

## GENÈSE DU CROIRE - TEILHARD DE CHARDIN

Maurice Boutin

Université McGill

Le Dieu du judéo-christianisme a plus de larmes  
à sécher que de formules universelles à proposer à  
l'admiration des foules.  
(Carl Amery 1976, 31)

Que de forces perdues par les spécialistes à  
étudier l'objet religieux. Qu'ils les eussent  
consacrées à l'analyse de la réalité humaine et à  
dépister les illusions, le monde serait peut-être un  
peu moins inhumain.  
(Jean Sullivan 2001, 192)

Que l'unique rêve de votre vie soit: vous éveiller.  
(Jean Sullivan 2001, 151)

Il n'est pas de vivant qui ne participe à une réalité  
spirituelle qui le dépasse et qui, par son ouverture  
en avant, échappe à toute fixation qui la fermerait.  
(Wolfhart Pannenberg 1974, 144)

Entrez dans la vie les pieds bien fixés au sol, et les  
yeux tournés vers ce qui est plus beau et plus  
grand que vous-mêmes.  
(Pierre Teilhard de Chardin)

Pierre Teilhard de Chardin a bien su prendre le tournant quand il a décidé d'expliquer – et de s'expliquer à lui-même – non pas seulement **ce qu'**il croit, mais aussi **comment** il croit. Il peut paraître étonnant de s'intéresser à la question du comment après avoir parlé de beaucoup d'autres choses chez Teilhard, comme par exemple l'authenticité, la conscience, l'être-plus, le bonheur. Mais il est possible de voir les choses autrement.

Aborder la question du comment, ce n'est pas renier ce que nous savons déjà de Teilhard sur tel ou tel sujet intéressant, important, captivant même, comme par exemple le Point Oméga, le progrès, voire un optimisme certain en dépit de ce qui va mal dans le monde et dans notre propre vie et que Teilhard se gardait bien, pour sa part, d'ignorer – contrairement à ce que prétendent trop facilement ceux qui l'accusent d'optimisme, voire d'une certaine naïveté. Il l'admet lui-même:

Plus ou moins consciemment (et si convaincus soyons-nous qu'il y a un sens à la vie), nous portons tous en nous le triste sentiment de la dispersion et de l'insignifiance de nos existences. Chaque nouveau jour qui commence, les mêmes devoirs nous assaillent, dont la monotonie nous écoeure, dont la pluralité nous épuise, et dont l'apparente inutilité nous décourage. Éparpillement, routine, et, par-dessus tout, ennui... Oh si seulement nous pouvions sentir que nous faisons *quelque chose de grand!* (VII 61-62; X 132)

Comment donc aborder la question du comment quand il s'agit du croire? D'abord en étant – à nouveau pour la plupart d'entre nous – à l'écoute de Teilhard.

Trois textes concernent plus directement cette question:

1 – écrit à Pékin et daté du 28 octobre 1934, *Comment je crois*, texte sollicité par Mgr Bruno de Solages, a donné son titre au volume 10 des oeuvres de Teilhard publié en 1969 et qui le reproduit (X 115-152);

2 – écrit à Paris et daté du 12 août 1948, *Comment je vois* est reproduit dans le volume 11 des oeuvres de Teilhard qui a pour titre *Les directions de l'avenir* publié en 1973 (XI 177-220);

3 – un autre texte à retenir a été écrit par Teilhard à New York et daté du 24 septembre 1952, donc un peu moins de trois ans avant son décès survenu le 10 avril 1955. Il a pour titre: *Ce que le monde attend de l'Église de Dieu*. (X 251-261)

La compréhension de ces textes suppose qu'on entre soi-même dans leur mouvement initial. Ce mouvement, c'est celui-là même de toute l'oeuvre de Teilhard. En effet, il s'agit pour lui de situer "le mystérieux 'acte de foi' au sein duquel *se reconnaissent* vitalelement le centre humain élémentaire et le Mégacentre divin" (XI 205, note 1). Les derniers mots de *Comment je crois* rappellent quelques-uns des aspects les plus importants du croire chez Teilhard:

Non, Dieu ne se cache pas, j'en suis sûr, pour que nous le cherchions, - pas plus qu'il ne nous laisse souffrir pour augmenter nos mérites. Bien au contraire, penché sur la Création qui monte à lui, il travaille de toutes ses forces à la béatifier et à l'illuminer. Comme une mère, il épie son nouveau-né. Mais mes yeux ne sauraient encore le percevoir. Ne faut-il pas justement toute la durée des siècles pour que notre regard s'ouvre à la lumière?

Nos doutes, comme nos maux, sont le prix et la condition même d'un achèvement universel. J'accepte, dans ces conditions, de marcher jusqu'au bout sur une route dont je suis de plus en plus certain, vers des horizons de plus en plus noyés dans la brume.

