

SEDCONTRA

Co-esse

Le mystère trinitaire dans la pensée
de Jules Monchanin
(1895-1957)

Yann Vagneux

Co-esse

Tous droits de traduction,
d'adaptation et de reproduction
réservés pour tous pays.

© **2015, Groupe Artège**
Éditions Desclée de Brouwer
10, rue Mercoeur - 75011 Paris
9, espace Méditerranée - 66000 Perpignan

www.editionsddb.fr

ISBN : 978-2-220-06704-9
ISBN epub : 978-2-220-07611-9

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Chapitre I

La problématique de l'un et du multiple dans la philosophie grecque

Dans le portrait de celui qui fut jadis à Lyon son aumônier, Pierre Emmanuel⁴⁵ nous a laissé l'un des témoignages les plus émouvants de la quête intellectuelle de Jules Monchanin :

Cet homme était universel en tout : un pionnier de la connaissance ; pas un domaine qu'il n'eût recensé, pas un mode de la pensée dont il ne connût le devenir. Ce n'était pas simple appétit de connaître pour connaître : mais prescience de l'unité du monde humain, de l'intégrale de toute pensée même aberrante⁴⁶.

Il était en effet chez notre auteur bien des traits de l'esprit qui l'apparentaient aux hommes de la Renaissance et à leur ambition de tout connaître. Pourtant, son humilité face à l'ampleur de la connaissance disponible en ce début du XX^e siècle le garda de prendre comme devise « de omni re scibili ». Il chercha plutôt un angle de vue qui lui permit d'embrasser les lignes de force du savoir non seulement de l'Occident gréco-romain et chrétien mais aussi de toutes les cultures et civilisations pour lesquelles il s'était passionné depuis son plus jeune âge : l'Inde, le judaïsme, l'islam, la Chine, les primitifs et le marxisme... La découverte de cet angle de vue fut d'autant plus importante que ce passeur de civilisations était habité d'une « prescience de l'unité du monde humain » dans laquelle les cultures ne sont pas cloisonnées en leurs particularités mais font

signe, en leurs irréductibles singularités⁴⁷, vers une unité plus grande de l'esprit humain qu'il savait théologiquement marqué du sceau de la création divine. Au fil de ses études, il avait très tôt mis à jour cette unité qui, au cœur de la diversité des civilisations, se manifeste dans la permanence d'une triple question – indissolublement philosophique et religieuse – portant sur le mystère de soi, le mystère du cosmos et le mystère de l'Être. C'est alors qu'il découvrit déclinée de multiples manières, sur les versants anthropologique, cosmologique et théo-ontologique, la même problématique de l'un et du multiple par laquelle il voulut embrasser tous les cheminements humains en leurs singularités et en leur commune identité. Ainsi le confia-t-il à nouveau dans l'une de ses toutes dernières conférences à l'Institut français de Pondichéry en 1955 :

Toute métaphysique porte sur le moi, l'univers et l'Être : le moi qui, inscrit dans l'univers, s'interroge sur l'Être, et par cette interrogation même découvre la signification du monde et de soi-même. C'est là la *philosophia perennis*, à condition d'entendre par ce terme non point la permanence d'un système que l'histoire n'atteste nulle part, mais la pérennité d'une problématique. Le rapport de l'Être aux êtres, autrement dit de l'Un au multiple est l'axe de cette problématique dans les trois groupes majeurs de l'humanité pensante : la Chine, l'Inde, la Grèce. La Grèce platonicienne et néo-platonicienne a posé et résolu ce problème. [...] Dans l'Inde, les systèmes s'opposent d'après la solution que chacun d'eux donne à ce même problème de l'un et du multiple : *dvaita* [dualité], *advaita* [non-dualité] stricte ou différenciée⁴⁸.

En effet, l'homme, sous quelque ciel qu'il se trouve, pressent en son esprit l'Un au cœur du mystère de l'Être –

particulièrement lorsque celui-ci est le divin Absolu. Mais l'expérience qu'il fait de son propre soi souvent divisé et, plus encore, la confrontation aux autres soi et à la totalité du cosmos le ramènent inmanquablement au multiple. Partout donc, dans la diversité des réponses qui manifestent le propre de chaque civilisation, s'atteste une même problématique fondatrice sur laquelle Monchanin focalisa très tôt sa recherche intellectuelle. La deuxième communication qu'il donna le 19 février 1931 à la Société lyonnaise de philosophie⁴⁹, intitulée « Le problème de l'un dans le multiple dans le *Parménide* de Platon⁵⁰ », en livra les premiers résultats. Plus tard, en Inde, il eut tout loisir de reprendre à nouveaux frais cette question dans sa confrontation avec les différentes écoles du bouddhisme ancien et du Vedânta hindou. C'est d'ailleurs un article inachevé « L'Un en Grèce et aux Indes », écrit en 1953 et constituant sa dernière grande synthèse sur cette question, qui nous servira désormais de fil conducteur. En gardant le versant indien pour la fin de notre étude, nous devons maintenant considérer comment cette problématique est née en Grèce particulièrement chez Parménide et Héraclite, puis nous découvrirons quelles réponses lui ont apporté Platon et Plotin, eux qui avivèrent en notre auteur sa « fascination de l'unité⁵¹ ».

1. Aux origines : Parménide et Héraclite

C'est aux origines qu'il faut revenir pour « se mettre d'intelligence avec notre propre temps⁵² » – particulièrement en ce moment grec dans lequel la pensée s'est abstraite de la simple constatation cosmique⁵³ pour devenir une véritable interrogation métaphysique. Ici se dressent deux géants d'une puissance de pensée singulière, Parménide (540-450) et Héraclite (544-488),

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

ils commentèrent assidûment le *Parménide* qu'ils considéraient comme un texte sacré, Plotin (205-270) et ses disciples prirent résolument le chemin de cet Un fascinant dans une philosophie où la mystique fit une entrée remarquée. De leur réponse à la question de l'Un et du multiple, l'Occident resta dans une dette impayée et même redoublée lorsque le cœur des mystiques chrétiens de Denys à Eckhart se mit à battre pour cet Un auquel « il n'est pas d'altérité dans sa divine essence¹¹⁰ ». Poursuivons maintenant notre lecture de la note « L'Un en Grèce et aux Indes » pour considérer avec notre auteur¹¹¹ ce moment si essentiel de la philosophie occidentale.

3.1 *De l'Un à l'Un : exodos et prosodos*

En radicalisant, dans sa relecture, la première hypothèse du *Parménide*, celle de l'« Un un », Plotin situait désormais l'Un au sommet de tout – à commencer par l'être lui-même¹¹². Cet Un est d'ailleurs « plus proche de la notation zéro (inconnue des Grecs) que du chiffre premier de l'arithmétique ». Son appellation d'Un dit « la parfaite cohérence à soi-même... auto-suffisance et transcendence de ce qui est tellement être qu'on ne peut même plus l'appeler être (au risque de le contaminer avec le *mè on* compris au sens platonicien d'altérité, donc avec des réalités ou même des possibilités d'autres)¹¹³ ». À ce suprême transcendant, au-delà de l'être, parfait Absolu délié de tout, en dehors de toute multiplicité (*a-pollon*), en soi reposé, il n'est ni énonciation ni concept¹¹⁴ : nous disons seulement de l'Un ce qu'il n'est pas car « son excès d'être interdit de l'appeler être et sa trans-intelligibilité défend de le nommer intelligible¹¹⁵ ». Pourtant, cet Un, qui se laisse pressentir au travers d'une

négarion radicale lui retranchant toutes les caractéristiques catégoriales et même celle d'être, reste mystérieusement présent et immanent à tout par son absolue générosité qui le fait principe de tout :

De l'Un même sont affirmées avec une force égale et la transcendance et l'immanence. Au-dessus de l'essence et au-dessus de l'existence, il transcende tout mode et toute manifestation. Par rapport à chaque essence particulière ou à leur somme, il mérite le nom de non-être. Pourtant il contient sous mode transcendantal, non point comme une cause contient ses effets mais comme un principe¹¹⁶ contient ses conséquences, l'infinité des essences compossibles. Il demeure présent à leur éclosion par fragmentation, à leur obscurcissement au contact de ce principe de discontinuité aussi voisin du néant qu'on le voudra qu'est la matière, à leur conversion par la connaissance d'elles-mêmes, à leur réintégration. Transcendant à tout, différent de tout, présent à tout, hors de tout et tout en tout, lui seul demeure éternellement, inaltéré, plein et débordant¹¹⁷.

C'est en considérant l'hypothèse suivante du *Parménide*, celle de l'« un dans le multiple » présupposant l'altérité dans l'Un, que Plotin put parler de la générosité de l'Un et développer sa théorie de l'émanation afin de rendre compte de la multiplicité. Pour faire apparaître ce qui lui est autre, l'Un ne se donne pas lui-même mais il donne ce qu'il n'est pas. L'émanation¹¹⁸ du multiple hors de l'Un implique donc des affaiblissements successifs des degrés ontologiques – ce qui ne peut conduire au panthéisme car « l'Un ne se donne pas à l'autre comme Un, mais différemment »¹¹⁹ :

De l'Un émane l'Intelligence, le *Noûs* ; l'Intelligence comprend déjà une multiplicité d'intelligibles qu'elle unifie comme l'Un unifiant du *Parménide*. L'Intelligence en se sensibilisant produit l'Âme, *Psuchè*, et c'est tandis qu'elle contemple l'Un que procède d'elle-même comme à son insu cette âme universelle. En se distendant, en s'extériorisant, cette âme cosmique se fragmente en âmes individuelles qui s'enlisent chacune dans un corps devenu leur tombeau – *sôma sèma* –, transmigrent d'un corps à l'autre, humain et même animal, jusqu'à ce qu'enfin éprises de la Beauté intelligible elles se ressaisissent, retournent boire à la source intérieure, se réintègrent à l'Âme, par elle se transmuent en Intelligence pour revenir enfin au terme de cette longue odyssée à l'Un, premier et dernier. De l'Un aux âmes individuelles, c'est la sortie – l'*exodos* –, la multiplicité, sorte de chute ontologique ; toutefois la matière n'est pas assimilable au mal, elle sert aussi de véhicule à l'âme au long de la deuxième branche de la courbe de son itinéraire, le *prosodos*, le retour, la réintégration¹²⁰.

La procession intemporelle des hypostases – le *Noûs* et la *Psuchè* – et l'émanation des âmes singulières jusqu'aux confins de la matière décrivent la courbe¹²¹ de l'*exodos* : la procession du multiple à partir de l'Un dans une succession de dégradations ontologiques. Pourtant, par une nouvelle générosité de l'Un, le multiple, structuré par lui, retourne vers lui. Apparaît alors une deuxième courbe – celle du *prosodos*, plus exactement appelée conversion, *epistrophè*¹²² – où la multiplicité remonte vers la simplicité de l'Un qui réconcilie en lui toutes les altérités. Il nous faut pourtant prendre garde de considérer l'*exodos* et le *prosodos* comme des événements distincts juxtaposés dans le temps, voire opposés. Ils sont au contraire les aspects

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'unité, plus conforme aux données néo-testamentaires, et à l'expérience spirituelle¹⁶⁵.

a) La question du nombre en Dieu

Pour qui choisit de considérer les trois Personnes du Père, du Fils et de l'Esprit avant l'unité de la substance divine, se pose d'emblée la question de savoir s'il faut parler dans la Trinité de multiplicité ou plutôt d'altérité. Monchanin préféra ici le second terme mais le premier est possible à condition de ne pas comprendre en lui le multiple. En effet, la multiplicité en Dieu ressort de l'*alius* des Hypostases et non de l'*aliud* de l'essence divine¹⁶⁶. Ainsi, en théologie trinitaire, la question du nombre est inaugurale et, dans la lumière de l'« Un-multiple absolu », la problématique philosophique de l'un et du multiple est déjà transfigurée. La « Note sur le nombre en Dieu » le montra clairement en reprenant l'affirmation d'Evagre : « La Trinité, quoique trine, n'est pas numérique ; inquantitative, elle transcende les nombres¹⁶⁷. » Voilà pourquoi l'utilisation analogique du nombre en Dieu n'est qu'une aide fragile pour dire l'inconfusable altérité – la plus grande pensable – des Personnes divines en leur absolue unité – la plus grande concevable :

De nos nombres pensés (nombrés ou nombrants), fussent-ils transfinis, au « Trois » des divines Hypostases, il n'est point de tremplin. Le mystère impénétrablement dense surplombe de toute part la chétive analogie numérique qui dit seulement – *ne taceatur* – et l'unité de l'Un et l'inconfusable altérité des Personnes. Du moins dit-elle l'un et l'autre avec une force singulière. Et c'est pour cela sans doute qu'elle est irremplaçable et qu'elle dut s'imposer à la pensée théologique et

aux conciles eux-mêmes¹⁶⁸.

Néanmoins, en recourant à la fragile analogie numérique pour considérer la « multiplicité » qui, en Dieu est de l'ordre de l'absolu¹⁶⁹, nous nous rendons capables d'envisager « l'infini d'altérité » des trois Hypostases divines consubstantielles – altérité infinie du Père, du Fils et de l'Esprit que nul ne saurait passer sous silence ou résorber dans une unité ontologique supérieure comme dans un schéma néo-platonicien :

Ce n'est pas en vain non plus que la Triade énonce, à partir de la foi et incitant la foi à la plus pure prière et à la plus haute contemplation, le mystère le plus caché et le plus splendide : fontaine d'ébriété divine jaillissant jusqu'à la vie éternelle. Toute tentative de réduire ou d'estomper l'abrupt de ce mystère, fût-ce par la considération qu'il n'énonce que du relatif en Dieu et que la relation est le prédicament le plus amenuisé de l'être dans la table des catégories d'Aristote, serait impiété et blasphème... L'altérité du Père par rapport au Verbe et à l'Esprit, celle du Verbe par rapport au Père et à l'Esprit, celle de l'Esprit par rapport au Verbe et au Père, surpassent certes, sans mesure, toute altérité créée et même toute altérité concevable¹⁷⁰.

Cette « multiplicité » absolue en Dieu – cette altérité irréductible – rend compte de ce que la tradition théologique chrétienne a désigné comme les caractéristiques (*idiotès*) uniques et irrépétibles de chacun des Trois : « la singularité sans fond de chaque personne¹⁷¹ ». Ainsi, pour pouvoir méditer sur la nouveauté de l'unité trinitaire, il convient d'abord, en fidélité à l'Écriture, de contempler chacune des Personnes divines comme le proposa Monchanin à Louvain à la fin de 1938 dans

un arrière-fond indien sur lequel nous reviendrons en détaillant, tout au long de notre étude, ces caractérisations du Fils, de l'Esprit et du Père :

Mystère trinitaire.

Mystère du Christ glorifié, par qui Dieu est tout en tous, Plérôme divin et cosmique dans l'unité la plus forte, de la Personne tout ordonnée à l'Esprit et au Père.

Mystère de l'Esprit, personnalité incirconscrite en son épiphany ; situé à la convergence des recherches contrastées de l'Inde du Dieu personnel et du divin impersonnel. Amour en qui passe le Verbe, sous l'influx duquel tout devient mouvant, se rénove, s'intériorise.

Mystère du Père : numineux, plongé dans la ténèbre sans fond de l'adoration.

Mystère trinitaire, unité des Trois dans le mouvement de recueillement, Trinité de l'Un dans la diffusivité. Recueillement, expansion, éternelle tension du *Deus absconditus*¹⁷².

b) La triple hétérogénéité divine

Dans cette « vision grecque » allant de la considération des trois Personnes à celle de l'unité divine (*Trinitas in unitate*), nous devons progressivement revenir à l'*unitas* : l'« unité des Trois dans le mouvement de recueillement » comme l'indiquait notre dernière citation. Remarquons tout d'abord que la nouveauté du Mystère trinitaire est d'échapper au double péril du monisme et du pluralisme – qui serait en l'occurrence ici du trithéisme. En effet, en ces trois Hypostases irréductibles et consubstantielles, la Trinité n'est pas une « monade close, une unité enfermée en elle-même » mais elle possède une « dimension intérieure¹⁷³ ». En elle, soulignait Monchanin, « la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

(*taxis*). Voici pourquoi ce développement est un complément nécessaire à tout ce qui a été affirmé jusqu'à présent au sujet de l'unité de circumincession. Après l'avoir étudié, nous soulignerons comment ce nouveau regard sur la circumincession, plus centré sur les Trois en leurs caractéristiques propres, est inséparable du premier regard que nous avons eu, davantage centré sur le mystère de l'Un trinitaire. Brièvement aussi, nous montrerons que la considération du rythme surtemporel de l'Absolu nous ouvre à ce qui sera l'objet de toute notre deuxième partie : le mystère de la création et de la divinisation du multiple créé par l'unique médiation du Verbe incarné.

2.1 *Exodos et prosodos intratrinitaires*

Pour comprendre le rythme éternel de la vie intratrinitaire qu'est la circumincession, il est intéressant de partir de la dernière note que Monchanin dicta le 20 septembre 1957, quelques jours avant de mourir :

Rien ne saurait être fini en Dieu sans contradiction absolue. L'altérité de chaque Personne divine par rapport aux autres dépasse l'altérité de n'importe quel être, infiniment. Cette altérité même, au degré infini, est constitutive de l'unité, au degré infini. Unité dynamique qui s'exprime par une courbe allant du Dieu abyssal, apophatique au maximum, dont le nom révélé est Père, la divinité source comme l'appelle saint Jean Damascène, à la Personne que l'Écriture appelle à la fois Fils et Verbe, l'intelligibilité de l'Être insondable. La Parole qui sort du silence du Père (saint Ignace d'Antioche) trouve son point final d'achèvement et de rebroussement au cycle trinitaire, déployé dans l'instant éternel : « la Monade se déploie en Triade sans accroissement et la Triade se recueille en Monade sans

amoindrissement » (Denys d'Alexandrie, en réponse à une lettre perdue du pape Denys). On dirait, par métaphore, que la vitesse infinie de ce dynamisme interne à quoi rien ne saurait être comparé équivaut à la stabilité infinie.

Loin de s'opposer en Dieu, l'Un et les Trois s'exigent mutuellement. Sans pluralité des Personnes, il n'y aurait aucune Personne : pas de Père sans Verbe (qui est *a Patre*), pas d'Esprit sans Père et Verbe (*procedens ab utroque tamquam ab uno principio*) (concile de Florence). Inversement, sans unité, il n'y aurait qu'une triplicité de dieux et pas de Dieu²⁰⁷.

Dans cette note théologique, après avoir évoqué de nouveau le paradoxe trinitaire comme « infini d'altérité » et « infini de l'Un », notre auteur a détaillé l'unité divine comme une « unité dynamique » représentée par une courbe partant du « Dieu abyssal, apophatique au maximum, dont le nom révélé est Père » et allant à la personne du Fils. Ici, il n'a envisagé que le Père et le Fils, mais habituellement il saisissait dans cette unité dynamique les trois Personnes divines :

Le rythme trinitaire qui s'origine dans l'abîme insondable du Père passe par le Logos médiateur et s'achève dans l'Esprit ; puis, inflexion de reflux, de l'Esprit il revient par le Médiateur aux profondeurs du Père²⁰⁸.

Avançons maintenant dans notre considération de ce rythme éternel.

a) Un rythme implicite et substantiel

Dans ce nouveau regard sur la circumincession, ce qui nous

autorise à parler de « mouvement » – ou plutôt comme le préférerait Monchanin de « rythme » – est la considération de l'*esse ad* des Personnes divines qui sont des « extases substantielles » en chacune des deux autres Personnes : extase totale des Trois qui est en même temps inhabitation totale (*esse in*) et enstase substantielle. Notre auteur alla même jusqu'à forger les oxymorons d'« extase enstatique » et d'« enstase extatique²⁰⁹ » pour évoquer le « dynamisme statique » et le « statisme dynamique » de la vie intratrinitaire car « la vitesse infinie de ce dynamisme interne [...] équivaut à la stabilité infinie²¹⁰ » :

En lui-même, Dieu est-il statique ou dynamique ? Il est l'activité infinie, l'Acte pur, non point déployé selon le devenir mais ramassé dans la densité infinie du Présent éternel. Son rythme, qui est le don mutuel des Personnes l'une à l'autre et leur inhabitation réciproque, ne comporte aucune extension temporelle non plus que spatiale. Nous n'en pouvons parler que comme d'une origine, d'un déploiement et d'un retour, mais nous savons que ce sont là des images trompeuses. Le point de départ, le Père, le point de passage, le Verbe, le point d'arrivée, l'Esprit, coïncident rigoureusement, à la fois dans l'unité de l'ordre hypostatique et dans l'unité de la même essence divine. Ni le Père n'est antérieur, ni l'Esprit postérieur, ni le Verbe temporellement intermédiaire entre l'un et l'autre. Tous Trois constituent l'Absolue coexistence²¹¹.

Redisons-le à nouveau, dès que nous parlons, dans cette vision de la circumincession de mouvement ou de rythme, il faut immédiatement ajouter les deux qualificatifs d'« implicite » et de « substantiel ». « Implicite », car nous avons affaire à une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

séparées ni divisées en substance, contrairement à l'hérésie d'Arius. En effet, pour tout dire en un mot, la divinité est indivise dans les individus, de même que dans trois soleils contenus l'un dans l'autre, il y aurait une seule lumière par compénétration intime²⁵⁴.

Pour le Damascène, la périchorèse était un concept intégrateur de l'unité et de la distinction dans la vie trinitaire. En effet, d'un côté, il assure la consubstantialité et l'inséparabilité des trois Hypostases, de l'autre, il signifie la distinction et la non-confusion de celles-ci. Ce concept dynamique récapitule donc la Trinité dans l'unité de la divinité²⁵⁵. Il faut aussi souligner que ce théologien contemplait la périchorèse selon un double regard : celui d'un repos (*monè*) des Trois dans une inhabitation réciproque et celui de la circulation dynamique (*kinèsis*) de la vie divine en « l'unité et l'identité » de leur mouvement éternel :

Il y a le repos (*monè*) et la demeure (*hidrusis*) des Hypostases les unes dans les autres ; en effet, celles-ci ne sont ni séparables ni divisibles les unes des autres ayant sans confusion leur mutuelle périchorèse (*en allèlais perichôrèsis*), non de telle façon qu'elles fusionnent ou se confondent, mais de telle façon qu'elles adhèrent (*ekesthai*) les unes aux autres. En effet, le Fils est dans le Père et l'Esprit, et l'Esprit est dans le Père et le Fils, et le Père est dans le Fils et l'Esprit, sans que n'interviennent fusion, mélange ou confusion. Et il y a unité et identité de mouvement (*hen kai tauton tès kenèseôs*) ; il y a en effet un seul élan (*hen exalma*) et un mouvement (*mia kinèsis*) des trois Hypostases, chose que l'on ne peut observer dans la nature créée²⁵⁶.

Telle est la tradition du Damascène que le concile de Florence recueillit partiellement en lui ajoutant les développements de Thomas d'Aquin²⁵⁷ pour qui l'unité d'essence, d'une part, et le fait que chaque Personne divine s'identifie à elle, d'autre part, induisaient que le Père est dans le Fils et réciproquement. Ainsi, ce concile en 1441, dans le *Decretum pro Jacobitis*, put considérer l'inhabitation trinitaire comme la conséquence de l'unité de l'essence divine :

En raison de cette unité le Père est tout entier dans le Fils, tout entier dans le Saint-Esprit, le Fils est tout entier dans le Père, tout entier dans le Saint-Esprit, le Saint-Esprit tout entier dans le Père, tout entier dans le Fils²⁵⁸.

Il apparaît évident, comme il a été souvent mentionné depuis, que manque, dans la vision que le concile de Florence eut de la circumincession, la dimension dynamique que Jean Damascène mettait en lumière dans l'unique élan (*hen exalma*) et mouvement (*mia kinèsis*) des trois Hypostases. Il n'aurait, sans doute, pas fallu considérer la circumincession uniquement sous l'angle statique de l'inhabitation mutuelle (*esse in*) en risquant de la réduire à une simple conséquence *a posteriori* de l'unité de l'essence divine. Il convenait aussi de maintenir l'aspect dynamique (*esse ad*) contenu dans la circumincession d'autant que l'unité constituée par le faisceau des relations dans la vie intratrinitaire (c'est-à-dire l'unité de l'amour divin) est l'unité même de l'essence divine. En effet, le fait que, d'une part, les relations réciproques (*esse ad*) distinguent les trois Personnes dans l'unité divine et le fait que, d'autre part, leur réciproque inhabitation (*esse in*) les unisse en conservant leur distinction, nous révèlent combien la circumincession « exprime et réalise au degré maximal l'unité des personnes dans leur

distinction²⁵⁹ ». Il serait donc aventureux, en perdant l'une ou l'autre dimension de la circumincession, d'en arriver, plus ou moins consciemment, à « tracer une frontière entre l'unité de l'essence divine et l'unité de la mutuelle *perichôrêsis* des Personnes²⁶⁰ » même s'il semble légitime, pourtant, de maintenir sans le séparer ce double regard sur l'unité divine²⁶¹.

C'est pourtant la séparation de ce double regard qui inaugura le regain d'intérêt pour les études trinitaires à la fin du XIX^e siècle. En effet, dans le chapitre de ses *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* consacré à la circumincession²⁶², Théodore de Régnon reprit la remarque que Denis Pétau (1583-1652)²⁶³ avait faite au sujet de la double traduction possible en latin de la *perichôrêsis* : *circumincessio* et *circuminsessio*²⁶⁴. La théologie occidentale, selon Pétau, n'aurait conservé que le terme de *circuminsessio* venant du verbe *insidere* et exprimant une inhabitation reposante. Au contraire, *circumincessio* proviendrait du verbe *incidere* et insisterait plutôt sur l'interpénétration dynamique. Or, à ces deux termes correspondraient deux conceptions de la périchorèse : la « vision latine », statique et spatiale, insistant sur l'inhabitation (*esse in*) des Personnes ; la « vision grecque », dynamique et circulaire, insistant sur l'interpénétration (*esse ad*) des Personnes et qui serait davantage fidèle au Mystère trinitaire. De plus, en revenant à la fameuse formule de Denys d'Alexandrie, Pétau pouvait conclure que la périchorèse n'était pas une « coexistence statique » mais une « circulation réciproque » des Personnes divines. Ainsi, « ce qu'on nomme *perichôrêsis* répond donc, non au repos mais au mouvement, non à un équilibre statique mais à une sorte d'équilibre dynamique²⁶⁵ ». En cette dernière réflexion, Pétau avait vu juste car il semblait

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

s'édifier. Il suffit au fond de réfléchir sur une relation comme celle que traduit le mot *avec* pour reconnaître combien notre logique est insuffisante et pauvre. Il est en effet susceptible d'exprimer des rapports d'une intimité croissante²⁹³.

En cette unité du *co-esse*, Marcel cherchait à penser ce qui restait encore pour lui l'impensé de la philosophie – le « Nous » – afin de pouvoir enrichir notre intelligibilité du réel par la prise en compte de l'altérité. En effet, pour le sujet humain, être au monde ne consiste pas à être muré dans son solipsisme mais à être, au contraire, lié indissolublement à d'autres « Je » dont son existence est inséparable. Pour reprendre un terme heideggérien, nous dirions que vivre, c'est être jeté dans la communion du « Nous » par laquelle *je* suis et *tu* n'es que si *nous* sommes. C'est d'ailleurs le « Nous » qui nous fait sortir du monde (très inauthentique) des choses – le monde de l'échange insignifiant et de la banalité, le monde du « Il ». Le « Nous » permet aussi une véritable invocation entre les « Je ». Sans mièvrerie, nous pourrions caractériser le monde du « Nous » comme celui de l'intimité, du « co-être », de « l'être-avec », de « l'être-ensemble ». Plus encore, soulignait Gabriel Marcel, dans la vérité du « Nous », en présence d'un « Tu », je deviens un « Je ». En définitive, je suis pleinement moi parce qu'il y a un toi avec qui je dialogue dans l'unité infrangible du « Nous ». Ainsi, c'est *par* et *en* ce « Nous », en m'ouvrant à autrui, que je peux enfin me rejoindre – par la médiation de l'autre et non pas en m'enfonçant dans mon solipsisme. C'est en ce « Nous » que je suis constitué comme « Je » inséparablement de cet autre « Je » qu'est le « Tu » avec lequel une relation « d'intimité croissante » s'instaure. Dit autrement – en des termes plus monchaniens – c'est l'unité communionnelle du « Nous » qui constitue mon ipséité. Nous devons alors passer de l'*esse* au *co-esse* et, selon

Marcel, seule la pensée du *co-esse* peut rendre compte de l'unité qui se fait jour ici. Par ailleurs, nous pourrions dire que ce « *co-esse* mystérieux » du « Nous », en lequel le « Je » et le « Tu » sont unis indissolublement tout en conservant leur indéfectible altérité, est plus riche ontologiquement²⁹⁴ que le simple *esse* du « Je » considéré en lui-même.

