

## TEILHARD DE CHARDIN ET L'ÉGLISE

Une question revient fréquemment : Teilhard est-il bien « reconnu » par l'Église, a-t-il été « réhabilité » ? On entend même demander si ses œuvres sont toujours « à l'Index ». Plus sérieusement, on s'interroge sur le caractère vraiment chrétien, voire catholique, de sa pensée. Certains vont jusqu'à parler encore récemment de « *divergence radicale* entre l'enseignement de la théologie catholique et sa pensée », en ramenant les griefs habituellement formulés : rejet d'une véritable création, absence de distinction entre naturel et surnaturel, etc. De bons chrétiens se demandent alors s'il convient de lire son œuvre et comment, tandis que des anticléricaux soulignent le désaccord entre Teilhard et l'Église pour montrer que, malgré tout ce que l'on a pu affirmer, la tradition catholique reste à jamais irréconciliable avec la pensée scientifique moderne.

C'est d'autant plus le cas aujourd'hui où la pensée teilhardienne est reprise, voire « récupérée », dans divers courants spiritualistes de type « New Age ». Un lecteur de ces publications qui ne connaîtrait pas l'œuvre de Teilhard pourrait avoir le sentiment que sa pensée se ramène *in fine* à un spiritualisme universaliste, « oecuméniste », où les thèmes proprement chrétiens (le Christ, l'Église) ne seraient qu'une illustration particulière d'un « panthéisme » généreux<sup>1</sup>.

Ces critiques ne sont pas neuves. On reviendra sur elles. Elles se sont exprimées en particulier après sa mort, lorsque son œuvre commença d'être publiée. Contentons-nous pour l'instant de relever qu'un certain nombre de ses amis théologiens, comme le Père Henri de Lubac ou Mgr Bruno de Solages, se sont efforcés d'y répondre par leurs publications. Sans ignorer l'ambiguïté des formulations teilhardiennes qui peuvent prêter à confusion si on les sort de leur contexte, ils ont défendu, non seulement sa fidélité à l'Église et à sa communauté religieuse, mais aussi *le caractère fondamentalement traditionnel de sa pensée*. Ils ont souligné l'importance de ne pas se contenter d'une lecture partielle de son œuvre. C'est une difficulté de l'œuvre teilhardienne, composée d'éléments disparates, élaborés dans des circonstances diverses. Pour se faire

---

<sup>1</sup> On peut renvoyer ici à la critique que fait, dans la revue *Études* (« Pierre Teilhard de Chardin », février 2003, p. 199), le P. Martelet de l'interprétation de Teilhard par Philippe Breton dans un livre par ailleurs excellent, *Le culte de l'Internet*, Paris, La Découverte, 2000.

une idée de sa « pensée », pour éviter de parler d'un « système » qu'il n'a jamais vraiment construit intégralement, il faut connaître l'ensemble de ses œuvres, et pas seulement quelques « morceaux choisis »

Il est vrai que même ses critiques chrétiens les plus radicaux admettent sa fidélité à l'Église et le sérieux irréprochable de sa vie religieuse. C'est comme s'il y avait *deux Teilhard* : d'un côté, un scientifique rigoureux qui est en même temps un bon prêtre (comme l'était l'abbé Breuil) et, de l'autre, un penseur aventureux qui élabore des théories fumeuses et parfois dangereuses. La position de certains catholiques « traditionnels » rejoint celle de certains de ses amis incroyants pour rejeter ce qui fait l'originalité de la pensée teilhardienne, la convergence entre le message chrétien et la démarche scientifique moderne.

Je souligne ce dernier mot, « *moderne* ». Il me semble qu'une bonne part de la polémique vient de là. Il faut se rappeler que Teilhard élabore sa pensée dans le contexte de la crise « anti-moderniste », où l'Église catholique est marquée, en particulier en France, par le succès d'un courant que l'on a appelé « intégrisme ». Ce courant rejetait vigoureusement l'ensemble de la pensée moderne, la vision du monde et de l'homme telle qu'elle se formule à partir de Descartes, et trouve une expression particulière chez Kant, considéré pratiquement à l'époque comme l'adversaire majeur du christianisme. À cet humanisme progressiste (cf. Marx), on oppose la pensée chrétienne traditionnelle pour laquelle la notion centrale est celle de « rédemption » d'une humanité enfoncée dans le péché. Dans la théologie « anti-moderne », dont l'œuvre de Joseph de Maistre constitue une expression remarquable, le dogme du « péché originel » occupe une place déterminante, presque démesurée si on la compare à la théologie catholique la plus classique. Teilhard fait clairement une option favorable à la pensée moderne. Il en est conscient, comme il est conscient de s'opposer radicalement à la pensée « intégriste ». Il se situe aux antipodes de l'intégrisme, tel qu'il pouvait exister au début du 20<sup>ème</sup> siècle, et tel qu'il existe encore aujourd'hui. Dans sa remarquable biographie, à laquelle je ferai plusieurs fois référence, le P. d'Ouinco le souligne : « L'esprit teilhardien se situe aux antipodes du jansénisme<sup>2</sup> » (163).