Voilà comment je crois. (X 152; X 124.128)

L'origine de sa croyance telle que Teilhard la comprend a, dit-il en 1934,

ses racines dans deux domaines de vie habituellement considérés comme antagonistes. Par éducation et par formation intellectuelle [X 124], j'appartiens aux "enfants du Ciel". Mais par tempérament [X 123.131.150] et par études professionnelles je suis "un enfant de la Terre". Placé ainsi par la vie au coeur de deux mondes dont je connais, par une expérience familière, la théorie, la langue, les sentiments, je n'ai dressé aucune cloison intérieure. Mais j'ai laissé réagir en pleine liberté l'une sur l'autre, au fond de moi-même, ces deux influences apparemment contraires. Or, au terme de

cette opération, après trente ans consacrées à la poursuite de l'unité intérieure, j'ai l'impression qu'une synthèse s'est opérée naturellement entre les deux courants qui me sollicitent. Ceci n'a pas tué mais renforcé cela. Aujourd'hui je crois probablement mieux que jamais en Dieu, - et certainement plus que jamais au Monde. N'y a-t-il pas là, à une échelle individuelle, la solution particulière, au moins ébauchée, du grand problème spirituel auquel se heurte, à l'heure présente, le front marchant de l'humanité? (X 117-8)

En 1952, Teilhard se présente comme “un observateur accidentellement parvenu jusqu'à des zones humaines profondes où les ‘officiels’ n'ont pas habituellement l'occasion de pénétrer, et encore moins la possibilité de comprendre ce qui se passe” (X 253-4). Ces ‘officiels’, comme Teilhard les appelle, ce sont ceux à qui il avait envoyé, en 1948, un court rapport intitulé *Le coeur du problème* et dans lequel, dit-il, “je cherchais à faire comprendre aux supérieurs ce qui [...] me paraissait être la vraie source de l'inquiétude religieuse moderne” (X 253). De Rome, on lui avait répondu que son “diagnostic ne coïncidait pas avec les idées présentement en faveur dans la Ville Éternelle” (X 254). En d'autres termes, on dirait aujourd'hui que Teilhard s'écartait par trop de la ‘rectitude politique’ et devenait, une fois de plus, ‘politiquement incorrect’. Mais cela n'empêche aucunement, remarque-t-il quatre ans plus tard en 1952, que “bien entendu, la ‘schizophrénie’ religieuse dont nous souffrons n'a fait que s'accroître” (X 254). Car “par suite d'un préjugé instinctif, tenant à la lenteur des mouvements de la Vie, nous avons tendance à croire que l'humanisation est depuis longtemps arrivée à un point mort, et qu'elle ne peut que plafonner désormais autour de nous” (XI 194). Or, il s'agit bien là d'une “interprétation timide” des faits (XI 193; X 139, note 1). Pour Teilhard, “le pas élémentaire sans lequel tout ce qui me reste à dire paraîtra illogique et incompréhensible”, c'est que “la seule réalité qui soit au Monde est la passion de grandir” (X 129; XI 214.219). C'est pourquoi, dit Teilhard, “la naissance de ma foi ne représente que l'élément infinitésimal d'un processus beaucoup plus vaste et beaucoup plus sûr, commun à tous les hommes”. (X 138-9)

Tout comme n'importe quelle autre genèse lorsqu'il s'agit de l'humain, la genèse du croire est elle aussi concernée par le langage, tout particulièrement lorsqu'il s'agit du témoignage en ce qui a trait à l'expérience de foi. La structure logique de base du témoignage est très clairement indiquée dans le prologue de l'évangile de Jean, au verset 14 du chapitre 1: “Le Verbe s'est fait chair et il a habité parmi nous; et nous avons vu sa gloire [...]”. Cette logique du témoignage est la suivante: **le sujet de l'énoncé n'est pas le sujet de l'énonciation**; le sujet de l'énoncé, c'est-à-dire le Verbe, n'est pas le ‘nous’ qui est le sujet de l'énonciation. Le sujet de l'énoncé, le Verbe, est son **thème**. Or, le thème n'est jamais le **schème**. Le thème d'un discours, surtout quand il s'agit de témoignage, présuppose le schème et n'existe que sur la base du schème mis en oeuvre chaque fois. Dans la genèse du croire, le thème, ce dont on parle, c'est le croire; quant au schème, il est indiqué par le terme ‘genèse’.

L'attention au schème appelle une série de distinctions qui sont nécessaires à la compréhension de la genèse du croire selon Teilhard et dont quelques-unes seulement sont répertoriées dans ce qui va suivre: (1) appui et fondement, (2) fait, contenu,

manière, (3) croyance et foi, (4) rupture et genèse, (5) croyance, foi, savoir, et (6) vouloir, croire, être.

### 1 – Appui et fondement

Le croire n'est pas confiné à la religion et à l'expérience religieuse; il est tout aussi bien une dimension centrale, fondamentale, essentielle de l'existence humaine qui ne peut tout simplement pas être autrement que sur la base de la confiance. Cette confiance est également celle de la foi exprimée par exemple par le terme 'Amen' qui signifie une vérité qui **est**, et partant, qui est l'objet d'un souhait à la mesure de la promesse qu'elle inclut: ainsi soit-il, qu'il en soit ainsi! Si cette "confiance fondamentale" (Erik Erikson) vient à manquer, la foi n'est pas détruite pour autant; mais bien évidemment, elle n'en devient que plus difficile à vivre, car il faut alors croire malgré tout – c'est-à-dire malgré le défaut, l'absence de signes tangibles de confiance. C'est l'épreuve de la foi que connaissent les mystiques, mais qui n'est pas réservée qu'aux mystiques. Tout un chacun, tôt ou tard, de manière inattendue le plus souvent, est confronté à cette épreuve dans laquelle le doute le plus radical vient cohabiter avec la foi jusqu'à en ébranler les fondements mêmes, préparant ainsi les conditions pour une sérénité qui ne se conquiert pas par une sorte d'effet magique de 'lâcher prise' (comme on se plaît à dire de plus en plus ces toute dernières années), et qui n'est jamais acquise non plus, mais qui est le don suprême d'une foi qui s'accomplit et qu'on a appelé traditionnellement 'la paix de l'âme', cette paix souhaitée aux défunts sous la figure du 'repos éternel' et dans la promesse d'une lumière elle aussi éternelle, c'est-à-dire à la mesure du repos 'donné': "Seigneur, donne-leur le repos éternel, et que la lumière perpétuelle luise pour eux" (Requiem aeternam dona eis Domine, et lux perpetua luceat eis). Cette paix a été hautement célébrée par Bonaventure au 13e siècle (1221-1274), dans son "itinéraire vers Dieu" (*Itinerarium mentis ad Deum*).