Nous comprenons aisément pourquoi Monchanin éprouva une vive complicité à l'égard de cette pensée qui, en revisitant la problématique de l'un et du multiple dans le concret de l'expérience humaine, rejoignait l'intuition sur laquelle il voulait édifier sa synontologie. Avant de l'étudier, nous devons encore mettre en lumière deux « radicalisations » de la vision marcellienne qui sont en germe dans le *Journal métaphysique* et auxquelles notre auteur consonna sans retenue. Tout d'abord, la communion impliquée dans le *co-esse* n'a pas pour destin de se limiter à un dialogue du « Je » et du « Tu » mais elle implique une ouverture à tous les « Tu » dans une communion universelle en laquelle le « Je » sera le plus pleinement constitué. Ainsi l'écrivait Marcel dans une note inédite à la date du 17 décembre 1943 :

Pour qu'un être soit pleinement lui-même, il doit être ouvert à une communion universelle, hors de laquelle il ne peut se satisfaire, et est voué en fin de compte à se corrompre et à se perdre, et cette communion universelle elle-même ne peut se suspendre qu'au Toi absolu²⁹⁵.

L'horizon de la communion universelle des « Je » ne s'arrête pas là : elle fait signe à un « Toi absolu » – cet « infini enveloppé dans toute réalité spirituelle²⁹⁶ » que Marcel associait au « Je » de Dieu. Ce « Toi absolu », qui est inconvertissable en

un « Il²⁹⁷ », est le fondement et la perfection de toute intersubjectivité et il donne à chaque « Tu », participant à lui, d'exister comme « Je » dans une invocation authentique. Monchanin n'oublia pas cette idée quand, dans ses développements sur le Corps mystique, il fit du Christ le « Toi absolu » médiateur entre le *co-esse* dans l'ordre du créé et le *co-esse* éternel de la Trinité.

1.2 *Gabriel Madinier et l'unité de l'amour*

Parmi les philosophes favoris de l'abbé Monchanin²⁹⁸, nous pourrions citer bien des noms comme Martin Buber qui développait à la même époque dans *Je et Tu* une réflexion similaire²⁹⁹ à celle de Gabriel Marcel. Nous pourrions aussi mentionner Henri Bergson, Martin Heidegger³⁰⁰, Max Scheler, Paul-Louis Landsberg³⁰¹, Nicolas Berdiaeff et Pierre Lachièze-Rey qu'il a lus abondamment ainsi que les premiers travaux du jeune Emmanuel Lévinas³⁰², particulièrement sa thèse de doctorat *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Dans la ligne personaliste de Gabriel Marcel, nous aurions profit à reprendre systématiquement Emmanuel Mounier³⁰³ et ses disciples qui furent les collègues de Monchanin à la Société lyonnaise de philosophie comme au Groupe de travail en commun : Jean Lacroix, Joseph Vialatoux et surtout Gabriel Madinier. C'est d'ailleurs sur ce dernier nom que nous voudrions nous arrêter maintenant en relisant avec profit quelques pages de sa thèse complémentaire de 1938 : *Conscience et amour. Essai sur le Nous*. Disons-le immédiatement : même si, dans cet ouvrage, le propos de Madinier semble la traduction philosophique de la théologie

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

que Dieu est la substance suprême (*ousia*) en soi subsistante, immuable, principe premier... mais nous affirmons que toutes ces catégories philosophiques ne trouvent leur véritable sens que parce que « Dieu est amour » selon la définition biblique (1 Jn 4,8.16). C'est pour cela que dans l'expression théologique de la circumincession, il est nécessaire non seulement d'élever ontologiquement la relation dans la table des catégories mais aussi de voir dans la communion la façon la plus appropriée de dire l'être de Dieu car, suivant le mot de Jean Zizioulas, « la substance de Dieu n'a pas de contenu ontologique, n'a pas d'être véritable si ce n'est en tant que communion³⁴⁵ ». De plus, cette communion divine doit être pensée comme un rapport indissoluble entre la Monade et la Triade, toutes deux absolument premières et originaires, sans que l'une soit antérieure à l'autre. Telle est la nouveauté de l'« Un-multiple absolu » – ce *co-esse* divin qui est « diversité dans l'unité ou, mieux dit, la médiation périchorétique de l'unité et de la pluralité, de l'identité et de la différence³⁴⁶ ». Tertullien, dans la citation que nous avons mise en exergue de notre étude, a admirablement résumé la nouveauté de l'Un trinitaire : « Sic Deus voluit novare sacramentum ut nove unus crederetur per Filium et Spiritum³⁴⁷. »

Maintenant, en écho à nos développements sur les philosophes grecs et à ceux à venir sur la mystique d'Eckhart, il faut souligner que si nous pensons Dieu en simple terme d'*esse* (c'est-à-dire comme substance, *ousia*), nous risquons toujours de séparer trop radicalement la considération de son mystère entre sa nature (*ousia*) et les trois Personnes (*hupostasis*). De là, le piège de rendre son essence féconde (à la manière de l'Un plotinien) alors que c'est le Père qui est la source et l'origine de la vie divine, et aussi le piège d'aboutir à une quaternité en

posant une mystérieuse substance (*Déité*) au-delà des trois Hypostases ou encore le piège de considérer les trois Personnes comme des suppôts sur lesquels s'établiraient ensuite les relations entre elles. Au contraire, nous devons penser les Personnes divines comme relations subsistantes et considérer ainsi leur constitution en l'unité³⁴⁸ de circumincession qui est le faisceau des relations intratrinitaires. En ce *co-esse* divin, les Trois ne sont pas en relation mais ils sont relations substantielles, ils ne sont pas en extase mais sont extases substantielles, ils ne sont pas diffusifs mais sont la diffusivité même. D'ailleurs, dans sa synontologie, Monchanin caractérisait par ce terme de « diffusivité » l'être en tant que *co-esse* et il en montra l'exemple le plus manifeste dans l'analogie premier – le *co-esse* trinitaire :

Le Pseudo-Denys tente de rendre la création intelligible, autant que ce mystère peut l'être, par l'essence diffuse de l'Être : *ens diffusivum sui*. On pourrait appliquer ce même axiome aux transcendants : l'un est générateur du multiple en se posant, en s'opposant à l'autre que l'un, à l'autre un, en se conjuguant à cet autre un... Cette diffusivité, qui, dans une métaphysique identifiant être et substance, est une conséquence nécessaire, devient la définition même de l'être dans une ontologie qui identifie, comme fait le bergsonisme, l'être à l'ordination, l'esse à l'esse *ad*. Dans la métaphysique de la communion, où le *co-esse* est premier par rapport à l'esse, l'être n'est pas seulement diffusif, mais *diffusivité* ; il n'est que par son rapport de communion : l'esse est intérieur au *co-esse*.

Mais l'être vrai est personne, la communion vraie est communion de personnes. La personne est « diffuse » d'elle-même par l'amour, et c'est l'amour au moins radical qui la constitue en tant que personne : *esse ad alium*. Le *co-esse* des

personnes est communion selon l'amour, et c'est à l'intérieur de ce *co-esse* que la personne est personne³⁴⁹.

Ayant ainsi compris, grâce à la circumincession, l'Être divin comme le faisceau des relations hypostatiques, nous percevons mieux *comment* « Dieu est amour ». Pour paraphraser Gabriel Marcel et Gabriel Madinier, c'est en l'unité périchorétique de l'amour, le « Nous » divin, que les Personnes divines sont constituées comme pures relations d'amour (*esse ad*). En cet amour, les Trois ne sont pas d'abord (*esse*) pour se donner ensuite, mais ils sont (*co-esse*) parce qu'ils se donnent éternellement les uns aux autres. Tel est, en cette vision personnaliste, le mystère de la nouveauté du *co-esse* trinitaire.

b) Tout être en tant qu'être est circumincession ébauchée

Penser l'être comme « diffusivité », selon l'invitation de la note sur la création des années 1935-1938, devait conduire la synontologie à relire tout le réel – marqué du sceau trinitaire – dans la lumière nouvelle des Trois. Il était alors nécessaire de repenser tout *esse* comme *co-esse* puisque, selon Monchanin, « tout être en tant qu'être est circumincession ébauchée » même si, dans sa figure kénotique présente, ce « rythme » et cette « structure trinitaire³⁵⁰ » de l'être, qui est sa profondeur ultime, se donne « per speculum in aenigmate » (1 Co 13,12). Pour cela, devait être mis à jour le « rythme d'enstase extatique, d'extase enstatique » de tout être en repérant comment le multiple créé est polarisé par le rythme de la circumincession divine en lequel il trouvera son unification et sa consommation eschatologique :

Tout devenir mime, figure, imite ce rythme d'enstase extatique,

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

rythme de l'être ; c'est le rythme du don qui se donne lui-même³⁸¹.

Dans la thèse 26, les visions de nos deux auteurs semblent en véritable conspiration théologique quand il est affirmé que l'ontologie trinitaire, qui a sa source « d'en haut » dans la nouveauté de l'Amour révélé, doit servir de clef d'intelligibilité envers toute la réalité créée :

La nouveauté de la nouvelle ontologie, c'est qu'elle prend son départ à une profondeur qu'on ne saurait rejoindre en partant d'en-bas : près du mystère trinitaire de Dieu qui nous est manifeste dans la foi. Le mystère de ce mystère s'appelle l'amour, le don-de-soi. Mais à partir de là, tout être, toute pensée, tout événement se rejoint dans sa structure : il s'en-suit une *relecture* de ce qui est manifeste pour la foi à même les phénomènes, dans une vue immédiate sur eux³⁸².

De plus, selon la thèse 29, la nouveauté de la Trinité suscite un éthos chrétien singulier, c'est-à-dire une vie en Christ qui est une existence dans la lumière des Trois, comme nous le verrons clairement dans la théologie monchanienne du Corps mystique :

Les croyants, la communauté de l'Église : voilà le lieu à même lequel la création fait son entrée dans l'événement trinitaire de l'être-offert et de l'offrir. Être-dans-le-Christ, c'est la nouvelle manière d'exister, dans laquelle le croyant se dépose, lui et son monde. Le rapport de Jésus avec le Père, l'*ethos* trinitaire deviennent *ethos* de l'accomplissement chrétien de soi-même et du monde.

L'être-dans-le-Christ, cependant, non seulement nous ouvre l'accès à la vie trinitaire, mais il ouvre aussi *entre* nous, dans

l'ordre du mondain, la relation trinitaire. C'est entre nous que le « comme » de Jean veut agir : « Nous devons nous aimer *les uns les autres* comme Jésus nous a aimés, être *les uns avec les autres* une seule chose, comme lui et le Père sont une seule chose » (Jn 13,35 ; 17,21 s)³⁸³.

Les citations de l'évêque d'Aix-la-Chapelle pourraient être multipliées pour notre plus grand bonheur³⁸⁴. D'autres théologiens pourraient être convoqués³⁸⁵ et tous nous permettraient de découvrir davantage ce que notre auteur pressentit dans son projet de synontologie sans avoir le temps de le formaliser. Toutefois, nous n'oublierons pas que cette « ontologie trinitaire », dont Hemmerle lança le nom, reste encore à édifier et nous espérons que les intuitions monchaniennes en soient d'humbles contributions.

Conclusion

Au terme de ce premier cheminement au côté de l'ermite du *Saccidânanda*, nul n'éprouvera de peine à saisir comment le Mystère trinitaire « était pour lui l'objet d'une réflexion si aiguë³⁸⁶ » dans sa foi, dans sa pensée et dans toute sa vie. En évoquant, par ce terme sanscrit, l'ultime étape de sa vocation, nous voulons d'ailleurs rappeler que ces méditations trinitaires furent toujours conduites dans une perspective missionnaire. En effet, dans son dialogue incessant avec les métaphysiques et les différentes religions – particulièrement l'islam, le judaïsme et surtout l'hindouisme – Monchanin cherchait les « voies d'accès » pour annoncer la nouveauté de l'Un trinitaire dans la pluralité des cultures. Cette réflexion singulière lui confère d'ailleurs une autorité incontestable dans ce que, bien des années après sa mort, l'Église commença à appeler « dialogue interreligieux ». Pour nous, cette perspective missionnaire fait aussi de lui l'un des représentants éminents de l'essor contemporain de la théologie trinitaire, même si son incapacité à écrire systématiquement l'empêche de rivaliser avec les imposantes contributions de Karl Rahner ou d'Hans-Urs von Balthasar. Formé au début du XX^e siècle, notre auteur fut l'héritier des premiers grands travaux qui firent date : les *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* (1892-1898) de Théodore de Régnon, *Le Mystère de la Très Sainte Trinité* (1912) d'Édouard Hugon ou encore *l'Histoire du dogme de la Trinité* (1919) de Jules Lebreton. Ces lectures lui offrirent des bases solides pour repenser le Mystère trinitaire au sein d'une philosophie personaliste et d'une théologie missionnaire. Quant aux traits les plus saillants de sa contribution singulière

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Chapitre IV

Le multiple créé et la loi d'exode

La seule référence explicite sous la plume de Monchanin⁴¹⁰ à une page du *Corps mystique* du père Mersch concerne une très belle méditation que le jésuite belge fit sur le huitième chapitre de l'épître de saint Paul aux Romains :

J'estime que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous. Car la création en attente aspire (*apokaradokia*) à la révélation des fils de Dieu : si elle fut assujettie à la vanité – non qu'elle l'eût voulu, mais à cause de celui qui l'y a soumise – c'est avec l'espérance d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la liberté de la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons en effet, toute la création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement (*sustenazei kai sunôdinei*). Et non pas elle seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps (Rm 8,18-23).

Cette « image grandiose d'un univers haletant de désir et tendu vers l'adoption divine⁴¹¹ » affirme que le multiple créé – insurmontable à première vue – s'achemine néanmoins, au travers d'un mystérieux « travail d'enfantement », vers une unification en une communion qui ne dissoudra pas son altérité mais qui, au contraire, la transfigurera. Plus encore, les lignes pauliniennes révèlent au croyant que le désir (*apokaradokia*) de la création est la réponse donnée à l'« essentiel désir » du Dieu-Trinité qui veut attirer tous les êtres à lui pour les consommer en

son unité. Monchanin lui-même entendit de nouveau, en ses derniers instants, cet appel divin quand son ami Louis Massignon⁴¹² lui relut des lignes splendides d'Al-Hallâj sur l'« essentiel désir » :

L'attrait s'accroissant dans les cœurs les conquiert par Sa gloire et par Sa beauté, et ils finissent par aboutir à la contemplation de Son être, et il ne leur reste plus que Lui ; et, s'Il lui en prenait envie, pour Lui, de Lui-même, avec Lui, en Lui, à Lui, au fond de Lui, à cause de Lui-même, c'est Lui qui les désirerait ; jusqu'à ce qu'Il les ramène derrière leurs voiles et leurs rideaux : pour qu'ils se dégrisent, et qu'un attrait renaisse en eux pour Lui⁴¹³.

En étant fidèles à la pensée de notre auteur qui visait toute réalité à partir de son terme eschatologique, nous devons comprendre maintenant le *prosodos* de la création dans l'horizon de sa consommation finale. Par conséquent, nous sommes conviés à une double tâche. Tout d'abord, puisque pour la synontologie « tout *esse* est un *co-esse*⁴¹⁴ », nous devons exhiber, dans l'ordre du créé, les structures d'appel à une plus grande communion (*co-esse*). Ensuite, nous devons vérifier que non seulement la personne est un *esse ad alterum* mais que cette tendance à un dépassement est aussi le fait de tout le cosmos en son unification créatrice et singulièrement des civilisations en leur destin religieux. Ainsi, nous mettrons en lumière une secrète « loi d'exode⁴¹⁵ » qui traverse toute la création pour l'acheminer vers « la Terre de promesse⁴¹⁶ » : l'unité du Plérôme qu'éclaire le mystère de la circumincession trinitaire. Ici, nous allons découvrir comment Monchanin, pour rendre compte de cette patiente récapitulation du créé, a enrichi son projet de

synontologie d'un idéalisme personnaliste afin de sonder plus profondément le mystère de l'être humain et comment, au niveau du cosmos, il a fait appel à une théologie de l'évolution et, dans le domaine des civilisations, il a élaboré une axiologie singulière que nous devons brièvement exposer. Pour autant, l'unification du multiple créé n'est pas une simple apothéose ; ainsi, dans la « loi d'exode », il conviendra d'évoquer la nécessaire nuit transfigurante à laquelle tout être est convié. Nous verrons d'ailleurs que cette épreuve est l'envers, en négatif, de ce qui sera l'objet de notre prochain chapitre : l'apparition de l'unique médiateur entre le créé et l'incréé – Jésus-Christ, « Toi absolu » de tout être, à qui revient toute primauté (Col 1, 18).

1. La personne humaine comme « exigence de dépassement »

Une question centrale a traversé tous les développements monchaniens sur le Corps mystique : celle de son unité. En effet, à partir du moment où nous n'envisageons pas cette réalité comme une métaphore théologique et où nous ne considérons pas son unité comme une simple unité morale entre le Christ et ceux qu'il s'incorpore mais bien comme une véritable unité ontologique⁴¹⁷, alors nous devons nous demander comment l'être humain peut être uni à Dieu sans perdre sa singularité – ce qui conduirait directement au panthéisme. Par conséquent, la nouvelle unité, que nous pressentons dans le Plérôme, doit susciter un nécessaire réagencement de notre conception de la personne humaine⁴¹⁸ :

Pour comprendre le Corps mystique, il faut une philosophie de la personne relativement neuve. Il exige en effet une refonte de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Une telle amplification théologique, certes nécessaire après l'événement christique, dépasse le champ propre de la philosophie. Pourtant, nous voyons comment elle s'intègre aisément dans le projet de l'idéalisme personnaliste qui, de façon plus adéquate, prend en charge *toute* la réalité de l'être humain considéré non en son solipsisme mais en sa relation à l'autre dans un amour mutuel désirant parvenir, au terme de cet exode, à « l'autre rive » où « pour tous, l'infranchissable sera franchi⁴⁵⁷ ».

1.4 *Un idéalisme personnaliste*

En concluant notre première partie sur le dialogue entre la théologie et la philosophie, nous avons souligné qu'à partir de la Révélation chrétienne, la théologie devait provoquer la philosophie à dilater, certes toujours dans son champ propre, sa quête d'intelligibilité du réel. Nous voyons désormais l'accomplissement de ce vœu dans l'ébauche monchaniennne d'un idéalisme personnaliste qui cherche à rendre compte plus amplement du destin de l'homme selon l'existential du désir. En particulier, nous venons de nous intéresser aux structures de communion (*co-esse*) que sont l'amour et l'amitié afin de mettre à jour en l'homme une « loi d'exode » et de proposer une définition plus complète de la personne humaine qui fasse signe à sa consommation ultime dont, seule, la théologie a la clef.

a) Une anthropologie à la lumière de la christologie et du Mystère trinitaire

Nous comprenons désormais ce qu'engage le terme d'« idéalisme personnaliste ». Il est *idéalisme* puisque mouvement d'unification de la réalité (*pros hen*) vers une

communion supérieure. Mais, en tant qu'idéalisme *personnaliste*, il diffère de tous les autres idéalismes au niveau de la réalité suprême considérée. En effet, « la philosophie de l'amour remédie à la déficience majeure de l'idéalisme » car « le moi de l'idéalisme est le moi absolu et non le moi singulier⁴⁵⁸ ». Ainsi, en l'ancrant par la synontologie dans le mystère du sceau trinitaire apposé protologiquement et eschatologiquement sur le multiple créé, notre auteur a voulu édifier une philosophie qui prenne en charge la réalité humaine dans toute son extension. D'ailleurs, il lui assignait comme tâche d'approfondir ces trois degrés de l'expérience humaine :

1– La connaissance de l'infra-moi par le moi, qui élève l'infra-moi au plan du moi et personnalise le non-personnel. À ce plan, l'idéalisme signifie la subordination de l'objet au sujet, du non-moi au moi.

2– La connaissance du moi les uns par les autres : intentionnalité, sympathie, amour. Les moi constituent des unités de communion.

3– La connaissance par le moi du Moi de Dieu, des trois Personnes : mystère que reçoit la foi et éprouve la mystique, assimilation ontologique et philosophique à l'unité des Trois, à la circumincession⁴⁵⁹.

Surtout, sans entrer dans le débat sur le surnaturel qui n'avait pas lieu à l'époque où elle était élaborée, cette anthropologie, reconfigurée à la lumière de la christologie et de la doctrine trinitaire, a été plus à même de mettre à jour une secrète mystique qui est présente au cœur de chaque homme en faisant de lui une « exigence de dépassement ».

b) Les raisons de la primauté donnée à l'esse ad

sur l'esse sibi

Cette mystique accomplissant l'idéalisme personaliste nous fait comprendre la primauté que Monchanin donna de nouveau, dans l'ordre du créé, à l'esse *ad* sur l'esse *sibi*. En effet, le choix privilégié de l'esse *ad* nous permet de faire entrer le « Tu » de l'autre, et ultimement de l'Autre absolu, dans la définition de la personne humaine. Il nous permet encore d'inclure la dimension du « Nous » des autres personnes, et ultimement du « Nous » trinitaire ; ainsi, dans cette définition, le « Nous » surgit à l'intérieur du mystère de la personne et c'est dans ce « Nous » que la personne est constituée. Surtout, la primauté donnée à l'esse *ad* éclaire, par son dynamisme, l'exode auquel l'homme est appelé et qui ne trouvera de fin qu'avec la grâce de l'unique Médiateur. Nous retrouvons ici ce que nous avons déjà remarqué : pour notre auteur, « le problème de l'ipséité est un problème eschatologique⁴⁶⁰ ». En effet, il lui importait moins de savoir qui je suis maintenant que de connaître qui je serai dans l'éternité et de pressentir ainsi quelle sera ma vocation éternelle dans le Plérôme du Christ. Il est alors évident que la vision monchanienne de la personne humaine, centrée principalement sur l'esse *ad*, prenait ses distances avec la néo-scholastique. En effet, nombre d'auteurs contemporains de Monchanin, en partant de la définition thomasiennne de la personne *in communi* comme « substance individuelle de nature rationnelle⁴⁶¹ », insistaient fortement sur l'incommunicabilité⁴⁶² de la personne humaine considérée comme un suppôt rationnel, « substance individuelle, complète, autonome et incommunicable à une autre⁴⁶³ ». Toutefois, en mettant l'accent de façon trop unilatérale sur l'esse *sibi*, ces penseurs risquaient d'appauvrir la définition de la personne humaine en oubliant sa nécessaire

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

L'art, transfiguration de miroir, aboutit à un objet de beauté, plus qu'au Créateur même.

La pensée, dans le concept, atteint, non les réalités elles-mêmes, mais les signes noétiques de ces réalités. L'intuition fait pénétrer au cœur des choses, mais elle est fugitive et évanescence.

L'amour tend à l'unité de dualité sans pouvoir réaliser pleinement ce *co-esse*. Surtout, ces orientations tendent à des objets relatifs qui ne peuvent, par eux-mêmes et sinon comme signes, satisfaire le désir absolu qui est désir d'Absolu. Seule, l'expérience religieuse, communion à l'Absolu (bien qu'encore *in aenigmatate* et dans les vicissitudes du drame religieux) peut combler et dépasser même l'attente de tout l'être⁵¹².

c) L'expérience religieuse et l'Au-delà des valeurs

À la différence des quatre autres valeurs de la noosphère qui tendent sans y parvenir vers un dépassement en une plus grande unification, l'expérience religieuse a un Au-delà qui est « Dieu dans son mystère⁵¹³ » :

L'homme se cherche soi-même. Dans l'expérience religieuse il se cherche au-delà de tout ce qui est donné ou assignable. La vie spirituelle est essentiellement « exigence de dépassement », « vocation de transcendance ». La présence de l'Absolu « plus intime que nous ne le sommes à nous-mêmes » et « infiniment au-delà de nous-mêmes » (saint Augustin), donne à notre vie son inquiétude féconde, sa plénitude, sa signification, elle-même absolue⁵¹⁴.

C'est uniquement en la cinquième valeur que la « loi d'exode » définissant l'homme peut trouver un terme en cet Au-

delà qui unifie en lui tout le multiple créé et, selon notre auteur, c'est vers cet Un que toutes les autres valeurs tendent comme à tâtons :

L'univers des valeurs lui-même peut-il être conçu comme étranger à cette immanence de l'un dans le multiple ? Action, amour, art, pensée, expérience religieuse – autant de formes – autonomes en leurs techniques, irréductibles en leurs structures et pourtant, en leur spiritualité essentielle, convergentes – de la vie de la conscience qui, toutes, réalisent un dynamisme unifiant, expriment, dans la durée et le sensible, une même participation à l'Un, immanent et transcendant à la fois, de l'être, de la pensée et du moi⁵¹⁵.

En ce nouveau seuil de l'évolution créatrice du cosmos, seule la Révélation chrétienne peut donner le nom de l'Au-delà de toutes les valeurs : le Plérôme du Christ en qui le multiple de la création s'unifiera sans perdre sa singularité. Et c'est uniquement à partir de cette réalité eschatologique que s'éclaire rétrospectivement tout le *prosodos* de la création :

S'il est vrai qu'en définitive la matière est pour la vie, la vie pour l'esprit, et l'esprit pour le Christ et le Christ pour Dieu, ne doit-on pas dire que les structures de la matière et celles de la vie et celles des valeurs humaines, n'ont qu'un sens : être des étapes et des signes de ce rythme définitif qui est le mouvement, le retour à Dieu de tout ce que Dieu a fait, l'extase de l'humanité, esprit de la terre⁵¹⁶ ?

Finalement, c'est une lecture très religieuse, et même mystique, que Monchanin a donnée de l'évolution cosmique et, en particulier, du destin des valeurs dont il a mis à jour, grâce à

sa synontologie, les structures de communion (*co-esse*) et la « loi d'exode » qui les traverse et les entraîne vers l'ultime récapitulation en Christ. Surtout, s'il a développé une telle axiologie personaliste, c'était en vue de sa missiologie. En effet, puisque les civilisations sont la figure mouvante et singulière des valeurs et qu'elles se laissent attirer par la cinquième valeur – l'expérience religieuse – en un dépassement unifiant ultime, il n'a pas hésité à affirmer dans la foi, « *per speculum in aenigmate* », que l'accomplissement de cette unification sera non dans « une religion parmi d'autres » mais dans l'Au-delà des valeurs : le catholicisme, qu'Henri de Lubac, à la même époque, n'hésitait pas à appeler « *la Religion* : la forme que doit revêtir l'humanité pour être enfin elle-même⁵¹⁷ ». Le terme de catholicisme désigne ici la réalité eschatologique du Plérôme où tout participera du rythme trinitaire de l'Un divin. Cet accomplissement promis se donne déjà à contempler dans l'Église et dans la mystérieuse évolution du cosmos :

Unité de convergence. Les expériences axiologiques d'un même sujet ou de plusieurs peuvent sans aucun syncrétisme être saisies comme convergentes, si l'on situe assez profond et assez lointain le point unifiant. Convergence par exemple des différents types d'humanisme constitué par les quatre premières valeurs dans une civilisation tels Occident, Inde, Chine, islam, primitifs, judaïsme... vers un humanisme œcuménique. Convergence, la plus cachée de toutes, des éléments religieux essentiels, présents, apparents ou enfouis, dans les religions en la religion définitive, la plénitude du catholicisme. Le caractère eschatologique de telles convergences ne les relèguent pas totalement au terme de l'histoire, c'est le propre de l'eschatologie d'être déjà présent et agissant *et nunc*. Cette unité de convergence, si elle est assez profondément située est une

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

délivrance⁵⁴⁸.

Comme nous avons affirmé que le désir qui traverse toute la création n'est que la réponse à l'« essentiel désir » qu'est le Dieu-Trinité, ne doit-on pas affirmer ici que la nécessaire kénose de la création est la réponse à l'« essentielle kénose » de celui « qui était de condition divine » (Ph 2,6) ? Alors, nous pourrions même tenir qu'en christianisme, la dignité inouïe conférée au multiple vient ultimement du fait qu'il peut participer au *sacramentum* de « Celui-là qui par amour de la création s'est fait signe⁵⁴⁹ » afin d'être entraîné dans son *exemplum*⁵⁵⁰ à devenir le signe très pur de la transfiguration définitive de l'univers dont l'Eucharistie est ici-bas la préfiguration. Qu'il nous soit ici permis de reproduire *in extenso* le dernier paragraphe de la note sur la création que nous avons déjà souvent citée et qui éclaire, comme nulle autre, cette essentielle kénose :

Surabondance de la diffusivité des trois Personnes et de leur *co-esse* – déploiement illimité du possible suscité à l'être, à l'inclusion trinitaire – la création est à la fois kénose et épiphanie de Dieu. Dieu voile son Unité, il voile sa Trinité : Il crée un monde d'où naît la vie, une vie d'où surgit l'homme, une humanité d'où sort le Christ. Kénose toujours plus profonde : dans le Christ elle apparaît plus émouvante que dans l'homme, que dans la vie, que dans le monde. Épiphanie croissante : à l'avènement de la pensée, Dieu est connu, aimé ; à l'avènement du Christ, Il est révélé, participé. La Gloire de Dieu, c'est l'Épiphanie par kénose : théophanie externe qui découle par surabondance de la théophanie interne, déploiement de l'Un en Trois et recueillement des Trois en l'Un. Elle culmine dans la

Passion-Résurrection, où disparaît la figuration humaine elle-même que le Christ prit pour s'anéantir, et d'où surgit le Ressuscité ; elle demeure dans l'Église, corps de Péchés et Corps du Christ ; dans l'Eucharistie, où plus rien n'est saisissable que le signe pur. En elle s'accomplit la conversion du monde, de la vie, de l'homme. Le monde n'est que pour la vie, la vie pour l'homme, et l'homme n'est point pour lui-même. Tout est signe, mais vrai et substantiel, de Celui-là qui par amour de la création s'est fait signe⁵⁵¹.

