Le Christ du P. Teilhard de Chardin

Autor(en): **Crespy, Georges**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Revue de Théologie et de Philosophie**

Band (Jahr): **9 (1959)**

Heft 4

PDF erstellt am: **29.04.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-380722

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LE CHRIST DU P. TEILHARD DE CHARDIN

Le P. Teilhard de Chardin n'a jamais formulé le programme d'une théologie complète. Il n'est pas et n'entend pas être un théologien, au sens technique du terme [1]. Faut-il cependant le croire sur parole lorsqu'il déclare ne rien comprendre à la théologie ? [2]

Il est vrai que sa formation biblique et exégétique fut insuffisante, ce qu'explique partiellement le fait qu'il la reçut en pleine crise moderniste, mais on peut tout de même se demander, avec Claude Cuénot, si « certaines désinvoltures » ne furent pas, chez lui, « plus apparentes que réelles » [3].

Le plan du *Milieu divin*, par exemple, évoque irrésistiblement certains schémas de l'Ecole, à commencer par la distinction entre l'*action* et la *passion* en l'homme, et l'on retrouve sans peine, dans cet ouvrage, l'inspiration ignatienne, en particulier dans les thèmes de la sanctification de l'action, du devoir d'état, etc. [4]. Il est vrai qu'il s'agit ici de théologie ascétique et mystique, non de théologie

[1] « De toute évidence, le métier de Teilhard ne fut pas la métaphysique, ni, au sens technique du mot, la théologie. Lui-même en convenait tout le premier. » CL. TRESMONTANT : *Introduction à la pensée de Teilhard de Chardin*, Editions du Seuil, Paris, 1956, p. 111.

Nous prions le lecteur d'excuser l'abondance des notes. Dans la mesure où l'œuvre de Teilhard n'est que très partiellement éditée, il valait la peine de faire connaître quelques textes, inédits ou difficiles à trouver. Par ailleurs, nous avons essayé de ne citer que des textes significatifs. Pour presque chacune de nos citations nous aurions pu retenir un grand nombre d'autres textes. Pour les ouvrages qu'on peut trouver en librairie, nous nous sommes borné à des indications de pagination (sauf lorsque les textes étaient essentiels pour notre développement).

[2] Propos recueilli par J. PESSAC et reproduit in *Psyché*, nº 99-100 (numéro spécial consacré au Père Teilhard de Chardin), p. 2.

[3] CLAUDE CUÉNOT : *Pierre Teilhard de Chardin, les grandes étapes de son évolution*, Paris, Plon, 1958, p. 25. (La meilleure introduction à la vie et à l'œuvre du Père, comportant, en particulier, une bibliographie complète des écrits de Teilhard, et presque complète des écrits sur Teilhard.) L'auteur note justement que Teilhard sut assez de théologie pour discuter avec les grands théologiens de son temps.

[4] Cf. *Le Milieu divin*, Paris, Editions du Seuil, 1957, p. 26, 27, 33, etc... (nous citerons désormais : *M. D.*).

dogmatique ou biblique. Mais Teilhard cite aussi fréquemment l'Ecriture, il a lu et constamment commenté saint Jean et saint Paul (dans le latin de la Vulgate, encore qu'il sût bien le grec) ; il sait, à l'occasion, intervenir dans les débats exégétiques. Il ne faut donc point exagérer son incompétence prétendue en matière de théologie.

Toutefois, il ne manifeste pas exagérément, non plus, le souci de « faire cadrer » sa pensée avec les *loci theologici* classiques. Il les connaît, mais lorsqu'il ne sait qu'en faire, il les passe sous silence ou les exécute en quelques mots [1]. On ne constate aucun désir, chez lui, d'intégrer (fût-ce en les sollicitant) les dogmes reçus dans un développement qui les exclut ou les supporte mal. Disons, pour fixer les idées, qu'il se situe aux antipodes de l'univers mental et théologique d'un Rothe, par exemple (pour citer un théologien dont les préoccupations fondamentales furent très proches des siennes).

Il est, dès lors, impossible de parler d'une « christologie » teilhardienne si l'on comprend sous ce mot un exposé en forme des problèmes et notions touchant la personne et l'œuvre du Christ. La naissance miraculeuse l'occupe à peine [2], il ignore la dialectique des deux « natures » et le « triple office » du Christ, il ne parle guère du ministère de Jésus, jamais de ses miracles [3], de sa tentation, de sa transfiguration... on pourrait sans peine allonger l'inventaire de ces omissions.

Dans le tout que constitue la christologie des dogmaticiens, il paraît retenir quelques thèmes (en général les moins habituels), qu'il repense d'ailleurs entièrement. Plus précisément encore, il n'a

[1] Ainsi, la théorie du péché d'origine est évoquée en trois brèves allusions dans *Le Milieu divin* (p. 88, 93, 117). L'interprétation évoquée est celle du molinisme : la faute originelle « aggrave », « complique », la situation de l'homme.

[2] Cf. *M. D.*, p. 168 : « Il créa la Vierge Marie, c'est-à-dire, il fit apparaître sur Terre une pureté si grande que, dans cette transparence, il se concentrera jusqu'à apparaître Petit Enfant. » Au reste, sa mariologie a d'étranges consonances « protestantes » (cum grano salis) : « Et cependant, l'Eglise ajoute, en s'adressant à la Vierge Mère : Beata quae credidisti. *C'est dans la foi que la pureté trouve l'achèvement de sa fécondité* » (souligné par nous). Cf. également ses remarques sur la piété mariale dans une note sur JUNG publiée par *Psyché*, numéro cité, p. 8.

[3] Allusions, toutefois, dans : *Comment je crois*, 1934 (texte dactylographié, 40 pages, pour le moment inédit) où l'on peut lire : « Dans l'ancienne apologétique, le choix d'une religion se trouvait principalement guidé par la considération du miracle (un pouvoir « dépassant les forces de la nature » garantit une origine divine). Je n'ai personnellement aucune difficulté à accepter le miracle, pourvu que celui-ci n'aille pas (ceci est la thèse même de l'Eglise) contre les règles de plus en plus nombreuses et précises que nous découvrons à l'évolution naturelle du monde... (Ce déplacement continu vers le haut des limites de nos possibilités définit à la fois le miracle et le sens même de l'Evolution et je cesse (par cela même) d'y voir un caractère tranché équivalent à une déchirure par Dieu du voile sans couture des phénomènes.) Le miracle bien compris reste à mes yeux un critère de vérité, mais subordonné et secondaire. »

cure de la christologie des dogmaticiens, de ses problèmes et de ses notions. S'il lui arrive d'y toucher, c'est qu'il y est conduit par la logique de sa propre vision.

C'est pourquoi il est impossible de décrire sa « christologie » sans évoquer tout d'abord la perspective dans laquelle elle s'inscrit et de laquelle seule elle prend sens. Il est cependant urgent d'ajouter que cette perspective même est, par certains de ses aspects, théologique ; mieux encore, qu'*elle commande une problématique théologique.* La connaissance de cette problématique doit permettre de comprendre pourquoi la christologie est fragmentaire — eu égard à celle des dogmaticiens — et comment, cependant, elle est l'une des clefs de l'œuvre du P. Teilhard.

* * *

Si l'on voulait résumer rapidement la vision du monde de Teilhard, on aurait chance de ne pas trop se tromper en prononçant les deux mots qui paraissent le plus souvent sous sa plume : *Evolution — Cosmogénèse.* L'étude attentive de tous les phénomènes scientifiques (chimiques, physiques, biologiques, sociologiques, psychologiques, etc.) dégage l'*Evolution* d'un monde qui n'est pas en état de « Cosmos » achevé et statique, mais en situation de *Cosmogénèse.* On chercherait vainement un ouvrage du Père (à l'exception, toutefois, de certains écrits d'un caractère très technique) où ces mots ne reviennent pas, comme les notes fondamentales du thème mélodique dans la vaste symphonie que constitue l'œuvre. Très tôt, d'ailleurs, dès ses études de théologie à Hastings, son « ciel intérieur tout entier » a été envahi, dit-il, par « la conscience d'une dérive profonde, ontologique, totale, de l'univers autour de moi » [1]. Tout, de l'atome à l'homme (et, au-delà de l'homme présent, en direction de l'homme « superhominisé ») est en procès d'évolution. « Tout être (tout corpuscule) se présente symboliquement à notre expérience comme une ellipse tracée sur deux foyers d'inégale « puissance » : un foyer d'arrangement matériel (ou de complexité), F 1 ; et un foyer de conscience (ou d'intériorité), F 2. »

Au cours de la prévie, l'activité de F 2 est pratiquement nulle... Puis, graduellement, elle s'élève au fil de la vie, jusqu'au « pas de la réflexion, où l'équilibre se renverse. A partir de l'homme, c'est F 2 qui tend à prendre l'initiative des arrangements faisant monter la puissance de F 1, etc. » [2] Un processus qui a « démarré », au commen-

[1] In *Le cœur de la matière,* cité par CL. TRESMONTANT, *op. cit.,* p. 26. Cf. également CL. CUÉNOT, *op. cit.,* p. 51.

