



Teilhard *aujourd'hui*

TEILHARD *HOJE* na Europa

Revista do CET

Centro Europeu Teilhard de Chardin

EDIÇÃO DE PORTUGAL

ASSOCIAÇÃO DOS AMIGOS DE
PIERRE TEILHARD DE CHARDIN
EM PORTUGAL

Outubro 2009

SUMÁRIO :

Como **Editorial**, transcrevemos a alocução feita pela presidência portuguesa aos membros do CET, na abertura da reunião em Paris, em Novembro de 2008, fecho do período do seu mandato de dois anos.

Pág. 2:Origem:Portugal

**O PENSAMENTO
DE TEILHARD DE
CHARDIN
NO
CRUZAMENTO
DA NATUREZA E
DO ESPÍRITO**
Michel Renaud

Pág. 4Origem:França

**Premier
Regard sur
Assise 2010**

*Rémo Vescia***Pág. 8:**Origem:Reino Unido

**TEILHARD,
POLITICS AND
SOCIETY**

*David Grumett***Pág. 17**Origem:Itália

**Foi et culture
scientifique
aujourd'hui :
du mystère
au mystère**

*Franco Bisio***Editorial**

Chers amis

Soyez les bienvenus à la réunion de 2008 du Conseil du Centre Européen Teilhard de Chardin (CET), la deuxième sous la présidence de l'**Association des Amis de Pierre Teilhard de Chardin du Portugal**, que je représente ici. C'a été un grand honneur pour notre jeune Association (fondée en juin 2006) d'avoir été élue pour présider, pendant les deux années 2007-2008, à cette institution, dont la portée dépasse énormément les capacités de chacun de ses membres individuels, mais qui nous appelle tous à un travail de convergence au plus haut sens de la pensée teilhardienne. Nous tous, nous affrontons, nous vivons même, depuis ces derniers temps, avec stupéfaction, une vraie révolution mondiale, comme personne n'en a mémoire dans l'histoire de l'humanité. Cela semble être, à l'échelle la plus élevée, la manifestation du phénomène PLANÉTISATION, mais dans son pire. Cependant, de l'autre côté, nous assistons à des efforts inouïs de la part des pouvoirs mondiaux pour essayer de réparer les fautes qui ont déclenché cette catastrophe et trouver les moyens d'en réduire au minimum les effets dévastateurs qui atteindront inévitablement tous les pays, toute l'humanité dans les décennies à venir. Et voilà peut-être les symptômes de la MONDIALISATION dans son meilleur ! En effet, nous sommes en train de vivre une expérience vraisemblablement inédite de convergence globale, où au lieu d'écouter de la part des gens au pouvoir des reproches réciproques, nous les voyons partout se resserrer, se teindre les mains en esprit de coopération. Certainement savent-ils tous, et nous aussi, que personne n'y est innocent, et cela appelle naturellement à l'humilité. Mais on a en même temps la sensation que tout le monde est intéressé à apprendre la grande leçon et pour la première fois nous écoutons des hommes d'état faire des appels à une modération des mœurs et à la contention des excès auxquelles la déesse de la croissance économique nous invitait inlassablement. Tout cela sans parler de cette nouvelle vague d'espérance qui envahit le monde depuis ces derniers trois jours.

Mes amis, nous sommes heureux d'appartenir à cette communauté inspirée de la grande vision universelle de Teilhard de Chardin et d'être entre les premiers à avoir toujours regardé l'évolution de l'activité humaine à travers une perspective d'harmonie et de spiritualité menant à la convergence finale. Quand nous écoutons Teilhard nous apprendre que le progrès de l'humanité doit se faire à tâtons, nous sommes bien positionnés pour accepter que le monde soit à présent dans un moment charnière de tâtonnements, où il faut reconnaître que beaucoup des chemins entamés ont conduit à une grande quantité de choix mal-pris qui nous font appel à renverser la vapeur. Quelle meilleure leçon pouvait nous apporter la VIE PLANETAIRE?

Strasbourg, 22-23 Septembre 1989 – voilà que le CET va entrer dans sa vingtième année d'existence et je souhaite que son prochain président soit encouragé par nous tous à commémorer cette date comme je pense qu'elle mérite. De la conférence inaugurale du Père Noir, sous le thème : « Teilhard – Un Européen Planétaire », je voudrais souligner deux ou trois aspects qui me semblent venir assez en consonance avec nos soucis d'aujourd'hui devant le bouleversement auquel je viens de faire l'allusion. Le Père Noir, tout en relevant l'importance de la pensée de Teilhard dans l'horizon de la construction de l'Europe, nous rappelle : « Il me semble que Teilhard pourrait aider les Européens sur (au moins) trois points : 1) à exorciser la peur paralysante ; 2) à prendre conscience de leur responsabilité ; 3) à activer en eux, non seulement les raisons, mais le goût de vivre, en assurant les énergies nécessaires à une telle marche en avant ». Et de suite, il développe ses réflexions sur ces trois aspects, dont je vous propose d'écouter quelques petits extraits. Sur la menace de la peur, on peut lire : « Oui, les raisons d'avoir peur doivent se changer en raison d'espérer, pourvu que soient prises toutes les précautions pour éviter les dérives, toujours possibles, et que soient corrigées les erreurs inévitables tout au long d'une évolution qui se fait par tâtonnements mais qui a toujours, jusqu'ici, essentiellement réussi, trouvé l'issue... » À propos de la prise de conscience de la responsabilité, je retiens : « Teilhard nous montre qu'avec la planétisation, la responsabilité, de tous et de chacun, passe à un stade supérieur. Désormais, l'humanité sait qu'elle se sauvera ou se perdra ensemble. Elle prend conscience de sa responsabilité envers l'évolution de tout un passé dont elle est issue, envers tout un présent avec lequel elle est solidaire et même envers tout un avenir qui dépendra pour une large part de quelques-unes de ses décisions. On assiste donc à une montée accélérée de la responsabilité de tous et de chacun ». Et, finalement, concernant le goût de vivre, après nous avoir rappelé que (je cite) « l'amour, pour Teilhard, est la seule énergie capable [...] d'unir sans exclusion et sans écraser [...], l'amour sous la forme de l'un de ses effets capitaux pour l'humanisation : le goût de vivre », nous dit le Père Noir : « L'énergie nécessaire pour l'Europe et la Terre est disponible, encore faudrait-il ne pas la gaspiller et au contraire la développer » et, plus loin : « Teilhard ne demande qu'une chose à l'homme, quelles que soient ses appartenances, c'est d'aller jusqu'au bout de son humanité... »

Sans doute ces paroles sont de toute actualité pour la situation critique que nous vivons en Europe et dans le monde aujourd'hui, mais, je crois, elles nous montrent également l'universalité de l'esprit qui a inspiré la constitution du CET et qui mérite continuer à être cultivé et développé par toutes les Associations qui en font partie.

Pour finaliser, j'aimerais vous lire la phrase de clôture de l'allocution prononcée par M. Maurice Ernst, à la date représentant du Centre Français Teilhard de Chardin, quand il a inauguré la session à Strasbourg en septembre 1989 :

« Nous avons en commun quelque chose de très fort : c'est la conviction à tous que la vision de Teilhard n'est pas dépassée, qu'elle n'a encore été exploitée que très insuffisamment, qu'en fait elle est plus actuelle que jamais dans ce monde qui bouge sans arrêt, au cœur de cette humanité confrontée à des besoins immenses, à des dangers formidables, et qui instinctivement est en attente d'une vision d'avenir. C'est cela qui fait notre unité profonde et c'est pour cela que nous sommes là aujourd'hui, pour être plus forts ensemble, au service de la diffusion de la pensée de Teilhard. »

Tel qu'il y a vingt ans, je crois qu'on peut répéter que c'est pour cela que nous sommes là aujourd'hui.

Paris, Collège des Bernardins, le 7 novembre 2008

O PENSAMENTO DE TEILHARD DE CHARDIN NO CRUZAMENTO DA NATUREZA E DO ESPÍRITO¹

Comunicação à Academia das Ciências de Lisboa - 22 de Janeiro de 2009

Michel RENAUD

Entre o pensamento de Pierre Teilhard de Chardin e a sua própria vida manifesta-se uma coerência graças à qual a obra do autor ganha um esplendor especial. Génio multifacetado, cientista, filósofo, teólogo e místico, Teilhard tenta desvendar as relações entre o mundo material e espiritual. É nesta relação entre a matéria e o espírito que a Comunicação quer situar-se. Na primeira parte, perguntou pelas razões que ainda tornam Teilhard de Chardin actual. Não será que se apresenta como um pensador demasiado marcado pela ciência da sua época, nomeadamente pela paleontologia, assim como pelos pressupostos da sua fé? Mas Teilhard elabora uma teoria filosófica na qual estão relacionados os três eixos inerentes a todas as grandes sínteses do pensamento, respectivamente a matéria ou natureza, o ser humano e Deus. Ora, existem muitas filosofias brilhantes que, porém, operam uma espécie de curto-circuito deixando na sombra um dos termos desta trilogia especulativa; por exemplo, a metodologia da fenomenologia husserliana e francesa do século XX não encontra Deus no seu caminho; a escolástica ainda não podia pensar a matéria com todo o peso que a ciência lhe dá hoje; e teorias recentes, muitas vezes fundamentalistas, pensam erradamente poder encontrar a presença de Deus directamente na matéria ou nos genes humanos. Teilhard articula de modo específico estes três eixos, o que lhe merece toda a atenção. A segunda parte da comunicação lembrou dados biográficos, entre os quais factos, em geral conhecidos: a proibição de escrever que Teilhard sofreu por parte das autoridades da Igreja, em função da sua interpretação das origens do homem, a sua longa estada na China, conjuntamente terra de quase exílio e segunda pátria, na qual participou na descoberta do sinântropo, enfim, a feliz publicação póstuma das suas obras de que Jeanne Mortier foi herdeira. A terceira parte da Comunicação, a parte mais importante, centrou-se em três aspectos da obra de Teilhard particularmente importantes: a emergência da consciência, em função da lei Complexidade-Consciência. Contrariamente à fenomenologia do século XX, a consciência é descrita a partir da evolução biológica, o que suscita um problema à filosofia contemporânea; mas por outro lado, um parentesco inesperado permite aproximar Teilhard e Hegel, apesar das evidentes diferenças de estilo, de dialéctica e de preocupações. Esta tese perpassa toda a análise dos três aspectos analisados na Comunicação. O conceito de «redobramento» pelo qual Teilhard descreve o aparecimento da consciência, abrindo o destino da Noosfera, encontra, com efeito, no conceito de *Insichgehen* (o «ir dentro de si») de Hegel um homólogo significativo. Mas o problema consiste em determinar a relação que existe entre a descrição do aparecimento da consciência enquanto apreendido «de fora», isto é, a partir da evolução biológica, e a apreensão da consciência a partir de si própria, na auto-consciência. Ora, interessa notar que este problema está também no centro da epistemologia das ciências neuronais actuais, o que mostra tanto a dificuldade inerente à articulação - ou sutura - das duas perspectivas como o interesse da apresentação de Teilhard. O segundo flash interroga o nível especulativo do discurso de Teilhard, quando os conceitos operam um salto filosófico, passando das observações científicas e empíricas para o movimento de totalização, ao falar da Vida, do Espírito, do Cosmos no seu conjunto. A presença dos termos com maiúsculas (Vida, Bioesfera, Noosfera, etc.) já parece ser um índice deste movimento de globalização das realidades naturais e espirituais. É então o problema

¹ O texto agora aqui apresentado é um resumo feito pelo autor da sua comunicação, cujo texto integral foi publicado no Boletim nº 8 da AAPTCP, 1º trim. 2009. É precisamente esse texto integral que, nas respectivas traduções, integra as versões da presente edição da Revista "Teilhard Hoje na Europa" das outras Associações membros do CET. Ao presente resumo acrescentou o autor os apontamentos das intervenções feitas por diversos Académicos no final da sua exposição, bem como as suas respostas então dadas.

da finalidade da evolução, da Bioesfera para a Nooesfera, e desta para o Ponto Ómega, que exige uma atenção metodológica: em que nível epistemológico se situa este discurso, cujo interesse não pode ser ignorado, mas que poderá ser interpretado de diversos modos, os quais que não coincidirão necessariamente com o de Teilhard. O terceiro flash parte do último capítulo de *Le phénomène humain, A terra final*; é o conceito de fim do mundo que importa sublinhar, com a sua ambiguidade relativa ao duplo sentido do fim, conjuntamente morte do planeta e alcance da finalidade de toda a Nooesfera. Nessas considerações é o Teilhard visionário que fala, mas também o Teilhard filósofo e teólogo, animado pela sua fé cristã. Mas o conceito que reconcilia essas perspectivas é o de convergência: convergência entre, por um lado, a visão de fé, fé no carácter transcendente do termo da evolução, e, por outro, a compreensão da evolução do destino do ser humano no Cosmos. Mas dado que o alcance da finalidade do Cosmos só se dará pela implicação da liberdade humana, então não se pode deduzir que este alcance é automaticamente assegurado: permanecem como possíveis as duas vias, uma que leva ao fechamento mortífero do espírito sobre si próprio, e o da abertura à alteridade do Outro. Este Outro, pensável como Ponto Ómega e identificado com o Cristo universal, é conjuntamente imanente e transcendente. A conclusão da Comunicação mostrou como Teilhard ainda hoje pode ser um guia seguro, para além de todas as filosofias, para imaginar e pensar o destino do ser humano após a morte individual