Désormais, il ne nous reste plus qu'à nous tourner vers l'unification et l'assomption ultimes du multiple créé, fruits de la kénose et de la résurrection du Fils de Dieu et consommation définitive de toutes choses dans le Plérôme de celui qui sera « tout en tous », *ta panta en pasin* (1 Co 15,28).

Chapitre V

Le Plérôme du Christ

S'il est une pensée de l'Un qui soit, par excellence, une pensée du devenir, c'est bien celle que propose la théologie chrétienne à la lumière des mystères de la Création *ex nihilo* et de l'Incarnation du Fils Unique dans lesquels le Père « de qui tout vient », *ex ou ta panta*, et « vers qui nous allons », *èmeis eis auton*, a admirablement créé l'homme et l'a plus admirablement encore recréé⁵⁵² dans le Christ Médiateur « par qui tout existe », *di'ou ta panta*, et « par qui nous sommes », *èmeis di'autou* (1 Co 8,6). Dans cet *exodos* et ce *prosodos* du créé, le devenir n'entraîne pas une dégradation ontologique du multiple comme l'ont pensé tant de philosophies. Bien au contraire, en ce grand mouvement d'unification déifiante qui ne fait certes pas l'économie d'un moment de sacrifice, le multiple créé connaît un inouï enrichissement ontologique de son être (*esse*) dans la communion (*co-esse*) suprême ; voilà pourquoi Teilhard de Chardin pouvait affirmer, dans les dernières lignes du *Milieu divin*, que « diviniser n'est pas détruire mais surcréer⁵⁵³ ». Telle est la pensée chrétienne du devenir suscité « librement », « de surcroît », « par bonté pure et par amour⁵⁵⁴ ». Elle est surtout une pensée des « Devenants » que le Dieu-Trinité rend « participants, dans le fini et la durée, de son éternité et de son essence⁵⁵⁵ ». Attachons-nous donc maintenant au devenir ultime de ces « Devenants ».

Dans notre chapitre précédent, nous avons vu que la personne humaine, marquée par le sceau trinitaire, est, avec toute la création, traversée par une « loi d'exode » qui l'entraîne

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

laquelle le Fils se donne totalement au Père. Ainsi, les déifiés deviendront parfaitement des personnes, c'est-à-dire de purs dons substantiels créés. De plus, remarquons que si Jésus-Christ, en son Plérôme, est la suprême Personne personnalisante (*eis*), le « Toi absolu » définitif, c'est pour une double raison qui fait de son être un *co-esse* : un « Nous ». Premièrement, l'ipséité (*esse sibi*) du Fils éternel, qui est un pur don (*esse ad*), est le *co-esse* divin incréé : le « Nous » trinitaire. Deuxièmement, l'être du Ressuscité, qui attire à Lui tous les hommes (Jn 12,32) pour les incorporer à lui, les déifier et ne faire plus qu'une seule personne (*eis*) avec eux, sera encore le *co-esse* créé eschatologique participant du *co-esse* incréé : le « Nous » plérômatisé. C'est en ce double et unique « Nous » christique, suprêmement personnel, que l'être humain sera divinisé et constitué en son ipséité eschatologique. Aussi, nous devons considérer plus précisément la déification eschatologique par incorporation au Plérôme du Christ, qui unifie en sa Personne les deux *co-esse* créé et incréé, selon un double et inséparable regard : tout d'abord, la déification en tant qu'insertion trinitaire et participation au rythme incréé de la circumincession ; ensuite, la déification en tant qu'insertion dans la communion des saints et participation au rythme créé de la circumincession.

b) Fils uniques dans l'Unique Fils

À ce stade de notre description du Plérôme à la lumière de la relation du Christ et des déifiés, il faut souligner avec insistance que l'incorporation divinisante à la Personne eschatologique du Christ se fera sans absorption annihilante des élus – ce qui conduirait au panthéisme. En effet, dans la gloire, l'homme conservera à jamais sa condition d'être créé – c'est-à-dire la relation irréciproque qui l'unit à son Créateur – puisque c'est

uniquement par la grâce éternelle du Christ que sa nature humaine participera à la nature divine (2 P 1,4) :

L'homme est déifié à mesure que le Christ s'intègre comme personne personnalisant sa personne personnalisée. Le *co-esse* du Christ avec Dieu est dès l'origine total ; avec l'homme, progressif. La distinction éternelle entre le Christ et les « christifiés » provient de ce que la déification est pour l'humanité du Christ acquise dès l'Incarnation, tandis qu'elle est pour les « christifiés », dans le temps une limite inaccessible et croissante, et dans l'éternel une réalité participée, une assimilation, encore peut-être croissante, à la divinité du Christ⁵⁹⁴.

La divinisation de l'homme, qui est avant tout une christification, se fera sans absorption. Bien au contraire, l'incorporation au Corps mystique du Christ sera une suprême personnalisation qui achèvera en l'homme sa vocation éternelle que nous avons définie, analogiquement aux caractéristiques irrépétibles des Trois, comme la particularité de chacun transfigurée en singularité afin de dilater de façon unique la richesse du Plérôme eschatologique :

Philosophie du lointain et de l'immédiat à la fois ; expérience directe de l'Éternel dans le temps, de l'absolu dans le relatif : cette totale réintégration, c'est la doctrine du Corps mystique, centre optique du christianisme. N'est-ce pas la vision absolue d'une Personne qui intègre toutes les personnes et à travers elles toute vie, tout le cosmos ? Cieux nouveaux et terre nouvelle. Cette intégration n'est jamais absorption panthéistique, mais au contraire affermissement, achèvement de ce qu'il y a de plus intime dans l'individu, de plus incommunicable⁵⁹⁵.

Rien ne sera, en fait, plus personnalisant et plus singularisant que le Plérôme du Christ. Devenus fils dans l'Unique Fils, les élus resteront à jamais des fils uniques, tout donnés les uns aux autres parce que donnés au Christ et, par le Christ, donnés aux Trois. Telle sera l'inouïe beauté et l'insondable richesse de cette singulière communion eschatologique.

1.3 *La médiation unique et éternelle du Christ dans le Plérôme*

Avant de poursuivre notre compréhension de la divinisation dans un sillon encore plus personnalisant avec la considération du *co-esse* incréé de la Trinité et du *co-esse* créé de la communion des saints, il nous faut ajouter une remarque sur un aspect essentiel de la Personne du Christ en son Plérôme : sa médiation unique et éternelle entre le Dieu-Trinité et la création qu'il déifie. Monchanin écrivait d'ailleurs que la déification du cosmos n'est pas autre chose que « le mystère du Christ médiateur dans sa fonction médiatrice même⁵⁹⁶ ». De plus, c'est en tant que Médiateur absolu « ordonné à l'*autre* doublement : au *Toi* du Père et de l'Esprit et au *toi* de l'homme⁵⁹⁷ » qu'il aimait à contempler le Verbe incarné. En effet, comme nous l'avons déjà signalé, dans le rythme ordonné de la vie intratrinitaire, la place (*taxis*) du Fils est d'être le « médiateur intradivin⁵⁹⁸ » entre le Père et l'Esprit tant dans l'*exodos* que le *prosodos* incréé. En la vie divine, tout s'accomplit par (*dia*) le Fils (1 Co 8,6). À partir de cette place éternelle du Fils, notre auteur pouvait affirmer que puisque, étant sauve la liberté divine, les missions trinitaires sont la projection temporelle des processions éternelles alors l'être même et la mission du Fils

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

foi), ni par la connaissance immédiate solitaire, mais par la médiation de la connaissance du Verbe incarné – médiation qui n'introduit pas d'ailleurs une dualité (elle devient nôtre). Pénétrés de sa connaissance, les élus le sont aussi de son amour : ils aiment le Père par l'Amour du Verbe qui est Esprit. Le *Cantique spirituel* de Jean de la Croix caractérise déjà ainsi l'étape du mariage spirituel : connaître Dieu par la connaissance même dont Il se connaît : le Verbe ; l'aimer par l'Amour dont Il s'aime : l'Esprit.

Ainsi l'insertion trinitaire, loin d'être dépassement du Christ est étreinte du Christ ; c'est en Le rejoignant dans son mouvement essentiel vers l'Esprit et vers le Père que l'homme, pleinement christifié, participe substantiellement, sans intermédiaire, sans la paroi même de sa personnalité – car sa personnalité est dans l'amincissement de toute paroi – à la divine circumincession⁶⁴⁰.

2.2 *La voix des mystiques*

Dans son grand cours lyonnais « Participation spirituelle au Mystère du Christ », Monchanin faisait remarquer que si « la déification est d'ordinaire connue par la foi seule », la mystique en est « la connaissance expérimentale⁶⁴¹ ». Il convient donc, dans cette théologie de la divinisation, de faire un bref *excursus* pour tendre l'oreille à la voix des mystiques chrétiens qui connurent déjà « une ébauche et un avant-goût⁶⁴² » de cette suprême personnalisation par participation au rythme de circumincession.

a) *Le confirmatur de Jean de la Croix*

Rempli d'insolence juvénile, Monchanin affirmait que « l'autorité des mystiques » avait pour lui « beaucoup plus de valeur que celle des théologiens puisque, là, il s'agit d'expérience et non de ratiocinations avec des syllogismes construisant Dieu⁶⁴³ ». Avec une plus grande maturité théologique, il continua néanmoins à garder durant toute sa vie un vif intérêt pour le témoignage unique des spirituels chrétiens. Henri de Lubac ne l'invitait-il pas, avant son départ en Inde, à « repenser tout à la lumière de la théologie et celle-ci par la mystique⁶⁴⁴ » ? D'ailleurs, comme il le rappela en 1956 dans sa conférence « La quête de l'Absolu », la mystique chrétienne était pour lui la vive expérience de ce qu'il cherchait à penser le plus profondément dans sa synontologie :

Le mysticisme chrétien est donc, dans son essence, participation à Dieu, c'est-à-dire participation à la relation trinitaire. C'est une intuition qui dépasse l'image et le concept, une expérience directe – non de facture humaine, mais donnée par Dieu – un contact existentiel avec ce que Dieu est en Lui-même et pour Lui-même⁶⁴⁵.

Sans confondre les domaines propres de ces disciplines, nous pouvons affirmer que la mystique joua chez Monchanin un rôle d'inspiration similaire à celui de la philosophie. En effet, l'écoute de la voix des spirituels lui permit de dilater les champs d'exploration de sa théologie. Plus encore, et de manière spécifique pour la mystique chrétienne, la « théologie des saints » fut la confirmation expérimentale de tous ses développements théologiques. Singulièrement, le *confirmatur* de Jean de la Croix fut, pour lui, décisif. À une époque qui redécouvrait l'œuvre du célèbre carme espagnol⁶⁴⁶, il se

passionna très jeune pour ce saint qui était, avec Ruysbroeck, celui qu'il préférait⁶⁴⁷ et il le choisit comme représentant éminent du mysticisme chrétien dans sa dernière conférence à la Société lyonnaise de philosophie en 1934 :

Saint Jean de la Croix vit, en leur extrême rigueur et leur tension extrême, les termes opposés d'un même mouvement mystique : nuit et feu, négation totale – de soi, du monde et d'un Dieu senti, compris ou éprouvé – et plénitude de communion – au-delà de la connaissance et de l'amour – avec le Dieu Vivant, un et trine, et pourtant sans mode. Enfoncé dans l'épaisseur de la croix, ne voulant plus rien qu'imiter un Christ anéanti, il s'enfonce en même temps, sans le savoir – par ce non-sentir et ce non-savoir – en un Christ ressuscité, ressuscitant avec lui l'âme et le monde ; il se meut, déiforme, à l'intérieur des relations trinitaires et s'absorbe dans les profondeurs de la Déité⁶⁴⁸.

En laissant de côté, pour l'instant, le terme « Déité » (*deidad*), nous devons nous arrêter sur ce « il se meut, déiforme, à l'intérieur des relations trinitaires » résumant admirablement la vision monchanienne de la divinisation.

b) « Aquel aspirar »

Notre auteur trouva la confirmation – et sans doute aussi l'inspiration – de sa pensée de la relation déifiante avec chacun des Trois dans les dernières lignes du commentaire de *Vive flamme d'amour*⁶⁴⁹ sur lesquelles il écrivit un magnifique développement en 1956 dans les *Ermites du Saccidânda* au sujet de l'itinéraire spirituel du moine chrétien :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

audacieusement le mystère eschatologique des corps glorieux à la lumière de la circumincession : « La fin du monde sera seulement la fin des opacités, la parfaite compénétrabilité de tous les corps en un même *Corpus Mysticum*, de l'univers enfin consommé⁶⁸⁰. » Unis alors entre eux comme les Trois sont unis, les bienheureux connaîtront l'accomplissement de la promesse que le Fils demandait pour eux au Père avant d'être glorifié :

Je ne prie pas pour eux seulement mais aussi pour ceux qui, grâce à leur parole, croiront en moi afin que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous afin que le monde croie que tu m'as envoyé. Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi afin qu'ils soient parfaits dans l'unité et que le monde reconnaisse que tu m'as envoyé et que tu les as aimés comme tu m'as aimé (Jn 17,20-23)⁶⁸¹.

Cette unité sera, par la médiation du Christ, un don divin. Pour parler comme Richard de Saint-Victor, l'incendie du troisième amour qu'est l'Esprit Saint – le *condilectus*⁶⁸² unifiant l'amour du Père et l'amour du Fils – se propagera à tous ceux qui, par grâce, seront devenus des *condilecti*, chacun singulier. En les unifiant ainsi au Fils et au Père, ce Feu les unifiera entre eux dans un amour participant de l'amour du Père, du Fils et de l'Esprit. Ils vivront alors en parfaite circumincession les uns avec les autres et, dans cet embrasement de l'amour, ils seront totalement divinisés.

3.3 *La lumière sur l'aujourd'hui*

« Amour à la fois absolument Un et absolument multiple, Un parce que multiple, multiple parce que Un⁶⁸³ » en lequel, par la médiation du Christ, tous se donneront les uns aux autres et deviendront, en leur vocation insubstituable, intérieurs les uns aux autres, cette circumincession⁶⁸⁴ eschatologique des saints était pour Jules Monchanin le phare éclairant aujourd'hui le cheminement de l'Église et surtout l'amour fraternel qui doit unir les croyants entre eux et être témoigné à l'égard de tout homme. Tel est ce « nous avons à vivre en circumincession avec tous nos frères » qui fut le secret lumineux de sa vie et par lequel sa pensée se fraya un étroit chemin dans la postérité⁶⁸⁵. Cette vision de la circum-

incession⁶⁸⁶, qui était au cœur de sa théologie, fut de même au cœur de sa spiritualité comme le révèlent les notes des adieux qu'il fit aux clarisses de Rabat le 15 janvier 1947 :

Pour nous aussi, qui sommes des personnes créées à l'image de Dieu, nous ne sommes pas d'abord des personnes pour nous donner ensuite. Nous sommes métaphysiquement, ontologiquement des dons. Et nous avons à vivre en circumincession avec tous nos frères. Et ce sera la gloire intarissable, lorsque nous sentirons que nous sommes tous intérieurs les uns aux autres⁶⁸⁷.

La spiritualité de Monchanin fut par excellence une spiritualité de l'intériorité – non au sens privé mais dans un sens entièrement social puisque tous doivent être insérés à l'intérieur de cet amour eschatologique. Gabriel Marcel avait déjà pressenti le mystère de ce *co-esse* « susceptible d'exprimer des rapports d'une intimité croissante⁶⁸⁸ » et « ouvert à une communion universelle⁶⁸⁹ ». Aux religieuses qui vivaient en terre d'islam ce

que lui-même vivait en terre indienne, il montrait déjà la préfiguration de la circumincession plérômatisée dans la conspiration intérieure de « deux destinées » partageant « une même vocation⁶⁹⁰ » :

Vous êtes un tout, une communauté, un échange de charismes : le charisme de l'une est le charisme de toutes. Vous vivez le Mystère du Christ en étant dans l'Unité : unité de convergences de dons, de vocations particulières... création continue, unité entre tensions opposées, les plus difficiles étant les plus belles. [...] Contemplez les Trois, qui sont l'Unique Amour dans ce temple qu'est votre âme. Nous devons chercher la Trinité en nous avec un frémissement d'adoration. La valeur d'une vie, c'est son poids d'adoration. [...] De même qu'il y a « inhérence » de chaque âme en la circumincession, il y a intériorité réciproque des âmes. L'espace et le temps se desserrent pour ceux qui ont senti cette prise de possession de leur âme par Dieu. [...] Nous ne sommes pas séparés car nous sommes vivants dans l'unique Amour. Et quand le voile sera tombé, nous comprendrons que nos âmes étaient intérieures les unes aux autres, que nous avons été créés, choisis les uns pour les autres par Celui qui nous rassemble tous et dont les Promesses ne passent pas⁶⁹¹.

Cette spiritualité christique était aussi éminemment une spiritualité trinitaire car se donner au Christ, c'est se donner aux Trois. Par surabondance, elle était une spiritualité catholique car se donner au Christ, c'est se donner à tous. Pourtant – et le sceau du destin douloureux de Monchanin l'atteste – une telle consommation eschatologique ne peut faire l'économie dans l'aujourd'hui d'une nécessaire « kénose » qui détruira toutes les parois de l'égoïsme et enlèvera l'opacité du péché pour

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

purement incr e – qui existe entre les Personnes divines. Le Mystère trinitaire seul peut éclairer le mystère du Corps mystique en ce qui concerne l'unit ⁷²⁹.

Ainsi, pour penser la réalité du Plérôme autrement que comme métaphore spirituelle, nous devons faire appel à la synontologie en retrouvant la question de l'un et du multiple et la considération de la circumincession trinitaire. Une telle vision du Corps mystique à la lumière de la Trinité constitue la singularité de Monchanin dans cette réflexion théologique des années 1930 ; elle devait permettre, selon lui, de remettre en valeur ce qu'il y avait « de plus profond et de plus central dans la doctrine r v l e⁷³⁰ ».

1.2 *Les images pauliniennes de l'unité du Corps mystique*

Dans la suite de la leçon « Corps mystique et missiologie », notre auteur a extrait du *corpus* paulinien trois grandes images éclairant le mystère de cette unité eschatologique qui dépasse l'abstraction de la simple « unité numérique ou parm nidiennne » puisque sa simplicité et sa richesse viennent du fait qu'elle est une « unité dans l'altérité, dans le multiple⁷³¹ ». Regardons maintenant ces métaphores avec la triple attention que nous donne la synontologie envers la réalité du multiple, la réalité de l'un et la réalité de l'« un dans le multiple » dans l'unité du Plérôme.

La première image par laquelle saint Paul décrit le Corps mystique, en particulier dans l' p tre aux  ph siens, est la construction du temple spirituel (Ep 2,19-22). Ici, l'unité est vue comme « structurale, fonctionnelle ». Chaque saint occupe dans

ce temple la place précise de sa vocation d'« apôtre », de « prophète », d'« évangéliste », de « pasteur » ou de « docteur » (Ep 4,11). Dans cette unité, la multiplicité n'est pas niée : au contraire – et telle est la force de cette image – l'altérité de chacun est conservée. Chaque saint reçoit sa vocation singulière du Christ et de la communion instaurée avec lui. De plus, toutes ces vocations sont intégrées harmonieusement dans une unité symphonique visant le bien universel du Corps entier :

Le Temple avec son unité structurale, fonctionnelle. Le Corps mystique réalise la communion des saints dans laquelle chaque saint est à la place exacte que Dieu lui a assignée, pour nous exprimer dans le spatial. Dans le temporel, au lieu de place, nous mettrions le rythme. La communion des saints est une convergence, une symphonie de vocations⁷³².

Toutefois, pour parer au risque de juxtaposer ces différentes altérités, une deuxième image est nécessaire : celle du Corps de l'unique Personne du Christ aux membres inséparables (1 Co 12,27). Ici, l'accent est mis sur l'unité de la Personne : le *eis* de tous ceux qui sont *en Christô Ièsou* (Ga 3,28). Cette unité est « la plénitude, la “consommation” dans l'Un⁷³³ » car l'*andra teleion* (Ep 4,13) unifie en lui toutes les altérités et, dans cette communion personnalisante, il les conduit à leur plénitude :

Autre aspect : l'aspect personnaliste. Ce mode d'unité est visible et invisible, et aussi éminemment personnel. « Nous sommes tous *eis* – une seule personne – dans le Christ. » L'unité du Christ et des hommes dans le Christ ne peut pas du tout être comprise comme une unité d'absorption (panthéisme), ni comme une unité de juxtaposition entre altérités (danger de la métaphore précédente), mais comme une unité d'intégration par

immanence. Bien loin que l'intégration personnelle de nos personnes à la Personne du Christ soit pour nos personnes une menace ou une diminution, c'est leur mesure même⁷³⁴.

Il est encore une troisième image synthétisant les deux autres qui mettaient davantage l'accent, pour l'une, sur le multiple, et pour l'autre, sur l'Un. Il s'agit de l'amour en qui les saints sont enracinés (Ep 3,17) – l'amour même qui unit le Christ à son Église (Ep 5,25.32). Cette image considère, à côté du mode substantialiste, l'unité du Plérôme comme un « un dans le multiple », un mystère relationnel dans lequel l'unité et l'altérité croissent proportionnellement :

Enfin l'aspect spirituel de l'amour. Cette unité, qui est la convergence des vocations, qui est intégration des personnes à la Personne du Christ, s'achève et même se commence selon l'amour. Et c'est par là que se justifie le troisième signe de saint Paul où « l'Église est l'épouse et le Christ l'Époux ». Il y a entre le Christ et les chrétiens un rapport d'amour. Et le degré de l'unité et le degré de l'être sont identiques au degré d'amour. Nous ne pouvons peut-être pas penser dans un mode purement substantialiste, et concevoir une unité d'intégration. Mais l'ordre de l'amour nous offre précisément le type de l'union entre altérités. Et c'est ce type d'unité qui est le type suprême puisque l'unité de la Trinité n'est pas d'un autre ordre : unité entre les trois Personnes restant distinctes, restant autres, dont les altérités n'empêchent pas l'unité, mais au contraire la constituent ; mouvement réciproque d'une altérité vers les deux autres, unité de communion, circumincession, tension de communion. Voilà le type de la communion des saints entre le Christ et les christifiés⁷³⁵.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

convertir bien plus que des musulmans. Le salut est collectif. Il incorpore au Christ l'homme concret avec ses structures historiques et sociales. L'islam en particulier constitue une des communautés humaines les plus une, précisément par le lien religieux⁷⁷¹.

Dans ce « sur-islam » qui désire pour l'islam la plénitude du Christ, notre auteur visait moins la conversion particulière des individus⁷⁷² que celle de toute une civilisation. Il était en effet clair pour lui – et sa synontologie nous le fait comprendre – que, quand bien même tous les individus d'une civilisation seraient convertis, si cette civilisation n'était pas transfigurée chrétiennement en ses profondeurs axiologiques, alors sa note singulière manquerait à jamais dans la symphonie du Corps mystique du Christ :

Les conversions des individus – même tous – reniant leur communauté seraient pour les communautés et l'Église – en même temps qu'un gain inestimable – une perte irréparable : la Rédemption se serait arrêtée au seuil de certaines valeurs humaines, mais aussi au seuil de certaines zones de personnes que les valeurs expriment et réalisent (les plus secrètes, sans doute, et peut-être les plus profondes)⁷⁷³.

Hormis la nécessité d'un salut communautaire que nous avons déjà rappelée, la raison de la pleine conversion d'une civilisation, qui doit exclure « tout impérialisme religieux et suppose dans l'apostolat la primauté des moyens spirituels⁷⁷⁴ », vient du fait que les civilisations ne sont pas en dehors de l'œuvre mystérieuse de l'Esprit qui ne cesse de les attirer vers le Christ en déposant en elles « des dons de Dieu conférés hors de

la visibilité de l'Église, non seulement aux "âmes" isolées mais aux religions, aux expériences spirituelles communautaires, les invitant à se purifier, à se dépasser⁷⁷⁵ ». Ainsi, dans cette nécessaire conversion des civilisations, il s'agit ni de perdre, ni de détruire ces dons mais de les préserver et, bien plus, de les accomplir en Christ :

« Sur-islam » : ce néologisme signifie une certaine vision de l'islam qui commande un dessein d'apostolat. L'islam est envisagé non comme une pure aberration humaine ni comme une hérésie chrétienne mais comme une histoire religieuse qui, vraie en sa substance, est une attente du Royaume de Dieu dans l'Église. L'islam ne sera pleinement lui-même qu'en cessant de s'opposer à la Révélation chrétienne et en se dépassant lui-même dans le mystère de l'Homme-Dieu⁷⁷⁶.

Il convient alors de mettre en lumière ces dons spirituels qui invitent les civilisations à se purifier et se dépasser – particulièrement au niveau de la cinquième valeur de l'expérience religieuse. Monchanin en voyait déjà l'éclat dans les chrétiens convertis et, singulièrement, dans des destinées étonnantes qui préfigurent la transfiguration christique de leurs civilisations tel Al-Hallâj, l'un des « éléments islamiques du Royaume de Dieu⁷⁷⁷ », crucifié en 922 pour avoir affirmé « l'invasion de l'amour déifiant⁷⁷⁸ » au cœur même de l'adoration extatique du Seul Transcendant :

Hallâj – martyr musulman – est le cas typique où de tels dons deviennent visibles et éclatants : il n'est pas seulement un « saint » pris au sein de l'islam. En lui, l'Esprit invite l'islam à sa transmutation en christianisme⁷⁷⁹.

Ces dons de l'Esprit constituaient pour notre auteur les « voies d'accès vers le Mystère chrétien » propres à chaque civilisation. Ils sont particulièrement manifestés dans les désirs antithétiques de transcendance absolue et de communion immanente qui habitent les diverses expériences religieuses humaines – désirs que seule la Révélation chrétienne peut coordonner dans une nouveauté inouïe. Dès aujourd'hui, avant que cela ne se réalise à un degré infini dans l'unité symphonique du Plérôme, ils singularisent les diverses cultures. Nous comprenons alors pourquoi l'œuvre de l'Église est d'assumer, de purifier et de transfigurer⁷⁸⁰ ces dons pour que, en eux, les civilisations puissent parvenir, au terme de leur exode christique, à leur « vocation » véritable et insubstituable dans le Corps mystique :

C'est cet ensemble comme tel [l'islam] – cette expérience comme telle –, qui doit être converti, c'est-à-dire purifié de ses erreurs, de ses péchés, assumé dans l'Église communion universelle intégrant toute communauté comme tout individu, transfiguré en marche vers le Plérôme⁷⁸¹.

b) Assumer, purifier, transfigurer

Détaillons brièvement à partir de l'article « Perspectives missionnaires » les trois verbes clefs de la récapitulation des civilisations en Christ – mission qui est singulièrement dévolue dans l'Église aux missionnaires et aux convertis issus de ces cultures. Tout d'abord, il s'agit d'assumer la singularité des civilisations, c'est-à-dire les rejoindre *ab intus ad extra* dans ce qu'elles ont de plus intime : les mystérieux dons que l'Esprit a déposés en elles. Cette première tâche est éclairée par le mystère de l'Incarnation du Christ :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

recommanderons à tous d'être vraiment catholiques, c'est-à-dire très fidèles dans l'adhésion à l'unité que le Christ exige de nous dans son Église, et très ouverts à la fraternité que l'Église prêche et développe, précisément pour être catholique, comme Dieu la veut⁸³¹.

Il semblerait même, selon les dires du Pape, que la confrontation avec la civilisation plurimillénaire de l'Inde, où se côtoient pas moins de huit religions, ait été pour lui une véritable expérience – et même, osons le dire, une « révélation » – du mystère de la catholicité de l'Église. Ceci fut aussi toute l'expérience de Monchanin que nous percevons dans la confiance qu'il fit en 1947, lors de son bref retour en Occident, à la Mère Véronique de Rabat à qui il avait communiqué largement, durant les années lyonnaises, sa vision du catholicisme au point qu'elle fut la première de ses filles spirituelles à partir consacrer sa vie, au nom du Christ, au monde de l'islam :

Je dois m'excuser de ne pas vous avoir assez fait toucher l'Église, comprendre l'Église. Il faut être aux Indes pour savoir ce qu'est l'Église. Ceux qui sont en Europe et qui en vivent, ne savent pas le bien, le trésor de ce qu'ils ont. Il faut être loin pour savoir⁸³².

