

Georges Crespy

L'intention théologique de Teilhard de Chardin

Pour comprendre l'intention de Teilhard de Chardin il est tout d'abord nécessaire de partir d'une série de négations.

Le Père Teilhard est-il un philosophe ? La réponse est non. En particulier, sa pensée souffre aux yeux des philosophes d'une carence manifeste ; elle ne se présente pas d'emblée comme une pensée critique, comme une pensée qui se fonderait tout entière sur une théorie de la connaissance, sur une épistémologie en forme.

Le Père Teilhard est-il un savant ? Dans son ordre propre, oui, certes.

Est-il un scientifique dans un sens très général, très vaste du terme ? Oui, et non, car son intention n'est pas, tout d'abord, fondamentalement scientifique.

Le Père Teilhard est-il un théologien ? Certainement pas. Il n'a ni la culture, ni la tournure d'esprit du théologien de métier. Prétendre saisir la pensée de Teilhard à partir d'un préalable philosophique, d'un préalable scientifique ou d'un préalable théologique, c'est s'exposer à ne pas la comprendre.

Mais si elle n'est rien de ce que nous venons d'évoquer, qu'est-elle ?

On peut dès maintenant soupçonner qu'elle sera très difficile à qualifier. Nous avons tellement pris l'habitude des pensées séparées, et qui s'ordonnent côte à côte, que nous n'arrivons même plus à entrevoir la possibilité d'une pensée qui refuse la séparation et qui essaie de se constituer elle-même comme saisie de la totalité.

En fait, si l'on veut caractériser l'ordre de Teilhard de Chardin, il vaudra mieux sans doute parler de l'ordre de la vision. Seulement, le mot est dangereux. La vision évoque immédiatement le visionnaire, c'est-à-dire celui qui enjambe le temps et l'espace pour essayer de nous persuader qu'il connaît par-delà le temps et l'espace concrets un temps et un espace autres qui nous sont promis ou vers lesquels nous avançons. Ce n'est pas à ce titre que le Père Teilhard est un visionnaire.

Mais si nous entendons par visionnaire celui qui essaie de faire tenir dans un seul regard la totalité, non du connaissable, mais de l'appréhensible, de ce qui peut être saisi par une pensée humaine, alors sans aucun doute le Père Teilhard est un très grand visionnaire, et son oeuvre peut être considérée comme une poétique, je veux dire, comme l'action créatrice d'une pensée s'appliquant à toutes les dimensions de la réalité : à ce qu'on est convenu d'appeler l'extérieur, comme à ce qu'on est convenu d'appeler l'intérieur; car elle arrive à assurer dans son effort même et par le langage même qu'elle emploie, une unité que les points de vue partiels du philosophe, du scientifique ou du théologien en tant que techniciens doivent à jamais perdre l'espoir de saisir.

Toutefois l'ordre de la vision n'est pas un ordre facile. Et pour s'y mouvoir, il faut se faire soi-même visionnaire. Autrement dit on ne comprend Teilhard que par Teilhard, et tant qu'on n'a pas commencé à comprendre Teilhard, on ne se donne aucune chance de parvenir à le comprendre.

Quand on a commencé à le comprendre alors, on s'avance pas à pas avec lui dans une découverte qui vous remue perpétuellement, vous laisse sans cesse désarmé, (je veux dire privé des armes, des préventions que vous pouviez manifester) et en même temps vous pose tellement de questions - son pouvoir interpellateur est grand - qu'elle ne vous laisse plus en repos.

Je ne conseille pas la lecture de Teilhard à quiconque ne désire point trop se poser de questions. Je conseille au contraire fortement la lecture de Teilhard à quiconque considère que c'est après tout la justification d'un certain mode d'existence de l'homme que de questionner, que l'homme est fondamentalement l'être qui questionne ; celui-là, avec Teilhard ira de question en question.

Essayons maintenant de saisir d'une manière un peu moins elliptique, et dans une première approximation destinée à nous introduire dans l'intimité de la pensée, de la vision de Teilhard, ce que nous pourrions appeler ses prolégomènes, ses bases fondamentales.

Contrairement à tout ce à quoi nous sommes accoutumés, les prolégomènes de Teilhard ne se situent pas dans un ordre de raison. Ce ne sont pas des prolégomènes rationnels. Teilhard, je l'ai déjà dit, ne présente pas une épistémologie préalable. Ce qu'il nous présente, préalablement, avant tout écrit, avant toute déclaration, est tout autre chose qu'une épistémologie. Mais quoi de plus précisément ? Un projet, une intention que l'on ne saurait mieux qualifier, je pense, utilisant le vocabulaire même du Père que de "*projet ou d'intention unitive*".

Dans un de ses écrits, le Père Teilhard nous dit qu'il existe à ses yeux deux sortes d'esprits, ceux qu'il appelle les monistes, et ceux qu'il appelle les pluralistes ou encore, précise-t-il ailleurs, "*il existe deux sortes d'esprits, les fixistes et les évolutionnistes*". Et il précise : *un fixiste ou un pluraliste c'est quelqu'un qui a purement et simplement renoncé à l'effort de comprendre, c'est quelqu'un qui prend son parti d'une division qu'il croit constater partout, mais ni le fixisme ni le pluralisme ne sont à proprement parler des positions de l'esprit, ce sont simplement les signes et les manifestations d'une renonciation de l'esprit devant sa tâche propre, car lorsque l'esprit se met en mouvement, il se met en mouvement pour ordonner et pour unir, et c'est la raison pour laquelle, selon le Père Teilhard, il faut se faire résolument moniste, il faut se faire résolument évolutionniste.*

Ce qui au premier abord nous frappe lorsque nous examinons non seulement l'état actuel des sciences, mais la dispersion du monde à l'intérieur duquel nous vivons et que nous constituons, c'est que tout ce qui se présente à nous à titre de phénomène se présente aussi à nous dans une disparité apparemment insurmontable. Il fut un temps où "la Science" comme on disait jadis, ayant pris son parti de cette disparité, s'était résignée à devenir la collection des sciences et des techniques, s'était résignée à s'abîmer dans une spécialisation poussée et tellement poussée, qu'un humoriste anglais pouvait définir le spécialiste de la manière suivante : "It is a man who knows more and more about less and less until finally he knows everything about nothing". (C'est un homme qui en sait de plus en plus sur de moins en moins, de sorte que finalement il sait tout mais sur rien !) S'agit-il dans ce mouvement qui a caractérisé toute l'évolution des sciences jusqu'à une époque toute récente et qui continue de la caractériser pour un bon nombre de chercheurs, d'une sorte de peine insurmontable qui affecterait la pensée humaine lorsqu'elle essaie de saisir un sens, lorsqu'elle s'attaque à la signification du réel ? Le défi de Teilhard devient saisissable à partir du moment où on le comprend comme volonté de ne pas se laisser diviser, comme volonté de rechercher un sens global, mais il faut aller plus loin encore. Teilhard est un chrétien, Teilhard est un homme qui toute sa vie, non seulement a aimé Jésus-Christ, mais a souffert pour le Christ, il est donc normal que nous retrouvions au coeur même de ce projet unitif de la totalité du réel, la présence animatrice de ce Christ pour lequel le Père Teilhard a vécu. Autrement dit, s'il y a une théologie de Teilhard de Chardin, ou plutôt une pensée théologique de Teilhard de Chardin, nous ne la trouvons nulle part comme une sorte d'appendice ajoutée à une réflexion qui pourrait s'en passer par ailleurs, nous ne la trouvons pas non plus comme une élaboration, une mise en forme selon un schéma plus ou moins scolastique d'un donné de raison élaboré pour lui-même parce que découvert pour lui-même par ailleurs. La pensée théologique de Teilhard de Chardin, c'est sa pensée tout court. Sa pensée est nécessairement tout entière théologique précisément parce qu'elle procède tout entière du refus de séparer et de la volonté d'unir.