[2] *Le groupe zoologique humain,* Albin Michel, 1958 (désormais *G. z. h.*), p. 163. Le texte que nous avons cité, et un peu abrégé, est considéré par l'auteur comme un résumé du contenu entier de l'ouvrage.

cement, s'est donc développé, tout au long de l'Entropie, à travers une somme invraisemblable de « hasards », et a manifesté, par voie de « complexité croissante » une remarquable aptitude à croître en direction de l'« Esprit ». Par la vitalisation d'une matière inerte (mais déjà pré-vivante), puis par l'hominisation d'une matière vivante (et déjà pré-consciente), il semble que nous nous acheminions, à travers la croissance continue de la conscience (« céphalisation » croissante) vers le terme de l'Evolution, le point Oméga. Développer ces thèmes reviendrait à résumer toute la pensée du P. Teilhard, on comprendra que nous y renoncions [1]. Il nous suffit d'ailleurs de savoir comment il « sent » l'Evolution, ou mieux encore, comment il la *voit* [2] (et non comment il la *regarde* dans ses travaux de géologie, d'anthropologie et paléontologie générale). Un texte est, ici, particulièrement significatif :

« Un premier point qui se découvre à moi avec évidence, c'est que l'Unité du monde est de nature dynamique ou évolutive. En plus de l'espace qui fascinait Pascal, il y a maintenant, pour nous, le Temps (la notion de durée a fondamentalement modifié depuis un siècle la conscience que les hommes prenaient de l'Univers). Jadis, nous nous regardions nous-mêmes, et les choses autour de nous, comme des « points » fermés sur eux-mêmes, on considérait le Temps comme le réceptacle où se logeraient les années. Les êtres se découvrent maintenant semblables à des fibres sans fil, tressés dans un processus universel. Dans un abîme passé, tout plonge en arrière. Et vers un abîme futur, en avant, tout s'élance. Par son histoire, chaque être est coextensif à la Durée entière et son ontogénèse n'est que l'élément infinitésimal d'une cosmogénèse en laquelle s'exprime l'individualité, et comme la face de l'Univers. Ainsi, le Tout Universel, de même que chaque élément, se définit à mes yeux par un mouvement particulier qui l'anime. Mais quel peut être ce mouvement ? Où nous entraîne-t-il ? C'est en historien de la vie, au moins autant qu'en philosophe que je réponds, du fond de mon intelligence et du fond de mon cœur : Vers l'Esprit. » [3]

La dimension du temps, corrélative à la dimension de l'espace, à laquelle, d'ailleurs, elle se lie indistinctement pour fournir l'*espace-temps* dont Bergson a eu l'intuition et dont Einstein a fait la pièce

[1] On trouvera, du reste, dans *G. z. h.* et dans *Le Phénomène humain* (Editions du Seuil, 1955, désormais : *Ph. H.*) un exposé en forme du projet teilhardien. Spécialement p. 240 sq. Le *Ph. H.* a été fort bien résumé par E. Fuchs dans une brochure éditée par le *Centre protestant d'études* de Genève.

[2] « Un effort pour *voir* et *faire voir* ce que devient et exige l'homme, si on le place, tout entier et jusqu'au bout, dans le cadre des apparences... mon seul but... chercher à *voir* un ensemble qui se déroule », etc... *Ph. H.* (Avertissement.)

[3] *Comment je crois*, 2e paragraphe : La foi en l'Esprit.

maîtresse de sa cosmologie, fournit l'axe de l'évolution. Plus précisément, l'espace-temps est le seul cadre où tous les phénomènes se déploient en offrant un *sens*. Pris isolément, les phénomènes sont strictement « ponctuels », ils ne renvoient qu'à des antécédents chronologiques. Mais pris ensemble, dans la constitution globale d'un *tout* (non d'un *bloc*, ou d'un *agrégat* [1]), ils s'enroulent alors en paquets de fibres dont le tissu comporte, comme en surimpression, un dessin. D'autres que Teilhard ont eu ce sentiment. Mais l'originalité du Père consiste dans la vision qu'il propose de l'espace-temps.

Quelle forme, en effet, donner à l'espace-temps ? « Tourbillon fermé ? Spirale indéfinie ? Explosion divergente ? » [2] « En réalité, il n'est déjà plus temps de tergiverser. Pour s'ajuster à l'Homme, pointe et flèche expérimentales de l'Evolution, pour contenir et propager la Noogénèse en quoi s'exprime le plus clairement la marche des choses, l'espace-temps ne peut avoir qu'une forme satisfaisante. Prises dans sa courbure particulière, les nappes de la Matière (considérées en chaque élément aussi bien que dans leur ensemble) *se resserrent et convergent* en Pensée, par synthèse. C'est donc par un cône, sous la forme d'un cône, que nous pouvons au mieux nous le représenter. » [3]

Mais tout cône a un sommet ; c'est le sommet du cône de l'espace-temps que le P. Teilhard nomme *Oméga*.

Oméga est ce vers quoi tend l'évolution, le point de convergence de toutes les lignes qui la parcourent. Or, comme l'évolution passe par l'homme (son produit, mais aussi, à certains égards, son sens) qui doit la prendre en charge, Oméga est, du coup, le point maximum « d'hominisation », qui se profile, en haut et devant nous.

[1] La distinction entre le *Bloc* et le *Tout* est familière au P. Teilhard. Elle prolonge la distinction entre les divers systèmes d'arrangement de la matière, envisagés dans *G. z. h.* (p. 16 sq). Il faut distinguer la *simple agrégation*, « assemblage quelconque d'éléments *non arrangés* » (un tas de sable, les étoiles et les planètes), la « *simple répétition* géométrique » par exemple dans les phénomènes de cristallisation, enfin la *complexité* ou combinaison, en un ensemble clos, de rayon déterminé (l'atome, la molécule, la cellule, le métazoaire, etc.). L'axe de l'Evolution passe par la complexité. L'Evolution elle-même est complexité croissante. C'est pourquoi on peut mettre sur une même ligne, à des distances variables : l'atome, le métazoaire, le vertébré, l'homme. En effet, il y a complexité croissante de l'arrangement atomique à la combinaison de neurones, de la matière à la vie et de la vie à l'Esprit. Ces phénomènes divers sont homogènes parce que compris dans un même Tout qui assure leurs interliaisons et leur croissance. Envisagés phénoménalement et dans la vision particularisante des diverses sciences, ils nous laissent sur le sentiment d'un Bloc incoordonnable. Envisagés au long de l'axe de l'Espace-Temps et dans la montée évolutive, ils forment un Tout dynamique et non encore achevé. (Cf. *Comment je crois.*)

[2] In *L'Esprit nouveau et le cône du temps, Psyché*, nº 99-100, p. 51.

[3] *L'Esprit nouveau et le cône du temps, loc. cit.*, p. 54.

En effet, « la Pensée, sur Terre, n'a pas encore atteint le terme de son évolution »... « Mais, très en avant, un état final se dessine où, associés organiquement les uns aux autres (*mieux* que les cellules d'un même cerveau), nous ne formerons plus, tous réunis, qu'un seul système, *ultra-complexe*, et par suite *ultra-centré*. Nous pensions déjà être arrivés au bout de nous-mêmes. Et voici que, transportée dans le cône du Temps, l'Humanité *se prolonge* au-delà de nos individus, elle va se fermant collectivement sur soi au-dessus de nos têtes, dans la direction de quelque *sur-Humanité*. » [1] Car le point Oméga est le « pôle supérieur, conjecturé, de la co-réflexion humaine » [2]. Comme tel, il présente trois propriétés « indispensables au fonctionnement de l'Evolution ». Il est « de nature *objective* » (constituant non une « projection idéale » de nos désirs, mais « un rassemblement biologique de nos personnalités »). Il se montre capable de « *tout sauver* » c'est-à-dire de recueillir et consumer « ce qu'il y a de plus essentiel et de plus incommunicable dans chaque élément réfléchi de l'Univers » (équivalemment, le *Personnel*). Il doit, enfin, « tout sauver *pour toujours* », c'est-à-dire « faire échapper définitivement d'une manière ou de l'autre, l'Humain évolué à tout danger de désagrégation par retour en arrière » [3].

A ce stade du développement, le point Oméga se présente comme le foyer de convergence de la matière « hominisée », emportée dans la courbe ascendante de l'évolution [4].

Oméga n'a encore aucune connotation religieuse, bien que sa dénomination et l'analyse de ses caractères utilisent des concepts religieux et chrétiens. C'est ultérieurement, et par une démarche nouvelle (à vrai dire, déjà présente germinalement dans l'analyse empirique) que le P. Teilhard assurera, du sein de sa propre foi, la coïncidence entre le Point perspectif de l'évolution et celui que l'Apocalypse appelle l'Oméga.

De cette rapide évocation de la vision de Teilhard, quelle problématique peut-on dégager ?

[1] *L'Esprit nouveau et le cône du temps, loc. cit.*, p. 55.

[2] *Remarques complémentaires sur la nature du point Oméga* (texte du 26 mars 1954, reproduit à la suite de *Les singularités de l'espèce humaine*), in : *L'apparition de l'homme*, Ed. du Seuil, tome 2 des Oeuvres, 1956, p. 371.

[3] *Ibid.* Cf. aussi TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 73 sq.

