

Józef Kulisz

Le péché originel d'après P. Teilhard de Chardin

Collectanea Theologica 56/Fasciculus specialis, 113-127

1986

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

JÓZEF KULISZ SJ, WARSZAWA

LE PÉCHÉ ORIGINEL D'APRÈS P. TEILHARD DE CHARDIN

Le problème du péché originel n'a jamais concentré l'intérêt de Teilhard de Chardin. Ce qui occupait son esprit et était en quelque sorte le „noyau" de son oeuvre, c'est le désir de dévoiler les dimensions vraiment cosmiques du Christ sur le canevas d'un autre monde que celui de saint Paul, car sur le canevas d'un monde qui est au stade du développement évolutif. Nous pouvons exprimer l'essentiel de la pensée et de l'oeuvre de notre auteur de la manière suivante: Dieu voulant le Plérôme — le Christ, a dû d'abord créer le monde, ensuite les hommes parmi lesquels Il pourrait naître. Voulant les hommes, il a dû amorcer un énorme processus de la vie organique et voulant la vie il a dû commencer par les prémices de l'unification créatrice¹.

La plupart des auteurs qui traitent du mystère du péché originel dans la vision teilhardienne du monde, tiennent compte de seulement trois articles que notre auteur a consacrés directement à ce mystère². Ils ne donnent pas de solution et n'ont pas été écrits dans ce but, ni pour expliquer le péché originel en général; à plus forte raison ils ne fournissent pas de théorie de ce péché qui soit ajustée à la vision évolutionniste du monde. L'auteur les a écrits sur commande. L'article de 1922, intitulé: *Note sur quelques représentations historiques possibles du péché originel*, a été écrit à la demande du Père Louis Riedenger SJ, professeur de théologie dogmatique à Enghien en Belgique. En avril 1922 Teilhard de Chardin avait été invité par le Père recteur Joseph Subtil à la Faculté de théologie jésuite d'Enghien. Là il rencontra le professeur de théologie dogmatique, le Père Louis Riedenger avec lequel, ainsi qu'il l'a écrit dans sa lettre, il a discuté sur des thèmes liés avec le christianisme, et spécialement avec le péché originel³. Au cours de la conversation le Père Louis a demandé à Teilhard une brève contribution au thème du péché originel du point de vue du savant et de recherches du naturaliste. Cela ne lui vint pas facilement ce qu'il a brièvement avoué, à savoir qu'il écrivait uniquement parce qu'il avait confiance

¹ 1924 Oe t. IX, 108. La manière de citer les oeuvres de Teilhard est la suivante; nous donnons d'abord l'année de l'oeuvre citée, ensuite l'abréviation de l'ouvrage, ensuite le tome et les pages.

² 1920 Oe t. X, 47,58; 1922 Oe t. X, 59—70; 1947 *ibid.*, 217—230.

³ 1922 *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac*, Paris 1972 (Lint), 81).

dans le Père Louis⁴. Malheureusement deux ans après, par des voies inconnues et par l'intermédiaire de qui Teilhard ne le saura jamais, cette contribution parvint à Rome et tomba aux mains du général de l'ordre⁵. Ceci eut pour résultat que le Père Pierre fut révoqué comme professeur à l'Institut Catholique de Paris et envoyé en Chine s'occuper de fouilles géologiques.

Le thème du péché originel ne fut de nouveau abordé par notre auteur qu'en 1947 par un article intitulé: *Réflexions sur le péché originel* accompagné de quelques mots: *Proposées à la critique des théologiens*⁶. De nouveau donc pas de théorie à l'usage de la masse, mais une note de naturaliste destinée aux théologiens, ayant pour but de montrer les conséquences empiriques des théories théologiques.

Le troisième article, en effet le premier puisqu'il date de 1920; *Chute, Rédemption et géocentrisme*, ne touche même pas à notre problème. Il s'occupe plutôt de la dimension cosmique de l'action du Christ. Du moment que l'action du Christ embrasse la totalité de la création, par le fait-même tout l'univers, touché par le mal a besoin de rédemption.

Ces trois articles n'ont pas pour but, il faut le souligner fortement, de mettre en doute la doctrine officielle de l'Église sur le péché originel, de détruire les dogmes ou de proposer de nouveaux dogmes. Vouloir en tirer des conclusions de caractère dogmatique est contraire à l'intention de l'auteur.

Il semble que si l'on veut comprendre ce que Teilhard dit sur le péché originel, il faut employer la méthode qu'emploie P. Schoonenberg quand il étudie le péché originel dans l'Écriture Sainte. La méthode consiste en ce que l'auteur analyse d'abord les chapitres 2 et 3 de la Genèse, et cherche ensuite à approfondir et à expliquer à la lumière de toute l'Écriture Sainte et de la doctrine de l'Église⁷.

Nous nous servons de la même méthode dans cet article. Ceci d'autant plus que nous savons que notre auteur, en écrivant sur le péché originel, n'a pas élaboré de théorie avec l'idée qu'elle devait cadrer avec la vision qu'il créait. Il l'écrivait dans un autre but.

En analysant ces trois brefs articles qui parlent du péché originel, nous y jetterons un regard à partir de la perspective de l'ensemble; nous essaierons de les lier à la totalité de la vision du monde qui est dans un processus continu de devenir.

⁴ *Ibid.*, 81.

⁵ 1924 *ibid.*, 111.

⁶ 1947 *Oe t.* X, 217—230. Z. Alszeghy et M. Flick pensent que Teilhard exprime dans cet article, évidemment à sa manière, certaines idées du P. H. Rondet SJ, dont il avait pris connaissance durant ses contacts personnels. Cf leur ouvrage: *Il peccato originale*, Brescia 1972, 184.

⁷ P. Schoonenberg SJ, *L'homme et le péché*, Tours 1967, 167—265.

