

Werner Thiede

# Le Christ cosmique chez Teilhard de Chardin

## Réflexion moderne sur l'âme du monde

Le devenir de l'anthroposophie dépend au plus étroitement de la lutte engagée par Rudolf Steiner pour le concept de « Christ cosmique ». Une question intéressante est celle de savoir si ses visions et spéculations relativement à celui-ci eurent une influence au-delà de l'anthroposophie et de la Communauté des Chrétiens qui furent inspirées par lui. Ce dut être le cas notamment chez le chercheur en science naturelle et paléontologue, Pierre Teilhard de Chardin (1881-1955), qui avait été formé à la foi comme théologien et prêtre. Toute sa vie durant, il s'agit pour lui d'interrogations au sujet d'une conception de qualité intégrale des processus cosmiques d'évolution.<sup>1</sup> Le concept de Christ cosmique qui fut employé à partir de 1906, pouvait avoir été repris par Steiner, mais aussi par certains théologiens qui l'avaient mis en jeu. Ainsi l'américain-US John Buckham en vint à insister sans cesse sur le Christ cosmique comme « l'Alpha et l'Oméga »<sup>2</sup>, de la même façon que Teilhard de Chardin, plus tard. Quant à savoir en revanche si ce dernier avait lu Buckham, cela reste incertain. En tout cas, le français, après ses études en science naturelle et en philosophie de 1908 à 1911 — donc au-delà de son ordination sacerdotale — avait approfondi activement ses études de théologie en Angleterre, où il pouvait avoir pris connaissance des publications de Buckham.

À l'âge de trente ans, Teilhard de Chardin embrasse avec enthousiasme les connaissances fondamentales d'un monde compris en évolution constante. Il se confronte donc intensément au problème de la compatibilité de celui-ci avec la foi chrétienne de la Création. Il se consacre dès lors à fonder cette relation entre Cosmos et Christ. Il n'est donc pas étonnant que le concept de « Christ cosmique » surgît déjà dans les tous premiers pas qu'entreprit le prêtre âgé de 35 ans.<sup>3</sup> Selon lui, Christ a un « corps cosmique [*Leib* en allemand implique qu'il s'agit d'un « corps bel & bien vivant », *ndt*], qui s'étend sur l'univers entier » — c'est, pour Teilhard de Chardin, dès le commencement « l'évangile du Christ cosmique »<sup>4</sup>. Mais que

1 Voir déjà : Werner Thiede : *Der kosmische Christus als Weltseele ? Überlegungen zur Christologie Teilhard de Chardins* [Le Christ cosmique en tant qu'âme du monde ? Réflexions au sujet de la christologie de Teilhard de Chardin, dans : Martin Leiner et al. (éditeurs) : *Teilhard de Chardin. Naturwissenschaftliche und theologische Perspektiven eines Werks* [Teilhard de Chardin. Perspectives de science naturelle et de théologie d'une œuvre, Paderborn 2005, pp.69-90 ; du même auteur : *Wer ist der kosmische Christ ?* [Qui est le Christ cosmique ?], Göttingen 2001.

2 À l'endroit cité précédemment, p.80. Au sujet de Teilhard de Chardin, voir Werner Thiede : *Lust auf Gott. Einführung in die christliche Mystik* [Plaisir en Dieu. Introduction à la mystique chrétienne], Berlin 2019, pp.202-207.

3 Voir : Teilhard de Chardin : *Das kosmische Leben* [La vie cosmique], dans, du même auteur : *Frühe Schriften* [Écrits précoces], Fribourg & Munich 1968, p.9-82, particulièrement : pp.65-67 et 70.

4 Le corps [vivant, *ndt*] du Christ forme, d'après Teilhard, « un monde naturel nouveau, un organisme doué d'une vie d'âme et actif, dans lequel tout ce qui est physique et biologique est réuni. La seule et unique mission du monde c'est l'incorporation physique des croyants en Christ, qui est Dieu. Mais cette œuvre de la plus grande importance s'accomplit avec la rigueur et l'harmonie d'une évolution naturelle » (à l'endroit cité précédemment, p.55). Voir : la thèse de Stefan Schneider : *Die « kosmische » Größe Christi als Ermöglichung seiner universalen Heilwirksamkeit an Hand des kosmogonischen Entwurfes Teilhard de Chardins und der Christologie des Nikolaus von Kues* [La grandeur « cosmique » du Christ comme possibilité de son efficacité salvatrice universelle à l'aide du projet cosmogénétique de Teilhard de Chardin et de la christologie de Nicolas de Cues], Münster 1979.

signifie véritablement une telle affirmation ?<sup>5</sup> Que le Christ ait une corps humain vivant et une nature divine, cela n'a cessé de se clarifier à partir de la doctrine de l'Église chrétienne. Ce qui était nouveau chez Teilhard, c'est nonobstant la thèse d'un « corps cosmique du Christ » se trouvant **en évolution constante**. Or la réflexion accompagnant le contenu de cette thèse intuitivement saisie par lui, restera la tâche de toute sa vie.

