

<https://cpsainttugdual.catholique.fr/Teilhard-de-Chardin-et-l-ecologie-Ecologie-et-entropie.html>



Teilhard de Chardin et l'écologie. Ecologie et entropie

# Teilhard de Chardin et l'écologie. Ecologie et entropie

- Prier - Méditer, réfléchir, prier - Conférences, enseignements -

Date de mise en ligne : jeudi 8 septembre 2016

---

Copyright © Paroisse Saint-Tugdual de TREGUIER - Tous droits réservés

---

## Teilhard de Chardin et l'écologie. Écologie et entropie

*Jean François Petit, aa,  
Maitre de conférences HDR en philosophie, Institut Catholique de Paris*

2015 aura été à la fois l'année de l'encyclique *Laudato Si* et du sommet de la Cop 21. Cette convergence ne pouvait être sans conséquences pour l'association Pierre Teilhard de Chardin. Le colloque tenu à l'Université catholique de Lille les 27 et 28 novembre « vers une écologie intégrale » est venu à point nommé montrer la fécondité de la pensée du jésuite [1]. A juste titre, dans l'histoire de l'écologie politique en France que nous avons commencé à écrire au sein de l'Observatoire des Pratiques Politiques que je dirige à l'Institut Catholique de Paris, celui-ci peut être considéré comme un précurseur, même si l'un de nos intervenants, Alain Lipietz, ancien vice-président du Parlement européen, a estimé que Teilhard devait être rangé non dans le rang des « prophètes » mais celui très précis des « conservationnistes », principalement à cause de sa vision de la femme telle qu'elle apparaît dans son texte « l'éternel féminin ».

Au risque de refroidir l'enthousiasme général, je ne souscrirai donc pas à l'idéologie écologique *main stream* et au « green washing » qui n'est qu'une dernière ruse du « business as usual » que dénonce le pape. L'avertissement vaut pour les teilhardiens authentiques s'ils ne veulent pas souscrire aux poncifs sur le Christ cosmique, universel ou oméga. En d'autres termes, cela ne peut être qu'au prix d'un travail sérieux sur les textes de Teilhard qu'on pourra apporter une contribution valable à la conversion écologique nécessaire. En procédant de la sorte, dans une perspective moins exaltante et moins ambitieuse, nous échappons au risque bien connu des spécialistes de faire du teilhardisme une nouvelle gnose. Une fidélité créatrice suppose toujours une herméneutique correcte des textes fondateurs, en l'occurrence, pour ne pas me disperser ici dans le corpus des écrits, *Les directions de l'avenir* [2]. Ces 13 essais variés -de l'apport spirituel d'Extrême Orient à la question de la chasteté, publiés en 1973, ont l'avantage de faire parcourir la pensée de Teilhard de 1929 à 1954. En même que de mobiliser des ressources méconnues, cette perspective aura l'avantage de nous obliger à réfléchir sur le cadre de pensée nécessaire à l'interprétation des textes de Teilhard. Mais pour que je puisse montrer en quoi ils relèvent de l'approche catholique de l'écologie, encore faut-il que je donne une approche minimale de cette dernière.

## I/ REPERES SUR L'ECOLOGIE CATHOLIQUE

Le terme « écologie » est emprunté lointainement au grec « oikos », qui veut dire « maison », « habitat », d'où l'interpellation papale sur la « maison commune » et plus directement issu de « Okologie », terme créé en 1866 par le zoologiste et biologiste allemand Ernest Haeckel qu'il emploie dans la préface de son livre de 1867. C'est donc un terme récent, défini comme « la science qui étudie les relations entre les êtres vivants (humains, animaux, végétaux) et le milieu organique ou inorganique dans lequel ils vivent » [3].

La prise de conscience contemporaine de la menace sur l'environnement en est l'une des composantes. Elle est relativement récente, notamment après la publication du rapport du Club de Rome en 1972 intitulé « Les limites de la croissance ». Jusqu'alors, la croyance au progrès n'était globalement guère remise en question.