Nature et surnature — différence et unité

On reproche à Teilhard de négliger le mystère de la grâce dont l'humanité a été privée par le péché d'Adam⁸ lorsqu'il traite du péché originel.

Le reproche est justifié, mais partiellement. En réalité, Teilhard ne rappelle pas, dans les articles qui nous intéressent⁹, que l'homme a été doté de la grâce de la manière dont le traitait la théologie de son temps. Il s'agissait pour l'auteur, non pas tant de la nature du péché que des conséquences empiriques des théories théologiques. En un mot, l'auteur voulait montrer certaines difficultés rencontrées par le savant quand il compare les données de la science et la doctrine de la théologie des manuels¹⁰.

Il faut immédiatement ajouter que l'auteur possède une notion claire de la surnature. Mais il en parle autrement que le faisait la théologie officielle de son temps.

Le terme de „surnature" est l'un des peu nombreux qui suscita dans le but d'explication et de compréhension exacte, une chaude polémique et une riche littérature¹¹. En étudiant l'histoire des notions de „nature" et de „surnature" et de leurs relations réciproques, on peut dire qu'on y distingue deux périodes différentes, dont la fin de l'une est le début de l'autre est en même temps st Thomas. C'est lui le premier qui commença à employer dans la théologie systématique le terme de „surnature" et a élaboré pour la théologie la notion de la „nature humaine". Néanmoins nous ne rencontrons pas chez lui d'opposition de ces deux ordres qui apparaîtra si fortement dans la théologie ultérieure. D'après H. de Lubac, les sources de cette opposition doivent être cherchés dans trois causes. D'abord dans la spéculation des théologiens du Moyen Age qui se demandaient ce que Dieu pouvait faire dans sa *potentia absoluta*. Ensuite dans l'essai de solution et dans la recherche d'explication du sort des enfants morts sans baptême. Et enfin dans les tentatives des humanistes, à partir du XV^e s. à créer une religion naturelle qui pourrait satisfaire pleinement l'homme¹². Ces raisons firent qu'en théologie apparut la notion de „pure nature" qui obtint plein droit de cité aux XVI—XVIII^e ss. L'initiateur de cette notion fut le grand

⁸ Philippe de la Trinité OCD, *Vision cosmique et christique*, Paris 1968.

⁹ Cf les trois articles cités plus haut.

¹⁰ Comme exemple on pourrait prendre le cas du Paradis dont parle l'auteur. Cf 1922 Oe t. X, 59—70.

¹¹ Cf la littérature recueillie par A. Zuberbier, *Relacja natura-nadprzyrodzoność w świetle badań teologii współczesnej* (La relation nature-surnature à la lumière des recherches de la théologie contemporaine), Warszawa 1975, 153—149.

¹² H. de Lubac, *Augustinisme et théologie moderne*, Paris 1965, 140—144; B. Suchodolski, *Rozwój nowoczesnej filozofii człowieka* (Développement de la philosophie moderne de l'homme), Warszawa 1967, 238—289.

théologien Thomas de Vio, appelé plus tard Cajétan, de la ville de Gaëte où il est né. La notion de la „pure nature” a joué un grand rôle dans la discussion et la polémique avec Baius et Jansénius et a apporté en théologie une nette distinction des deux ordres naturel et surnaturel, ce qui était inconnu avec une telle acuité dans la théologie du temps de Cajétan¹³.

Quelle est la teneur qu'a apportée la notion de „pure nature”? Avant tout une distinction très nette des deux ordres naturel et surnaturel. Dieu, en créant l'homme, pouvait ne pas lui accorder de dons surnaturels. Cet état sans don surnaturel, c'est l'état de „pure nature”. L'homme aurait alors tendu vers sa fin qui aurait été à la mesure de ses possibilités naturelles, et donc proportionnelle à ses aptitudes naturelles. Cependant Dieu a appelé l'homme à une fin surnaturelle, le dotant de toute la richesse des dons, avant tout de la grâce sanctifiante qui lui rend possible un contact vivant avec Dieu et à l'avenir à Le voir face à face. Malgré son utilité polémique, cette solution introduisait une „schizophrénie” spécifique dans l'unité de la nature humaine et de la vocation de l'homme. Du moment que la nature humaine peut avoir sa fin découlant d'elle-même, le christianisme avec toute sa surcharge de la surnature devient seulement un pur supplément à la vie, et le XIX^e s. et le début du XX^e, ne voyant pas de justification rationnelle à l'existence de la religion, la rejettent comme une forme spécifique d'aliénation de l'homme¹⁴.

Le fait que la théologie souligne trop la gratuité de l'Incarnation et de l'indépendance de la grâce du Christ donnait l'impression, à en croire Z. Alszeghy et M. Flick¹⁵, que la création et le mystère de l'Incarnation sont deux événements qui se succèdent n'ayant de commun que Dieu leur créateur commun. Le premier événement, l'histoire de la création, aurait duré depuis les débuts jusqu'à l'accomplissement de l'Alliance mosaïque. A cet événement répondrait le don de la nature. Le second événement, la nouvelle histoire de la création, aurait commencé à l'instant de l'Incarnation et sa fin se situerait à la fin des temps. Avec l'Incarnation a commencé le don de la grâce, comme quelque chose de non dû à la créature¹⁶.

C'est dans cet horizon de pensée qu'est né le traité *De Deo creatore et elevante*, dans lequel la surnature, comme „don non dû”, est ajouté à la nature. Deux ordres, celui de la nature et celui de la grâce sont superposés comme deux étages qui n'ont rien de com-

¹³ H. de Lubac, *op. cit.*, 145; J. Alfaro, *Le natural y le sobrenatural. Estudio historico desde santo Tomas hasta Cayetano (1274—1534)*, Madrid 1952.