Conclusion

Au sortir de la conférence que Monchanin donna en 1937 sur les « Éléments islamiques du Royaume de Dieu », Louis Althusser⁸³³ s'écria : « Que cela nous fait du bien ! Comme j'ai besoin de me retremper dans ce christianisme fort et beau et universel⁸³⁴ ! » Parmi tous les témoignages sur l'étincelante intelligence et la lumineuse sainteté de notre auteur, celui-ci aurait pu nous sembler anodin s'il n'était venu du futur professeur marxiste qui régna en maître, des années durant, sur la montagne Sainte-Geneviève. En quoi ce jeune homme de 19 ans pouvait-il être si profondément frappé par un « prêtre qui parlait à peu près sur le même ton dans sa chambre, à l'église, dans une salle de conférences », « qui devant des petites orphelines ou parmi les philosophes, s'exprimait presque dans les mêmes termes », « qui disait les mêmes choses aux incroyables de notre société moderne et aux croyants de vieille roche » et qui refusait toute discussion polémique « dans ses propos qui ne se haussaient jamais jusqu'à l'éloquence » et où « l'appareil des preuves était toujours réduit au minimum⁸³⁵ » ? Bref, que pouvait retenir un étudiant prometteur en cet homme qui était le moins « adapté » des conférenciers mais qui était « tout à tous » et de qui « tous prenaient leur part » à « sa plénitude⁸³⁶ » ? Un premier élément de réponse pourrait se trouver dans le véritable humanisme de Monchanin. « Homo sum, humanum nihil alienum puto » : pour lui, cette citation n'était pas seulement à garder en réserve pour émailler quelques rédactions ; elle était au contraire le mot d'ordre d'une vie intellectuelle⁸³⁷. En effet, tout ce qui était humain l'intéressait :

art, musique, peinture, littérature, ethnographie, sciences, mathématiques... Durant ses années lyonnaises, il parla en public autant de biologie et de morale sexuelle, de la poésie de Paul Valéry, des développements de la physique quantique que du dogme trinitaire, de l'expansion du bouddhisme en Chine ou de la mystique musulmane... et citant ces quelques domaines, nous avons presque honte d'en oublier les plus essentiels et aussi les plus inattendus ! Nul n'aura de peine à comprendre qu'un jeune khâgneux, qui, comme tout étudiant, fit l'expérience douloureuse de la parcellisation du savoir, ne pouvait échapper à l'attrait d'une telle pensée dont l'ambition était de rejoindre toute l'expérience humaine... Une autre raison de cette stupeur pourrait venir ensuite du fait que le conférencier était un prêtre. Bien sûr, Althusser avait eu sûrement peu d'occasions de trouver dans les phalanges ecclésiastiques une telle passion de l'intelligence mais, plus profondément, nous devons dire que la fascination de cet humanisme venait du fait qu'il était intégralement porté par une foi chrétienne. En effet, un tel éclectisme aurait pu devenir profondément stérile – et notre auteur a confessé plus tard sa « curiosité extensive inlassable⁸³⁸ » ainsi que « ce temps perdu et ce dilettantisme vain⁸³⁹ » – s'il n'avait trouvé en Christ son centre d'unification. Il affirmait d'ailleurs que « l'humanisme après l'Incarnation est sommé de se nier ou de se dépasser car l'homme n'a plus son centre dans l'homme mais dans l'Homme-Dieu⁸⁴⁰ ».

Cette dernière remarque nous fait toucher un autre aspect essentiel du « catholicisme » qui va nous permettre de ressaisir le chemin parcouru dans cette deuxième partie et de lui donner une conclusion que nous espérons être une ouverture à une plus vaste réflexion. Pour Monchanin et sa génération, le « catholicisme » était, à proprement parler, une méthode qui

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'intelligence sur l'ensemble de la pensée de son temps. Richesse connue de quelques-uns et cachée totalement au monde : il donnait, par transverbération, tout ce qu'il avait reçu. Aucun goût chez lui de la renommée, mais une générosité sans pareille, incommensurable aux mesures étriquées d'un système quelconque ; les connaissant tous, il les avait tous sondés, retenant d'eux ce qui pointe vers l'être. Il était prêt comme personne pour ce sacrifice où culmine sa vocation : calciner toute la pensée occidentale à l'intérieur d'une contemplation chrétienne de l'Inde. Comme un Phénix, le christianisme devait, pensait-il, se consumer et renaître en milieu hindou⁸⁷⁸.

Chapitre VII

L'Un et le multiple dans le mysticisme hindou

Était-il un autre peuple que l'Inde où Monchanin put reprendre à nouveau frais les questions de la *philosophia perennis* qui avaient initié son parcours intellectuel ? En effet, comme il le soulignait dans sa note sur « L'Un en Grèce et aux Indes », cette civilisation si différente de la Grèce antique a pourtant affronté la même problématique de l'un et du multiple. Néanmoins, l'Inde a apporté une réponse plus radicale encore en laquelle tout le multiple s'évapore et disparaît dans un « vertige de l'Un⁸⁷⁹ ». Par ailleurs, cette vision, consignée dans d'innombrables traités spéculatifs, n'est pas seulement une simple réflexion intellectuelle mais elle est d'abord l'écho rendu à une vive expérience mystique qui a forgé depuis l'aube des temps une culture unique :

La problématique de l'Inde comme celle de la Grèce est axée sur l'un et le multiple. Mais la voie d'approche est fort différente. Alors que les premiers penseurs ioniens ont été avant tout des cosmologues, les sages indiens ont d'abord recherché une libération spirituelle, une évaison hors du *samsâra* que détermine la loi du *karman*⁸⁸⁰.

Toutefois, grand est le paradoxe de l'Inde qui voit partout jaillir le multiple en ses hommes et ses dieux et qui cependant n'a pas craint d'en affirmer, par sa mystique et sa pensée, la plus farouche négation et la résorption dans une unité que nul ne saurait décrire. Plus, peut-être, que dans l'abrupte littérature sanscrite, notre auteur contemplait cette disparition du multiple

dans la lumière aveuglante de l'Un-sans-second – tel le camphre qui en se consumant ne laisse aucune cendre⁸⁸¹ – dans l'océan silencieux de paix (*shânti*) que fut le « regard inoubliable⁸⁸² » de Sri Râmana Mahârshi⁸⁸³ :

Sentiment envahissant de l'unité : tous à ses pieds, si différents les uns des autres – par nos psychologies, nos réminiscences, nos appels : hindous, musulmans, chrétiens, incroyants, nous nous sentions de sa famille : il imprégnait chacun sans contraindre personne – lui au-delà de tous. Est-ce que j'en parle avec trop d'admiration ? Suis-je moi-même victime d'un mirage ? Je ne crois pas pourtant. Je ne cessais pas un instant d'être lucide, maître de moi-même. Et j'étais quand même séduit. Je ne l'ai jamais vu de si près, ni psychologiquement ni physiquement. Il y a du mystère dans cet homme qui a retrouvé seul l'essence de la mystique de l'Inde : une négation impitoyable qui déprend du multiple – de tout ce qui n'est pas « l'unique nécessaire » – sans rien pouvoir dire ni penser de cet unique sinon qu'il est l'unique et de ce nécessaire sinon qu'il est tel par soi-même⁸⁸⁴.

D'ailleurs, face au « témoin le plus pur de l'*advaita*⁸⁸⁵ » en son temps, Monchanin reconnaissait aussi :

Pour moi, à ses pieds, je méditais sur le Paraclet « qui sonde même les profondeurs de Dieu » et qui sanctifie qui Il veut et comme Il veut, par des voies déconcertantes, dans l'invisible et jusqu'aux racines de l'être⁸⁸⁶...

Ce sage d'Arunâchala, qui d'une façon singulière « a redécouvert seul – par expérience spirituelle – l'essence de

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

premier en nous, la raison suprême et suffisante de notre existence, l'Absolu en tant que présent et révélé dans l'homme⁹³¹.

Or, cet *âtman* est *Brahman*. Réaliser ceci dans l'intuition définitive de la *moksha*, c'est déchirer le voile de la *mâyâ* pour échapper à toute dualité mensongère. L'homme sort alors du rêve de ce monde, non pour revenir à l'état de veille mais pour passer au quatrième état définitif : le *turîya*⁹³². En cet Éveil, qui n'est pas un processus progressif de retour comme l'*henôsis* plotinienne mais qui est simplement donné, il n'est plus de soi, plus d'*âtman* – il est simplement le *Brahman* qui ne peut être perçu que par lui-même en celui (*jîvanmukti*) qui est devenu un avec lui :

Il s'est haussé jusqu'à l'état de constante illumination, ce *sannyâsî* [renonçant] dont l'*âtman* s'est immergé en *Brahman*. Il goûte une Félicité (*ânanda*) inaltérable ; les changements ne peuvent plus l'affecter ; il est à jamais libéré de toute activité⁹³³.

b) Les défis de la *brahmavidyâ*

Une telle conception de l'accomplissement mystique dans l'*advaitamâtra* nous conduit à deux remarques qui seront autant de défis auxquels notre cheminement devra se confronter à nouveau. Tout d'abord, il n'est plus de place ici pour aucune conception d'une personnalité qui serait ultimement distincte de l'Absolu. L'*âtman* en tant que différent du *Brahman* est une illusion de l'*ahamkâra*. Il n'y a donc non seulement aucune pluralité possible mais aussi aucune singularité et donc aucun amour possibles avec un *Toi* divin – si cher aux religions théistes – car il n'est en vérité ni « Je », ni « Tu »⁹³⁴. Il n'est que

l'unité absolue du *Brahman* Un-sans-second (*ekam eva advaitam*) qui ne connaît ni altérité interne (*abheda*), ni altérité externe :

En vérité, je suis *Brahman*, l'Un-sans-second, ce à quoi rien ne peut être comparé, la Réalité qui existe de toute éternité, ce qui outrepassé toutes les imaginations telles que « toi » et « moi », « ceci » et « cela »⁹³⁵.

Deuxièmement, il convient de faire une distinction entre le *brahmavid* qui a l'expérience (*anubhava*) du *Brahman* et le *brahmavâdin* qui se contente d'en discourir sans en avoir eu lui-même l'expérience. Pour le *brahmavâdin*, il sera toujours nécessaire de parler de *mâyâ* ou d'*avidyâ* et d'accorder encore au monde une certaine réalité. Au contraire, le *brahmavid* sait que cela n'est pas ou plutôt il sait que « tout est *Brahman* » (*sarvam Brahman*) et que toute la multiplicité n'a aucune consistance absolue. En sa *brahmavidyâ* se résout alors le paradoxe que nous avons noté entre un *Brahman* que les Écritures affirment au-delà de tout et au cœur de tout :

Pour qui a réalisé la Vérité des vérités, où y aurait-il une entité autre que le *Brahman*, une entité indépendante du *Brahman* ? Tout cet univers que l'Ignorance (*avidyâ*) nous présente sous l'aspect de la multiplicité n'est pas autre chose que le *Brahman*, à jamais affranchi de toutes ces limitations qui conditionnent la pensée humaine. [...] L'univers tout entier n'est que l'effet de *Brahman*, l'unique Réalité ; il n'est donc rien d'autre que *Brahman*. Cela est son être véritable, et le monde n'existe pas indépendamment de Cela. [...] Si l'univers tel que nous le voyons était réel, l'élément de dualité ne cesserait jamais d'exister : les Écritures seraient alors prises en faute et le

Seigneur lui-même se serait rendu coupable d'un mensonge⁹³⁶.

La distinction entre *brahmavid* et *brahmavâdin* est capitale car, pour le Vedânta, l'expérience dépassera toujours la formulation qu'en donnent les Écritures même si la vérité de celles-ci se trouve confirmée dans chaque éveil. Encore une fois, les œuvres du mental (*manas*), à moins que celui-ci ne soit pleinement illuminé, sont à replacer à leur juste niveau de vérité.

1.4 Kevalâdvaita

Pour conclure, ressaisissons, l'*advaita* shankarienne à partir de la problématique de l'un et du multiple de la *philosophia perennis* dont elle constitue, au dire de notre auteur, l'une des plus éminentes manifestations. Tout d'abord, au sujet du multiple, nous pouvons affirmer que Shankara a, en quelque sorte, dépassé l'interdit de Parménide de ne pas contraindre l'être à ne pas être ni le non-être à être car il a inséré la troisième voie de la *mâyâ*. Pour autant, la *mâyâ*, irrationnelle pour une logique grecque, ne peut s'apparenter à la solution de Platon qui, avec l'« un dans le multiple », concevait un devenir qui participe de l'Être, sans l'être en plénitude. Le maître du Vedânta a refusé, au contraire, toute médiation entre le monde illusoire du multiple et la vérité de l'Un⁹³⁷. En fait, son *vivarta-vâda*, contre toutes les fausses évidences de l'expérience, professe un strict acosmisme dans lequel « le monde y compris la pluralité des principes vitaux et psychiques apparaît mais n'est pas, l'Absolu n'apparaît point mais est⁹³⁸ ». La multiplicité du monde n'est pas réelle : elle n'est qu'un effet impermanent de la *mâyâ* qui s'abolit dans l'Éveil définitif à la pure identité de l'*âtman* et du *Brahman*. En un sens, nous

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

monde livré à la *mâyâ* illusoire que face à la vision de Râmânûja où l'Absolu et le devenir se fragilisent réciproquement dans un dangereux panthéisme, nous aurons été sensibles au fait que seul un Médiateur entre l'Un incréé et le multiple créé, entre l'Éternel et le devenir, entre la transcendance et l'immanence, peut garantir la consistance ontologique et de l'Un et du multiple et assurer ainsi une connaissance apophatique (*jnâna*) de l'Absolu au-delà de tout qui soit en même temps un véritable amour de dévotion (*bhakti*) à son égard.

Il n'est pas encore temps d'exposer les grands traits de la réponse chrétienne que Monchanin donna à la terre de Bhârat mais souvenons-nous que ces différentes apories furent autant de lieux clefs dans sa tentative d'esquisser les traits d'une Inde transfigurée en Christ. Pour le moment, rappelons encore une fois que le projet de synontologie s'est trouvé en Inde face au « gouffre » d'une radicalisation de l'Un et d'une disqualification du multiple, peut-être uniques dans l'histoire, qui ont trouvé dans la vision de Shankara leur manifestation la plus emblématique : « L'*advaita*, comme le yoga et plus que lui-même, est un gouffre. Qui s'y plonge, avec un sentiment de vertige, ne peut savoir ce qu'il trouvera en son fond⁹⁷². » Par ailleurs, ce « vertige de l'Un⁹⁷³ » est d'autant plus intense que la perspective n'est plus seulement ici noétique, comme dans la philosophie grecque, mais elle est avant tout mystique puisque le critère de vérité est l'expérience spirituelle (*anubhava*) qui, seule, peut conduire l'intelligence éveillée de l'homme du plan de la vérité relative (*vyâvahâra*) au plan de la Vérité absolue (*paramârthasatya*) :

Il n'est pas de vérité hors de la réalisation spirituelle : les postulats du vrai sont les postulats du saint, la méthode

d'invention⁹⁷⁴ est voie de délivrance, la découverte, union. L'apparent nihilisme est ontologie négative de l'Absolu, amère et totale purification de l'esprit, génératrice de la mystique, elle-même négative, de l'Absolu. C'est la plus dévorante soif de Dieu – du Dieu sans visage – car les multiples visages des dieux polymorphes, terribles ou radieux, et les lointains et compatissants visages des *bodhisattvas* en leurs corps de béatitude, s'évanouissent devant l'Être sans fond et sans forme, pour qui le nom même d'être est trop circonscrit encore, et qu'il faut cerner de négations, situer dans l'inaccessible, adorer dans son insondable incommensurabilité⁹⁷⁵.

Telle est la mystique indienne de l'Un qui reste encore aujourd'hui pour le christianisme un *skolops*, un aiguillon (2 Co 12,7), exigeant de lui une réponse mystique à la hauteur de cette *brahmavidyâ*⁹⁷⁶ dont l'apophasme est peut-être plus redoutable que celui des néo-platoniciens auxquels les Pères de l'Église se sont confrontés. C'est d'ailleurs une mystique de l'Un aussi abrupte – et même davantage – que Monchanin désirait pour l'Inde quand celle-ci aura découvert toute la richesse de l'Un trinitaire :

Je relis Hallâj – inépuisable. Il me rafraîchit et me brûle. Sais-tu que je suis presque jaloux d'Hallâj pour l'Inde ! Il faut qu'elle engendre un jour non un autre celui-là, mais le sien – plus pur encore, et plus dur (si Hallâj est un silex, il sera une matière stellaire – de ces astres où la pression est de millions d'atmosphères), moins irradiant peut-être – non situé au point incandescent où le sensible devient esprit, où l'esprit s'infond dans l'image, le rythme, la vie – mais là où l'abstrait – par négation, condensation de vacuité – est, sous la foudre mortelle

de l'enstase venue d'un Autre et allant à un Autre, à l'intérieur d'un Autre, l'unité de plénitude – le Plérôme des possibles – où se tassent et se taisent – par surabondance – tous les mondes et toutes les musiques⁹⁷⁷ ...

Au terme de ce premier cheminement en terre de Bhârat, restons encore dans la vision de la mystique indienne de l'Un qui est une *via negationis* vécue dans un renoncement drastique au multiple. Elle se manifestait puissamment à notre auteur dans le yoga « enstase de l'acte de connaître dans l'acte d'exister⁹⁷⁸ » :

Le yoga : concentration des sens, de l'imagination, de l'esprit ; reflux par négation de toute appréhension distincte vers la source indifférenciée des différenciations créatrices. L'homme se ramasse en sa propre unité. L'homme unifié et dieu unifié – le divin – fusionnent en la grande équation ambiguë qui dominera l'Inde : *tat tvam asi*. Ce n'est ni pur panthéisme, ni pur personnalisme ; au-delà et non en deçà du moi : un non non-moi. Le *yogin*, au seuil de la résorption, contemple l'unité, dernière aperception avant l'engloutissement⁹⁷⁹.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

intéressant de mettre à jour un certain nombre de *non possumus* que le christianisme adresse à l'hindouisme. Chacun de ces points mériterait à lui seul toute une étude mais nous voulons les évoquer brièvement en les rattachant tous, dans la problématique de l'un et du multiple, à la question de l'altérité qui, dans le Mystère chrétien, contrecarre toutes les identifications réductrices des systèmes indiens.

a) Les divines Altérités

Malgré tout ce que nous avons déjà dit du Mystère trinitaire dont notre auteur affirmait qu'il pourrait seul apaiser les ambiguïtés de l'Inde, il nous faut revenir maintenant à lui comme étant l'origine du gouffre chrétien. Qu'est-il, en effet, de plus opposé à l'Un shankarien que l'Un chrétien, « Un-multiple absolu, communion d'Altérités¹⁰²⁰ » qui consacre non seulement toute altérité dans l'incrédé divin mais aussi toute altérité dans le créé déifié au sein du Plérôme ? Pour résumer cet abîme de nouveauté, Monchanin n'hésitait pas à la fin de sa vie à choisir comme *credo* « le Plérôme et non la monade !¹⁰²¹ » et il ne cachait pas que cette insurmontable différence ne pourrait conduire l'hindouisme à sa transfiguration chrétienne qu'au travers d'une « métamorphose noétique » et d'« une passion de l'esprit¹⁰²² » – bref, une kénose transfigurante :

L'absolu hindou éteint le relatif ; l'absolu chrétien le récapitule (*anakephalaiôsis*) – l'opposition est entre la monade absolue (*advaita*) et le Plérôme de l'Absolu assumant le non-absolu¹⁰²³.

Nous retrouverons bientôt orchestrés, dans notre dernier chapitre, tous ces éléments de l'inouïe richesse du *co-esse* trinitaire que notre auteur aimait nommer *sam-sat* en sanscrit.

b) La création *ex nihilo*

Une autre opposition insurmontable réside au cœur du mystère de la création *ex nihilo* qui fait éclater le dilemme entre la doctrine du *parinâma-vâda* et celle du *vivarta-vâda*¹⁰²⁴. Comme nous l'avons noté, dans le panthéisme des uns, l'émission (*srishti*) du multiple s'accomplit dans une dégradation ontologique de l'Un. Dans le monisme des autres – qui pourtant s'accorde avec Thomas d'Aquin sur l'irréciprocité des relations entre l'univers et Dieu¹⁰²⁵ – le multiple du monde est tout simplement, en dernière instance, une illusion sans consistance ontologique. Face à ce dilemme, Monchanin soulignait que le chrétien devait professer la radicale nouveauté de la création *ex nihilo* en conservant, d'une part, l'absolue liberté de Dieu contre toutes les nécessités que l'esprit humain voudrait insérer dans le dessein créateur et en affirmant, d'autre part, la radicale altérité, par rapport à l'incrée, du créé en son irréductible dignité ontologique¹⁰²⁶. Ainsi, au sujet de la création, il n'était pas pour lui d'autre issue qu'une « mort » définitive de la conception hindoue des rapports de l'un et du multiple, de l'éternel et du devenir :

C'est la création qui est à repenser ou plutôt à situer de nouveau à la source du Mystère révélé. C'est en ce mystère que l'hindouisme doit mourir (spécialement l'*advaita*) afin de ressusciter chrétien. Tout ce qui se situe en deçà de cette exigence serait un manque de loyauté, et vis-à-vis du christianisme – qu'on ne peut mutiler en son essence – et vis-à-vis de l'hindouisme à qui on ne peut cacher son erreur fondamentale et sa divergence essentielle d'avec le christianisme. L'hindouisme doit renoncer à son équation : *âtman = Brahman* pour entrer en Christ¹⁰²⁷.

c) L'unique médiation du Verbe fait chair

Pour notre auteur, un autre *non possumus* chrétien se situait autour de l'Incarnation du Fils de Dieu et de l'unique médiation qu'il opère entre le créé et l'incrédé en assurant alors la consistance de ces deux plans sans les détruire ou les résorber l'un dans l'autre. Certes, à cause de la pente naturelle de l'Inde au docétisme, le fait de proclamer en Christ la venue de Dieu parmi nous ne sera jamais un véritable obstacle pour les hindous qui considèrent aisément Jésus comme un *avatâra*¹⁰²⁸, c'est-à-dire une descente mythique de la divinité dans l'illusion du monde. Néanmoins, rien ne saurait être pour eux plus « exorbitant¹⁰²⁹ » que de professer l'unicité de la médiation de celui qui est vrai Dieu et vrai homme, engagé une fois pour toutes (*ephapax*) dans le devenir de l'histoire sans qu'il soit besoin désormais d'autres incarnations divines :

Quelle angoisse, quelle nuit n'est-ce pas pour l'âme indienne que d'accepter cette sorte de fixation du temps en l'éternel, et de l'éternel en le temps, du contingent en l'absolu et de l'absolu en le contingent, qu'est l'Incarnation unique de l'unique Fils de Dieu en la plénitude des temps, voie désormais obligatoire et irremplaçable de l'homme vers Dieu – alors que poussant à bout l'acuité de son *viveka*, de sa discrimination du permanent et de l'impermanent, de l'Être et du devenir, le génie indien a pénétré si avant au mystère de la Transcendance divine et de l'absolue irréductibilité du divin à quelque forme que ce soit¹⁰³⁰.

Selon Monchanin, le Verbe fait chair ne pouvait être qu'une pierre d'achoppement¹⁰³¹ pour l'hindouisme car la solution de continuité qu'il professe entre le monde temporel et l'Absolu

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Monchanin a suivi la voie propre et exigeante de la fidélité à sa mission catholique, sachant que si l'Inde attendait le Christ, l'Église, elle aussi, attendait l'Inde pour assumer dans sa communion les dons que l'Esprit a déposés dans cette civilisation et devenir alors plus pleinement catholique. Entre l'Inde et l'Église, dans un patient échange, il ne voulut finalement que revendiquer l'humble rôle de « vases communicants » qui recevait déjà avec gratitude, comme prémices de cette transfiguration, les dons spirituels purifiés de l'hindouisme :

Je crois de plus en plus à l'échange. L'Inde doit donner à l'Occident un sens plus aigu de l'éternel et de la primauté de l'être sur le devenir, l'Occident celui de la personne, de l'amour que l'Inde, hélas, connaît si peu ! La tâche des médiateurs est d'être des vases communicants : c'est beaucoup plus essentiel que l'adaptation, même que l'incarnation (ou plutôt : l'incarnation est condition de cet échange)¹⁰⁶³.

Dans l'histoire de la rencontre du christianisme et de l'hindouisme où il fait figure de pionnier, l'ermite du Shântivânâ fut un pont, fragile et sûr, jeté entre les abîmes. C'est dans cette vocation inachevée qu'il attend ses successeurs...

4. Conclusion. La synontologie trinitaire comme méthode de dialogue

D'aucuns pourraient affirmer avec justesse que la théologie se reçoit dans une vie. La brève mise en perspective de ce singulier cheminement confirme cette proposition car c'est dans

son dialogue incessant avec l'hindouisme, particulièrement face à la provocation de la réponse indienne à la question de l'un et du multiple, que Monchanin a centré sa synthèse théologique sur le mystère de la nouveauté de l'Un trinitaire, reflété eschatologiquement dans l'Un du Plérôme. De plus, comme nous allons l'étudier maintenant, il est indéniable que sa confrontation avec le mysticisme hindou l'a conduit à mettre en lumière certains aspects du Mystère chrétien qui semblaient un peu occultés dans l'insondable trésor de la Révélation. Si donc la théologie se reçoit dans une vie, nous pouvons aussi affirmer sans crainte que la théologie chrétienne suscite une vie spécifique et ceci est encore éminemment confirmé par ce parcours indien. En effet, en celui qui confessait que c'était « à cause du Mystère trinitaire¹⁰⁶⁴ » qu'il était chrétien, nous voyons que la contemplation de l'Unité des Trois, au sein du projet de synontologie, a induit une méthode spécifiquement « trinitaire » de la rencontre avec l'hindouisme qui apparaît clairement dans les trois époques que nous avons distinguées. Tout d'abord, c'est bien « à cause du Mystère trinitaire » qui est, comme le Plérôme, un mystère d'unité que Monchanin a cherché une unification en Christ de la quête spirituelle de l'Inde. Refuser d'espérer cette unification aurait constitué, pour lui, un blasphème à l'égard de son catholicisme. Pour autant, il savait pertinemment que cette transfiguration christique ne pouvait pas être donnée dans la précipitation par des syncrétismes mensongers. Ensuite, c'est bien « à cause du Mystère trinitaire » qui est, comme le Plérôme, un mystère d'altérités que notre auteur n'a pas eu peur de sonder les altérités abyssales entre le christianisme et l'hindouisme. Refuser d'« accepter le compatible et de rejeter l'incompatible avec le christianisme¹⁰⁶⁵ » dans une transfiguration qui gardera le

meilleur des dons que l'Esprit a faits à l'Inde, aurait constitué, pour lui, une insulte à l'égard de la nouveauté inouïe du christianisme. Enfin, c'est bien « à cause du Mystère trinitaire », qui est le mystère de la communion d'infinie richesse de l'« Un-multiple absolu, communion d'Altérités¹⁰⁶⁶ », comme l'est aussi l'« Un-multiple relatif-absolu » du Plérôme, que Monchanin a vécu une rencontre véritable avec l'hindouisme hors de toute absorption syncrétiste mais dans une compréhension plus approfondie des singularités insurmontables et dans un échange enrichissant des dons spirituels. Refuser le risque, tout à la fois douloureux et béatifiant, d'une telle rencontre aurait constitué, pour lui, une trahison de son catholicisme comme de son personnalisme trinitaire affirmant que c'est seulement au sein de la communion du « Nous », dans le donner et le recevoir, que nous devenons des « Je » véritables. C'est au contraire par cet éthos trinitaire d'unité, d'altérités et de communion que Monchanin dilata son catholicisme dans sa rencontre de l'hindouisme et qu'il accéda à une conscience renouvelée de l'ampleur du mystère de Jésus-Christ. Ainsi, dans la double fidélité respectueuse à l'égard du christianisme et de l'hindouisme, il a pu trouver en son Seigneur ce qui pourrait apaiser l'insatiable quête indienne de l'Un. Alors, comme un « vase communicant » et tel un précurseur, il esquissa la voie singulière de son peuple d'élection vers la lumière des Trois avant de s'effacer devant la « sainteté indienne » qui « comme l'art indien, inventera ses propres voies lorsque des Indiens imprégnés de leur civilisation vivront pleinement le christianisme¹⁰⁶⁷ ».