---

<sup>2</sup> R. d'Ouinco, *Un prophète en procès*, tome I, Paris, Aubier, 1970, p. 163. L'identification suggérée ici de l'intégrisme et du jansénisme est sans doute

J'insiste sur ce point, qui demanderait d'ailleurs d'être repris plus en détail, pour montrer que la question « Teilhard et l'Église » ne peut se ramener à celle de sa fidélité à l'égard de ses vœux religieux. Cette fidélité – nous le verrons – s'enracine dans une pensée théologique de l'Église, tout à fait cohérente avec l'ensemble de sa réflexion. On sait que Teilhard s'est toujours efforcé d'être cohérent, non seulement dans ses écrits, mais aussi entre sa pensée et sa vie. On ne peut le découper en morceaux, ne retenant que tel ou tel aspect, en fonction de ce qui nous convient.

Mon intervention comportera trois parties. Dans un premier temps, je donnerai quelques éléments historiques, nécessaires pour comprendre le développement de sa pensée. Ces éléments sont souvent bien connus. Mais un parcours d'ensemble n'est pas inutile avant de reprendre les choses de manière plus systématique. La pensée de Teilhard est en effet très sensible à la dimension *historique* des idées ou, au moins, de leur expression, dans la ligne de ce qu'un Newman appelait le « développement » du dogme. Elle ne se construit pas en référence à un cadre intemporel.

Un deuxième temps reviendra sur son rapport à la théologie, amorcé ci-dessus. Cette question est difficile, et reste encore ouverte. Certains de ceux qui l'ont défendu soulignent aussi le fait qu'on ne peut le considérer au sens propre comme un théologien. Pourtant le Père Daniélou écrivait dans un célèbre article d'*Études* de 1962 : « Il est évident que Teilhard fait continuellement de la théologie<sup>3</sup> ». Sans être théologien de profession, et tout en critiquant fréquemment cette corporation, il a inspiré nombre de ses amis théologiens, à commencer par le P. de Lubac. Teilhard n'a jamais prétendu élaborer un système théologique que l'on pourrait juger comme tel. Il faut se garder de vouloir prolonger son œuvre dans cette direction, ce qu'il s'est bien gardé de faire, non par simple prudence, mais parce qu'il avait le sentiment que l'expression théologique doit, aujourd'hui, garder un certain caractère « provisoire », plus cohérent avec la « narrativité » biblique qu'avec les grandes constructions systématiques inspirées par la métaphysique grecque. Finalement, c'est plus son « style » théologique que le « contenu » de ses thèses qui mériterait examen.

---

discutable. Mais, dans le contexte de l'époque, les deux sont quasiment synonymes.

<sup>3</sup> J. Daniélou, « Signification de Teilhard de Chardin », *Études*, février 1962, p. 149.

Un troisième temps abordera plus directement la question du rapport à l'Église. L'important sera de percevoir que sa vie est cohérente avec sa pensée. S'il reconnaît dans l'Église catholique un « phylum » de vérité et d'amour<sup>4</sup>, ce n'est pas par traditionalisme craintif, mais, au contraire, parce qu'il a perçu qu'il ne pouvait y avoir de christianisme authentique en dehors de la continuité concrète d'une histoire.

### **Quelques étapes historiques**

Il importe tout d'abord de se replacer dans le contexte d'une époque. Le catholique d'aujourd'hui, qui vit après le concile Vatican II, a du mal à imaginer ce que pouvait être l'atmosphère intellectuelle du début du 20<sup>ème</sup> siècle. Pour éviter de faire une sorte de reconstruction fictive, je me réfère au tableau qu'en fait le Père d'Ouin.

Schématiquement, deux éléments contribuent à un climat de grande tension. Il y a d'abord le *développement de la pensée scientifique* qui s'étend au-delà de la physique vers la biologie (théorie de l'évolution) et vers l'histoire humaine. Plus que dans les siècles précédents, la science est la grande affaire du 19<sup>ème</sup> siècle. Grâce à l'« instruction publique », ce n'est plus seulement l'affaire d'un petit groupe de « savants ». Les nouvelles connaissances diffusent largement dans la société. Ces connaissances heurtent évidemment les croyances habituelles, en particulier dans le domaine biblique. Que faut-il croire, la Bible (la Genèse) ou la science ? Les anticléricaux rejettent la Bible. Darwin est utilisé comme arme de guerre contre la religion<sup>5</sup>. D'autres chrétiens résistent vigoureusement à ce qui paraît une minimisation de la Révélation au nom d'une science nouvelle. Entre les deux, des scientifiques chrétiens tentent des adaptations, en lisant la Bible de manière « critique », au risque de se faire rejeter par les deux camps.

Un deuxième élément est politique. Il est d'ailleurs lié au précédent. C'est *le rejet* par une partie croissante de la classe politique française *du rôle de l'Église dans la vie de la nation*. Cela conduit à deux événements : en 1901, l'expulsion des congrégations religieuses (l'année où Teilhard commence sa

---

<sup>4</sup> Cf. Ch. Mooney, *Teilhard de Chardin et le mystère du Christ*, Aubier, 1966, p. 179.

<sup>5</sup> Comme le montre la Préface de la première traductrice en français (1862) de *L'Origine des espèces*, Clémence Royer.

formation philosophique) et, en 1905, la loi de séparation de l'Église et de l'État.

Au sein du monde catholique (encore largement majoritaire dans la société française), ces turbulences sont vécues de deux manières différentes. J'ai fait allusion à la résistance de certains à l'égard de tout « changement ». C'est l'attitude d'une majorité de responsables, inquiets devant tous ces bouleversements. Cela conduit à chercher à resserrer les rangs dans une Église qui se vit comme une « citadelle assiégée ».