## Au point de mire de l'exigence

Teilhard de Chardin ne conçut pas d'emblée ce corps-du-Christ cosmique, quelque peu comme étant organiquement vivant, mais intemporel pourtant et, en tant que tel, à l'instar d'un édifice statique, comme l'on s'était bien représenté l'âme divine du monde<sup>6</sup> dans l'Antiquité. C'est beaucoup plus une idée dynamique extraordinaire, qui s'y associe pour le penseur moderne : « Le Christ mystique n'a pas encore atteint sa pleine croissance — et donc le Christ cosmique non plus. L'Un comme l'Autre, sont en l'Un et Ils deviennent... Christ est le but ultime même de l'évolution de l'Être : l'évolution est sacrée. »<sup>7</sup> Le programme de réflexion de décennies durant de Teilhard de Chardin est ainsi déjà pleinement contenu à l'état de germe dans ces quelques phrases.

Il n'a achevé son premier petit ouvrage qu'au 24 mars 1916. Manifestement ces jours-là où il a transcrit dans son carnet intime pour la première fois le mot du concept de « Christ cosmique ». Il s'agit d'abord de l'entrée du 13 mars de la même année, où il interprète « en s'abandonnant au Christ cosmique » telle une caution d'une vie immortelle.<sup>8</sup> Le théologien et chercheur en science naturelle mentionne une fois encore ce même jour-là, le « Christ cosmique » — notamment comme concept directeur d'un écrit planifié. Deux jours plus tard il écrit : « Ainsi, sans rupture, porté par la gradation nuancée naturelle et nécessaire du matériel, du vivant, de l'humain, du social, je retrouve, au point de mire de mon désir, le « *Christ cosmique* » (si je puis le dire ainsi), Celui qui, au centre conscient de Sa personne et de Son cœur, rattache tous les mouvements des atomes, des cellules, des âmes ... »<sup>9</sup> La parenthèse restrictive du « si je puis le dire ainsi » peut être lue comme l'expression d'une conscience théologique sensible, qui sait bien évaluer le danger « d'hérésie »<sup>10</sup> inhérente à cette conceptualité-là, reprise peut-être d'une

---

5 Que l'on observe la composante eschatologique [à savoir la composante des « fins dernières » de l'être humain et de l'univers : *eschatos* = « dernier » - *logie*, (*eskatology*), *ndt*] : Pour Teilhard de Chardin la « Jérusalem nouvelle moderne se forme avec le corps cosmique [*Leib* = corps vivant cosmique, *ndt*] du Christ (Pierre Teilhard de Chardin : *Journal intime I. Notes et Projets*, du 26 août 1915 jusqu'au 22 septembre 1916 ; édité par Nicole & Karl Schmidtz-Moormann, Olten 1974, p.83). Les Chrétiens sont destinés à une « adhésion [ou articulation, *ndt*] affirmée positive au Cosmos nouveau » [*bejahten Angliederung an den neuen Kosmos* (à l'endroit cité précédemment, p.90) »

6 Voir Werner Thiede : *Weltenseele reloaded ? — Zur Renaissance und Legitimität der Weltgeist-Spekulation* [Au sujet de la renaissance et de la légitimité de la spéculation sur l'esprit du monde], dans : *Kerygma und Dogma 65* (2019), pp.316-336.

7 Pierre Teilhard de Chardin : *Journal intime I*, p.67.

8 « [...], in dem er « *Sich dem kosmischen Christus überlassen* » als Gewährleistung unsterblichen Lebens interpretiert. [ — [...] « en s'abandonnant au Christ cosmique » telle une caution d'une vie immortelle., *ndt*] voir à l'endroit cité précédemment, p.95. Il ne mettait que peu d'espoir dans l'idée traditionnelle d'une immortalité individuelle : il cherchait à acquérir une immortalité au travers de la médiation de la « vie cosmique » qu'instaure le contact avec l'Absolu » ( pp.84 et suiv. ; voir pp.159, 175 et 236).

9 À l'endroit cité précédemment, p.99 (les caractères italiques se trouvent tels dans l'original). Plus tard, à savoir le 17 octobre 1919, Teilhard de Chardin note dans son carnet intime que pour lui, s'est réalisée « au cœur de Jésus l'union du divin et du cosmique — de l'esprit et de la matière. » (cité d'après Günther Schiwy : *Ein Gott im Wandel. Teilhard de Chardin und sein Bild der Evolution* [Un Dieu en transformation, Teilhard de Chardin et son tableau de l'évolution, Düsseldorf 2001, p.227).

10 Vgl. Werner Thiede: *Häresie – Sektierertum – Sekte. Überlegungen zur Pluralisierung des Sektenbegriffs* [Hérésie, sectarisme et secte— *Réflexions sur la pluralisation du concept de secte*], in Athina Lexutt & Vicco von Bülow (Hrsg.): *Kaum zu glauben. Von der Häresie und dem Umgang mit ihr. Festschrift für Heiner Faulenbach zum 60. Geburtstag* [Tout juste à croire. De l'hérésie et du traitement de l'hérésie. Dédicace à Heiner Faulenbach pour son 60<sup>ème</sup> anniversaire], Rheinbach 1998, pp. 283-313.

autre source. Et en effet, Teilhard a dû lutter, sa vie durant, contre des accusations correspondantes de ce genre à l'encontre de son projet pointu de christologie cosmique.

