distinctes.

Il va être ici question, comme dans Teilhard, de deux convergences différentes :

la convergence réelle des structures successives de la nature et de l'ensemble de l'univers, jusqu'à l'homme et au-delà, vers des niveaux d'organisation de plus en plus élevés : elle est d'abord physique, puis psychique, enfin spirituelle.

Et *la convergence d'ordre logique* qui va se produire dans l'esprit du chercheur, entre cette même vision de l'univers et la foi au Christ. C'est sur cette dernière que nous voulons insister dans cette étude : quand une confusion serait possible, nous l'appellerons *convergence apologétique.*

Pour analyser davantage l'ensemble de la démarche, on peut en distinguer les moments de la façon suivante :

1. L'histoire de l'univers, de l'atome à l'homme, montre que jusqu'ici le Cosmos a progressé jusqu'à l'ébauche de Noosphère qui se forme dans l'humanité contemporaine.

2. Or cette émergence de l'homme et de la société humaine est déjà une réussite telle qu'elle confère à l'univers une signification très avancée, proche d'une convergence ultime, comme une phrase à laquelle il ne manquerait plus que quelques mots pour que son sens éclate.

3. Mais l'achèvement de cet univers au mieux, *dans le prolongement du mouvement qui le meut déjà au meilleur de lui-même,* impliquerait l'existence d'un Centre Oméga, à la fois immanent et transcendant. Ce moment de la réflexion, c'est ce que nous appellerons *l'hypothèse* d'achèvement possible de l'univers, au mieux de ses possibilités.

4. Le dernier moment consiste à *confronter le Christianisme,* et spécialement la Christologie paulinienne, avec l'hypothèse énoncée ci-dessus : on constate alors que le fait, l'existence du Christ vient remplir parfaitement, mais aussi surabondamment, l'hypothèse susdite.

En bref, tout ceci peut se résumer en une réflexion sur trois termes : le fait de l'univers et de son orientation, l'hypothèse plausible sur son achèvement, et le fait du Christianisme. Une des remarques les plus importantes à faire dès maintenant, c'est qu'il ne s'agit donc pas d'une suite *purement linéaire* d'observations et de réflexions qui progresseraient, sans solution de continuité, depuis la Nature jusqu'au Christ, dont l'existence et le rôle entier seraient ainsi « induits » ou déduits à partir de la Nature. La démarche complète n'est pas monolinéaire mais *double* : elle ne s'achève que par la *confrontation entre ces deux séries distinctes* : d'une part le mouvement de pensée qui conduit jusqu'à l'hypothèse d'Oméga (nos moments 1 à 3), et d'autre

part l'analyse du fait du Christianisme, et *la reconnaissance,* en lui, d'une réponse divine pré-existante et surabondante à cette aspiration humaine. Plusieurs textes du Père Teilhard à l'époque de sa maturité sont très nets à ce sujet : citons tout d'abord celui auquel nous nous référions au début de cet article. Le Père Teilhard y inclut dans une « Physique » très large, descriptive et prospective, le passé, le présent et l'avenir de l'Univers, observés et conjecturés jusqu'à la convergence plausible en un Oméga. Puis il ajoute (parlant de lui-même à la troisième personne dans tout ce résumé) :

« C'est sur cette « Physique » que le Père Teilhard construit :
1° Une Apologétique d'abord : sous l'influence illuminatrice de la grâce, notre esprit reconnaît, dans les propriétés unitives du phénomène chrétien, une manifestation (réflexion) d'Oméga sur la conscience humaine et il identifie l'Oméga de la raison avec le Christ-Universel de la révélation.
2° Une Mystique en même temps... [10]. »

Dans *Le Christique,* que le Père Teilhard écrivit un mois avant sa mort, il note que « ce pôle Oméga en définitive n'est atteint que *par extrapolation* : il reste *de nature conjecturale et postulée* ». Hypothèse philosophique en somme, qui repose sur des bases solides, mais ne peut préciser à l'avance tous les aspects de ce Centre suprême, ni le mode exact de son action sur nous : « il ne se présente à notre attente que sous des traits vagues et vaporeux ». Il ne faut pas cependant exagérer la portée de ces derniers mots : si notre connaissance de la *nature* d'Oméga est, à ce stade, incomplète, Teilhard pense bien établir au moins une probabilité très forte de son *existence.* Mais, en se tournant vers le Christianisme, on franchit cette double distance qui sépare une *hypothèse* philosophique incomplètement déterminée, d'un *fait* historique, et une conjecture *rationnelle,* de l'accomplissement d'une Révélation *transcendante* :

« En place du vague foyer de convergence requis comme terme à cette évolution, apparaît et s'installe *la réalité personnelle et définie du Verbe incarné,* en qui tout prend consistance [11]. »

Cette méthode par convergence apologétique, cette distance et ce saut assurent dans la pensée du Père Teilhard, comme dans celle de Blondel, le caractère surnaturel, gratuit et transcendant du don du Verbe incarné. Mais en même temps ils ne rendent que plus frappante la convergence entre les données de deux sources *si différentes* : les réflexions cosmologiques et anthropologiques d'un moderne, et une Révélation spirituelle apparue il y a deux mille ans dans un contexte culturel tout autre (mais que justement cette Révélation transcendait).

10. *La Pensée du Père Teilhard de Chardin,* par lui-même, dans *Etudes Philosophiques,* 1955, p. 581.
11. P. Teilhard, *L'Avenir de l'Homme,* p. 53. Texte écrit en 1938.

Et le fruit de la méthode d'immanence est conservé : le don de Dieu est réponse à une véritable attente et une véritable recherche humaines, comme dans la méthode apologétique du cardinal Dechamps et dans celle de Blondel.

C'est la force étonnante de cette convergence qui arrache à Teilhard les accents enthousiastes du *Christique* : *ces deux sources,* « réagissant inexhaustiblement (entre elles), déchaînent par leur implosion une lumière intense », « joie et force de ma vie ». « Se pourrait-il qu'une aussi remarquable complémentarité ne fût qu'une coïncidence? ».

Nous rejoignons par là les réflexions du Père Smulders, qui constatait : « Là où Teilhard expose plus largement la dialectique qui le conduit à la notion d'Oméga, il distingue l'approche à partir de la science, et la réponse donnée par la Révélation... Il semble donc qu'en cette matière il ne procède pas autrement que toute apologétique qui part du désir naturel... ». Ajoutons qu'il faut affirmer les mêmes distinctions dans la démarche que le Père Smulders appelle *l'apologétique de l'espérance* chez Teilhard : on peut lever le doute que gardait le Père Smulders : « Teilhard est-il assez conscient qu'une apologétique de l'espérance n'est pas encore l'espérance elle-même », et qu'un espoir humain n'est pas encore l'espérance théologale [12]? On peut en effet répondre affirmativement à cette question par un texte de *la dernière période* de la vie du P. Teilhard, ce que cherchait le P. Smulders :

> « ... certitude, puisque le Christ est déjà ressuscité. Cette certitude toutefois, 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 [13]. »

Le Père Rabut, qui a publié un des livres les plus pénétrants écrits jusqu'ici sur le Père Teilhard, ne nous semble pas, sur le point qui nous occupe ici, accorder à l'apologétique de Teilhard toute la valeur probante qu'elle possède en fait. Pour percevoir cette valeur, il faut en effet se garder de tronçonner le mouvement de la pensée, sous peine de ne plus apercevoir la clé de voûte de la convergence totale, de la cohérence universelle qui est sa solidité [14]. Or, on opère un tel morcellement lorsque l'on réduit par exemple la démarche teilhardienne au cercle vicieux suivant : « L'existence du point Oméga est nécessaire *si* l'univers doit réussir sa convergence jusqu'au bout : mais qu'est-ce qui nous prouve qu'il doit réussir? » [15]. Opérer cette réduc-

12. P. Smulders, *article cité,* dans *Bijdragen,* 1960, pp. 260-261. C'est nous qui traduisons ces citations.

13. *Les Directions et les Conditions de l'Avenir,* 1948, dans *L'Avenir de l'Homme,* p. 305.