Mais il y a par ailleurs des chrétiens, en nombre croissant, qui ont acquis une formation universitaire, et qui se sentent de plus en plus mal à l'aise dans la défense pure et simple des valeurs du passé. Comme l'écrit le P. d'Ouince, pour ceux-ci, en particulier pour les étudiants des grandes écoles, « la conscience de l'homme moderne en Occident prenait des dimensions nouvelles et ses exigences accrues ne trouvaient pas de réponse dans le message de l'Église, tel qu'il leur était proposé<sup>6</sup> ». À tel point qu'au lendemain de la crise moderniste, beaucoup de fidèles étaient troublés, prêts à quitter l'Église et cherchaient un homme d'Église capable de les comprendre<sup>7</sup>. Un nombre croissant d'esprits aspire à une vision large du monde et de l'homme, qui satisfasse à la fois aux requêtes de la pensée contemporaine, marquée par les sciences, et à celles de la tradition chrétienne. On comprend bien le succès ultérieur de Teilhard dans ce contexte. Il se sentait encouragé à mener une recherche qui dépasse le cadre de sa spécialité.

Ceci est d'autant plus urgent que la préhistoire occupe une position privilégiée dans ce débat, dans la mesure où elle traite de l'origine de l'humanité. Face à d'autres questions scientifiques, on peut tenter une démarcation entre les « faits naturels » et les « faits humains », mais la paléontologie conduit à une traversée des frontières.

C'est dans ce contexte que se forme la pensée du jeune Pierre Teilhard de Chardin. On sait bien que son enfance baigne dans un climat de piété traditionnelle, dans lequel – il faut le souligner – il se sent pas « prisonnier »<sup>8</sup>. Ces éléments persisteront sa vie durant, non comme un vestige isolé, mais comme une sorte de source

---

<sup>6</sup> *Un prophète en procès*, p. 54.

<sup>7</sup> *Id.*, p. 161.

<sup>8</sup> Cf. « Le cœur de la matière », *Œuvres XIII*.

irriguant l'ensemble de sa vie. Le philosophe Etienne Gilson, peu suspect de sympathie à l'égard du « teilhardisme », notait que « l'élément Teilhard inclut, intacte et comme miraculeusement préservée sous de continuelles alluvions scientifiques ou autres, la pépite d'or pur de la piété et de la foi de son enfance<sup>9</sup> ». Le P. de Lubac accorde aussi une grande importance à cette ambiance familiale<sup>10</sup>.

Sa formation dans la Compagnie de Jésus lui fait progressivement prendre conscience du contraste entre le monde religieux de son enfance et le monde contemporain. Il perçoit ce contraste, mais il perçoit aussi – et c'est là son originalité, à l'encontre aussi bien des « intégristes » religieux que des « scientistes » – l'absence de contradiction profonde entre ces deux orientations.

Il sent bien aussi que montrer l'absence de contradiction va le conduire à des positions nouvelles qui le mettront en porte-à-faux à l'égard des positions théologiques de son époque. Dès ses premiers écrits, à l'époque de la guerre, il est conscient de cette difficulté, même si, à cette époque, le « pic » de la crise moderniste est passé. Plus précisément, deux éléments posent problème, une *sensibilité cosmique* qui peut sembler du « panthéisme » et une *vision évolutive* des choses. À l'envoi du texte « Le Christ dans la matière » (1916), le P. de Grandmaison, directeur de la revue *Etudes*, lui fait part de sa réaction : « On va peut-être trouver cela un peu évolutionniste<sup>11</sup> ». Dès cette époque, Teilhard a l'intuition qu'il aura du mal à publier largement ses idées. Il écrit à la même date à sa cousine cette réflexion prémonitoire : « je ne vois guère comment mes idées verront le jour autrement que par conversation ou par manuscrits passés sous le manteau ». Il est pourtant décidé à pousser ces réflexions jusqu'au bout, par « fidélité » vis-à-vis de lui-même. Il ne peut se dérober à ce qu'il ressent comme un appel profond.

Cette première phase, déjà marquée par quelques turbulences, reste encore assez paisible. On sait que les difficultés viendront après « l'affaire du péché originel », cette note privée de 1922, qui parvient à Rome, et qui entraîne une réaction du Supérieur général de la Compagnie de Jésus, le P. Ledochowski<sup>12</sup>. C'est ainsi que fin

---

<sup>9</sup> Cité par R. d'Ouince, *Un prophète en procès*, p. 44.

<sup>10</sup> *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Paris, Fayard, 1964, p. 14 sv.

<sup>11</sup> Rapporté dans la lettre du 8 décembre 1916 (*Genèse d'une pensée*, p. 194).

<sup>12</sup> Cf. R. d'Ouince, *Un prophète en procès*, p. 106 sv.

novembre 1924, à son premier retour de Chine, Teilhard est convoqué par son provincial, le P. Costa de Beauregard, qui lui fait part de la réaction romaine. L'affaire est bien connue. On peut relever que c'est précisément à propos de la question délicate du péché que surviennent ses premiers ennuis sérieux. Son provincial lui signifie de ne rien dire ni d'écrire de contraire à la doctrine de l'Église en matière de péché originel<sup>13</sup>. En juin 1925, ce même provincial écrit à Mgr Baudrillart, recteur de l'Institut catholique de Paris, que « ce sont certaines conceptions théologiques personnelles sur les questions limitrophes qui ont gravement préoccupé<sup>14</sup> ».