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

[...], l'Aréopagite de l'histoire est moins rassurant. La voie d'éminence n'est pas un retour en arrière, une infinitisation des finitudes de l'intellect. C'est le second degré qu'elle surmonte, sans le renier jamais. Ce qui est nié est nié, irrévocablement. Mais pour que le nié soit délivré de sa finitude de nié (d'affirmé renversé), s'ouvrent, par-delà, des visions indicibles sur un mystère encore plus caché que l'Un même des *Ennéades*. Des impasses sont fermées, des polarisations sont postulées. En un point de fuite à l'infini, la plénitude éblouissante et aveuglante demeure en sa solitude inviolée. Par delà le XIII^e siècle, le XIV^e retrouvera ces irrespirables altitudes. Eckhart vivra et pensera à la fois l'incommunicable et l'impensable. Ruysbroeck élaborera la théologie de la suessence de l'âme : exemplarisme augustinien que la voie négative a purifié sans cesse. Jean de la Croix au XVI^e siècle, théologien plus classique, mais mystique non moins hardi, retrouvera ce dépassement en des poèmes où s'exprime, mieux sans doute qu'en ses commentaires savants, la pureté de son expérience ultime : il chantera la nuit transmuée en feu, la nuit du non-savoir transsubstantiée dans le Feu du Mystère trinitaire¹¹⁰⁶.

d) La théologie des mystiques chrétiens face à l'*apavâda* indienne

Si, en sa recherche dans la tradition chrétienne de ce qui pourrait apaiser la voie d'*apavâda* indienne, Monchanin préféra à la voie scolastique d'éminence la voie unitive des mystiques (plus fidèle selon lui à ce que Denys avait perçu de l'au-delà de l'apophatisme), il réaffirma néanmoins ici la radicale nouveauté chrétienne au regard de l'hindouisme. En effet, dans la voie unitive, il ne s'agit plus de « contempler, en philosophes, "l'un

sans mode”, “au-delà de l’essence” » ou de « s’enchâter d’une vacuité aussi pure que l’espace » : au contraire, cette voie mystique chrétienne nous fait « tendre – d’une tension totale, qui est indissolublement amour et pensée – à cette “Monade en Triade dilatée sans division, à cette Triade en Monade récapitulée sans anéantissement” – à ce Dieu Vivant, Père, Verbe, Esprit¹¹⁰⁷ » :

À l’idole du concept risque de se substituer l’idole de l’anticoncept. Si l’être n’égale point le Dieu Vivant, le non-être, l’appelât-on « Néant superessentiel », ne l’égale pas davantage, et si Dieu n’est pas à la manière des êtres, il est beaucoup moins comparable au néant, ce monstre logique. Le mystère transintelligible n’abolit point l’intelligence, il la suscite et l’aiguise plutôt. L’apport spécifique de l’apophatisme chrétien en relation à une théologie et une mystique de l’éminence a pour objet l’intimité de l’homme participant à l’intimité de Dieu¹¹⁰⁸.

C’est ainsi que le mysticisme indien de l’Un si assoiffé d’expérience (*anubhava*) convoqua dans les derniers travaux de Monchanin la richesse singulière, mais peut-être encore trop cachée, des théologies mystiques apophatiques qui sont le bien propre de l’Église. Celles-ci l’aidèrent à tracer une voie indienne vers le Mystère chrétien parce que, pensait-il, c’est par leur aide insigne que l’Inde transfigurée trouvera ce qu’elle a toujours cherché à travers ombres et figures et qu’elle « donnera un jour sa théologie au sein de la théologie¹¹⁰⁹ ».

1.2 *Les deux voies de la mystique chrétienne*

Au moment même où, dans ses ultimes conférences, il

reprenait, à la lumière de l'Inde, sa réflexion sur l'énigme dionysienne qu'il avait jadis commencée à Lyon, Monchanin retrouvait aussi, face à la *bhaktimârga* et la *jnânamârga*, ses développements sur les deux voies analogique et apophatique de « l'approche mystique chrétienne de l'Absolu¹¹¹⁰ », telles qu'il les avait déjà exposées avant son départ missionnaire¹¹¹¹.

a) La voie analogique des signes sensibles et intelligibles

Pour parvenir à l'union mystique, toute une tradition chrétienne a suivi une voie analogique s'appuyant sur les signes sensibles et intelligibles du Dieu-Trinité : « per visibilia ad invisibilium amorem rapiamur ». Cette voie se justifie par la condition charnelle de l'homme et surtout par le mystère de la Création (cf. Rm 1,20), de l'Incarnation du Verbe et de la récapitulation eschatologique en lui de tout le multiple créé. Notre auteur notait qu'elle eut comme illustres représentants, parmi tant d'autres, d'une part, François d'Assise, Bonaventure, Giotto et Dante qui s'élevaient du sensible au spirituel et, d'autre part, Augustin et ses *vestigiae trinitatis*¹¹¹² ainsi que Thomas d'Aquin et ses *quinque viae*¹¹¹³ qui s'élevaient de l'intelligible au spirituel. Toute comparaison gardée, cette voie analogique pourrait être rapprochée de la voie indienne de dévotion (*bhaktimârga*) :

La voie analogique part des créatures et, à travers elles, monte pas à pas vers le Dieu Vivant. Toute créature n'est-elle pas reflet ou vivante image du Créateur ? Cette voie a été suivie par la plupart des mystiques et a peut-être trouvé sa plus sublime illustration dans saint François d'Assise, aussi bien que sa

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

conférence « In quo habitat omnis plenitudo divinitatis » de 1955 qui sert de schéma à tous les développements postérieurs de notre auteur. En elle, il se proposait de partir du fondement scripturaire du « concept de Divinité en tant que distingué de celui de Dieu¹¹⁴⁸ » et de regarder ensuite les retentissements de ce concept sur le mysticisme chrétien apophatique de Marius Victorinus à saint Jean de la Croix ; après, il considéra ses implications philosophiques et il ouvrit des perspectives comparatistes avec le Vedânta pour prendre la mesure de la nouveauté chrétienne et de l'abîme qui la sépare de l'hindouisme. Ainsi, pour commencer ce travail, Monchanin rappelait que c'est dans l'épître aux Colossiens que se trouve l'hapax biblique *theotès* associé au *plèrôma* : « en Lui habite corporellement toute la plénitude de la Divinité », *oti en autô katoikei pan to plèrôma tès théotètos sômatikôs* (Col 2,9). Il voyait ici « l'apogée du christocentrisme paulinien¹¹⁴⁹ » dans l'« affirmation la plus frappante de l'absolue divinité du Christ¹¹⁵⁰ » qui est, en son corps, rempli de la plénitude de la divinité (*theotès*). Il soulignait alors que cette citation paulinienne est à la source de toutes les mystiques chrétiennes de la Divinité (ou de la Dèité)¹¹⁵¹, c'est-à-dire l'Un de l'essence divine :

Aussi paradoxal que ceci puisse paraître, ce christocentrisme lui-même est la fondation scripturaire et théologique du type le plus intellectuel de mysticisme théocentrique, sous sa forme la plus pure et la plus éloignée de l'anthropomorphisme et de l'anthropocentrisme. Par le Christ, pleinement homme et pleinement Dieu – la Voie – vers l'abîme de la Divinité sans fond, enveloppée dans son mystère et son silence. Le Christ, comme homme, est le point de départ. Le même Christ, comme

Dieu, est le but final. Et à ce stade ultime la méditation porte sur Dieu en ce qu'Il est : en Son essence, en Sa Divinité absolue¹¹⁵².

Toutefois, il est ici important de garder présent à l'esprit le fait que cette mystique de la Déité¹¹⁵³ est parfaitement enracinée, en régime chrétien, dans une mystique du Christ. En effet, loin d'opposer une mystique de la Divinité (ou de la Déité) à une mystique du Christ, saint Paul, en découvrant ici « à la fois le sommet du christocentrisme et le sommet du théocentrisme¹¹⁵⁴ », nous révèle que le mysticisme théocentrique de l'Un naît toujours d'une mystique christique¹¹⁵⁵ car le Christ, médiateur par ses deux natures humaine et divine dans son unique Personne, est « la Voie vers l'abîme de la divinité sans fond¹¹⁵⁶ » : le mystère de la *theotès*. Ainsi, aucune mystique chrétienne de la Déité ne saurait abandonner son enracinement christique, considéré comme provisoire, et de même, aucune mystique de l'Un ne pourrait faire fi de la mystique des Trois¹¹⁵⁷.

2.2 *Gottheit : l'ineffabilité divine hors du péril néo-platonicien*

Après avoir établi dans l'hapax *theotès* « la fondation scripturaire et théologique du type le plus intellectuel de mysticisme théocentrique¹¹⁵⁸ », Monchanin a convoqué dans ses derniers écrits les plus grands représentants de cette tradition qu'il pensait en mesure d'accompagner l'Inde vers le Mystère chrétien. Nous pouvons maintenant reprendre quelques éléments de la fresque historique qu'il a donnée, en comprenant comment

chacun des mystiques cités a traité du thème de l'ineffabilité de l'unité divine tout en faisant face aux écueils du néo-platonisme qui trouva souvent un lieu de renaissance dans ces grandes pensées de l'Un.

a) Evagre et l'Un au-delà de l'essence

Aux origines du courant apophatique chrétien, outre Marius Victorinus (IV^e siècle) qui fut le traducteur latin d'une partie des *Ennéades* et appelait Dieu le « Super-Être », ainsi que Denys (V^e siècle) qui parlait de la « Supra-divine Dèité¹¹⁵⁹ », notre auteur fit une mention particulière d'Evagre (IV^e siècle). Si, dans les années 1930, il ne tarissait pas d'éloges pour ce moine qui a développé l'une des approches chrétiennes les plus influencées par le plotinisme et dont il pensait qu'elle pourrait servir de modèle à un « yoga chrétien¹¹⁶⁰ », dans la conférence de 1955 « Yoga et hésychasme », il prit avec lui toutes ses distances :

Quelques philosophes se rencontrent au désert. Le plus grand d'entre eux est Evagre le Pontique. Il achève en sa pensée par une pure contemplation trinitaire la vie d'oraison des autres solitaires. Ascète comme eux, préoccupé comme eux de la lutte contre les démons, il les dépasse tous par la pureté de son apophatisme. C'est dans le *noûs*, l'intellect, qu'il place la prière pure : la contemplation mystique de la Trinité. Sa voie est d'introversión, d'enstase. Il rejette vigoureusement non seulement toute image de Dieu mais tout concept, et jusqu'aux visions surnaturelles. Le mot *trias*, Trinité, revient sans cesse dans ses écrits. Pourtant [...] *trias* est surtout chez lui le nom chrétien de *monas*, de cet Un au-delà de l'essence, vers lequel

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

toute cette tradition mystique chrétienne à la lumière de l'inextinguible soif indienne de *brahmavidyâ*, c'est essentiellement pour deux raisons. Tout d'abord, il savait que l'hindouisme ne tendrait l'oreille au christianisme seulement si celui-ci lui témoignait d'une véritable expérience spirituelle (*anubhava*). Ensuite, puisque « la mystique est la foi vécue¹¹⁹⁴ », c'est-à-dire la traduction expérimentale de la foi professée, il était convaincu qu'apparaîtrait en vive lumière, dans le témoignage des grands spirituels, la nouveauté absolue du Mystère de la Trinité. Aussi, le geste d'épouser la tension indienne vers l'Un apophatique, loin de le conduire à de fausses et syncrétistes équivalences, lui fit prendre davantage la mesure du « gouffre » entre « l'*advaita* » et le « Dieu Vivant et trinitaire¹¹⁹⁵ », entre le *kevala Brahman* et le *sam-sat* trinitaire. Telle était l'alternative insurmontable qu'il exposait à la fin de la conférence « In quo habitat omnis plenitudo divinitatis » :

Du connu à l'inconnu : voie du mysticisme de l'Absolu selon le christianisme et l'hindouisme. Analogies et contrastes. Le stade ultime : « Communion avec le Dieu Trinitaire, l'Absolu », ou « Unité dans l'Un : *Kevalâdvaita*¹¹⁹⁶ ».

Pourtant, devant l'abîme entre l'unité esseulée du *kevala Brahman* et la plénitude d'unité et de communion du *sam-sat* trinitaire, Monchanin ne se découragea pas d'ébaucher une théologie mystique de l'Inde transfigurée en compagnie de Jean de la Croix. Il pensait qu'elle devait être une mystique de l'Un ineffable et transcendant : une mystique de la Déité que nul n'aura fini de sonder dans l'éternité. Néanmoins, il ne s'agissait pas ici d'une Déité transpersonnelle excluant toute multiplicité mais de la Déité de l'Un trinitaire¹¹⁹⁷ qui est plénitude de

transcendance et plénitude d'immanence car elle est la plénitude de l'amour-communion des Trois qui, de façon totalement gratuite, nous convient à participer à leur intimité. Aussi, cette mystique totalement nouvelle de l'« Un-multiple Absolu » était « participation ni de l'Un impersonnel ni à proprement parler de la Personne divine, mais des Personnes divines en leur mouvement l'une vers l'autre de la circumincession¹¹⁹⁸ ». Par conséquent, nous comprenons aisément que si le mystère de cette divine unité est ineffable, c'est bien parce que l'Amour du Père, du Fils et de l'Esprit est insondable. En effet, dans le Dieu-Trinité, l'ineffabilité de la Déité, au-delà de tout ce que l'Inde ou la Grèce ont pu pressentir, vient du fait que le *co-esse* divin n'est pas une unité abstraite d'absorption ou d'exclusion mais est la circumincession des Trois en une unité inouïe qui est « Monade en Triade dilatée sans division, et Triade en Monade récapitulée sans anéantissement ». Ainsi, en christianisme, l'unité de l'Amour est d'autant plus incompréhensible et ineffable que l'Amour est divin. Nous saisissons alors en pleine clarté, dans ce face-à-face entre le *sam-sat* trinitaire et le *kevala Brahman* des derniers développements mystiques de la synontologie, pourquoi notre auteur a voulu centrer sa synthèse trinitaire sur le mystère de la circumincession tant au regard de l'Un grec qu'au regard de l'Un de l'*advaita* shankarienne :

Cette synontique est pour moi centrale tant pour la Trinité que pour le Vedânta – c'est l'âme de ma critique de la mystique hindoue (ou bouddhiste) d'absorption dans le *Brahman nirguna*, dans l'être indifférencié, dans le Même pur (*ekarasa, sanmâtra*) ; c'est la voie d'approche ontologique de l'Inde recréée dans la Trinité¹¹⁹⁹.

En effet, en tenant indissolublement, grâce à la

considération des relations subsistantes, « l'infini de l'Un » et « l'infini d'altérité¹²⁰⁰ » des Trois en Dieu, le concept de circum-incession brise la simplicité, somme toute très pauvre, de l'Un-sans-second (*ekam eva advaitam*)¹²⁰¹ excluant toute multiplicité interne et externe (*abheda*). Nous comprenons d'ailleurs pourquoi au regard de l'hindouisme, Monchanin a radicalisé, durant ses années indiennes, sa réflexion sur l'altérité des Personnes divines¹²⁰². Remarquons encore dans cette rupture avec l'Un shankarien que l'Un trinitaire, qui est « l'unité absolue d'une dualité absolue¹²⁰³ », accomplit de manière inimaginable tout ce que l'Inde a pu désirer dans l'*advaita* d'union avec Dieu. Cependant, notre auteur ne cessait d'affirmer que le passage du *kevala Brahman* à la plénitude du *sam-sat* trinitaire n'aurait pas lieu de façon naturelle et paisible :

Le dialogue entre le mysticisme hindou et le mysticisme chrétien doit être placé sur le niveau métaphysique et théologique : rien de moins que ce dialogue ne saurait abattre la muraille. Le mysticisme chrétien est trinitaire ou il n'est rien. La pensée hindoue, si profondément centrée sur l'Unicité de l'Un, sur le *kevalin* [esseulé] dans son *kevalatva* [l'esseulement], ne saurait être sublimée en pensée trinitaire sans une crucifiante nuit obscure de l'âme. Elle a à subir une métamorphose noétique, une passion de l'esprit¹²⁰⁴.

Faisons une ultime remarque sur ce passage crucifiant de la *mystica perennis*, en sa forme indienne, à la *mystica christiana*. Si une telle nuit est nécessaire pour que la quête de soi du « Narcisse enstasié¹²⁰⁵ » s'ouvre à la vie des fils dans le Fils en la plénitude de l'Esprit, c'est parce qu'une grâce radicalement nouvelle doit être donnée à l'être humain par le Paraclet pour le

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

choses. L'âme découvre en Dieu les plus amples beautés de la nature – langage des formes, étrangetés de paysages jamais vus, secrète musique de l'espace – et les œuvres divines lui apparaissent en une certaine « correspondance » avec Dieu, chaque créature disant à sa manière « ce que Dieu est en elle » si bien que tout cela paraît à l'âme une « harmonie de très haute musique¹²⁴² ».

Dans ce texte qui a sûrement influencé les développements de notre auteur, il faut bien comprendre le terme d'élargissement. En la perspective eschatologique que nous entrevoyons ici dans sa préfiguration mystique, nous dirions que, d'une façon impropre pour Dieu, ce vocable sert à désigner la nouveauté que constituera, sans aucun panthéisme, l'accueil dans le Plérôme du Christ de toute la création qui, au terme de son exode, sera devenue, toujours dans son ordre créé, le signe pur de son Créateur. Mais, d'une façon propre pour le multiple créé, l'élargissement désigne son unification récapitulante dans le *co-esse* créé du Plérôme qui est le signe du *co-esse* incréé de la Trinité. Monchanin appelait cette destinée eschatologique de la création une « transsubstantiation cosmique » :

Je crois n'avoir pas assez développé ni dans mes notes ni oralement l'assimilation de la Parousie à une transsubstantiation cosmique, l'univers étant pleinement Corps du Ressuscité – et nos corps en tant qu'incorporés à son Corps, participant de l'univers en lui transsubstantié [...]. Tous les signes se seront non résorbés mais récapitulés, au sens paulinien, c'est-à-dire unifiés d'une parfaite unification de *co-esse* plus une que tout un concevable [...]. Dans cette perspective, tous les signes sont éternisés en un seul Signe – absolu – qui loin de les abolir en son unité, les surélève, les accorde, les « récapitule » : signe

dont l'être est le *co-esse* – et qu'on peut nommer également : Eucharistie, Église, Résurrection, car ces trois mystères, à l'achèvement, ne seront plus qu'un seul mystère – le Mystère même du Christ achevé. Ce signe désigne une unité plus haute encore – et il y introduit : celle de Celui qu'Il est lui-même (de Personne incarnée, assumante) en Sa Réalité éternelle avec les deux autres Hypostases : l'Esprit et le Principe¹²⁴³.

b) La préfiguration eucharistique

Cette « transsubstantiation cosmique », que les artistes de Sauveur-in-Chôra ont représentée sous la forme d'une conque portée par les anges devant le Juge éternel, n'était pas seulement entrevue par notre auteur dans les « étrangetés de paysages jamais vus » des « insulas extrañas » et des « rios sonoros » que contemplait Jean de la Croix. Il savait encore que la transfiguration totale du cosmos, devenu pur signe de son Créateur, se donnait déjà en prémices dans la figure eucharistique, « la cena que recrea y enamora¹²⁴⁴ », qu'il considérait comme la consommation de l'évolution de la matière :

Les signes ressuscitent comme mémorial. L'Eucharistie, signe absolu qui récapitule tous les signes, est à la fois mémorial et appel : mémorial de la Cène où s'accomplit la vocation terrestre de Jésus : *in mei memoriam...*, et appel de sa Parousie qu'accomplira sa totale vocation : *Veni, Domine Jesu*¹²⁴⁵.

Pour mieux saisir la destinée eschatologique du multiple créé, nous devons revenir brièvement à l'originale théologie eucharistique¹²⁴⁶ de Monchanin qui eut comme influences majeures Jean de la Croix et Teilhard de Chardin. En effet,

comme le remarquait sa note lyonnaise sur la création, dans la matière eucharistique, « *signum unitatis*¹²⁴⁷ », « plus rien n'est saisissable que le signe pur¹²⁴⁸ » des deux unités incréée et créée que sont la Trinité et le Plérôme du Christ car l'Eucharistie est, d'une part, le sacrement de la communion trinitaire « *aunque es de nocte*¹²⁴⁹ » et, d'autre part, « l'annonce, le germe, la réalisation inchoative de l'immanence plérômatisque¹²⁵⁰ ». Voilà pourquoi, sa plus belle définition est l'*Agapè*, le « *sacramentum caritatis*¹²⁵¹ » car elle est le sacrement de la communion ecclésiale surgissant de la communion trinitaire et elle préfigure dès aujourd'hui l'unification eschatologique pleinement catholique de toute la création dans le Plérôme. Ainsi, puisque, dans la foi, la matière eucharistique est une pure transparence à la communion d'amour des deux suprêmes *co-esse* incréé et créé, notre auteur n'hésitait pas à affirmer que, dans l'Eucharistie, « la matière en se transsubstantiant, acquiert son essence qui est de signifier¹²⁵² » car « les éléments sont ramenés à leur essence de signe du Mystère¹²⁵³ ». Il reprenait ici la vision patristique de la « matière-signe » selon laquelle « la matière n'est ni une illusion, ni une réalité autonome, mais une réalité subordonnée, relationnelle¹²⁵⁴ » :

L'Eucharistie suppose une philosophie de la matière en tant que signe. La matière semble n'avoir d'être que relationnel – un *esse ad*, une ordination à la vie, par la vie à la pensée, par la pensée à la plénitude de la pensée de l'Homme absolu. L'Eucharistie seule réalise l'ultime finalité de la matière et donc seule lui confère une réalité. [...] Signe, la matière devient dans et par l'Eucharistie, signe absolu¹²⁵⁵.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

la rupture nécessaire que réclamait la Révélation chrétienne. Nous l'avons vue dans l'« Un-multiple absolu » de la circumincession trinitaire face à l'Un-sans-second du Vedânta et, par extension, dans la vision communionnelle de l'être comme *sam-sat* si étrangère à la pensée indienne. Nous avons encore découvert cette rupture dans la médiation incontournable du Verbe incarné qui, dans les mystères de la création et la divinisation, rend toute consistance ontologique au multiple créé et jette un pont entre la Vérité de l'Absolu et la vérité du monde. Ce n'est pas non plus innocemment que Monchanin a tant insisté sur le « salut social » du Plérôme face à la monade du « Narcisse enstasié » ou encore sur le « panthéisme christocentré » face à toutes les dérives panthéistes des systèmes indiens. Que dire enfin de la pertinence des réflexions sur la transsubstantiation du cosmos, consacré en Christ pour l'éternité, face à tous les voiles illusoire de la *mâyâ* ? Bref, nous pouvons dire en toute assurance que la synontologie, depuis ses premiers développements lyonnais, a enraciné notre auteur dans la singulière foi chrétienne et lui a permis, avec une force sans égale, de « repenser l'Inde en fonction du christianisme¹²⁹¹ ». Néanmoins en insistant sur la « rupture », nous ne pouvons pas passer sous silence une certaine « continuité¹²⁹² », non dans le contenu révélé mais dans la provocation inspirante que l'Inde a opérée sur la synontologie monchanienne en lui faisant découvrir, en une nouvelle lumière, le Mystère révélé. Nous avons longuement parlé du retour aux mystiques apophatiques chrétiennes face à l'*apavâda* hindoue mais nous devons encore affirmer avec certitude que c'est la radicalité de la vision de l'Un-sans-second qui a conduit Monchanin à comprendre l'Un chrétien non en terme d'essence mais en termes de circumincession hypostastique puisque, selon

lui, ce concept théologique encore marginal à son époque rendait compte avec une plus grande force de la nouveauté trinitaire. Nous pouvons aussi ajouter que c'est face à l'abrupt renoncement de la mystique indienne et son âpre dénonciation de l'*ahamkara* qu'il a voulu penser la personne humaine non d'abord comme ipséité (*esse sibi*) mais comme don (*esse ad*) puisqu'elle est convoquée à un nécessaire sacrifice de sa particularité au travers d'une rude « loi d'exode ». Enfin, n'est-ce pas face à la richesse de la civilisation indienne, mais aussi chinoise ou musulmane, qu'il a perçu, comme nul autre, l'ampleur catholique de la suprême réalité eschatologique qu'est le Plérôme afin d'« espérer pour tous » au nom du Christ qui est mort pour tous (2 Co 5,15)... Bref, face à toutes ces provocations indiennes qui l'ont conduit à un nouveau regard sur la Révélation, nous comprenons comment il a repensé « le christianisme en fonction de l'Inde¹²⁹³ » sans pour autant mettre en péril la foi chrétienne dans ses développements théologiques originaux :

C'est l'hindouisme qu'il faut convertir en prenant sur soi, par mystique substitution (mer de souffrances !) ce qu'y a introduit l'esprit du mal et le refus de l'homme, en revivant par le fond et dans le quotidien (et que cela est difficile pour moi !) cette *indica praeparatio evangelica* œuvre du Verbe invisible et de l'Esprit Saint, en la situant, centrant et transsubstantiant dans la splendeur au-delà de tout donné de la Révélation du Mystère : le Dieu en la circumincession des Trois, du monde en l'homme, de l'homme en l'Homme-Dieu – Déification de la création ascendante recueillie, toute, (*theos panta en pasin*) dans l'immuable mouvement de Dieu qui s'épanche de Dieu et revient à Dieu : Plénitude articulée du Corps Mystique [...]. Telle la vision qui me donne de la force quand je n'en peux plus et de la

joie dans ma tristesse¹²⁹⁴.

Toutes ces remarques jettent une lumière incontestable sur la profonde unité de la pensée monchanienne. Nous pouvons donc affirmer que lorsqu'il méditait à Lyon dans les années 1930 sur la Trinité et le Plérôme, il pensait à l'Inde et il pensait pour l'Inde... Le projet de synontologie connut assurément une rupture mais celle-ci fut un accomplissement ou, pour reprendre des termes qui lui étaient chers, une « nuit transmuée en feu¹²⁹⁵ ». C'est ainsi, croyons-nous, que l'ultime déploiement mystique de la synontologie en Inde fut le sommet de toute l'aventure intellectuelle de notre auteur. Pour finir, il ne nous reste maintenant qu'à revenir au *dei* sacrificiel que nous voulons appliquer non seulement à sa vocation mais à sa pensée. Nous osons affirmer qu'il était nécessaire qu'un tel penseur de la nouveauté chrétienne connût cette rupture avec l'Occident chrétien et plongeât dans l'inconnu ce qui lui était peut-être, par habitude, trop connu afin que ce qui ne lui était pas encore pleinement connu de la nouveauté chrétienne apparût plus clairement à son regard. Telle était son espérance profondément catholique envers ce « toujours plus » que les civilisations transfigurées en Christ manifesteront du Mystère révélé en des visions et « formulations neuves¹²⁹⁶ ». Pour que la beauté insondable du Dieu-Trinité se dévoilât davantage, un exode par l'étrangeté, certes purifiée, des concepts et des mots de l'autre était nécessaire... Qu'il nous soit alors permis de découvrir à nouveau la splendeur trinitaire dans une libre traduction chrétienne que le Swâmi Paramârûbyânanda fit de la célèbre *Isha Upanishad* où, en quatre versets, il ressaisit tout le Mystère chrétien qu'il n'eut de cesse de sonder :

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Mystère révélé est unique, les regards sur lui peuvent être multiples à condition qu'ils n'estompent en rien sa nouveauté radicale et qu'aucun d'entre eux ne s'érige en absolu indépendamment des autres. L'espérance de « formulations neuves du Mystère¹³²⁹ » propres à chaque peuple était l'une des manifestations les plus fortes de son catholicisme. Néanmoins, après avoir balisé la réalisation d'une théologie développée en Inde par un certain nombre de *non possumus* adressés à l'hindouisme au regard surtout de la singularité irréductible, face aux autres religions, du Dieu-Trinité, de la création *ex nihilo* et de l'unique médiation du Fils incarné, notre auteur pensait que cette tâche revenait aux Indiens eux-mêmes à condition qu'ils fussent profondément enracinés dans la tradition ecclésiale telle qu'elle s'est développée en Occident. Son rôle était alors celui d'un passeur pour donner le meilleur de l'héritage théologique et mystique dont il était un insigne dépositaire et pour encourager l'Église de l'Inde à poursuivre cette exigeante virtualité dans la communion de l'Église catholique :

De plus en plus, je crois que seule la création vaut. Mais je suis impuissant à créer moi-même. Je veux bien cette kénose si elle est pour l'illumination de l'Inde. Il y faudrait susciter une nouvelle école d'Alexandrie : l'obscur Pantène a ainsi frayé la voie à Origène. L'indianisation dans ses formes sensibles, noétiques et spirituelles du Mystère chrétien m'apparaît un phénomène historique du même ordre de grandeur que son hellénisation dans les formes correspondantes¹³³⁰.

L'énonciation de ces quatre virtualités met en lumière le caractère profondément inachevé de la synthèse monchaniennne mais, par-delà la rupture qu'a connue son existence entre Lyon

et l'Inde, nous devons interpréter ce fait à l'aide de trois raisons. Tout d'abord, l'aspect très elliptique de sa pensée vient de sa volonté de saisir constamment l'essentiel et d'être ainsi entraîné toujours plus loin soit en dimension horizontale vers des champs plus spacieux, soit en dimension verticale vers un Au-delà qui surpasse la simple spéculation intellectuelle. En ce sens, une continuité flagrante relie l'abandon de la thèse pour le service des mineurs à la consécration pour une Inde qui chercha toujours ce qui est au-delà du mental : « Au-delà des livres, il y a la prière. Il y a le silence devant Dieu. Il y a Dieu qui nous appelle¹³³¹. » Par ailleurs, son incapacité caractéristique à achever une étude s'explique par le fait qu'il était un grand idéaliste passionné par la noblesse de l'intelligence et en même temps, à cause de cela, un penseur qui connaissait trop bien l'épreuve de la réalité empêchant toute synthèse de boucler mais l'enjoignant plutôt à être remise incessamment en chantier. Tout particulièrement, avant d'écrire, il attendait une confirmation expérimentale, surtout dans l'ordre spirituel, de ce que sa pensée échafaudait. Ceci nous conduit enfin à la troisième raison que nous pouvons avancer et qui est la plus profonde. En désirant une « sanctification de la vie intellectuelle », Monchanin cherchait une nouvelle façon de penser. Plus exactement, la Révélation chrétienne entraînait selon lui une transformation de la pensée pour s'accorder à sa nouveauté comme des instruments de musique s'accordent mutuellement avant de jouer. Ici réside toute l'ambition épistémologique de la pensée du *co-esse*. Dit en termes indiens, il attendait un éveil de la pensée car il savait que plus l'être humain entre existentiellement dans la nouveauté chrétienne, plus il la contemple avec fascination et plus celle-ci transforme son intelligence. En ce sens, le *co-esse* ne pouvait être un concept fermé mais il servait plutôt à désigner un au-

delà, une plus grande plénitude à laquelle nous ne pouvons que désirer participer : celle de l'amour du Père, du Fils et de l'Esprit. Ce n'est finalement pas seulement une mystique du Paraclet que cherchait le Swâmi Paramârûbyânanda mais il voulait avant tout que sa pensée se soumette à l'Esprit afin d'être conduite plus profondément par lui dans le Mystère des Trois pour pouvoir alors « repenser tout à la lumière de la théologie et celle-ci par la mystique¹³³² ». Origène, dans un passage inoubliable, a évoqué ce don d'intelligence que donne seul le Paraclet afin de mesurer davantage toute la nouveauté que le Christ a révélée :

Notre Sauveur, après la résurrection, quand l'ancienne économie était déjà passée et que tout avait été rénové (2 Co 5,17), lui-même homme nouveau et premier-né d'entre les morts (Col 1,18), dit aux apôtres rénovés eux aussi par la foi en sa résurrection : « Recevez l'Esprit Saint » (Jn 20,22). Ceci est vraiment ce que le Sauveur et Seigneur indiquait dans l'évangile quand il disait que le vin nouveau ne pouvait être mis dans des outres vieilles et quand il demandait de devenir des outres neuves (Mt 9,17), c'est pourquoi les hommes ont vécu une vie nouvelle (Rm 6,4) en recevant le vin nouveau, c'est-à-dire la nouveauté de la grâce de l'Esprit Saint¹³³³.