Quand les appuis viennent à manquer, de façon souvent inattendue, fortuite, voire arbitraire, au point où l'on puisse dire, devant tant d'atrocités et d'injustices, que si Dieu a créé le monde, c'est le diable qui le fait vivre, c'est alors l'occasion – une occasion qu'on ne choisit jamais mais à laquelle on est livré pour ainsi dire 'corps et biens' – d'apprendre (dure leçon!) à ne plus confondre appui et fondement. "Nous sommes fondés sur cet abîme que nous nommons Dieu", se plaît à répéter le grand théologien et philosophe Karl Rahner (1904-1984).

Les mystiques – et Teilhard en fut certainement un au moins sous cet aspect – ne vivent pas des choses extraordinaires. Ce que les mystiques vivent ne semble hors du commun que parce que le commun des mortels ne va pas jusqu'à inclure, dans la 'rectitude politique' ou autrement (par exemple 'le gros bon sens'), cette distinction entre appui et fondement qui appartient à l'essentiel de la vie, comme Teilhard le savait si bien. (VII 61-62)

### 2 – Fait, contenu, manière

Dans le croire, il y a trois choses: le **fait** de croire, le **contenu** du croire, la **manière** de croire.

*Comment je crois* concerne avant tout la manière de croire. En exposant comment il croit, Teilhard donne à entendre ce que croire veut dire non pas en rapport au contenu du croire, pas même en rapport au fait de croire, mais d'abord et avant tout par rapport à la manière de croire et à la fonction du croire, même lorsque "le fait et la fonction de cette harmonie entre nos désirs et la Révélation étaient largement laissés à l'état de sous-entendu" (X 140). Certes, ni le fait ni le contenu ne sont ignorés pour autant; de toute façon, cela serait impossible puisqu'il s'agit là de trois aspects qui s'appellent l'un l'autre constamment et se développent ou au contraire, s'atrophient ensemble, et qu'on peut donc qualifier de co-essentiels.

Cela étant, il y a tout de même des différences entre ces trois aspects du croire: autant le contenu que la manière sont des produits du sujet qui croit, tout autant que de ce que le sujet n'est pas mais qui le constitue malgré tout: son environnement, sa culture, sa société, l'esprit du temps dans lequel le sujet a à vivre sans l'avoir choisi. Or, "le comportement d'un être vivant vis-à-vis de son milieu est déjà en même temps un comportement vis-à-vis de sa propre réalisation d'existence et de sa transformation". (Pannenberg 1974, 143)

En ce qui concerne le **fait** de croire, les choses sont moins claires. Il est très difficile de déceler ce qui proviendrait de soi uniquement, et ce qui provient de ce qui n'est pas soi. En d'autres termes, l'ontogénèse concerne le **fait** de croire, alors que la phylogénèse est plus directement concernée par le **contenu**, et aussi par la **manière** de croire qui exprime et présente le fait que le contenu du croire advient, et ainsi que ce contenu **est**. Pour le dire dans une formule concise: **le contenu d'un événement est un comportement, pas une idée, voire une doctrine**. C'est ce qu'il faut voir plus en détail dans ce qu'on appelle la genèse du croire, plus particulièrement la nécessaire distinction entre croyance et foi.

### 3 – Croyance et foi

Distinguer croyance et foi ne veut pas dire les opposer l'une à l'autre mais signale tout de même qu'elles peuvent éventuellement devenir contraires. La foi peut aller de pair avec la croyance. Il n'y a rien à redire à cela: en effet, la croyance peut être utile à la foi, bien qu'elle ne soit aucunement indispensable, à moins de se confondre avec la foi. C'est ce qu'on fait spontanément quand on réduit croire **en** quelqu'un à croire **à** quelque chose, ou encore quand on confond parler **de** quelqu'un et parler **sur** quelque chose, quand on prétend que plus on parle **sur**, plus on parle **de**. Ainsi, sans trop se l'avouer, on glisse dans le 'faire-parler'.

En matière de religion, le 'faire-parler' a pour **thème** de prédilection la 'volonté de Dieu' sur laquelle on sait d'autant plus de choses que cette volonté de Dieu ne s'applique qu'aux autres et prend trop souvent la figure du destin qui a tout de la plus brutale fatalité et par rapport auquel on choisit de se donner pour tâche d'exhorter les autres à prendre leur mal en patience et de les convaincre de se soumettre avec résignation. On oublie alors que "l'autorité de la parole est absolue, mais par rapport à tel être particulier. L'erreur capitale, le péché est celui-ci: se servir de l'autorité absolue de la parole sans tenir compte de la relation concrète à autrui" (Sullivan 2001, 149). C'est là une conduite que Teilhard n'a eu de cesse de réprouver et de dénoncer.