1. O debate iniciou-se com o **Prof. Barata Moura**, o qual, de modo factual, contestou a ideia segundo a qual Hegel, após a sua morte, teria caído no esquecimento da história. As disputas à volta de Hegel na Universidade de Berlim, e todas as tomadas de posição posteriores mostram que Hegel não foi esquecido. Em seguida, julgou errada a interpretação de *Le phénomène humain* que queria considerá-lo como uma fenomenologia da consciência. Em terceiro lugar, sublinhou a tensão entre a dialéctica da vida e da matéria em Hegel e Teilhard, o que implica uma diferente compreensão da racionalidade, diferença que se manifesta até na compreensão da cristologia. Finalmente sugeriu que a raiz que nos faz falar da proximidade entre o cristianismo de Teilhard e Hegel poderia ser a compreensão do Logos, e de um Logos neoplátonico que inspirou o cristianismo desde os seus primórdios. A tais comentários o orador respondeu 1) que as lutas entre hegelianos de esquerda e hegelianos de direita, logo após o desaparecimento de Hegel, testemunham um progressivo afastamento do pensamento deste; a «queda no esquecimento da história» aludia à profunda distorção que, logo depois de Hegel, se deu quanto à inteligibilidade do seu projecto, com as sucessivas tentativas de endireitamento desta compreensão, em 1907, 1920, assim como depois da segunda guerra mundial. É a esta inegável má compreensão ou distorção que se pode chamar esquecimento da história. 2) Em seguida, concordou com o prof. Barata Moura quanto à diferença entre a fenomenologia da consciência na esteira de Husserl e a teoria de Teilhard em *Le phénomène humain*; aliás, toda a segunda parte da exposição apoiou-se nesta diferença, tendo-se concentrado na sutura entre uma teoria fenomenológica da auto-consciência e a maneira como Teilhard aborda a consciência na base da evolução biológica. 3) Em terceiro lugar, concordou na diferença do estilo dialéctico entre Teilhard e Hegel, mas sublinhou que a semelhança retida se nota quando um e outro mostram a necessidade de dispor de conceitos metafísicos para poder pensar a evolução da matéria; mas a Comunicação indicou também que o debate ainda está aberto quanto à maneira de compreender o estatuto epistemológico de tais conceitos. Enfim, o orador indicou que o Logos do neoplatonismo, em geral associado ao nome de Plotino, é de dois séculos anterior ao aparecimento do cristianismo, mas concordou quanto à inspiração neoplátonica não só de Hegel, mas de Teilhard e também de Tomás de Aquino.

2. O professor **Joaquim Carreira das Neves** referiu que tinha encontrado em Jerusalém um célebre Pe Franciscano, excelente conhecedor das Escrituras, nomeadamente das Escrituras gregas, e muito amigo de Teilhard. A este último teria aconselhado, num encontro, a leitura aprofundada das epístolas aos Efesos e aos Coloneses, dizendo que já lá estava o âmago da visão de Teilhard. O mesmo Franciscano disse a Teilhard: «tu não podes fazer a ciência a partir da Bíblia»; nem Darwin, nem Teilhard, tal seria a objecção. Em segundo lugar, quanto à *Terra final*, o Prof. Carreira das Neves indicou que faltava a Teilhard uma epistemologia, que Teilhard, no fim de

contas, partia sempre da sua fé. É preciso compreender a *Terra final* a partir do homem que mudou o sentido da vida.

A resposta do orador foi o seguinte: apesar das dificuldades de ordem epistemológica que sublinhou na Comunicação, o problema da finalidade da evolução permanece; indicou que iria apresentar a sua própria tese a esse respeito no próximo colóquio da Academia sobre Darwin, ao considerar que existem duas maneiras de entender a finalidade, uma inaceitável e outra, filosoficamente possível. Em seguida, considerou que Teilhard tem pelo menos dois pontos de partida, a ciência e a fé, e que a relação entre eles, tal como diz o próprio Teilhard, deve ser entendida a partir do conceito de *convergência*, conceito que deixa a sua especificidade às duas abordagens, respectivamente a da fé e a da ciência.

3. O professor **Braga de Macedo** sugeriu, a título de exploração, que o conceito de acção poderia esclarecer em Teilhard a junção entre ciência, filosofia, teologia e mística. Mas perguntou se as análises deste deixavam um lugar à problemática da acção. O orador distinguiu entre a teoria da acção e a acção vivida pelo próprio Teilhard. Não existe, quanto saiba, uma teoria filosófica da acção, salvo em filigrana na maneira como Teilhard entende a responsabilidade de que o ser humano é investido quanto à evolução da Noosfera. Mas por todo o seu trabalho no campo, Teilhard mostrou-se um homem de acção, acção que efectivamente foi reflectida indirectamente na unidade do seu pensamento.

4. O Senhor Presidente **Adriano Moreira** realçou finalmente a figura de Teilhard, lembrando que Teilhard em Portugal já tinha sido apresentado e comentado, desde os anos 1960, devendo-se destacar a esse respeito a figura de Almerindo Lessa. Por outro lado, sublinhou o papel desempenhado por mulheres na vida de Teilhard, nomeadamente pela prima deste, amiga e correspondente fiel, assim como pela secretária Jeanne Mortier, à qual se deve o facto de toda a obra de Teilhard não ter desaparecido, o que teria sido uma perda irreparável para a cultura do espírito.

de França

Premier Regard sur Assise 2010

par Rémo Vescia

Le projet **ASSISE 2010** réunit deux figures majeures de l'histoire de l'humanité : **François Bernardone** (1182-1226) et **Pierre Teilhard de Chardin** (1881-1955) en deux colloques internationaux successifs : à Assise, en octobre 2010 et à Paris un mois plus tard.

Malgré les sept siècles qui séparent François d'Assise et Teilhard de Chardin, un même souffle les anime : tous deux, sont des poètes amoureux de la Vie, de la Nature, de l'Homme et de l'Esprit de Dieu. Tous deux sont de grands croyants fidèles à l'Église à laquelle ils se sont voués toute leur vie, bien que souvent en apparente opposition, avec elle. Tous deux étaient convaincus d'avoir à changer le monde dans lequel ils vivaient, par un retour aux sources du Dieu trinitaire auquel ils croyaient. Ils avaient tous deux foi en une cosmologie théologique inspirée de Saint Paul et de Saint Jean avec le **Christ, Centre et terme de l'Univers, l'Alpha et l'Oméga universel**. Tous deux profondément convaincus qu'il ne suffit pas de prêcher la bonne parole mais de suivre et de vivre le Christ dont l'Incarnation, - sa Vie, sa Passion et sa Résurrection, - demeure le message éternel de la Révélation. Par leur intelligence du monde, leur regard pur vers l'essentiel, la relation de l'homme à Dieu a été transformée, et nos sociétés à la dérive et à la recherche de sens, peuvent éprouver le besoin de se reporter à ces deux grands personnages majeurs de l'histoire de l'humanité car ils sont l'un et l'autre, plus que jamais, d'actualité.

L'Alpha et l'Oméga à l'origine du Cosmos et de l'Évolution

Aussi, pour mieux retrouver leur inspiration, faut-il commencer par s'intégrer à cette histoire, à son cours et à sa manière de s'inscrire dans une cosmologie universelle et ce qui peut en constituer, selon nous, la clé d'intelligence : l'idée d'Évolution. En effet l'évolution est l'hypothèse la plus importante que l'intelligence humaine ait émis depuis longtemps et elle est issue en droite ligne de la Bible. Même si son interprétation est encore objet de discussions, la Science, avec ses grands découvreurs, de Galilée à Darwin et à Teilhard, est naturellement évolutionniste, à l'exception de quelques esprits obtus... Et l'Église, longtemps figée dans un créationnisme obscurantiste, admet aujourd'hui couramment, sa réalité et s'y réfère volontiers.

Certes au temps de François d'Assise la Science n'occupait pas encore la place prépondérante qui est la sienne dans la connaissance contemporaine, caractéristique de tant d'avancées techniques, comme elle l'est pour Teilhard, grand scientifique paléontologue du XXe siècle. Mais cette différence qui semblerait les séparer n'entame pas leur perception commune de la foi en un Dieu trinitaire et en Jésus Christ, homme et Dieu, qui les inspire et les unit. Aussi peut-on se demander : l'Évolution ou la cosmologie universelle procéderait-elle d'une grande idée à laquelle l'un comme l'autre ont été sensibles, même si cela n'a pas été explicité de la même manière, par l'un et par l'autre ? « *Au commencement était le Verbe, dit l'Évangile de St Jean, et le Verbe était Dieu. Le Verbe était au commencement et le Verbe était Dieu.* »

A travers le vocable Verbe, source d'énergie créatrice, souffle créateur, on comprend que cette Énergie primordiale transcende ce qui est directement observable : l'immanent que la science peut analyser, mesurer, expliquer. Et ils ont pu en déduire, en bons chrétiens, qu'il y a Quelqu'un d'antérieur à tout, source première de toute vie et de tout amour, ou Quelque chose de plus fort, de plus grand et de plus intelligent : l'Alpha et l'Oméga de Tout.

Foi et Raison : le Christ, sommet de l'Évolution

Au moment où le monde sort à peine d'une grave crise économique, un effort de redressement basé sur la reconnaissance des vraies valeurs morales et spirituelles paraît plus nécessaire et plus urgent que jamais. Les progrès techniques modernes tendent à unir les peuples et à les rendre solidaires, et il semble particulièrement souhaitable de chercher à concilier l'image conceptuelle de l'univers que nous propose Teilhard avec les aspirations claires ou confuses de l'esprit humain : l'activité intellectuelle avec l'effort moral, les avancées scientifiques avec les recherches de la vérité de la foi religieuse. Foi et Raison ne sont-elles pas des chemins de vérité destinés à fonder l'espérance humaine, afin que la marche en avant de l'humanité se poursuive, plutôt que de se laisser berné par les facilités que prône le matérialisme ?

Il existe des personnes de grande valeur qui souffrent d'allergie au surnaturel, à tout ce qui n'entre pas dans le cadre restreint de l'expérimentation scientifique. Respectons leur foi dans la toute puissance d'un Hasard génial qui leur permet de considérer leur propre intelligence comme son œuvre. Mais observons que même si nous ne reconnaissons que le Hasard comme cause unique du devenir du monde, il leur faut admettre que c'est le hasard qui les a conduits à choisir cette solution et que par conséquent ils ont une chance sur deux de se tromper²... Alors, autant s'en remettre au pari de Pascal ! Or Pascal, pas plus que François d'Assise ou Teilhard de Chardin, ne nous semble être le fruit du hasard. Ils paraissent plutôt des réussites et des mises en œuvre personnelles, librement assumées, du message christique vécu librement et personnellement, chacun selon sa personnalité et en son temps. Le Christ lui-même, peut-il paraître le fruit du hasard ou même celui de l'imagination des hommes ? Il paraît, au contraire, comme l'aboutissement d'une longue histoire, précisément celle que relate la Bible, pour constituer enfin, le « *sommet de l'évolution* », selon

² Rappelons cette réflexion de Teilhard : « *A travers les civilisations qui se déplacent, le monde ne va pas au hasard ni ne patine, mais, sous l'universelle agitation des êtres, quelque chose se fait, quelque chose de céleste sans doute, mais de temporel d'abord. Rien n'est perdu dès ici-bas pour l'homme, de la peine de l'homme.... Le sillage laissé derrière elle par l'humanité en marche nous révèle-t-il moins bien son mouvement que l'écume jaillie ailleurs sous l'étrave des peuples ?* »

Et celles-ci d'Einstein, son contemporain « *Le hasard, c'est Dieu qui se promène incognito* »... « *Ce qui est incompréhensible, c'est que le monde soit compréhensible* »... « *L'idée que l'ordre et la précision de l'univers, dans ses aspects innombrables, serait le résultat d'un hasard aveugle, est aussi peu crédible que si, après l'explosion d'une imprimerie, tous les caractères retombaient par terre dans l'ordre d'un dictionnaire* »...

l'heureuse expression de Benoît XVI.³ Aussi Teilhard, grand admirateur de François d'Assise, et grand défenseur de l'idée d'évolution - qu'il qualifie de *cosmogénèse*, tant elle englobe tout le devenir de tout l'Univers - pourra résumer sa pensée, à la fin de sa vie, ainsi : dans la dynamique de *la Cosmogénèse* – dans l'histoire de l'Univers – il y a d'abord *la biogénèse*, - l'histoire de la Matière Vivante dans la biosphère - et ensuite, *l'anthropogénèse*, - l'histoire des hommes qui ont la responsabilité d'humaniser la Terre afin de trouver son couronnement dans *la christogénèse* – l'Incarnation du Christ, Fils de Dieu fait Homme - .