14. Nonobstant les distinctions de disciplines et de méthodes nécessaires. Nous avons déjà esquissé cette discussion épistémologique dans les *Archives de Philosophie,* I, 1957 : *Philosophie de la Nature et Méthode chez Teilhard de Chardin.*

15. C'est nous qui résumons ainsi l'objection du R. P. Rabut, en simplifiant.

tion, c'est oublier tout simplement un des deux arcs de la croisée d'ogives que Teilhard dresse tout entière devant nous : la Révélation, qui apporte sa confirmation à l'espérance humaine. *La solidité* de cette croisée d'ogives, c'est l'ensemble de la confrontation entre d'une part les signes de l'existence de Dieu décelés dans le cosmos, et d'autre part la Parole et les signes de la Révélation, qui *répondent* aux premiers. Et *l'harmonie* de cette architecture, c'est l'extrême convenance, soulignée par bien des Docteurs chrétiens, qui existe entre la création et le don gratuit de l'Incarnation [16].

III. LA DESTINEE DE L'UNIVERS

Certes, ceci nous renvoie à une question réelle que pose le R. P. Rabut : Teilhard peut-il se passer de fonder son apologétique sur une théodicée préalable, c'est-à-dire sur une preuve de l'existence de Dieu? Et nous donne-t-il cette preuve? Nous reviendrons sur cette question un peu plus loin. Nous devons auparavant, en bonne méthode, achever de souligner ce qui fait la valeur de cette apologétique, telle qu'elle se présente en fait dans les écrits de Teilhard, et examiner dans ce but certaines de ses étapes.

Au niveau de la Philosophie de la Nature, Teilhard opère un dépassement de l'ancienne opposition mécanicisme-vitalisme. En effet, il serait désormais faux de nier l'efficacité du mécanicisme comme méthode *scientifique*, qui progresse indéfiniment dans la description, à un niveau donné, de *toutes* les réalités matérielles, y compris le monde vivant [17]. Mais Teilhard souligne d'abord l'insuffisance de *l'analyse* pour une compréhension totale des êtres physiques :

> « L'analyse, admirable et puissant instrument de dissection du réel, abandonne entre nos mains des termes toujours moins compréhensibles et toujours plus appauvris. Elle nous découvre la loi de construction des choses; mais les résidus mêmes de son opération, loin de nous livrer l'essence stable du Monde, sont de plus en plus voisins du néant [18]. »

D'ailleurs, même à l'état libre, l'élément et l'individu ne doivent pas être pensés comme isolés : ce serait une abstraction déformante : « L'atome est centre infinitésimal du monde lui-même », lisons-nous dans *Le Phénomène Humain* (p. 40). La pensée synthétique est nécessaire, même au niveau scientifique, pour penser les êtres comme

16. Cfr Compte rendu de la III[e] Session de la Commission Centrale du Concile, 22 janvier 1962, dans *La Doc. Cath.*, 18 février 1962, col. 247.

17. Malgré les affirmations de l'insuffisance *scientifique* du mécanicisme, publiées périodiquement, mais *sans preuve valable.*

18. P. Teilhard, *Mon Univers* (1924, inédit), p. 9. Voir aussi dans *L'Analyse de la Vie* (1942, inédit), « l'illusion analytique de l'évolutionnisme matérialiste ».

totalités organisées et unifiées, point de vue sans lequel leur réalité nous échappe. Ceci se vérifie d'autant plus que l'on monte dans l'échelle des êtres et c'est l'évidence même au niveau des vivants. Mais, et c'est ici le dépassement des anciennes querelles, le dehors et le dedans des êtres naturels, leur organisation matérielle et leur principe interne d'unité et de « conscience » *se correspondent* dans la loi de centro-complexité-conscience. L'importance, ici, pour nous, de cette loi si connue, c'est que l'évolution même de la nature tend à dégager progressivement *une signification croissante* qui en appelle de la nature à l'esprit, et de l'esprit, à une action créatrice divine. La nature a convergé jusqu'à l'homme, qui est pourtant le plus « improbable » des êtres de l'univers : ceci pose une première question, à laquelle une réponse de type néo-darwinien *ne suffit pas,* car cette réponse *se donne* déjà cet univers en évolution, sans réfléchir sur la signification de son existence et de sa destinée, et sans rendre compte de façon radicale, ultime, de la présence et de la prédominance qualitative de la conscience et de l'esprit. Si l'on veut atteindre vraiment la plénitude d'une compréhension des choses, il faut redonner au phénomène humain sa place centrale, et l'expliquer. Répondons ici à une objection du R. P. Rabut : « L'Univers, pour avoir le sens que dit Teilhard, devrait produire des êtres conscients comme *un effet propre* et principal de son évolution. Or nous ignorons s'il en est ainsi : l'univers peut produire et produit en fait cent autres choses que la conscience, et nous ne savons si celle-ci est un effet *propre* ou fortuit et secondaire des séries causales ». A quoi Teilhard donne une première réponse : c'est que l'intériorisation des êtres n'apparaît pas de façon sporadique, fortuite et aléatoire dans l'évolution, mais comme liée à un des axes principaux de celle-ci, et à la centro-complexification progressive le long de cet axe. Et son développement constant et prolongé, ainsi que la révolution qu'elle constitue sur la face de la planète à partir de l'homme, en font un phénomène de première grandeur affectant nécessairement la signification de la totalité du développement cosmique. Elle ne peut pas être un effet secondaire ou « accidentel ». Mais il faut ajouter une réponse plus philosophique, qui, en effet, n'est pas assez explicitée chez Teilhard : c'est que la conscience, *par sa nature,* ne peut pas être mise sur le même plan que les cent ou les cent mille autres produits de l'évolution : qualitativement, elle les dépasse tous, même si elle n'anime qu'une très petite quantité de la matière. Elle est « la fleur de l'univers ». Si son apparition n'est pas purement aléatoire, mais liée à l'évolution, ce qui est prouvé, elle s'impose comme une des significations majeures de l'univers. Teilhard n'a d'ailleurs jamais dit qu'elle était absolument la seule signification, mais du moins la plus frappante à nos yeux, et celle qui s'impose sur cette planète. Nous pensons que ceci, joint à la relation

entre Anthropologie et Christologie, suffit à maintenir la valeur apologétique de cette convergence. Si la conscience existe sur d'autres planètes, cela ne peut diminuer la force de l'induction teilhardienne sur le plan philosophique.

La convergence de la nature jusqu'à l'homme ouvre et pose donc déjà toute la question : cet univers a déjà fait un chemin si prodigieux qu'il serait bien difficile de penser qu'il ne va nulle part, qu'il n'est pas fait pour aboutir.