Le ‘faire-parler’ est le **schème** idéologique de l’homme d’action, des ‘intervenants’ qui parlent sur ce qu’ils présentent comme leur cause et qui, à l’occasion, se mettent à défendre Dieu envers et contre tout – y compris contre Dieu même. Ce qui donne lieu à la remarque cinglante de Charles Péguy (1873-1914) dans sa *Note conjointe sur Monsieur Descartes*:

Il ne suffit point d’abaisser le temporel pour s’élever dans la catégorie de l’éternel. Il ne suffit point d’abaisser la nature pour s’élever dans la catégorie de la grâce. Il ne suffit point d’abaisser le monde pour monter dans la catégorie de Dieu. [...] Parce qu’ils n’ont pas la force (et la grâce) d’être de la nature ils croient qu’ils sont de la grâce. Parce qu’ils n’ont pas le courage temporel ils croient qu’ils sont entrés dans la pénétration de l’éternel. Parce qu’ils n’ont pas le courage d’être du monde ils croient qu’ils sont de Dieu. Parce qu’ils n’ont pas le courage d’être d’un des partis de l’homme ils croient qu’ils sont du parti de Dieu. Parce qu’ils ne sont pas de l’homme, ils croient qu’ils sont de Dieu. Parce qu’ils n’aiment personne, ils croient qu’ils aiment Dieu.

Mais Jésus-Christ même a été de l’homme. (Péguy 1935, 174-5)

#### 4 – Rupture et genèse

Ce qu’on a pris l’habitude, surtout depuis une cinquantaine d’années, d’appeler ‘christianisme sociologique’, alors qu’il paraissait utile et efficace d’identifier foi et croyances, est maintenant cause de désarroi et fait place à un christianisme dit de ‘décision’ qui prend acte de la rupture entre croyances et foi. Cette rupture pose à nouveaux frais la question de la genèse du croire, alors qu’il n’est plus possible de confondre croyance et foi et de trouver le repos dans cette paisible confusion. La révolution ainsi amorcée n’est au demeurant pas aussi tranquille qu’on voudrait bien qu’elle soit. Impossible d’y échapper en donnant dans la facilité, c’est-à-dire en accusant l’atmosphère générale d’une amnésie qui se serait emparée soudainement de la société qui n’aurait plus pour option que celle de se souvenir d’une chose – qu’elle ne se souvienne plus de rien, ou alors qui choisirait de n’entretenir que de ‘mauvais souvenirs’, c’est-à-dire ceux qu’on avait espéré – ou qu’on continue d’espérer malgré tout – qu’ils ne surgissent pas, ou ne resurgissent pas: par exemple ‘les enfants de Duplessis’. Les nostalgiques du passé **eux aussi** sont à l’occasion les féroces partisans de l’oubli: eux aussi pratiquent sinon l’oubli, du moins le souvenir hautement sélectif lorsqu’ils ne retiennent du passé que les ‘bonnes choses’ face à ceux qui semblent éprouver un malin plaisir à privilégier plutôt les ‘mauvaises choses’, qui s’acharnent à mettre en faillite les prétendus acquis d’une religion effrontément confondue avec les promesses de la foi et qui, sevrée bien à contrecœur du rêve de sauver conjointement la foi et les idéologies de puissance, ne capitule dans l’amertume que pour mieux se préparer à rebondir et à reprendre les rênes. Il faut toutefois admettre qu’il est plutôt facile de désigner du doigt des scandales au milieu d’un monde de spectateurs et d’hypocrites.

Même les institutions officiellement et traditionnellement chargées de représenter socio-culturellement l’aventure historique de la foi dans les destinées de la société ne sont plus des ‘appuis naturels’, c’est-à-dire qui fondent automatiquement la

foi. Quand il en est ainsi, alors les croyants sont appelés à découvrir ce que veut dire que la foi est un don qu'on n'acquiert pas et qu'on n'a donc pas pour tâche essentielle et unique de conserver coûte que coûte et de préserver. Une genèse, si elle n'est pas atrophiée, ne se préserve pas; elle se renouvelle, elle advient sans cesse à nouveau, tout comme la foi d'ailleurs quand elle se voit forcée de se dissocier de ses appuis humains, sociaux, culturels, économiques, politiques. Cela est déjà survenu un certain nombre de fois dans l'histoire du christianisme, et ce n'est aucunement quelque chose de totalement inédit causé par la seule mauvaise foi de nos contemporains. On peut penser par exemple à Augustin (354-430) et à sa méditation sur la chute de Rome devant Alaric en 410, méditation qui a donné lieu à sa *Cité de Dieu* (413-427), une synthèse en 22 livres de la pensée chrétienne au moment où commence à s'écrouler l'empire romain qui avait, surtout depuis Constantin (280/8-337), partie liée avec l'expansion du christianisme sans avoir pour autant comme lui les promesses de la vie éternelle. Le christianisme allait-il donc être entraîné dans cette chute?

## 5 – Croyance, foi, savoir

Pour Teilhard, il est très important de ne pas sous-estimer la “propriété mentale” qui fait que l'être humain est humain, c'est-à-dire le fait que l'être humain non seulement **sait**, mais **sait qu'il sait** (XI 188. 234). Tout comme on apprécie l'acte de réflexion (XI 199-100; X 137), de même faut-il apprécier l'acte de croire.