[4] Un texte, encore inédit, résume remarquablement la pensée de Teilhard sur le rôle de l'homme dans l'évolution : « Par le simple fait de sa présence dans la nature, l'Homme impose au Cosmos, d'abord une *certaine étoffe*, et ensuite, une *certaine structure* ; et le résultat de cette double condition est de le constituer, lui, Homme, dans le champ de notre expérience, *la portion la plus significative et la plus précieuse de l'Univers.* » *L'Energie humaine* (texte dactylographié de 73 pages), p. 11. C'est pourquoi le point Oméga est le point d'hominisation maximum et aussi le point de convergence de la totalité de l'évolution : l'évolution passe par l'homme et s'achèvera en lui et par lui, au moment où l'homme développera toutes les implications de sa nature spirituelle.

Toute problématique dépend d'un certain climat intellectuel, comme Teilhard lui-même le reconnaît. En présence de la diversité, de l'apparente disparité des phénomènes que les sciences étudient, deux positions de principe sont possibles. On peut être « *pluraliste* », « ne pas dépasser la perception du multiple ». Telle pourrait être la situation de fait de nombreux savants. Mais, être pluraliste « c'est comme être fixiste ; ces mots recouvrent une carence ; le pluraliste n'a pas d'attitude positive ; il renonce seulement à donner une explication ». C'est pourquoi, au pluralisme, il faut préférer son contraire, l'attitude *moniste*. « Ou bien, donc, il faut refuser toute espèce de supériorité au positif sur le négatif, ou bien il faut, par force, incliner vers la seule possibilité ouverte devant nous : traiter l'univers comme s'il était un. » [1]

Mais l'unité de l'univers n'est pas de nature statique. Elle ne peut être saisie qu'à travers la vision d'un monde en évolution, elle est *fondamentalement dynamique.*

Commandée par cette aperception première de la réalité, la problématique de Teilhard peut s'exprimer en trois thèses qui commandent, à leur tour, la christologie. En décrivant ces thèses, nous devrons opérer une mise en forme d'affirmations éparses dans toute l'œuvre ; l'apparence syllogistique que nous leur donnons ne doit pas laisser entendre que la problématique de Teilhard pourrait se ramener à trois propositions liées entre elles comme une majeure, une mineure et une conclusion. Le souffle de la pensée du Père

[1] *Comment je crois*, 1re partie. Pour une intéressante discussion du point de vue de Teilhard, voir : L. MALEVEZ, S. J. : *La méthode du Père T. de Ch. et la phénoménologie* (in : *Nouvelle Revue Théologique*, Louvain, nº 6/1957, p. 592 sq.). L'auteur reconnaît valable le principe d'unité de l'univers, mais reproche à T. de l'avoir présenté comme une *hypothèse scientifique*. Cette position n'est plus tenable au moment où T. « fait entrer l'Esprit lui-même » ... « dans l'affirmation de l'unité d'étoffe de l'univers ». En fait : « Le postulat de l'unité d'étoffe de l'univers (dans la mesure où il entend énoncer autre chose qu'une simple unification phénoménale, et se prononcer sur l'étoffe de l'esprit lui-même) est identique à l'affirmation, a priori, constitutive de notre pensée, suivant laquelle l'être est nécessairement cohérent. » Voir également : CL. CUÉNOT : *T. de Ch. et les philosophes*, in : *La Table Ronde*, Paris, nº 90, p. 37. : « D'une façon plus générale, les spéculations teilhardiennes sur l'un et le multiple prennent pour point de départ un des thèmes fondamentaux de la pensée hellénique. » Le point de vue de T. est discuté sévèrement par GUÉRARD DES LAURIERS, O. P. (in : *Le Phénomène humain du Père T. de Ch., Revue Thomiste*, 1956, nº 3, p. 518 sq.) dont la position implicite illustre assez bien ce que le P. Teilhard entendait par « pluralisme ». Notons d'ailleurs que la « supériorité du positif sur le négatif », comme, plus loin, la force attractive du point Oméga, qui met l'évolution en mouvement vers lui-même, constituent des thèmes philosophiques classiques dans l'Ecole. Quoi qu'on puisse penser de leur validité, ils manifestent bien, par leur seule présence, que le Père n'est pas aussi ingénu, philosophiquement parlant, qu'il aime à le laisser croire. On trouvera dans le livre de CUÉNOT (*op. cit.*, p. 458-460) des textes significatifs sur le problème de l'Un et du Multiple.

disperserait sans peine la construction étriquée dans laquelle nous la faisons tenir, par commodité. Toutefois, en synthétisant en trois thèmes un ensemble qui les déborde largement, nous espérons ne pas trahir ce que nous entendons présenter [1].

On constate, en premier lieu, que la catégorie de l'*histoire* absorbe, chez Teilhard, la catégorie de l'*histoire naturelle*. Aucun phénomène n'est significatif par lui-même, tous les phénomènes sont signifiés par l'ensemble dans lequel ils sont pris et avec lequel ils sont conduits, par « convergence », centration et dépassement, à un aboutissement [2]. C'est en se plaçant à son terme, supposé et cependant comme nécessité par l'analyse empirique du processus, qu'on comprend le mieux l'évolution. On peut s'y placer, parce qu'on est homme, c'est-à-dire lieu de *réflexion*, où le mouvement est devenu conscient, peut donc être compris, et extrapolé. L'acte de *réflexion* montre que tout converge, à travers l'homme réfléchissant, dans le point Oméga. Mais s'il en est ainsi, les cadres de la vieille vision statique du monde éclatent. Il faut changer de *Weltanschauung*.

On constate, en second lieu, que tous les phénomènes sont organiquement liés entre eux, au point de réduire au rang de simples commodités (et de commodités parfois dangereuses) les distinctions habituelles entre l'inanimé, l'animé, le vital, le spirituel, etc. Entre ces « entités », il n'y a pas la différence que supposait l'ancienne vision du monde [3]. C'est dire que le « spirituel », s'il ne pouvait pas

[1] Une présentation « tripolaire » de la problématique du Père Teilhard n'est d'ailleurs pas sans précédent. Cl. Cuénot en évoque une autre en résumant en trois points (d'après : *Le cœur de la matière*) la vie du P. Teilhard. Cf. Cuénot, *op. cit.*, p. 471.

[2] « L'unité du monde se présente à notre expérience comme la montée d'ensemble vers quelque état toujours plus spirituel, d'une conscience d'abord pluralisée et comme matérialisée... Adhésion complète et passionnée à cette proposition résultant d'une graduelle et harmonieuse organisation de tout ce que m'apporte la connaissance du monde. Aucune autre forme que celle-ci ne me paraît suffire à couvrir la totalité de l'expérience. » *Comment je crois*, 2e partie.

[3] « ... comprenez bien... que la question n'est pas exactement de savoir comment il faut *conserver*, mais comment il faut *transposer* (à une dimension de plus), la notion de fixité des essences. En cosmogénèse, « essence » devient « genèse ». Ce qui est fixe, c'est donc la *direction* — cette direction constante étant accompagnée d'une *accentuation* de certains caractères — et cette accentuation s'opérant *à travers* certains paliers ou seuils (séparant des domaines « essentiellement » différents : par exemple, le Pré-vivant et le Vivant, le Vivant simple et le Vivant Réfléchi... : la Physique est pleine de pareils « paliers »). » *Lettre du 18 Mai 1954*, citée par Cuénot, *op. cit.*, p. 448-449. « Plus on est fidèle aux invitations analytiques de la pensée et de la science contemporaines, plus on se sent emprisonné dans le réseau des liaisons cosmiques. Par la biologie (descriptive, historique, expérimentale) le Vivant est mis de plus en plus en série avec la trame entière de la Biosphère. Par la physique, une homogénéité et une solidarité sans limite se découvrent dans les nappes de la matière. Tout tient à tout. » (*Comment je crois*, 1re partie.)

s'intégrer par quelque bout au « vital », s'il devait rester suspendu au-dessus d'un monde en évolution, ne pourrait aucunement informer cette évolution. Ou bien, en effet, *l'évolution va vers l'Esprit* (parce que l'Esprit n'est pas une « essence » absolument séparée), ou bien elle ne va nulle part et devient absurde [1].

Mais si le monde est une évolution et si l'évolution va vers l'Esprit [2], alors l'ensemble des phénomènes physiques, chimiques, biologiques, psychologiques, constitue une *préparation* à la manifestation de cet Esprit. D'où suit que la « nature » est non seulement apte à accueillir une « surnature » mais qu'elle se présente elle-même comme « surnaturalisable » et déjà (mais au regard de la foi) comme « surnaturalisée ».

En somme, le monde tend vers un point de convergence de nature spirituelle, il attend son sens total de ce Point. Telle est l'idée maîtresse que dégage le spectacle de l'évolution « réflexivement » saisie. Dès lors, « les prétentions du christianisme... de relier objectivement (par l'intermédiaire de quelque « influx » révélateur) les nappes rapidement convergentes de l'onde humaine avec un Centre réel, et déjà existant, de leur « implosion » (ces prétentions), ne sont-elles pas justifiées ? » Le P. Teilhard de conclure : « Si je n'en étais pas déjà convaincu de naissance, je crois que je me le demanderais. » [3]

* * *

Toute la *christologie* est en germe dans la problématique que nous venons d'esquisser. Nous pouvions déjà pressentir que la désignation de point Oméga n'était pas sans relation avec le Christ. Nous avons maintenant à constater que *seul* le Christ peut être le point Oméga

[1] Le problème de l'absurdité possible du monde est évoqué avec force à travers celui de la « mortalité » de l'homme-individu. « Tel qu'il est, votre goût pour la vie demeure sentimental et fragile. Je vous parais bizarre et exceptionnel parce que je tâche d'analyser le mien et de le rattacher à un trait structural du monde... Cela vaut-il la peine de nous plier — ou même, comme il le faut, de nous passionner — devant la marche du monde ? L'homme, plus il est homme, ne saurait se donner qu'à ce qu'il aime. Et il n'aime finalement que de l'indestructible... Si, pour l'avenir, il apparaît que le tout de la conscience doit retourner à zéro, *sans qu'en soit recueillie nulle part la secrète essence*, alors je vous le déclare, nous désarmerons et ce sera la grève. » (*Comment je crois.*) Sur l'effort du P. Teilhard pour refuser l'absurdité du monde, cf. TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 26-31.