Au reste, nous possédons un certain nombre de textes dans lesquels ce dessein est exprimé d'une manière on ne peut plus claire. Teilhard, par exemple, nous raconte qu'ayant assisté à Pékin à la conférence d'un paléontologiste, et ayant beaucoup joui d'entendre cet homme, par ailleurs athée, parler de son métier, il en vint à s'étonner lui-même de ce qu'il arrivait à comprendre cette langue et à y participer, lui qui parlait une langue que son interlocuteur ne comprenait pas et à laquelle son interlocuteur ne pouvait pas participer, celle de l'Eglise et il nous avoue dans une lettre admirable

son désir de faire parler à ces deux langues un même langage, ou de faire parler ces deux langues l'une dans l'autre. Si ce n'est pas là, et dès l'abord, un très grand projet théologique, alors je ne sais plus ce qu'est un projet théologique. Car ou bien la théologie est le langage même du réel, ou bien la théologie risque d'apparaître comme une pure et simple mystification; ou bien la théologie est la saisie de Dieu dans le lieu même où il se révèle, c'est-à-dire, dans le monde même que Dieu aime et dans lequel il apparaît, ou bien la théologie est un discours sur Dieu sans aucune espèce d'intérêt; la pensée théologique de Teilhard de Chardin sera profondément, elle sera même, c'est en tout cas ma thèse, principalement théologique parce qu'elle réalisera, dès le départ, cette inclusion au sein d'un projet de vision totale de la totalité même de laquelle le Père Teilhard se trouve vivre, je veux dire la totalité du Christ. Et ce n'est pas pour rien qu'il a été amené à retrouver l'expression "*Christ total*".

Mais n'anticipons pas, et suivons, si vous le voulez bien, à partir de ce point perspectif que nous venons de tracer, le développement du projet lui-même. Je pense qu'il est superflu, parce que l'oeuvre de Teilhard commence maintenant à être assez connue, de procéder à une sorte de résumé, de ce qu'on est convenu d'appeler sa phénoménologie, de ce qu'il nomme lui-même d'ailleurs '*sa phénoménologie*'.

Je me borne ici à rappeler ce que vous savez tous. Comment, en particulier, pour le Père Teilhard la totalité du réel ne trouve son unité, ou ne se saisit dans son unité, que si le réel est pensé dans le temps, que si le temps n'est jamais séparé des phénomènes dont il est, non seulement le vecteur, non seulement le sens dans l'acceptation géométrique de ce terme, mais l'étoffe en quelque sorte. Une totalité s'organise dans le temps, et c'est la raison pour laquelle le thème de l'évolution occupe une place considérable dans la pensée du Père Teilhard.

Mais comment cette totalité s'organise-t-elle ? Eh bien, rappelons-le dans les très gros traits.

Il était une fois un monde qui commençait à naître. Le Père Teilhard choisit quelquefois pour dire cette naissance l'hypothèse du chanoine Lemaître, l'hypothèse de l'explosion de la matière initiale entièrement contenue dans un faible secteur de l'univers, puisque selon les calculs du chanoine la matière dans sa totalité n'aurait pas occupé plus de place que notre actuel système solaire qui à l'échelle cosmique n'est pratiquement rien. Et puis se serait produite une explosion initiale qui aurait projeté la matière dans l'espace. Ce qui nous intéresse ce n'est pas l'ordre de l'explosion, mais l'ordre de l'évolution, essayons de saisir cette matière sortie, j'allais dire, des mains du chanoine Lemaître, disons plutôt des mains de Dieu, et essayons de suivre son évolution, son mouvement.

Ce qui nous frappe, c'est que nous la voyons immédiatement s'organiser. Nous la voyons s'organiser de telle manière que, à l'atome simple, l'atome d'hydrogène, composé d'un noyau et d'un électron, va s'ajouter un autre atome plus complexe, puis un autre atome plus complexe, de sorte qu'il y aura une croissance dans l'ordre de la complexité atomique, croissance parfaitement formulable, par exemple, avec les symboles habituels de la chimie. Un jour, les atomes se constitueront eux-mêmes en molécules, et les molécules inaugureront ce processus de complications successives ou de complexité croissante qui amènera la matière aux portes et à la limite d'un autre état. Jusque là en effet nous sommes dans ce qu'il est convenu d'appeler le domaine de la physique et de la chimie, et l'évolution de la matière s'exprime par une série de formules purement mathématiques. Et puis, un jour, (nous disons un jour sans pouvoir, naturellement, le dater avec précision, disons pour fixer les idées, il doit y avoir environ un milliard d'années), au sein des grosses molécules constituées par cette espèce d'addition et de multiplication purement mécaniques, des phénomènes tout à fait nouveaux se mettent à apparaître. D'abord, la possibilité de vivre par emprunt sur le milieu - certes nous savons maintenant que l'atome vit aussi par emprunt sur le milieu puisque selon les physiciens il lui arrive de voler des électrons à ses voisins. Mais cette fois il s'agit, non pas d'une réalité accidentelle, mais d'une réalité constitutionnelle de vie par emprunt sur le milieu, avec possibilité de se reproduire et de mourir. La moins mauvaise définition de la vie qu'on

ait jusqu'à présent réussi à produire est, vous le savez, celle-ci : "La vie c'est l'ensemble des forces qui s'opposent provisoirement à la mort".

La vie paraît, le pas de la vie, comme dit le Père Teilhard, a été franchi, et dès ce pas franchi, il devient nécessaire de choisir, si nous voulons suivre l'évolution dans sa complexité, un autre paramètre que celui qui nous a réussi au niveau de la matière inanimée ou inorganique. En effet, dès que la vie apparaît, on la voit, semble-t-il, buissonner, s'esquisser dans une multitude de directions, et à partir de ce buissonnement initial, on voit alors paraître comme un vecteur, comme une ligne de force, vecteur et ligne de force qui parcourent le mouvement même de la vie, et qui se traduisent principalement tout d'abord par une complexité croissante des formes organiques. Un acide aminé, c'est relativement simple, bien que la formule chimique soit déjà très complexe. Un virus, c'est encore très simple.

Mais un animal ou une plante, c'est déjà plus compliqué, surtout un animal ou une plante un peu développés. Mais lorsqu'on arrive à travers le buissonnement de la vie à constater que de ce buissonnement est sorti le monde des mammifères, on est amené à constater que tout a eu lieu comme si la vie avait, elle aussi, choisi la ligne de la complexité croissante, et que cette complexité croissante va se manifester parce que l'organisation des êtres vivants va suivre un vecteur tout nouveau, apparu à une phase déterminée de la complexité de la matière : Ce vecteur tout nouveau, c'est le système nerveux et ses développements.