Ce sont précisément les expériences de la guerre mondiale du jeune caporal, brancardier et ecclésiastique, qui l'ont poussé à rechercher une perspective d'avenir supra-individuelle. Elles lui ont fait découvrir l'avenir et lui, il a appris à « aimer passionnément le monde ». <sup>11</sup> Son concept cosmique et mystique du « corps du Christ » était imprégné des expériences sacerdotales de la communion. <sup>12</sup> L'élément de l'offrande du côté humain a permis au catholique de mettre l'accent sur l'aspect de la coopération entre l'homme et Dieu dans le cadre de la progression de l'évolution. Il voulait s'unir à « Dieu par la communion au corps du Christ » et « agir comme le pur instrument de Dieu pour faire avancer l'œuvre de la création, l'élaboration de la matière [...] » — afin de découvrir toujours plus « l'auteur et le seul but de la vie cosmique : Dieu par Jésus-Christ » <sup>13</sup>.

Le 7 octobre 1916, on retrouve le concept de « Christ cosmique » de nouveau dans son journal intime. Teilhard, au cours de ses méditations, imagine une nouvelle aux colorations mystiques : « Un peintre du Christ cosmique : ses vêtements d'éther, son corps vivant noyau de toute vie... » <sup>14</sup> Trois ans plus tard, il explique qu'il envisage hypothétiquement que « le Christ, à l'aide d'une âme du monde (dont il prendrait la place), irradierait des forces de vie sur l'univers. » <sup>15</sup>. « L'âme du monde », dont le Christ cosmique prend ici la place, il l'explique comme « une union naturelle de l'esprit » sur notre planète, comme une « œuvre de l'effort humain naturel » se construisant « d'en bas » dans le monde, voire comme un « but naturel du progrès ». En effet, selon sa conviction, le Christ cosmique déjà apparu « doit encore beaucoup grandir, soit chez les individus considérés isolément, — soit, peut-être surtout, au sein d'une certaine unité humaine spirituelle, dont la société actuelle ne serait qu'un pâle reflet » <sup>16</sup>.

## À l'extérieur du cadre biblique

Que le Christ cosmique dût encore beaucoup grandir avait déjà été évoqué dans le contexte de la théosophie. Rudolf Steiner avait parlé avec détermination du Christ cosmique et soulignait qu'il était également opérant dans la matière. <sup>17</sup> Chez lui, à cette époque, le « Mystère du Golgotha » était déjà devenu le centre d'une christologie cosmique processuelle. Il avait voulu montrer que « dans les anciens Mystères, il y avait des images cultuelles de processus cosmiques qui s'accomplirent ensuite dans le Mystère du Golgotha comme un fait transféré du Cosmos sur la Terre, sur le plan de l'histoire. <sup>18</sup> Teilhard de Chardin eût-il censé avoir connu éventuellement les développements de Steiner ?

---

11 Voir : Teilhard de Chardin : *Journal intime I*, p.53.

12 Teilhard médite et spéculé sur une « communion avec Dieu à travers la terre », où « cette dernière deviendrait, en quelque sorte, une grande hostie » (op. cit., p. 99 ; cf. p. 210). À cet égard, on peut également citer du même auteur : *Lobgesang des Alls [Chant de louange de l'univers]*, Olten 1961.

13 Voir : Teilhard de Chardin : *Journal intime I*, p. 63 et 83. « Pour nous, le but de la peine est d'édifier le corps du Christ ». - op. cit., p. 105.

14 À l'endroit cité précédemment, p.210.

15 Du même auteur : *Das All-Element [L'Élément-univers]*, dans *Frühe Schriften [Écrits précoces]*, p.363.

16 L'ambivalence de l'idée de progrès était encore à peine consciente à l'époque ; voir cependant Bedrich Loewenstein : *Der Fortschrittsglaube. Europäisches Geschichtsdenken zwischen Utopie und Ideologie [La foi dans le progrès. La pensée historique européenne entre utopie et idéologie]*, Darmstadt 2015 ; Werner Thiede : *Warum der Gigabit-Gesellschaft mit 5G-Mobilfunk freiheitliche und gesundheitliche Rückschritte drohen [Pourquoi la société du gigabit avec la téléphonie mobile 5G, menacent les libertés et la santé qui risquent de régresser]*, Bergkamen <sup>2</sup>2019.

17 Cf. Gerhard Wehr : *Rudolf Steiner*, Reinbek b. Hambourg 1987, p. 226 : Que la matière soit façonnée par le Christ, Steiner l'a « exprimé et écrit depuis longtemps, bien avant Teilhard de Chardin ». En fait, Steiner avait déjà formulé en 1911 que « jusque dans les moindres parcelles du monde, la substance est traversée par l'esprit du Christ. [...] On trouvera le Christ jusque dans les lois de la chimie et de la physique. Une chimie spirituelle, une physique spirituelle, c'est ce qui viendra dans l'avenir ».