Or, devenue croyance, la foi peut servir à déprécier et même à rejeter le savoir. Quand les choses en viennent là, alors la genèse du croire s'alimente à une méfiance utilisée pour le renforcement du croire avec, à la clé, la garantie illusoire d'une sécurité obtenue grâce à la conformité avec la norme édictée, même quand il faut pour cela se résoudre à hurler avec les loups. Couplé à la conformité, la docilité – apanage par excellence des animaux domestiques – devient alors d'autant plus facilement une caricature de l'obéissance, qui signifie tout le contraire de la soumission aveugle soit aux autres, soit au destin, soit à Dieu. ‘Oboedire’ veut dire tout d'abord prêter l'oreille, écouter. Dans la lettre aux Romains (chapitre 10, verset 4), Paul rappelle que “la foi vient de l'écoute” (*fides ex auditu*), ce qui signifie non pas une soumission qui n'ose pas s'avouer qu'elle cède à des pressions et à des préjugés, mais d'abord et simplement un se-tenir sous la gouverne de l'écoute qui consiste pour l'essentiel à **écouter dans l'instant**, “étincelle entre deux nuits”(Sullivan 2001, 152), **le mouvement des possibles**. C'est en ce sens qu'on peut dire que l'évangile nous aide à **comprendre** notre monde, dans la mesure où notre monde nous aide à **lire** l'évangile. De même on pourrait dire que Teilhard nous aide à **comprendre** notre monde, dans la mesure où notre monde nous aide à **lire** Teilhard.

Une lecture attentive de Teilhard permet de déceler des propriétés tant positives que négatives du comprendre doublement impliqué ici.

Du côté des **propriétés négatives** relevées dans les trois textes plus directement examinés – *Comment je crois*, *Comment je vois*, et *Ce que le monde attend de l'Église de Dieu*, il y a la **méfiance**, que l'*Index Pryors* pour les tomes 1 à 12 des écrits de Teilhard – index par ailleurs si utile pour l'étude de sa pensée – n'a malheureusement pas cru bon de retenir. Mais il y a aussi – entre autres choses (XI 210, note) – l'**incompréhension** de l'univers; l'**absurdité** de la passion du Christ et de l'existence

du mal; la **banalité** de l'effort humain; la **confusion** qui sert "même à des partis opposés: à ces contempteurs absolus du monde moderne (qui pourtant s'éclairent à l'électricité, se font opérer de l'appendicite ou de la cataracte, et sont bien contents de manger à leur faim); ou à ces laudateurs du même monde qui prennent prétexte des mépris trop faciles pour mépriser à leur tour toute critique décisive" (Bellet 1975, 24); les bonnes vieilles **évidences du sens commun**, du 'gros bon sens' (X 130-1) et de ses "habitudes indéracinables" (XI 211) – on pourrait dire aussi: indécrottables – qui conduisent à déclarer insolubles des questions afin de s'en remettre, par paresse et médiocrité, au 'mystère' ou encore à des "spéculations imaginaires" (XI 212) donnant dans un "pluralisme conceptuel" généré et entretenu dans "l'enseignement vulgaire" et qu'il serait, pense-t-on, trop onéreux de corriger (XI 213, note 3); le **pouvoir stérilisant** de la "prétendue uniformité des lois et des formes de l'évolution à tous les degrés de l'échelle zoologique" (XI 190), un pouvoir qui se plaît à répéter sur tous les tons que tout a déjà été découvert d'un monde où toi, tu n'existes même pas; les **faux problèmes** "soulevés par la tentation sophistiquée d'isoler ou de hiérarchiser indûment", dans l'ignorance pratique de ce que Teilhard appelle les "entité couplées" qui sont "bien représentées, en Physique par exemple, par les couples masse-vitesse, ou électricité-magnétisme, - ou, en Psychologie, par le couple intelligence-amour". (XI 223)

Au lieu d'isoler, "lier organiquement" (XI 213) devient la structure de base des **propriétés ou qualités positives**. Dans "la course aux plus grandes complexités" (XI 189; XI 200), il faut "introduire partout des organismes comme l'habitude introduit partout des mécanismes" (Péguy 1935, 123). Et d'abord, il importe selon Teilhard de se garder de vues "trop simples" (XI 202) et de surmonter six sortes d'illusion: "**l'illusion matérialiste** qui consiste à regarder comme 'plus réels' les éléments de l'analyse que les termes de la synthèse" (X 125); "**l'illusion de la Quantité**" selon laquelle l'être humain "paraît dérisoirement perdu et accidentel dans l'immensité sidérale" (X 126; X 148); "**l'illusion de la fragilité**" selon laquelle l'être humain, "dernier venu parmi les animaux, [...] ne semble supporté dans le Monde que par une pyramide de circonstances exceptionnelles" (X 126, note 1; X 133); "**l'illusion spatiale**" qui regarde "le Cosmos du côté de sa sphère extérieure, matérielle", au lieu de se retourner "vers le point où tous les rayons se joignent" (X 134-5); **l'illusion qui "confond" annihilation et transformation** (XI 229); et finalement **l'illusion "individualiste"**. (X 139.146)

En ce qui concerne les propriétés positives, Teilhard opte pour une "perspective résolument organiciste" (XI 194; X 125.146), ou "structurelle" (XI 214), à privilégier par rapport à une vision dite "juridique" (X 145-7; XI 214) des choses. Il fait remarquer que sa foi individuelle comporte une logique et des 'stades'.