Au sujet de la Noosphère, soulignons deux points qui nous importent ici. Tout d'abord, elle implique le jeu de la liberté humaine : malgré cette sorte de loi de nature selon laquelle l'humanité, pour progresser, est « forcée, condamnée » à s'unifier, le jeu des deux aspects complémentaires de nécessité et de liberté est un fait assez obvie dans toute histoire humaine : mais s'il est bien conduit, ce jeu est « générateur de conscience » et de personnalité, et « tend à intérioriser et à libérer » davantage [19]. A mesure que l'homme arrive à maturité, il doit prendre en charge dans une certaine mesure l'évolution de son espèce; cette évolution devenant surtout sociale et spirituelle, elle doit idéalement être prise en main par une volonté unanime et moralement responsable pour une part de son destin terrestre. Cette responsabilité morale de l'humanité vis-à-vis de son avenir va croissant rapidement à notre époque. Sur certains points, les options à prendre sont urgentes, et forcent cette responsabilité à prendre conscience d'elle-même.

Ici nous apparaît l'aspect bivalent de la noosphère : celle-ci constitue d'abord une réalité en train de se faire, objet d'une *constatation* sociologique : pour la première fois dans l'histoire, les peuples savent et expérimentent parfois douloureusement qu'ils ne peuvent plus s'ignorer ni vivre sans souci les uns des autres : il faut collaborer ou s'entredéchirer. L'humanité comme totalité était autrefois une notion presque abstraite : elle devient une réalité expérimentée. Mais la noosphère n'est pas qu'un fait sociologique : elle est aussi *un idéal à réaliser*, l'objet d'un devoir : l'humanité est *faite pour* s'unir. La noosphère présente donc un double aspect, *structurel* et *normatif*. La conscience morale ne peut pas ne pas découvrir le second à mesure que la conscience psychologique et sociale fait l'expérience du premier.

Or, *c'est exactement dans cet aspect normatif de la noosphère que l'apologétique du Père Teilhard s'articule avec son anthropologie.* L'humanité fait à son stade actuel l'expérience de son *unité à la fois nécessaire et impossible.* Le Père a noté plusieurs fois, au cours de ses dernières années, corrigeant quelque peu sur ce point ses affirmations antérieures, qu'il devient progressivement plus manifeste que l'humanité ne peut pas faire son unité sans accéder à *un amour universel*, donc

19. *Le Groupe Zoologique Humain*, pp. 132-134; et 137-141, 157. — *L'Apparition de l'Homme*, p. 232 : **Liberté, par réflexion, qui postule *volonté* et goût de**

en un sens *sur-humain*. Or celui-ci, à cause de cette universalité qui doit dépasser tout égoïsme collectif, ne peut avoir qu'une source transcendante :

« Même sous l'action irrésistible des forces qui la rassemblent, l'Humanité ne parviendra à se trouver et à se former que si les hommes arrivent à s'aimer les uns les autres dans l'acte même de leur rapprochement... Je me sens beaucoup moins disposé aujourd'hui à penser que, *à soi seul*, le serrage de la masse humaine suffise à la réchauffer... Ces forces d'attraction, précisément, que notre unification postule, ne seraient-elles pas liées, tout au fond, au rayonnement de quelque Centre ultime (partiellement transcendant), de rassemblement psychique, le même tout justement que celui dont l'existence, ouvrant à l'action humaine une issue dans l'irréversible, paraît indispensable... pour conserver le *goût* d'avancer malgré les ombres de la mort, à une évolution devenue réfléchie, c'est-à-dire consciente de l'avenir?

» Et dans ce cas n'apparaît-il pas que le succès de l'anthropogénèse, ultimement dépendant d'une prise de contact avec le supra-cosmique, recèle essentiellement, malgré la rigueur de ses conditionnements externes, un élément irréductible d'indétermination et d'incertitude [20] ? »

Incertitude, et même *ambiguïté* de l'évolution « naturelle » de la noosphère : « Esprit de force ou esprit d'amour?... Ce qui importe c'est d'observer que l'humanité ne saurait aller beaucoup plus loin sur la route où elle se trouve engagée... sans avoir à se décider — ou à se diviser intellectuellement — sur le choix du sommet qu'il lui faut atteindre... (d'où) le problème de Dieu [21] ».

Comme ces dernières lignes l'annoncent, si, dans l'ordre de l'Amour, l'humanité, pour s'achever, doit s'ouvrir vers une Transcendance, il en est de même dans l'ordre de l'Action, sur lequel Teilhard refait à sa manière la réflexion de Blondel. Dans la vie humaine, l'Action, au sens le plus universel et le plus profond, accomplissement de soi, de l'univers et des autres par toute recherche et toute réalisation, cette action ne peut pas poursuivre longtemps son effort et son progrès s'il lui est impossible de s'appuyer sur l'espérance d'une immortalité :

« A ce problème de l'Action, je réponds avec Blondel et Le Roy : « Pour mettre en branle la chose, si petite en apparence, qu'est une activité humaine,

---

progresser, qui postule *foi et confiance* en un avenir, c'est-à-dire « irréversibilité » du progrès. Ce qui postule enfin Oméga.

20. *Les Directions et les Conditions de l'Avenir* (1948), dans *L'Avenir de l'Homme*, pp. 303-304. — Voir aussi *L'Avenir de l'Homme*, p. 373 : Contrairement à « la solution de type Marxiste »... « seul un véritable *super-amour* (c'est-à-dire seule l'attraction d'une véritable « super-personne ») peut, de nécessité psychologique, dominer, capter et synthétiser la foule des autres amours de la Terre. Sans l'existence d'un pareil foyer (non pas métaphorique ou virtuel, mais réel) d'universelle convergence, pas de cohérence possible pour l'humanité totalisée » (ce texte est de 1950). — Et *Cahiers Pierre Teilhard de Chardin*, n° 1, *Construire la Terre*, pp. 36-37 : « l'existence reconnue d'un Transcendant qui rende possible un Universel Amour ».

21. *L'Avenir de l'Homme*, p. 187. Et, beaucoup plus explicite : *L'Avenir de L'Homme*, pp. 238-239, dans un texte qui date de 1947. Et *Sauvons L'Humanité*, dans *Cahiers P. Teilhard de Chardin*, n° 3, p. 95 : « l'observation de nos échecs quotidiens... ». Voir aussi H. de Lubac, *o.c.*, ch. X, Evolution et Liberté.

il ne faut rien moins que l'attrait d'un résultat indestructible. Nous ne marchons que dans l'espoir d'une conquête immortelle »... Dans le cas d'une *action vraie* (j'entends par là celle où l'on donne quelque chose de sa vie), je ne m'engage qu'avec l'arrière-pensée de faire « une œuvre pour toujours »... Libérer un peu d'être pour toujours. Le reste n'est qu'insupportable vanité [22]. »

Dans cette dernière ligne, tout d'un coup un accent pascalien. Mais dans la pensée de Teilhard, c'est parce que l'agir de l'homme conscient, en son ultime projet, vise à achever de construire son univers et son être, en communion avec les autres, qu'il ne pourra, sans cette foi, soutenir jusqu'au bout l'effort de promouvoir la noosphère. A ceux qui ne se sentiraient pas ce désir infini, *croyant* leur aspiration bornée à une tâche immédiate et limitée, ou à un plaisir très actuel, il faut répondre : « Cette fermeture ou ce manque de pré-vision vient de ce que votre réflexion n'est pas assez éveillée ou pas assez poussée » :

« Et moi, parce que je suis sûr d'avoir lu au fond de moi-même un trait essentiellement humain, et donc universel, je leur réponds : « Vous n'allez pas jusqu'au bout de votre cœur et de votre pensée [23]. »

« *Aller jusqu'au bout de soi-même* », c'est une exigence fondamentale de toute la dialectique teilhardienne, et elle est certainement justifiable, à la fois logiquement et existentiellement. Elle eût d'ailleurs été rendue plus claire pour tout contradicteur, par la distinction blondélienne entre volonté voulante et volonté voulue, qu'elle implique au fond : Teilhard s'approche quelquefois de cette distinction, par exemple dans le texte cité plus haut : « Libérer un peu d'être pour toujours, le reste n'est que vanité » [24]. Mais il aurait eu de la peine à l'adopter dans le sens exact où Blondel la prend, parce que pour lui « le corps de nos œuvres » terrestres a plus de valeur que pour Blondel [25].