En effet, l'expérience semble montrer que l'aptitude d'une espèce animale à survivre, et à se transformer, est en relation avec la présence en elle d'un système nerveux, plus différencié que le système nerveux des espèces beaucoup moins stables. C'est par le système nerveux que passe la complexité, et un jour, je résume encore en très gros traits, au niveau d'un animal singulier, dans l'ordre des primates, un animal, d'ailleurs, dont nous ne savons pas grand chose, se produit un phénomène d'une extrême importance puisque, semble-t-il, il nous détermine et nous en procédons. Un animal quadrumane se met tout à coup à se redresser, et il se redresse en raison de ce que son encéphale a connu un développement tel qu'au lieu d'être, pour ainsi dire, aplati il devient rond, il s'enroule sur lui-même. On pourrait, bien que cette image ne soit pas chez le Père Teilhard, essayer de représenter l'évolution du crâne chez les anthropoïdes et chez l'homme, à partir d'une image empruntée à l'architecture. Au fond, le crâne d'un anthropoïde simien, c'est un peu comme l'arc baroque. Vous savez que l'arc baroque se caractérise par sa grande ouverture. Il a un angle très grand, et en même temps il est assez plat. Lorsque l'homme apparaît, nous passons du baroque au roman, ici nous trouvons alors la voûte. Je ne sais pas si je dois ajouter que ce qui nous attend, c'est le gothique, en tous les cas je ne l'espère point, mais de toutes les manières le passage du baroque au roman signe le fait de l'enroulement du système nerveux, à son étage encéphalique, sur lui-même, de sorte que à ce moment là des phénomènes tout nouveaux et inédits dans le monde animal peuvent se produire, et c'est le processus de l'hominisation.

La vie a franchi un pas nouveau, la vie est devenue homme, l'hominisation, le fait que la créature homme apparaisse va par la suite se manifester comme un phénomène d'une importance décisive pour toute l'histoire de la terre. Et ceci en raison de ce que dès qu'il apparaît, l'homme apparaît doté d'une curieuse, d'une étrange possibilité sur laquelle les philosophes n'ont pas encore fini de réfléchir, et n'aurons jamais fini de réfléchir et que le Père appelle, le phénomène de co-réflexion. Certes, n'importe quel être connaît son reflet dans le monde, parce que n'importe quel être vit par emprunt sur le monde, et les êtres vivants présentent entre eux certaines singularités, celle en particulier d'être si liés les uns aux autres qu'ils sont inséparables les uns des autres. L'animal vit par emprunt sur le milieu, lorsqu'il est herbivore, il mange des végétaux, et lorsqu'il est carnivore, il mange encore des végétaux, par le relais des animaux qu'il mange.

Le phénomène de réflexion est un phénomène immédiat pour tout ce qui vit, mais ce que l'homme a en propre c'est l'activité corréflexive. C'est le fait qu'il ne se borne pas à se réfléchir sur le monde qui l'entoure, mais qu'il se saisit de cette réflexion, qu'il est lui-même réflexion de cette réflexion, que d'emblée, non seulement il est dans le monde, mais se sait dans le monde, et que ce "savoir" de la présence dans le monde va devenir justement l'instance animatrice de sa destinée propre. C'est par ce phénomène de co-réflexion, (qu'on pourrait traduire philosophiquement par bien d'autres termes, on pourrait parler de conscience, tout simplement, et il arrive au Père d'utiliser ce terme), que l'homme vient à lui-même; et parce que l'homme est dans le monde cet être corréflexif, le destin dans lequel il va maintenant s'engager, engagera aussi le monde. Avec l'homme est apparue dans l'évolution une possibilité jusque là radicalement insoupçonnée, la possibilité pour l'évolution d'être prise en charge, d'être tenue par tout autre chose que par les forces indiscernables, apparemment obscures qui jusque là ont conduit le destin de l'atome et ont réussi à produire, à partir de l'atome, cet être inégalé, dans sa perfection physiologique relative, qu'est l'homme.

Maintenant, l'homme prend en main l'évolution, il lui arrive de faire quelque chose d'assez grave. Dans un de ses poèmes, Prévert fait dialoguer la terre et la lune, et la terre se plaint. La terre dit à la lune : « Oh ! lune, si tu savais comme je suis malheureuse depuis que j'ai attrapé des hommes ». Et il est vrai que la terre a attrapé des hommes, et que ces hommes vont la parasiter, et que ces hommes vont organiser cette terre, qu'ils vont en faire leur terre, à tel point que désormais le monde tout court ne peut pas être séparé du monde humain. Lorsque nous pensons 'monde', nous ne pouvons pas nous imaginer dans un premier temps quelque chose où l'homme ne serait pas, et dans un second temps quelque chose où l'homme serait, au point que la question la plus immédiate qui surgit lorsque nous pensons au monde, est la question de savoir ce que ferait le monde si nous n'étions pas là ! Cette question, remarquons-le, nous ne la posons pas du fond de notre orgueil, elle nous frappe simplement par son évidence.

Elle est la plus manifeste, et remarquons-le, c'est la question fondamentale de toute la théologie biblique de la création. La théologie biblique de la création, c'est précisément l'annonce, la proclamation de ce que le monde serait totalement inconcevable sans la présence de cet être qu'est l'homme. Orgueil, dira-t-on, pourquoi orgueil ? Y a-t-il quelque orgueil à être ce qu'on est, simplement ? Et orgueil par rapport à quoi ? Orgueil au regard de quoi ? Devant qui ? L'homme se saisissant comme centre et comme sens du monde, aurait-il à rendre compte de cette situation éminente devant Dieu ? Là ce n'est pas orgueil, mais louange. Il est sens pour un monde qui n'a pas de sens si l'homme n'y est pas, qui n'est sens que pour l'homme et par la présence de l'homme. Bref, l'homínisation commence. La terre a attrapé des hommes, et les hommes s'emploient à conquérir la terre. Teilhard nous décrit cette démarche difficile, cette démarche en trois temps selon le vieux schéma repris et repensé par le Père Teilhard : l'explosion initiale, les phénomènes d'opposition, et puis par-delà l'explosion et l'opposition le phénomène d'émergence. L'humanité se présente d'emblée comme historique et son histoire va précisément se comprendre ou se laisser comprendre, non seulement comme l'histoire de l'occupation de la terre, comme l'histoire de la concurrence entre les hommes, mais aussi comme l'histoire d'une croissance de l'être de l'homme. Cette croissance de l'être de l'homme va s'effectuer comme toutes les croissances dans la division et dans l'opposition.

Mais peut-être sommes-nous maintenant parvenus tout près d'un point d'émergence. Et c'est au point, précisément, où nous sommes parvenus que la question de la compréhension interne de la pensée du Père Teilhard se pose avec le plus d'acuité, et aussi avec le plus de difficulté, avec d'autant plus de difficulté qu'avec son honnêteté fondamentale, le Père Teilhard n'a pas voulu esquiver le type de questions qui se posaient alors.