Dans la sphère chrétienne, ce sont incontestablement les grands rassemblements du Conseil oecuménique des Eglises « justice paix, sauvegarde de la création », en particulier à partir de celui de Bâle en 1989, puis Séoul en

1990, Graz en 1997, Strasbourg en 2001, Sibiu en 2007 et la Jamaïque en 2011 qui vont permettre l'approfondissement de la conscience écologique, au point de parvenir à la création d'une véritable « théologie de l'écologie », rompant avec une préoccupation trop spécifiquement tournée vers l'être humain ou la constitution de l'Eglise.

Si l'article de Lynn White (1907-1987) de 1967 sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique est généralement considéré comme le coup de semonce adressé aux Eglises, il faudrait ici aussi plus spécifiquement s'intéresser au passionniste américain peu connu en France, Thomas Berry (1914-2009), très influencé par l'oeuvre de Teilhard de Chardin. Celui-ci proposa une réflexion globale sur les activités humaines liées à ses relations avec la Terre et l'univers, au sein desquels il coexiste dans la création divine.

Mais pour Lynn White, le christianisme porterait une responsabilité dans l'exploitation effrénée des ressources. En détruisant le paganisme, le christianisme aurait vidé la nature de ses divinités protectrices de la nature. La science moderne, qui s'est greffée sur la théologie naturelle et s'est alliée à la technique, a voulu percer le secret de la nature. Enfin, en plaçant l'homme au centre de l'univers, la Bible a créé un profond malaise écologique. En finir avec l'anthropocentrisme d'origine chrétienne va donc être le projet des partisans de Gaïa, les environnementalistes non chrétiens. Pour Jacques Grinevald, le constat est assez clair :

*« Avec le recul des années et une vision transdisciplinaire assez large, on voit mieux à présent combien la pensée anticonformiste de Lynn White a eu un rôle séminal dans de nombreux domaines de l'histoire récente des idées et des mentalités. Sa thèse, admise, rectifiée ou rejetée, est désormais une référence classique, citée (plus que souvent vraiment discutée) dans la littérature sur la philosophie de la technique, l'éthique de l'environnement (environmental ethics), l'écologie profonde (deep ecology) et nombre de recherches plus confidentielles d'avant-garde. L'influence de Lynn White sur l'écologie théologique (ecotheology) mériterait une étude à part » [4].*

Il est donc important de rappeler ici que l'écologie n'a évidemment pas que des références chrétiennes. Les approches dans lesquelles Teilhard peut être relu partent, d'un point de vue idéal typique, dans quatre grandes directions. Celles-ci ont en commun de considérer le milieu dans lequel vit l'homme comme une création à respecter et la Bible comme la source fondamentale d'inspiration.

Une première direction est donc celle de *l'anthropocentrisme chrétien* (axe 1). Elle place l'homme au centre de l'univers et/ou au sommet de la création. La nature est faite pour qu'il l'exploite en fonction de ses besoins. Mais celui-ci, dans l'espace et le temps, doit en user avec justice et modération, dans le respect de l'oeuvre de Dieu et de son dessein. Le livre récent de Stanislas de Larminat est assez représentatif de cette tendance [5].

De son côté, *le franciscanisme*, au sens large, fait découvrir, à partir du regard spirituel sur la création, le lien fondamental qui unit en Dieu tous les éléments de cette création par une solidarité de communion fraternelle et de destin qui englobe tous les êtres vivants ou inanimés (axe 2). En ce sens, on doit reconnaître que toute chose et tout être ont une orientation vers Dieu. Les prémices de cette vision se trouvent dans bien des psaumes (ps 8 ; ps 33) mais aussi dans les textes pauliniens (Col 1, 16-17 ; Ep 1,10) : la terre est insérée dans un dessein de salut fondé sur le Christ qui récapitulera en lui tout l'univers. Le regretté Jean Bastaire en aura tiré des conséquences en valorisant les attitudes de respect pour la création telles que la sobriété, la frugalité, le partage, la charité [6].