A ce stade de la réflexion, cette exigence d'immortalité s'appuie sur deux objets, qui portent en eux-mêmes le témoignage de cette destinée : la personne humaine et la noosphère. L'existence incommunicable de la personne humaine, sa singularité irremplaçable où l'univers se reflète, se concentre et s'anime d'une façon unique, est le fruit le plus élevé de cet univers et de l'action créatrice, et son achèvement par notre propre activité est l'œuvre de nos œuvres : si elle périt, si son individualité n'est pas sauvée, tout le mouvement de l'univers perd son sens : même pour se communiquer, « mon moi doit subsister dans

22. *Comment je crois*, Première Partie, § III.

23. Outre ce texte de *Comment je crois*, voir *Le Phénomène Humain*, p. 256 : « jusqu'au bout de nous-mêmes », et « le bout de la Pensée ».

24. Même esquisse de cette distinction dans *La Fin de l'Espèce* : l'aspiration ultime de l'humanité n'est pas « une question de bien-être mais une soif de plus-être » ; dans *L'Avenir de l'Homme*, p. 395.

25. Cfr *Le Milieu Divin*, Première Partie, et *Mémoires échangés entre Maurice Blondel et le Père Teilhard*, dans *Archives de Philosophie*, janvier 1961, notamment pp. 135-143.

l'abandon qu'il fait de soi : autrement le don s'évanouit [26] ». Le Père Teilhard a par ailleurs intégré une esquisse de la preuve traditionnelle de l'immortalité de l'âme dans sa conception de « l'union créatrice » (selon laquelle Dieu crée en unissant, le multiple pur étant le néant) : dans l'homme, l'âme unifie si parfaitement autour d'elle l'univers et le corps que, centre subsistant d'opération et de conscience, elle ne saurait être détruite, malgré la dissociation momentanée de son point d'appui organique ; elle est « le premier point d'appui *définitif* du multiple soulevé vers l'unité par la Création » (*Mon Univers*, 1924). La puissance d'unification de l'âme est le signe de sa spiritualité ontologique.

Le second *sujet* de cette exigence d'immortalité, c'est la noosphère dans son ensemble : « la perspective d'une mort totale (de l'humanité entière) tarirait en nous les sources de l'effort », et rendrait l'univers encore plus absurde que la mort de l'individu. L'humanité se trouvera de plus en plus clairement forcée d'opter « entre le suicide et l'adoration » (*Comment je crois*, ibidem) :

> « Dans une humanité planétisée, *l'exigence d'irréversibilité* se dégage comme une condition explicite de l'action. Et elle ne peut que grossir, grossir toujours plus, à mesure que la vie continuera à se découvrir à la fois comme toujours plus riche, et comme toujours plus lourde à porter. En sorte que, paradoxalement, c'est au point ultime de centralisation qui doit la rendre cosmiquement unique, c'est-à-dire incapable en apparence de toute synthèse ultérieure, que la Noosphère se trouvera chargée d'un maximum d'impact psychique pour pousser plus loin encore en avant [27]. »

En tout ceci, pour ne pas crier à la pétition de principe, il ne faut jamais oublier le mouvement d'ensemble de la pensée que nous avons dessiné : l'univers ayant jusqu'ici un sens, on cherche ce qui l'achèverait. Le terme d'*irréversibilité* désigne, dans les textes analogues, ce qui ne peut régresser qualitativement, ni donc se désintégrer ni périr dans le meilleur de lui-même.

IV. LE CENTRE OMEGA

« Pousser plus loin encore en avant », c'est converger dans *le centre Oméga*. La doctrine sur Oméga a été suffisamment analysée : cela nous dispense de la retracer tout entière [28]. Insistons seulement sur les points qui nous importent ici.

26. *Le Phénomène Humain*, toute la page 290.
27. *La Formation de la Noosphère*, dans *L'Avenir de l'Homme*, pp. 227-228. Voir aussi *L'Esprit de la Terre*, cité par Tresmontant, *Introduction à la Pensée de Teilhard de Chardin*, p. 77.
28. Voir Rabut, *o.c.*, chap. VII. — G. Crespy, *o.c.*, p. 83. — Tresmontant, *o.c.*, pp. 73-79. — H. de Lubac, *o.c.*, ch. XVI : Foi et intelligibilité, qui recoupe le présent article.

Apologiste au contact des hommes de son temps, Teilhard ne se situe pas dans l'abstrait, mais au sein même de leur inquiétude et de leur angoisse devant la vie, *l'avenir* terrestre, et l'au-delà. Il faut relire à ce sujet les quatre pages du *Phénomène Humain* intitulées *L'Inquiétude Humaine*, qui préludent à *L'Option*, ainsi que deux passages du *Milieu Divin*, et la première page des *Singularités de l'Espèce Humaine* [29]. C'est l'effroi de l'homme perdu dans le monde « immense, aveugle et brutal », « la Chose horrible ». C'est aussi le vertige intérieur de la personne qui se sent émerger d'un flot d'influences impersonnelles, étrangères. Un certain phénoménisme nous laisse aussi enfermés, étouffés « dans un monde irrémédiablement clos ». Teilhard n'ignore pas les trois thèmes de toute angoisse « philosophique » : la souffrance, l'absurdité et la mort [30]. Il ne professe pas un optimisme *immédiat*, gratuit, mais une espérance qui va être achetée au prix d'un acte de foi justifié.

Dans une première série de réflexions, le vertige cosmique a été partiellement surmonté par la découverte de la consistance que se confèrent mutuellement l'univers et l'homme (un peu comme la voûte et sa clé) dans un cosmo-anthropocentrisme relatif [31]. *Mais* l'univers n'est ni centré sur l'homme ni suspendu à lui de façon *ultime* : il ne s'agit que d'un « *anthropocentrisme de mouvement* (l'Homme non plus centre mais flèche lancée vers le centre d'un univers en voie de rassemblement) [32] ». On sait que la noosphère ne peut progresser que dans une promotion des valeurs solidaires de la personne et de la communauté : l'union par l'intérieur, l'union par la sympathie et la charité *personnalise*. Mais pour que ces valeurs soient définitivement consolidées dans le terme des aspirations humaines, Teilhard entrevoit un « deuxième point de réflexion », analogue à celui de l'hominisation, mais cette fois à l'échelle noosphérique : ce serait l'avènement d'un ordre super-personnel. Contrairement à certains interprètes de Teilhard, qui en tirent difficulté, nous ne pensons pas qu'il s'agisse ici d'une sorte de super-personne humaine, résultat de l'union des per-

29. Dans *L'Apparition de l'Homme*, p. 295 : « les trois peurs de l'espèce humaine ». *Le Phénomène Humain*, pp. 251-259 : Le Problème de l'Action; l'Inquiétude Moderne. — *Le Milieu Divin*, pp. 75-77 et 172.