[2] « Je crois que l'Univers est une évolution.
Je crois que l'évolution va vers l'Esprit.
Je crois que l'Esprit s'achève en Dieu personnel.
Je crois que le Personnel suprême est le Christ Universel. »
(*Comment je crois*, introd.)

[3] *L'apparition de l'homme*, p. 374.

et que, corrélativement, la situation du Christ à l'Oméga de l'histoire commande toute la christologie.

Au titre messianique, Teilhard ajoute très souvent l'adjectif *universel*. Non pour surenchérir sur la « catholicité » du Christ. Mais pour souligner que le Christ est pour le monde (physique, biologique, etc.) comme le monde est pour le Christ. « Quel est finalement le lien concret qui rattache entre elles toutes ces entités universelles (natures et forces) et leur confère un dernier pouvoir de s'emparer de nous ? L'essence du christianisme consiste à se poser cette question et à y répondre : notre Seigneur Jésus-Christ. » [1] « Quel est le Centre actif, le Lien vivant, l'Ame organisatrice du Plérome ? Saint Paul est encore là pour nous le crier de toute sa grande voix. C'est celui en qui tout se réunit et tout se consomme — Celui de qui tout l'édifice tient sa consistance — le Christ mort et ressuscité, « quid replet omnia », « in quo omnia constant ».

Tout converge donc vers le Christ, mais : « Le Christ lui-même ne se comporte point comme un point de convergence mort et passif... il est centre de rayonnement pour les énergies qui ramènent l'Univers à Dieu à travers son humanité. » [2] En somme, « le Christ, hic et nunc, occupe, pour nous, en position et en fonction, la place du Point Oméga » [3]. C'est en cela qu'il est *Universel*, et, pour cela, le Christ universel doit être considéré comme « une synthèse du Christ et de l'Univers » [4].

Les textes que nous avons cités font apparaître l'universalité du Christ, telle que la conçoit Teilhard, mais d'une manière encore bien formelle. Il faut convenir, toutefois, que ce thème a des résonances inhabituelles, et qui rendent difficile sa comparaison avec les notions de la christologie classique. Essayons, cependant, pour faire éclater l'originalité de la réflexion teilhardienne, d'examiner comment sa conception du *Christ universel* se rapproche et s'éloigne à la fois du thème de l'universalité du Christ tel que les théologiens l'ont élaboré.

Cette notion est, on le sait, fort complexe. On la saisit d'ordinaire dans une double perspective : ontologique et eschatologique. Ontologiquement, le Verbe est, de l'aveu de saint Jean, celui *en qui* tout

[1] *M. D.*, p. 148.

[2] *M. D.*, p. 149.

[3] *Super humanité* (inédit), cité par TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 88. « En somme, parfaitement comparable au Point Oméga que notre théorie faisait prévoir, le Christ (pourvu qu'il se découvre dans le plein réalisme de son incarnation) *tend à produire exactement* la totalisation spirituelle que nous attendons. » *L'Energie Humaine*, p. 64. Voir aussi de très nombreux textes in CUÉNOT, *op. cit.*, chap. 9.

[4] *Comment je crois.*

a été fait, au « commencement ». Eschatologiquement, le Christ est, de l'aveu de saint Paul, celui en qui tout se récapitulera (l'« anakèphalaiosis » de Eph. 1 : 10), au « dernier jour ». Il se situe donc au début et à la fin de l'histoire. Mais que faire de Lui entre ce commencement et cet achèvement ? Les théologiens n'ont pas été en peine : entre le commencement et la fin du monde, il y a l'*Incarnation.*

Cette vision des choses n'est pas incorrecte, mais elle fait problème. Comment, en effet, l'événement tout à fait *particulier* qu'est l'Incarnation peut-il faire ressortir l'*Universalité* du Christ ? C'est dans la réponse à cette question que se manifeste l'ampleur de la notion teilhardienne d'universalité.

Si le monde est organiquement, et comme un tout, en procès d'évolution (comme l'admet la problématique du Père), ne faut-il pas que le Christ soit, quelque part, impliqué dans cette évolution, sous peine d'être un corps étranger au monde, incapable, dès lors, de se situer à son « commencement » et à sa « fin » ? D'autant que le « spirituel » n'est pas hétérogène au « matériel ». Or, c'est cette implication que les théologiens n'ont pas su voir, selon Teilhard, lorsqu'ils ont présenté leurs théories de l'Incarnation.

« Aussi longtemps qu'on la décrit et qu'on la traite en termes juridiques, l'Incarnation paraît un phénomène simple, superposable à n'importe quelle espèce de monde. Que l'univers soit petit ou grand, statique ou évolutif, il est juste et aussi simple, pour Dieu, de *donner* son Fils ; puisqu'il ne s'agit, en somme, que d'une déclaration. » [1] Mais cette déclaration n'apporte pas grande lumière. On peut, par exemple, se demander comment elle éclaire ce qui résulte le plus directement de l'Incarnation, en toute hypothèse : *l'union de l'homme au Christ incarné,* ou, dans la terminologie classique, l'union de l'âme au Christ.

Si l'Incarnation est sans relation au destin cosmique qui, pourtant, englobe l'âme humaine, comment concevoir cette union ? « Cette union, ajoute-t-on, s'opère dans une zone « surnaturelle » de l'âme. Et pour avoir ajouté ce qualificatif obscur, le théologien semble se croire dispensé de chercher comment peuvent se concilier ensemble les exigences du dogme et les possibilités de la Terre. Le problème existe pourtant et il est majeur. » [2]

Or, ce problème est principalement obscurci par la vision d'un univers statique dans lequel interviendrait, impréparé et comme inopinément, le Christ incarné. Il peut être, au contraire, résolu, si, acceptant « jusqu'au bout les conceptions les plus modernes de

[1] *Comment je crois* ; cf. aussi : TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 93.

[2] *Comment je crois* ; cf. également *L'Esprit nouveau et le cône du temps, loc. cit.*, p. 58-59.

l'évolution », nous acceptons, du même coup, de reconnaître le Christ dans un « centre cosmique universel, où tout aboutit, où tout s'explique, où tout se sent, où tout se commande ». Car c'est « en ce pôle physique de l'universelle évolution qu'il est nécessaire, à mon avis, de placer et de reconnaître la plénitude du Christ » [1].

Dès lors, le Christ est *universel*, parce qu'il y a un *sommet* du monde *en évolution* et parce que c'est de ce sommet que l'évolution est commandée. Le mouvement du monde n'est donc pas étranger au Christ, il est dirigé par le Christ, tendu vers lui et reçoit de lui son *sens*. L'Incarnation n'est pas le parachutage d'une réalité transhistorique dans le temps de l'histoire, mais l'apparition, *au cœur de l'évolution* de celui vers qui et pour qui l'évolution est mouvement. Mieux encore, l'Incarnation est l'apparition, à titre d'être, de destin particulier, englobé dans l'évolution (l'humanité du Christ, mieux pensée et mieux située) de celui qui dirige, anime et attire l'évolution tout entière. Le Christ « a eu besoin de trouver une Femme pour sa conception », comme il a besoin « de trouver un sommet du monde pour sa consommation » [1].

Teilhard trouve ici une signification possible, en climat évolutionniste, à l'un des thèmes christologiques que saint Jean évoque lorsqu'il écrit que « tout ce qui a été fait était Vie en Lui » (le Verbe) (Jean 1 : 3-4, selon la ponctuation recommandée par saint Augustin). Si la « vie » paraît dans le mouvement d'un monde en évolution, le Christ est la vie de « tout parce qu'il meut tout (à titre de point Oméga) et *relance et métamorphose l'évolution elle-même* (prise en charge par l'homme) *à titre de Christ incarné* ».

Certes, au premier abord, il ne semble pas facile de conjoindre adéquatement le Christ universel (cosmique) au Christ incarné et l'on peut s'interroger : « Le Christ évangélique, imaginé et aimé aux dimensions d'un Monde méditerranéen, est-il capable de recouvrir et de centrer encore notre Univers prodigieusement agrandi ? » [2] Oui, car pour être, comme le croit la foi, « Chef et Résumé vivant de l'humanité » [3] il faut que le Christ soit homme. « En vertu des caractères qui sembleraient d'abord le trop particulariser, *un Dieu historiquement incarné* est au contraire le seul qui puisse satisfaire, non seulement aux règles inflexibles d'un Univers où rien ne se produit et n'apparaît que *par voie de naissance*, mais encore aux aspirations irrépressibles de notre esprit. » [4]

[1] *Ibid.*
[2] *M. D.*, p. 24.
[3] *M. D.*, p. 182.
[4] *Le christique*, 1955. Cité par TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 94.