En effet, si nous assistons depuis l'origine de toutes choses à un développement à thème évolutif, sans qu'il soit d'ailleurs question d'opter pour un des systèmes évolutionnistes particuliers, il n'y a naturellement aucune espèce de raison de penser que cette évolution soit maintenant arrêtée. Il n'y a

aucune espèce de raison de croire que nous soyons parvenus à quelque terme. Si d'ailleurs nous étions parvenus à un terme il faudrait convenir que l'histoire de l'évolution c'est finalement l'histoire d'un immense échec, que ça a raté, que nous sommes la fin de cet immense tourment, de cet immense mouvement ; alors cet immense mouvement court le risque de se perdre dans l'insignifiance à partir des oppositions qu'il manifeste, que manifeste notre monde actuel. Mais si on saisit l'évolution comme sens, et si l'on est amené, poussant jusqu'au bout la réflexion, à se dire que cette évolution doit continuer, que le monde n'est pas achevé, que nous-mêmes, hommes, ne sommes pas achevés, alors il s'agit de discerner le sens possible. Il s'agit d'extrapoler, comme disent les mathématiciens. Seulement l'extrapolation se présente comme extraordinairement difficile. Tant qu'il s'agissait du monde inorganique, nous avions un paramètre, un paramètre de complexité croissante, ce paramètre avait un aspect mathématique, il était possible de calculer. Lorsque nous étions dans le domaine biologique en général, nous disposions encore d'un paramètre, le paramètre de céphalisation croissante, et il était possible d'appliquer ce paramètre à l'organisation globale de la vie. Mais maintenant disposons-nous d'un paramètre ? Dans le monde humain est-il possible de reconduire purement et simplement les procédés ou les opérations mathématiques qui valent au niveau de la physique et de la chimie, ou les procédés d'ordre biologique qui valent au niveau de l'organisation générale de la vie ? Certainement pas ! Notons que si paramètre il doit y avoir, il ne faut pas oublier qu'avec l'homme et la co-réflexion apparaît non seulement la possibilité de l'organisation mais aussi la possibilité de la désorganisation. Car l'homme est là, et c'est un point sur lequel le Père Teilhard insiste, rien n'est joué, aucun jeu n'est fait à l'avance. Nous ne sommes pas en présence d'une espèce de sourde détermination qui pèserait sur nos destins, au point que nous ayons seulement à conclure maintenant : il doit arriver ce qui arrivera, ou ce qui arrivera doit nécessairement arriver. Cette sorte de convergence ou de congruence réciproque d'une liberté née de la co-réflexion, et d'un processus évolutif orienté, constitue peut-être l'une des difficultés de la pensée de Teilhard, mais elle en constitue aussi la force.

Le Père Teilhard, en effet, va nous dire que si à proprement parler on ne peut pas appliquer un paramètre à l'évolution humaine, si on peut seulement distinguer selon la triade qui lui est chère : l'explosion, l'implosion et l'émergence, si on ne peut pas traiter la réalité humaine comme on a traité la réalité biologique, on peut, toutefois, faire un certain nombre d'hypothèses ; et on peut constater qu'avec l'apparition nouvelle de la conscience, un nouveau processus de croissance s'est engagé, de sorte que la conscience demande à croître. Mais qu'est-ce que la croissance de la conscience ? La croissance de la conscience, c'est la personnalisation, et qu'est-ce que la personnalisation ? C'est justement le fait d'une union différenciatrice. Car si je suis une personne je ne le suis que par les autres personnes qui m'entourent et me constituent. Je ne suis moi-même que par le monde humain à l'intérieur duquel je me situe. A aucun moment je ne peux me saisir de moi comme d'une monade radicalement coupée de tout ce qui m'entoure mais au contraire je ne puis me saisir de moi que comme du point d'émergence personnelle d'une réalité qui me constitue et qui fait que je suis à l'autre et que je suis avec l'autre, et que l'autre est avec moi et à moi dans un seul et même mouvement. Or, cette croissance de la conscience elle ne se présente pas comme un jeu fait d'avance. Certes, on peut penser, on est libre de lire l'histoire comme si la conscience y avait perpétuellement crû d'une manière quasi linéaire ; ce n'est pas ainsi que le Père Teilhard lit l'histoire. Mais on est de toute manière amené à se poser un certain nombre de questions concernant l'avenir : la fin de cette aventure doit-elle être bonne ? Assisterons-nous vraiment à un progrès indéfini de l'ordre de la conscience qui permettrait alors d'envisager un quatrième état de la réalité par delà la réussite de l'hominisation, de même qu'il y a eu ce troisième état, l'hominisation, par delà la réussite des processus biologiques ? Sommes-nous outillés, sommes nous armés pour envisager cela ? Certains le pensent, en particulier mon ami Ernest Kahane dans le fort beau livre qu'il a consacré au Père Teilhard. Il y exprime à plusieurs reprises cette confiance qu'il a lui-même dans ce qu'on

pourrait appeler la bonté fondamentale des processus même de la vie. Et pourtant, cette pensée reste toujours de l'ordre du pari. Elle reste de l'ordre du pari parce que l'homme est liberté, parce que l'histoire est faite par des libertés qui se rencontrent ou qui s'affrontent.

Comment tout cela peut-il finir ?

Le Père Teilhard envisage à un certain moment la possibilité d'une sorte d'achèvement 'co-naturel' du monde, j'entends 'co-naturel' au rythme de son évolution jusque là, et il dit que quand il ne lui resterait que cette foi au monde, cette foi lui permettrait encore de vivre. Mais il ajoute que cependant cette foi lui paraît souffrir d'une carence, d'une insuffisance fondamentale. Cette foi lui paraît ne pas pousser jusqu'au bout les implications jusque là découvertes dans l'étude de l'évolution du monde. Pousser jusqu'au bout des implications c'est aussi, selon lui, découvrir les phénomènes religieux, et c'est constater à travers la présence universelle du phénomène religieux, que l'homme est aussi l'être qui n'existe pas seulement pour lui-même et en face de lui-même, mais qui cherche à exister en présence d'autre chose que lui, en présence des autres réalités qui se donnent à lui-même comme constitutives de son être. Le Père Teilhard opérant alors une espèce de phénoménologie religieuse essaie de distinguer deux types de panthéisme : le panthéisme des religions orientales, unificateur et spiritualiste, et le panthéisme qu'on trouve à l'oeuvre, par exemple, dans le marxisme, matérialiste si l'on veut, et unificateur aussi. Mais lui-même déclare ne pas pouvoir se satisfaire de ces visions tronquées, et l'on comprend, d'ailleurs, qu'il ne s'en satisfasse pas. Son intention initiale n'est-elle pas une intention unificatrice et totalisante ? Et comment un chrétien peut-il vivre une intention unificatrice et totalisante s'il n'essaie pas précisément de saisir cette intention dans la totalité d'un dessein théologique, ou de saisir cette intention comme fondamentalement un dessein théologique. Seulement la théologie n'intervient pas comme une matière rapportée, comme une pièce nouvelle ajoutée à un vieux vêtement, elle intervient comme ce qui était toujours inclus, toujours en filigrane dans le développement même de la pensée, et qui tout à coup prend corps, et qui tout à coup se met à éclairer tout ce qui a été dit jusque là. A partir du moment où le Père Teilhard se tourne vers le Christ, (on pense, en particulier, à l'admirable Messe sur le monde) il découvre dans le Christ lui-même, non pas tellement la garantie de la réussite du processus et tant que garantie objective, mais le sens même du processus.