30. Madame M. Barthélemy-Madaule a analysé cet aspect existentiel de la pensée de Teilhard, dans un article : *Teilhard de Chardin, Marxism, Existentialism*, dans *International Philosophical Quarterly* (Fordham University, New-York), décembre 1961, p. 648 sq., et dans sa thèse : *Bergson et Teilhard* (à paraître aux Ed. du Seuil, 1962). — Voir sur le même sujet Claude Cuénot : *L'Angoisse Contemporaine*, dans *Les Etudes Franciscaines*, 1962. — Voir également : H. de Lubac, S.J., *La Pensée Religieuse du Père Teilhard de Chardin*, tout le chapitre V : *Méditation sur la Mort*.

31. Nous avons analysé ce point dans : *Philosophie de la Nature et Méthode chez Teilhard*, dans *Archives de Philosophie*, 1957, pp. 9-10.

32. *Les Singularités de l'Espèce Humaine*, dans *L'Apparition de l'Homme*, p. 297.

sonnes, ce qui n'a pas de sens. Il s'agit *d'un acte* de réflexion collectif et relativement universel, totalisant, tel qu'il s'ébauche déjà à l'échelle de communautés plus restreintes [33]. Nous disons *relativement* universel, car Teilhard entrevoit comme *plus probable* l'échec moral d'une partie de la noosphère, qui refusera de converger dans l'amour : « Refus ou acceptation d'Oméga?... Il se peut que, *suivant une loi à laquelle rien dans le passé n'a encore échappé* (c'est donc malheureusement le plus probable), *le Mal,* croissant en même temps que le Bien », entraîne définitivement vers lui une partie des éléments de la noosphère [34]. La seule « super-personne » entrevue par Teilhard n'est pas purement humaine, mais humano-divine : c'est le Christ et son Corps Mystique. Mais au stade de *l'hypothèse,* on ne sait pas encore son nom ni son identité. On comprend seulement de façon claire que le centre Oméga ne peut pas être une réalité purement cosmique, un produit du devenir, comme serait la noosphère achevée par nos seuls efforts, ou le terme de l'évolution naturelle. *Le Centre Oméga n'est pas le produit final de l'évolution naturelle* : cette vue serait une grossière erreur d'interprétation de la pensée du P. Teilhard, erreur qui a été faite par certains : ce qui les a trompés, c'est que, dans une première approche de la pensée prospective, une première esquisse de *l'hypothèse,* Oméga est désigné comme le point ultime de convergence. Mais dans cette première vue, ce *point* n'est encore qu'une supposition abstraite : *si* l'univers doit achever de converger, appelons Oméga son point d'aboutissement ultime, quel qu'il soit. Dès que Teilhard réfléchit sur *les conditions de possibilité d'une convergence réelle* de cet univers concret, il découvre qu'Oméga doit être un être actuel et pré-existant à l'évolution, autonome, personnel (pour pouvoir immortaliser des personnes dans l'amour) et transcendant l'univers, en même temps qu'il lui est immanent. Ce point étant indiscutable, il suffit de renvoyer à quelques-uns des textes les plus clairs :

> « Sous peine d'être impuissant à former clef de voûte pour la Noosphère, « Oméga » ne peut être conçu que comme le *point de rencontre* entre l'Univers parvenu à limite de centration et *un autre Centre* encore plus profond. Centre self-subsistant et Principe absolument ultime, celui-là, d'irréversibilité et de personnalisation : le seul véritable Oméga... [35]. »
>
> « Autonomie, actualité, irréversibilité, et donc finalement transcendance; les quatre attributs d'Oméga [36]. »

33. *Le Phénomène Humain,* p. 279 : « La pluralité des réflexions individuelles se groupant et se renforçant dans l'acte d'une seule Réflexion unanime. »
34. *Le Phénomène Humain,* toute la page 321. C'est nous qui ajoutons ici la parenthèse dans le texte cité : elle ne fait qu'expliciter ce qui y est impliqué : ce texte ne permet pas de voir dans la pensée du P. Teilhard un optimisme irréel qui ignorerait le péché. Voir aussi les dix dernières lignes de la page 347 du même ouvrage. Sur le mal, voir H. de Lubac, *o.c.,* pp. 158-168.
35. *Le Groupe Zoologique Humain,* p. 162.
36. *Le Phénomène Humain,* p. 299.

« Pour satisfaire aux exigences suprêmes de notre action, Oméga doit être indépendant de la chute des puissances dont se tisse l'évolution [37]. »

« Puisque tout est en porte-à-faux sur lui, et lui sur rien, il faut qu'il trouve en soi-même sa propre consistance » (*Esquisse d'un Univers Personnel*).

« *Premier Moteur en avant* [38]. »

Si nous voulons résumer synthétiquement les aspects dominants de cette doctrine sur Oméga, disons qu'il doit être :

Immanent et central, pour attirer et pour unir,

Personnel, pour personnaliser et amoriser,

Transcendant, pour consolider et éterniser.

Pour être complet, il faudrait ajouter la note qu'apportent les textes sur *l'union créatrice* : ces textes ne se placent pas au stade de l'hypothèse sur Oméga, mais à celui de la métaphysique explicite : ils précisent et généralisent l'action du *Premier Moteur en avant* : celui-ci crée les êtres en les faisant monter vers toujours plus d'unité organisée et plus d'intériorité : ce qui revient à les faire converger vers lui dans cette montée [39].

Dans un premier mouvement de pensée, Teilhard atteignait donc l'existence probable d'Oméga, comme condition d'achèvement d'une convergence de l'univers déjà très avancée. Parvenue à ce terme conjecturé, la pensée découvre une seconde *preuve de son existence* : c'est qu'Oméga n'explique pas seulement comment l'humanité pourra converger définitivement dans l'Amour : son existence explique aussi toute la montée évolutive passée de l'univers : le texte suivant est de 1942 :

« Voici que ce foyer d'irréversibilité une fois découvert, la lumière rejaillit en arrière, illuminant le mécanisme profond du phénomène. Dans un premier temps, nous n'avions pu qu'enregistrer, avec étonnement, sans l'expliquer, la montée persistante, à contre-courant, d'une fraction du Monde vers des états toujours plus improbables de complexité. Nous comprenons maintenant que ce mouvement paradoxal est soutenu par un premier Moteur en avant... Voilà ce qui rend le mouvement, non seulement irréversible, mais irrésistible. De ce point de vue, (qui est celui, non plus des simples antécédences, mais *de la causalité*) l'Evolution prend sa figure vraie, pour notre intelligence et notre cœur. Elle n'est point « créatrice », comme la Science a pu le croire un moment ; mais

37. *Le Phénomène Humain*, p. 300.