¹⁴ H. de Lubac, *Surnaturel. Études historiques*, Paris 1946, 153, 161; *id.*, *Le mystère du surnaturel*, Paris 1965, 15, 61—72; A. Zuberbier, *op. cit.*, 11—13.

¹⁵ Z. Alszeghy, M. Flick, *I primordi delle salvezza*, Torino 1978, 164.

¹⁶ *Ibid.*, 164.

mun sinon Dieu qui est leur créateur commun¹⁷. L'ordre de la grâce comprise comme non due, ajoutée à la nature humaine qui dans son autonomie se suffit, est avec le temps senti par beaucoup comme superflu.

Il n'est donc pas étonnant qu'à cette époque, c.à.d. dans la première moitié du XX^e s., Teilhard ait dit que le christianisme a cessé d'être assez „contagieux¹⁸. A côté des recherches des théologiens de la première moitié de notre siècle qui ont essayé une nouvelle lecture de st Thomas dans le problème qui nous intéresse¹⁹, Teilhard lui aussi a essayé de montrer, bien que ce fût sur un autre plan que le plan strictement théologique, que le monde, et à plus forte raison l'homme, ne peut pas avoir deux fins, une naturelle et une autre surnaturelle. Évidemment, nous ne trouverons dans les oeuvres du jésuite français ni une élaboration systématique de la relation nature-surnature, ni une spéculation du type scolastique sur ce que Dieu peut *de sua potentia absoluta*. Cependant il s'agit pour lui de niveler l'étage de la surnature élevé sur la création et la nature humaine. Précisément cette superstructure introduite artificiellement fait que, de l'avis de Teilhard, le christianisme devient de peu d'utilité et même tout à fait inutile dans la vie des personnes avec lesquelles il lui est arrivé de travailler²⁰.

Étant donné que notre auteur n'a pas donné élaboration systématique de la relation nature-surnature, quiconque s'intéresse à ce problème dans son oeuvre, semble limité dans la possibilité de montrer cette relation. Ainsi p.ex. H. de Lubac, a rassemblé, semble-t-il, toutes les citations et les endroits de l'oeuvre de Teilhard qui parlent du problème qui nous intéresse, et d'où il ressort clairement qu'il y a une différence essentielle entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel²¹. E. Rideau, en analysant la relation de la nature et de la grâce dans la vision de Teilhard constate que ces deux ordres se distinguent essentiellement, bien qu'ils existent dans une unité mystérieuse²².

Il semble qu'il existe aussi une autre possibilité de présenter le mystère de la surnature dans la vision de Teilhard. C'est d'analyser le processus de la création qui se réalise dans le Christ et par le Christ, que l'auteur nomme plérômisation.

¹⁷ Z. Alszeghy, M. Flick, *La struttura del trattato „De Deo create et eievante”*, Gregorianum 36(1955)284—290; cf aussi M. J. Scheeben, *Natur und Gnade*, Freiburg i. Br. 1941, 9.

¹⁸ 1936 Oe t. IX, 164: „Le christianisme sous la forme que nous prêchons, n'est plus assez contagieux”.

¹⁹ Pour l'histoire de ce problème voir A. Zuberbier, *op. cit.*, 27—88.

²⁰ 1936 Oe t. IX, 164.

²¹ H. de Lubac, *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962, 169—183; id., *La prière du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1968, 164—173.

²² E. Rideau, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1965, 337—339; 389—393.

Le monde, pour Teilhard, n'est pas une réalité créée en un instant et établie dans ses lois une fois pour toutes. Sa compréhension du monde est élucidée par le terme d'„évolution" qui suppose que la réalité dans laquelle nous vivons n'est pas apparue tout à coup; mais qu'elle est un processus d'une longue et lente maturation²³. Teilhard comprend l'évolution à la lumière de la Révélation et y remarque quelque chose de plus que le processus de forces qui agissent fortuitement. Pour le jésuite français, l'évolution est l'expression de l'action créatrice de Dieu dans le temps et l'espace²⁴. Regardant par la réflexion dans la profondeur de l'histoire, de la perspective du temps et à la lumière de la Révélation, on remarque qu'avec le début de la création prenait naissance une essence spécifique dans laquelle toute l'oeuvre de la création s'ouvrait sur l'avenir. A travers l'oeuvre de la création Dieu commençait à réaliser le mystère caché en son intérieur depuis des siècles. Or, c'est le mystère de Jésus Christ. C'est en Lui que Dieu voyait le monde. Le Christ n'est pas seulement la prédestination de la création, mais le centre qui agit physiquement sur tout le processus créateur attirant tout à soi²⁵.

Une lecture attentive des épîtres de st Paul nous montre, selon Teilhard, que le premier homme que Dieu voulait depuis des siècles ce n'était pas Adam, c'était Jésus Christ. En Lui, Christ Homme „Il nous a choisis, comme dit st Paul, avant la fondation du monde... Il nous a prédestinés à être pour lui des fils adoptifs par Jésus Christ" (Ep 1,4—5; cf aussi Col 1,15—20; Rm 8,29)²⁶.

Dans le projet de Dieu le Christ était pensé et voulu depuis des siècles comme la Tête de toute la création, comme celui qui unifie et introduit dans le mystère de la vie divine²⁷. Nous servant ici des définitions puisées à la philosophie d'Aristote il faut dire que depuis

²³ J. Piveteau, *Le Père Teilhard de Chardin savant*, Paris 1964, 15—18; J. Carles, *Teilhard de Chardin. Sa vie, son oeuvre avec exposé de sa philosophie*, Paris 1964, 31—58.

²⁴ 1942 Oe t. III, 323—324: „De ce point de vue (qui est celui, non plus des simples antécédences, mais de la causalité) l'Évolution prend sa figure vraie, pour notre intelligence et notre coeur. Elle n'est point créatrice, comme la Science a pu le croire un moment; mais elle est l'expression pour notre expérience, dans le Temps et l'Espace, de la Création".