18 Rudolf Steiner : *Mein Lebensgang [Mon chemin de vie] (GA 28)*, Dornach 2000, p.396.

Cela reste finalement incertain, pourtant quelques analogies de contenu sont frappantes — avant tout le lien entre le « Christ cosmique et Jésus crucifié, mais aussi un désintéressement dans la résurrection corporelle vivante (*leibliche Auferstehung*) de Jésus. La piste théosophique mène d'ici à quelque chose d'encore plus concret, à savoir, au journaliste français, Édouard Schuré (1841-1929), qui était membre de la Société théosophique de Paris et ami de Rudolf Steiner. Son livre *Die göttliche Entwicklung von der Sphinx zum Christus [L'évolution divine du Sphinx au Christ]* de 1912 (traduit en allemand en 1922) utilise le terme de « Christ cosmique » dans ses sous-titres — et il est visiblement inspiré par la christosophie de Steiner. Il est prouvé qu'un ami proche de Teilhard a précisément fait la critique de cet ouvrage théosophique.<sup>19</sup> Cette circonstance autorise à supposer que Teilhard lui-même ait au moins entendu parler de ce livre, voire qu'il l'a pris en main en raison de son intérêt également teinté de spiritualisme. En 1918, Teilhard mentionne en outre explicitement un autre livre de la plume de Schuré, dont il est prouvé qu'il l'a lu.

On a donc l'impression que la notion de « Christ cosmique », qui revient régulièrement chez Teilhard de Chardin à partir de 1916, doit être redevable, au moins en partie, à l'inspiration steinérienne. Cette constatation explique également pourquoi le théologien et scientifique français a lutté toute sa vie pour une compréhension adéquate de cette notion. En effet, tout comme ses détracteurs, parmi lesquels figuraient les autorités ecclésiastiques chargées de l'enseignement, il était clairement conscient de la coloration hérétique du concept. C'est pourquoi il a toujours essayé de se démarquer résolument des interprétations qui s'éloignaient sans équivoque de la christologie traditionnelle de l'Église. Les éléments théosophiques ou anthroposophiques pertinents, comme le fait de parler du Christ comme de « l'esprit du soleil », n'avaient aucune chance d'être pris en compte chez lui. En revanche, il a dû lutter sérieusement contre l'influence des structures du penser panthéiste ou moniste<sup>20</sup>, qui caractérisaient nettement le penser théosophique.

En tant que prêtre et jésuite, Teilhard lui-même ne pouvait pas défendre un panthéisme banal, car le concile *Vatican I* avait expressément condamné cette vision du monde en 1870. C'est pourquoi il s'est très tôt démarqué d'un « panthéisme païen » ou « hindouiste »<sup>21</sup>. Il cherchait néanmoins à légitimer indirectement une sorte de panthéisme « chrétien » par une différenciation correspondante. Dans le contexte de son discours sur le « Christ cosmique », il s'est d'emblée efforcé de trouver une terminologie appropriée : « Les mots sont créés pour retenir les idées nouvellement conquises »<sup>22</sup>.

Pour Teilhard, il n'a jamais été sérieusement question de distinguer clairement Dieu, le Créateur, du monde. Au contraire, il soulignait explicitement que « le chrétien animé par la conscience cosmique doit avant tout s'en tenir au fait que Dieu, le seul Absolu, est par essence différent de la création »<sup>23</sup>. Il pouvait néanmoins parler en même temps de l'« émanation » divine, c'est-à-dire se référer à un modèle néo-platonicien du penser moniste qui a perduré dans l'idéalisme allemand et plus tard dans la théosophie moderne. Dans la métaphysique de Plotin notamment, qui fut également importante pour Helena P. Blavatsky, l'idée de totalité jouait un rôle central : il s'agissait ici de savoir comment l'Un éternel se maintient en vie par l'involution et l'évolution, par l'émanation dans la matière dense et la spiritualisation qui s'ensuit. L'Absolu et le cosmos ne s'avèrent donc pas radicalement opposés ; au contraire, la multiplicité temporelle du monde est en relation finalement substantielle avec l'Un éternel, le divin.<sup>24</sup> Des termes comme « processus » ou « évolution » ont donc leur place dans ce type de métaphysique, qui pouvait

---

19 Voir James A. Lyons : *The Cosmic Christ in Origen and Teilhard de Chardin. A comparative Study [Le Christ cosmique chez Origène et Teilhard de Chardin. Une étude comparative]*, Oxford 1982, pp.42-45.

20 Voir Werner Thiede : *Die Wahrheit ist exklusiv. Gesammelte Aufsätze zum interreligiösen Dialog [La vérité est exclusive. Recueils d'essais pour le dialogue inter-religieux]* Dresde 2022, pp.45 et suiv.

21 Voir : Teilhard de Chardin : *Journal intime I*, pp.88, 96 & 98 (et aussi déjà p.54).

22 À l'endroit cité précédemment, p.101.