38. *Le Phénomène Humain*, p. 302. Sur le point Oméga, voir encore, parmi les textes les plus explicites : *Le Phénomène Humain*, pp. 292-302, 341, 344-c ; *L'Avenir de l'Homme*, pp. 76 et 373. Les textes cités par Tresmontant, *Introduction à la Pensée de Teilhard de Chardin*, pp. 76 à 78. Ceux cités par G. Crespy, *La Pensée Théologique de Teilhard de Chardin*, p. 83, notamment la définition empruntée à *Comment je vois* (inédit), p. 13. *La Mystique de la Science*, dans *Etudes*, 20 mars 1939, t. 238, p. 742.

39. Les exposés les plus systématiques de cette métaphysique de l'union créatrice se trouvent dans *Mon Univers* (1924, inédit), et dans *Comment je vois* (1948), pp. 17 à 21.

elle est l'expression pour notre expérience, dans le Temps et l'Espace, de la Création [40]. »

Plusieurs autres textes évoquent brièvement, de façon analogue, l'action *créatrice* d'Oméga. Il y a donc ici l'esquisse assez poussée d'une vraie preuve de l'existence de Dieu qui, combinant les deux mouvements de pensée que nous venons d'évoquer, serait constituée par une réflexion sur *la finalité et la contingence de l'ensemble de l'évolution* : cette preuve a une grande valeur, on pourrait le montrer plus longuement : l'aboutissement de l'évolution à l'homme et à la noosphère montre qu'elle a un sens et une finalité ; et sa contingence montre que l'univers ne peut pas, à lui seul, rendre pleinement compte de cette finalité. Pour ne pas retomber dans l'erreur de Lecomte de Nouy, il faut bien entendu penser cette contingence, cette « improbabilité » de l'apparition de l'homme, non pas seulement par rapport à l'univers matériel qui est sous nos yeux, mais par rapport à tous les univers possibles. C'est-à-dire qu'il faut pousser jusqu'à une réflexion métaphysique sur *l'existence* de *cet* univers, la notion de contingence ne prenant sa pleine valeur probante qu'à ce niveau. S'il n'a pas poussé l'effort philosophique jusque là, le P. Teilhard a du moins « montré » intuitivement comment l'existence de Dieu rend l'évolution intelligible par son action créatrice et son attraction finalisante.

V. LA LUMIERE DU CHRIST

Nous en arrivons à la confrontation fondamentale entre cette vision inductive du monde, complétée par l'hypothèse Oméga, et les données de la Christologie révélée.

La plus grande lumière de toute l'œuvre intellectuelle du Père Teilhard jaillit pour lui, nous le disions, du fait que cette espérance de l'univers est comblée, au-delà de toute attente naturelle, par la grandeur du Christ tel qu'il se révèle à nous [41]. C'est pourquoi Teilhard est amené à commenter surtout, dans sa Christologie, les traits *répondant à son hypothèse* apologétique : les attributs cosmiques du Verbe et du Christ, certains aspects de l'Incarnation, la Doctrine sur le Corps Mystique, et l'efficacité de l'Eucharistie.

Son originalité est d'abord d'avoir pris au sens fort les paroles de saint Jean et de saint Paul sur le rôle du Christ par rapport à l'ensemble de l'univers. Il n'a pas voulu y voir seulement une royauté juri-

40. *La Place de l'Homme dans l'Univers* (1942), dans *La Vision du Passé*, pp. 323-324. Sur la Création, voir H. de Lubac, *o.c.*, pp. 281-289.

41. Sur la Christologie de Teilhard, surtout N. M. Wildiers : *Teilhard de Chardin*, pp. 90-103. — G. Crespy, *La Pensée Théologique de Teilhard de Chardin*, p. 70 sq. — H. de Lubac, *o.c.*, pp. 81-92, et passim.

dique ou symbolique, mais aussi une puissance et une efficacité « physiques », c'est-à-dire ici ontologiques :

« Créer, achever et purifier le monde, lisons-nous déjà dans Paul et Jean, c'est pour Dieu l'unifier en l'unissant organiquement à soi [42]. »

Teilhard met en lumière la force de cette Révélation par un rapprochement étroit entre l'action créatrice du Verbe éternel et l'œuvre sanctificatrice du Verbe Incarné. Ce rapprochement fait ressortir l'harmonie totale de l'œuvre du Fils, depuis l'acte créateur jusqu'à la parousie récapitulatrice : c'est en effet la pensée qui domine *le Prologue de l'Evangile de saint Jean*, et l'hymne à la primauté du Christ du début de l'*Epître aux Colossiens*, pensée exprimée dans ces deux grands textes *par ce même lien* entre création, Incarnation et Corps Mystique :

« C'est en Lui que tous les êtres ont été créés...
Tout a été créé par Lui et pour Lui
Il est avant toutes choses et *tout subsiste en Lui.*
Et Il est aussi la Tête du Corps, c'est-à-dire de l'Eglise. Il est le Principe... car Dieu s'est plu à faire habiter en Lui toute la Plénitude, et a voulu réconcilier par Lui toutes choses avec le Père [43]. »

Texte que le Père Lebreton commente ainsi : « On saisit tout particulièrement dans ce verset l'unité de la pensée de saint Paul ; il ne sépare pas le rôle du Christ dans l'Eglise de son rôle dans le monde : partout le Christ est le premier, partout il est le centre, partout il est le principe de la vie ». Et Mgr L. Cerfaux : « Le Christ reste celui en qui tout a cohésion, de qui les choses dépendent d'une dépendance intrinsèque ». Le Père Prat, rapprochant ce texte du début de l'Epître aux Ephésiens (1, 10, *instaurare omnia in Christo*), donne à ces versets une portée non seulement sotériologique et surnaturelle, mais ontologique et cosmique : « la plénitude d'être aussi bien que la plénitude de grâce ». « Dieu réconcilie toutes choses entre elles *par* le Christ, en les dirigeant vers lui comme à leur fin et en les faisant converger vers lui comme à leur centre commun... centre de gravitation et foyer de convergence ». Il interprète ainsi Ep 1, 10 : « placer le Christ au sommet de toutes choses comme principe d'unité », « principe d'union universelle ». « Même en tant qu'homme, Jésus-Christ a donc une sorte de rôle cosmique,... répercussion mondiale de l'Incarnation » [44].

42. *Le Phénomène Humain*, p. 327.
43. S. Paul, Col 1, 3-4 et 16 à 20; Jn 1, 3-4 et 9-14.
44. Lebreton, *Histoire du Dogme de la Trinité*, t. I, *Les Origines* (1927), pp. 402-403; p. 402, note 2 : S. Paul veut faire comprendre aux Colossiens, contre toute gnose, que *tout dépend directement et constamment du Christ.* — Mgr L. Cerfaux, *Le Christ dans la Théologie de Saint Paul* (Cerf, 1951), p. 323. — F. Prat, *La Théologie de Saint Paul* (Beauchesne, 1961), t. II, pp. 108-112, avec les notes. Voir aussi t. I, pp. 348-349, où le P. Prat fait le même rapprochement que Teilhard entre le Prologue de S. Jean et S. Paul. Dans l'édition de **1913 : t. II, pp. 134-136, et note E [8], pp. 152-155.**

En des pages qui sont les plus intéressantes de son livre, le Père Wildiers présente d'une façon analogue la pensée christologique du P. Teilhard. Celui-ci n'a pas seulement voulu réconcilier la foi en Dieu et la foi au monde, mais montrer leur *convergence positive*, leur illumination réciproque. Le Mystère de l'Incarnation joue dans cette perspective un rôle capital, et le P. Wildiers note que le P. Teilhard a rejoint les vues de la théologie scotiste et franciscaine sur le but de l'Incarnation [45]. D'après saint Paul lui-même, d'ailleurs, l'Incarnation n'a pas seulement pour but la Rédemption mais aussi la filiation adoptive, l'achèvement de la création et le retour au Père d'un Univers qui aura atteint sa finalité suprême dans le Corps Mystique. Si bien que des théologiens, pour signifier cela par une supposition évidemment abstraite, ont pensé que l'Incarnation et ses développements dans l'Eglise auraient eu lieu même sans l'existence du péché dans l'histoire : « Dieu, écrit saint Paul, nous a, *dès avant la création du monde*, élus et destinés à être... dans l'amour... ses fils adoptifs par Jésus-Christ... Il nous a fait connaître ce dessein bienveillant qu'Il avait formé en Lui par avance : réunir toutes choses dans le Christ » (Ep 1, 4-5 et 9-10).