²⁵ 1920 Oe t. X, 21—23; 1924 Oe t. IX, 84, 87—88; 1941 Oe t. VII, 53—55; 1946 *ibid.*, 154; 1950 Oe t. V, 373—374.

²⁶ 1924 Oe t. IX, 82—90.

²⁷ *Ibid.*, 84, 114. Sur le thème de la création de tout dans le Christ et pour le Christ cf. A. Feuillet, *La création de l'univers dans le Christ d'après l'épître aux Colossiens*, New Testament Studies 12(1965)1—9; *ibid.*, *Christologie paulinienne et tradition biblique*, Bruges 1972, 48—70; F. X. Durrwell, *La résurrection de Jésus mystère de salut*, Paris 1976; Z. Alszeghy, M. Flick, *I primordi, op. cit.*, 166—168.

des siècles le Christ était la cause exemplaire de toute la création²⁸. Mais il faut ajouter que ce n'est pas seulement le Christ glorifié, mais Jésus Christ comme homme, qui est mort sur la croix, est ressuscité comme „premier-né d'entre les morts" (Col 1,18).

Le début de la création était donc le début d'un grand processus dans lequel a commencé à se réaliser, dans le concret de la dépendance, le mystère du Christ, l'Incarnation, la Rédemption, caché en Dieu depuis des siècles. La plénitude de ce mystère qui mûrit dans le temps, Teilhard le nomme Plérôme, alors qu'il nomme plérômisation, amorisation ou Christification le processus créateur en lui-même qui conduit vers la Plénitude du Plérôme²⁹.

Le Plérôme, d'après Teilhard, c'est la plénitude „où l'Un substantiel et le Multiple créé se rejoignent sans confusion dans une Totalité qui sera néanmoins une sorte de triomphe et de généralisation de l'être"³⁰. Cet organisme vivant — Plénitude — Plérôme — est possible grâce à l'humanité du Christ dans lequel la créature accède à la participation à la vie de la Sainte Trinité³¹.

Dieu, voulant le Christ Incarné comme Tête de l'humanité et de toute la création devait d'abord appeler à l'existence le monde, puis les hommes qui devaient l'unir à la race humaine; voulant les hommes, Il devait créer la vie organique, et voulant la vie, Il devait, comme le dit Teilhard, lancer l'agitation de la cosmogénèse³².

Le monde, l'humanité, le Christ, dans la vision de Teilhard, ne constituent pas des parties du Plérôme mystérieux, liées entre elles de la seule manière extérieure par la pensée de Dieu et par la succession de l'apparition dans le temps que Dieu leur a désignée dans sa connaissance³³. L'action créatrice de Dieu de type unificateur exclut le panlogisme de Leibniz, selon lequel l'unité du monde est décidée par la connaissance de Dieu qui lie par la pensée uniquement extérieurement les différents êtres en une totalité précise³⁴.

La plérômisation pour Teilhard est le processus qui se décompose et mûrit dans l'histoire, processus dans lequel causés dans leur existence et leur action les vivants „se tiennent biologiquement"³⁵.

²⁸ 1917 *Écrits du temps de la guerre*, Paris 1965, (EG), 124; 1919 *L'Int.* 43; 1926 *ibid.*, 132—133; 1926 *Accomplir l'homme. Lettres inédites (1926—1952)*, Paris 1968, (AH), 61—62; 1951 *Oe t. VII*, 272; 1953 *Oe t. X*, 268.

²⁹ 1917 *EG*, 285—286; 1920 *Oe t. X*, 25; 1922 *L'Int.*, 89; 1923 *Hymne de l'Univers*, Paris 1961 (HL), 30; 1933 *Oe t. X*, 86—87; 1924 *Oe t. IX*, 14; 1924 *ibid.*, 87—88; 1924 *Oe t. V*, 401—403; 1933 *Oe t. X*, 10; 1938 *Oe t. V*, 49; 1945 *Oe t. X*, 212—213; 1947 *Oe t. X*, 230; 1947 *Oe t. V*, 235—236; 1948 *Oe t. XI*, 211—213; 1950 *Oe t. V*, 384—385; 1953 *Oe t. X*, 270—272.

³⁰ 1929 *Oe t. IV*, 149.

³¹ 1924 *Oe t. IX*, 84, 144.

³² 1920 *Oe t. X*, 42—43; 1924 *Oe t. IX*, 84, 108.

³³ 1920 *Oe t. X*, 42; 1924 *Oe t. IX*, 108.

³⁴ W. Tatar ki ewicz, *Historia filozofii* (L'histoire de la philosophie), Warszawa 1978, t. II, 76—82.

³⁵ 1921 *Oe t. III*, 36, 38.

Le début de la création est le début de la formation du mystère du Christ, le début de la formation de la surnaturelle Totalité divino-humaine. La Totalité qui se forme n'est pas l'oeuvre du génie et de l'effort humains. L'humanité n'est pas capable de „produire" ou de conduire la création jusqu'au moment de la Parousie dans laquelle se constituera dans sa plénitude le mystère du Plérôme. L'effort de l'humanité mis dans l'oeuvre de la création est une condition nécessaire mais non suffisante pour l'ultime venue du Christ. La Parousie, ultime victoire du Christ, est un événement surnaturel, mais à la lumière de l'évolution, selon Teilhard, n'est pas fortuit. Elle est l'étape finale du développement de la création, de la maturation de l'humanité dans la grâce. C'est la transformation de tout dans le Christ, dernier point critique de l'évolution réalisé par l'action victorieuse de Dieu qui transformera tout ce qu'a réalisé l'humanité³⁶. Car elle a été appelée dès les débuts à transformer le monde, à le conduire à l'ultime plénitude. L'effort de l'humanité et de chaque homme est une participation à la force créatrice de Dieu qui se donne au monde en Jésus Christ.