La démarche est prudentielle. Dans une lettre du 6 juillet au même Baudrillart, Costa de Beauregard précise que le P. Général est convaincu que « si les notes écrites du P. T[eilhard] avaient été dénoncées au Saint Office, cela aurait nui très gravement à la réputation » de la Compagnie comme de l'Institut catholique. Il ajoute que l'affaire dépasse une question de simple doctrine : ce qu'on reproche à Teilhard, « n'est pas seulement une question de doctrine, mais, ce qui est plus grave, de mentalité. Que le Père obéisse, nous n'en doutons pas, mais on ne peut espérer une transformation totale de ses habitudes d'esprit<sup>15</sup> ». On sent bien qu'il restera fidèle à ses idées.

De la part de Teilhard, la difficulté vient du fait qu'il ne peut envisager de ne pas communiquer ses réflexions, d'autant plus que – on l'a vu – l'attente est forte de la part des milieux intellectuels. Le succès de ses conférences lui montre l'urgence d'oser intervenir dans un champ dont il a parfaitement conscience de la complexité. Ne rien faire serait pire que de risquer des hypothèses, dont il est pleinement conscient du caractère tâtonnant, et dont la rectification interviendra ultérieurement. Il perçoit bien que les milieux théologiques « romains » du temps ne sont pas vraiment conscients de l'urgence de ces questions. La plupart pensent que l'hypothèse évolutionniste est une mode qui ne pourra que passer et que le maintien des positions anciennes est le plus sûr moyen de préparer un avenir qui ne peut qu'être identique au passé. Teilhard est trop proche des groupes de chercheurs pour ne pas sentir qu'il faut s'affronter à ces questions fondamentales, même les plus

---

<sup>13</sup> Lettre à A. Valensin, 13 novembre 1924 (*Lettres intimes*, p. 111).

<sup>14</sup> P. Poupard, « Le Père Teilhard de Chardin à l'Institut Catholique de Paris », *Nouvelles de l'Institut Catholique de Paris*, n° 4, 1981, p. 200.

<sup>15</sup> Id., p. 202-203.

radicales. Parler de Dieu à des scientifiques n'est plus simplement affaire d'« apologétique », mais véritablement de ce que l'on commence à appeler une « théologie fondamentale ». En outre, ce défi est urgent. Un excès de prudence ne serait pas compris.

D'autres crises surviendront dans la vie de Teilhard, liées en général à ses tentatives avortées de publication. Les laborieuses péripéties de la publication du *Milieu divin* en 1927-1928 entraîneront la crise de l'hiver 1928-1929, certainement la plus grave qu'il ait traversée<sup>16</sup>. Celles du *Phénomène humain*, après la seconde guerre, ainsi que sa visite à Rome en 1948, auront un tour extérieurement moins dramatique, dans la mesure où il a pu surmonter la crise précédente, mais cela contribuera à l'enfermer davantage et à durcir ses positions.

Pour ne pas accrédi-ter l'idée d'une opposition radicale de la Compagnie ou de l'Église à ses idées, il faut souligner le soutien qu'il reçut de la part de nombreux confrères, à commencer par plusieurs supérieurs, dont le moindre ne fut pas le P. d'Ouince. Ce dernier écrit que Teilhard « fut toujours défendu, ou tout au moins excusé quand il n'était pas tout à fait défendable, par ses supérieurs immédiats qui le voyaient vivre, constataient l'injustice de certaines accusations portées contre lui et, surtout, se rendaient compte du rayonnement bienfaisant de son influence personnelle et de sa pensée<sup>17</sup> ». À défaut d'être diffusées largement par des publications, ses idées étaient favorablement reçues par ce que l'on peut qualifier d'élite intellectuelle des jésuites français, Valensin, Fontoynt, de Lubac, Fessard, etc.

Les mesures prises à son encontre apparaissent plutôt d'ordre « prudentiel ». Le P. de Lubac écrit en 1977 que les supérieurs « étaient animés de dispositions non seulement bienveillantes, mais libérales », et que les mesures restrictives étant « prudentielles » et « prises à regret »<sup>18</sup>. On a vu, à propos de la note sur le péché originel, le risque d'une dénonciation au Saint-Office, qui aurait nui à la Compagnie. Par ailleurs, ses supérieurs étaient conscients qu'il n'était pas homme à se cantonner à la « pure science » sans

---

<sup>16</sup> Dans une lettre à Léontine Zanta, il la qualifie de « crise assez forte d'anti-ecclesiasticisme, pour ne pas dire d'anti-christianisme » (Lettre du 15 avril 1929 ; *Lettres à Léontine Zanta*, p. 101)

<sup>17</sup> « L'épreuve de l'obéissance dans la vie du Père Teilhard de Chardin », In *L'homme devant Dieu*, tome III, Paris, Aubier, 1964, p. 337.

<sup>18</sup> *Teilhard posthume*, Paris, Fayard, 1977, p. 134.

intervenir dans les débats d'idées. De ce fait, un envoi en Chine était une manière de lui donner un « espace vital » qu'il n'aurait pas pu trouver en France. Comme l'écrit le P. d'Ouinice, « le seul moyen efficace de le mettre à l'abri de semblables mésaventures était de le cantonner dans une activité purement scientifique et de l'éloigner de Paris<sup>19</sup> ».