23 Du même auteur : *Das All-Element [L'Élément-univers]*, p.357.

24 Voir Wolfhart Pannenberg : *Metaphysik und Gottegedanke [métaphysique et idée de Dieu]*, Göttingen 1988, pp.20 et suiv.

ainsi devenir attractive pour Teilhard. Mais une telle manière de voir ne correspondait guère au cadre de la pensée biblique.<sup>25</sup>

## Le point oméga

Il ne fait aucun doute que Teilhard s'est toujours efforcé de maîtriser et de supporter le grand écart difficile et de résister entre le penser néo-platonico-théosophique, avec sa coloration panthéiste indéniable, d'une part, et la théologie biblique et chrétienne, d'autre part. La question est de savoir s'il a suffisamment pris en compte le fait que les dogmes christologiques affirmés par toutes les grandes Églises chrétiennes ont justement leur originalité dans le fait qu'ils donnent une réponse propre, insurpassable dans leur tension grandiose, à la question du rapport entre Dieu et le monde.<sup>26</sup> En repoussant les solutions tant dualistes que monistes comme des raccourcis inappropriés, ces dogmes se trouvent bien en concurrence spirituelle directe avec elles. Or, les tentatives les plus diverses de créer des synthèses dans ce domaine se sont toujours avérées comme des raccourcissements problématiques.

Cela vaut également pour Teilhard de Chardin et son discours sur le « Christ cosmique » dans le sens d'une âme mondiale dynamique. Dans sa lutte pour une position acceptable par l'Église, il a décidé à partir de 1921 de ne plus utiliser ce terme jusqu'à nouvel ordre. Mais cela n'a pas empêché ses supérieurs religieux de lui retirer toute activité d'enseignement à partir de 1924, notamment en raison de sa conception du « Christ cosmique ».<sup>27</sup> Il est donc compréhensible que son œuvre principale *L'homme dans le cosmos*, achevée pour l'essentiel en 1940, présente sa vision du monde avant tout sous l'angle des sciences naturelles. Ce n'est qu'à la fin qu'apparaissent ici des aspects d'une « âme du monde », bien que même ce terme soit évité — sans doute très consciemment. Teilhard se figurait que l'âme du monde est manifestement en croissance, comme il l'avait déjà dit du « Christ cosmique ». Il considère par exemple qu'il est indéniable que « le jeu extérieur des forces cosmiques se combine avec la nature extrêmement encline à la connexion de nos âmes pensantes et œuvre au sens d'une concentration des énergies de la conscience... »<sup>28</sup> Il comprend cette concentration comme « une super-agrégation organique des âmes »<sup>29</sup>. C'est à cela que se rattache pour lui « la découverte du monde sidéral, un objet aux dimensions si vastes que tout rapport semble aboli entre notre être et les dimensions du cosmos autour de nous »<sup>30</sup>. Une âme du monde en croissance dynamique est en vue lorsque Teilhard formule : « L'évolution doit culminer à la fin dans quelque conscience suprême ». Son idée est qu'« une âme des âmes se prépare sur les hauteurs du monde »<sup>31</sup>.

Il n'interprète pas du tout cette conscience suprême comme un élément spirituel impersonnel, mais comme une « super personnalisation »<sup>32</sup>. Dans sa terminologie, il s'agit du point d'arrivée cosmique « Oméga », dans lequel se rassemblent tous les êtres conscients, toutes les âmes, tout en conservant leur propre personnalité<sup>33</sup>. Mais cet Oméga — et c'est un penser bien néoplatonicien — ne peut pas être

---

25 Werner Thiede : *Der kosmische Chridtus als Weltseele [Le Christ cosmique comme âme du monde]*, pp.94 et suiv.

26 Ainsi, pour le jésuite Alois Grillmeier, le croisement de la doctrine des deux natures de Chalcédoine, c'est-à-dire du « sans mélange » et du « sans séparation », exprime de manière unique que « la personne du Christ est la manière la plus élevée et la plus indépassable de relier Dieu et l'homme, Dieu et le monde. Désormais, la théologie chrétienne a trouvé le juste milieu entre le monisme et le dualisme, entre la pure transcendance divine et l'immanence qui ne peut plus être augmentée ». - Alois Grillmeier : *Jesus Christus im Glauben uder Kriche [Jésus-Christ dans la foi de l'Eglise]*. Bd. I, Fribourg en Brisgau 1990, p. 774.

27 Voir : Johannes Hemleben : *Pierre Teilhard de Chardin*, Reinbek b. Hambourg 1967, p. 81 ; Rupert Lay : *Die Ketzer Von Roger Bacon bis Teilhard de Chardin [les Hérétiques. De Roger Bacon à Teilhard de Chardin]*, Munich & Vienne 1992, p. 258.

28 Teilhard de Chardin : *Der Mensche im Kosmos [L'être humain dans le Cosmos]*, p.233.

29 À l'endroit cité précédemment, p.241.

30 À l'endroit cité précédemment, p.251. Citation suivante, p.252.

31 À l'endroit cité précédemment, p.263.