Telles sont les dimensions réelles du Christ universel : incarné et cependant, commencement, terme et sens de l'évolution du monde.

Reste pourtant à savoir comment ce Christ, un instant homme au milieu de nous, existe maintenant encore dans la pâte humaine, comment il est toujours intégré à l'évolution dont il est et demeure inséparable. La permanence du Christ à son monde est exprimée, par le P. Teilhard, dans le thème du *Christ total*, notion distincte de celle de Christ universel, bien qu'elle en découle.

A diverses reprises, le P. Teilhard a montré que le fond d'aspirations et d'énergies qui constitue ce qu'il y a de plus personnel en chaque homme vise à un accomplissement, à une consommation, qui ne sont réalisables que par une convergence des consciences vers ce qu'elles conçoivent de plus haut (et, au-delà de ce qu'elles peuvent concevoir, vers l'Oméga qui les attire irrésistiblement). « En vérité, chacun de nous est appelé à répondre, d'une harmonique pure et incommunicable, à la Note Universelle. » [1] Cette réponse, c'est l'*amour*, entendu non comme une vertu privée, mais comme le mouvement par lequel se *totalisent* les individus dans l'humanité. Ils ne se totalisent, toutefois, qu'en se rapprochant de Dieu [2].

Mieux encore, seul le Christ, confessé, cherché et vécu « *totalise sans dépersonnaliser* ». C'est là le « phénomène chrétien » par excellence. « Le Christianisme, oserais-je dire, n'est rien autre chose qu'un « phylum » d'amour dans la nature. Or, regardé de ce point de vue, non seulement il n'est pas stationnaire, mais il est si bien vivant, que, en ce moment même, nous pouvons observer qu'il subit, sous nos yeux, en s'élevant à une conscience plus ferme de sa valeur

[1] *L'Energie humaine*, p. 56. On trouvera là une exposition complète du thème de l'amour et de l'*amorisation* du monde. Le P. Teilhard montre comment l'amour tel qu'il le présente n'entraîne cependant pas un panthéisme. En effet, l'effort totalisateur de l'amour coïncide avec la croissance, en chaque conscience, du *Personnel*. C'est par ce que nous avons de plus personnel que nous sommes le plus apte à nous unir en Dieu. De même, dans *Comment je crois*, il avait été démontré que l'amour entraîne le personnel parce que l'Esprit, terme et point de convergence de l'évolution, est le « Personnel Suprême ». Le Christ peut réunir sans confondre parce qu'il est, lui surtout, Personnel. Voir aussi, sur ces thèmes : *Les conditions psychologiques de l'unification humaine* in *Psyché*, numéro cité, p. 73 sq.

[2] *L'Esprit nouveau et le cône du temps*, *loc. cit.*, p. 60. « Au sein d'un Univers de structure convergente, la seule façon possible pour un élément de se rapprocher des éléments voisins est de *resserrer le cône*, c'est-à-dire de faire mouvoir dans la direction du sommet la masse entière du monde où il se trouve engagé. Impossible, dans un pareil système, d'aimer le prochain sans se rapprocher de Dieu, et réciproquement, du reste (cela, nous le savions déjà). Mais impossible aussi (ceci est plus nouveau) d'aimer soit Dieu, soit le prochain, sans avoir à faire progresser, dans sa totalité physique, la synthèse terrestre de l'Esprit : puisque ce sont précisément les progrès de cette synthèse qui nous permettent de nous rapprocher entre nous, tout en nous faisant monter vers Dieu. »

universelle, une extraordinaire mutation. »[1] Ainsi, le Christ vit, en totalisant les consciences, au sein de ces consciences mêmes.

En d'autres termes encore, le Christ universel s'accomplit, s'actualise, se vit quotidiennement dans le « *corps du Christ* ». Ce corps n'est pas, ne peut pas être un simple agrégat de consciences (l'agrégation est le type le moins complexe d'organisation, le plus rudimentaire et, comme tel, il ne convient pas à l'Eglise). « Le corps du Christ doit être compris hardiment, tel que saint Jean, saint Paul et les Pères l'ont vu et aimé : il forme un Monde naturel et nouveau, un Organisme animé et mouvant, dans lequel nous sommes tous unis, physiquement, *biologiquement.* »[2] Ainsi, l'Eglise n'est pas seulement ce que le Christ a créé, elle est le Christ même vivant au sein d'un « phylum » qui « par son orientation vers une synthèse à base d'amour, progresse exactement dans la direction présumée pour la *flèche* de la Biogénèse ».[3]

Au Christ *universel*, il fallait cette actualisation dans le *corps du Christ* pour qu'il soit reconnu comme *Christ total.*

Telles sont les grandes lignes de la christologie de Teilhard, au moins en ce que cette christologie a d'original.

Il reste maintenant à découvrir la place occupée dans la construction teilhardienne, par l'événement capital sans lequel il n'y aurait pas de christologie, parce qu'il n'y aurait pas de Christ (au sens où la foi confesse : Je *crois en* Jésus-Christ) je veux dire : la *crucifixion.* Teilhard parle souvent de la croix, et sa piété personnelle fait une large part à la dimension du sacrifice. Pourtant, le sacrifice du Christ ne lui apparaît jamais comme un signe de l'échec de l'évolution du monde. Au contraire, fidèle à son inspiration initiale, il travaillera à montrer que ce sacrifice est une victoire pour l'évolution. Mais cette conclusion, surprenante — relativement à la christologie des dogmaticiens — procède elle aussi, comme on peut le penser, de la vision que nous avons essayé de dessiner du caractère cosmique du Christ.

S'il est vrai, tout d'abord, que le Christ soit au point Oméga comme il était au commencement, s'il est vrai que son incarnation même accuse son universalité (loin de la limiter) s'il est vrai que le Christ incarné soit vécu dans le corps mystique du Christ, comment doit-on comprendre le temps qui a chronologiquement précédé l'Incarnation ?

Pour le P. Teilhard, la réponse n'est pas douteuse : le monde en évolution est *naturellement pré-adapté au Christ à venir*, parce qu'il est pré-adapté à sa fin « surnaturelle », comme le souligne

[1] *L'Energie humaine*, p. 67.
[2] *La vie cosmique*, cité par TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 91.
[3] *Ph. H.*, p. 332.

Cl. Tresmontant [1] qui écrit justement : « L'œuvre de Teilhard est consacrée à étudier positivement les conditions cosmiques, physiques, biologiques, anthropologiques, qui définissent clairement cette maturation de la création, par laquelle elle devient capable de recevoir la plénitude de sa fin surnaturelle. » [2] Notons que *c'est la résurrection du Christ qui révèle cette capacité immanente de la création.* On peut se demander si, hors de la résurrection, cette aptitude aurait pu apparaître. Mais cette question est finalement sans objet car, pour Teilhard comme pour tout théologien, ce n'est pas le possible qui informe le réel, mais le réel qui informe le possible. Effectivement, en tout cas, Teilhard nous montre comment le Christ ressuscité rencontre inévitablement l'attente des hommes en qui s'inscrit l'attente de toute l'évolution (Tresmontant évoque, à ce propos, l'attente de la création selon Rom. 8 : 19 ss.) : « D'une part, le Christ ressuscité de l'Evangile ne peut arriver à se maintenir, dans la conscience des fidèles, au-dessus de la Création qu'il doit, par définition, consommer, qu'en incorporant en soi l'évolution qu'on voudrait lui opposer. D'autre part, cette même évolution, pour satisfaire aux exigences de l'action réfléchie née de ses transformations, se cherche anxieusement, au fond de chacun de nous, un foyer universel de pensée et d'affection. *Ici, une sphère qui appelle un centre. Là, un centre qui attend une sphère.* » [3] On comprend qu'une conjonction soit, comme l'écrit Teilhard, *inévitable.*

Mais, s'il en est ainsi, rien, dans le destin du Christ, ne peut se présenter comme « contre-évolutif » ; même et surtout pas la croix.

Pourtant, la croix est et demeure *signe de contradiction.* C'est à partir d'elle que s'effectue un triage au sein de l'humanité. Il faut seulement veiller à ce qu'elle ne devienne pas un signe de fausse contradiction, ce qui se produit inévitablement lorsqu'on la présente, non « comme un but sublime que nous atteindrions en nous dépassant nous-mêmes », mais comme « un symbole de tristesse, de restriction, de refoulement ». C'est par un tel jeu de formules qu'on fait de la croix le contre-pied des aspirations humaines. La croix signifie, en fait, qu'en face de « l'immense agitation humaine » s'ouvre un chemin qui *monte.*

La vie tend d'elle-même à aller « vers la plus haute spiritualisation, par le plus grand effort ». Ceux qui acceptent cela ont déjà été « triés » par la croix, même s'ils ne sont pas chrétiens.

Le christianisme précisera cette montée à travers « la révélation d'une chute originelle [qui donne] la raison de certains excès dans les débordements du péché et de la souffrance » ; en découvrant à

[1] TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 88.
[2] *Ibid.*, p. 86.
[3] *L'Energie humaine*, p. 68-69. Souligné par nous.

nos yeux la réalité d'un Christ historique (où le Maître du monde nous est montré comme menant, à titre d'élément du monde, la vie totale de l'univers) ; enfin, à travers « la mort crucifié de cet Etre adoré ». En perspective chrétienne, la croix signifie que le terme de la création n'est pas à chercher ici-bas, « dans les zones temporelles de notre monde visible » mais, au-delà de nous-mêmes et des conditions actuelles de notre existence, « au-delà d'une totale métamorphose ».