Cela dit, le même d'Ouinice reconnaît que les mesures romaines, même interprétées de manière bienveillante comme il le fait, eurent des effets pour le moins discutables. Cette politique du silence « a été néfaste pour l'Église<sup>20</sup> ». Non seulement Teilhard en a souffert, mais la diffusion de ses idées fut entourée d'éléments qui en ont perturbé la réception, car il ne pouvait ni se défendre, ni même rectifier ce que certains présentaient comme sa propre pensée. René d'Ouinice relève quatre inconvénients principaux : le fait de le priver de son vivant d'une saine discussion critique ; le durcissement des dernières œuvres par réaction ; la publication après sa mort d'écrits anciens, sortis de leur contexte d'écriture ; et, finalement, le manque d'un service qu'il aurait pu davantage rendre à l'Église confrontée au modernisme<sup>21</sup>.

Cela est en partie compensé par la réception de son œuvre après sa mort. Même si elle n'a pas beaucoup fécondée la réflexion théologique universitaire pour diverses raisons<sup>22</sup>, son influence a été significative sur le Concile Vatican II, en particulier quant à l'élaboration de la constitution « *Gaudium et spes* »<sup>23</sup>.

### **Teilhard et la théologie**

Cette influence post-mortem montre que, si Teilhard ne peut être considéré comme un théologien au sens strict du terme (élaboration d'une œuvre théologique avec ce que cela suppose de technicité), il « fait continuellement de la théologie », comme

---

<sup>19</sup> « L'épreuve de l'obéissance », p. 335.

<sup>20</sup> *Un prophète en procès*, p. 233.

<sup>21</sup> Id, p. 228-231.

<sup>22</sup> On manque d'une étude de l'influence théologique de la pensée teilhardienne plus récente que celle d'A. Szekeres, « Les théologiens catholiques et Teilhard », In *Le Christ cosmique de Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1969, p. 83-150.

<sup>23</sup> Une étude sur Teilhard et Vatican II serait intéressante à faire. Voir par exemple l'index onomastique de *l'Histoire du concile Vatican II*, sous la direction de G. Alberigo, 5 volumes, Cerf/Peeters, 1997 à 2005 (en particulier le volume 1).

l'écrivait le P. Daniélou. Dans une lettre du 16 février 1955, lui-même affirmait que « le dogme ne peut vivre et croître que réfléchi en Théologie<sup>24</sup> ».

Dans sa biographie, le P. d'Ouince souligne la bonne formation théologique de Teilhard. C'est d'ailleurs dans sa période de formation que ses idées ont pris corps<sup>25</sup>. En outre, sa vie durant, il garda contact avec des théologiens « professionnels », dont certains eurent, pour d'autres raisons, des difficultés avec les instances romaines. On mentionnera surtout les PP. Charles (professeur à Louvain), de Lubac (professeur à Lyon), de Solages (professeur à Toulouse). Les relations avec plusieurs philosophes importants ont aussi joué un rôle dans la formation de sa pensée : Maurice Blondel, Edouard Le Roy, Gaston Fessard, sans oublier Léontine Zanta.

Teilhard est volontiers critique à l'égard de la théologie de son temps. Ses lettres contiennent des formules parfois lapidaires, qui viennent de son irritation à voir des esprits pourtant intelligents rester insensibles au défi de la situation contemporaine. En 1926, il écrit à sa cousine qu'un abîme « sépare le monde intellectuel où je me trouvais et dont je comprenais la langue, du monde théologique et romain dont l'idiome aussi m'est connu. Après un premier choc à l'idée que celui-ci pût et dût être aussi réel que celui-là, je me suis dit que maintenant j'étais peut-être capable, en parlant la première langue, de lui faire exprimer légitimement ce que l'autre garde et répète dans ses paroles devenues pour beaucoup incompréhensibles<sup>26</sup> ».

Le P. de Lubac souligne son opposition à une théologie figée, celle des « professeurs installés dans leurs chaires<sup>27</sup> ». Aux yeux de son confrère et ami, l'opposition ne vient pas tant de « Rome » que des « hommes de savoir » incapables de comprendre l'urgence et la profondeur des questions actuelles. Pour ceux-ci, importe avant tout le « système » qu'il faut préserver, quitte à y intégrer, si nécessaire, des données de fait, mais sans modifier fondamentalement la structure de l'univers mental.

D'ailleurs, le P. d'Ouince plaide, à la fin de son livre, pour un « statut du Chercheur dans l'Église ». Il écrit, en parfaite cohérence avec le souci teilhardien, que la recherche est un « “devoir sacré” pour le croyant, nécessaire à la vitalité de l'Église, lié à l'annonce de

---

<sup>24</sup> *Lettres intimes*, p. 418.

<sup>25</sup> *Un prophète en procès*, p. 55 sv.

<sup>26</sup> *Lettres de voyage*, p. 92.

<sup>27</sup> *Teilhard posthume*, p. 140.

la Bonne Nouvelle<sup>28</sup> ». Et il cite la lettre célèbre au P. Fontoynt de 1917 : « Il y a des idées, encore rudimentaires et erronées partiellement, mais libératrices, qui germent et meurent dans l'esprit de particuliers ». Les synthèses qui se veulent trop conformes à l'« orthodoxie » sont peut-être « sûres », mais elles sont stériles.