Cette *Cosmogénèse* peut s'épanouir en *noogénèse*, par la montée de la *noosphère* – (noos = esprit) – enveloppe spirituelle, de la pensée, analogue à la biosphère, enveloppe organique de la vie matérielle. La tâche de l'homme consiste à humaniser la matière vivante grâce à la raison et à la conscience éthique dont il est seul à être doté, à se spiritualiser par l'élévation de son esprit, pour se diviniser en une marche en avant vers le point Oméga, le Christ Éternel.⁴ Ainsi en s'humanisant la matière est appelée à se sublimer en Esprit. Et l'on comprend qu'après le merveilleux Cantique des créatures de St François (*Loué sois-tu Seigneur pour notre frère soleil...*), Teilhard puisse, à son tour, entonner l'extraordinaire Hymne à la matière (*Bénie sois-tu, universelle Matière, Durée sans limites, Ether sans rivages, Triple abîme des étoiles, des atomes et des générations, toi qui débordant et dissolvant nos étroites mesures. nous révèle les dimensions de Dieu*).

St François paraît alors comme le plus bel exemple d'intelligence de l'Amour infini du Christ, avec lequel il s'identifie tellement qu'à la fin de sa vie il en reçoit les stigmates. Et Teilhard, comme le plus bel exemple d'Amour de l'Intelligence lumineuse du Christ, au point de 'sortir' lui-même de la vie, le jour de Pâques 1955, le dimanche de la Résurrection, comme il l'avait souhaité. Tous deux ont librement et totalement consacré leur vie à cette Vérité faite Homme : le Christ Éternel, *sommet de l'évolution*. Car ils ont compris, tous deux, le mystère de l'Incarnation du Christ. Ils ont donné un sens à leurs vies en s'identifiant à Lui, source de Lumière, d'Amour et de Vie.

ASSISE 2010 : construire la Terre

Grâce à l'étude approfondie de leurs vies et de leurs écrits, nous nous proposons, avec l'aide de quelques personnalités, d'analyser, la *Cosmologie théologique* de St François et de Teilhard vécue intensément, par l'un et l'autre, chacun en son temps, à la lumière d'une même foi. Pour cela, au cours des Colloques **ASSISE 2010**, celui d'Assise plus centré sur St François - et plutôt italophone, et celui de Paris d'avantage centré sur Teilhard, - et plutôt francophone, nous nous appuierons sur trois axes de réflexion du devenir du monde :

- 1) **L'Évolution** de la marche en avant de **L'Homme sur Terre** que Dieu permet en laissant « *faire les choses se faire* » (comme dit Teilhard), en respectant la liberté de chacun.
- 2) **L'organisation que les hommes entendent donner à leur société**, avec leurs nationalités et leurs croyances religieuses, pour parvenir à vivre ensemble et donc de l'organisation de la vie sur Terre que nous devons respecter, de manière écologique et de la nécessité d'un développement durable dans la paix et l'amour;

³ Benoît XVI : "À Pâques, nous nous réjouissons parce que le Christ n'est pas resté dans le tombeau, son corps n'a pas connu la corruption; il appartient au monde des vivants, non à celui des morts; nous nous réjouissons par ce qu'Il est – ainsi que nous le proclamons dans le rite du cierge pascal – l'Alpha et en même temps l'Oméga... Précisément, la résurrection du Christ est bien plus, il s'agit d'une réalité différente. Elle est – si nous pouvons pour une fois utiliser le langage de la théorie de l'évolution – la plus grande «mutation», le saut absolument le plus décisif dans une dimension totalement nouvelle qui soit jamais advenue dans la longue histoire de la vie et de ses développements: un saut d'un ordre complètement nouveau, qui nous concerne et qui concerne toute l'histoire". Homélie pascale 2006

⁴ Pour qu'on soit éclairé et que l'on prenne conscience du merveilleux don qui nous est fait, pas seulement celui, magnifique, de la vie et de la dignité de notre condition, mais surtout de l'invitation à nous élever en l'Esprit, dans l'émerveillement de la Beauté Divine. Aussi Teilhard peut écrire : "La création est un grand livre ouvert à la recherche et à la contemplation des hommes. Nous avons soif de voir et de connaître... Dieu est pour nous l'éternelle découverte et l'éternelle recherche... Nous marchons conscients d'avoir le monde à diviniser"

3) **l'unité de la Création** pour qui se réfère à des valeurs spirituelles non seulement comme règles de vie en société, mais par volonté d'**élévation personnelle**, de marche à l'étoile, dans le respect et l'Amour, *par une prise de conscience de la Cosmogénèse Théologique pour la divinisation de l'Univers*.

C'est ainsi que le travail, la science et la technique acquièrent une signification exceptionnelle, et doivent être considérés comme une invitation à l'élévation de nous-mêmes : nous sommes les héritiers d'une mission sacrée, nous voilà responsables du parachèvement de la Création. Le travail, la science et la technique sont nécessaires à l'ascension de l'homme dans la direction grandissante d'une unité et d'une spiritualisation de l'Univers. Pour le chrétien, une dimension supplémentaire s'y ajoute : le Christ, - origine et terme de toute la Création, - tout doit trouver en Lui son achèvement et son couronnement : le monde tout entier se manifeste par un caractère sacré et que tout ce qui contribue à l'épanouissement futur de la création est intrinsèquement orienté vers Lui.

Construire la Planète Terre dans l'Amour

Prenant en considération le rôle exceptionnel tenu par le travail, la science et la technique ils constituent, pour l'humanité, une condition essentielle, une avancée indispensable à notre humanisation d'abord et à la divinisation du monde, ensuite, pour l'édification du Royaume de Dieu. Cette avancée est nécessaire parce qu'elle nous permet de remplir une fonction unique et irremplaçable, - car nous sommes tous uniques, - dans ce qui peut paraître comme le dessein de ce Dieu d'Amour auquel nous croyons. Dans son amour du Christ, le chrétien trouvera ainsi un nouvel encouragement à militer en faveur du progrès, de la culture et du meilleur accomplissement du travail. Il s'agit pour nous de Construire, de Partager et de Protéger la Planète Terre avec des connaissances et une conscience de plus en plus grandes. Sans doute la vigilance s'impose car le mal est toujours à l'affût. Et voilà pourquoi l'écologie, - dont S. François a été proclamé le saint patron par Jean Paul II, - peut être considérée comme une forme d'humanisation et de spiritualisation de la Terre.

Celui qui approfondit jusqu'au bout le sens de l'écologie apercevra vite combien elle peut être fructueuse pour une rencontre renouvelée entre le christianisme et le monde moderne. Teilhard ne demandait rien d'autre que d'intégrer dans la théologie chrétienne sa vision du monde aux dimensions prodigieusement agrandies. Il rendait aux chrétiens, la fierté d'être les témoins du Christ ressuscité.⁵

Changer notre regard sur le monde

Teilhard et François d'Assise sont d'autant plus d'actualité, en ces temps de crise planétaire, que l'idée que l'on se fait de la vie tend de plus en plus vers un matérialisme d'abondance et de jouissance immédiate, - l'avoir plutôt que l'être, la possession abusive plutôt que l'intelligence de partage, l'amusement fallacieux plutôt que la communion des êtres dans l'amour du beau et du vrai. Nous sommes appelés à nous libérer du vieil homme qui va se corrompant au fil de ses convoitises. St François et Teilhard nous invitent à revêtir l'homme nouveau selon Dieu, en changeant notre regard. Exerçons notre regard à voir ce « beau » et ce « bon » dont Dieu s'émerveillait au commencement de la Genèse et dont les êtres humains portent la trace dans leur cœur, souvent à leur insu.

L'apport franciscain et teilhardien, exceptionnels, consistant à voir la liberté et la conscience en germe, dès le départ de l'histoire de l'humanité, doit être présenté à ces sceptiques modernes, à ces gens qui, engoncés dans l'instant, n'ont plus d'idéal auquel se raccrocher. Saint François comme Teilhard avaient fait vœu de Pauvreté. Il nous revient de montrer comment, pour Teilhard, l'Évolution conduit vers Quelqu'un, - *le Christ Oméga*.

⁵ On comprend que cette conception de Teilhard sur la valeur du travail humain ne constitue que la conséquence logique de sa christologie : *Dire que le Christ est terme et moteur de l'Évolution... c'est reconnaître implicitement qu'Il devient attingible dans et à travers le processus entier de l'Évolution. super-humanité, super-Christ, super-charité*, 1943.

On commence à peine à reconnaître, de nos jours, la valeur visionnaire et la grandeur prophétique de Teilhard. Il nous avait pourtant dit, dès 1930 : *Il nous faut maintenant, si nous ne voulons pas périr, abandonner nos vieux préjugés et CONSTRUIRE LA TERRE*. Il est clair que la construction de la Terre ne peut se faire que dans l'harmonie des relations entre les nations, dans la sagesse des méditations des différentes religions, tout autant que dans l'intelligence éclairée des hommes qui l'habitent.

Construire la Terre dans l'Amour et la Paix, comme nous y invitent Saint François et Teilhard, paraît aujourd'hui comme la tâche la plus urgente qu'une humanité en crise doit se fixer, si elle veut tout simplement continuer à vivre, sur notre belle Planète bleue. Le chemin paraît long pour y parvenir, mais nous sommes décidés à y contribuer avec les moyens dont nous disposons - et avec l'aide de tous ceux qui veulent bien se joindre à nous dans cette réflexion inspirée de Saint François et de Teilhard.

Lieux et personnalités pressenties

Nous vous invitons à réfléchir, à prier, à méditer avec nous autour des textes de Saint François et de Teilhard avec l'aide de chercheurs reconnus : **à Assise, du 14 au 17 octobre 2010**, avec les Frères de François et les Amis de Teilhard et un mois plus tard **à Paris, à la mi-novembre 2010**, probablement **au Collège des Bernardins**. Nous demanderons à de grands penseurs, ainsi qu'à quelques éminentes personnalités laïques ou religieuses, telles que Mgr Ravasi, Mgr André Dupleix, les Pères George Coyne, Gustave Martelet, Thierry Magnin, Henri Boulad, Henri Madelin, ainsi qu'Evelyne Maurice, et aux Présidents Michel Camdessus, Albert Jacquard, Pierre Léna, Annamaria Tassone Bernardi, Gérard Donnadiu et quelques autres de nous éclairer.

Organisation et coûts

Nous vous inviterons à vous recueillir à l'écoute d'œuvres originales inspirées par Saint François et par Teilhard, à vous émerveiller devant des créations artistiques inspirées par ces deux géants de la pensée humaine et humaniste, à écouter, à admirer, et à vous recentrer à leur rencontre vivifiante, au cours de manifestations spécialement prévues pour **ASSISE 2010**.

Les coûts, modulaires en fonction des prestations, des conditions et de l'âge des participants, sont extrêmement raisonnables puisque calculés sans but lucratif et dans un esprit de service et de convivialité. Les traductions des prestations internationales seront régulièrement assurées pour un public européen.

Pour en savoir plus

S'informer auprès de **Remo Vescia**, Président du Centre Européen Teilhard de Chardin
Contact : removescia@free.fr ; Consultation site : www.Teilhard.com **ASSISE 2010**

do Reino Unido

TEILHARD, POLITICS AND SOCIETY

David Grumett

British Teilhard Association Annual Conference,
All Saints Pastoral Centre, London Colney, 1 May 2009

In the modern world, the scope of human action has expanded radically. The conditions which motivate action might exist locally, but may equally well originate on the opposite side of the globe. Radio, television, and new forms of transport, Teilhard observes, have extended the 'general control (atomic, chemical,

biological and psychic) of the actual driving forces behind our organic and mental structure'.⁶ Humanity is drawn ever more closely together 'economically, politically and *mentally*', and is 'daily more thoroughly pounded together and intermixed and more closely bound into one'.⁷ Teilhard argues that human consciousness is becoming more homogeneous and that the formation of concepts and the development of rational processes which previously occurred within particular communities are now more likely to take place globally, and thereby to contribute to the formation of a single global consciousness. Action, because it is informed by consciousness, becomes ever more concentrated and concerted, and its power, already amplified by the array of tools and processes at its disposal, is further augmented. The result of this conjunction of the convergence of consciousness with enhanced technical power is the 'rapidly increasing influence of a more specifically human factor'. There has occurred in the world an extension of the 'radius of individual action'⁸ which brings with it consequences for human action, both positive and negative, of potentially greater quantity, intensity and duration than ever before.