C'est ainsi que le Christ accomplit graduellement « les perspectives du renoncement impliqué dans l'exercice de la vie ». Finalement, certes, la croix est *rupture*, elle rompt avec le monde sensible, car elle découvre un au-delà de ce monde, un « point critique » où nous perdons pied, mais cette « évasion », « hors des zones expérimentales » qu'elle représente et à laquelle elle appelle, indique « la sublimation de la loi de toute vie ». Car « la voie royale de la croix, c'est tout justement le chemin de l'effort humain, surnaturellement rectifié et prolongé ». « ... Pour avoir pleinement entendu le sens de la croix », nous sommes devenus « plus attentifs à la gravité (de la vie) ». « En somme, Jésus sur la croix est le symbole et la réalité, tout ensemble, de l'immense labeur séculaire qui, peu à peu, élève l'esprit créé pour le ramener dans les profondeurs du milieu divin. » En cela, la croix n'est pas inhumaine, mais super-humaine ; elle était dressée dès avant l'origine de l'humanité, mais ses bras nus se sont recouverts du Christ. Car le Christ en croix représente la création qui, soutenue par Dieu, en un chemin difficile, « remonte les pentes de l'être ». « A première vue, ce corps sanglant peut nous paraître funèbre. N'est-ce pas de la nuit qu'il rayonne ? Approchons-nous encore, et nous reconnaîtrons le Séraphin enflammé de l'Alverne, celui dont la passion et la compassion sont « incentium mentis ». Pour le chrétien, il n'est pas question de s'évanouir à l'ombre, mais de monter dans la lumière, de la Croix. » [1]

Ainsi s'exprime le P. Teilhard de Chardin, dans *Le milieu divin* ; nous avons essayé de résumer quelques pages qui comptent parmi les plus belles de l'œuvre.

Avec cette théologie de la croix nous aurons parcouru à peu près tout le cycle de la christologie de Teilhard. Il nous reste seulement à évoquer sa vision de la Parousie, pour ne pas être trop incomplet.

Là encore, on ne s'étonnera point de constater que l'avènement final du Christ n'est pas, pour Teilhard, un événement catastrophique *qui romprait avec le développement de l'histoire*. La Parousie ne peut être, au contraire, dans un événement subit, que l'accomplissement de l'évolution ; « Pourquoi, en pleine conformité avec les nouvelles

[1] *M. D.*, p. 115 sq.

vues scientifiques d'une Humanité en cours actuel d'Anthropogénèse (et en parfaite analogie avec le premier Noël qui n'a pu s'opérer — tout le monde est d'accord là-dessus — qu'entre le Ciel et une Terre *prête* socialement, politiquement et psychologiquement à recevoir Jésus), pourquoi ne pas admettre plutôt que l'étincelle parousiaque ne saurait jaillir, de nécessité physique et organique, qu'entre le Ciel et une Humanité biologiquement parvenue à un certain point critique évolutif de maturation collective ? » [1] Les deux points critiques : maturation de l'humanité et venue triomphante du Christ doivent coïncider « en ce sens que l'achèvement de l'Hominisation par ultra-réflexion apparaît comme une condition préalable nécessaire (mais non suffisante) de sa « divinisation » [2]. Les quelques exposés de Teilhard sur la Parousie insistent à la fois sur son caractère inopiné, fulgurant, et pourtant sur sa préparation. Entre la théorie de la lente maturation du Règne de Dieu et la théorie du catastrophisme parousiaque, il ne choisit pas. Il retient la ligne de force de chacune : « Comme un éclair jaillissant d'un pôle à l'autre, la Présence silencieusement accrue du Christ dans les choses se révélera brusquement. » [3] Encore faut-il que cet événement soit attendu, car l'attente « est la fonction chrétienne par excellence et le trait le plus distinctif, peut-être, de notre religion ». Au reste, cette attente hâte l'événement qu'elle espère car : « Le Seigneur Jésus ne viendra vite que si nous l'attendons beaucoup. » [4]

* * *

La christologie du P. Teilhard prête le flanc à de nombreuses critiques. Qui voudrait recenser tout ce qui, en elle, n'est pas « orthodoxe » aurait une tâche facile, encore que d'une utilité contestable. Nous avons déjà rapidement évoqué ce dont elle ne parle pas ; on pourrait sans peine énumérer les points dont elle parle mal, du point de vue de la christologie « classique » — et dans la mesure où cette christologie « classique » existe.

Mais quand nous aurons affirmé que sa christologie n'est pas celle de saint Thomas ou de Karl Barth — ce qui saute aux yeux du lecteur le moins prévenu — nous n'aurons rien dit d'essentiel. Car l'essentiel est très précisément de savoir *pourquoi* sa christologie se distingue de celle que pourrait produire un thomiste ou un barthien.

[1] TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 89.
[2] TRESMONTANT, *op. cit.*, p. 89-90.
[3] *M. D.*, p. 196.
[4] *Ibid.*

En d'autres termes, il est sans intérêt d'attaquer le P. Teilhard sur ce qu'il ne dit pas ou dit mal si l'on ne se donne pas la peine de peser les raisons pour lesquelles il dit ce qu'il dit.

Considérée dans son ensemble, l'œuvre du P. Teilhard nous paraît être celle d'un « gnostique » et *elle nous semble poser précisément la question de savoir quelle dose de gnose peut supporter la dogmatique chrétienne.* Qu'on ne s'irrite pas, ni ne se réjouisse trop vite (selon le cas) d'un tel jugement ; nous allons essayer de l'illustrer et de l'expliciter et ce sera notre contribution à la *critique* (ce mot entendu en un sens aussi positif que possible) de la christologie du P. Teilhard, que l'illustration et l'explicitation de ce jugement.

Pour éviter dès le départ toute équivoque, ajoutons que nous n'avons jamais rencontré de système ou de pensée théologique d'où une certaine gnose fut totalement exclue. C'est que le mot *gnose* peut avoir plusieurs sens.

Il désigne, au sens le plus large, le fait qu'aucun théologien ne peut être inattentif aux sollicitations du monde et du moment où il pense. A ce titre, saint Paul est déjà un « gnostique » — comme on l'a dès longtemps reconnu. On voit mal, en effet, comment le théologien, dont la fonction est de critiquer la prédication de l'Eglise, comme l'a établi Karl Barth, pourrait bien accomplir son office s'il oubliait que l'Eglise parle en contexte de monde et en termes de culture. On voit mal, en outre, comment il pourrait se situer lui-même dans ce contexte sans faire accueil — même à titre méthodologique — aux « thèmes de civilisation » qui informent inévitablement sa réflexion. A ce titre, le P. Teilhard est vraisemblablement le plus « gnostique » des théologiens contemporains, car il est certainement celui qui a le plus généreusement accueilli les « thèmes de civilisation » propres à notre culture informée par la science. Plus radicalement encore que Schleiermacher, Rothe, P. Tillich ou Bultmann, Teilhard a entendu assurer la coïncidence d'une visée de science et d'une vision de foi. C'est d'ailleurs par cela qu'il nous conduit à nous demander dans quelle mesure il pourrait être aussi un « gnostique » au sens étroit — technique — du terme.

Il reste, en effet, à savoir si les « thèmes de civilisation » qu'on essaie de faire vivre en symbiose avec la Parole de Dieu, ne suscitent pas, de la part de cette Parole, des réactions allergiques insurmontables. (Cette question est, bien entendu, différente de celle que poserait l'allergie bien connue des théologiens à ce qui bouscule *leurs conceptions* de la Parole de Dieu.) Il y a « gnose » (stricto sensu) chaque fois que la Parole de Dieu, *considérée comme une possibilité parmi d'autres* (aussi suréminente qu'on la déclare) de connaître Dieu et le monde, est *interprétée* (dans les catégories d'une épistémo-

logie préalable ou dans les cadres d'une *Weltanschauung*) *de telle sorte que son autorité n'est plus normative* [1].

Au vu de cette définition (qui n'entend pas passer pour exhaustive), on peut se demander si le P. Teilhard n'est pas un gnostique au sens étroit du terme. Quelle est, pour lui, la valeur de la Parole de Dieu, quel rôle, quelle autorité lui reconnaît-il ?

La réponse à ces questions est d'autant plus difficile que nulle part, à notre connaissance, Teilhard ne traite ex professo de la Parole de Dieu. Il reconnaît la valeur de l'Ecriture, mais le problème de la valeur de l'Ecriture n'est pas, sans plus, celui de l'autorité de la Parole de Dieu. Pour le Jésuite qu'il fut, par exemple, comme d'ailleurs pour le théologien catholique en général, c'est l'Ecriture *présentée par l'Eglise* qui est la Parole de Dieu. Et la notion reçoit en outre une extension plus grande encore du fait que, selon le Concile du Vatican, est anathème qui ne confesse pas que Dieu puisse être connu « per ea, quae facta sunt », « naturali rationis humanae lumine » [2]. Il est vrai que la nature n'est pas, sans plus, considérée comme « fons revelationis », et donc, au sens large, comme Parole de Dieu. Mais Teilhard n'est pas en désaccord avec son Eglise lorsqu'il conçoit le monde non seulement comme le lieu où Dieu se fait médiatement connaître, mais comme le lieu de la *diaphanie* de Dieu [3].