32 Voir : À l'endroit cité précédemment, pp.252 et suiv.

33 À l'endroit cité précédemment, pp.255 et suiv « Oméga est le centre mystérieux de nos centres. » (voir p.262).

seulement un point d'arrivée futur.<sup>34</sup> En tant que force d'influence de l'amour, il doit plutôt s'agir d'une énergie transcendante déjà omniprésente, voire préexistante, qui s'élève au-dessus du temps et de l'espace — précisément d'un « foyer divin de l'esprit », lequel tire tout vers le haut.<sup>35</sup> Plus précisément, et toujours dans une pensée néoplatonicienne, toutes les choses retournent par évolution à « Dieu-Oméga »<sup>36</sup>. Mais finalement, Teilhard identifie ce point Oméga comme « principe de force vitale universelle » avec le Christ, compris ici, sans le dire, comme « cosmique » : il est « depuis toujours en train de plier sous lui, de purifier, de diriger et de conduire au plus haut point l'ascension générale de la conscience dans laquelle il s'est placé »<sup>37</sup>.

## Christ cosmique & incarnation

A partir de 1944, le visionnaire animé d'une « conscience cosmique » retrouva le courage de reparler explicitement du « Christ cosmique » : « Identifions donc une fois (du moins dans son aspect « naturel ») le Christ cosmique de la foi avec le point Oméga de la science ».<sup>38</sup> L'idée d'introduire le discours, à nouveau difficile, de la « troisième nature du Christ », afin de placer sa christologie cosmique dans un rapport constructif avec la doctrine des deux natures de l'Église ancienne, lui a semblé utile. Mais cette tentative ne peut justement pas être considérée comme un développement non-problématique de la christologie de l'Église ancienne. Il a certes utilisé le discours sur la « troisième nature du Christ » avec prudence, en y ajoutant des guillemets et des mises en garde contre les malentendus. Mais cela ne l'a pas protégé du soupçon d'une subordination gnostique de la nature divine du Christ, si bien que même ses sympathisants et défenseurs ont dû admettre qu'il y avait là en jeu des « tournures maladroites »<sup>39</sup>.

Dans la dernière année de sa vie, il a donc cherché à préciser sa manière de s'exprimer de sorte que la doctrine traditionnelle des deux natures du Christ pût rester intacte : Il a trouvé une solution en considérant que le discours sur la « nature cosmique du Christ » devait être attribué à sa nature humaine, au sein de laquelle il la distinguait de la « nature terrestre » du Christ.<sup>40</sup> Dans cette mesure, le discours sur la « troisième » nature du Christ se trouvait en quelque sorte remis entre parenthèses. Mais à y regarder de plus près, que signifiait le fait de parler de la nature humaine du Christ en disant qu'elle avait, outre son aspect terrestre, un côté cosmique influençant l'évolution ? Certes, Teilhard soulignait qu'il parlait de la nature humaine du *Ressuscité*. Mais pouvait-on parler de celle-ci de manière théologiquement légitime, au point qu'elle ne fit qu'invalider l'humanité authentique de Jésus ? En effet, Teilhard, par sa conception du Christ-*evolutor* [si c'est en anglais dans le texte ici, « *evolutor* » signifie : « évolutionnaire » ici, *ndi*] et de la « christogenèse », n'avait nullement proposé de concevoir la « nature cosmique du Christ » comme faisant partie de la nature humaine de Jésus-Christ.

Teilhard se serait peut-être rapproché d'une solution vraiment porteuse du problème s'il n'eût pas craint avec autant de véhémence le concept traditionnel de l'âme du monde, mais s'il l'avait repris avec

34 Voir : Armin Müller: *Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins. Seine naturwissenschaftlichen Grundlagen und seine Bedeutung für eine natürliche Offenbarung* [L'œuvre de philosophie naturelle de Teilhard de Chardin. Ses fondements des sciences naturelles et son importance pour une révélation naturelle], München 1964, S. 293ff.

35 Voir : À l'endroit cité précédemment, pp.263 et suiv.

36 À l'endroit cité précédemment, pp.263 & 286 .

37 À l'endroit cité précédemment, pp.290. « Par une action constamment présente de communion et de sublimation, il rassemble en lui toute la vertu d'âme de la terre. Et quand il aura ainsi tout rassemblé et tout transformé, son dernier acte sera de revenir au foyer divin qu'il n'a jamais quitté, et il se repliera sur lui-même avec ce qu'il a acquis » — c'est ce que Teilhard désigne comme une « forme supérieure de « panthéisme » » — *Ibid.*

38 Pierre Teilhard de Chardin : *Mein Glaube [Ma foi]*. Œuvres Vol. 10, Fribourg en Brisgau 1972, p. 215. Sur le plan philosophique, il faut admettre que « toutes les consciences conçues comme un tout sont dominées, influencées et dirigées par une sorte de conscience supérieure qui vit dans l'âme des possesseurs isolés réalisés par chaque monade de l'univers ... » - *op. cit.*, p. 77.

39 « Cette manière de s'exprimer lui a été reprochée à juste titre ». - Henri de Lubac : *Der Glaube des Teilhard de Chardin [La foi de Teilhard de Chardin]*, Munich 1968, p. 48.