Une autre tendance est celle de la *coresponsabilité partagée* entre tous les hommes avec leur créateur dans le cadre de l'alliance et de la promesse divine (axe 3). L'homme ne peut s'exonérer de sa responsabilité dans la marche de la création mais il ne peut le faire seul. Nicole Echivard est une bonne représentante de ce courant, sensible à « l'entretien » et au « gardiennage » de la création [7].

Enfin, il faut insister sur la littérature écologique chrétienne anglo-saxonne centrée sur l'idée d'humble service des chrétiens au sein de la création (*stewardship*) (axe 4). En se référant à l'approche barthienne montrant la solidarité de l'homme avec les bêtes, les plantes et les pierres, l'écologie du *stewardship* considère que l'homme fait partie d'un processus naturel et de communion avec la terre. Dès lors, il a un rôle de préservateur et de conservateur d'une création intrinsèquement bonne qui nous délivre d'une sorte d'égoïsme pour nous faire retrouver la bonté d'être créé à l'image de Dieu. Douglas Hall donne une bonne illustration de ce 4e axe :

*« Comment a-t-on pu ne pas voir que le Christ, invoqué sous le nom de Domine par des générations de chrétiens doit être le paradigme de toute notre compréhension humaine à l'intérieur de la création ? Etre incorporé au « corps » d'un tel Seigneur aurait dû signifier certainement qu'on commence par imiter la façon « d'exercer la domination » de notre Seigneur. Etre « conforme » à son image (...) aurait du signifier qu'on assume, avec lui et en lui un rôle plus communément associé avec le service qu'avec la maîtrise : le rôle de steward » [8] .*

Ce cadre d'interprétation, propre au christianisme, pourrait être précisé. Il faut remarquer ici qu'il ne recoupe que partiellement celui que développe pourtant avec pertinence des théoriciens de l'écologie politique comme Alain Lipietz (conservationnisme/environnementalisme...) [9] . Mais il permet de mettre en place une « grille à 4 trous » pour mieux lire Teilhard de Chardin.

## II/ L'ÉCOLOGISME DE TEILHARD

Le premier des textes de Teilhard - *Le sens humain* (1929) - est à la croisée de ces tendances : l'émergence du type zoologique humain ne nous place pas au dessus de la création car l'éveil du sens humain correspond à la prise de conscience de sa participation à un Tout organisé et à sa responsabilité vis-à-vis de celui-ci. Cette prise de conscience est d'invention récente, selon Teilhard. On pourrait dire qu'elle précède celle de l'écologie et qu'elle suit les transformations des représentations du monde héritées de Platon, Aristote et saint Thomas. Certes, le jésuite ne nie pas qu'ils aient eu une certaine perception de la solidarité et des changements humains mais jusqu'au XVIIIe, le sort de l'individu aurait « complètement masqué les destinées collectives de l'ensemble » [10]. L'intérêt pour cette coresponsabilité partagée, au titre de la reconnaissance de l'engagement dans la création (axe 3 et 2) serait donc relativement récent. Cette vue « personnaliste » de Teilhard marque aussi sa rupture, à un moment où le thomisme est encore puissant, avec toute forme de perspective essentiellement individualiste et statique. A cause de l'anthropocentrisme régnant jusqu'alors, l'écologie n'était pas encore vraiment possible, dans le sens où l'homme restait ignorant de sa responsabilité réelle, si ce n'est « l'instinct profond d'un devoir sacré » [11]. Il fallait une véritable révolution des esprits, qu'aux dires de Teilhard, seule la science pourrait apporter, bouleversant au passage les perspectives spirituelles traditionnelles. L'influence des sciences naturelles, physiques et sociales et les mutations de la compréhension du temps auront joué ici un rôle majeur dans la prise de conscience de cette « écologie globale » avant l'heure. Certes, « l'homme a eu l'impression qu'il était réellement fort » [12] (axe 1) mais il se sera aussi interrogé sur « la dignité et les possibilités naturelles de son action » [13] (axe 3). L'écologie comprend ainsi la mise en relief des affinités interhumaines autant qu'avec l'ensemble de la création, « la prise en masse de l'humanité », dira Teilhard. Un accent prométhéen n'est pas absent à la première lecture :