Le **premier stade** est le "sens cosmique" qui fascine tellement ceux qu'il appelle en 1934 "les adorateurs du progrès" (X 144) et qui "permet de mesurer la 'teneur' mystique d'un texte ou d'une vie". (XI 227)

Le **second stade**, "nécessaire" pour "justifier l'effort humain", consiste dans la recherche – non le refus! – de cet esprit "de sublimation et de synthèse" qui se présente "doué d'immortalité et de personnalité" (X 144). La "sympathie immédiate et l'accord profond que j'ai toujours remarqués, dit-il, entre moi et les plus émancipés de la Terre" (X 144) alimente chez lui une **curiosité** en rapport avec ce que Paul dit dans la lettre aux Philippiens, chapitre 4, verset 8: "Tout ce qu'il y a de vrai, de noble, de juste, de pur, d'aimable, d'honorable, tout ce qu'il peut y avoir de bon dans la vertu et la louange

humaines, voilà ce qui doit vous préoccuper”. Cela ne va pas sans une **audace** (XI 218-9) qui refuse les facilités du recours spontané à ce qu’on appelle “la puissance divine”. Pour Teilhard, cela “n’est pas plus une réponse que lorsque le nègre explique l’avion en disant: ‘Affaire de blancs’” (X 147). L’audace consiste plutôt à “accepter jusqu’au bout les conceptions les plus modernes de l’évolution” (X 147) et à “transcrire en termes de réalité physique les expressions juridiques où l’Église a déposé sa foi” (X 148), afin “d’établir un maximum croissant de cohérence universelle”. (X 150, note 1)

Quant au **troisième stade** de la foi de Teilhard, il consiste à s’émerveiller “sans arrêt devant les infinies possibilités que l’‘universalisation’ du Christ ouvre à la pensée religieuse” (X 148). Cet **émerveillement** advient, il se traduit et s’exprime dans un parler **à** qui incite à quitter le parler **sur** et à retrouver sans cesse à nouveau le parler **de** qui personnalise autant le sujet qui parle que ce dont il est parlé, et qui est ce qu’on appelle la **prière**. Selon Teilhard, la prière ne s’épuise pas en considérations pieuses, en recettes toutes faites, ou encore dans des amalgames plus ou moins arbitraires d’images et d’expressions bibliques. La prière est bien plutôt une attente et aussi un “effort pour résoudre une finitude perçue comme ultime ou relative, capitale ou secondaire” (Pin 1980, 49). L’émerveillement au cœur de la prière est la source de la **créativité** (XI 211.217), celle-là même qui faisait dire à Jean Sullivan (1913-1980) qu’“il ne faut pas pleurer, il faut créer. [...] Créer seul importe. C’est-à-dire retrouver la ferveur de ce qui suscita ce que l’on pleure. Les passésistes ne remontent pas assez loin. Les futuristes rêvent trop d’avenir. Une révolution vraie retrouve toujours la source d’une tradition et l’exprime à l’instant même dans un corps et une âme” (Sullivan 2001, 219). Cela, à la condition de passer “de l’irrationalité d’une religion naturaliste, soumise à la nécessité, à la rationalité d’une religion poétique, fondée sur la gratuité”. (Thoré 1965, 236)

Teilhard nous aide à **lire** notre monde, dans la mesure où notre monde nous aide à **comprendre** Teilhard. Pour lire des objets comme s’il s’agissait de livres, il faut de l’imagination, c’est-à-dire la capacité de créer des récits concernant le lien des gens avec des objets et la manière qu’ont les gens d’utiliser ces objets, de s’y rapporter, comme le souligne Michael Bisson du Département d’anthropologie de l’Université McGill à propos de la civilisation du Néanderthal. Il faut aussi être capable de considérer qu’une pierre, qu’elle soit prise dans un champ ou extraite d’une carrière, n’est jamais autant une pierre que lorsqu’elle fait partie du mur d’un édifice. Teilhard en est fermement convaincu, l’histoire dont nous avons besoin est encore inédite. Elle ne sera plus celle d’un Homère pour les Grecs ou de l’*Énéide* de Virgile pour les Romains, ou encore celle d’un Augustin pour les occidentaux de l’Antiquité, chrétiens ou pas, voire celle de la race blanche pour nous aujourd’hui. Et pourtant, cette histoire encore inédite sera elle aussi, comme toutes les autres qui l’ont précédée, non seulement physique, mais tout autant spirituelle.

Il s’agit de poser, d’admettre, et d’introduire: **poser** que tout être “agit autour de soi par la totalité de lui-même” (XI 203); **admettre** – même à titre d’hypothèse – “l’existence au sommet de l’Univers d’un Point Oméga” (XI 204); **introduire** “la possibilité que certaines influences, certain rayonnement, de nature psychique, circulent autour de nous, trahissant et confirmant (sous certaines conditions, et jusqu’à un certain point) l’existence postulée, au-dessus de nos personnes, d’un pôle ultra-cosmique d’énergie personnelle” (XI 204; X 138). Cela ne va pas sans “le pouvoir d’inventer rationnellement”, de prévoir l’avenir, et de doter l’individu de “la dignité d’élément

intégrable dans une totalisation organisée” (XI 190), au lieu de continuer à en faire une chose, un simple numéro, “l’insignifiance nue [...] masquée derrière le scintillement d’une activité proliférante, du bavardage envahissant” (Bellet 1975, 30), “de certains foisonnements superficiels, dus à l’insatisfaction des fidèles plus qu’à la naissance d’un nouvel idéal” (X 141; X 256; XI 195), de “jeux de pouvoir” dans lesquels disparaissent “les manifestations autonomes les plus intimes de l’existence humaine, comme la créativité, l’amour et le libre arbitre” (Sloterdijk 2001, 245), ces quantums d’énergie réputés sans importance particulière et sans but.