40 Voir, à l'endroit cité précédemment les p.49 et suiv. Teilhard de Chardin exigeait pour cette hypothèse un « nouveau concile de Nicée » !

autant de courage que certains scientifiques. Il aurait alors pu remarquer que la catégorie de l'âme du monde ou de l'esprit du monde ne relève pas du tout de la christologie, mais de la doctrine de l'esprit, de la pneumatologie. La création et la re-création n'ont-elles pas souvent été envisagées dans la tradition biblique comme une affaire relevant de l'Esprit divin ? Mais grâce à cette connaissance, Teilhard aurait pu voir librement que l'incarnation du Logos divin peut et doit être prise totalement au sérieux en tant que telle : L'auto-expression de la deuxième personne divine signifie en fait, dans la conséquence théologique trinitaire, la prise en charge des fonctions cosmiques par la troisième personne de la Divinité : « *Veni creator spiritus* » !<sup>41</sup>

La création de sens cosmique par le Logos ou le Christ, telle que le Nouveau Testament la met en valeur en différents endroits, ne serait ainsi nullement supprimée. Tout au plus le pouvoir d'exercice serait-il attribué à l'esprit divinement envoyé. Il ressort d'ailleurs de ce contexte intra-trinitaire que le Saint-Esprit en tant que tel devrait lui aussi avoir quelque chose à voir avec le mouvement de dessaisissement divin de lui-même, en faveur d'un monde de la création autonome<sup>42</sup> Qu'au moyen d'une doctrine de l'esprit ainsi déployée, les contours obscurs du discours d'une « âme du monde » puissent se transformer en un dialogue fructueux avec les scientifiques mentionnés. Il est évident qu'il sera possible d'établir un dialogue entre les deux mondes.

Par exemple, Carl Friedrich von Weizsäcker déclare que la contribution de la théorie quantique « à la notion de totalité admet très bien une âme du monde, un esprit du monde scientifique », et même qu'elle la requiert.<sup>43</sup> Des physiciens comme David Bohm<sup>44</sup>, Fritjof Capra<sup>45</sup>, Ilya Prigogine<sup>46</sup>, Hans-Peter Dürr<sup>47</sup> et d'autres<sup>48</sup> avancent des arguments et des formulations similaires. Des biologistes, comme Hans Driesch dans la première moitié du 20<sup>ème</sup> siècle et plus tard Rupert Sheldrake, peuvent également tirer quelque chose de la notion d'âme du monde. Driesch a lié sa thèse de la « super-personnalité de l'esprit du monde » ou du « sujet du monde » à la notion d'inconscience. D'après Sheldrake, les développements des sciences naturelles « ont permis de mettre en valeur de nombreux aspects d'une nature vivante et animée » : « Le cosmos est comme un grand organisme en développement »<sup>49</sup>. Les physiciens

---

41 Voir Raniero Cantalamessa : *Komm, Schöpfer Geist. Betrachtungen zum Hymnus veni Creator Spiritus [Viens, Esprit créateur. Réflexions sur l'hymne Veni Creator Spiritus]*, Fribourg-en-Brisgau 2002.

42 Voir Jürgen Moltmann : *Der Geist des Lebens. Eine ganzheitliche Pneumatologie [l'esprit de la vie. Une pneumatologie intégrale]* Munich 1991 ; Lyle Dabney : *Die Kenosis des Geistes [La kénose de l'esprit]*, Neukirchen-Vluyn 1997 ; Werner Thiede : *Der gekreuzigte Sinn. Eine trinitarische Theodizee [le sens crucifié. Une Théodicée trinitaire]*, Gütersloh 2007.

43 Carl Friedrich von Weizsäcker : *Zeit und Wissen [Science et savoir]*, Munich 1992, pp.353 & 406.

44 David Bohm : *Die Implizite Ordnung. Grundkagen eines dynamischen Holismus [L'ordonnement implicite. Fondements d'un holisme dynamique]*, Munich 1985 Voir en outre les développements spéculatifs du physicien John Davidson : *Am Anfang ist der Geist. Die Geburt von Materie und Leben aus dem schöpferischen Geists [Au principe est l'esprit. La naissance de la matière et de la vie à partir de l'esprit créateur]* Berne, Munich & Vienne 1994.

45 Fritjof Capra : *Wendezeit. Bausteine für eine neues Weltbild [L'époque charnière. Éléments pour une nouvelle vision du monde]* Édition spéciale Munich 1988, pp.77 et suiv.

46 Ilya Prigogine & Isabelle Stengers : *Dialog mit der Natur. Neue Wege naturwissenschaftlichen Denken [Dialogue avec la nature. Nouvelles voies du penser scientifique]*, Munich 1986.

47 Voir Hans-Peter Dürr : *Wissenschaft und Wirklichkeit [Science et réalité]* dans du même auteur & Walther Ch. Zimmerli (éditeurs) : *Geist und Natur [Esprit et nature]*, Berne, Munich & Vienne 1989, pp.28-46, en particulier pp. 35, 38 & 45.