*« Aujourd'hui, nous avons compris que nous sommes des ouvriers voués à une énorme tâche. Nous nous sentons les atomes vivants d'un univers en marche. Nous sommes devenus adultes » [14] .*

Le jésuite ne nie pas la sortie récente pour l'homme « de sa minorité » comme aurait dit Kant. Mais il voit surtout les risques d'une telle posture. Les êtres humains se sont jetés sur la nature pour en jouir, au lieu d'apprendre à la gérer humblement (axe 4 de la *stewardship*), aurait-on envie d'ajouter. Pourtant, Teilhard constate aussi, à travers des témoignages de scientifiques, explorateurs, etc... leur désir de coopérer à un ensemble qui les dépasse (axe 3). Cet éveil humain à des responsabilités et des aspirations partagées est neuf. Il témoigne de ce que le jésuite a déjà à

l'époque appelé la « noosphère », qu'il qualifie par ailleurs de « collaboration à un Plus grand » qui supposerait une part de sacrifice et de renoncement. Loin de cautionner un holisme panthéiste, le jésuite en fait une preuve de la vérité du christianisme, qui lui apprend à « reconnaître, aimer et servir passionnément l'Univers dont il fait partie » [15]. Plus précisément, c'est au moment même où guette un anthropocentrisme, où l'homme devient « dangereusement armé d'une défiance plus subtile » [16] (axe 1) que s'établit le sens de l'humain, dans la perspective d'un avenir qui nous dépasse. On pourrait établir ici un parallèle avec l'analyse de l'action chez le philosophe Maurice Blondel. Ce que le premier traite cosmologiquement, le second le détermine philosophiquement. Il n'est pas anodin qu'un des premiers possesseurs de ce texte ait été le Père Valensin, le correspondant de Blondel. Certes, le jésuite rappelle que le premier devoir du chrétien est de développer le monde, mais dans le respect de l'oeuvre générale de l'univers. Ainsi, cette sujétion à l'univers ne dispense pas l'homme de ses responsabilités mais elle l'invite à une charité respectueuse et créative (axe 2).

Au final, ce qui frappe dans ce premier texte, c'est la contemporanéité attribuée par Teilhard à ce phénomène. Elle oblige les chrétiens à chercher une « courbure » dans les directions morales et intellectuelles contenues dans la « Révélation ». Le jésuite se garde bien ici d'omettre les guillemets, relant d'antimodernisme dans les années 20 oblige. Son apologie du développement de l'esprit humain n'est pas sans homologie avec celle du dogme souhaitée par Newman. En fait, un « drame de l'humanisme athée » (H de Lubac) est déjà en germe dans ces formulations : comment l'homme, éveillé à la notion de « fonction humaine universelle » n'en ferait pas un mésusage ? Seule une authentique personnalisation préviendrait une possible dérive. Le Christ donne au sens humain sa consistance, puisque - c'était le sens de la citation introduisant ce texte - il n'est pas venu « abolir mais accomplir » (Mt 5, 17), ce que l'éditeur aura aussi traduit par « parfaire ».