The corollary of this convergence of consciousness is the transformation of consciousness's reflective awareness of itself. Teilhard expresses this shift succinctly in numerous places: humankind 'not only *knows*, but *knows that it knows*'.⁹ This notion of the modification of consciousness sounds similar to Hegel's, insofar as the moment when consciousness grasps the nature of its own essence is decisive in human history.¹⁰ Nevertheless, when describing the unfolding of self-consciousness in history, Hegel appears to have in mind a development connected with the birth of specifically modern society in which consciousness is liberated from primitive forms of subjection and domination. Teilhard, in contrast, refers to two very different developments, and sometimes conflates them. The first development he describes as a 'breakthrough of reflection'¹¹ characteristic of humanity *per se* as distinct from other forms of sentient life. This advance was a condition for the birth of rational human life, rather than a particular stage in its subsequent growth. The second development to which Teilhard refers is the expanding self-consciousness which he identifies as the result of new communications technologies, similar to the Hegelian 'moment of understanding' but identified with twentieth century Western society rather than the early nineteenth century Prussian state. Teilhard explains this newly-enlarged self-consciousness using the concept of the 'Noosphere', which refers to that aspect of agent intellect which is not the property of individual souls but a common, global possession. The seeds of this second form of self-consciousness, which he believes are peculiar to modern society, are however contained in the first. Teilhard applies, moreover, insights gained from his study of human pre-history to his analysis of modern world history. The 'breakthrough of reflection' in which this new form of consciousness is born is constitutive of humanity, but is equally a moment in an ongoing process of reflective growth or 'spiritualization' characterized by the enhanced dominance of reflection over automatic reactions and instinct.¹² The effect of these combined shifts in consciousness is an increased 'sense of responsibility' among humanity for itself and the whole created order that is experienced forcefully by every individual person.¹³

Each person thus forms, notwithstanding human solidarity, a 'natural unit charged with its own responsibilities and its own incommunicable possibilities within that consummation'.¹⁴ This dialectic between individuated existence and universal telos provides the dynamic of Teilhard's political theology: he always approaches political and social analysis from a metaphysical perspective. The titles and concepts he employs sometimes cause confusion, however, about the nature of the theories he advocates. It might, for instance, be assumed that 'The Struggle Against the Multitude' refers to a Nietzschean (or Maurrassian) assault on popular culture and democracy. In fact, the essay unfolds multiplicity as sin, death and non-being, and proceeds to discuss how the bond of unity which *caritas* and faith in Christ bring may transform these.¹⁵ Teilhard, far from embracing libertarianism and other forms of radical individualism, in fact argues that they threaten to 'bring to matter a fragmentation, dispersion, and consequent return to multiplicity'.¹⁶ The actual political

⁶ 'The Evolution of Responsibility' (1950), *AE*, p. 211.

⁷ 'The Mechanism of Evolution' (1951), *AE*, p. 306.

⁸ 'The Evolution of Responsibility', p. 210.

⁹ 'My Fundamental Vision' (1948), 'My "Phenomenological" View of the World' (1954), *TF*, pp. 171, 213; 'The Human Phenomenon' (1930), 'Hominization and Speciation' (1952), *VP*, pp. 161, 261; 'The Planetization of Humankind' (1945), 'On the Probable Coming of an Ultra-Humanity' (1950), *FM*, pp. 133, 270.

¹⁰ G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit*, § 89 (Oxford University Press, 1977), p. 57.

¹¹ 'My Fundamental Vision', p. 174.

¹² 'My Fundamental Vision', p. 183.

¹³ 'The Evolution of Responsibility in the World', p. 207; cf. Madeleine Barthélemy-Madaule, *Bergson et Teilhard de Chardin* (Paris: Seuil, 1963), pp. 403–407, and generally, Georges Ordonnaud, *L'Ère nouvelle de la coresponsabilité* (Paris: Pedone, 1991).

¹⁴ *DM*, p. 104.

¹⁵ 'The Struggle Against the Multitude' (1917), *WW*, pp. 93–114.

¹⁶ 'Basis and Foundations of the Idea of Evolution' (1926), *VP*, p. 140.

doctrines which he accepts and defends are best identified by an examination of his practical statements and commitments.

FASCISM AND MARXISM

The political figures and doctrines prominent in French catholic circles during the early twentieth century are crucial to understanding Teilhard's social and political theories. The reactionary Action Française movement of Charles Maurras is especially significant, because Teilhard, like many other French catholics, expressed sympathy for it during his early life, applauding the party's high public profile and electoral successes¹⁷ and reading some of its publications.¹⁸ Also in common with many fellow catholics, he approved of the 1910 condemnation by the Holy Office of the pioneering Christian democratic movement Le Sillon, founded by Marc Sangnier in 1894.¹⁹ Church authorities considered this movement to be conspiring with the modernist alliance condemned by the encyclical *Pascendi dominici gregis* of St Pius X promulgated in the same year, and colluding with the virulently secularist Third Republic. Teilhard's right-wing allegiances in this early part of his life were normal for the son of a well-bred, provincial catholic family.

Teilhard was not, however, an active supporter of Action Française. Pierre-Louis Mathieu states that, prior to about 1920, Teilhard rarely expressed his political views. Politics were of little interest to him, Mathieu adds, and he accepted uncritically the views of his family and the church.²⁰ Suggestions that the precepts of Action Française form part of Teilhard's developing theological cosmology are false, and based typically on the classification of Teilhard as a social evolutionist who affirms the Darwinian view of natural selection as a political principle for human society. This constitutes a serious misapprehension of his theory of evolution, and of the distinctive character of evolutionary discourse in France more widely that has already been discussed. Action Française and other contemporary right-wing movements were usually hostile to evolutionary science, considering its view of historical development to be too closely allied with Marxism, which they vehemently opposed.²¹ Maurras's manifesto for the remedying of the ills of the French nation included the restoration of a nationalist monarchy, and he founded his political doctrines on the assumption that human life is comprehensively determined by historical and biological laws. He considered liberal egalitarianism and democracy corrupt on the grounds that the human autonomy and freedom on which they are predicated are phantasms. Maurras was an atheist who wished to preserve the utility of religion as a means of social control without accepting its metaphysical claims.²² He did not believe in a cosmic *Christus*, as did Teilhard, but in a utilitarian *Chrestus* in the tradition of Suetonius, Kant's *Religion Within the Bounds of Mere Reason* and the Savoyard Vicar of Rousseau's *Émile*. Despite the political and religious claims of Action Française, however, for Teilhard and other catholics to have opposed them would have undermined the coherence of the catholic position as being one of loyalty to the Church. The Curia and the French catholic hierarchy gave tacit support to Action Française as a preferable alternative to the radical republicanism under which the religious orders had been sent into exile and church assets liquidated. Action Française indeed ended up by undermining itself precisely by opposing the church: despite its claim to exalt authority in general and that of the papacy in particular, it responded to its condemnation by the Holy Office in 1926 with a series of attacks on its official journal *Osservatore Romano*, and by implication, on Pius XI himself. This was in stark contrast to Le Sillon's submission to its 1910 condemnation, following which it disbanded its organisation and journal and thereby demonstrated its acceptance of the authority of the Church whose mission it had been seeking to promote. For St Pius X to have denounced Le Sillon, a Christian movement which promoted democracy and world peace, whilst tolerating Action Française, an atheist organisation that was nationalistic and reactionary, was in fact the fundamental contradiction, and not Teilhard's response to these events. The Curial policies are explained by the relations existing between Church and state in early

¹⁷ Letters of 16 May 1913, 10 May 1914, *LP*, pp. 74, 130.

¹⁸ Letters of 20 August 1916, 17 November 1918, *MM*, pp. 122, 253; Pierre-Louis Mathieu, *La Pensée politique et économique* (Saint Étienne: Aubin, new edn, 2000), pp. 100–102, provides an excellent assessment of this period of Teilhard's life. Jean-Yves Calvez, « Pierre Teilhard de Chardin (1885–1955) », in *Chrétiens penseurs du social: Maritain, Fessard, Teilhard de Chardin, De Lubac (1920–1940)* (Paris: Cerf, 2002), pp. 107–136, provides an excellent overview of Teilhard's political and social thought, despite the incorrect birth date.

¹⁹ Letter of September 1910, *LH*, p. 110.

²⁰ Mathieu, *La Pensée politique et économique*, p. 102.

²¹ Mathieu, *La Pensée politique et économique*, pp. 103–104.

²² See Thomas Molnar, « L'État et le problème de la religion chez Maurras » *Études Maurrassiennes* 5, 1 (1986), pp. 283–91.

twentieth century France, and the close affinities perceived to exist between liberalism and modernism, although are not justified by them.²³

Teilhard's critique of fascism will shed further light on his attitude towards Action Française. The nationalism inherent in fascist doctrines is, Teilhard argues, 'obsolete', 'dreadfully primitive and narrow' and 'reactionary', because it promotes an ever more outdated form of fragmented political organisation.²⁴ Teilhard applies similar criticisms to Franco's *Falange* at the opening of the Spanish Civil War.²⁵ He also refers to the 1938 pastoral letter of the Bishops' Conference at Fulda, suppressed by the Nazi party, which criticized Nazism for seeking to replace Christianity with an immanentist « doctrine et religion de l'en deçà ». ²⁶ The principal flaw in fascist ideologies, Teilhard contends, is their refusal to accept that the only future basis for society and politics will be international. Despite the fascist rhetoric of harmony with nature and destiny, fascism's illusory national science actually forges false Gods by failing to recognize the true direction of the cosmic process, which is towards ever greater unity.²⁷ It fails to recognize the power of the 'irresistible material bonds that have now permanently introduced civilization to the stage of internationalism'.²⁸ Teilhard asserts:

It will not be long before the human mass closes in upon itself and groups all its members in a definitely realised unity. Respect for one and the same law, one and the same orientation, one and the same spirit, are tending to overlay the permanent diversity of individuals and nations.²⁹

This vision of political convergence towards a shared truth has far more in common with Leibnizian internationalism³⁰ than with any Spencerian triumph of the most assertive beings, Darwinian survival of the best-fitted species, or nationalist politics of exclusion. The evolutionary theories of Spencer and Darwin are, apart from anything else, incomplete, because they lack any spiritual principle. Teilhard's evolutionism is, by contrast, grounded in human freedom and self-transcendence. His political ethic is one of unity gained through convergence and inclusion, and not by means of opposition or exclusion. The fascist precept of the superiority of one race over others, its lust for territorial expansion, and its deployment of myth and rhetoric, are fundamentally opposed to Teilhard's metaphysic of the spiritual transformation of the material elements of life in the progress of the world towards an all-comprehending unity.

Teilhard is especially critical of the inclusion and exclusion of persons from political communities on grounds of race. The racist ideal, in appealing to the tendencies of primitive biological nature, is false and contrary to the spiritual laws which govern developed human nature.³¹ Teilhard complains that Japanese society, as well as Nazi Germany, is operating a politics of racial exclusion, 'centred on blood and common origin much more than on spirit and convergence ahead'.³² This division of society into 'ethnic units' is a result of the 'mechanism of dispersion' which governs the pre-human form of evolution. The persistence in modern human society of this essentially pre-human form of association is due to 'asphyxiation', which Teilhard defines as the frequently violent attempts of nations and individuals to break out of global society and preserve, in isolation, their own particular identities.³³ He perceives, in opposition to such isolationism, an irreversible movement towards racial inclusion in global politics motivated by the 'compression of Humankind on the closed surface of the planet':

Economically and psychically the entire mass of Humankind, under the inexorable pressure of events and owing to the prodigious growth and speeding up of the means of communication, has found itself seized in the mould of a communal existence—large sections tightly encased in countless international organisations, the most ambitious the world has ever known.³⁴

²³ Hugues Petit, *L'Église, le Sillon et l'Action française* (Paris: Nouvelles éditions latines, 1998), examines the condemnations of both Le Sillon and Action Française, reactions to the condemnations, and the contradictions inherent in them.

²⁴ *MPN*, p. 101; letter of 18 June 1940, *LTF*, p. 145. His writings on this and other social topics are part of the manifesto genre characteristic of the 1930s and later in which Catholic intellectuals contributed to general debates about many pressing political questions with a recognition that they had not received since prior to the Revolution. See Joseph A. Komonchak, 'Returning from Exile: Catholic Theology in the 1930s', in *The Twentieth Century: A Theological Overview*, ed. Gregory Baum (Maryknoll, NY: Orbis, 1999), p. 37.

²⁵ Letters of 11 and 15 August 1936, cited in Mathieu, *La Pensée politique et économique*, p. 106.