Seulement pour saisir cela dans le Christ, il est nécessaire d'opérer tout d'abord une conversion de notre esprit, parce que d'une manière générale le Christ nous est présenté dans les catégories de la théologie latine traditionnelle - que les théologiens appellent cataphatique -, quasi exclusivement dans un rapport que le Père Teilhard nomme d'ordre juridique avec l'homme. Comme si la grande question était : moi et mon Christ, et cela dans nos relations réciproques, et comme si l'événement christique, l'incarnation du Christ, avait pour fin unique et universelle la relation entretenue avec quelques âmes qui se trouveraient un jour sauvées par cette relation. Notre pensée théologique généralement, peut-être parce qu'elle a été façonnée dans un monde latin, où le juridisme est perpétuellement présent sous toutes les disciplines de la pensée, est passée, semble-t-il, à côté d'un aspect du Christ qui, à dire vrai, constitue la totalité même du Christ, dont pourtant l'Ancien comme le Nouveau Testament portent témoignage, et c'est à ce moment-là que le Père Teilhard est amené à constater qu'il suffit de donner au Christ toutes ses dimensions explicites telles qu'elles nous sont présentées par l'Écriture, pour que la difficulté devant laquelle il se trouvait précédemment, non pas disparaisse comme résorbée magiquement, mais se mette tout à coup à devenir possibilité. En effet, saint Paul ne prodigue-t-il au Christ les attributs cosmiques que la théologie traditionnelle a tant de peine à situer ? Le Christ n'est-il pas le 'Pantocrator' ? Celui qui tient tout dans sa main ? Le Christ des Colossiens n'est-il pas le premier et le dernier ? Le Christ apocalyptique n'est-il pas 'l'Alpha et l'Oméga' ? Ne nous trouvons-nous pas en présence dans le Nouveau Testament de cette

prédication, de ce 'kerugma', comme on dit aujourd'hui, que nous avons tant de peine à comprendre ? Le 'kerugma' du Christ régnant sur la totalité du réel. Le Christ n'est-il pas celui en qui va s'opérer la récapitulation globale de toute l'histoire humaine ? Ne nous est-il pas présenté par saint Paul comme autre chose qu'un prophète galiléen, comme un fondateur de religion, comme le véritable Seigneur de ce monde, qui peut précisément régner sur ce monde parce qu'il est dans ce monde ? Parce qu'il est venu, comme le dit admirablement le Père Teilhard, '*mener à titre d'élément du monde la vie totale du cosmos*'.

A partir du moment où le Christ est ainsi saisi, dans cette dimension qui n'est nouvelle que parce que nous avons persisté à mal lire pendant très longtemps, il semble que les difficultés sur lesquelles achoppait la pensée teilhardienne tendent à se résoudre. En effet, il fallait à l'évolution un prolongement et un aboutissement, et le Père Teilhard avait déjà prononcé l'expression : point oméga. Un oméga doit, semble-t-il logiquement et normalement, couronner le processus dans lequel nous sommes entraînés, et que depuis notre apparition nous contrôlons et orientons. Seulement, cet oméga reste fictif et conjectural. Qu'est-ce qui va lui donner force ? Qu'est-ce qui va le rendre objet de notre espérance ? Eh bien, précisément cette découverte de ce que à l'oméga de toute histoire se tient le Christ 'Pantocrator', de ce que le Christ est Oméga et Alpha, de ce que le Christ est celui qui attend l'humanité à la fin de son histoire. Mais aussi - et parce que le Christ n'est rien d'autre que l'homme Jésus - mais aussi l'Être qui ne se borne pas à faire dans l'humanité une sorte de visite de courtoisie, mais l'Être qui vit totalement l'existence humaine. Par cette circonstance-là, l'Être relance l'évolution de l'intérieur, ou plus exactement donne à l'évolution sa signification même parce qu'elle ne peut apparaître sous ses espèces totales que comme une évolution christique.

Le Père emploie ici une image que je juge pour ma part fort belle. Il compare l'évolution à la révolution opérée par une spirale à l'intérieur d'un cône. Quand une spirale s'élève à l'intérieur d'un cône, elle décrit une courbe dont le rayon est de plus en plus faible, jusqu'à ce que ce rayon soit nul parce qu'on est parvenu au sommet du cône. La spirale se trouve reparcourir, à chacune de ses révolutions, un certain espace par lequel à tout moment elle surplombe un espace antérieur ; quand nous montons un escalier en colimaçon, c'est ce que nous faisons aussi. Il y a des répétitions dans l'évolution, ou du moins tout se passe comme si on assistait à des répétitions dont chacune est additive par rapport à l'autre. Seulement, ce qui nous intéresse, c'est de savoir si cette évolution conique doit précisément s'achever au sommet du cône, c'est-à-dire si nous tendons au point oméga. A dire vrai rien ne nous permet de l'affirmer avec assurance, (c'est du moins ce que pense le Père Teilhard), si, ayant pris conscience de notre situation à un moment de la spirale nous nous demandons comment nous pourrions parvenir plus haut. Mais essayons maintenant d'imaginer, essayons de comprendre que l'oméga c'est le Christ. Nous le voyons selon toute la tradition néo-testamentaire à la fin de l'histoire. Et maintenant regardons le cône, non plus latéralement, mais d'en haut. D'en haut, il apparaît de la manière la plus claire que le cône est un cercle, et que le point oméga est le centre de ce cercle.

On pourrait, à partir de cette image, comprendre la position du Christ dans la totalité du processus que nous envisageons. Le Christ est terme parce qu'il est présence perpétuelle, parce qu'il est axe. Le Christ est fin de l'histoire parce qu'il est réalité animatrice et sens de la totalité de l'histoire. Autrement dit le Christ cosmique ne doit pas être compris seulement, ni peut-être même principalement, comme un être qui ferait un jour une apparition parousiaque, totalement immotivée, déconnectée de la réalité qu'il anime, mais comme l'être qui peut bien être la fin de l'histoire parce qu'il en est le commencement et parce qu'il est présent partout. Or, ce Christ, animateur de l'histoire et présent partout, c'est le Fils de Marie, c'est celui qui est apparu sur la terre palestinienne à un moment déterminé de l'histoire des hommes, lorsque les temps ont été mûrs, c'est celui qui a vécu parmi nous, celui dont le Père dit qu'il '*a vécu aux dimensions méditerranéennes*'. Ce méditerranéen, ce juif

de Nazareth, le Christ a été cela, et pour avoir été cela, il l'a été dans le rejet, il l'a été sur la Croix, il a été cela dans la Résurrection, il a été cela dans la victoire. De sorte que maintenant si nous voulons essayer de découvrir, non pas à proprement parler un paramètre, mais une ligne d'intention pour l'avenir de l'histoire, dans notre foi au Christ total, recouvrant la totalité du processus évolutif, nous avons de quoi comprendre comment cette histoire peut se terminer, comment cette histoire peut s'achever, et quel sens elle peut avoir.