## 6 – Vouloir, croire, être

Il y a en chacun(e) deux fois trois personnes:

1. la personne qu’on **voudrait** être;
2. la personne qu’on **croit** être;
3. la personne qu’on **est vraiment** et qu’on **ne connaît pas** soi-même, comme le rappelle la première lettre de Jean, chapitre 3, verset 2: “Ce que nous serons n’a pas encore été manifesté”.

Mais il y a aussi

1. la personne que les autres **voudraient** qu’on soit;
2. la personne que les autres **croient** qu’on est;
3. la personne que les autres **ne connaissent pas**.

La personne qu’on voudrait être et que les autres voudraient qu’on soit est affaire de **désir** et d’**espoir**;

la personne qu’on croit être, et que les autres croient qu’on est, est affaire d’**opinion** et de **confiance**;

la personne qu’on est vraiment et que les autres – y compris soi – ne connaissent pas, “l’être inconnu que tu es à toi-même” (Sullivan 2001, 154), est affaire d’**ouverture** et de **charité**. (X 131-2.138.142)

La “jeune enfant Espérance” si chère à Péguy est ce qui correspond au désir et à l’espoir, car elle est “la source et le germe. Elle est le jaillissement et la grâce. Elle est le cœur de la liberté. Elle est la vertu du nouveau et la vertu du jeune” (Péguy 1935, 122-3). L’espérance est, dit Péguy,

au centre des [vertus] Théologiques, car sans elle la Foi glisserait sur ce revêtement de l’habitude; et sans elle la Charité glisserait sur ce revêtement de l’habitude. [...] Et ce n’est pas en vain qu’elle marche au centre entre ses deux grandes soeurs et que ses deux grandes soeurs lui donnent la main. Mais elles ne lui donnent pas la main dans le sens que l’on croit. Parce qu’elle est petite on croit qu’elle a besoin des autres. Pour marcher. Mais ce sont les autres au contraire qui ont besoin d’elle. Et qui sont bien contentes de lui donner la main. Pour marcher. Car la Foi sans elle aurait pris l’habitude du monde et sans elle la Charité aurait pris l’habitude du pauvre. [...] Elle est chargée d’introduire partout des commencements de commencements, des commencements d’êtres, comme l’habitude introduit partout des commencements, [...] ou plutôt l’innombrable et toujours le même commencement de la fin. [...] Elle introduit partout des entrées et des

gains, des entrées en création, comme l'habitude introduit partout des sorties par amortissement et funérailles. (Péguy 1935, 122-4)

L'espérance, on s'en souvient, a fait l'objet, dans les années 50, d'une puissante synthèse proposée par le philosophe Ernst Bloch (1885-1977) dans *Le principe espérance* (3 tomes parus respectivement en 1954, 1955, et 1959) et qui a inspiré *La théologie de l'espérance* du théologien réformé allemand Jürgen Moltmann d'abord parue en 1964 et plusieurs fois rééditée depuis.

Espérer, c'est avoir confiance et ainsi orienter le désir vers l'accomplissement de ce qu'on est vraiment et qu'on est appelé à devenir. Désir, espoir et accomplissement concernent ce qui est encore à venir (le **futur**). Croire en Dieu et en autrui, c'est espérer en Dieu et en l'humain. Espérance et confiance vont de pair, se confortent mutuellement, permettent que le **présent** ne soit pas un poids qui retient et fasse qu'on devienne la proie de l'opinion, des 'qu'en-dira-t-on' qui se nourrissent d'habitudes, ou qu'on soit habité par la nostalgie qui ne trouve à conjuguer l'à-venir que sous la gouverne du **passé** idéalisé.

La genèse pour Teilhard n'est pas quelque chose de statique renvoyant à ce qui serait arrêté, à un point initial figé et fixe qui "rétrograderait" sur soi (XI 203). Qui dit genèse dit progression; et le croire, dans sa genèse même, est quelque chose qui croît et est ainsi indicateur d'avenir. Ce qui est en genèse, c'est ce qui a de l'avenir. Il s'agit d'un mode d'être: la genèse du croire, c'est son mode d'être.

Teilhard déçoit quiconque demande **quoi** croire et attend de lui qu'il élabore et propose un programme détaillé qu'on n'aurait ensuite qu'à appliquer. En lieu de cela, Teilhard indique **comment** croire. Il est de ceux qui, comme le disait déjà Péguy, "s'élèvent vraiment"; car "ceux qui prennent vraiment de la hauteur ce sont ceux qui laissent le monde à la hauteur où il est; et qui de là montent, de là prennent de la hauteur". (Péguy 1935, 173; 174)

\* \* \*

Qui dit genèse fait allusion à quelque 'point zéro' que nulle parole n'entoure ni n'englobe, à une parole qui naît d'un "vide" sans prétendre, précisément pour cette raison, pouvoir le "couvrir" (X 123), le maîtriser, et donc décider du maintien de ce 'point zéro' ou de son élimination. S'il y a genèse du croire, c'est que le croire n'est ni à maintenir envers et contre tout, ni à détruire par tous les moyens. Ce d'où le croire naît, son **lieu**, crée un espace dont on ne peut s'emparer comme d'une place-forte à défendre – ou à raser.