²⁶ *J*, 18 July 1944, cahier XIII. A portion of the pastoral letter is reproduced in *The Persecution of the Catholic Church in the Third Reich: Facts and Documents* (London: Burns Oates, 1940), pp. 30–33. Teilhard alludes to the Nazi denial of the immortality of the soul and of a future life, which the document opposes.

²⁷ *J*, 23 April and 29 May 1946, cahier XIV. It is unfortunate that cahiers X–XII, which cover some or all of the period from 18 July 1925 to 17 July 1944, have been lost, as they would be likely to shed further light on Teilhard's response to Nazism.

²⁸ 'The Salvation of Humankind' (1936), *SC*, pp. 140–41.

²⁹ 'The Great Monad' (1918), *HM*, p. 184.

³⁰ Mathieu, *La Pensée politique et économique*, p. 245, n. 13.

³¹ 'The Moment of Choice' (1939), *AE*, p. 17; *HP*, p. 173.

³² 'The Spiritual Contribution of the Far East' (1947), *TF*, p. 140.

³³ 'Reflections on the Compression of Humankind' (1953), *AE*, p. 342.

³⁴ 'The Directions and Conditions of the Future' (1948), 'The Planetization of Humankind', pp. 233, 127.

The links which accentuate national interdependence are causing previously distinct units of humanity to merge and combine.³⁵ Particular races within the human species are coalescing according to an inescapable dynamic of synthesis, which is contributing materially to the development of an ‘international ethic’. This movement reveals the essential complementarity of distinct ethnic groups as part of a global shift towards mutual acceptance and ‘joyful unity’.³⁶ Teilhard identifies the fascist tendencies in the nascent communist republics of wartime Europe as well as the more obvious instances of fascism in Germany and Italy as having been subsumed into a single reactionary political tendency in opposition to this convergent internationalism: Only five years ago it was still possible to contrast the internationalism of communism and the democracies with the particularism of the axis powers. This distinction would no longer be possible today. Governed by the very nature of the economic and spiritual environment in which they are developing, racialist nationalisms have rapidly evolved into systems or mystiques so all-embracing as to be without limit, with the result that no difference (except in methods of presentation and realization) distinguishes them any longer from the opposite camp.³⁷

Teilhard predicts that, following a period of conflict, the differences between these different ‘racialist nationalisms’ will be resolved. In 1947, he moreover observes prophetically of capitalist and communist society: ‘Two great human blocks alone remain confronting one another. Is it not inevitable that in one way or another these two will eventually coalesce?’³⁸ Always appreciative of the decisive power of thought and concepts in shaping human relationships and behaviour, Teilhard regarded the conflict between communism and fascism as ideological. It was a ‘war of ideals’ in which ‘two opposed concepts of humankind are confronting one another’.³⁹ At the same time, he regarded different political ideologies as fragments of a single truth that are ‘seeking one another’.⁴⁰ By bringing into consciousness, as ideologies, conflicting personal and political identities, the ideologies contained within themselves, he suggested, the means of their own resolution.

Teilhard began to discover left-wing political movements and ideas in the aftermath of the First World War. Pierre-Louis Mathieu describes Teilhard as « un homme de droite » until about 1920. Following the end of the war, however, Teilhard was plunged into many new political currents, and discovered progressively the emerging movements and theories of the left and the extreme left.⁴¹ It is striking just how much Teilhard’s views evolve during the 1920s, following the shock of service in the Great War and the new vistas which this revealed to him. Mathieu notes that as early as 1924, Teilhard expresses greater fear of « conservateurs » than of the « gens de gauche »: this is notable given the anticlerical character of French republicanism and the fact that Action Française was not censured until 1926.⁴² When the condemnation of Action Française occurred, Teilhard expressed his approval, though was shocked at the brutality of its implementation, and above all at the withholding of the sacraments from sympathisers and the suspension of supporters among the clergy.⁴³ Teilhard states his explicit opposition to Action Française in his journal more than two years earlier, however, and in the course of so doing makes a strong statement advocating liberal polity on epistemological grounds reminiscent of John Stuart Mill’s:

Je considère comme des adversaires les A.F. et leur clan, parce que sur terrain intellectuel, je vois que le libéralisme est absolument nécessaire, libéralisme, c’est-à-dire non droit égal du vrai et du faux, mais attitude expectante et chercheuse, admettant que rien n’est achevé ni trouvé complètement.⁴⁴

A society in which ideas can be debated and tested is, Teilhard argues, the only type of society that will possess the capacity for continued growth and development. Two months later, he writes critically of « la fausse accusation de A.F. [que] ceux qui croient à l’intuition sont des ‘sentimentaux’ », and follows this critique of Action Française’s sentimentalism by expressing dissatisfaction with the movement’s lack of imagination and inability to conceive of any way of life other than the routine.⁴⁵

³⁵ ‘Faith in Peace’ (1947), *FM*, p. 150; ‘The Reflection of Energy’ (1952), *AE*, p. 321.

³⁶ ‘The Natural Units of Humanity’ (1939), *VP*, pp. 202, 211–12, 215. See John Morgan, ‘Ethnicity and the Future of Man’, *The Teilhard Review* 11 (1976), pp. 16–20.

³⁷ ‘Universalization and Union’ (1942), *AE*, p. 81.

³⁸ ‘The Formation of the Noosphere’ (1947), *FM*, p. 175.

³⁹ ‘The Moment of Choice’, p. 19.

⁴⁰ ‘The Salvation of Humankind’, p. 142.

⁴¹ Mathieu, *La Pensée politique et économique*, p. 102.

⁴² Letter of 13 July 1924 to unnamed recipient, cited in Mathieu, *La Pensée politique et économique*, p. 104.

⁴³ Letter of 12 November 1926, cited in Mathieu, *La Pensée politique et économique*, p. 105.

⁴⁴ *J*, 23 January 1922, cahier VIII: ‘I consider myself to be an adversary of Action Française and its associates, because on intellectual grounds I regard liberalism as absolutely necessary, liberalism, that is to say, not as an equal right to truth and falsehood, but as an expectant and seeking attitude, accepting that nothing is finished nor completely certain.’ cf. John Stuart Mill, ‘On the Liberty of Thought and Discussion’, in *On Liberty and Other Essays* (Oxford University Press, 1998), pp. 20–61.

⁴⁵ *J*, 12 March 1922, cahier IX.

Teilhard's social analysis shares with Marx's a profound dissatisfaction with the path that modern industrialization has taken. He decries the human personality stifled by the collective monsters which a pitiless necessity of life has compelled us to set up everywhere around us. Great cities, great industries, great economic organization... Heartless and faceless Molochs.⁴⁶

Factory work is 'unmistakable slavery', but Teilhard does not see the creation of a strong state to suppress capitalists as the likely means of transforming economic relations: political state control can itself be brutal and atomising.⁴⁷ Indeed, by 1941 it is 'the collective', rather than industrialized, urban society, that Teilhard describes as a 'terrifying Moloch'.⁴⁸ In places where workers have grown conscious,⁴⁹ the conditions exist for the birth of a new society. The form which this society should take is not communist, however. Teilhard considers communism to have appropriated elements of advanced capitalist social analysis which a Christian political theology is in fact compelled to disavow. This is particularly true of communism's materialist ontology and associated determinism, which comprises its principal defect and constitutes the underlying reason why communism fails to acknowledge the uniqueness and irreducibility of the human person. Marxism, Teilhard states, is a species of 'materialist ideology', and is as such 'born from a fundamental error of perspective'.⁵⁰ In conceiving human history as mere process, communism has reduced it to the 'mechanical development of a soulless collectivity'.⁵¹ By subsuming humankind into classes and construing history as an ongoing conflict between those classes, Marxist and advanced capitalist politics alike have, moreover, denied to individual persons and even to great statesmen any agency in the making of history.

Teilhard, despite his critique of historical materialism, anticipates liberation theologians in seeking to correct the critique of religion put forward by Marx in the Introduction to his projected *Critique of Hegel's 'Philosophy of Right'*. Teilhard states: 'Religion can become an opium. It is too often understood as a simple soothing of our woes. Its true function is to sustain and spur on the progress of life.'⁵² He contends that Marx has failed to justify his atheism convincingly. A critique of particular religious institutions or sentiments cannot, after all, be construed as a critique of faith itself. Teilhard asserts: 'Marxist atheism is not absolute, but ... simply rejects an "extrinsic" God, a *deus ex machina* whose existence can only undermine the dignity of the Universe and weaken the springs of human endeavour.'⁵³ He embraces, in contrast to Marx, a concept of religion which gives as prominent a place to the active life as to the passive one.

Teilhard, in common with many liberation theologians, salvages intellectual resources from Marxist social analysis to employ in his political theology. He also suggests that Marxism possesses in itself the potential to be transformed into a Christian movement. Noting its unifying dynamic, Teilhard states that 'neo-humanist Marxism ... seems destined to become Christianized'.⁵⁴ Assessments such as these raise inevitable questions about Teilhard's impact on liberation theologies, but the importance of any direct exchange of ideas should not be overstated: similarities are in many cases more likely to be the result of the common paternity of Blondel, whose large impact on liberation movements is usually disregarded. One theologian who does not commit this particular error, however, is Jürgen Moltmann, who acknowledges that liberation theology, far from being founded on secular Marxist ideology, possesses its 'own theological dynamic' which appropriates Blondel's theology of action.⁵⁵ So far as Teilhard's impact on liberation theology is concerned, Gustavo Gutiérrez provides a balanced discussion which demonstrates both the usefulness and the limitations of Teilhard's theology for a liberationist agenda. He agrees with Teilhard that humanity has acquired a high degree of control over nature and the evolutionary process.⁵⁶ Gutiérrez accepts, moreover, that the 'naïve

⁴⁶ 'Sketch of a Personalistic Universe' (1936), *HE*, p. 80; cf. Lv 18.21, II Kgs 23.10, Jer 32.35. William C. French, 'Subject-centred and Creation-centred Paradigms in Recent Catholic Thought', *Journal of Religion* 70 (1990), p. 63, critiques Teilhard's 'sweeping endorsement of technological and industrial development' as characteristic of a subject-centred paradigm, but Teilhard locates this movement within a creation-centred (i.e. cosmos-centred) approach and is alert to its ambiguities.

⁴⁷ *MPN*, p. 100.

⁴⁸ 'The Atomism of Spirit' (1941), *AE*, p. 47.

⁴⁹ *HP*, p. 161.

⁵⁰ 'The Place of Technology' (1947), *AE*, pp. 161-62; 'Science and Christ' (1921), *SC*, p. 28. It is this Marxist interpretation of the equality of all peoples that Teilhard appears to be rejecting in his letter of 26 January 1936, *LLZ*, pp. 116-117.

⁵¹ 'The Salvation of Humankind', p. 140.

⁵² 'The Spirit of the Earth' (1931), *HE*, p. 44; cf. 'Christology and Evolution' (1933), *CE*, p. 93.

⁵³ 'The Heart of the Problem' (1949), *FM*, pp. 266-67.

⁵⁴ 'Two Convergent Forms of Spirit' (1950), *AE*, p. 225; 'The Christian Phenomenon' (1950), *CE*, p. 199.

⁵⁵ Jürgen Moltmann, *Experiences in Theology: Ways and Forms of Christian Theology* (London: SCM, 2000), p. 238.

⁵⁶ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation: History, Politics and Salvation* (London: SCM, 1974), pp. 21-22, 147; see John W. Cooper, 'Teilhard, Marx and the Worldview of Prominent Liberation Theologians', *Calvin Theological Journal* 70 (1990), pp. 48-72.

optimism which denies the role of sin in the historical development of humanity’, although associated with Teilhard, is not actually endorsed by him, and goes on to praise Teilhard’s dynamic and temporal conception of the Church in opposition to more traditional ecclesiologies based on static spatial imagery.⁵⁷ Furthermore, Gutiérrez and other liberation theologians concur with Teilhard’s criticisms of anti-progressive theologies and social theories, which are likely to be motivated by the wish of governing classes to preserve the status quo rather than by any desire for structural political change. Gutiérrez, whilst praising these various positive features of Teilhard’s theology, nevertheless complains that ‘politically, his vision is, on the whole, neutral’.⁵⁸ From a liberationist perspective, Gutiérrez argues, Teilhard appears too concerned with problems surrounding the ‘faith-science conflict and the application of science to the transformation of the world’ which detract from social and political action aimed at the immediate amelioration of material hardships which restrict human flourishing.