Le sens de cette histoire ne peut être constitué que par ce qui apparaît très précisément dans le Christ, c'est-à-dire l'économie radicale du don, et du don total, car le Christ est celui qui se fait transparent jusqu'à disparaître, dont l'amour est transparence totale, et c'est par cette transparence que nous saisissons la plénitude de Dieu. Le Christ est renoncement et don. Toute la mystique du Père Teilhard va insister fortement sur ce que nous considérons d'ordinaire comme des réalités négatives. La souffrance, l'abaissement, le mal sont au contraire, dans le Christ, des réalités devenues pleinement positives parce que ce n'est que dans l'abaissement, la souffrance et dans le mal que s'opère cette transparence, cette '*diaphanie*' de Dieu au monde à laquelle le Père Teilhard fait sans cesse allusion. Dans cette *diaphanie* de Dieu au monde alors nous voyons que le sens même de notre existence ne peut être que l'amour, et nous comprenons que l'instance animatrice qui peut faire parvenir l'évolution à son terme, c'est ce que le Père Teilhard appelle *l'amorisation*. Non pas que l'amour puisse être jamais conçu, ni concevable comme une sorte de vertu privée qui ferait que je disposerais, par exemple, du pouvoir de m'ouvrir distraitement ou volontairement à un autre pour réaliser avec lui une communauté précaire et transitoire ; ce n'est pas en tant que vertu privée que le Père Teilhard parle de l'amour, mais c'est en tant qu'instance animatrice, mobilisatrice d'un destin dans sa totalité. Le Christ est amour. Dieu est amour. Le nom de Dieu, c'est amour, et il n'en a pas d'autre, selon saint Jean, ou si vous voulez, le nom de Dieu c'est 'Père', et cela veut dire la même chose. L'instance animatrice, c'est l'amour même, cet amour que nous saisissons pleinement dans le Fils incarné, cet amour qui nous attend au terme de l'histoire, et dès lors, si nous voulons que l'aventure humaine réussisse, et le Père Teilhard n'exclut pas la possibilité de son échec, si nous voulons que l'évolution du monde réussisse, et que cette aventure trouve sa fin, il est nécessaire, il est indispensable de nous laisser pénétrer par la puissance explosive de l'amour. Il est nécessaire, il est indispensable de laisser renouveler notre vision globale des choses, du monde, de Dieu par la puissance animatrice de l'amour. Et cela va se traduire de multiples manières. Cela va se traduire, par exemple, dans la manière dont le Père Teilhard parlera de l'oecuménisme. Il montrera que l'oecuménisme s'il est seulement projet de dialoguer, et de comparer, doit nécessairement échouer, mais que l'oecuménisme, s'il est projet dans les diverses églises chrétiennes de se laisser réanimer et ressaisir par la puissance *amorisante* de Christ, doit alors nécessairement réussir. Il emploie, d'ailleurs, à cet égard une fort belle image. Lorsque nous considérons un globe terrestre et les méridiens répartis sur ce globe, nous sommes amenés à constater qu'au Pôle Sud les méridiens se rejoignent tous, mais supposons que nous remontions vers le Nord, les méridiens s'écartent alors les uns des autres. Ils s'écartent nécessairement, il ne peut pas en être autrement. Et puis, franchi l'Equateur, voilà que les méridiens se mettent à se rapprocher. Eh bien, tout se passe comme si les chrétiens diversifiés dans leurs confessions différentes avaient connu, tout d'abord, cette espèce d'éloignement radical, d'éloignement diamétral que connaissent les méridiens qui s'écartent du Pôle Sud, et comme si un Equateur avait été franchi, et maintenant par delà cet Equateur nous avons le choix entre trois possibilités : nous pouvons regarder en arrière ; en arrière il y a la divergence, et plus nous regardons en arrière, et plus nous voyons la divergence. Naturellement, si nous regardons au-delà de l'Equateur nous voyons apparaître une convergence, mais si notre regard est limité à l'Equateur, c'est la divergence qui domine, et on trouvera des chrétiens pour être tout d'abord divergents, c'est-à-dire pour donner la priorité à ce regard en arrière. Si nous regardons latéralement pour nous saluer de

méridien à méridien, nous constatons une certaine distance, une distance qui existe, qui, je pense, ne peut pas être atténuée, minimisée, la distance est là. Si nous faisons le projet de regarder vers le Pôle Nord, nous serons amenés à constater que notre espace n'est pas un espace euclidien, les méridiens convergent et se rejoignent. Autrement dit, le mouvement même de l'amour dans lequel nous pouvons être saisis selon les confessions différentes et au coeur de nos confessions même, si nous nous laissons saisir par lui, nous amène à une convergence dans le Christ. C'est la raison pour laquelle la clé de l'oecuménisme n'est vraisemblablement pas une sorte de négociation autour d'une table ronde et d'un tapis vert comme beaucoup de gens l'imaginent ; l'oecuménisme c'est le renouvellement nécessaire et indispensable de tout ce qui porte le nom de chrétien. Il semble que le Concile du Vatican II soit en train de comprendre cela (Ces lignes sont écrites avant la clôture du Concile du Vatican II). Il semble que le Conseil Oecuménique des Eglises (bien qu'on ne puisse pas considérer ces deux Institutions comme parallèles et elles ne le sont pas) soit aussi en train de comprendre cela.

Maintenant, vous le remarquerez, tant au Concile du Vatican II, qu'au Conseil Oecuménique des Eglises, un nouveau terme a fait son apparition. Dans les deux cas, il est question du monde, et il est question de se tourner vers le monde. Autrement dit, les chrétiens sont en train de découvrir (car un jour ils l'ont su, et ils l'ont oublié) qu'un destin ecclésiastique, comme un destin individuel de chrétien ne saurait se vivre autrement qu'en contexte de monde et qu'en situation de participation au monde ; parce que c'est le monde que Dieu a tout d'abord aimé, et s'il aime son Eglise, c'est dans le monde qu'il l'aime et non pas coupée de lui. De sorte que le Père Teilhard est amené à considérer que la grande chose de l'oecuménisme, c'est le renouveau de la vision cosmique au sein des églises, c'est la redécouverte à laquelle il s'est lui-même adonné, qu'il a lui-même opérée, de cette présence animatrice du Christ dans la totalité du réel.

Si mon exposé jusqu'ici est correct, finalement l'ensemble de la pensée de Teilhard tient par quoi? J'ai dit dans mon livre, qu'elle tenait par en haut. Je veux dire qu'elle ne saurait se suffire à elle-même en tant que phénoménologie pure, et du reste chez Teilhard la description phénoménologique ne constitue jamais qu'un état de la pensée, qu'une étape du développement. La structure de la plupart des grands écrits teilhardiens est à peu près la suivante : phénoménologie ou physique, et ensuite ce qu'il appelle lui-même métaphysique, quelquefois il ajoute, dans très peu d'écrits il est vrai, apologétique.

Cette structure de pensée nous montre que la phénoménologie n'épuise pas son sens en elle-même, mais qu'elle a justement comme intention fondamentale sa reprise dans un projet christologique, qui devient alors la clé de la pensée de Teilhard, clé qui seule nous permet de comprendre cette pensée et de nous donner sa réelle place et sa réelle importance. Le Père Teilhard ne nous propose pas, à la manière de Carrel ou à la manière de Lecomte du Noüy, une vision plus ou moins bien articulée du réel suivie de considérations plus optimistes que pessimistes. Le Père Teilhard nous propose un projet de reprise de la totalité du réel dans le Christ, et c'est la raison pour laquelle ce projet m'est apparu fondamentalement théologique, si fondamentalement théologique, que lorsqu'il m'est arrivé d'essayer de le comprendre à la lumière de saint Augustin, j'ai été amené à conclure que finalement cela était de l'augustinisme bien compris, et que lorsqu'il m'est arrivé d'essayer de le comprendre à la lumière de la pensée de Bultmann, j'ai été amené à conclure que le scientifique était Bultmann et non Teilhard, que l'homme qui refusait l'inclusion de la totalité du Christ dans la totalité du réel, ce n'était pas Teilhard, mais Bultmann.