Du fait de l'ampleur de la tâche, il n'y a pas lieu de s'étonner que les détails de la construction soient parfois discutables. Parvenir d'emblée à une synthèse satisfaisante à la fois pour l'esprit scientifique et pour l'orthodoxie est une opération impossible. En général, les critiques théologiques fondamentales adressées à Teilhard reflètent une difficulté plus essentielle qui porte sur la prise en compte ou non de la culture contemporaine (du « monde », particulièrement du monde « moderne ») dans l'expression de la foi. Teilhard fait, si l'on peut dire, « l'option de l'incarnation ». Il prend très au sérieux, non seulement le fait que Dieu s'est incarné (ce qu'aucun théologien chrétien ne saurait nier), mais que cette incarnation dit quelque chose d'essentiel au sujet de la nature divine. Un Dieu qui « fait corps » avec l'histoire humaine dans toutes ses composantes est autre chose qu'un « Être suprême » qui ne serait « que » transcendant. Affirmer que Jésus-Christ est chemin vers Dieu, signifie que Dieu s'est rendu entièrement présent dans cet homme singulier, pleinement homme jusqu'à la mort. Il n'y a pas d'autre accès à Dieu que par ce chemin d'humanité.

Il faut reconnaître que cette approche de « théologie fondamentale », du « mystère de Dieu », critique la tendance de la théologie scolastique à aborder la question de Dieu à partir d'une « essence » éternelle, dont la définition est accessible à tout esprit raisonnable. Le Dieu de la révélation chrétienne apparaît alors comme un « cas particulier » (certes privilégié et nécessaire pour le salut !) de cette notion universelle du divin. Indépendamment de la réflexion teilhardienne, la théologie du 20<sup>ème</sup> siècle s'est affrontée à cette question, et a pris ses distances à l'égard d'une scolastique d'emblée trop « métaphysique ».

La particularité teilhardienne est de mettre cela en relation avec une vision évolutive du monde. L'historicité du message chrétien trouve une résonance avec la perception qu'ont les scientifiques d'un monde en mouvement, en processus, en évolution, aussi bien

---

<sup>28</sup> *Un prophète en procès*, p. 248.

à l'échelle cosmique que dans le domaine du vivant. Il est conscient de la différence qui sépare la venue du « Règne de Dieu » du progrès humain. Mais il est davantage conscient que cette différence ne signifie pas qu'il y ait opposition entre les deux. La question est très difficile, et il n'est pas certain qu'il l'ait bien résolue. On peut la poser de la manière suivante : comment tenir ensemble le fait que l'Évangile proclame que le « Règne de Dieu » est « déjà là » et qu'il viendra à la suite d'une transformation radicale que le livre de l'Apocalypse qualifie de « cieux nouveaux et terre nouvelle » ? Les théologiens connaissent bien ce genre de question. Chez lui, c'est la différence entre une extrapolation de l'histoire actuelle et le « point Oméga » dans sa dimension transcendante<sup>29</sup>.

Une telle question prend des figures différentes selon les époques et selon les tempéraments. Schématiquement, on peut distinguer deux options. La première, celle de Teilhard, est plutôt confiante à l'égard des capacités de l'humanité à s'orienter dans la bonne direction, malgré des crises et des retours en arrière. Il lui semble qu'un regard distancié sur l'histoire de l'humanité y voit plutôt une montée vers la « plus-vie », à l'encontre de la tendance de la matière ordinaire à retomber « entropiquement » vers la dispersion initiale. Une deuxième option est possible. On pourrait la qualifier de « pessimiste » et la référer, moyennant quelques simplifications, à saint Augustin (on la retrouve en tout cas dans le jansénisme). Le péché originel a si profondément blessé la nature humaine que, sans le secours d'une grâce extérieure, l'humanité ne saurait parvenir au salut. On voit donc ici l'importance « stratégique » de la doctrine du péché originel, qui n'est pas une doctrine parmi d'autres.

Les autres éléments en résultent. Si l'on se situe dans la deuxième position, on reprochera effectivement à Teilhard, non seulement son optimisme historique, mais aussi sa doctrine de la création<sup>30</sup>. On lui reprochera de minimiser l'impact de la libre décision créatrice de Dieu (un Dieu radicalement distinct du monde, puisque ce dernier est, au moins potentiellement, marqué

---

<sup>29</sup> Pour plus d'éléments, on se reportera à « Esquisse d'une dialectique de l'Esprit » (1946), *Œuvres* VII. Le foyer de convergence, vu d'abord comme simplement immanent à l'évolution, « suppose derrière lui, plus profond que lui, un noyau transcendant, – divin » (p. 152).

<sup>30</sup> Les remarques suivantes sont inspirées de G. Crespy, *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Paris, 1961.

par le mal), de minimiser la transcendance de l'âme humaine par rapport au corps, de méconnaître le caractère surnaturel de la rédemption, « acte de rupture et non prolongement de la nature », et, bien sûr, de sous-estimer l'importance du mal et du péché.

Au regard de la doctrine classiquement enseignée, plusieurs formulations teilhardiennes sont effectivement discutables. Mais il importe de percevoir le mouvement d'ensemble, plus essentiel que des expressions nécessairement tâtonnantes. La question est de savoir si la théologie nécessite une recherche, et jusqu'à quel point des formulations, pourtant « consacrées » par une longue tradition, peuvent être remises en cause.

Avant de passer à mon dernier point, je voudrais faire remarquer que, curieusement, des critiques « jansénistes » de Teilhard rejoignent celles que lui ont faites plusieurs scientifiques. Sa vision « convergente » de l'évolution est fréquemment mise en cause aujourd'hui par des biologistes qui insistent plus qu'on ne le faisait de son temps sur le rôle du hasard. À leurs yeux, l'évolution du vivant ne révélerait aucune direction privilégiée, aucune « orthogénèse », aucune « loi de complexité-conscience ». Je ne discuterai pas cette position sur le plan descriptif. Il faudrait préciser ce que Teilhard entend par ces termes, en particulier ce qu'il met sous la notion de « loi ». Il est fort possible qu'il ait été un peu aventureux à vouloir démontrer scientifiquement une proposition qui relève davantage de l'espérance chrétienne d'un monde meilleur. Ce qui m'intéresse est plutôt le passage inverse que font certains scientifiques qui tirent prétexte de ce caractère complexe, indéfinissable de l'évolution pour conclure à une inéluctable décadence de l'humanité, vouée finalement à disparaître sans retour.