Expérience première, la genèse n'est jamais derrière soi, dans un passé plus ou moins lointain non seulement dans l'histoire, mais aussi dans la conscience et l'accès à la conscience. Les mots qui tentent de dire cette genèse ne manquent pas. Il y en a peut-être trop, et ils sont souvent usés: l'amour, la fraternité, la communication authentique, la justice, la charité... Tous ces termes ont servi à tant de choses, aussi à la perversion de la relation à autrui, à l'oppression, à "l'organisation de l'avidité universelle" (Sullivan 2001, 189). C'est qu'ils font très facilement partie d'un langage qui, "voulant trop dire, trop vite, [...] ne dit plus rien, et surtout autre chose se dit à travers lui: l'attachement, la peur, dans le temps même qu'il parle d'espérance" (Sullivan 2001, 39). Mais "ce qui est mis en route compte plus que ce qui est dit" (Bellet 1975, 7); et "il faut

supposer que l'homme peut être humain si l'on veut qu'il le devienne", comme le suggère le psychiatre américain Leon Eisenberg. (cité dans Attali 1976, 242)

Certains pensent qu'ils font un voyage. En fait, c'est le voyage qui vous fait ou qui vous défait. "Je suis ma route qui se découvre à mesure" (Sullivan 2001, 125). Pour reprendre les termes mêmes de Teilhard: "J'accepte [...] de marcher jusqu'au bout sur une route dont je suis de plus en plus certain", bien que ce soit "vers des horizons de plus en plus noyés dans la brume" (X 152). Car, comme le dit saint Paul que Teilhard a longuement médité, "nous voyons dans un miroir, d'une manière confuse, [...] d'une manière imparfaite" (première lettre aux Corinthiens, chapitre 13, verset 12). "Il ne faut pas cesser de s'enfermer dans sa nuit; c'est alors brusquement que la lumière se fait" (Francis Ponge [1899-1988]) et que l'évangile devient ce qu'il est: non pas "sermon", mais "parole à germer dans la nuit de la conscience" (Sullivan 2001, 17). "À de telles profondeurs", la confusion entre "annihilation" et "transformation" cesse (XI 229), la distinction entre "suprême nécessité" et "suprême liberté" se dérobe à la saisie de "notre intelligence" (XI 209) happée par ce gouffre, cet "abîme" (X 125) dans lequel elle finit par perdre toutes ses sondes.

De fait, "il n'est pas facile de se dire dans un monde contingent" (Sullivan 2001, 125). Et "si tant d'êtres humains vivent selon les apparences et s'épuisent au théâtre, c'est afin de fermer le puits des abîmes. Car si la voix immémoriale murmurait encore ils ne pourraient plus croire au progrès, à l'argent, à la réussite, à la gloire" (Sullivan 2001, 22). "*Croire, c'est développer un acte de synthèse dont l'origine première est insaisissable*" (X 119). "Il y a une force fantastique dans la foi, pourvu qu'elle ne reste pas cette chose mentale, étrangère à la vie". (Sullivan 2001, 101)

Maurice Boutin, titulaire  
Chaire John W. McConnell de philosophie de la religion,  
Université McGill,  
3520 rue Université,  
Montréal, Qc – H3A 2A7.  
Tél.: (514) 398-3962 / (514) 284-2828.  
Fax: (514) 398-6665.  
Courriel: maurice.boutin@mcgill.ca

## ABRÉVIATIONS &amp; BIBLIOGRAPHIE

- Amery, Carl , *Fin de la providence*, Paris, Seuil, 1976, 223 p.; p. 31.
- Attali, Jacques, *La parole et l'outil*, Paris, Presses Universitaires de France, 1976, 251 p.
- Bellet, Maurice, *Naissance de Dieu. Proposition du possible*, Paris, Desclée De Brouwer, 1975, 590 p.
- Pannenberg, Wolfhart, *La foi des apôtres. Commentaire du Credo*, Paris, Cerf, 1974, 191 p.
- Péguy, Charles, *Note conjointe*, Paris, Gallimard, 1935 (19e éd.), 321 p.
- Pin, Émile-Jean, “Religion populaire, religion organisée et religion invisible, trois projets en tension réciproque”, dans Paul Stryckman & Jean-Paul Rouleau (dir.), *Sciences sociales et églises. Questions sur l'évolution religieuse du Québec*, Montréal, Bellarmin, 1980, 363 p.; pp. 45-58.
- Sloterdijk, Peter, *Essai d'intoxication volontaire* [coll. “Pluriel”, 1016], Paris, Hachette Littératures, 2001, 348 p.
- Sullivan, Jean, *Itinéraire spirituel. Matinales I* [coll. “Folio-Essais”, 367], Paris, Gallimard, 2001, 313 p.
- Teilhard de Chardin, Pierre, -
- VII - *L'activation de l'énergie*, Paris, Seuil, 1963, 429 p.
- X - *Comment je crois*, Paris, Seuil, 1969, 294 p.
- XI - *Les directions de l'avenir*, Paris, Seuil, 1973, 236 p.
- Thoré, Luc, “Signification du phénomène urbain”, dans Hervé Carrier & Philippe Laurent (dir.), *Le phénomène urbain* [coll. “Recherches économiques et sociales”, 2], Paris, Aubier-Montaigne, 1965, 259 p.; pp. 219-239.