On pourrait, évidemment, poursuivre des recherches de ce type. Je sais qu'actuellement, par exemple, quelques personnes travaillent l'étude comparative de la pensée de Teilhard et de celle de Karl Barth. Madame Barthélemy Madaule a comparé la pensée de Teilhard à celle de Bergson, etc... On peut de mille manières essayer de pénétrer cette pensée, mais je ne crois pas un seul instant

qu'on puisse aboutir à d'autres conclusions qu'à celles que je viens d'esquisser. Cette pensée est non seulement sourdement théologique, mais pleinement totalement théologique, elle est un projet théologique au sein duquel toute une phénoménologie trouve, non seulement, sa place parce qu'elle viendrait ajustée comme du dehors, mais son sens, et c'est à mon avis ce qui fait l'importance considérable de Teilhard. C'est la raison pour laquelle, entre autre, je n'ai jamais cru devoir accorder une énorme importance aux objections qui lui ont été adressées par les autres théologiens. Ces objections me paraissent le plus souvent futiles, et d'ailleurs leur futilité saute aux yeux. Il apparaît tout de suite que les théologiens qui ne l'aiment pas essaient de caractériser Teilhard par un terme, de l'enfermer dans une définition, et de faire coller ensuite tout le projet teilhardien avec la définition qu'ils ont donnée. Ils disent, par exemple, panthéisme, Teilhard est un panthéiste. Je pense que quiconque se donne la peine de réfléchir à ce qu'implique un véritable panthéisme comme celui de Spinoza, d'Epictète, un panthéisme dans la grande tradition classique, ne pourra pas un seul instant, ne fut-ce que sur le mode plaisant, prétendre que la pensée de Teilhard est une pensée panthéiste. Est-ce que vous avez déjà vu un panthéisme mettre au coeur de toute la réalité l'incarnation d'un être divin, la présence dans une chair d'homme de Dieu lui-même ? Est-ce que vous imaginez un seul instant Spinoza présentant la figure de Jésus-Christ comme l'Être même de Dieu vivant un destin humain dans une liberté, c'est impensable ! Pourtant le Père Teilhard parle lui-même de panthéisme, il va au devant des équivoques, il les provoque même, et il précise qu'il entend par là, en un sens paulinien du terme, que Dieu est tout en tous, que cette totalité qui s'organise en tous, c'est la totalité même que Dieu veut être pour nous. Le panthéisme de Teilhard, me semble-t-il, n'est rien d'autre qu'une certaine manière de comprendre les choses. De même a-t-on dit, ne voit-on pas le doigt de Dieu à l'oeuvre dans la création selon Teilhard. Comment voulez-vous, quand vous poursuivez un projet de phénoménologie, voir le doigt de Dieu à l'oeuvre dans la création. Si le doigt de Dieu est vu à l'oeuvre dans la création, cela veut dire que le doigt de Dieu est une chose créée. Si le doigt de Dieu est une chose créée, il n'est plus le doigt de Dieu. On pourrait, d'une tout autre manière que celle un peu plaisante et fausement syllogistique que celle que je viens d'utiliser, arriver à la même conclusion : le créateur cesse radicalement d'être le créateur lorsqu'il est saisi comme le Primum Movens, comme pichenette initiale, comme origine originelle, origine originatrice et par conséquent visible et saisissable comme telle. Ce Dieu dont on nous parle sans cesse en nous prouvant qu'il existe, comme dit admirablement Gabriel Marcel, n'est pas Dieu : 'quand on parle de Dieu, ce n'est pas de Dieu qu'on parle'. Non, la main du créateur ne sera jamais visible, et l'on ne peut pas demander, même à Teilhard, le paléontologiste, le géologue, qui pourtant remonte jusqu'aux origines du monde lorsqu'il essaie de réfléchir, de placer en ce point originel cet Être, antérieur radicalement à l'ordre des phénomènes, qu'il conviendrait d'appeler Dieu, et de saluer au passage. Au reste, le déisme l'a surabondamment montré, de ce Dieu là nous ne savons pas quoi faire comme disait Voltaire : 'Nous nous saluons, mais nous ne nous fréquentons pas'. Et comment pourrait-il en être autrement ? Serait-il fréquentable ce Dieu qui serait un jour créateur et ensuite laisserait sa création poursuivre d'elle-même son destin, alors que toute l'Écriture nous parle sans cesse d'un Dieu qui intervient, d'un Dieu qui est passion, qui aime passionnément, qu'on ne peut saisir précisément que par des images anthropomorphiques, parce que le vrai visage de ce Dieu sera finalement un visage humain. Non, on ne peut pas reprocher au Père Teilhard de ne pas nous avoir montré le doigt de Dieu agissant dans la création. On a dit aussi que le Père Teilhard ne sépare pas suffisamment l'âme du corps. Il ne nous montre pas suffisamment l'homme comme le composé de ces deux substances. Autant dire que le Père Teilhard n'est pas cartésien. Or je ne sais pas que l'Écriture doive être lue à travers Descartes ! Quand je lis l'Écriture, la première évidence qui me frappe, c'est qu'à aucun moment elle n'opère de distinction entre l'âme et le corps ; c'est que pour elle, l'homme est un être total et un destin total, et c'est cette totalité qui est promise à la mort et à la résurrection, et non pas je ne sais quelle subdivision spirituelle qui trouverait à se glisser dans les failles de l'organisation

matérielle ; remarquez, il y a assez de place en nous pour faire tenir un esprit, ne serait-ce que l'espace intra-atomique qui représente quelque chose de bien plus considérable que la masse de matière dont personne ne sait finalement ce que c'est, ni si elle existe. L'intuition biblique ne correspond nullement à l'intuition cartésienne. Comment peut-on faire reproche à un théologien de parler précisément le langage même de l'Écriture ? En tout cas, comme théologien protestant, sur ce point je me crois autorisé à défendre Teilhard jusqu'à la guillotine inclusivement.

On a dit aussi, et nous touchons ici à ce qui apparaît essentiel à quantités de gens, que le Père Teilhard de Chardin ignore le péché et la chute. C'est vrai ! C'est vrai qu'il ignore ce que nous sommes convenus d'appeler traditionnellement le péché et la chute. Il ne les ignore pas en ce sens qu'il sait de quoi il s'agit, et qu'il lui arrive même d'essayer de faire tenir au moins le sens de ces réalités dans son ordre global ; les efforts qu'il fait pour essayer de convaincre les théologiens manifestent chez lui une patience qui fait mon admiration. Mais je crois qu'il est juste de dire que c'est vrai, que l'idée d'une chute accomplie un jour dans l'histoire, en l'an 4.004 avant Jésus-Christ selon la chronologie de Bossuet, est totalement étrangère au Père Teilhard. Or, n'en doutons pas, c'est cette idée qui est sous-jacente à toute une théologie qui essaie de fonder une pseudo-historicité sur l'historicité de l'événement de la chute, et qui envisage ensuite tout le drame anthropologique comme un drame historique avec un 'avant' et un 'après' un événement historique qui serait la chute.

En fait, avec cette question de la chute nous sommes vraiment au centre, non pas parce qu'il faudrait absolument trouver en termes teilhardiens de quoi intégrer la chute, mais parce que la question qui nous est posée, c'est la présence même de Dieu à l'homme, et la présence même de Dieu au monde. Quel est le type de cette présence ? Comment cette présence se manifeste-t-elle à nous ? Quelle est cette présence ? Cette présence est-elle de l'ordre du drame métaphysique ? Cette présence est-elle de l'ordre de l'ontologie ? Dieu serait-il présent à nous tout d'abord comme ce que nous nions ? Dieu serait-il présent à nous tout d'abord comme le contrepoint ontologique de notre être propre en sorte que nous ne serions constitués nous-mêmes que par notre refus, ainsi que tend à le penser toute une théologie ? Est-ce vraiment ainsi que, d'une part, l'Écriture nous présente les choses, d'autre part, qu'une pensée christocentrique peut les saisir ?