La révélation divine permet de constater, selon l'auteur, que toute la création, conçue dynamiquement et comprise comme un processus conduisant au Christ, Tête de la création, est le fruit de l'Amour³⁷. C'est par l'Amour, énergie créatrice que Dieu a tiré le monde du néant, a unifié par l'intérieur les éléments en des formes d'être toujours plus parfaites. Dans l'homme, la force unificatrice de l'Amour a cessé d'être anonyme. L'homme a commencé à la vivre consciemment, à ressentir sa force de contrainte. Dès le début, il a pu dans sa liberté l'accepter ou la rejeter³⁸.

Le péché, rejet de la vocation

Teilhard explique les débuts de l'humanité d'une manière monophilétique. Il tire ses raisons „Pour" de la paléontologie et de la génétique d'après laquelle une multiplicité d'unités se trouve au début d'une nouvelle espèce. Il existe encore une autre raison, en dehors de la raison scientifique, et il semble que ce soit elle qui a décidé que l'auteur a choisi la monophilétisme. C'est la fidélité de l'auteur au postulat qu'au début de toute évolution se trouve la multiplicité³⁹.

³⁶ 1920 Oe t. X, 29—32; 1948 Oe t. XI, 163—175; R. Faricy, *Una teologia dello sforzo umano. Sintesi delle due fedi — teologia della Parusia*, dans: *La spiritualità di Teilhard de Chardin*, Assisi 1972, 76—103.

³⁷ 1917 EG, 125; 1940 Oe t. I, 294; 1941 Oe t. VII, 53—55; 1942 Oe t. VII, 77—78; 1944 *ibid.*, 125—126.

³⁸ *Ibid.*, 77—78.

³⁹ Cz. St. Bartnik, *Teilhardowska wizja dziejów* (La vision teilhardienne de l'histoire), Lublin 1975, 168—170.

L'espèce humaine, comme dernier maillon d'un processus créateur très long, comptant des milliards d'années, devient en même temps un nouveau début d'un développement ultérieur. Comme tout en ses débuts selon la conception générale de la création qu'a l'auteur, l'humanité apparaît comme une gerbe multiple de vie consciente. Elle apparaît comme une „multiplicité initiale" d'un processus créateur qualitativement nouveau.

Bien qu'elle soit dans sa structure orientée vers l'unité, la multiplicité, pour Teilhard, est synonyme du mal⁴⁰. Mais n'est pas un mal la multiplicité seule, l'existence des êtres. En effet, pour l'auteur, *esse* est meilleur que *non esse*, mais *plus esse* est encore meilleur que *esse*, l'être plus parfait dans son organisation intérieure. Si donc la „multiplicité" est synonyme du mal, c'est la multiplicité inorganisée, passive, la multiplicité ne possédant pas en son intérieur d'orientation vers des compositions supérieures, orientations qu'elle ne peut atteindre elle-même. Au moment où apparaît dans la multiplicité une action organisatrice l'attirant vers des possibilités supérieures d'existence, commence déjà d'exister une nouvelle dimension du mal qui est la compagne inséparable du processus créateur de type unificateur⁴¹.

Au moment où est dépassé le seuil de la conscience a commencé d'exister une nouvelle multiplicité, qualitativement différente et non rencontrée jusque-là dans le monde, l'humanité, consciente et libre. Le mal cosmique découlant du statut de créature, la souffrance et la mort⁴² dans l'homme ont commencé d'exister dans une nouvelle dimension. Il est devenu un événement conscient.

Dès le début de son existence l'homme était un être soumis à la souffrance et à la mort; il était soumis au processus de la décomposition, il mourait. La souffrance et la mort, de l'avis de Teilhard, appartiennent aux éléments essentiels du développement biologique. La succession des générations séparées par la mort est une nécessité normale de la vie⁴³. La mort, normale dans le processus de la vie, devient cependant un scandale pour la conscience humaine⁴⁴, dans laquelle dès le commencement est gravée la conviction d'être condamnée à l'éternité. En effet l'homme se rendait compte du fait que l'étincelle allumée de la vie consciente est trop faible pour arrêter

⁴⁰ 1916 EG, 29.

⁴¹ 1920 Oe t. X, 53; „Partout où naît de l'être in fieri, la douleur et la faute apparaissent immédiatement comme son ombre, non seulement par suite de la tendance des créatures au repos et à l'égoïsme, mais aussi (ce qui est plus troublant) comme accompagnement fatal de leur effort de progrès". Cf aussi 1947 Oe t. X, 224.

⁴² 1927 Oe t. IV, 91—172; 1948 Oe t. I. 343; 1948 Oe t. XI, 211—214.

⁴³ 1933 Oe t. X; 103; 1939 *ibid.*, 157; 1944 *ibid.*, 191; 1952 *ibid.*, 259: „Par structure même du processus d'évolution biologique (vieillesse organique, retraits génétique, métamorphose...), elle implique la Mort".

⁴⁴ 1917 EG, 151; 1941 Oe t. VII, 48; 1924 Oe t. IX, 91—92, 205—208.

le délabrement de l'unité organique qu'elle constitue. La conscience de cela, c'est une nouvelle dimension, un nouveau plan sur lequel a commencé à exister le mal de l'être *in fieri*. La victoire sur la mort ne se fera que par la résurrection de Jésus Christ, dans la victoire duquel a commencé à participer toute la création. Mais pour participer à cette victoire, il n'y a qu'une voie, la voie de la mort⁴⁵.