Il y aurait une étude à mener parmi les ouvrages écrits par de grands biologistes contemporains, en particulier agnostiques, qui font apparaître une vision très sombre de l'humain<sup>31</sup>. L'humanité étant surtout capable de violence ne mérite pas l'avenir radieux que certaines utopies lui promettaient. Il y a d'ailleurs là prétexte à une mise en accusation du christianisme qui promet une « résurrection » à une humanité qui ne le mérite pas.

---

<sup>31</sup> Ne serait-ce pas celle de Darwin lui-même, à l'encontre des lectures « progressistes » qui ont pu être faites du darwinisme ?

## Teilhard dans l'Église

Pour traiter du rapport de Teilhard à l'Église, il ne suffit pas d'examiner sa théologie. Celle-ci – il n'a cessé de le rappeler – est toujours liée à une existence. Le P. d'Ouince écrit : « pour porter vraiment témoignage, un prêtre adonné à la science devait être capable de rendre compte de l'unité de sa vie<sup>32</sup> ». La sienne est celle d'un religieux, prêtre, catholique. Cela indique une solidarité à l'égard d'un « corps » qui s'inscrit dans une tradition. Comment quelqu'un d'aussi sensible à la temporalité, à l'historicité comme force de renouvellement, peut-il s'inscrire dans une tradition aussi contraignante que peut l'être parfois la tradition catholique ?

Pour beaucoup d'esprits « modernes », le contraste entre la science nouvelle, avec ce qu'elle comporte de sens critique, de désir de « nouveauté », et la tradition est tel qu'il faut choisir son camp. On ne comprend pas que Teilhard se soit situé des deux côtés à la fois. On le soupçonne alors de duplicité, ou de manque de courage, pour rester dans une structure qui brime sa capacité d'expression libre.

Pourtant, Teilhard n'a cessé de dire et d'argumenter la *cohérence* de sa position. Rester dans l'Église et dans son ordre n'est pas un effet d'inertie, de crainte de ne pas retrouver ailleurs la sécurité qu'il a trouvé dans sa communauté. Ce n'est pas non plus seulement le fait que cette dernière ne lui était pas aussi hostile qu'on a bien voulu le dire. Tous les jésuites n'étaient pas « contre » lui, même ses supérieurs appréciaient sa valeur, tout en l'encourageant à la prudence. La raison de sa fidélité est plus profonde.

Pour en faire ressortir plus précisément les traits, il faut se rappeler son tempérament de *chercheur*. Il s'agit pour lui d'aller aux limites de la pensée, de questionner jusqu'au bout, quitte à risquer l'« imprudence »<sup>33</sup>, voire la provocation. En 1937, il écrivait à Bruno de Solages : « je me demande s'il ne faut pas que quelqu'un finisse par jeter un pavé dans la mare – ou même finisse par se faire “tuer” pour ouvrir le chemin<sup>34</sup> ». Il plaide pour une libre recherche théologique dans l'Église, de façon à répondre aux questions du présent.

---

<sup>32</sup> « L'épreuve de l'obéissance », p. 338.

<sup>33</sup> *Un prophète en procès*, p. 104.

<sup>34</sup> *Lettres intimes*, p. 328.

Ce sens profond de la recherche, avec ce que cela comporte d'esprit critique, n'est pas incompatible avec une foi en l'Église. Malgré ses crises, et peut-être même grâce à elles, il perçoit plus clairement que cette foi est cohérente avec sa démarche intellectuelle. Dans une lettre du 16 août 1925, soit peu de temps après avoir appris qu'il était « envoyé » en Chine, il écrit à son ami Édouard Le Roy : « rien de spirituel et de divin ne [peut] arriver à un chrétien, ou à un religieux, que par l'intermédiaire de l'Église ou de son Ordre<sup>35</sup> ». La formule est juste, quoique, peut-être dans ce contexte, un peu forcée. Cela reprend ce qu'il disait en 1920 à Auguste Valensin : « hors de [l'Église] je ne discerne aucun courant de vie ayant chance de réussir<sup>36</sup> ». De fait, dans une lettre au même du 16 janvier 1926, il écrit d'une part qu'il voit de plus en plus qu'il « n'y a pas d'axe de salut du monde en dehors de l'axe chrétien », mais, d'autre part, il n'a « plus confiance dans les manifestations extérieures de l'Église<sup>37</sup> ». L'expérience religieuse commune ne peut plus satisfaire les esprits en quête d'un Dieu à la mesure de l'immense univers que l'on découvre de plus en plus. C'est par la médiation de l'Église que se manifeste l'influence divine au sein du monde, mais un certain « appareil ecclésiastique » est à ses yeux désormais caduc. Pourtant, rien ne peut réussir qui ne s'élabore pas en cohérence avec l'histoire chrétienne.