48 Voir, par exemple, Pascual Jordan : *Schöpfung und Geheimnis [Création et Mystère]*, Oldenburg 1970 en particulier pp. 159 & 168. Le physicien et para-psychologue Milan Rýzl souligne : « En fait, de nombreuses observations et expériences étayent l'affirmation selon laquelle une sorte d'empreinte, une trace non physique d'une pensée, existe objectivement en dehors du cerveau. Elle porte le contenu sémantique de la pensée, est renforcée par des pensées identiques répétées et son contenu informatif est détectable par ASW » — Du même auteur : *Der Tod ist nicht das Ende. [La mort n'est pas la fin]. Von der Unsterblichkeit geistiger Energie [De l'immortalité de l'énergie spirituelle]*, Augsburg 2002, p. 45. Voir aussi Werner Thiede : *Unsterblichkeit der Seele ? Interdisziplinäre Annäherungen an eine Menschheitsfrage [immortalité de l'âme ? Approches interdisciplinaires d'une question d'humanité]*, Münster 2002.

modernes préfèrent certes parler de « champ primordial unifié » plutôt que d'« âme du monde ». <sup>50</sup> Mais celui-ci pourrait être un aspect de l'Esprit de Dieu, qui est à la fois immanent et transcendant à la nature. <sup>51</sup> Il n'est donc pas étonnant que, dans le sillage de certains physiciens et biologistes, des philosophes de la nature, comme Klaus Michael Meyer-Abich et Gregory Bateson, plaident pour « que nous connaissions le monde comme étant doué d'une âme » <sup>52</sup>. Le théoricien de l'évolution et théologien Teilhard de Chardin aurait certainement apprécié un tel développement de la thématique qu'il a initiée. <sup>53</sup>

Du reste il reste à noter que la notion de « Christ cosmique » a surtout été reprise par des auteurs proches de l'enthousiasme dénommé *New Age* — en se référant aussi bien à Rudolf Steiner qu'à Teilhard de Chardin. <sup>54</sup> Mais la théologie chrétienne a aussi eu recours ici et là à cette métaphore. <sup>55</sup> D'autant plus que la christologie cosmique est une christologie fondée sur le Nouveau Testament — et que les sciences naturelles et les technologies modernes suggèrent de plus en plus la question de la dimension cosmique de la question du salut <sup>56</sup>, il est temps de réfléchir à cette thématique avec un nouvel élan et d'entamer un dialogue.

**Die Drei** 6/2022.

(Traduction Daniel Kmiecik)

**Prof. Dr. HAB. Werner Thiede** est pasteur évangélique en retraite et il a publié très récemment : *Digitaler Turmbau zu Babale [Construction d'une tour de Babel de la numérisation]*, Munich <sup>2</sup>2021 et entre autres, *Unsterblichkeit der Seele ? [Immortalité de l'âme ?]*, Berlin 2021 — [www.werner-thiede.de](http://www.werner-thiede.de)

---

49 Rupert Scheldrake : *Die Wiedergeburt der Natur. Eine neue Weltsicht [La renaissance de la nature. Une nouvelle vision du monde]*, Hambourg 1994, p.114.

50 À l'endroit cité précédemment, p.186. Voir ; Lynne McTaggart : *Das Null-Punkt-Feld. Auf der Suche nach der kosmischen Ur-Energie [Le champ du point zéro. En quête de l'énergie cosmique primordiale]* traduit de l'anglais par Gisela Kretschmar, Munich 2003.

51 Rupert Sheldrake : *op. cit.*, p.230.

52 Klaus Michael Meyer-Abich : *Der Holismus im 20. Jahrhundert [Le holisme au 20<sup>ème</sup> siècle]* dans : Gernot Böhme (éditeur) : *Klassiker der Naturphilosophie [Les classiques de la philosophie de la nature]*, Munich 1989, pp.313-329, ici voir p.323 ; Gregory Bateson : *Geist und Nature. Eine notwendige Einheit [Esprit et nature une unité nécessaire]* Francfort-sur-le-Main <sup>4</sup>1984.

53 Voir ses réflexions au sujet de l'action voilée du point oméga dans : *Der Mensch im Kosmos [L'être humain dans le Cosmos]*, p.286.

54 Là-dessus plus de détails dans mon livre : *Wer ist der kosmische Christus ? [Qui est le Christ cosmique?]*, en particulier le chapitre V.

55 Voir à l'endroit cité précédemment, pp.315 et suiv.

56 Voir Hans Ulrich Gembrecht & René Scheu (éditeurs) : *Weltgeist im Silicon Valley. Leben und Denken im Zukunftsmodus [L'esprit du monde dans la Silicon Valley. Penser et vivre sur le mode futur]*, Bâle 2018 ; Werner Thiede : *Digitalisierung als Weltanschauung [La numérisation comme conception du monde]*, Bergkamen 2019 ; Marie Luise Wolff : *Die Anbetung. Über eine Superidologie namens Digitalisierung [Le culte de l'adoration. A propos d'une super-idéologie appelée numérisation]*, Francfort-sur-le-Main 2020.