Un second coup de sonde nous porte en octobre 1940. Le texte « la parole attendue » écrit à Pékin manifeste une préoccupation écologique analogue. Teilhard constate que l'humanité, plus détachée de ses formes passées, est aussi anxieuse de son avenir. Il revient à l'Eglise d'élaborer une parole correspondant à cette crise de « métamorphose et de croissance » selon les mots de Teilhard. Celle-ci n'est évidemment pas un conservationnisme et son « progressisme » lui sera assez reproché par la suite. Malgré sa conscience de la nécessaire solidarité temporelle, le jésuite juge inutile et même dangereux un simple retour au passé. Les responsabilités de la pensée chrétienne dans la crise sont aussi pointées du doigt, même si l'heure est plutôt à l'analyse des grands mythes communistes et nationalistes. La perspective de Teilhard n'est pas *d'abolir* mais *d'accomplir* ce qu'il appelle les « symboles d'humanité, de race ou de progrès » (axe 2), dans une écologie globale intégrant l'âme, Dieu et l'avenir terrestre. Le jésuite plaide donc pour une solution *générale* (et non *spéciale*) qu'il nomme christification ou incorporation du sens de la terre et de l'humain dans la charité. Le grand remède en sera la manifestation du « christ universel », du « christ omega », moteur, sauveur et terme de l'évolution. Il prend soin d'ajouter que le « Christ homme » est garant de cette évolution.

Face au danger d'une « super-humanité » que l'anthropocentrisme chercherait en vain à accréditer (axe 1), le jésuite ne plaide pas que pour une conversion du néopaganisme mais bien à une reprise de la foi, trop souvent anémiée chez les croyants. Si l'on peut trouver ici la ligne d'inspiration déjà citée du Père De Lubac dans *Le drame de l'humanisme athée*, on peut aussi y voir l'idée d'une coresponsabilité partagée entre humains (axe 3), notamment aussi dans l'origine du désastre de la guerre.

Les écrits plus tardifs de Teilhard manifestent une même orientation écologique globale. On peut ici évoquer *Trois choses que je vois* (ou une *weltanschauung en trois points*). Ce texte de 1948, bien connu des spécialistes, combine une approche purement rationnelle sur la nature biologique du phénomène social et une autre, spécifiquement chrétienne, sur les fondements physiques de la Parousie. Cette volonté de démontrer que « tout est lié », pour le dire comme l'encyclique *Laudato si* (§71) passe par la démonstration que l'humanité est en train de rebondir, par un élan collectif vers un point à venir de maturation. Ne cherchant pas à *arbitrer* mais plutôt à *réconcilier*, Teilhard juge sans intérêt le fait d'avoir à trancher pour savoir si la conscience tire son origine première d'un effet de condensation (univers laplacien) ou d'explosion (univers en expansion). Il lui importe plutôt de rappeler que la vie n'est pas un

accident ni un incident. S'il valorise son étoffe cosmique primordiale, il en situe le psychisme humain comme le phénomène supérieur, parce que « réfléchi » mais redéployé dans une humanité partagée(axe 1). Il ne s'en tient pas, selon sa propre expression au « huitième acte de la Création », mais insère celui-ci dans un univers en voie d'expansion, une « dilatation planétaire », qui prend la forme d'une maturation, au terme de l'évolution biologique terrestre, de la noogénèse.

Le fait que Teilhard réfute l'hypothèse d'une fin de l'humanité par le biais d'une catastrophe externe ou une maladie ou son propre épuisement montre qu'il est parfaitement informé, après Hiroshima mais aussi les grandes épidémies, de risques systémiques pour la planète, ce qui devrait plutôt inciter à agir avec modération (axe 4). Mais comme sa perspective scientifique est corroborée par la compréhension chrétienne de la Parousie, il est amené à dire qu'au fond, on ne parle que de la même chose. Il s'agit bien d'une identification, ou, pour reprendre le terme exact de Teilhard, d'une *conjonction*, les deux lignes d'interprétation « *se rencontrant sous la forme générale d'équilibre (super-union) à attendre d'un monde plural en voie d'unification* » [17] .