Il faut achever cette analyse par le thème de l'*En Haut* et l'*En Avant*, cher à Teilhard durant ses dernières années (1948-1955). Ce thème résume en effet à la fois la distinction et l'union des deux composantes de toute foi religieuse valable : foi en un avenir du monde et du progrès spiritualisé (« En Avant »), et foi en une dépendance totale et « verticale » de ce même progrès, à chacun de ses moments, vis-à-vis du Dieu transcendant, créateur et sanctificateur : « l'En Haut chrétien » :

> « L'En Haut chrétien s'incorpore (sans s'y immerger ! mais en le « surnaturalisant ») avec l'En Avant humain. Et du même coup voici la Foi en Dieu, dans la mesure même où elle assimile et sublime dans sa propre sève la sève de la foi au Monde, qui reprend son plein pouvoir de séduction et de conversion !
>
> » Le salut (l'issue) est à la fois en Haut et en Avant... Bien observer que (la synthèse des deux) n'est *pas* une demi-mesure, un compromis entre le Ciel et la Terre, mais une résultante, combinant et renforçant l'une par l'autre deux formes de détachement (c'est-à-dire de « don à un plus grand que soi ») [46]. »

Sur la gratuité du surnaturel, parmi de nombreux textes clairs, citons cette lettre inédite :

---

45. N. M. Wildiers, *Teilhard de Chardin*, pp. 74-89 pour l'aspect apologétique ; 90-103 pour la Christologie ; 92-94 sur Teilhard et la conception scotiste. On aura profit à consulter les textes de Teilhard cités par Wildiers.

46. *Le Cœur du Problème*, dans *L'Avenir de l'Homme*, pp. 348-349. Voir depuis p. 339. Sur ce thème, voir aussi : Dernière page du Journal de Teilhard, 7 avril 1955, dans *L'Avenir de l'Homme*, pp. 404-405. — *Nouvelles Lettres de Voyage*, p. 179. — *Le Cœur de la Matière* (inédit, 1950), pp. 29-30. — *Le Christique* (inédit, 1955), pp. 11-12.

« Même M. Ting m'a paru envisager la recherche d'une Religion comme une vaste entreprise scientifique, alors que l'Absolu, c'est trop clair, ne saurait « *se prendre* de force », mais doit « se donner » (manifester) aux esprits qui l'attendent. » (Lettre à Léontine Zanta du 25 janvier 1924).

Donc, ni naturalisme, ni pur extrinsécisme du don de Dieu, parce que, en haut comme en avant, c'est le même Dieu : quand on L'a découvert, on comprend qu'Il n'était pas seulement Oméga mais Alpha, Principe et Fin de notre être, de notre vie humaine et spirituelle :

« Oméga, Celui vers qui tout converge, est réciproquement Celui en qui tout rayonne. Impossible de le placer comme un foyer au sommet de l'Univers sans diffuser du même coup sa présence à l'intime de la moindre démarche de l'évolution. »

On découvre aussi le devoir de placer l'action de son Amour unifiant au cœur même de nos moindres actions : c'est le *Milieu Divin* [47].

CONCLUSION

Nous n'avons pas voulu faire une simple analyse littérale des écrits de Teilhard, mais une interprétation : cependant, celle que nous avons proposée nous paraît toujours fondée sur les textes. Mais, dans une œuvre qui contient, à côté d'écrits très composés, des notes et des esquisses plus brèves, s'échelonnant sur quarante années, il faut, bien entendu, pour une bonne interprétation, faire prévaloir *les textes les plus explicites et les plus clairs* sur les textes elliptiques ou moins clairs, compte tenu également de leur date de rédaction. Enfin, il est certain qu'il y a dans ces nombreux écrits plus d'une formule théologiquement maladroite, mais la majorité d'entre elles peuvent être interprétées dans un sens acceptable, soit par le contexte, soit par d'autres textes postérieurs et plus nuancés.

Le plus important est d'ailleurs désormais de dégager de cette œuvre les vues les plus solides et les plus fécondes, de les développer et de les préciser au besoin : une tâche constructive. C'était notre but.

Dans cette ligne, l'ouvrage du Pasteur Crespy est stimulant par son objectivité et par ses comparaisons. Il note avec raison qu'une des tâches du théologien est d'opérer une médiation entre dogme chrétien et vision moderne du monde, même si cette dernière évolue. Il en résulte qu'*une part* du travail du théologien est liée à ce devenir, et doit progresser avec lui. *En ce sens,* Crespy est fondé à dire que Teilhard est théologien. La conclusion de sa comparaison entre Teilhard et Bultmann est particulièrement intéressante : alors que Bultmann,

47. *L'Energie Humaine,* dans *Cahier P. Teilhard de Chardin* 1 (Seuil), p. 34-35. Sur le Christ Alpha et Oméga : texte cité par H. de Lubac, *o.c.,* p. 146.

selon Crespy, n'invoque l'esprit scientifique moderne qu'au départ, en un sens assez « scientiste », et pour y puiser le motif de son opération de démythologisation du Nouveau Testament, Teilhard aboutit à un résultat en un sens beaucoup plus constructif, « servi par une intuition théologique qui le conduit non seulement à renouer le dialogue entre la science et la foi, mais encore à montrer que *la foi seule comprend en dernier ressort l'intention obscure de la science* [48] ».

Crespy note que Teilhard n'est pas scientiste : la science chez lui offre simplement les éléments qui sont repris dans une synthèse philosophique et surtout *religieuse* : « C'est sa vision du Christ qui rend cohérente la vision du monde de Teilhard... C'est aussi le Christ — et non les grandes lois du monde — qui assure la « réussite » du monde en devenir » (p. 183).

Notre conclusion personnelle est que, dans le champ de la théologie, Teilhard est surtout *apologète*. Crespy voit surtout Teilhard appliquant à tout l'univers le « *crede ut intelligas* », dans une lumière *intérieure à la foi*, exprimant très bien par là ce que Teilhard appelle *l'humanisme chrétien* [49]. Nous voyons dans Teilhard, aussi et surtout, *le mouvement d'approche*, du monde vers la foi : « *intellige ut credas* ». En effet, dans la majorité de ses écrits, Teilhard prend moins les choses par le biais de l'Ecriture Sainte ou de la Dogmatique constituée que par celui de *la recherche de l'esprit moderne* partant du sein de l'histoire cosmique. Et comme l'écrit le Père Daniélou : « C'est l'approche qui est significative chez lui et qui est utile au théologien [50] ».