On invoque toujours la dialectique des 'deux Adam' dans le chapitre 5 des Romains. On oublie simplement que si Paul parle du premier Adam, c'est qu'il a l'intention de parler du second, et que le premier n'est jamais là que comme le contrepoint du second. Ce qui intéresse saint Paul, ce n'est pas de nous dire quels affreux nous sommes pour définir notre être comme non-être vis-à-vis de l'Être de Dieu, mais son intention est de nous dire quelle est la grandeur, quel est l'amour de Dieu pour qu'il nous ait donné en Jésus-Christ cet homme que nous ne sommes pas, mais qu'il veut que nous soyons, qu'il nous appelle à être puisqu'il veut nous constituer dans cette image même. Je crois qu'en vérité avec cette question sur la chute nous touchons à l'essentiel parce que c'est là que nous sommes provoqués ? C'est là que nous avons à nous demander : qu'est-ce qu'un projet théologique sérieux au milieu du XXIème siècle ? Et c'est là que pour le théologien que je suis, Teilhard prend toute son importance. Teilhard m'amène à me demander deux choses. Il m'amène à me demander, d'une part, si j'ai bien tout compris du Christ que j'annonce, si j'ai bien compris que dans une économie générale de la Trinité, où les personnes ne sont jamais séparables, j'ai à comprendre le Fils parce qu'il est moi, parce qu'il est homme, d'une manière telle que toute la condition humaine soit éclairée par lui, et pas seulement la condition humaine, mais toute la condition cosmique. Est-ce que je saisis le Seigneur que j'adore, est-ce qu'il est dans le monde un visiteur du soir, de type distrait qui serait venu comme ça, parce qu'il est bon, mourir pour nous, dans un acte totalement immotivé et inintelligible, afin qu'ainsi puissent être péchés à la ligne, ceux qui croient que cet événement est important et qu'ils puissent être triés dans le monde des hommes ? ou est-ce que le Seigneur Jésus-Christ qui vient vivre au milieu de nous sa vie d'homme jusqu'à la mort et jusqu'à la Résurrection, vient vivre cette vie-là

précisément parce qu'il n'y a pas d'autre moyen pour Dieu de nous rencontrer que de vivre cette vie là, parce que Dieu n'est nulle part ailleurs que dans ce monde même qu'il a créé comme celui qui est perpétuellement présent à sa création par l'acte même de son amour. Il y a lieu de réfléchir à cela, et de nous demander si nos catéchismes sont bien faits, en particulier lorsque nous partons d'une série de notions préconçues, et d'ailleurs non scripturaires, pour essayer d'expliquer la présence du Christ, le thème des deux natures qui se conjoignent, un peu comme l'âme et le corps chez Descartes (d'ailleurs, je pense personnellement que Descartes était un crypto-théologien et qu'il a tiré son dualisme du dualisme théologique). Est-ce que nous pouvons continuer à réfléchir à partir de thèmes de cet ordre ? Que ces thèmes aient eu dans l'histoire de l'Eglise leur actualité et utilité, leur nécessité, personne ne le conteste, mais pouvons-nous maintenant dans le monde où nous sommes essayer de nous comprendre dans un mouvement qui nous emporte, et peut-être nous tuera demain, est-ce que nous pouvons saisir le Christ dans ces dimensions-là ? Est-ce que nous pouvons comprendre la totalité de l'histoire comme une histoire sur laquelle viendraient tout à coup se plaquer un certain nombre de thèmes quasi mythiques du type : la Chute et puis la Rédemption avec un grand C et un grand R ? Est-ce que nous pouvons cesser, au moment où nous-mêmes nous essayons de comprendre la puissance animatrice du Christ, de penser en hommes que nous sommes ? Certainement pas ! Mais au contraire, ce que Teilhard nous propose, c'est d'essayer de pousser jusqu'au bout notre foi. Ce qu'il nous propose, c'est de cesser d'être des timides, nous sommes timides à partir du moment où nous décrivons séparément et contradictoirement un ordre de la foi et un ordre de la réalité. Un ordre de la foi qui se repaîtrait de notions qu'il aurait lui-même fabriquées, et un ordre de la réalité par lequel nous serions mis en contact avec un monde étranger à l'ordre de la foi. Cette nécessaire, cette indispensable compréhension de la totalité phénoménale comme une totalité dans la foi, voilà le grand message du Père Teilhard de Chardin. Voilà la provocation qu'il nous adresse. Et si les théologiens protestent si souvent, s'ils adressent tant de griefs au Père Teilhard, c'est peut-être parce qu'ils pressentent confusément que quand on commence à prendre Teilhard au sérieux, on ne peut plus se reposer sur une théologie toute faite. C'est peut-être parce qu'ils pressentent que lorsque Teilhard nous interpelle, il devient nécessaire d'être intelligent. Je ne veux pas dire que les théologiens ne soient pas intelligents, mais qu'il devient nécessaire de comprendre les liaisons internes, entre toutes les dimensions de notre existence et les dimensions de l'existence du monde, entre notre existence dans la foi, et notre existence dans la vie tout court. Cette intelligence, qui ne peut être du coup que l'intelligence de la foi ne saurait se satisfaire d'un monde de notions pures, et c'est pourquoi Teilhard est important.

On dira : mais comment pouvez-vous, vous, théologien essayer d'adhérer à cette théologie ? Je n'adhère nullement à la théologie de Teilhard. Pour tout vous dire même, en tant que théologien et si on pouvait, ce qu'à Dieu ne plaise, isoler cette théologie de la totalité de la pensée, je la trouverais plutôt faible, car sur un bon nombre de points, pour ne pas dire sur la totalité des points, elle n'a pas de quoi satisfaire le théologien de métier. Mais je n'attends pas de Teilhard qu'il soit mon maître en théologie. Je n'attends pas de Teilhard qu'il m'apprenne comment on fait de l'exégèse ou comment on réfléchit sur les dogmes ; pour cela d'autres maîtres font beaucoup mieux l'affaire que Teilhard. J'attends de Teilhard qu'il m'aide à comprendre ce que signifie 'ma' situation de théologien dans le monde d'aujourd'hui et par conséquent qu'il m'aide à reprendre un projet théologique global, qu'il m'aide à vivre ce projet théologique, non pas en me fournissant à l'avance les instruments culturels et les doctrines dont je pourrais éventuellement avoir besoin, mais en me provoquant à l'avance par ses questions, et en m'entraînant avec lui dans cette vision unitive qui constitue pour lui, perpétuellement, l'essentiel.

Je ne peux pas savoir ce qui se passera dans l'avenir, je ne suis ni prophète, ni fils de prophète, comme dit Amos, et bien que le Seigneur ne m'ait pas pris derrière mon troupeau, en tout cas je suis aussi démuné que celui qui disait "Je ne suis ni prophète, ni fils de prophète". Pourtant je vais faire

une prophétie. Je vais dire que l'importance de la pensée de Teilhard apparaîtra moins au nombre des teilhardiens orthodoxes que l'on pourra dénombrer sur la terre dans une vingtaine d'années, qu'au nombre de gens qui, provoqués par cette pensée, auront été amenés à sortir des ornières, et à se mettre, tout à coup, à regarder les choses en face. L'importance de Teilhard apparaîtra moins à ce que des Instituts seront créés qui porteront son nom, qu'au fait que même des gens qui n'auront pas lu une ligne du Père dans une ou deux générations, se seront mis, tout à coup, ou se seront mis peu à peu, à vivre ce projet d'unité que Teilhard nous rappelle, dont Teilhard nous redit, alors que nous étions en train de désespérer, qu'il n'est jamais impossible.

Oh, je sais bien, comme dit saint Paul 'nous ne connaissons qu'en partie', nous ne voyons que comme dans le miroir des dames romaines, ce miroir qui les déformait et les flattait ou non. Notez bien que le moment n'est pas venu où nous connaissons comme nous avons été connus, mais je sais aussi que c'est de cette connaissance-là qu'il est toujours question au coeur et au centre de la foi, et parce que le Père Teilhard nous le redit avec tant de force, je ne cesse de bénir Dieu de ce qu'il nous a donné le Père Teilhard.