Dès lors, reconnaître l'autorité de la Parole de Dieu revient, pour lui, à reconnaître que Tout peut être Parole de Dieu. Ce point peut être, dans une certaine mesure et à certains égards, accepté même par un théologien protestant au bénéfice de précisions sur lesquelles nous ne pouvons pas nous attarder maintenant. Une question plus vaste nous sollicite. Dire que Tout est (potentiellement) Parole de Dieu, n'est-ce pas verser dans ce panthéisme qu'on a si fort reproché à Teilhard ?

Il est intéressant de remarquer que c'est dans l'élaboration de sa christologie que Teilhard refuse le panthéisme qu'on lui a prêté.

Il connaît et présente deux formes du panthéisme moderne : les religions orientales et les religions humanitaires d'Occident.

Aux premières, il reproche leur mépris de la matière. Pour elles, « l'Un apparaît dans la suppression du multiple » — pour lui, « il

[1] On pourrait dire, en prolongeant à peine KARL BARTH, qu'il y a péril de gnose chaque fois qu'on cherche à fonder la Parole de Dieu sur une épistémologie préalable (cf. *Dogmatique* I/I, p. 181 sq.).

[2] *Denzinger*, 1806 : « Si quis dixerit, Deum unum et verum creatorem et Dominum nostrum, per ea, quae facta sunt, naturali rationis humanae lumine certo cognosci non posse : anathema sit. »

[3] *M. D.*, p. 162 : « ... le grand mystère du christianisme, ce n'est pas exactement l'Apparition, mais la transparence de Dieu dans l'univers. Oh ! oui, Seigneur, pas seulement le rayon qui effleure, mais le rayon qui pénètre. Pas votre Epiphanie, Jésus, mais *votre diaphanie.* »

naît de la concentration du multiple... » « Le Dieu que je cherche doit se manifester à moi comme un Sauveur de l'activité humaine. »

Aux autres, il reproche, étant bien parties (dans la considération d'un tout à structure matérielle), de tourner court, parce qu'elles ne s'élèvent pas à la vision d'un Esprit qui « se présente... doué d'immortalité et de personnalité ».

« Les religions hindoues me donnaient l'impression d'un abîme où on se jette pour saisir l'image du soleil. Chez les panthéistes humanitaires d'aujourd'hui, il me semble étouffer sous un ciel trop bas. »

Dans le christianisme, au contraire, « Dieu pense, aime, parle, punit, récompense comme Quelqu'un ». Toutefois, l'univers chrétien a connu une sorte de rétrécissement : « A force de n'envisager que des relations « personnelles » dans le monde, le chrétien moyen a fini par rapetisser à la mesure de l'« homme juridique » le Créateur et la Créature. A force d'entendre exalter la valeur de l'Esprit et la surnaturalité du divin, il en est venu à regarder l'âme comme un hôte de passage dans le cosmos et une prisonnière de la matière. Pour lui... l'opération du salut, devenue affaire de réussite individuelle, se développe sans souci de l'évolution cosmique. Le Christianisme ne paraît pas croire au progrès humain. Il n'a pas développé ou il a laissé s'endormir en lui le *sens de la Terre*... Comment alors ne sentirai-je pas, moi dont toute la sève monte de la matière, que mon adhésion à sa morale et à sa théologie est forcée et conventionnelle ? » [1]

A ce point critique, où trouver une réponse à la question, pour lui fondamentale, de l'accord entre Dieu et le mouvement du monde ? Précisément dans le Christ *universel* et, plus spécialement, dans l'*Incarnation* de ce Christ. C'est l'Incarnation qui permet de dépasser à la fois le « juridisme » et le panthéisme. Le Christ retrouve, chez Teilhard, sa fonction de médiateur dans la double reconnaissance de son caractère charnel et de son caractère divin. C'est en quelque sorte le dogme des deux natures, repensé aux dimensions d'un monde qui n'est pas statique, mais évolutif. « En vérité, plus j'ai médité les magnifiques attributs cosmiques prodigués par saint Paul au Jésus ressuscité, plus j'ai réfléchi au sens conquérant des vertus chrétiennes, plus je me suis aperçu que le christianisme ne prenait sa pleine valeur que porté (comme j'aime à le faire) à des dimensions universelles. » [1] Car l'originalité de la christologie de Teilhard apparaît en ce qu'il ne rattache pas le thème des « deux natures » à une spéculation sur la convergence, dans le Christ, d'un divin et d'un humain, conceptualisés séparément, comme font la plupart des dogmaticiens, mais à la considération exclusive de l'universalité du

[1] *Comment je crois.*

Christ. En somme, il prend le problème à l'envers. Au lieu de reconnaître la nature divine du Christ par distinction de la nature humaine, puis d'amplifier la divinité aux dimensions de l'universalité, à travers les thèmes de la préexistence, de la résurrection et de la Parousie, il reconnaît d'emblée l'universalité du Christ dans la nécessaire finalité du mouvement de l'Univers, puis s'assure que cette universalité reflète sa divinité, constate que cette divinité devait s'incarner pour promouvoir, par la mort et la résurrection de Jésus-Christ, la juste finalité de l'Univers. L'Incarnation est plus que jamais, chez lui, la « charnière » de la christologie, mais elle s'inscrit dans un processus par lequel l'évolution prend sens. On voit clairement comment il pense, par là, éviter le « juridisme » qui ferait de la nature humaine du Christ une réalité seulement « déclarée ». En somme, c'est par horreur du *docétisme* (dont toute orthodoxie est menacée) qu'il insiste sur l'insertion « biologique » de l'événement christique, de même que c'est la réfutation du docétisme qui le sauve du panthéisme.

On aura cependant remarqué que, selon la lettre de ses écrits au moins, le P. Teilhard *arrive* au Christ en *passant* par le monde. Qu'il évite le docétisme serait, dès lors, sans grand intérêt, si son antidocétisme s'inscrivait dans une pensée dont la structure d'ensemble serait finalement gnostique. Voilà reposé, à nouveaux frais, notre problème : celui du caractère normatif de la Parole de Dieu. Il retrouve et approfondit, certes, quelques thèmes christologiques annoncés dans cette parole : par exemple, l'achèvement de l'univers dans le Christ. Mais à quel prix ?

Guérard des Lauriers note que, de toute manière, selon la Parole de Dieu, « ce n'est pas un achèvement connaturel » et ajoute, dans le même sens : « Si certains Pères de l'Eglise ont insisté sur l'immanence de Dieu au monde réalisée par l'incarnation... ils ont eu soin de présenter celle-ci comme une descente... révélée et gratuite, non comme une montée par Evolution quasi nécessaire. » [1]

On pourrait objecter que l'œuvre du P. Teilhard étant destinée à « ceux du dehors », « aux mouvants du dedans et du dehors », l'insistance sur l'Evolution, le passage par le monde, constituent des commodités pédagogiques et c'est peut-être ce sentiment que les éditeurs du *Milieu divin* ont discrètement essayé, parfois, de nous communiquer.

Mais trop de déclarations de Teilhard attestent, au contraire, qu'il a voulu exprimer d'un seul souffle la « montée » du monde et la plénitude du Christ.

[1] GUÉRARD DES LAURIERS, *op. cit.*, p. 527.

Devons-nous alors paisiblement conclure que Teilhard est, sans plus, un gnostique ? Il faut y regarder de plus près.

On n'a pas assez remarqué — chez les théologiens — que la vision du monde, inspirée par les découvertes scientifiques, que propose Teilhard, lui est très personnelle et n'a pas d'antécédents marqués — car il faut ne rien avoir compris à l'œuvre de Teilhard pour voir en elle une sorte de repristination de celle de Lecomte du Noüy ou de Carrel. Teilhard n'a pas adopté au départ une philosophie des sciences dans laquelle il aurait essayé d'introduire « volens nolens » une christologie. Les croissances de sa foi au Christ et de sa vision du monde sont rigoureusement corrélatives. Pas plus que saint Anselme n'a tiré Dieu de l'esprit humain (comme un lapin d'un chapeau), pas davantage Teilhard n'a tiré le Christ d'une *Weltanschauung* préalable. Pour l'un comme pour l'autre, la confession de la foi éclaire et éclaire seule l'argumentation. On en veut pour preuve l'impossibilité de fait de faire déboucher la vision du monde de Teilhard sur tout autre chose que la révélation chrétienne, seule capable d'assumer un Monde *matériel*. Mieux encore, si Teilhard propose sa christologie comme seule compossible — à ses yeux — avec l'Evolution, c'est parce qu'il pense ne rien modifier au kerygma, mais seulement tirer du kerygma des implications jusqu'à lui inaperçues. Le théologien doit chercher s'il a réussi ou non, mais ne peut pas se débarrasser de la question par un refus de principe de dialoguer avec un « gnostique ».

De toute manière, Teilhard ne peut que plonger le théologien dans l'embarras. En somme, il lui demande perpétuellement, et avec une insistance indiscrète : lorsque tu as construit ta christologie et prononcé les mots-clefs : Incarnation, parousie, anakèphalaiosis, natures, etc., qu'est-ce que tout cela veut exactement dire ? Quel sens tout cela présente-t-il alors que tu vis dans un monde où il n'y a plus d'essences immobiles, mais un flux apparemment orienté ?