Ainsi on ne trouve pas chez le jésuite une nostalgie de l'unité, comme on pourrait la trouver dans la philosophie plotinienne ou l'approche spirituelle de l'Extrême Orient, qu'il connaît bien, mais plutôt une relecture de l'histoire. Il estime que jusqu'à la Renaissance, la perspective chrétienne était capable de proposer un projet capable d'embrasser la terre entière (axe 2). Mais l'homme a voulu privilégier son auto- accomplissement (axe 1), ce qui entraîne un avenir terrestre encore imprécis, marqué par des conflits inquiétants, notamment entre les « spiritualistes » (surtout chrétiens) et les « matérialistes » (surtout marxistes).

Pourtant, les uns et les autres ne sont-ils pas destinés à se rejoindre ? demande Teilhard. On peut comprendre que la conversion que le jésuite en son temps demande n'est plus totalement la nôtre : ils demandent aux « matérialistes » de ne pas laisser leur foi en l'homme s'anémier en reconnaissant une nouvelle sorte de foi « une foi chrétienne 'surhumanisée' » et aux « spiritualistes » « d'aimer littéralement et supérieurement l'Evolution »[18] . Si le dialogue entre marxistes et chrétiens a pu se nourrir de ces textes et n'est plus de mise, le retour des fondamentalismes, y compris chrétien, reconduit hélas aux mêmes déterminations. N'est-ce pas ce que Teilhard nomme la seule force de nature affectivo-unitive, à savoir l'amour, qui sera capable d'en réaliser l'union féconde et heureuse ?

On ne peut que constater l'équilibre chalcédonien de la perspective teilhardienne. Il n'est donc pas surprenant qu'elle ait été repris par l'encyclique *Laudato si* corroborant la « réhabilitation » (si besoin en était) de Benoit XVI : « *l'aboutissement de la marche de l'univers se trouve dans la plénitude de Dieu, qui a été atteinte par le Christ ressuscité, axe de maturation universelle* » (§83). Certains ont pu voir dans l'encyclique une réflexion inspirée par le Sommet de Rio, de ce fait, datée et trop environnementaliste. En fait, en conjuguant écologie et entropie, la perspective teilhardienne, même si elle reste centrée essentiellement centrée sur la récapitulation chrétienne (axe 2) n'en aura pas moins été sensible aux autres dimensions de l'écologie. Elle évite les pièges de l'anthropocentrisme, nous place dans la recherche de solidarités collectives et nous invite à contempler humblement notre place dans la création. Elle peut, encore pour longtemps, permettre de développer « *des nouvelles convictions, attitudes, formes de vie* » (§202) ou, plus précisément, encore, à fonder l'écologie et nous permettre « d'aller aux périphéries » .

---

[1] Vers une écologie intégrale, l'apport de Pierre Teilhard de Chardin, Teilhard aujourd'hui, 57, St Leger éditions, mars 2016, p. 33-91

[2] P. TEILHARD DE CHARDIN, Les directions de l'avenir, Seuil, 1973

[3] Trésor de la langue française informatisée

[4] J. GRINEVALD, « L'article de Lynn White sur les racines historiques, culturelles et religieuses de la crise écologique de la civilisation

industrielle moderne » dans : D. BOURG, P. ROCH (ed), Crise écologique, crise des valeurs ?, Labor et fides, 2010, p. 57-58

[5] S.de LARMINAT, L'écologie chrétienne n'est pas ce que vous croyez, Salvator, 2014

[6] J. BASTAIRE, Pour une écologie chrétienne, Cerf, 2004

[7] N. ECHIVARD, Vert comme l'espérance, Médiapaul 2012

[8] D. HALL, Etre image de Dieu, Cerf, 1998

[9] Cf Observatoire des pratiques politiques, Institut Catholique de Paris, 2016

[10] P. TEILHARD DE CHARDIN, Le sens humain, dans : Les directions de l'avenir, Seuil, 1973, p. 23

[11] Id., p24

[12] Ibid, p. 26

[13] Ibid., p 27

[14] Ibid., p. 28

[15] Ibid., p. 31

[16] Ibid., p . 31

[17] Ibid., p 170

[18] Ibid, p 173