SOCIAL DEMOCRACY AND GLOBALIZATION

Teilhard’s critiques of communism and fascism show, when combined with his cosmology, that during the European political upheavals of the 1930s he advocated some form of social democratic governance. His political theology comprises several elements of a social democratic *Weltbild* of a specifically Christian variety: the value of every individual person, based on their existence under divine grace; the creativity and transcendence of human action; concern for workers and the unemployed; and the future for humanity as being one of international unity. Pierre-Louis Mathieu correctly states that Teilhard’s political reflections lead naturally to a specifically Christian definition of democracy which is enriched by its contact with history and appropriates elements of both liberal democracy and social democracy.⁵⁹ Teilhard was brought to re-engage with political questions following his return to the France in the aftermath of the Second World War, after twenty years spent mainly in China, and expresses vividly his hope for a democratic future in writings produced during the years he spent in Paris and New York from 1946 until his death in 1955.⁶⁰ He considers in these essays ways of renewing democratic politics by formulating new justifications and ideals for it, in order to safeguard society from future totalitarian challenges: fascist and communist dictatorships develop, he observes, in societies in which democracy is poorly-organised and poorly-justified.⁶¹ Teilhard here espouses the democratic politics, internationalism and religious inclusivism advocated by Le Sillon, the pioneering Christian social democratic movement which had disbanded on threat of Curial censure forty years earlier.⁶² This body and its leader, Marc Sangnier, had sought to prove to an anticlerical and atheist Third Republic that it was possible to be Christian and Republican at the same time, and that Christian faith, as opposed to mere observance, strengthened the civic responsibility and respect for others which enable democracy to flourish. Many of these social democratic values had also been espoused by the Popular Front, the left-wing political alliance led by Léon Blum which gained power in France in 1936. Teilhard expressed his approval of this regime, although recognized its limited capacity to effect social change due to the circumstances of the time.⁶³

Although Teilhard played no direct role in social or political movements, it is possible to trace his connections with left-wing groups through his contacts with activists in Christian social movements. Two colleagues with whom Teilhard shared the draft manuscript of *The Divine Milieu* were leading figures in the Association Catholique de la Jeunesse Française: Père Corbillé, the association’s national chaplain from 1911 to 1940, and Benoît Emonet, its chaplain in Marseille from 1903 to 1940.⁶⁴ Teilhard indeed expresses the hope that his writing will contribute to a spiritual revival within the movement, whose « froideur » he considers part of a wider ecclesial malaise: « L’ACJF, tout en s’occupant pro Deo, de choses humaines, ne participe pas assez aux courants humains, — ne les prolonge pas assez, donc, dans son surnaturel... »⁶⁵ The ACJF, along with Action Populaire and the Semaines Sociales, became the champion of many of the

⁵⁷ Gutiérrez, *Theology of Liberation*, pp. 102, 147.

⁵⁸ Gutiérrez, *Theology of Liberation*, p. 101.

⁵⁹ Mathieu, *La Pensée politique et économique*, p. 178.

⁶⁰ Brought together in the collection *FM*.

⁶¹ *J*, 17 June 1947, cahier XV.

⁶² For the distinction between social democracy and the older social catholicism of the 1891 encyclical *Rerum novarum*, see Jean-Claude Delbreil, « Les Formes politiques de la démocratie chrétienne en France au vingtième siècle », in *Catholicism, Politics and Society in Twentieth-Century France*, ed. Kay Chadwick (Liverpool University Press, 2000), pp. 119–21.

⁶³ Letters of 25 July 1937, 20 November 1938, *LLS*, pp. 99, 121; cf. Julian Jackson, *The Popular Front in France: Defending Democracy, 1934–38* (Cambridge University Press, 1988).

⁶⁴ Letters to Auguste Valensin, 11 November 1927, 14 February 1928, *LI*, pp. 166, 169. See Charles Molette, *L’Association catholique de la jeunesse française, 1886–1907 : une prise de conscience du laïcat catholique* (Paris: Colin, 1968), p. 442. Teilhard and Emonet had apparently been good friends since well before the First World War, as Teilhard records with great surprise a chance meeting with him during their war service. (*J*, 10 September 1915, p. 21.)

⁶⁵ *J*, 17 April 1919, cahier VI.

principles of the Sillonist movement following its condemnation,⁶⁶ and Jesuits continued to occupy key positions in all these organizations.⁶⁷ Interest in *The Divine Milieu* among left-wing figures persisted with a private printing in Lyons by Victor Carlhian, the founder and editor of the journal *Le Van* (1921-39).⁶⁸ Etienne Fouilloux describes the instrumental role played by Carlhian, the Lyons industrialist, in the production and distribution of this and proscribed texts produced by Teilhard, Rousselot and others.⁶⁹ Several shorter works of Teilhard's appeared in *Le Van* itself.⁷⁰ Carlhian's printing house, « La Source », was in the former premises of the Lyons branch of Le Sillon, which Carlhian had founded after joining the movement whilst a student in Paris, and had previously served as its press.⁷¹ Teilhard's affinity with social catholic values needs also to be situated within the omnipresent Blondelian context. Maurice Blondel had been Sangnier's teacher and had played an active part in the inception of Sangnier's *Sillon* movement by contributing to its political journals, conferences, education and other projects.⁷² Blondel presents, under the pseudonym of Testis, or 'witness', a sustained defence of Christian social democratic values in the *Annales de philosophie chrétienne* on both moral and religious grounds.⁷³ These projects helped to spawn the worker-priest movement, for which Teilhard demonstrates considerable support, although he laments its haphazard organization.⁷⁴ Much earlier in his life, Teilhard had himself served a workers' community and orphanage at the glass works at Le Bourget in Paris, but had not himself been a worker there.⁷⁵

Some of Teilhard's most concrete political reflections concern the changing nature of work and the organization of production processes. When discussing the unemployment precipitated by the Great Depression, he reflects: 'Humanity began to be without occupation (at least potentially) from the first moment when its new-born mind was released from perception and immediate action.'⁷⁶ Teilhard's theology of action suggests a connection between the acting person and the results of their action similar to the bond which John Locke envisages between the worker and the product of their labour. By subduing and improving the earth for the benefit of human life, Locke argues, the worker has laid 'something upon it that was his own, his labour', and 'thereby annexed to it something that was his property, which another had no title to, nor could without injury take from him'.⁷⁷ In industrial society, Teilhard suggests, this bond has however been severed. The most serious practical effect of this separation of the worker from the product of their work has not, however, been the expropriation of workers by capitalists. Teilhard complains, in contrast, of the 'ever-growing onslaughts of the *taedium vitae*' which commenced with the advent and subsequent growth of leisure time for reflection. The progressively more detailed division of labour increases, on one hand, the efficiency of the production process so that workers need to spend fewer hours at work. On the other hand, tasks become more specialized, and people have leisure time in which to reflect on their paid work whilst using and consuming resources in more personally enriching ways. Teilhard criticizes the Vichy regime as an example of the

⁶⁶ For the relation of the ACJF with Le Sillon and other smaller movements that continued after 1910, see Jean Boissannat and Christophe Grannec, *L'Aventure du Christianisme social, passé et avenir* (Mayenne: Desclée, 1999), pp. 74–87.

⁶⁷ Action Française sympathizers were more numerous among Dominicans, especially strict-observance Thomists such as Réginald Garrigou-Lagrange, for whom there was often an affinity between theological and political rationalism. See André Laudouze, *Dominicains français et Action française, 1899-1940 : Maurras au couvent* (Paris: Éditions ouvrières, 1990). This is not intended, however, to understate the breadth of allegiance within the Dominican order.

⁶⁸ Henri de Lubac, *The Religion of Teilhard de Chardin* (London: Collins, 1970), p. 21.

⁶⁹ Étienne Fouilloux, *Une église en quête de liberté : la pensée française entre modernisme et Vatican II, 1914–1962* (Paris: Desclée, 1998), pp. 162–65, 238.

⁷⁰ 'What Should We Think of Transformism?', 'Sinanthropus pekinensis' (1930); 'The Human Phenomenon' (1931); 'The Prehistoric Excavations of Peking' (1934).

⁷¹ For biography, see Régis Ladous, « Victor Carlhian aux sources du personnalisme », in *Cent ans de catholicisme social à Lyons et en Rhône-Alpes : la postérité de Rerum novarum* (Paris: Éditions ouvrières, 1992), pp. 171–79; R. Voog, « Carlhian, Victor », in *Dictionnaire du monde religieux dans la France contemporaine*, VI (9 vols.; Paris: Beauchesne, 1985–96), pp. 95–96.

⁷² René Virgoulay, *Blondel et le Modernisme : la philosophie de l'action et les sciences religieuses, 1896–1913* (Paris: Cerf, 1980), pp. 149–79; Peter Bernardi, 'Social Modernism: The Case of the *Semaines Sociales*', in *Catholicism Contending with Modernity: Roman Catholic Modernism and Anti-Modernism in Historical Context*, ed. Darrell Jodock (Cambridge University Press, 1999), pp. 277–307. For Blondel's opposition to Maurras following their early close friendship, see Michael Sutton, *Nationalism, Positivism and Catholicism: The Politics of Charles Maurras and French Catholics, 1890–1914* (Cambridge University Press, 1982), pp. 123–62.

⁷³ Testis (= Maurice Blondel), « La Semaine sociale de Bordeaux et le monophorisme », *Annales de philosophie chrétienne* 4, 9 (1909), pp. 5–22, 162–84, 245–78; 10 (1910), pp. 372–92, 449–72, 561–92; 11 (1910), pp. 127–62. Peter Bernardi, 'Maurice Blondel and the Renewal of the Nature-Grace Relationship', *Communio (US)* 26 (1999), pp. 806–45, summarizes the articles and is followed by the author's translation of the third, pp. 846–74.

⁷⁴ 'Research, Work and Worship' (1955), *SC*, p. 218.

⁷⁵ Various letters of 13 October 1912 – 14 October 1913, *LP*, pp. 36, 42, 47, 54, 67, 75, 111, 113.

⁷⁶ 'Christianity in the World' (1933), *SC*, p. 101.

⁷⁷ John Locke, 'On property', in *The Second Treatise of Government*, § 32, in *Political Writings*, ed. David Wootton (London: Penguin, 1993), p. 277.

privatized, hyper-reflective social morality which industrial society has spawned.⁷⁸ Vichy was, he suggests, a society founded on expedience to preserve the personal security of the majority rather than on principles of justice and human rights for all. Following the end of the war, he reflects:

The believers in progress think in terms of a Golden Age, a period of euphoria and abundance: and this, they give us to understand, is all that Evolution has in store for us. It is right that our hearts should fail us at the thought of so ‘bourgeois’ a paradise.⁷⁹

Teilhard comes close to offering, in places such as this, an Arendtian *Zeitkritik*: the mass of humanity is partly responsible for its own subjugation through its acquiescence in the values of a society founded on the tenets of consumption, which continually demands new products to annihilate. Teilhard complains of the spiritual vacuity of this consuming material power, in contrast with the transforming quality of God’s power of *spiritual* consumption: « L’Erreur des Molochs est de le faire ‘dévorer’ matériellement, sans la transformation de ce terme et de l’opération entitative qu’il désigne. »⁸⁰ Teilhard even suggests that the leisure and boredom characteristic of consumer society result in an excess of accumulated energy which becomes a motivating force for warfare.⁸¹ He is equally ill-at-ease with the physical landscape of industrial society, protesting that the ‘disappearance of solitude and nature in favour of the factory and town is intellectually and physically enervating’, and lamenting the ‘ugliness, vulgarity and servitude with which the growth of industrialism has undeniably sullied the poetry of primeval pastures’.⁸² Maybe there can be detected here a yearning for a return to the Auvergnat life of his childhood prior to the deluge of the Great War, curiously reminiscent of the bucolic idyll of post-capitalist society portrayed by Marx in which citizens would ‘hunt in the morning, fish in the afternoon, rear cattle in the evening, criticize after dinner’.⁸³ Teilhard here professes, in any case, what Simone Weil has describes as humanity’s enduring ‘need for roots’. This suggests that the universality of consciousness, communication, and the Church, which Teilhard experiences so strongly, needs to be grounded in a particular locality.

This discussion has shown how the *nouvelle théologie* of Teilhard and others of his generation develops, from its early origins in Blondel, in a social and political context and possesses social and political implications. The humanist, universalist and inclusivist politics which Teilhard in particular espouses provide a basis for discourse between adherents of different religions, and between religious believers and those of no faith, and thus offer a much-needed alternative to postmodern ‘end of dialogue’ theses.⁸⁴ Being motivated by the action of Christ on the world, converging religious pathways are themselves graced. Teilhard has much to contribute to constructive political theology both in his concrete discussions and in his wider theological cosmology. In an age of religious extremism and global terrorism undertaken in the name of religion, the postmodern celebration of difference, incommensurability and conflict might constitute an accurate diagnosis of the symptoms of religious and social antagonisms, but it is hard to see how it could provide constructive intellectual resources for their amelioration or resolution. Teilhard, by contrast, correctly perceives that in a shrinking and increasingly interdependent world, humanity will one day be compelled to ‘unite in some form of human whole organised on the basis of human solidarity’.⁸⁵

David Grumett is Research Fellow in Theology in the University of Exeter, UK. This contribution is based on extracts from his book *Teilhard de Chardin: Theology, Humanity and Cosmos* (Leuven: Peeters, 2005).