Le théologien n'est certes pas sans réponses. Mais il est clair qu'il ne peut pas se contenter de répondre : c'est ainsi parce que c'est ainsi. S'il est possible d'aboutir à une autre christologie avec la vision du monde de Teilhard, c'est le théologien qui doit montrer comment. Et si ce n'est pas possible, comme nous le croyons, il faut alors que le théologien s'engage dans une critique théologique de la vision teilhardienne de l'Evolution et montre, à son tour, comment une critique des sciences fondée sur une christologie pourrait rendre justice à la fois au mouvement de la science et à la confession de la foi. Cette tâche est, certes, vouée finalement à l'insuccès, parce que « nous ne voyons qu'en partie » et que nous ne pouvons attendre que de la Révélation parousiaque une connaissance complète du mystère dans lequel nous sommes pris. Est-ce

une raison pour ne pas l'entreprendre, et surtout, est-ce une raison pour continuer à exprimer le mystère du Christ dans les catégories néo-platoniciennes ou aristotéliciennes où se meut la christologie classique ?

On demandera comment peut être amorcée la tâche que nous suggérons. Un premier élément de réponse peut être apporté.

La situation en présence de laquelle nous place la christologie de Teilhard pourrait être sommairement présentée ainsi : le Christ accomplit l'Evolution, y préside à la fois du dehors et du dedans de l'univers, il est, à tous égards, celui par qui le mouvement universel prend sens et « monte ». Il est maintenant clair que cette affirmation d'une « montée » de l'univers est suggérée à Teilhard à la fois par ce qu'il sait du monde tel que les sciences le lui découvrent et par ce qu'il sait du Christ que son Eglise lui présente. Or, l'une des revendications constantes de la christologie, et du kerygma sur lequel elle se fonde, est la revendication, pour la personne du Christ, du rôle de Rédempteur.

On comprend assez bien que si une « chute originelle » a seulement « aggravé » la situation de l'homme, cette Rédemption puisse s'accomplir dans une élévation progressive de l'humanité. Tel n'est plus le cas si le « Christ est mort pour nos péchés, selon les Ecritures ». La christologie jette, sur le monde humain (et ultérieurement sur le monde tout court) un éclairage que nous pouvons essayer de saisir dans le thème du *Tragique* [1]. *Or, la science ne peut qu'ignorer le Tragique ;* le Bien et le Mal ne sont pas des catégories scientifiques ; pas plus que le péché et la chute. On ne saurait donc faire grief à Teilhard de minimiser le tragique *dans la mesure où sa vision entend être une vision de science.* Il faut abandonner (si tant est qu'on ait pu le caresser) l'espoir de voir l'explication scientifique intégrer le fait de la rupture entre l'homme et Dieu. On ne constate pas plus, phénoménalement, le péché, qu'on ne constate la liberté ou l'immortalité. Il arrive à Teilhard de parler du mal, il en parle, si l'on ose dire, mal. Il ne voit pas sa réelle profondeur, cette profondeur qui nous est précisément révélée (comme une profondeur comblée) dans le Christ rédempteur. C'est pourquoi il fait de la croix un lieu d'ascension et non le point culminant du Tragique. Pour le chrétien, contrairement à ce qu'il affirme, il est bien question *d'abord* de s'abîmer à l'ombre de la croix, *avant* de monter à sa lumière. Mais la racine de l'erreur teilhardienne est-elle seulement dans sa relative ignorance du tragique ? Si tel était le cas, il faudrait conclure, sans

[1] Cf. l'intéressant développement de L. MALEVEZ, *op. cit.*, sur le débat entre Teilhard et les théologiens ou philosophes inspirés par les perspectives de l'existentialisme.

plus, que cet homme de science a été un mauvais théologien, et qu'il a été mauvais théologien dans l'exacte mesure où il a été homme de science averti.

En fait, toutefois, *l'erreur de Teilhard comporte une bonne part de vérité et c'est pourquoi elle est théologiquement féconde.* Teilhard a très bien vu que la croix tendait à abolir le tragique ; et c'est parce qu'il a vu cela qu'il a développé *non une théologie « naturelle »* (comme croirait devoir le lui reprocher le théologien protestant), *mais une « theologia gloriae » au sein de laquelle il a récupéré tout ce qu'il sait de la « nature ».*

Répétons-le, c'est le Christ *ressuscité* qui est point Oméga, lieu de convergence d'un monde en ascension, etc. Or, l'idée d'une croissance dans le Christ, d'un acheminement vers la plénitude, est une idée authentiquement biblique. Le Nouveau Testament ne nous présente pas seulement la rédemption comme une « situation » juridique (en dépit de la fréquence du thème du procès) mais aussi comme la situation d'une nouvelle humanité en mouvement vers... en état de maturation, dans le Christ. C'est cela que Teilhard a le mieux compris. Le « renouvellement » de toutes choses n'est pas seulement une promesse pour la « fin », mais une réalité d'aujourd'hui. On montrerait sans peine que les aspects « gnostiques » du Nouveau Testament concernent précisément les conséquences de l'acte rédempteur, le progrès des « élus » et leur lutte déjà victorieuse contre les puissances des Ténèbres.

A ce titre, la « gnose » teilhardienne est en relation avec la « gnose » néo-testamentaire. *Quel qu'ait été le départ de sa vision, elle aboutit effectivement à une « dilatation » des dimensions du Christ conforme, en gros, à certaines déclarations apostoliques.* Le paradoxe de l'œuvre teilhardienne semble même vouloir que, contrairement aux apparences, si sa vision « scientifique » du monde devait tomber, son intuition christologique ne devrait rien perdre de sa force.

Comment alors comprendre une christologie si paradoxale que paraissant fondée sur une épistémologie extrinsèque à la Révélation, elle retrouve, en fait, certains aspects de cette révélation ?

A notre avis, l'œuvre du P. Teilhard pourrait bien être un *moment* essentiel (au sens où l'on parle de moment d'une force, en physique) de la foi chrétienne. Elle néglige, certes, cet autre *moment* auquel le théologien protestant est par constitution plus attentif : *le moment du tragique.* Mais, tout en le négligeant, elle pourrait bien l'équilibrer.

Certaines théories de physiciens essaient de nous convaincre de ce qu'à toute réalité physique correspond une antiréalité : une antimatière à la matière, un anticosmos au cosmos, etc. Réalité et antiréalité vivraient ensemble, indissolublement unies, encore que l'une des deux seulement soit visible.

Le Nouveau Testament nous présente la réalité de l'histoire un peu de la même manière. Il y a, pour lui, croissance simultanée de l'ordre du Christ et du désordre, de l'Eglise et de l'adversaire, jusqu'à la fin. Selon le cas, on peut regarder l'une où l'autre de ces réalités et la vision de l'une paraît annuler l'autre. Certains esprits, attentifs à la croissance des forces de mort, voient mal comment tout croît cependant dans le Christ. D'autres, exclusivement attentifs à la croissance du Christ tendent à minimiser la montée corrélative du mal, et tel serait le cas de Teilhard. Mais les uns et les autres ont en vue une vérité. En fait, la croissance du mal, si elle escorte la croissance du Christ, ne l'annule pas. Et la croissance du Christ n'annule pas (pas encore) la croissance du mal. Cependant, notre foi sait que seule une de ces forces atteindra *victorieusement* le « point Oméga » et que c'est la force du Christ.

Le P. Teilhard est précieux par l'obstination avec laquelle il se tourne vers cette force-là. S'il se trompe, si sa christologie n'exprime pas tout le Christ, c'est qu'il est si attentif à la victoire qu'il n'en voit plus l'arrière-plan tragique.

Mais cette erreur même, cette faute de perspective, tient surtout à son impatience. Il anticipe sur la vision qui nous sera donnée et apporte par avance au Christ tout ce qui lui appartient, son Univers. N'est-ce pas là une erreur qui doit donner à réfléchir ?

Vue de l'extérieur, la christologie de Teilhard est déconcertante au plus haut point. Le Christ qu'elle nous présente est, à la lettre, *dépaysé*. Il ne tient plus dans son cadre « historique », ou ne paraît plus y tenir. Le vocabulaire même qui nous le présente n'a que de lointaines consonances théologiques. On comprend, dès lors, que beaucoup hésitent à se prononcer, si même ils ne se bornent pas à opposer à l'entreprise teilhardienne une pure et simple fin de non-recevoir. Mais, à tout prendre, passé le dépaysement initial, on se retrouve en pays de connaissance. Saint Paul peut nous aider à comprendre Teilhard. Nous constatons alors que, parmi tous les efforts (qui doivent nécessairement échouer), d'enjamber le temps de l'inconnaissance actuelle, celui du P. Teilhard est le plus réussi. Il est, pour une bonne part, traduisible dans la langue de l'orthodoxie théologique, moins provoquant qu'il n'y paraît d'abord. Mais, est-il utile de la traduire ? Ce qui fait de Teilhard un signe de ce temps, ce n'est pas tellement sa réussite relative à exprimer ce qui est de l'ordre de la vision plus que de l'ordre de l'énoncé, c'est qu'il nous amène à nous demander si nous avons vraiment tout bien compris du Christ que nous enseignons, dans le monde où nous l'enseignons.

GEORGES CRESPY.