Une telle compréhension de la souffrance et de la mort rendait Teilhard „théologiquement" suspect au temps où il écrivait. La tradition théologique, s'appuyant sur les données de la Révélation et sur la doctrine de l'Église, enseignait que la souffrance et la mort sont entrées dans le monde comme conséquences du péché du premier homme. Or l'expérience professionnelle, les recherches sur le passé indiquent à l'auteur que les conséquences extérieures du péché, la souffrance et la mort, sont vieilles comme le monde, qu'elles existaient avant l'homme et son premier péché. Bien plus, que la souffrance et la mort sont la condition du développement et de la maturation du monde, de l'humanité également. Par le péché, de l'avis de Teilhard, le phénomène naturel de la mort a été perturbé, est devenu quelque chose de terrible, dénué de sens, car détaché de l'amour⁴⁶. Nous avons l'expérience d'une telle mort aujourd'hui, mort qui semble barrer tout espoir humain de rencontre avec Dieu⁴⁷.

La dimension du mal, à commencer par la décomposition de la matière inerte jusqu'à la conscience de la mort de l'homme, Teilhard la nommera péché originel. Le péché originel, dira-t-il, existe partout, est si grand que grandes sont les dimensions du temps et de l'espace; il entre dans la structure même de l'être fini⁴⁸.

Cependant il n'est pas permis d'assimiler ce péché originel de Teilhard avec le péché au sens théologique. L'auteur, en employant cette formulation dans ce cas, en fait uniquement le symbole du mal lié à l'existence de l'être dépendant. On pourrait penser que Teilhard, en employant cette formulation, admet l'existence du péché originel indépendamment de l'homme et de sa volonté. Cependant l'analyse des textes nous montre que l'auteur emploie la notion du péché originel par rapport au monde avant l'homme dans une analogie au sens très large. Le péché originel au sens théologique a lieu, de l'avis de l'auteur, là où il y a une faute consciente⁴⁹.

⁴⁵ 1924 Oe t. IX, 91—92; 1948 Oe t. V, 305; 1953 Oe t. X, 268.

⁴⁶ 1927 Oe t. IV, 88; 89, 93, 124.

⁴⁷ Cette compréhension de la mort est actuellement reçue d'une manière générale en théologie. Cf Z. Alszeghy, M. Flick, *I primordi, op. cit.*, 117—119; R. Latourelle, *L'homme et ses problèmes dans la lumière du Christ*, Tournai-Montréal 1961, 337—358.

⁴⁸ 1947 Oe t. X, 222; „S'il y a dans le Monde un Péché Originel, il ne peut être que partout et depuis toujours, depuis la première formée jusqu'à la plus lointaine des nébuleuses"; *ibid.*, 228.

⁴⁹ 1920 Oe t. X, 53—54; 1927 Oe t. IV, 84; 1944 *ibid.*, 191; cf aussi H. de Lubac, *La pensée, op. cit.*, 164.

A côté du mal lié à la nature humaine, l'humanité monophilétique dans ses débuts, exprimait par elle et en elle également le mal par le fait même de la multiplicité dans laquelle elle existait comme espèce. La gerbe de la vie consciente — la multiplicité des unités — prolongeait par elle-même le mal du monde qui était une certaine totalité *in fieri*. En effet, l'humanité était dispersée à ses débuts, aucune pensée commune ne l'animait, elle était fermée sur elle-même, dans les individus, à l'exemple des monades de Leibniz. Le processus de la socialisation, de la compréhension mutuelle apparaissait comme une tâche qui devait être entreprise consciemment par les individus.

„La multiplicité humaine" dans sa première liberté non orientée, passive, comme immobile, portait en soi le danger d'une nouvelle dimension du mal. Il apparaissait au plan de la vie morale. Teilhard dira que ce danger se révélait avec une certaine nécessité il était prévisible. Car là où existe la liberté existe également ce qui n'est pas prévu, et ceci appartient à la nature de la liberté⁵⁰. Dans le „Moi" humain, de l'avis de l'auteur, s'est individualisé consciemment le mal qui entre dans la structure de l'être *in fieri*. Cela voudrait dire que la décomposition est inévitable par la matière, la souffrance et la mort sont inévitables pour la vie, de même le mal moral découlant de la liberté est en un sens inévitable⁵¹.

Teilhard n'a créé aucun modèle, ni montré le scénario de la première rencontre consciente de l'homme avec Dieu. Mais connaissant ce qu'il a dit sur ce thème et sa vision générale de la création, nous pouvons tenter d'indiquer à partir de cela, ne serait-ce qu'en traits généraux, l'événement que l'auteur lui-même nomme „péché originel" des théologiens⁵².

L'humanité, comprise comme le dernier maillon d'un long développement, devient en même temps le départ d'une nouvelle action créatrice de Dieu. Teilhard donne à ce début le nom d'état embryonnaire de l'humanité⁵³, dans lequel le Christ commence à préparer par son action la maturation de l'humanité, et en elle „le lieu de son incarnation"⁵⁴.

Dieu s'est révélé à l'homme comme un centre personnel, dira l'auteur, comme un „moteur psychique"⁵⁵, agissant par la „chaleur cosmique, l'amour"⁵⁶ sur ce qui constitue l'homme, le coeur, l'intelligence et la volonté. L'homme devait avoir conscience de l'in-

⁵⁰ 1953 Oe t. VII, 215.

⁵¹ 1939 Oe t. X, 157; 1947 *ibid.*, 227.

⁵² 1939 *ibid.*, 157.

⁵³ 1916 EG, 53; 1933 Oe t. VI, 61—62; 1948 Oe t. I, 258—259; 1950 Oe t. V, 364.

⁵⁴ 1916 EG, 48; 1920 Oe t. X, 26; 1933 *ibid.*, 105—106; 1926 Oe t. II, 192—193; 1947 Oe t. V, 286—287; 1948 Oe t. XI, 169; 1952 Oe t. VII, 335.

⁵⁵ 1946 Oe t. VII, 153.