⁷⁸ Letters to Max and Simone Bégouën, 20 September 1940, and Claude Aragonnès, 20 November 1940, *LT*, pp. 267, 271; Mathieu, *La Pensée politique et économique*, pp. 107-108.

⁷⁹ ‘The End of the Species’ (1952), *FM*, p. 303.

⁸⁰ Retreat note of 28 July 1922, *NR*, pp. 103–104. ‘The error of the Molochs is to turn consumption into a material principle, without transforming the term nor the act which it designates.’

⁸¹ ‘Life and the Planets’ (1945), ‘The End of the Species’ (1952), ‘The Spiritual Repercussions of the Atom Bomb’ (1946), *FM*, pp. 121, 303, 146.

⁸² ‘The Compression of Humankind’ (1953), *AE*, p. 341; ‘Does Humankind Move Biologically Upon Itself?’ (1949), *FM*, p. 250.

⁸³ Karl Marx, *German Ideology*, in Karl Marx and Frederick Engels, *Collected Works*, V (49 vols.; London: Laurence & Wishart, 1975–2001), p. 47.

⁸⁴ e.g. John Milbank, ‘The End of Dialogue’, in *Christian Uniqueness Reconsidered: The Myth of a Pluralistic Theology of Religions*, ed. Gavin D’Costa (Maryknoll, NY: Orbis, 1990), pp. 174–91.

⁸⁵ ‘The Human Rebound of Evolution’ (1947), *FM*, p. 198.

Foi et culture scientifique aujourd'hui : du mystère au mystère

Franco Bisio

Franco Bisio, professeur de philosophie, a soutenu une thèse sur Pierre Teilhard de Chardin. Il a publié "Teilhard de Chardin. Invitation à la lecture" (éd. San Paolo, 1999); un essai dans AA VV. "La Trinité et le penser. Figures, parcours et perspectives" (Città nuova, 1997); des articles et des essais dans plusieurs revues.

La réalité naturelle et la réalité surnaturelle s'offrent à l'être humain unique et indivisible : dans le domaine de la science, la nature demande au chercheur perspicacité et effort ; dans le domaine de la foi, Dieu demande au croyant abandon et amour. Les deux adressent un appel, les deux exigent une réponse.

Certes la science peut paraître, au premier abord, seulement une *activité* de l'être humain : pendant des siècles, en remontant jusqu'au magicien et à l'alchimiste et grâce à leurs divers moyens, elle a pu obtenir de la nature des effets bénéfiques. Par contre, on peut concevoir la foi comme une simple *passivité* : un don de Dieu offert au fidèle gratuitement.

En nous interrogeant sur la science et sur la foi, nous devons tenir compte d'aspects très différents entre eux, sans consentir ni à l'imprécision ni à l'approximation.

Sous le terme de "science" sont groupées de nombreuses disciplines, avec une pluralité de méthodes et d'objectifs extrêmement diversifiés. La distinction du XIXe siècle entre "science de la nature" et "science de l'esprit" est nettement insuffisante pour classer, entre autres, l'écologie et la bioéthique. On peut trouver un point de synthèse dans la constatation que la science se conçoit simplement comme une attitude, doublée d'une mentalité, attachée à l'usage de la raison et à l'observation de la réalité perceptible par les sens, opportunément potentialisés. Mais, parmi les scientifiques eux-mêmes, les points de vue sont très différents. La "culture scientifique" est étroitement liée à la science en tant que mentalité : elle se présente toutefois beaucoup plus étendue car elle s'adresse aussi aux non spécialistes et est considérée comme faisant partie intégrante d'un bagage culturel qui peut ne pas être très élevé.

D'autre part, la foi n'est pas l'unique instance religieuse à pouvoir être mise en correspondance avec la science : en effet, une place bien précise est occupée par la théologie en tant que foi qui réfléchit rationnellement sur elle-même et sur Dieu.

Face à des considérations aussi vastes et difficilement reductibles à une définition absolue, une tentative de confrontation devra tenir compte de plusieurs éléments et pourra ne pas conduire à une conclusion univoque. D'ailleurs, les questions soulevées par la confrontation science-foi sont telles et si nombreuses qu'elles exigent une grande prudence et une large ouverture.

Un premier coup de sonde : points de contact historiques

Les noms de Galilée, de Darwin, de Freud rappellent immédiatement des nœuds historiques et culturels où la foi et la science se situaient dans des contrées différentes et le dialogue entre elles s'avérait impossible. Il serait opportun de remarquer que, au moins dans le cas de Galilée, ce n'était pas la foi qui était en question mais une vision théologique de la nature et une conception déterminée de la révélation divine. Cependant, on ne peut nier que, selon une opinion largement répandue, foi et science sont des domaines totalement différents et incompatibles.

En réalité, quand on enquête sur la science, on découvre des divergences, parfois profondes, entre le statut théorique de la science, sa pratique et la perception qu'ont les chercheurs de ces deux moments

fondamentaux : s'ouvrent alors des espaces pour une confrontation qui ne se résume pas à la simple constatation de leur incommunicabilité.

Au delà de la variété des positionnements à propos du fondement de la science, les motivations du scientifique sont deux; étroitement reliées entre elles : la recherche et l'interprétation.

La recherche et l'interprétation sont aussi les éléments constitutifs de la foi et de la théologie. Avec une différence : là où la recherche est méthodologiquement intrinsèque à la théologie, face à la connaissance toujours plus approfondie de Dieu dans l'Esprit, la foi possède déjà la "Vérité toute entière" dans la présence et la proximité paternelle de Dieu. Mais ceci n'exclue nullement un devenir de la foi, une interprétation de la réalité naturelle et de l'histoire, des *vestigia Dei* et des "signes des temps".

Une rencontre féconde entre science et foi peut déjà partir de là : de cette communauté d'attitudes, de cette ouverture originaire à la totalité et au Mystère.

Routes barrées ou fourvoyantes

Ainsi que nous l'avons déjà remarqué, quand nous observons de plus près le déroulement de l'activité scientifique, et dans certains cas les prospectives théoriques elles-mêmes, nous butons sur des obstacles à cette rencontre.

En premier lieu, la pratique scientifique se présente souvent comme une prétention de totale indépendance – non pas de simple autonomie – par rapport à toute considération non seulement religieuse mais aussi simplement éthique. Toutes les recherches bioéthiques qui abordent les seuils délicats de la vie et de la mort, les résultats risqués – pas toujours pris en compte – de la physique du noyau, ont donné lieu à des débats passionnés justement sur la prétention, de la part de la science, de se doter de finalités indépendantes de toute considération extra-scientifique. Ainsi, on justifié la manipulation de la nature – humaine et non humaine – sans aucune limite, ou même on a mis la rationalité scientifique au service d'intérêts particuliers et fortement conditionnants tels que politiques ou militaires.

Sur un plan plus strictement théorique, on doit souligner la permanence d'une attitude de dérivation positiviste : le *scientisme*. Le point de départ est le postulat réductionniste qui entend exclure de toute étude de la nature les aspects non mécaniques et non matériels. Loin d'être une approche purement méthodologique, le scientisme semble être une sorte de pré-compréhension métaphysique de la réalité – d'une métaphysique qui, d'une certaine façon, se nie elle-même et qui finit par s'abimer dans des contradictions. Au regard de la foi, le scientisme, refusant *à priori* la possibilité et l'appel de la transcendance, se montre en défaut devant Dieu Père, source et origine de tout.

En outre, tous les éléments qui voudraient signifier l'incompatibilité entre la science et la foi religieuse se révèlent, à notre avis, comme des déviations et des distorsions de la signification authentique de la science. En soulignant l'isolement du savoir scientifique des autres formes fondamentales du penser et de l'agir des hommes et des femmes, on déshumanise la science : on va à l'encontre - peut-être sans le vouloir - de ses prétendus objectifs : améliorer l'existence et connaître davantage.

On ne peut, en effet, méconnaître une finalité, mieux encore, une qualité *humaniste* de la science.. Elle se manifeste aussi bien dans l'objectif de la recherche scientifique - la passion pour le vérité comme composante essentielle de l'esprit humain – que dans la constitution de la science – la tradition, la confrontation, la correction réciproque. Ces dimensions fondamentales font de la science une activité digne de toute admiration et attention, et surtout du respect de la part d'autres disciplines visant elles aussi la vérité : la philosophie et la théologie.

La foi, considérée comme appel de Dieu et réponse de l'homme, ne peut ignorer les informations venant de la science concernant, par exemple, la structure du monde physique, les domaines de la biologie, les apports des sciences comme la psychologie et la sociologie. Aujourd'hui, il n'est pas possible de croire en ignorant les conséquences de la révolution copernicienne, ou en effaçant la dimension historique et temporelle de l'univers selon la cosmologie du XXe siècle. On doit tenir un discours analogue, bien que beaucoup plus complexe et moins sûr dans ses conclusions, sur

l'évolution biologique. Faute de quoi, le fidèle, en faisant abstraction de l'histoire et du monde, se renferme dans un isolement qui rend son rapport à Dieu quasi psychologique et, de toute façon, évanescent. La dimension collective, interpersonnelle lui échappe. C'est la position du *fidéisme* : c'est une foi qui court le risque de se désincarner par rapport au monde, elle ne saisit pas, dans toutes ses conséquences, le devenir chair de Dieu, c'est-à-dire le Fils.

Un aspect particulier de ce conflit potentiel entre science et foi consiste en une perception, de la part du chercheur chrétien, d'une sorte de "double appartenance". D'une part, les doctrines et les résultats de la science, de l'autre, son propre vécu de foi : le risque est grand de vivre d'une façon vaguement schizophrène et d'éprouver le malaise d'une intégration personnelle manquée. Dans ce cas, il est nécessaire d'insister sur le fait que la science n'est pas en elle-même l'ennemie de la foi et que la fidélité à Dieu n'exclue pas une pleine fidélité à la Terre. Si, de plus, nous pensons à cet aspect pratique de la foi qui réside, de la part du croyant, dans la décision d'adhérer au Christ, il est fondamental qu'aucune réserve intellectuelle, face aux données scientifiques qui décrivent le monde, soit un obstacle à cette décision. La *fides quaerens intellectum* (la foi qui interroge la raison) doit s'enrichir des informations du monde qui lui parviennent de l'enquête rationnelle sur lui, même si, évidemment, ne doit pas manquer son propre apport critique et, éventuellement, relativisant.

A côté du fidéisme, une autre erreur se profile souvent sous des formes très subtiles et qui est une grande tentation : c'est le *concordisme*, c'est-à-dire la recherche, de la part du fidèle ou du théologien, de la confirmation de sa foi ou de sa doctrine par des théories ou découvertes scientifiques. Le concordisme finit par élever à locus theologicus ce qui n'est qu'une doctrine scientifique qui n'a pas dans son statut cette caractéristique. L'autonomie du savoir scientifique en est gravement lésée, sans que pour autant il se laisse plier aux exigences de la foi ou de son expression théologique. Le concordisme, qui, par un paradoxe singulier, finit par se rapprocher du fidéisme, se prévaut d'une méthode particulière qui consiste à rechercher les lacunes du discours scientifique pour y insérer l'intervention de Dieu ou le recours à l'hypothèse religieuse ("le Dieu des lacunes"). Par la crainte de ne pas trouver place, dans le monde, pour la réalité divine, le concordisme paraît un manque de confiance dans la puissance de Dieu déployée, c'est-à-dire dans l'Esprit Saint.

Une foi trinitaire authentique n'a rien à craindre de la science; elle ne doit pas non plus l'assujettir à ses fins.

Déblayer les équivoques

Ayant mis en évidence et dénoncé les erreurs et les confusions, souhaitant indiquer les possibles scénarii pour un rapport fécond entre foi et science, nous proposons quelques remarques.

En premier lieu, il n'existe pas nécessairement une réciprocité spéculaire entre foi et science. Si le fidèle ou le théologien ne peuvent pas, en conscience, ignorer ou mettre au second plan la réalité naturelle et les modalités rationnelles qui en sondent les formes multiples, le scientifique ne peut pas ne pas se poser absolument le problème de Dieu, ou des valeurs liées à son activité.. Si cela peut garantir l'autonomie du scientifique, cela n'élimine pas le risque du scientisme, ce dernier, oui, vraiment peut limiter et fausser la vision.

En second lieu, et cette fois-ci en absolue réciprocité, science et foi n'ont aucun droit d'intervenir sur des concepts spécifiques de l'autre discipline, là où elles n'ont aucune compétence.