Finalement, à l'instar du visiteur qui, devant les *Esclaves* de la galerie de l'Académie, se demande si la suprême beauté recherchée par Michel-Ange ne pouvait apparaître qu'au travers d'étranges formes à peine ébauchées dans le marbre immaculé, nous sommes aussi habités par une semblable interrogation face à l'œuvre de notre auteur pour savoir si sa « théologie des virtualités » profondément inachevée est le signe d'une limite notable ou si elle était la seule forme possible dans laquelle

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

- « La charité » (note* à Lyon vers 1935-1938, *EM*, 117-118).
- « L'art » (note* à Lyon vers 1935-1938, *EM*, 43-47).
- « La danse » (note inédite à Lyon vers 1935-1938).
- « Picasso » (note inédite à Lyon vers 1935-1938).
- « Idéalisme et personnalisme » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Idéalisme et matière » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Philosophie de la matière » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Le pansymbolisme » (note inédite à Lyon vers 1935-1938).
- « Philosophie du signe » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Le formel » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Le continu et le discontinu en mathématiques et cosmologie » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Esquisse d'une phénoménologie de la finitude » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Tragique de l'Occident » (note* à Lyon vers 1935-1938, *EM*, 63-68).
- « Idée et expérience du non-être » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Le problème du mal » (note inédite à Lyon vers 1935-1938).
- « Le mal » (note inédite à Lyon vers 1935-1938).
- « La souffrance » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Philosophie de la douleur – théologie de la douleur – philosophie religieuse » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Note sur le mot "insolite" » (note inédite à Lyon vers 1935-1938).

- « Le mythe » (note* à Lyon vers 1935-1938, *EM*, 59-61).
- « Le Mystère » (note à Lyon vers 1935-1938, *EM*, 85-91).
- « Origine de l'idée de Dieu dans l'individu et dans l'humanité » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Essai sur le panthéisme » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Dogme trinitaire » (note inédite à Lyon vers 1935-1938).
- « Mystère trinitaire » (note d'une retraite inédite donnée à la Rochette vers 1935-1938).
- « La création » (note* à Lyon vers 1935-1938, *ESp*, 152-158).
- « Dieu crée l'homme à son image pour l'assurer à sa ressemblance » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Médiation » (note inédite à Lyon vers 1935-1938).
- « Royaume de Dieu » (note à Lyon vers 1935-1938, *ESp*, 163-164).
- « Le moi, le nous et Dieu » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Métaphysique de la communion » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Personne et Corps mystique » (note* à Lyon vers 1935-1938, *EM*, 119-121).
- « Panchristisme » (note à Lyon vers 1935-1938, *ESp*, 159-162).
- « Parousie » (note à Lyon vers 1935-1938, *TSM*, 93-98).
- « Corps du Christ et Plérôme du Paraclet » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Théologie et mystique du Saint-Esprit » (note* à Lyon vers 1935-1938, publiée).
- « Eucharistie et matière » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Eucharistie, Parousie, corps glorieux » (note inédite* à

Lyon vers 1935-1938).

- « Sacerdoce mystique » (note inédite à Lyon vers 1935-1938).
- « Liturgie » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « La liturgie » (note à Lyon vers 1935-1938, *ESp*, 167-169).
- « Philosophie de la prière » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Vie spirituelle » (note à Lyon vers 1935-1938, *ESp*, 165-166).
- « Le renoncement » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Contemplation » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Méditation » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Vie mystique » (note inédite à Lyon vers 1935-1938).
- « Sur la vision béatifique »¹³⁵⁰ (note inédite à Lyon vers 1935-1938).
- « Le Cantique des cantiques » (note* à Lyon vers 1935-1938, *ESp*, 173-174).
- « Le Nouveau Testament » (note* à Lyon vers 1935-1938, publiée dans l'article « Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis »).

- « Problème missionnaire, problème de l'Église » (note inédite* à Lyon vers 1935-1938).
- « Chaire des Missions » (note inédite à Lyon vers 1935-1938).
- « L'Inde, les Juifs, les noirs, l'URSS, l'islam et leur mission dans l'Église universelle » (note inédite à Lyon vers 1937).
- « Essai de spiritualité missionnaire » (note pour *Ad Lucem* à Lyon vers 1935-1938, *TSM*, 163-166).
- « Méthodes d'apostolat » (note inédite pour Groupe

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

du *Cercle Saint Jean-Baptiste* (février 1957) 85-87 = *MIMC*, 137-139.

———, « Psychologie des Noirs », *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste* (mai 1958) 169-174.

———, « India and contemplation », *Cross currents* 4 (1958) 327-334.

———, « Spiritualité de l'Inde », *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste* (janvier 1959) 63-66 = *MIMC*, 237-240.

———, « Voies d'accès de la pensée musulmane vers le Mystère chrétien », *Ad Lucem* (janvier-février 1959) 19-20 = *TSM*, 167-171.

———, « La vocation d'Abraham », *Ad Lucem* (juin-juillet 1961) 14-16 = *AM*, 67-72.

———, « Lettres inédites à Carmelle Dosse [Claire Lucques] », *Choisir* 33-34 (1962) 17-19.

MONCHANIN, J., « Deux textes inédits : “Recherche d'une spiritualité” et “L'Inde et l'esprit de l'Ancien Testament” », *Terre Entière* 1 (1963) 41-54.

———, *Écrits spirituels*, Paris, Le Centurion, 1965.

———, « Lettres sur l'Inde », *Terre Entière* 9 (1965) 25-30 (extraits des *Écrits spirituels*).

———, « La rencontre du christianisme et de l'hindouisme », *Missions étrangères de Paris* 139 (1965) 9-12 (extraits de *L'abbé Jules Monchanin*).

———, « Un texte sur l'hindouisme », *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste* VI-5 (1966) 250 (extrait de la lettre de J. Monchanin à E. Duperray du 6 novembre 1951).

———, « Problèmes du Yoga chrétien », *Axes* VIII (1969) 21-28 = *MIMC*, 256-263.

———, « Yoga chrétien ? », *Axes* VIII (1969) 29-30 = *MIMC*, 241-242.

———, « Un “Teilhard de Chardin” de la tradition

indienne », *Le Monde* (18 août 1972) 9 = « Teilhard et Sri Aurobindo », *MIMC*, 315-317.

———, « L'Être comme communion interpersonnelle », *Axes V/2* (1972-1973) 41-43 = lettre de J. Monchanin à M. Prost de mai 1940, *MIMC*, 157-159.

———, « De la mystique indienne à la mystique chrétienne », *Mission de l'Église* 20 (1973) 7-9 = « L'Inde et la contemplation chrétienne », *MIMC*, 39-42.

———, *Mystique de l'Inde, Mystère chrétien*, Paris, Fayard, 1974 ; Fontfroide le Haut, Fata Morgana, 1999 (réédition partielle) ; trad. italiana, *Mistica dell'India, mistero cristiano*, Genova, Marietti, 1992.

———, « Hindouisme et christianisme », *Axes IX/2* (1976-1977) 33-34 (extrait de la lettre de J. Monchanin à E. Duperray du 6 novembre 1951).

———, *Théologie et spiritualité missionnaires*, Beauchesne, Paris, 1985.

———, *Lettres à sa mère (1913-1957)*, Paris, Le Cerf, 1989.

MONCHANIN, J., « Note sur le nombre en Dieu », *Bulletin des amis du cardinal Daniélou* 19 (1993) 11-18.

———, « Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis », *Communio* 19 (1994) 101-106.

———, *Lettres au père Le Saux*, Paris, Le Cerf, 1995.

———, « Lettre ouverte de l'abbé Monchanin (6 novembre 1951). Une proposition de christologie indienne », *Chemins de dialogue* 22 (2003) 41-52 (extrait de la lettre de J. Monchanin à E. Duperray du 6 novembre 1951).

———, « L'Un en Grèce et aux Indes », *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* 96 (2012) 541-556.

———, « Homélie pour le départ de trois

missionnaires »¹³⁵⁵, *Chemins de dialogue* 41 (2013) 181-186.

2. Écrits sur Jules Monchanin

L'abbé Jules Monchanin, Paris, Casterman, 1960.

AMALORPAVADASS, D., S., « L'Église en Inde est-elle indienne ? », *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste* V-3 (1965) 129-137 ; V-5 (1965) 222-236.

Ma ATMAJYOTI-ANANDA, « The Good Friday of the Intellect », *Vidyajyoti journal of theological reflection* 78-9 (2014), 674-682.

BAMBERG, A., « Henri de Lubac, ami de Jules Monchanin », *Revue des Sciences Religieuses* 2 (2003) 262-265.

de BERRANGER, O., « Monchanin : une théologie des virtualités », *Nouvelle Revue Théologique* 118 (1996) 23-33.

BIGER, P., « Un saint au cimetière de Bièvres », *Val de Bièvres* 54 (1972) 12-13.

BOIS, G., « L'abbé Monchanin », *Le monde non chrétien* 51-52 (1959) 156-160.

BRULS, J., « L'abbé Monchanin », *Église vivante* 6 (1967) 489-490.

CALZA, S., *La contemplazione via privilegiata al dialogo cristiano-induista, sulle orme di J. Monchanin*, H. Le Saux, R. Panikkar et B. Griffiths, Paoline Editoriale Libri, Milano, 2001.

CARLHIAN, V., « Un prêtre lyonnais qui voulut se faire hindou avec les hindous : l'abbé Monchanin », *Écho-liberté* (12 octobre 1957).

CEYRAC, P., *Prêtre des frontières*, Paris, Le Cerf, 1998, 26-29.

———, « C'est dans les pauvres que je trouve le visage du Christ », *La Croix* (20-21 février 1999) 12-13.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Annexe 3

Note inédite : « Le moi, le nous et Dieu »

1. Le moi

Nécessité d'une philosophie de la personne, du moi singulier. Ni la philosophie grecque des essences (sous sa double forme platonicienne et aristotélicienne) ; ni la philosophie médiévale qui, prolongeant la grecque, y insère le christianisme, mais sans tirer du christianisme sa philosophie propre ; ni la philosophie moderne qui est celle de la conscience (cartésienne, kantienne, fichtéenne), du moi absolu plutôt que du moi singulier, ne sont proprement des philosophies de la personne. Kierkegaard se sépare de l'hégélianisme et de toute philosophie antérieure par son intuition du rapport absolu de l'individu avec l'Absolu. La philosophie existentielle (celle du moins de Scheler, Marcel, Lesenne) est centrée sur la personne, mais sans présenter peut-être la rigueur de construction de l'idéalisme classique et sans rattacher suffisamment au moi, l'univers, la société et Dieu...

Les notes suivantes ne sont que le tracé de recherches désirables.

1.1 Description métaphysique de la personne

La personne apparaît comme :

- incarnée dans le corps
- centrée sur la conscience

- temporalisée selon un triple devenir de l'être, du moi, de la pensée
- créatrice par la liberté
- polarisée par le toi
- absolutisée par le Toi absolu

a) Incarnée dans le corps

Problème : moi et mon corps, mon corps et l'univers. Le corps en tant que mien ; position existentielle cf. G. Marcel : *Journal métaphysique ; Être et avoir*.

Par le corps, la personne est incarnée dans l'univers. Nouvel anthropocentrisme : vision personnaliste de la vie en fonction du corps humain et de la matière en fonction de la vie. Matière, condition de l'apparition de l'exercice et du développement de la vie. Physique finalisée par la biologie – biologie finalisée par l'anthropologie. Transformisme avec discontinuité. Vie, gestation de l'homme (cf. Teilhard de Chardin : *Le Milieu divin*). Métaphysiquement, histoire du monde comme unification du multiple par la conscience.

b) Centrée sur la conscience

La conscience qui a son type parfait dans le *cogito* cartésien (coïncidence de l'en soi et du pour soi ; unité de l'être, de la pensée, du moi) ramasse la personne dans l'intuition essentielle, *cogito*, qui sert de norme à toute autre.

De soi universel, le *cogito* est individuellement coloré par ce qui le conditionne ou en dérive. En lui-même, cet état d'absolue transparence est plutôt une limite qu'une donnée. Sans cesse la personne se ramasse dans le *cogito* pour se déployer, et se déploie pour, de nouveau, se recueillir ; flux et reflux.

Mouvement qui, à partir de l'instant du *cogito* engendre le temps (durée) ou s'y insère (temps cosmique).

c) Temporalisée sur le triple devenir

- du monde : temps proprement dit.
- de la conscience : durée (au sens bergsonien).
- de la pensée (transpersonnelle) : devenir dialectique.

Dans le temps et par la durée, la personne participe au devenir de la pensée humaine.

d) Créatrice par la liberté

La conscience, précisément parce qu'elle ne se peut maintenir dans un *cogito* intemporel, mais qu'elle est essentiellement mouvement, est liberté, c'est-à-dire impulsion première – non liberté d'indifférence ou choix entre des possibles, mais maturation ; identité de liberté et de création. Elle n'est ni disponibilité pure (Gide) ni dépassement pur (Baruzi) mais :

e) Axée par les valeurs

Il faudrait une axiologie personnaliste. Les valeurs condensent et orientent la liberté – déploiement de la personne lui conférant signification et plénitude.

Valeurs essentielles :

Peut-être : l'*action* (l'action sociale singulièrement) qui accorde l'homme à l'homme et l'homme à la terre.

L'*art* qui transfigure le donné en lui infusant, grâce à une technique et par la médiation de la forme, une émotion personnelle incomparable (Éternel dans l'instant) – la

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1947.

BATUT, J.-P., « Monarchie du Père, ordre des processions, périchorèse : trois clefs théologiques pour une droite confession trinitaire », *Communio* 145-146 (1999) 17-29.

BEAUFRET, J., « Introduction à une lecture du *Poème* de Parménide », in PARMENIDE, *Le Poème*, Paris, PUF, 1955.

BEIERWALTES, W., *Denken des Einen : Studien zur neuplatonischen Philosophie und ihrer Wirkungsgeschichte*, Frankfurt, V. Klostermann, 1985 ; trad. italiana, *Pensare l'Uno : studi sulla filosofia neoplatonica e sulla storia dei suoi influssi*, Milano, Vita e Pensiero, 1992.

BENOIT XVI, *Spe salvi*, Rome, Libreria Editrice Vaticana, 2007.

BERGSON, H., *L'évolution créatrice*, Paris, Alcan, 1907, 1918.

———, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris, Alcan, 1932.

———, *La pensée et le mouvant. Essais et conférences*, Paris, Alcan, 1934.

BLONDEL, M., *L'itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris, Spes, 1928.

———, *L'Être et les êtres. Essai d'ontologie concrète et intégrale*, Paris, Alcan, 1935.

———, *La Philosophie et l'Esprit chrétien. Tome premier. Autonomie essentielle et connexion indéclinable*, Paris, PUF, 1944.

BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *Les Sentences. Questions sur Dieu*, Paris, PUF, 2002.

BOULGAKOV, S., *Le Paraclet*, Paris, Aubier, 1946 ; Lausanne, L'Âge d'homme, 1966.

Brihadâraryaka Upanishad, tr. E. Senart, Paris, Les Belles Lettres, 1935.

Chândogya Upanishad, tr. E. Senart, Paris, Les Belles Lettres, 1930.

CHOURAQUI, A., *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 1979.

COMMISSIONE TEOLOGICA INTERNAZIONALE, *Documenti. 1969-2004*, Bologna, Editrice Studio Domenicano, 2004.

CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, *Constitutions. Décrets. Déclarations*, Paris, Le Centurion, 1967.

CONGAR, Y., *L'Église. De saint Augustin à l'époque moderne*, Paris, Le Cerf, 1970, 1997.

CONSEIL PONTIFICAL POUR LE DIALOGUE INTERRELIGIEUX, *Le dialogue interreligieux dans l'enseignement officiel de l'Église catholique du concile Vatican II à Jean-Paul II. 1963-2005*, Solesmes, Les éditions de Solesmes, 2006.

DANDOY, G., *L'ontologie du Vedânta. Essai sur l'acosmisme de l'advaita*, Paris, Desclée de Brouwer, 1932.

DANIÉLOU, J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, Aubier, 1944.

DANTE ALIGHIERI, *Divina commedia* ; trad. française, *La divine comédie*, Paris, Flammarion, 2003.

La Didachè. Instructions des apôtres, Paris, Gabalda, 1958.

DUPUIS, J., *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, Paris, Le Cerf, 1997.

DURAND, E., *La périchorèse des personnes divines. Immanence mutuelle, réciprocité et communion*, Paris, Le Cerf, 2005.

———, *Le Père, Alpha et Oméga de la vie trinitaire*, Paris, Le Cerf, 2008.

ÉLISABETH DE LA TRINITÉ, *Œuvres complètes*, Paris, Le Cerf, 1991.

EMERY, G., « Trinité et unité de Dieu dans la scolastique », in G. EMERY – P. GISEL, éd., *Le christianisme est-il un*

monothéisme ?, Genève, Labor & Fides, 2001.

EVAGRE LE PONTIQUE, *Le Gnostique*, Paris, Le Cerf, 1989.

FOLLIET, J., « La gloire intérieure », *La vie catholique* (1960).

FOUILLOUX, E., « La seconde “École de Lyon” (1919-1939) », in E. GABELLIERI – P. DE COINTET, éd., *Maurice Blondel et la philosophie française*, Paris, Parole et Silence, 2007.

FRANCESCO D’ASSISI, *Scritti*, Padova, Edizioni Francescane, 2002.

FRANÇOIS-XAVIER, *Correspondance (1535-1552)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1987.

GILBERT, P., *La simplicité du principe. Prolégomènes à la métaphysique*, Namur, Culture et Vérité, 1994.

GISPERT-SAUCH, G., « Réflexion chrétienne sur le Saccidânananda », *Bulletin du Cercle Saint Jean-Baptiste VII-2* (1966) 68-80.

GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettres théologiques*, Paris, Le Cerf, 1974.

———, *Discours 38-41*, Paris, Le Cerf, 1990.

GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, Paris, Le Cerf, 1942.

———, *La colombe et la ténèbre*, Paris, Orante 1967, Le Cerf, 1992.

GREISCH, J., *L’arbre de la vie et du savoir. Les racines phénoménologiques de l’herméneutique heideggérienne (1919-1923)*, Paris, Le Cerf, 2000.

GRESHAKE, G., *Der dreieine Gott : eine trinitarische Theologie*, Wien, Herder, 1997 ; trad. italiana, *Il Dio Unitrino. Teologia Trinitaria*, Brescia, Queriniana, 2000.

HADOT, P., *Plotin ou la simplicité du regard* (2^e version), Paris, Gallimard, 1997.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

Durand 67, 93, 96, 97, 98, 104, 107, 109

Durand de Saint-Pourçain 110

Durdilly 128

E

Eckhart 48, 97, 146, 267, 268, 434, 476, 480, 491, 499, 500,
501, 502, 504, 505, 514, 519, 538, 563, 571

El Greco 480

Elisabeth de la Trinité 229

Emery 70

Empédocle 33

Eunôme de Cyzique 504

Evagre le Pontique 69, 497, 498, 519, 538

F

Fallon 138, 543

Fantino 110, 301

Ficin 38

Filliozat 411, 416

Finance (de) 436

Folliet 13, 15, 17, 32, 552

Fontoynt 332

Foucauld (de) 373

Fouilloux 14, 32, 551

François d'Assise 478, 479, 527, 528, 535, 537

François-Xavier 376

G

Gadille 14

Gandhi 407, 446, 447

Gandillac (de) 48, 470

Gardet 55, 57, 411

Gathier 411
Gaudapâda 384, 407
Gilbert 50, 207
Gilbert de la Porrée 499, 500
Gilson 562
Giotto 478
Gispert-Sauch 25
Gonin 32
Grégoire de Nazianze 68, 69, 83, 106
Grégoire de Nysse 172, 271, 272, 291, 345, 467, 556
Grégoire le Grand 357
Greshake 111, 145
Griffiths 16, 138
Guénon 411
Guitton 31

H

Hadewijck d'Anvers 502
Hadot 54, 55
Hausherr 69, 498
Hébert 55
Hegel 131, 200, 539
Heidegger 129, 563
Hemmerle 163, 165, 166, 303, 304, 305, 567, 568
Henrion 283
Henry 48, 443, 507
Héraclite 35, 36, 37, 38, 39, 45, 59, 60, 177
Herbert 397, 411
Hilaire de Poitiers 93, 105, 109, 154, 158, 255, 574
Hippolyte de Rome 36, 466
Holzer 67
Huber 349

Hublou 355
Hugon 112, 169, 207
Husserl 129

I

Irénée de Lyon 257, 271, 272, 291

J

Jacob 363
Jacquin 14, 122, 123, 180, 350, 351, 375, 440, 552
Jaimini 384
Jamblique 38
Jean Chrysostome 358
Jean Damascène 81, 87, 106, 107, 108
Jean de la Croix 57, 233, 236, 273, 276, 281, 282, 283, 284,
285, 287, 288, 289, 299, 330, 445, 469, 476, 479, 480, 494,
501, 502, 507, 508, 509, 510, 511, 512, 515, 519, 521, 525,
527, 528, 529, 531, 532, 535, 544
Jean de Salisbury 553
Jeannière 36
Jean-Paul II 339, 573
Joachim de Flore 141, 499
Johanns 384, 543, 544
Julia 14
Justin de Rome 60, 124

K

Kanâda 384
Kapila 384
Kasper 173
Kierkegaard 19
Kraemer 406

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

1. Écrits de Jules Monchanin
2. Écrits sur Jules Monchanin
3. Thèses doctorales sur Jules Monchanin

Annexe 3

Note inédite : « Le moi, le nous et Dieu »

1. Le moi
 - 1.1 Description métaphysique de la personne
 - 1.2 Définition métaphysique de la personne
2. Le nous
 - 2.1 Le fondement personnaliste de la sociologie
 - 2.2 Sociologie
3. Dieu
 - 3.1 Trinité – Personne absolue dans l’Absolu
 - 3.2 Personnes absolues dans le devenir : Incarnation du Verbe et mission de l’Esprit
 - 3.3 Personnes et Personnes absolues dans le devenir : Corps mystique
 - 3.4 Église
 - 3.5 Eucharistie

Synthèse

Sigles et abréviations

Bibliographie

Index des personnes citées

Achevé d'imprimer par XXXXXX,
en mars 2015
N° d'imprimeur :

Dépôt légal : XXXXXXXX 2015

Imprimé en France

1. Lettre de J. Monchanin à M. Prost du 20 avril 1939, *MIMC*, 147.
2. H. DE LUBAC, *Images de l'abbé Monchanin*, 9.
3. H. DE LUBAC, *Images de l'abbé Monchanin*, 10.
4. H. DE LUBAC, *Images de l'abbé Monchanin*, 9.
5. PIERRE EMMANUEL, *Autobiographies*, 139. Ce portrait parut pour la première fois, du vivant de Monchanin, en novembre 1947 dans un article des *Études* intitulé « Qui est cet homme ? ».
6. Ce nom signifie : « celui dont la joie est le Suprême Sans-Forme » en référence à l'Esprit-Saint.
7. Témoignage d'une petite sœur du Sacré-Cœur de Jésus, *LM*, 545.
8. Témoignage de Madeleine Biardeau, *AJM*, 118.
9. Lettre de J. Monchanin à M. Prost du 20 avril 1939, *MIMC*, 147.
10. Lettre de J. Monchanin à E. Duperray du 28 juin 1955, *AS*, 244.
11. Lettre de J. Monchanin à M. Prost du 20 avril 1939, *MIMC*, 147.
12. Témoignage de Joseph Folliet, *AJM*, 54.
13. Nous donnons en annexe une bibliographie des différents écrits sur notre auteur. Dans la mesure des documents qui nous étaient accessibles, nous l'avons voulue aussi complète que possible.
14. Édouard Duperray (1900-1990) rencontra Jules Monchanin au séminaire de Francheville en 1919. Une amitié indéfectible naquit entre les deux prêtres lyonnais, l'un consacré à l'Inde et l'autre à la Chine. Après la mort de son aîné, Duperray collecta toutes ses archives, les dactylographia et surtout fit connaître en France la destinée de son ami.
15. L'Indien Joseph Mattam fut le premier à traiter en 1972 de Monchanin dans une thèse soutenue à l'Université grégorienne, sous la direction de M. Dhavamony, qu'il intitula *Catholic approaches to Hinduism : a study of the world of the European orientalists P. Johanns, O. Lacombe, J-A. Cuttat, J. Monchanin and R-C. Zaehner*. Vint ensuite en 1974 la thèse de Jacques Petit *Le milieu de formation de l'abbé Monchanin (1895-1925)* sous la direction de René Rémond à Paris X. Enfin, Jean-Marie Julia présenta à Lyon III en 1983 sa thèse *L'œuvre missionnaire de J. Monchanin en Inde (1938-1957)* dirigée par Jacques Gadille. En 2006, Natalie Malabre a consacré à l'abbé Monchanin un chapitre de sa thèse *Le religieux dans la ville du premier vingtième siècle. La paroisse Notre-Dame Saint-Alban*, soutenue à Lyon II sous la direction d'Étienne Fouilloux.
16. Françoise Jacquin fut durant des années aux côtés de Jean Daniélou dans le Cercle Saint-Jean-Baptiste. Légataire des archives d'Édouard Duperray, elle a continué à faire connaître en Europe la figure de l'abbé Monchanin ainsi que celle du père Le Saux, de Louis Massignon ou encore de la mère

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'humanité ». Dans cette expression qu'il forgea et que nous allons comprendre progressivement, notre auteur voulait montrer combien le Mystère trinitaire apporte une réponse unique à la problématique de l'un et du multiple.

157. J. MONCHANIN, note inédite : « L'Un et le multiple ».

158. Comme nous le verrons dans la dernière partie de cet ouvrage, Monchanin donna en Inde une réponse semblable à Shankara qui surpasse Plotin dans la radicalité de son monisme. Si, dans ce chapitre, nous étudions synchroniquement sa théologie trinitaire, il ne faudrait pas minimiser l'évolution qu'elle a connue dans ce nouveau dialogue indien centré particulièrement sur l'élucidation du concept de « Déité » utilisé dès les années lyonnaises. Nous aurons l'occasion de montrer comment la confrontation avec le Vedânta a totalement libéré notre auteur de sa « fascination de l'unité (quasi parménidienne et aussi quasi shankarienne) » (AS, 123) et a accentué sa considération de l'altérité des Hypostases divines.

159. J. MONCHANIN, « Note sur le nombre en Dieu », 18.

160. J. MONCHANIN, note inédite : « L'Un et le multiple ».

161. J. MONCHANIN, note inédite : « L'Un et le multiple ».

162. J. MONCHANIN, « Note sur le nombre en Dieu », 17.

163. Les quatre tomes des *Études de théologie positive sur la Sainte Trinité* furent publiés entre 1892 et 1898. Par l'impressionnant corpus de textes patristiques et médiévaux qu'ils mettaient à la disposition du public, ils initièrent un véritable renouveau de la théologie trinitaire. Cf. V. HOLZER – E. DURAND, éd., *Les sources du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle*, Paris, 2008.

164. Nous ne saurions évidemment passer sous silence les multiples corrections qui furent données par la suite à la distinction par trop caricaturale que Théodore de Régnon faisait entre les théologies trinitaires d'inspiration grecque et celles d'inspiration latine d'origine augustinienne. Ceci étant dit, dans ces commencements du renouveau de la théologie trinitaire au XX^e siècle, Monchanin appartenait encore à la génération des aînés qui lisaient les célèbres *Études* sans le discernement plus affiné qui est le nôtre aujourd'hui.