Mais cette approche a chez Teilhard deux points de départ qui fraternisent : celui de la vision scientifique du monde, et celui d'une expérience humaine riche et complexe : pas seulement sentiment cosmique, mais découverte de la personne humaine, de l'amitié, des larges contacts humains, nostalgie d'une communion universelle, toutes ces expériences positives se dressant en même temps au-dessus des profondeurs de l'angoisse humaine : qui aura raison, l'absurde, ou l'amour universel? Le Christ répond : « Que tous soient un en moi ».

Cette approche, ce mode de médiation est le travail propre de l'Apologétique, et c'est à celle-ci, plus encore qu'à la Dogmatique, qu'il appartient de suivre le progrès de la vision du monde scientifique et philosophique.

D'ailleurs, il ne faudrait pas exagérer le caractère fluctuant de cette vision du monde dans ses grandes lignes, et il est très remarquable que les points de départ que Teilhard emprunte à la science positive proprement dite (distingués de l'interprétation qu'il y ajoute, comme

48. G. Crespy, *o.c.*, p. 169. Voir surtout pp. 167-169 et 181-186.
49. *L'Avenir de l'Homme*, p. 50.
50. J. Daniélou, *Signification de Teilhard de Chardin*, dans *Etudes*, février 1962, p. 149.

la présence de la conscience, au sens large, dès le début de la vie), ces points de départ ne sont pas des détails discutés de la science contemporaine, comme serait l'interprétation de l'indéterminisme quantique, mais les bases les plus générales et les mieux établies de cette science : l'essentiel de la théorie atomique, la granulation de la matière, sa structuration progressive en niveaux physiques discontinus, corpuscules, atomes, molécules, cellules et vivants, l'évolution et son allure générale, la cérébralisation des vertébrés comme préparation de l'hominisation, et enfin la « socialisation » humaine : éléments sur lesquels se fait l'accord de la presque totalité du monde scientifique, les exceptions qui existent encore ne comptant guère plus que comme opinions aberrantes... C'est donc la base que devait prendre une telle Apologétique.

Par ailleurs, la méthode d'approche du Mystère chrétien que Teilhard a choisie n'est évidemment pas la seule possible en soi, ni même la seule qui soit accordée à l'esprit de *tous* nos contemporains. Il en est une autre, qui est complémentaire de la sienne, et qui doit même en fait venir combler une lacune relative de la méthode de Teilhard : c'est la réflexion sur le mal et le péché (en-deçà même de la notion théologique complète de péché), mal qui, *contrastant* avec les aspirations de l'univers et de l'homme, peut poser à ce dernier le problème de la destinée et du salut, et le prédisposer à écouter la voix du Christ. Méthode d'approche non plus simplement par la convergence de la nature mais *par les contrastes* : c'est celle de Pascal et de Blondel, sous des formes diverses. Nous avons vu que Teilhard ne l'ignore pas : ainsi dans un bon nombre de textes de ses dernières années (nous en avons signalé au moins six), il note que la noosphère ne peut pas, à elle seule, faute d'un amour universel, achever sa convergence. Mais, plus approfondie, cette réflexion viendrait équilibrer sa méthode, en tenant davantage compte de tous les aspects négatifs de l'univers et de l'histoire humaine. Les deux méthodes conjuguées appuieraient ainsi notre apologétique intrinsèque sur une fidélité à la totalité du réel. Et, du côté du Dogme, elles permettraient de faire accéder l'esprit contemporain à *tous les aspects* du Mystère de la *Rédemption,* de façon plus large et plus complète que ne pouvait le faire la méthode choisie par Teilhard. Teilhard, qui a un sens si aigu du sacrifice et de la mort rédemptrice dans ses écrits spirituels [51], a choisi, en Apologétique, une méthode qui, par son point de vue, ne peut pas introduire d'emblée à tous les aspects de ce Mystère. Elle est donc à compléter sur ce point.

Mais notons bien que la seconde méthode que nous suggérons ici à titre de complément, à partir du mal et des contrastes, a besoin de s'ap-

51. Cfr *Le Milieu Divin,* Deuxième Partie, et *La Messe sur le Monde,* dans Teilhard : *Hymne de l'Univers* (Seuil, 1961), pp. 30-31 : « Si votre royaume, mon Dieu, était de ce Monde... », etc.

puyer sur celle que Teilhard a choisie, car il est évident que ce n'est pas l'existence du mal qui peut, *à elle seule*, orienter la pensée vers Dieu : il faut que ce mal apparaisse en contraste avec les aspects positifs de l'univers, les meilleures aspirations de l'homme et le « désir ontologique » de sa volonté voulante. Donc, l'apport de Teilhard nous est de toute façon nécessaire et précieux. Il faut compléter, affermir philosophiquement certaines étapes de sa dialectique. Tous ces perfectionnements de sa méthode nous paraissent philosophiquement possibles. S'il n'a fait qu'esquisser la preuve de l'existence de Dieu dont nous avons signalé la place, c'est qu'un approfondissement rigoureux de cette preuve ne relevait pas de sa méthode plus généralement phénoménologique. Et l'on sait assez combien de démarches philosophiques suppose l'exposé *complet* de ce genre de preuve. Le Père Teilhard pouvait penser que ce genre de développement aurait rebuté un bon nombre des esprits auxquels il s'adressait, non spécialistes en philosophie ou écartés de cette ligne de réflexion par leurs convictions kantiennes. On peut cependant regretter qu'il n'ait pas introduit dans *Le Phénomène Humain* la réflexion un peu plus poussée qu'il a faite sur ce point en 1942 dans *La Place de l'Homme dans l'Univers* : un retour sur le Dieu-Alpha après la découverte du Dieu-Oméga (cfr le texte que nous avons cité plus haut, p. 614-615).

Mais, même en ne considérant Oméga, dans le premier temps de la démarche, que comme une hypothèse bien fondée, d'une grande probabilité, la convergence de cette hypothèse avec la Révélation donne à l'ensemble une valeur logique et apologétique incontestable : aux signes décelés dans le cosmos et aux questions posées par l'expérience humaine, répond la Révélation, de l'Incarnation à la Parousie.

En elle-même, l'Apologétique dont nous avons retracé le dessin d'ensemble, est en fait très éclairante pour un grand nombre de nos contemporains, et ce succès est justifié [52].

Vals-près-Le Puy (Haute-Loire) C. D'ARMAGNAC, S.J.
Séminaire des Missions.

52. Parmi ceux qui ont apporté un témoignage public de ce rayonnement spirituel du Père Teilhard, comment ne pas citer, au moins : Claude Cuénot : *Pierre Teilhard de Chardin* (Plon, 1958), Conclusion Générale : cfr p. 487 : « Ce qui ne passera jamais, chez Teilhard, c'est le prêtre... ». Cfr aussi, du même : *Teilhard de Chardin* (« Ecrivains de Toujours », Ed. du Seuil, 1962). Et les témoignages de Max Bégouën et du Président Senghor : *Cahiers P. Teilhard de Chardin*, nos 2 et 3 (Ed. du Seuil). Ce dernier peut se résumer ainsi : itinéraire du marxisme au spiritualisme religieux, grâce à Teilhard.