⁵⁶ 1931 Oe t. VI, 40—44; 1949 Oe t. VIII, 167—168.

quiétude qui avait pour auteur Dieu lui-même. Dans l'inquiétude se cachait la vocation à entreprendre librement le processus créateur dans lequel devait ensuite se réaliser le mystère du Christ. Dieu n'a pas seulement indiqué la direction du choix, mais aussi le sens de l'intérieur humain ouvert à l'avenir⁵⁷. Donc depuis le début la grâce de la rencontre de Dieu avec l'homme était la grâce du Christ qui devait conduire à l'Incarnation et à la victoire définitive dans la résurrection.

Dans l'homme, la plus haute synthèse d'un long processus créateur, tout le monde connaissait sa plus profonde vocation et la direction d'une évolution ultérieure⁵⁸.

La liberté humaine prolongeait en elle la multiplicité mystérieuse et dangereuse. Elle était un carrefour spécifique où l'homme devait se décider pour l'une des multiples possibilités. Dieu voulait la maturation de l'homme, il voulait le libérer de la multiplicité éparpillée, inorganisée, il voulait annoncer le processus de l'unification créatrice de la société humaine, dans laquelle devait mûrir le mystère du Christ, Tête de la création.

P. Chauchard commentant Teilhard dira qu'avec l'homme est née la possibilité d'actualiser et d'accroître la liberté dans l'amour, liberté qui est la négation de la liberté dans le sens de Gide et de Sartre⁵⁹. Pour Sartre, comme l'écrit Wit Tarnawski, le plus important est „d'exploiter jusqu'aux limites extrêmes la liberté que l'homme n'a pas choisie, à laquelle il a été condamné, mais qu'il possède, une liberté absolue de toute loi et de toute prescription morale; il reste en quelque sorte à se créer tout entier par sa propre volonté à partir d'un produit fortuit dans le vide qui l'entoure. C'est pourquoi l'homme doit continuellement choisir entre les possibilités que la vie lui présente, de quoi dépend en effet quel il sera, ce dont il est responsable devant soi. La difficulté consiste dans le fait qu'il doit choisir et resoudre, alors qu'il lui manque de base pour faire un choix raisonnable. A part son intérêt personnel, il n'y a aucune loi générale qui pourrait lui indiquer comment l'homme doit vivre"⁶⁰.

Contrairement à Sartre, Teilhard dit que devant l'homme a paru un signe, la vocation divine, indiquant la voie de la véritable humanité, voie sur laquelle l'homme pourrait consciemment s'intégrer à l'oeuvre créatrice de Dieu réalisant le mystère du Christ. C'était la vocation faisant sortir l'homme-individu, de sa propre fermeture,

⁵⁷ 1952 Ce t. VII, 335—352; P. Chauchard, *L'Etre humain selon Teilhard de Chardin*, Paris 1959, 190—194.

⁵⁸ 1931 Oe t. VI, 36: „A partir de l'Homme, et en l'Homme, l'Evolution a pris d'elle-même une conscience réfléchie. Elle peut désormais reconnaître, dans une certaine mesure, sa position dans le Monde, choisir sa direction, refuser son effort..." Cf aussi 1936 Ce t. IX, 173; 1948 Ce t. I, 199—200.

⁵⁹ P. Chauchard, *op. cit.*, 185—187, 190, 192—196.

⁶⁰ W. Tarnawski, *Conrad. Człowiek — pisarz — Polak* (Conrad. L'homme, l'écrivain, le Polonais), Londyn 1972, 16—17.

de l'égoïsme, pour l'introduire dans la possibilité de créer une humanité animée d'un même amour⁶¹.

L'homme, toujours compris comme société, a individualisé sa multiplicité dans un choix libre. Rejetant la vocation divine, l'homme a fermé l'horizon de sa vie dans les frontières de son propre égoïsme⁶², et a fait que la société humaine a commencé d'exister comme une multiplicité privée de la force unificatrice, ce qui devait être l'Amour. Or le rejet de l'Amour était une révolte contre le „nerf" créateur lui-même de l'action de Dieu⁶³. La révolte contre l'Amour créateur de Dieu qui était en même temps la grâce du Christ ouvrant le „moi" humain sur Dieu et sur l'autre, était, de l'avis de Teilhard, *sensu stricto* le péché originel des théologiens⁶⁴.

Dans cette image nous retrouvons l'écho d'une très ancienne tradition, ancienne, car elle remonte aux Pères de l'Église tels que st Irénée, Origène, Grégoire de Nysse, Augustin, Fulgence, Maxime le Confesseur; et donc la pensée sur le péché peut se résumer par les paroles du Christ. *Ubi peccatum ibi multitudo*⁶⁵. Cette *multitudo*, multiplicité, mal, ne signifie pas le nombre d'unités de l'espèce humaine, mais l'égoïsme qui ferme les coeurs humains à Dieu et à l'autre. Par cette multiplicité l'homme se détournait de la maturation de la vie dans la communauté dans laquelle le Christ devait se préparer une place pour l'Incarnation.

N'oublions pas que le „modèle" teilhardien du péché originel des théologiens est situé dans un monde qui est en évolution, en devenir. C'est pourquoi on a besoin d'un complément que n'a pas fourni l'auteur, mais qui se trouve implicitement dans sa vision. Eh bien, le monde dans la compréhension de la Bible et de toute la tradition théologique jusqu'au XIX^e s. a été créé d'un seul coup et dès le début était une oeuvre bonne, établie une fois pour toutes dans ses lois. De même l'homme, couronnant la création, est sorti de la main de Dieu comme un être mûr, bon. C'est entre les mains d'un tel homme que s'est trouvé le destin du monde. L'homme devait décider de son sort par un seul „Oui" ou „Non", par une seule décision de sa volonté. Et c'est ainsi que ce fut. Par sa désobéissance

⁶¹ Pour Teilhard l'amour est la force créatrice et productrice. Pour savoir ce qu'est l'amour pour Teilhard, voir H. de Lubac, *L'Éternel Féminin. Étude sur un texte du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1968.