165. J. MONCHANIN, note inédite : « Le moi, le nous et Dieu ». Nous reproduisons cette note dans son intégralité en annexes.

166. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* Ia, q. 31, a. 2 : « Unde convenienter dicere possumus quod Filius est alius a Patre, quia scilicet est aliud suppositum divinae naturae, sicut est alia persona, et alia hypostasis.

[...] Et ideo, quia in divinis distinctio est secundum personas, non autem secundum essentiam, dicimus quod Pater est alius a Filio, sed non aliud, et e converso dicimus quod sunt unum, sed non unus. » À l'origine de cette distinction entre l'*alius* et l'*aliud*, nous devons citer Grégoire de Nazianze : « pour la Trinité [...] il y a “un” et “un autre” (*allos kai allos*) pour que nous ne confondions pas les Hypostases, mais non pas “une chose” et “une autre” (*allo kai allo*) car les Trois ne sont qu'une seule chose et la même (*hen kai tauton*) par la divinité » (GRÉGOIRE DE NAZIANZE, *Lettre 101*, § 20-21).

167. EVAGRE LE PONTIQUE, *Centuries gnostiques* VI, 10-13. Cf. J. MONCHANIN, « Note sur le nombre en Dieu », 12. Pour la rédaction de cette note, notre auteur avait relu l'article de 1934 d'Irénée Hausherr (1891-1978) : « “Car Dieu est inquantitatif” : Evagre a eu du mal à concilier avec cette vérité le dogme de la Trinité. Dans son embarras, il s'est adressé à saint Grégoire (probablement le Théologien [...]) : “De quelle manière est la nature du Père et du Fils et du Saint-Esprit ? Est-elle simple ou composée ? Si elle est simple, comment admettra-t-elle le nombre trois des Personnes ? Car le simple est uniforme (*monoeidès*) et non numérique ; or, ce qui tombe sous le nombre est nécessairement sujet à la division, et la division est une passion. Donc, si la nature de Dieu est simple, la position des noms est de trop ; si au contraire la position des noms est vraie, l'uniformité et la simplicité disparaissent” [...]. Au moment où il écrivait les *Centuries*, Evagre avait trouvé la solution de cette difficulté : c'est que la Trinité n'est pas une trinité numérique (*Centuries* VI, 10-13) » (I. HAUSHERR, « Le traité de l'oraison d'Evagre le Pontique [Pseudo-Nil] », 117).

168. J. MONCHANIN, « Note sur le nombre en Dieu », 15.

169. Nous pourrions ici faire référence au concept de multiplicité transcendante (*multitudo transcendens*) chez Thomas d'Aquin (*Summa theologiae* Ia, q. 30, a. 3) pour rendre compte de la pluralité des Personnes qui sont un seul Dieu. Ce concept, qui constitue un véritable non-sens pour un strict néo-platonisme, exprime la nouveauté chrétienne radicale dans la saisie des rapports entre l'un et le multiple : il est l'expression du statut éminemment positif de la pluralité que la foi chrétienne reconnaît en Dieu. Cf. G. EMERY, « Trinité et unité de Dieu dans la scolastique », 219.

170. J. MONCHANIN, « Note sur le nombre en Dieu », 16-17.

171. Lettre de J. Monchanin à E. Duperray du 10 mars 1940, AS, 123.

172. J. MONCHANIN, « L'Inde et la contemplation », *MIMC*, 42.

173. J. MONCHANIN, « Un itinéraire personnel et un dessein missionnaire », *TSM*, 37.

174. J. MONCHANIN, « Philosophie de la personne et théologie de

l'altérité », *TSM*, 56. Nous pourrions affirmer plus précisément que l'ipséité du Père, qui est la Personne fontale (*fons et origo totius divinitatis*), est constituée par la génération du Fils et par la spiration de l'Esprit.

175. J. MONCHANIN, note inédite : « Le moi, le nous et Dieu ».

176. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* Ia, q. 28, a. 2.

177. J. MONCHANIN, « Apophasisme et Apavâda », *MIMC*, 129.

178. Monchanin parlait des Personnes divines tantôt comme « relations substantielles » tantôt comme (en) « extase substantielle » – titre d'une note inédite sur laquelle nous reviendrons dans notre prochain chapitre.

179. J. MONCHANIN, « Au nom de l'Église », *ES*, 18.

180. Cf. L. LADARIA, *La Trinidad misterio de comunión*, 129-130 : « Il n'est pas possible de tracer une frontière entre l'unité de l'essence divine et l'unité de la mutuelle *perichôrêsis* des Personnes ; c'est l'unité la plus intime qui puisse être pensée – fondée non seulement sur l'*esse ad*, l'être-en-relation-vers-l'autre ou l'être-avec-l'autre, mais sur l'intimité plus grande encore de l'*esse in*, de l'être-dans-l'autre, l'amant dans l'aimé et vice-versa. Il ne faut évidemment pas penser que cette inhabitation soit purement statique car elle a tout le caractère dynamique du mouvement qu'implique la *perichôrêsis* grecque. Nous pourrions dire que l'être-en-relation-vers-l'autre porte par sa dynamique interne à l'être-dans-l'autre, à entrer dans l'autre – ce qui est la suprême aspiration de l'amour qui veut unir le différent sans l'annuler. »

181. J. MONCHANIN, « Note sur le nombre en Dieu », 17.

182. J. MONCHANIN, « Note sur le nombre en Dieu », 17.

183. J. MONCHANIN, « L'Inde et la contemplation », *MIMC*, 42.

184. Il ne faut évidemment pas comprendre cette constitution de façon temporelle comme un processus d'unification. Ici, la visée est plutôt logique dans une articulation inouïe entre les Trois et l'Un qui intéressa Monchanin au plus haut point.

185. J. MONCHANIN, « L'Inde et la contemplation », *MIMC*, 42.

186. J. MONCHANIN, « Au nom de l'Église », *ES*, 18.

187. Notre troisième partie, consacrée aux développements mystiques de la synontologie trinitaire en Inde, mettra en lumière le péril plotinien présent dans la pensée de nombreux mystiques de l'Un en régime chrétien.

188. J. MONCHANIN, note inédite : « Le moi, le nous et Dieu ».

189. J. MONCHANIN, « Apophasisme et Apavâda », *MIMC*, 129. Cette citation extraite d'une conférence faite en Inde en 1955 montre comment à la fin de sa vie Monchanin avait corrigé sa tendance de jeunesse à séparer trop abruptement l'unité de l'essence divine de l'unité de la communion des Trois

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

270. Lettre de J. Monchanin à E. Duperray du 17 décembre 1955, *AS*, 243.
271. J. MONCHANIN, « Au nom de l'Église », *ES*, 17. Dans le Vedânta, l'Absolu (*Brahman*) peut être caractérisé par son esseulement (*kaivalya*) car il est absolument l'Unique et le Seul (*Kevala*).
272. Monchanin aurait sûrement concordé avec ce propos de Bonaventure : « Comme le prouvent les autorités et les raisons, il y a en Dieu une parfaite et éternelle circumincession. On appelle "circumincession", ce par quoi il est dit que l'un est dans l'autre, et réciproquement ; or cela est proprement et parfaitement en Dieu seul, car la circumincession pose simultanément dans l'être la distinction et l'unité. Puisqu'en Dieu seul il y a la suprême unité avec la distinction – de telle sorte que la distinction n'est pas confuse et l'unité indistincte –, en Dieu seul il y a une parfaite circumincession. La raison en est évidente, car la notion de circumincession est la parfaite unité de l'essence avec la distinction des Personnes. Or cela est le propre de Dieu seul ; c'est pourquoi une telle circumincession l'est aussi, comme le dit Hilaire et le reprend Pierre Lombard dans les *Sentences* » (BONAVENTURE DE BAGNOREGIO, *In I Sent.*, d. 19, a. 1, q. 3, sol.).
273. Lettre de J. Monchanin à M. Prost en mai 1940, *MIMC*, 158.
274. Cf. Jn 17,10 : « Tout ce qui est à moi est à toi, et tout ce qui est à toi est à moi. »
275. J. MONCHANIN, « Note sur le nombre en Dieu », 17.
276. J. MONCHANIN, « Note sur le nombre en Dieu », 17.
277. J. MONCHANIN, « Un itinéraire personnel et un dessein missionnaire », *TSM*, 37.
278. J.-P. BATUT, « Monarchie du Père, ordre des processions, périchorèse », 26.
279. Nous mettons des guillemets à ce terme de multiple car nous avons déjà noté que la « multiplicité » se réfère uniquement dans le Mystère trinitaire à l'altérité des trois Hypostases et non à l'essence divine : « alius sed non aliud ».
280. Pseudo Denys L'ARÉOPAGITE, *Traité des noms divins* I, 5.
281. Pseudo Denys L'ARÉOPAGITE, *Traité des noms divins* I, 1.
282. Cf. Y. DE ANDIA, « L'Un », *Henôsis*, 191-204.
283. H. DE LUBAC, *Images de l'abbé Monchanin*, 19. Les citations sont extraites des écrits de notre auteur.
284. Lettre de J. Monchanin à E. Duperray du 10 mars 1940, *AS*, 124.
285. Françoise Jacquin a expliqué pourquoi la transmission de la pensée de notre auteur se fit principalement sous forme de notes d'interventions orales : « Sa pensée n'a jamais connu, comme il l'admettait lui-même, un

stade complètement achevé : il la disait en “perpétuelle fusion”. Son élaboration ou, plutôt, sa combustion – tant les composantes en étaient hétérogènes – se faisait à ciel ouvert. Monchanin ne se préoccupait guère de savoir s’il était un maître à penser mais, habité par une incessante recherche, il lui fallait impérieusement la communiquer. Sa mobilité était telle que l’oralité lui seyait mieux que l’écrit. Terminer une rédaction avait pour lui quelque chose de stérilisant. Au mieux griffonnait-il quelques mots destinés à échafauder, d’une petite voix sourde voire hésitante, un ensemble plus ou moins digeste » (F. JACQUIN, *Jules Monchanin prêtre*, 136-137).

286. Cf. la lettre de J. Monchanin à M. Prost du 30 juin 1939, *MIMC*, 147.

287. La description que Monchanin a donnée de sa dernière rencontre avec Henri de Lubac (1896-1991) avant son premier départ en Inde en 1939 évoque l’ambition intellectuelle du projet de synontologie : « J’ai revu le père de Lubac, seul longuement. Il m’a redit toute son amitié, étant celui qu’il cherchait, réalisant l’intuition qu’il avait eue, dès le séminaire : repenser tout à la lumière de la théologie et celle-ci par la mystique, la dégageant de tout l’accessoire et retrouvant par la seule spiritualité tout l’essentiel. Il croit que c’est en me heurtant à l’Inde que je pourrai refaire la théologie, beaucoup mieux qu’en creusant les problèmes philosophiques pour eux-mêmes. J’ai bien honte devant lui de me sentir un symbole – et non une réalité – de son désir et devant tous de ne laisser aucune œuvre. Je n’aurai été qu’une image, l’esquisse d’un désir » (Lettre de J. Monchanin à M. Prost du 20 avril 1939, *MIMC*, 146-147). Huit ans plus tard, dans une lettre du 18 janvier 1947 à son ami établi en Inde, le jésuite lui rappelait – en vain – l’attente de cette œuvre de synthèse : « Autre chose, comme je vous l’ai dit déjà. Il faudra recueillir tout le meilleur de votre connaissance et de votre pensée pour le publier dans un livre de théologie. Là, vous aurez toute liberté d’être vous-même sans autres conditions que celles qui s’imposent à tout enfant de l’Église. Je ne veux pas vous presser, mais le jour où paraîtra ce livre sera un jour heureux » (F. JACQUIN, « Henri de Lubac et Jules Monchanin », 11).

288. Cf. Justin DE ROME, *Dialogue avec Tryphon*, 8, 1.

289. Plusieurs notes lyonnaises de notre auteur, surtout en missiologie, portent le titre de « voies d’accès » : « Voies d’accès de la culture chinoise au christianisme » (*TSM*, 188-190) ; « Voies d’accès de la pensée musulmane vers le Mystère chrétien », (*TSM*, 167-171) ; « Voies d’accès de la pensée indienne au Mystère chrétien » (*MIMC*, 35-38).

290. Cf. J. MONCHANIN, « Philosophie de la personne et théologie de l’altérité », *TSM*, 59 : « Toute philosophie requiert, pour s’équilibrer

pleinement, l'intelligibilité qui sourd du mystère du Christ. »

291. Nous ne considérerons ici que les développements de Gabriel Marcel et Gabriel Madinier. D'autres noms seraient à citer, en particulier celui de Maurice Blondel. Dans *L'Être et les êtres* en 1935, ce penseur tenta une approche philosophique de la richesse intérieure du mystère de l'Être divin en faisant recours au terme de « circumincession [qui] évoque l'idée d'une causalité réciproque, non plus dans le temps et l'espace, mais dans une contemporanéité et dans une unité qui se resserrent par la distinction même des sublimes fonctions où il nous faut essayer de pénétrer quelque peu davantage » (M. BLONDEL, *L'Être et les êtres*, 177-178). En effet, « toute impénétrable que paraisse et que soit en effet l'Unité Trinitaire, la synthèse de l'Essence et de l'Existence le resterait davantage si l'identité de ces deux termes ne se fondait sur un don réciproque, sur une parfaite circumincession d'amour, sur une absolue et parfaite unité dans une génération et une procession où la Puissance, la Sagesse et la Charité sont coéternelles et également substantielles » (*Ibid.*, 194). Par ailleurs, dans l'un de ses derniers ouvrages, Blondel rappelait « cette définition réaliste, simplifiée et exhaustive que donne saint Jean, la seule qui ne soit pas déficiente : *Deus caritas est*, car elle implique non point seulement une procession à la manière des néoplatoniciens, mais une circumincession, terme propre et réservé au Christianisme » (ID., *La Philosophie et l'Esprit chrétien* I, 26).

292. Le 8 novembre 1933, Gabriel Marcel (1889-1973) donna la conférence « Linéaments d'une philosophie de l'avoir » à la Société lyonnaise de philosophie. Monchanin et Marcel se revirent à Paris à la fin décembre 1934 (*JMP*, 114). Par la suite, dans les grosses livraisons qui arrivaient en Inde au Shântivanam Ashram, se trouvaient *Position et approches concrètes du mystère ontologique* ainsi que les deux tomes du *Mystère de l'Être*.

293. G. MARCEL, *Journal métaphysique*, 169.

294. Il va sans dire que, dans le Mystère trinitaire, la valeur ontologique de chaque « Je » est la même que celle du « Nous » : chaque *esse* des trois Hypostases est le *co-esse* divin – la divine essence (*ousia*).

295. Bibliothèque nationale de France, Mss, Fonds Gabriel Marcel, boîte 82.

296. G. MARCEL, *Journal métaphysique* (2 mars 1923), 293.

297. Cf. G. MARCEL, *Journal métaphysique* (23 juillet 1918), 137 : « Si un *toi* empirique peut être converti en un *lui*, Dieu est le *toi* absolu qui ne peut jamais devenir un *lui*. »

298. Outre sa vive curiosité à l'égard de toute nouveauté dans l'ordre de la pensée, Monchanin devait beaucoup de sa connaissance philosophique à la sollicitude de son directeur spirituel au séminaire de Francheville, Louis

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

402. J. MONCHANIN, « Allocution prononcée au soir de son ordination sacerdotale, le 29 juin 1922, au nom des nouveaux prêtres », *JMP*, 46.
403. Commencée à l'automne 1922 sous la direction du jésuite Albert Valensin, cette thèse fut brusquement arrêtée en 1924 à cause du choix de retourner à un ministère en monde minier. Henri de Lubac écrivit plus tard à ce sujet que « l'abbé Monchanin avait fait le désespoir du doyen, qui l'aurait voulu professeur à la Faculté, en renonçant à préparer son doctorat pour aller évangéliser et soutenir les ouvriers de la Ricamarie, paroisse de la banlieue de Saint-Étienne » (H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, 18). Dans la biographie qu'elle consacra à notre auteur, Françoise Jacquin a mis en lumière les douloureux motifs de cette décision : « Dans le contexte de l'anti-modernisme, Monchanin réalisa combien son travail indisposerait la censure ecclésiastique. Craignant de ne pouvoir mener sa recherche en toute vérité et indépendance, redoutant par-dessus tout de n'être pas en mesure de donner à ses futurs élèves la sécurité intellectuelle dont ils auraient besoin, il jugea plus sage d'abandonner sa thèse. Son directeur, conscient du "régime de terreur où vivait la science catholique", s'inclina devant l'évidence de ses objections » (F. JACQUIN, *Jules Monchanin prêtre*, 65).
404. Ces cours, donnés à Lyon entre 1937 et 1938 à la Ligue missionnaire des étudiants, ont été rendus publics en 1985 dans l'ouvrage *Théologie et spiritualité missionnaires*. Citons en particulier : « Jalons pour une théologie missionnaire : Corps mystique et missiologie » (*TSM*, 39-49), « Incarnation rédemptrice (problème théologique de la finalité de l'Incarnation, péché originel, rédemption du péché, Résurrection) » (*TSM*, 62-70), « Ecclésiologie » (*TSM*, 71-74), « Missiologie » (*TSM*, 75-92), « Déification par incorporation au Corps mystique et insertion trinitaire » (*TSM*, 103-110), « Participation rituelle au Mystère du Christ » (*TSM*, 111-129), « Participation spirituelle au Mystère du Christ » (*TSM*, 130-159).
405. Pour cette raison, à quelques exceptions près, toutes les citations de cette deuxième partie de notre travail appartiennent à la période lyonnaise de Monchanin.
406. Lettre d'H. de Lubac à E. Duperray du 24 février 1965, *AS*, 267-268. L'amitié indéfectible qui unissait Jules Monchanin et Henri de Lubac (1896-1991) commença durant le printemps 1930 quand le jésuite, arrivé dans la capitale des Gaules en septembre 1929, fut chargé d'un cours d'histoire comparée des religions aux Facultés catholiques. Celui-ci vint alors rencontrer un singulier vicaire qui lisait, dans le texte et avec délectation, les obscurs traités d'Asanga, le grand maître bouddhiste mahâyâniste de l'école

yogâchâra au IV^e siècle : « J'avais toujours eu un certain attrait pour l'étude du bouddhisme, que je considère comme le plus grand fait humain, à la fois par son originalité, son expansion multiforme à travers l'espace et le temps, sa profondeur spirituelle. La connaissance faite alors de Jules Monchanin, qui était en ce temps-là vicaire à Saint-Maurice de Montplaisir, me stimula dans cette voie. [...] Dès cette époque, il lisait le sanscrit à livre ouvert ; il s'intéressait vivement tant aux métaphysiques et aux mystiques bouddhiques, qu'à l'expansion bouddhique en Asie centrale et en Chine ; mais à quoi de grand ne s'intéressait-il pas ? » (H. DE LUBAC, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, 30). Bien des années plus tard, Henri de Lubac immortalisa les images de cette amitié intellectuelle et spirituelle dans un remarquable ouvrage dont il nous a livré les raisons et l'occasion : « l'autre [dette], plus ancienne et tout à fait fondamentale, [est] envers l'abbé Jules Monchanin. J'ai dit un mot plus haut de l'abbé Monchanin ; si je rédigeais ici des mémoires, j'aurais à parler longuement de lui, tant sa rencontre et l'amitié qui s'ensuivit furent pour moi déterminantes ; j'ai conscience que dans nos échanges, c'est moi qui ai tout reçu. [...] Après avoir trop attendu, j'ai fini par publier sur lui un tout petit volume de souvenirs, *Images de l'abbé Monchanin* (1967), qui dit trop faiblement mon admiration et ma reconnaissance pour cet homme extraordinaire, ce prêtre génial, qui fut un mystique et un saint. Tous ceux qui l'ont approché savent concrètement ce que veut dire fécondité spirituelle » (*Ibid.*, 113-114).

407. Cf. J. MONCHANIN, « Corps mystique et missiologie », *TSM*, 43 : « L'œuvre du XX^e siècle, c'est de revenir aux sources primitives, et de "boire dans les puits que les Philistins ont comblé" : la Révélation et les Pères. Par-delà l'anthropocentrisme moderne, il faut retrouver le théocentrisme du Moyen Âge – c'est à peu près fait –, mais surtout le christocentrisme des Pères, ce qui n'est pas fait encore. »

408. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions* X, 27 (38).

409. Cf. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, introduction, IX-X : « Le catholicisme est essentiellement social. Social, au sens le plus profond du terme : non pas seulement par ses applications dans le domaine des institutions naturelles, mais d'abord en lui-même, en son centre le plus mystérieux, dans l'essence de sa dogmatique. Social à tel point, que l'expression de "catholicisme social" aurait toujours dû paraître un pléonasma. » Un travail passionnant, mais qui dépasse les limites assignées à notre étude, serait de mettre à jour, à la lumière de l'intérêt que de Lubac et Monchanin portaient pour le bouddhisme, la résonance qu'ont pu avoir sur leur conception du

« catholicisme » les thèses du Grand Véhicule (*Mahâyâna*) dont nous savons qu'il exhorte les *bodhisattvas* à renoncer à la pleine jouissance du *nirvâna* tant que la communauté humaine dans sa totalité n'aura pas atteint l'Éveil, comme en témoigne ce dire de Shântideva, mystique indien du VII^e siècle : « Tant que l'espace durera et tant qu'il y aura des êtres, puissé-je, moi aussi, demeurer dans le monde pour en dissiper la souffrance ! » (*Bodhicaryavatâra*, X, 55).

410. Cf. la lettre de J. Monchanin à H. Le Saux du 29 janvier 1948, *LS*, 45.

411. E. MERSCH, *Le Corps mystique du Christ II*, 235.

412. Cf. L. MASSIGNON, « L'abbé Monchanin », *Écrits mémorables II*, 789 : « Quelques heures avant sa mort, le visage creusé, la voix haletante, les yeux magnifiquement purs et sereins, nous nous disions que l'au-delà de la mort, c'est l'essentiel désir. » Monchanin rencontra Louis Massignon (1883-1962) pour la première fois en 1930 à la Semaine sociale de Marseille. Les deux hommes, qui nouèrent une grande amitié, animèrent ensemble à Paris de 1936 à 1938 le prophétique Groupe judéo-catholique. En 1922, le célèbre orientaliste français publia sa remarquable thèse qui fut immédiatement l'un des livres de chevet de notre auteur : *La passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour Al-Hallâj* puis il fit paraître en 1931 le recueil de ses poèmes mystiques : *Le Dîwân d'Al-Hallâj*. Monchanin éprouva une fascination immédiate pour ce mystique persan crucifié à Bagdad en 922 et il le choisit comme représentant musulman dans sa conférence « Mystique comparée » de 1934.

413. Cf. L. MASSIGNON, « Interférences philosophiques et percées métaphysiques dans la mystique hallâgienne : Notion de "l'essentiel désir" », 278.

414. Lettre de J. Monchanin à E. Duperray du 18 février 1957, *AS*, 250.

415. Cf. J. MONCHANIN, « Tragique de l'Occident », *EM*, 68. « La loi d'exode » est le titre de la splendide préface que Pierre Emmanuel donna à la deuxième édition en 1967 de *De l'esthétique à la mystique*. Si par ce thème d'« exode », il a admirablement ressaisi la pensée de notre auteur, peut-être a-t-il fait aussi allusion aux dernières pages de *Catholicisme* où Henri de Lubac écrivait : « L'humanisme n'est pas spontanément chrétien. L'humanisme chrétien doit être un humanisme converti. D'aucun amour naturel on ne passe de plain-pied à l'amour surnaturel. Il faut se perdre pour se trouver. Dialectique spirituelle, dont la rigueur s'impose à l'humanité comme à l'individu, c'est-à-dire à mon amour de l'homme et des hommes aussi bien qu'à mon amour pour moi-même. Loi de l'exode, loi de l'extase... Si nul ne doit s'évader de l'humanité, l'humanité tout entière doit

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

renoncement et de la nuit mystique dans la transfiguration en Christ de l'ordre créé. Nous pourrions relire ici à profit les pages du dialogue que le jésuite et le philosophe entretinrent à la fin de 1919 par l'intermédiaire d'Auguste Valensin, leur ami commun. Le 5 décembre 1919, Blondel écrivait : « Il ne nous faut pas oublier que nous n'avons pas à conquérir l'univers, à trouver le Christ dans la nature ; nous avons à donner le créé pour la Perle précieuse, à mourir au monde pour vivre d'une vie nouvelle. D'où cette nuit obscure que l'âme a à traverser, sans qu'on puisse aller de plain-pied, pour ainsi dire, de la matière à l'esprit, et du Christ physique au Christ hypermétaphysique. [...] La nécessité de l'épreuve, de la désappropriation, de l'abnégation, n'est pas seulement pénitentielle : elle est essentielle dès lors qu'il s'agit d'une destinée déifiante de l'homme et, par lui, de l'Univers entier. » (H. DE LUBAC, *Blondel et Teilhard de Chardin*, 24). Certes, le 12 décembre, Teilhard affirmait qu'il admettait « fondamentalement que l'achèvement du Monde ne se consomme qu'à travers une mort, une "nuit", un retournement, une excentration et une quasi-dépersonnalisation des monades » et il ajoutait que « l'agrégation d'une monade au Christ présuppose en celle-ci une espèce de désagrégation interne, c'est-à-dire un remaniement de tout son être, condition de sa re-création et intégration dans le Plérôme » car « l'union au Christ suppose essentiellement que nous reportons en Lui le centre ultime de notre existence –, ce qui signifie le sacrifice radical de l'égoïsme » (*Ibid.*, 28). Néanmoins, au dire de Blondel, le jésuite donnait « de la pensée de saint Jean de la Croix une interprétation un peu simplifiée et altérée » (*Ibid.*, 36) et il semblait relativiser le renoncement au profit de l'activité humaine : « Collaborer passionnément à l'Effort humain, avec la conscience que [...] par l'œuvre réalisée, nous travaillons à l'achèvement du Christ, en préparant la matière plus ou moins prochaine du Plérôme » (*Ibid.*, 32). À ceci, le philosophe répondit : « Le pur détachement nous rattache effectivement à tout ; mais ce n'est point par les "pleins" que nous arrivons au "vide" salutaire. C'est dans le vide que nous trouvons la plénitude, Dieu et le reste par surcroît. Et ce n'est pas dans l'usage des choses que nous devons trouver un commencement de plénitude » (*Ibid.*, 41-42). Le jeune Monchanin eut-il connaissance des éléments de ce débat par Auguste Valensin qui fut son professeur et ami ? Ce sont pourtant les mêmes arguments qu'il opposa à Teilhard dans leur différend de 1934, cette fois-ci grâce à l'intermédiaire d'Henri de Lubac.

541. J. MONCHANIN, note inédite : « Vie mystique ». La citation « *dura ut mors dilectio* » du *Cantique des cantiques* était courante sous la plume de

notre auteur.

542. La dernière partie de notre ouvrage s'attaquera à la conception shankarienne de l'illusion cosmique : la *mâyâ*. Nous aurons alors besoin d'avoir clairement en mémoire toute la vision chrétienne du devenir du multiple que nous venons d'exposer.

543. « L'amour qui meut le soleil et les autres étoiles ». Cf. DANTE ALIGHIERI, *Paradiso* XXXIII, 145.

544. J. MONCHANIN, « Participation spirituelle au Mystère du Christ », *TSM*, 152-153.

545. Dans les dernières pages de notre étude, nous reviendrons brièvement sur cette théologie du signe transfiguré dans la kénose qui constitue l'essentiel de l'audacieuse théologie eucharistique de notre auteur. Disons encore que le « renoncement à s'apparaître à soi-même » du multiple créé, afin de devenir le signe transsubstantié de l'Autre absolu, pourrait conduire la phénoménologie à de féconds développements novateurs.

546. J. MONCHANIN, « La création », *ESp*, 154-155.

547. Il est très éclairant de reproduire ici la définition que Monchanin donnait du mal comme tentation de « déification active » du créé et refus de l'essentielle passivité : « Mal : déification active. Le relatif convoite activement l'Absolu (le temps au lieu d'éternité veut l'immortalité). Le mal surcompensé par l'Absolu convoitant le relatif : la kénose. [...] Rédemption : déification passive. [...] Mal : écart entre Personne personnalisante et personne personnalisée, multiple s'unifiant, non unifié. Possibilité permanente, dans cet écart que constitue la Création qui conditionne la déification, de figer le mouvement » (J. MONCHANIN, note inédite : « Le mal »). Grâce à cette note, nous comprenons encore mieux le différend que notre auteur pouvait avoir avec Teilhard de Chardin sur la question du mal et l'insistance qu'il a donnée au moment de passivité dans la déification du créé.

548. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean* I, § 119.

549. J. MONCHANIN, « La création », *ESp*, 158.

550. Nous faisons référence ici à la théorie augustinienne du *sacramentum* et de l'*exemplum* pour penser le salut en Christ. Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate* IV, 3 (6).

551. J. MONCHANIN, « La création », *ESp*, 157-158.

552. Cf. la collecte du jour de Noël inspirée de Léon le Grand : « Deus, qui humanae substantiae dignitatem et mirabiliter condidisti, et mirabilius reformasti, da, quaesumus, nobis eius divinitatis esse consortes, qui humanitatis nostrae fieri dignatus est participes. »

553. P. TEILHARD DE CHARDIN, *Le Milieu divin*, 201. Monchanin a repris cette citation à la fin de sa conférence inédite « Continuité et discontinuité de la communauté sous le signe de l'espérance judéo-chrétienne » donnée au Groupe judéo-catholique en 1936.