En troisième lieu, la foi vit dans une certitude que la science ne peut atteindre : en cela, il ne s'agit certainement pas de soutenir des positions sceptiques ou relativistes au sujet du savoir scientifique – comme celles qui attribuent à la science la seule définition de théories, sans référence ultime à la réalité, qui resterait ainsi inconnue dans son essence – mais simplement remarquer le statut de la foi qui se reçoit bien plus que elle ne se constitue, qui est déjà habiter dans le cœur de Dieu, alors que la science paraît, de ce point de vue, en pèlerinage vers le vrai.

L'être humain comme objet commun

Après des décennies de méfiance face aux sciences – qui à leur tour reléguaient foi et théologie parmi les superstitions proches de l'extinction – la théologie a commencé à s'intéresser aux réalités naturelles, entamant un dialogue avec la science. La conscience croissante du caractère temporel-évolutif du cosmos, le recours de plus en plus répandu au "paradigme de la complexité" et à des modèles de genre holistique, le côté dramatique du problème écologique et l'intérêt commun et obligé face au futur de l'humanité et du cosmos sont devenus des thèmes de rencontres, mais surtout des chemins ouverts à la réflexion du théologien sur la manifestation de Dieu dans la nature et sur le rôle confié par Dieu à l'homme dans l'histoire et au sein du cosmos.

Une "science de l'homme" a commencé à prendre forme, qui comprend évidemment tous les apports des sciences physiques et psychiques, mais qui n'exclue d'aucune manière l'âme, la transcendance de cet homme. Toutes les grandes questions éthiques, au niveau individuel, politique, écologique, peuvent trouver une réponse adéquate et accomplie seulement par l'intervention de la foi et de la philosophie. Leur apport paraît d'autant plus urgent que plus dispersé et spécialisé se présente le panorama du savoir scientifique dont on déplore l'incommunicabilité croissante entre les disciplines. C'est à la raison philosophique que revient la tâche de trouver une rationalité qui soit guide et direction pour les différentes recherches scientifiques sans être réduite, à la manière positiviste, au rang de méthodologie. A la foi revient le jugement sur le sens et une stimulation vers l'infinie ultériorité du vrai, l'appel inlassable au provisoire devant le Mystère. Là où la science se consacre, comme elle le doit, à la recherche - toujours ouverte – de la vérité, elle trouve la foi à ses côtés, jamais prévaricatrice ou ennemie.

La dimension interpersonnelle comme origine et fin

De plus, science et foi doivent pouvoir redécouvrir leur nature communautaire : c'est dans le statut même de la recherche scientifique le travail en commun, la nécessité de la critique constructive, le progrès comme fruit de la tradition. La nature non exhaustive de la vérité est à la base de la recherche sans fin de la science : il n'en va pas autrement pour la foi fondée dans sa source authentique, le Dieu Trinitaire. La communion est la condition première de la foi, de la *fides ex auditu* – l'archétype est l'épisode d'Emmaüs : la présence de Jésus Maître parmi les siens est la source de la foi et elle en est le fruit.

Le savant doit pouvoir accéder et écouter ce Maître de la Vérité unique et infinie. S'il ne le fait pas dans le domaine de la foi chrétienne, en croyant, il doit pouvoir aborder la Vérité avec l'intention et dans l'action propres à son statut qui doit être d'amour. La tension vers le savoir et le pouvoir inhérente à la science ne peut se cantonner à elle-même. L'amour pour ses semblables et pour la réalité toute entière, qui est la maison de l'humanité présente et future, doit être la finalité suprême de la pensée et de l'action scientifiques.

La personne comme centre

Science et foi risquent de rester des abstractions, si on ne tient pas compte de la personne-savant et de la personne-croyant. Aujourd'hui nous ne pouvons plus affirmer sans critique qu'il s'agit de deux entités incompatibles entre elles. L'honnêteté est requise tant pour le croyant que pour le chercheur. Pour le savant, celle-ci consiste dans la distinction rigoureuse entre ses opinions personnelles au regard de la foi et de la religion, et les résultats de ses découvertes ou des théories dont il se réclame. Le savant croyant se présente, dans une telle perspective, comme une figure de grande importance. On lui demande de ne pas instrumentaliser la science, en la dénaturant par le concordisme et en évitant, ainsi, de réduire la foi à un simple savoir nécessitant des béquilles. Pour le croyant, la science est au service non pas de sa foi, plus ou moins certaine, mais de Dieu lui-même et de son Royaume. Elle est la recherche de la vérité, l'admiration de la puissance de Dieu dans la nature : le croyant ne peut pas se dispenser de découvrir la beauté de la création observée avec des yeux pleins d'égard, et maniée avec respect et amour. Il ne peut se tenir à l'écart d'aucun domaine de la nature, capable de lui révéler de nouvelles merveilles de l'œuvre de Dieu ou de rendre moins lourde et pénible la vie de ses

semblables. Comme le "scribe" décrit par Jésus, le savant croyant tire de la science "des choses anciennes et nouvelles".

La référence à la "personne" souligne, d'une part, le caractère relationnel de l'activité scientifique et, d'autre part, n'exclue pas – même pas au niveau terminologique – la contribution des femmes dans ces domaines : une contribution qui apparaît toujours plus appréciable et importante.

Science et théologie : l'information et le jugement

La foi qui réfléchit sur elle-même et s'exprime – en communauté et dans la tradition – devient théologie. Certes, la théologie, comme la foi, doit apprendre de la science à connaître toujours mieux l'univers et l'homme qu'elle -en tant que théo-logie, discours sur Dieu et de Dieu - reconnaît comme créatures ontologiquement dépendantes de Lui. Mais la théologie, grâce à l'aide de la philosophie, doit pouvoir signaler à la science des pistes à parcourir ou à abandonner. Il s'agit d'une tâche que l'on pourrait appeler d'information : pas simplement dans le sens de transmission de notions, mais vraiment dans celui de don d'une nouvelle forme, d'un nouveau mode d'être – justement humaniste – de la science. Dans cette perspective, l'information peut devenir jugement : si la science, oublieuse de sa propre nature, met en danger l'humanité de l'homme, la théologie a le devoir d'intervenir et de condamner. Si la science fait valoir la thèse réductionniste quand elle se concentre sur l'homme, la théologie doit faire valoir la thèse de l'homme intégral, ouvert à la transcendance et à l'esprit – thèse que la théologie seule peut considérer comme étant la sienne. Dans le cadre des bio techniques et du développement durable, toutes les thématiques touchant la naissance et la mort sont des domaines où la théologie doit pouvoir intervenir.

Quant aux autres disciplines, par exemple la cosmologie, la théologie doit exprimer un jugement à chaque fois que la science envahit le plan métaphysique, en retombant dans le scientisme. Mais la théologie a beaucoup à apprendre des découvertes sur la structure de la matière ainsi que sur l'histoire de l'univers. A partir de ces sujets, en particulier, une théologie de la nature s'est développée, ces dernières années, qui, au-delà des positions individuelles des théologiens, se met au service de Dieu créateur et sauveur de l'univers tout entier et non seulement de l'humanité. Elle a trouvé un point d'appui aussi dans quelques positions scientifiques qui ont abandonné l'habituelle réserve au regard des thématiques religieuses et théologiques. Elles ont commencé à poser Dieu parmi leurs arguments. Il faut aussitôt ajouter que ces allusions restent superficielles et non pertinentes. Un jugement analogue peut être porté sur les ressemblances que certains savants pensent trouver entre quelques théories physiques – particulièrement la physique quantique - et les visions du monde du soi-disant "extrême Orient" : la généralité de ces références nous laisse perplexes.

Il n'est certainement pas facile de discerner de quelle manière la théologie et la science peuvent dialoguer : le risque du concordisme est toujours présent, plus ou moins voilé. La preuve en est la discussion, de plus en plus animée, au sujet du "principe anthropique" suspect aux yeux des scientifiques athées ou agnostiques mais aussi à ceux des théologiens. Mais s'il est certainement nuisible de rechercher dans les théories scientifiques ce qu'elles ne peuvent donner – la preuve de l'existence de Dieu, par exemple – il est, par contre, permis de reconnaître dans quelques caractéristiques de la nature des signes de la Sagesse du Père.

On peut donc parler de "cohérence" ou de "consonance" entre les deux réalités : plus audacieuse, mais à notre avis, il faut en tenir compte, la recherche d'une "convergence" ou d'une "articulation dynamique" entre science et foi. Si, en effet, nous avons à sauvegarder toutes les possibles distinctions entre les deux domaines, nous ne pouvons pas ne pas nous poser l'objectif d'une connaissance intégrée du monde qui pourra être le fruit du dialogue, en Vérité, entre le chercheur et le fidèle : c'est une Vérité qui les transcende et qui se révèle, sans jalousie, dans l'amour. S'ébauche, ainsi, une culture de l'unité tout en conservant les distinctions libérées, cependant, des barrières insurmontables. Cette dialectique vertueuse d'unité et de distinction – de champs, de méthodes et de finalités pénultièmes - trouve sa racine la plus profonde dans la *perichoresis* trinitaire. C'est sur ce modèle que l'on pourrait entamer les rapports entre science et foi; à partir des personnes qui les représentent.

Chemins à parcourir

Ils sont nombreux les chemins qui permettent à la foi vécue de perdre toute timidité déplacée à l'encontre du savoir scientifique.

Une première piste, ouverte depuis quelque temps mais à poursuivre avec une détermination croissante, c'est la participation des théologiens ou des chrétiens experts au dialogue avec les scientifiques non croyants. Au cours de colloques, organisés par des institutions diverses, se sont confrontées des visions laïques et religieuses sur de grandes questions scientifiques. Même si ces colloques ne débouchent pas sur des résultats immédiatement visibles, ils ont au moins le grand mérite de faire dialoguer des voix qui, jusqu'à il y a peu, étaient réciproquement sourdes.

Un autre signe important de nouveauté tient à l'attention grandissante que les églises prêtent aux problèmes urgents de notre temps, dont les solutions ne peuvent pas être laissées aux instances scientifiques et technocratiques qui ne sont pas toujours aussi détachées et désintéressées qu'elles le prétendent. Rappelons, un exemple parmi bien d'autres, les assises de la CEC qui se sont déroulées à Séoul en 1990, consacrées au thème "Justice, paix et sauvegarde du créé". Il est clair que des initiatives de ce genre produisent, en outre, l'effet de divulguer – même chez les non initiés – une nouvelle sensibilité et, souhaitons-le, une nouvelle culture au regard de problèmes d'importance énorme.

Le savoir, en effet, doit être donné. C'est pourquoi le théologien, le scientifique croyant et le savant en général, devraient se poser le problème de la divulgation scientifique. Trop souvent le savoir scientifique – quant au savoir théologique ou philosophique, une réflexion particulière s'impose – est considéré, par ses propres acteurs, comme fermé aux non initiés et ésotérique. Si la science n'est pas une fin en soi mais si elle se tourne vers la Vérité et par celle-ci elle est interrogée, elle ne peut se dispenser de rechercher des voies qui rendent disponibles au plus grand nombre ses résultats, ses recherches, ses interrogations.

Le théologien ou le croyant, enfin, ne peut refuser sa contribution à la discussion académique ou dans les instances appelées à prendre des décisions concrètes ou encore à exprimer des avis destinés à influencer la législation, comme dans les questions concernant la bio éthique.

Messer Frère Soleil

Le savoir théologique, eu égard à la nature, doit aussi pouvoir recourir à une pluralité de langages et de perspectives. Si nous ne pouvons certes pas imposer à la science Dieu comme élément du monde parmi d'autres éléments, nous pouvons offrir Jésus Christ comme modèle d'un comportement humain respectueux de l'homme et de la nature, qui propose une voie de libération du mal. A notre avis, reste toujours valide la proposition, avancée par Pierre Teilhard de Chardin, d'actualiser le Christ cosmique de Saint Paul comme élément unificateur et évolutif de toute la réalité en Qui tous les efforts humains peuvent confluer. On ressent la nécessité d'un savoir chrétien face à la nature où trouve place aussi le mysticisme. Le chrétien peut, par exemple, réfléchir en croyant sur la structure relationnelle des réalités matérielles. On ne pourra pas démontrer à l'athée, selon un principe apologétique désormais dépassé, la Trinité de Dieu en s'appuyant sur la théorie des systèmes et sur la cybernétique – ainsi que Augustin n'entendait pas la démontrer par des comparaisons avec les facultés humaines –, mais nous pourrions approfondir la connaissance du dessein et du mystère de Dieu, tel qu'Il se manifeste dans la Création, pour en tirer un enseignement pour notre foi et pour notre vie. Nous pourrions parler avec le langage de l'image, du récit, de la prophétie. Le plus beau texte de la théologie chrétienne de la nature est une hymne de louange : le *Cantique de Frère Soleil* de Saint François d'Assise. A notre époque, nous ne pouvons rappeler grand-chose, sinon l'*Hymne à la matière* de Teilhard de Chardin. Que l'Amour présent parmi les frères unis puisse inspirer beaucoup de cantiques nouveaux.