Pour soulager cette tension, il serait plus facile de tout briser. C'est ce qu'il avoue au P. Valensin dans une lettre du 16 janvier 1927, juste après avoir appris que Rome avait demandé qu'il soit rayé de la liste des professeurs de l'Institut catholique : « Oh comme ce serait bon, et vite fait, de tout briser, pour acheter la liberté d'être et de parler *en toute sincérité avec soi-même*!<sup>38</sup> ». Il est intéressant de comparer cela avec ce qu'il écrit à Marcellin Boule quelques jours après, le 20 janvier : « S'il n'y avait en face de moi, pour m'ennuyer, que monsieur X ou Y, je me ferais une joie énorme de les envoyer promener pour me débrouiller seul dans l'existence. Malheureusement, X et Y représentent, plus ou moins intelligemment, une cause que je crois bonne. Alors, vraiment, je ne peux pas “casser”. Sorti de mon ordre, je perdrais toute

---

<sup>35</sup> Lettres à paraître au printemps 2008 aux éditions Facultés jésuites de Paris.

<sup>36</sup> *Lettres intimes*, p. 62.

<sup>37</sup> Id, p. 132.

<sup>38</sup> Id, p. 158.

influence dans le milieu où je suis le mieux placé pour agir ; – et puis, j’aurais l’impression d’avoir agi égoïstement<sup>39</sup> ».

*Le refus d’une action égoïste* est un trait essentiel de l’éthique teilhardienne. C’est ce qu’il disait à Valensin le 16 mai 1925 : se séparer de son ordre serait interprété comme « orgueil »<sup>40</sup>. *Le réel progrès est dans l’union* (le thème de « l’union créatrice », dès ses premiers travaux du temps de la guerre) et non dans le repli sur soi, la dislocation. S’il reste fidèle au « dogme », c’est parce que ce dogme conserve une unité sans laquelle le christianisme partirait à la dérive. Il a bien conscience de s’opposer en cela au « modernisme », comme l’atteste une notation de son journal du 9 juin 1919 : « Le moderniste “volatilise” le Christ, le dissocie dans le Monde. Moi, au contraire, je cherche à concentrer le Monde dans le Christ<sup>41</sup> ».

La concentration christologique de sa pensée ne le détourne pas de l’Église, au contraire. Dans une lettre (inédate) à sa cousine, il écrit en 1929, à l’issue de la crise dont j’ai parlé, que c’est de l’Église que « le Christ tire toute sa consistance historique ». L’Esprit a beau souffler largement en dehors des frontières visibles de l’Église catholique, il ne peut que ramener à son centre, quitte à déplacer ces frontières.

Il pense que la nouveauté apparente de sa pensée s’avère à l’examen fidélité profonde à la tradition de l’Église. Une phrase de la lettre du 16 mai 1925 à Valensin est significative : « Il est essentiel que je montre, par mon exemple, que si mes idées paraissent novatrices, elles me rendent aussi fidèle que personne à l’attitude ancienne<sup>42</sup> ». Pour lui, malgré les apparences, l’Église n’est pas un organisme figé, voué à la répétition indéfinie des mêmes doctrines. Si l’Esprit l’anime – ce qu’il croit – les choses évolueront, même lentement. À Pâques 1927, il écrit à l’abbé Gaudefroy : « je veux me prouver et prouver aux autres que l’Église n’est pas devenue la simple puissance de fixité qu’on voudrait nous faire croire<sup>43</sup> ».

La crise la plus grave qu’il a vécue, à l’hiver 1928-1929, a exacerbé le sentiment d’une opposition entre ce qu’il se sentait

---

<sup>39</sup> *Teilhard en Chine*, p. 164.

<sup>40</sup> *Lettres intimes*, p. 115.

<sup>41</sup> Cité par B. de Solages, *Teilhard de Chardin. Témoignage et étude sur le développement de sa pensée*, Toulouse, Privat, 1967, p. 342.

<sup>42</sup> *Lettres intimes*, p. 115.

<sup>43</sup> *Lettres inédites*, p. 67.

appelé à vivre (sa « vocation ») et la situation apparente de l'Église. Un texte écrit pendant cette crise, le « Sens humain », est significatif de cette opposition. Et pourtant, son ouverture plus grande vers le « monde » le ramène vers le centre de l'Église, comme il l'écrit à Édouard Le Roy le 24 mars 1929. Son ecclésiologie se ramène à la proposition suivante : « Pas de garantie de succès, ni de Visage vraisemblable, au Monde, sans Christ ; et pas de Christ sans quelque chose d'historique et de définitif dans l'édifice ecclésiastique ». Une pensée semblable vient sous sa plume dans une lettre un peu postérieure au P. Valensin (15 juillet 1929) : « je croirais trahir "le Monde", en m'évadant de la place qui m'a été assignée. En ce sens, je les aime l'une et l'autre, et je veux travailler, atomiquement, à les parfaire, *du dedans*, sans antagonisme<sup>44</sup> ».

Quarante ans après la fin du Concile Vatican II, le contexte social et ecclésial n'est plus le même, mais il serait naïf de penser que la réconciliation s'est pleinement opérée entre l'Église et le « Monde ». Tant que dure l'histoire, le christianisme maintiendra toujours une tension entre ces pôles. L'intérêt de Teilhard est qu'il nous oblige à les tenir ensemble, sans évasion « céleste » et sans évasion « terrestre ». Le surnaturel reste un ferment concret de la vie sociale, dont la pleine manifestation viendra en son temps. Comme le dit la finale du *Milieu divin*, la Terre est devenue « le Corps de Celui qui est et de Celui qui vient ».

---

<sup>44</sup> *Lettres intimes*, p. 195.