⁶² 1917 EG, 122—124; A. Jeannière, *Approches christologiques*, dans: *Essais sur Teilhard de Chardin* (ouvrage collectif), Paris 1962, 90; J. Onimus, *Pierre Teilhard de Chardin ou la foi au monde*, Paris 1963, 149.

⁶³ A. Jeannière, *op. cit.*, 90; J. Onimus, *op. cit.*, 149.

⁶⁴ 1939 Ce t. X, 157; P. Chauchard, *op. cit.*, 197—198.

⁶⁵ Origène, *In Ezech. hom. 9, n° 1*. PG 13, 732; davantage voir H. de Lubac, *Katolicyzm. Społeczne aspekty dogmatu* (Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme), Kraków 1961, 20—28.

au paradis terrestre l'homme s'est fermé les portes de l'éternité offerte par Dieu⁶⁶.

Cette vision du monde et de l'homme est inadmissible dans la vision teilhardienne de la création. Dans le monde en devenir, ce qui est parfait se trouve dans l'avenir, et ce qui est le plus parfait, au bout de l'évolution. L'homme, tel que le comprend Teilhard, tout en étant le dernier maillon de l'évolution, n'est pas encore son terme le plus parfait. Et surtout, le premier homme dans l'histoire. L'humanité, fleur produite par un grand „travail" et un grand „effort" d'un riche processus créateur se déployant sur l'arbre de vie, était un nouveau commencement d'une évolution ultérieure⁶⁷. Cette fleur devient le début d'une longue et lente maturation dans laquelle „naîtra" le fruit mûr de l'amour divin; ce sera Jésus Christ Incarné, Ressuscité, dans la communauté des frères, dans l'Église⁶⁸.

Du moment que la maturation de l'humanité qui conduit au Christ Tête de la création se décompose dans le temps, est une longue histoire, il est impossible dans la vision de Teilhard, que le „sort" du mystère du Christ ait été subordonné à une seule décision du premier homme, à la première déclaration consciente.

Dans la vision évolutionniste dans laquelle le mystère de l'Incarnation du Christ exige la pleine maturité humaine, l'attitude de l'homme peut hâter ou entraver la maturation du mystère; elle ne peut jamais l'anéantir complètement. De même que dans la vie individuelle de l'homme, ses choix particuliers, même les pires, ne le barrent pas définitivement tant que dure la vie. Ils sont en quelque sorte portés sur le compte de sa maturation dans laquelle se prépare la dernière définition qui apparaît au moment de la mort⁶⁹. Par ses choix, par son train-train quotidien l'homme la rend un moment de mauvais augure, sans espoir, ou, malgré la crainte et l'atmosphère de sérieux extrême, le lieu de la rencontre avec Dieu.

De même, l'humanité prise globalement, mûrissant en son intérieur vers la plénitude dans le Christ, pouvait par ses choix et son effort créateur s'intégrer dans l'action créatrice de Dieu. Elle pouvait aussi, par ses choix, retarder le mystère de l'Incarnation et faire que se révèle en elle le caractère douloureux, rédempteur de l'Incarnation.

Ainsi donc, le péché originel dans la conception théologique n'aurait pas été, selon Teilhard, une décision unique, définitive d'un

⁶⁶ D'après Teilhard, st Paul prenait à la lettre la description de la création et de la première chute de l'humanité. Cf 1920 Oe t. X, 49—51; 1933 *ibid.*, 99—102.

⁶⁷ 1950 Oe t. V, 364.

⁶⁸ Telle que la comprend Teilhard, l'évolution est l'expression l'action créatrice de Dieu. Cf P. Smulders, *La vision de Teilhard de Chardin*, Paris 1964, 57—70.

⁶⁹ T. Wojciechowski, *Z ewolucyjnej problematyki śmierci człowieka* (Le problème-évolutionniste de la mort de l'homme) *Studia Philosophiae Christianae* 15(1979) n° 1, 81—98.

individu ou d'un „couple humain bégayant”⁷⁰. Ce ne peut non plus être un acte isolé, situé dans quelque coin perdu de la terre. C'est, par contre, un état, qui touche l'humanité à travers les péchés particuliers, libres choix disséminés en elle, entravant la réalisation du mystère du Christ. C'est cet état qui se multiplie continuellement dans l'histoire, état qui a fait que l'Incarnation a pris également un caractère rédempteur, douloureux.

Dans la vision de Teilhard, il n'y a plus de place pour le Paradis, félicité primitive des premiers parents⁷¹. Le drame du Paradis décrit dans le livre de la Genèse, de l'avis de Teilhard, est le drame de toute l'humanité. Adam et Ève deviennent l'image de l'humanité avançant vers Dieu, répondant à la vocation de réaliser dans l'histoire le mystère du Christ⁷². La félicité du Paradis n'est rien d'autre que le salut offert à tous dans le Christ, rejeté néanmoins par beaucoup⁷³. Toute l'humanité est responsable du visage de son avenir, de la maturation de l'histoire dans laquelle se réalise le mystère du Christ. Par son refus, par son péché l'humanité introduit continuellement tout le déroulement de l'histoire sur une autre voie que celle qui a été prévue par le plan éternel de Dieu. C'est pourquoi st Paul écrivait: „... la création tout entière gémit maintenant encore dans les douleurs de l'enfantement” (Rm 8,22).

⁷⁰ 1922 Oe t. X, 68—69.

⁷¹ *Ibid.*, 62—63.

⁷² *Ibid.*, 68.

⁷³ *Ibid.*, 68.