554. J. MONCHANIN, « Au nom de l'Église », *ES*, 19.

555. J. MONCHANIN, « Au nom de l'Église », *ES*, 19.

556. Cette remarque est extraite de la note lyonnaise « Le Nouveau Testament » : cf. J. MONCHANIN, « Je vis, mais ce n'est plus moi qui vis », 106.

557. J. MONCHANIN, « La création », *ESp*, 156.

558. P. TEILHARD DE CHARDIN, « Mon Univers », *Science et Christ*, 76.

559. BENOÎT XVI, Méditation au cours de la première congrégation générale de l'assemblée spéciale pour le Moyen-Orient du synode des évêques, 11 octobre 2010.

560. Lettre de J. Monchanin à E. Duperray du 10 mars 1924, *AS*, 32. Les dix domaines de sa juvénile recherche, qui par la suite s'est purifiée et unifiée, étaient « un pansymbolisme [ou] une critique universelle, une science intériorisée, une sociologie d'individualisme fraternel, une esthétique symboliste, une psychologie de l'inquiétude essentielle, une métaphysique de la relation pure à l'Inconnu, pessimiste, nihiliste si vous voulez, une mystique eckhartienne, une apologétique d'immanence, une théologie mystique, un occultisme rosi-crucien ».

561. J. MONCHANIN, note inédite : « Sur la vision béatifique ».

562. J. MONCHANIN, note inédite : « Sur la vision béatifique ».

563. Cf. P. TEILHARD DE CHARDIN, « Mon Univers », *Science et Christ*, 81-94. Au sujet de cette vision commune, Henri de Lubac a noté que « c'est par la christologie que l'abbé Monchanin se rapproche le plus du père Teilhard, ou plus précisément, croyons-nous, [...] c'est en matière christologique qu'il lui emprunte le plus » (H. DE LUBAC, « L'abbé Monchanin et le père Teilhard de Chardin », *Images de l'abbé Monchanin*, 133).

564. Henri de Lubac a rendu justice à la critique hâtive qui pourrait être faite à l'égard de la christologie de ses deux amis : « Cependant, avec ce "panchristisme", doctrine du "Christ universel" prolongée plus ou moins explicitement en doctrine d'"insertion trinitaire", nous pourrions avoir affaire à une "gnose" – s'il ne se trouvait totalement fondé, comme chez saint Paul, sur la foi au Christ Jésus, envoyé par Dieu et "né d'une femme", ainsi que dit Paul, "à la plénitude du temps". Ce fut, dit Teilhard, "le jour de la Vierge" ; et Monchanin : la Vierge a enfanté Jésus "à la kénose et au devenir". [...]

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

immuable fécondité et la religion du temps et de l'éternel unifiés dans le Christ et par Lui en tous ses membres. En Lui, et en Lui seulement, se vérifie sans illusion le mot profond de Spinoza : *Experimur et sentimus nos aeternos esse* » (ID., « Le temps selon l'hindouisme et le christianisme », *MIMC*, 107).

671. J. MONCHANIN, « Personne et Corps mystique », *EM*, 121.

672. J. MONCHANIN, note inédite : « Mystère et problème, Mystère et valeurs ».

673. J. MONCHANIN, « Personne et Corps mystique », *EM*, 121.

674. J. MONCHANIN, « Panchristisme », *ESp*, 98.

675. J. MONCHANIN, « Au nom de l'Église », *ES*, 21.

676. Cf. L. LADARIA, *Mystère de Dieu, mystère de l'homme. II. Anthropologie théologique*, 537. Thomas d'Aquin a donné une belle description de la communion des saints : « La vie éternelle consiste dans la société jubilante de tous les bienheureux, et cette société sera extrêmement délicieuse parce que chacun possédera tous les biens que possèdent tous les bienheureux. Car chacun aimera l'autre comme soi-même et par suite se réjouira du bien de l'autre comme de son bien propre. De ce fait, l'allégresse et la joie d'un seul s'accroît dans la mesure où elle est aussi la joie de tous » (THOMAS D'AQUIN, *Conférences sur le Credo*, 6).

677. Dans *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Henri Le Saux a donné un splendide résumé de la grande idée monchanienne des vocations insubstituables dans le Plérôme : « Chacun en effet est appelé à part, chacun possède un nom qui n'appartient qu'à lui, au mystère de Dieu. Telle est justement la richesse du Plérôme ecclésial. Dans la convocation des saints qu'est l'Église, chaque élu reflète à sa manière propre le mystère de Jésus, chacun le vit pour Dieu en son âme selon son mode propre et sa vocation incommunicable. Tous sont fils en le Fils unique, et chacun, tout autant, est l'unique du Père. [...] C'est précisément en vue de cette richesse eschatologique du Plérôme que les différences entre individus, nations, âges, cultures et civilisations furent voulues de Dieu et discrètement guidées par l'Esprit » (H. LE SAUX, *SHMC*, 140).

678. J. MONCHANIN, note inédite : « Spiritualité chinoise ».

679. J. MONCHANIN, « L'amour », *EM*, 114-115.

680. J. MONCHANIN, « Incarnation rédemptrice », *TSM*, 70. Les références à la chair semblent manquer un peu dans le *corpus* monchanien sauf sur la question de la souffrance. Nous pouvons dire cependant, sans trahir sa pensée, que la chair connaîtra, par delà la nuit de la mort, le même destin eucharistique que la matière. En effet, elle sera assumée et transfigurée dans

le Plérôme pour devenir le signe très pur et toujours singulier de chacun de ces dons substantiels d'amour que seront devenus les déifiés.

681. Jean de la Croix a inséré cette référence johannique immédiatement à la suite du commentaire précédemment cité du *Cantique spirituel* en montrant que la divinisation est une réalité éminemment sociale : « Le Fils ne demande pas non plus à son Père que les saints soient un par essence et par nature, comme le sont le Père et le Fils, mais qu'ils soient un en union d'amour » (JEAN DE LA CROIX, « Cantique spirituel A », strophe 38, *Œuvres complètes*, 520).

682. RICHARD DE SAINT-VICTOR, *De Trinitate* III, 19.

683. J. MONCHANIN, note inédite : « L'Un et le multiple ».

684. Dans le onzième chapitre « Personne et société » de *Catholicisme*, Henri de Lubac, très proche de cette vision audacieuse de Monchanin, écrivait à propos de la *civitas Dei* : « Entre les diverses personnes, si variés que soient leurs dons, si inégaux leurs "mérites", ne règne pas un ordre de degrés d'être, mais, à l'image de la Trinité même – et par la médiation du Christ en qui toutes sont enveloppées, à l'intérieur de la Trinité même – une unité de circumincession » (H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 291). Quelques pages plus loin, il cita son ami : « Si, comme nous l'avons vu, une personne isolée est un non-sens, en revanche une personne pleinement réalisée, c'est-à-dire parfaitement universalisée, serait, sans le Christ, une impossibilité. Comment, laissés à nous-mêmes, effectuerions-nous jamais ce "passage à la limite" qui doit nous donner accès au monde rénové, à ce monde "régé par la mystérieuse immanence de l'un en tous et de tous en chacun" (J. MONCHANIN *De la solitude à Dieu*, 293) » (H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 297-298). Mentionnons encore ces lignes de Louis Richard : « Ce mystère de la Trinité qui, dans sa formulation dogmatique, paraît si énigmatique, si étranger à la pensée et à la vie spirituelle, nous révèle, au contraire, notre propre mystère, ce que nous sommes appelés à devenir : images virtuelles de Dieu, les hommes sont appelés par le Dieu d'Amour, qui se donne dans le Christ, le Fils bien-aimé, à devenir en Lui et par Lui fils de Dieu, à devenir, par leur union dans le Christ entre eux, la vivante image de la communion parfaite des Personnes divines » (L. RICHARD, *Dieu est amour*, 211).

685. Cf. J. FANTINO, « Circumincession », *DTC*, 228. Les deux autres références à notre auteur dans le *Dictionnaire critique de théologie* sont dues à Jean-Yves Lacoste dans ses articles sur l'espérance (*DTC*, 403) et sur l'être (*DTC*, 427).

686. Nous avons déjà signalé la proximité de Monchanin avec Laberthonnière. Il faudrait ici faire mention de quelques-unes de ses lignes

sur la circumincession en tant qu'elle est le mystère de la vie divine et la promesse de vie véritable faite à l'homme : « à mesure que notre participation à l'éternité deviendra plus voulue et plus consciente, le sentiment grandira en nous que le vrai mouvement, le mouvement qui constitue notre vie, c'est celui de la circumincession éternelle de la Trinité divine » (L. LABERTHONNIÈRE, *Esquisse d'une philosophie personaliste*, 473). « Notre vie est donc une circum-incession, comme la vie divine est une circumincession, ou plutôt elle est la circumincession même de la vie divine, à laquelle, en se donnant à nous pour nous faire être et nous faire vivre, Dieu nous fait participer. Étant donné ce que nous sommes et ce que nous avons à être, avec l'inquiétude qui jaillit du fond de nous-mêmes et nous jette vers l'infini, avec l'impérieux besoin que nous avons de trouver cet infini pour, à la fois nous mouvoir et nous reposer en lui, notre existence n'a de sens que par le Dieu Vivant de la Trinité qui la suscite et l'anime de son souffle de vie éternelle. Nous ne pouvons nous comprendre que par un tel Dieu. Et aussi nous ne pouvons, sinon comprendre Dieu – car au sens exact du mot nous ne le comprendrons jamais – du moins en ébaucher la connaissance et la parfaire que par ce que nous sommes et ce que nous avons à être. *Noverim te, noverim me !* proclamait saint Augustin » (ID., *Sicut ministrator*, 16). Néanmoins, Monchanin ne semble pas avoir eu accès en Inde à ces œuvres posthumes publiées en 1942 et 1947.

687. J. MONCHANIN, « Un itinéraire personnel et un dessein missionnaire », *TSM*, 37.

688. G. MARCEL, *Journal métaphysique*, 169.

689. Bibliothèque nationale de France, Mss, Fonds Gabriel Marcel, boîte 82.

690. J. MONCHANIN, note inédite : « Mystère et problème, Mystère et valeurs ». En parlant de l'« unité spirituelle humaine des vocations individuelles » dans l'Église visible et dans le Plérôme, notre auteur remarquait qu'il y aurait « peut-être là une magnifique spiritualité de l'amitié en fonction du Corps mystique, l'amitié étant une saisie de la vocation des autres : le lien entre amis devrait être la conspiration des vocations » (ID., « Corps mystique et missiologie », *TSM*, 47).

691. J. MONCHANIN, « Adieux à la communauté de Rabat », *AJM*, 57-59.

692. J. MONCHANIN, « Personne et Corps mystique », *EM*, 121.

693. K. HEMMERLE, « L'Un distinctif. Notes sur l'interprétation chrétienne de l'unité », *Tesi di ontologia trinitaria*, 105. Nous traduisons cet essai inédit en français dans la version mise en appendice de la traduction italienne des *Thesen zu einer trinitarischen Ontologie*.

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

du Christ. Pour résumer la place unique de moelle et d'écorce dévolue à Israël dans le mystère du salut et de la consommation eschatologique, Monchanin a employé la belle image de la crypte : « Il semble qu'il puisse y avoir dans la cathédrale catholique une crypte judaïque. Une crypte – et non pas une chapelle latérale – une crypte dans les profondeurs, un trésor caché d'où on remontera sans cesse dans la cathédrale mais où l'on descendra aussi pour prendre conscience des profondeurs du passé » (conférence inédite : « La crypte judaïque dans la cathédrale catholique »). Dans ce *corpus*, nous pourrions nous reporter en particulier à la conférence de 1938 « Spiritualité pour Israël. Agrégation spirituelle des chrétiens à Israël », à la note inédite « Sur Israël. Précision sur l'agrégation spirituelle des chrétiens à Israël » et à la dernière conférence en 1938 « Mes adieux à Israël ». André Chouraqui (1917-2007), qui reconnut avoir reçu de notre auteur la confirmation de sa vocation rabbinique, a fait cette appréciation de sa théologie d'Israël : « J'y entendis là des conférences de Monchanin sur la religion de mes ancêtres ; elles étaient d'une profondeur exceptionnelle. Aucun rabbin moderne, aucun publiciste juif n'aurait pu exprimer l'essence du judaïsme avec plus de pénétration qu'il ne le fit » (A. CHOURAQUI, *Ce que je crois*, 139). Quant à Henri de Lubac, il a rappelé le rôle incitateur que son ami joua dans son attention envers l'antisémitisme (H. DE LUBAC, *Résistance chrétienne à l'antisémitisme*, 16). Pour de plus amples développements, nous relirons à profit l'article de synthèse de Françoise Jacquin : « L'abbé Monchanin, précurseur du dialogue judéo-chrétien » ainsi que son ouvrage *L'Abbé Monchanin (1895-1957). À l'écoute d'un prophète contemporain*.

807. Pour souligner que le génie des peuples d'Afrique sera d'affirmer « la primauté du Corps mystique sur ses membres » (« Psychologie des noirs », 173), notre auteur écrivait, dans la note inédite « Psychologie et spiritualité des noirs » destinée à Josette Chaumeton vivant au Dahomey, que « les Noirs réaliseront peut-être plus pleinement qu'aucun autre groupe humain la communion des saints (inclusion des consciences dans le Corps mystique) » car ils « semblent n'accéder à la conscience individuelle que par la conscience collective ».

808. C'est par la consécration missionnaire pour la Chine d'Édouard Duperray et de Juliette Lucas (Sœur Lou-Ké [1909-2009]) que Monchanin s'intéressa très tôt à cette civilisation dont il pouvait rencontrer quelques élites à l'Institut franco-chinois de Lyon. Dans sa conférence « Spiritualité chinoise » à Louvain en 1939, il affirmait que « l'homme chinois qui, plus que d'autres, mêle sans cesse le spirituel et le sensible, est plus apte à

accueillir cet enfoncement du divin dans l'humain et les reflets de cette réalité théandrique dans la nature. Une spiritualité chinoise sera donc une spiritualité d'incarnation ».

809. Nous reviendrons dans la troisième et dernière partie de notre travail sur la vocation de l'Inde dans le Corps mystique et nous donnerons alors les références bibliographiques. Citons uniquement ici, dans les écrits lyonnais, le « Projet de directoire pour une fondation religieuse en Inde » (*TSM*, 185-187) destiné à Marguerite Prost et Lucie Lose.

810. J. MONCHANIN, « Un itinéraire personnel et un dessein missionnaire », *TSM*, 38.

811. J. MONCHANIN, « La vocation d'Abraham », *AM*, 69-70.

812. Lettre de J. Monchanin à E. Duperray du 6 novembre 1951, *TSM*, 196.

813. Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *Enarrationes in Psalmos* 147, 19 : « Ego in omnibus linguis sum ; mea est graeca, mea est syra, mea est hebraea, mea est omnium gentium, quia in unitate sum omnium gentium. »

814. J. MONCHANIN, « Religions et civilisations indiennes », *MIMC*, 85-86. Citons aussi Henri de Lubac : « L'Église, qui n'est pas souillée par nos fautes, n'est pas non plus rétrécie par nos limites, ni durcie par nos partis pris. Son ambition de rassembler toute la famille humaine n'a rien de commun avec nos mesquines prétentions. Ambassadrice de la Charité, elle ne professe aucun impérialisme culturel. Quel que soit le brassage qui s'opère aujourd'hui sur la surface de la terre, elle sait que les civilisations, originales comme des personnes, sont irréductiblement diverses. Tous les pays peuvent bien, l'un après l'autre, s'équiper à l'européenne. Les procédés de la grande industrie comme les formes politiques de l'Occident peuvent se répandre partout. Cette apparente unification n'empêchera pas qu'il subsiste quelques grands types d'expérience spirituelle, au sens le plus vaste du mot, logiquement inconciliables : or, c'est la mission de l'Église d'épurer et de vivifier chacun d'eux, de les approfondir et de les faire aboutir, par la révélation surnaturelle dont elle a le dépôt. Mission universelle par excellence, à laquelle l'Église ne saurait renoncer pour se mettre au service exclusif de l'une ou l'autre forme de civilisation » (H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 252-253).

815. Nous faisons évidemment référence au très beau livre d'Hans-Urs von Balthasar sur la question de l'enfer.

816. A. RIMBAUD, « Le bateau ivre », *Poésies*, 133.

817. Nous devons évoquer l'autre grand foyer de pensée missionnaire que fut, durant les années 1930, la Belgique héritière de l'impulsion du cardinal Mercier (1851-1926). Mentionnons d'abord l'abbaye bénédictine de Saint-

André-lès-Bruges, son abbé Théodore Nève (1879-1963) et son *Bulletin des missions* qui publia des articles de notre auteur : « L'Église et la pensée indienne » en 1936 et « Islam et christianisme » en 1938. Citons ensuite les pères Vincent Lebbe (1877-1940) et André Boland (1891-1955), fondateurs en 1926 de la Société des Auxiliaires des Missions (SAM) que Monchanin rejoignit afin de partir aux Indes. Rappelons enfin le jésuite Pierre Charles (1883-1954) qui reprit en 1925 l'animation des Semaines missiologiques de Louvain et fonda, la même année, l'Association universitaire catholique pour l'Aide aux Missions (AUCAM) dont son confrère Albert Hublou (1889-1946) fut l'animateur de 1930 à 1946. Monchanin put rencontrer chacune de ces personnes et tisser avec elles des liens d'amitié, en particulier lors de son séjour à Louvain entre novembre 1938 et mars 1939. C'est aussi pour l'institut séculier belge *Auxilium* qu'il offrit, avant son départ en Inde, la quintessence de sa missiologie.

818. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 256.

819. Bibliothèque nationale de France, Mss, Fonds Gabriel Marcel, boîte 82.

820. H. DE LUBAC, *Images de l'abbé Monchanin*, 44.

821. H. DE LUBAC, *Catholicisme*, 254.

822. Témoignage d'I. H. Dalmais, *AJM*, 63.

823. À la suite de l'article d'Henri Le Saux en 1958 « Le père Monchanin. Swâmi Parama Arûbi Anandam », des recueils de témoignages parurent à cette époque : *Swâmi Parama Arûbi Anandam* en 1959, en Inde, et *L'abbé Jules Monchanin* en 1960, en France.

824. Nous ne saurions passer sous silence l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII qui parut le 29 juin 1943. Après sa lecture, Monchanin fit sur elle, dans une lettre inédite du 20 août 1945 à Marguerite Prost, un commentaire que nous comprenons facilement après avoir mesuré l'ampleur de sa vision eschatologique : « Vous avez lu et médité la belle encyclique qui pourtant nous laisse encore sur notre soif. »

825. Lettre d'H. de Lubac à E. Duperray du 20 octobre 1957, *AS*, 262.

826. Concile œcuménique VATICAN II, *Lumen gentium* 1

827. GRÉGOIRE LE GRAND, *Homiliæ in Evangelium*, 19, 1.

828. Concile œcuménique VATICAN II, *Lumen gentium* 2.

829. JEAN CHRYSOSTOME, *In Ioannes Homiliæ*, 65, 1.

830. Concile œcuménique VATICAN II, *Lumen gentium* 13.

831. PAUL VI, « Audience générale du 9 décembre 1964 », *DI*, 179.

832. Mère VERONIQUE, Conférence inédite sur le Swâmi du 26 août 1974.

833. Louis Althusser (1918-1990) fit sa khâgne au lycée du Parc de Lyon où Monchanin avait l'habitude de donner quelques causeries au groupe des

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

l'égard du yoga. Nous ne pourrions qu'en résumer les grandes lignes dans la suite de notre travail. Si nous avons choisi de donner un plus ample espace au discernement sur Râmânûja, c'est parce qu'aujourd'hui encore, particulièrement dans la théologie indienne, reste vivace l'idée que le christianisme trouverait un interlocuteur de choix plus dans la *bhaktimârگا* que dans la *jnânamârگا*.

969. J. MONCHANIN, « L'Inde d'aujourd'hui », 12.

970. J. MONCHANIN, cours inédit : « Dialectique de l'Inde ».

971. Nous pourrions lire en particulier les témoignages de Jean Filliozat (*AJM*, 104-108), Suzanne Siauve (*AJM*, 109-111), Madeleine Biardeau (*AJM*, 112-118) et Olivier Lacombe (*AJM*, 119-120).

972. Cf. la lettre de J. Monchanin à C. Bouiller du 12 juillet 1957, *LM* 571.

973. J. MONCHANIN, note inédite : « Essai sur le panthéisme ».

974. Il faudrait sans doute plutôt lire : « la méthode d'introversioin ».

975. J. MONCHANIN, « L'Église et la pensée indienne », *MIMC*, 8. Rappelons que les *bodhisattvas* sont, dans le bouddhisme du Mahâyâna, les éveillés (bouddhas) qui renoncent à la jouissance du Nirvâna par compassion pour les êtres encore asservis.

976. Cette primauté de l'expérience mystique (*anubhava*) sur la formulation intellectuelle est si importante – et peut-être si opposée à la posture occidentale de la connaissance – que Monchanin, aux premiers jours de son arrivée en Inde, réalisa rapidement qu'il ne connaîtrait jamais la spiritualité indienne, informatrice de toute l'intellectualité, que d'une manière livresque (et donc déficiente dans sa traduction conceptuelle) tant qu'il n'en aurait pas fait lui-même un début d'expérience. Il désira alors, « sans rien confondre » (*MIMC*, 149) s'approcher d'un spirituel hindou et avoir avec lui des échanges profonds et même une certaine « initiation » pour discerner de l'intérieur par une « assimilation *intus ad extra* » tout ce qui, dans l'hindouisme, « peut et doit être “converti”, transsubstantié » (*AS*, 105). Il vécut un peu de cette expérience auprès de Râmâna Mahârshi qu'il rencontra quatre fois. C'est surtout Henri Le Saux (1910-1973) qui, avec un bagage intellectuel moindre, se lança à corps perdu dans cette quête de l'expérience et de l'initiation. Cf. les lettres de J. Monchanin à E. Duperray de juillet 1939 (*AS*, 101) et du 28 septembre 1939 (*AS*, 104-105) ainsi que les lettres à M. Prost du 11 août 1939 (*MIMC*, 149) et du 1^{er} mai 1945 (*MIMC*, 165).

977. Lettre inédite de J. Monchanin à M. Prost du 21 janvier 1939.

978. Cette définition du yoga est tirée de l'étude d'Olivier Lacombe sur « La mystique naturelle dans l'Inde » en 1951. Monchanin resta toujours attentif

aux publications de son ami indianiste. Par contre, peut-être par une défiance persistante à l'égard du néo-thomisme, il ne concordait pas avec les développements de Jacques Maritain et de ses disciples sur la mystique naturelle. Il trouvait d'abord que cette expression n'était qu'un « pis-aller » (*LS*, 134), « contradictoire dans les termes » (*LS*, 180) – ce qui montrait d'ailleurs qu'elle « n'impliquait pas, de soi, une distinction entre nature et surnature » (*LS*, 134). Par ailleurs, en voulant faire de la « mystique naturelle » une expérience générique, il lui semblait que Jacques Maritain oubliait que chaque expérience mystique est vécue dans une civilisation singulière et est portée par une croyance propre. Les lettres écrites au père Le Saux le 24 février 1954 (*LS*, 134-135) et le 9 juillet 1957 (*LS*, 241-242) rendent compte de ces interrogations. Il faut pourtant reconnaître à la proposition de « mystique naturelle » le mérite d'avoir permis une certaine prise en compte philosophique et théologique des « expériences mystiques en terres non chrétiennes » sans compromettre l'inouïe nouveauté de la Révélation trinitaire.

979. J. MONCHANIN, « L'Inde et la contemplation », *MIMC*, 33.

980. La rareté des écrits indiens de Monchanin peut avoir une triple explication hormis celle de son incapacité à écrire systématiquement. Tout d'abord, il a vécu en Inde dans des conditions matérielles extrêmement difficiles, entièrement donné à son ministère dans les villages tamouls puis à la fondation de l'âshram du Shântivanam ; sans doute connût-il aussi des périodes de profond découragement (cf. *MIMC*, 172-173). Ce n'est qu'avec les conférences de Bangalore, Pondichéry et Madras en 1955 et 1956 qu'il put retrouver un auditoire intellectuel – certes différent de celui qu'il avait eu à Lyon. Ensuite, avec une grande honnêteté intellectuelle, il s'est silencieusement plongé en profondeur dans la réalité indienne avant de donner une parole, d'autant plus risquée au début des années 1950 après *Humani generis* alors qu'étaient bien connus son lien avec Henri de Lubac, suspendu d'enseignement, et sa proximité envers les prêtres ouvriers. Enfin, malgré le soin avec lequel Marguerite Prost-Adiceam collecta après sa mort ses notes inédites, beaucoup d'entre elles avaient déjà été perdues ou étaient rendues illisibles par l'humidité tropicale.

981. Nous choisissons de faire commencer cette époque en 1930, au début de la décennie où Monchanin se prépara à son départ en Inde. Pourtant, nous ne devons pas oublier que sa découverte de la pensée indienne commença vers l'âge de 14 ans avec la lecture « en une seule nuit, dans une sorte d'enivrement » (*AJM*, 12) de l'*Essai sur la légende de Bouddha*. En outre, pendant sa période d'enseignement à Roanne (1917-1918) entre son cursus

- de philosophie et celui de théologie, le jeune séminariste lut tout ce que la bibliothèque municipale comptait d'ouvrages indiens.
982. À propos de cette décennie douloureuse, la lettre d'Henri Le Saux à Joseph Lemarié du 12 avril 1965 contient une note intéressante : « [L'abbé Duperray] laisse entendre, plus que je ne pouvais le faire, l'angoisse de ces dix premières années. Solitude inimaginable ! » (*LJL*, 316).
983. J. MONCHANIN, « Un itinéraire personnel et un dessein missionnaire », *TSM*, 38.
984. Lettre de J. Monchanin à sa mère au printemps 1925, *LM*, 122.
985. Cf. la lettre de J. Monchanin à M. Prost le 16 septembre 1947, *MIMC*, 175 : « Ma vie est vouée à l'Inde quoi qu'il arrive. Aucune déception ne m'en séparera jamais. J'offre pour elle ma vie sans saveur et ma mort qui sera ce que Dieu voudra. »
986. J. MONCHANIN, « Un itinéraire personnel et un dessein missionnaire », *TSM*, 38.
987. Nous devons aussi ajouter que Monchanin, comme Hans-Urs von Balthasar, s'initia au sanscrit d'abord à Lyon, à partir de 1925, avec Joseph Vendryès (1875-1960) et Armand Minard (1906-1998) puis à Louvain sous la direction du célèbre indianiste belge Étienne Lamotte (1903-1983).
988. J. MONCHANIN, « Préparation missionnaire », *MIMC*, 27.
989. J. MONCHANIN, « Préparation missionnaire », *MIMC*, 27.
990. J. MONCHANIN, « L'Inde et la contemplation », *MIMC*, 36.
991. Nous pourrions dire que l'égoïsme de l'*ahamkâra* serait justement un *esse sibi* qui ne serait pas devenu un pur *esse ad*. Pour l'Inde, l'Éveil se manifeste par la disparition de l'*ahamkâra*. Le christianisme professe une semblable radicalité dans l'extase consommante avec l'Absolu, à la différence qu'il maintient la caractéristique personnelle singulière de chaque personne – ce qui est inacceptable pour l'*advaitamâtra* de Shankara. Apparaît ainsi clairement tout le danger d'une reprise de l'*advaita* en théologie chrétienne.
992. J. MONCHANIN, « L'Inde et la contemplation », *MIMC*, 40.
993. Cf. ORIGÈNE, *Commentaire sur saint Jean XIII*, 60.
994. Le terme « *ekarasa* » est classique dans le Vedânta shankarien pour évoquer le *Brahman* Un-sans-second.
995. J. MONCHANIN, « L'Inde et la contemplation », *MIMC*, 34-35.
996. Lettre de J. Monchanin à E. Duperray en novembre 1938, *AS*, 76. Notre auteur continuait ainsi : « Le Mystère chrétien – et lui seul – résout l'insoluble équation indienne [...] en révélant que ces altérités sont des Hyper-Personnes et que leur unité (de communion : circumincession) est

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

180.

1095. J. MONCHANIN, « Apophatisme et apâvada », *MIMC*, 127.

1096. Dans la distinction que nous faisons entre « noétique » et « mystique », nous reprenons le « non seulement connaissant, mais pâtissant les réalités divines, *ou monon mathôn, alla kai pathôn ta theia* » (*Noms divins II ; PG 3*, col. 648 B) de Denys indiquant une « théopathie » que Blondel comprenait comme « le contact direct et l'immédiation de l'esprit avec la réalité possédée à même » (cf. *Lalande*, 662) et que Maritain explicita dans sa célèbre définition de la mystique comme « expérience fruitive de l'absolu » (« L'expérience mystique naturelle et le vide », *Quatre essais*, 154).

1097. J. MONCHANIN, « Guhântara », *MIMC*, 272.

1098. Pseudo-Denys L'ARÉOPAGITE, « La théologie mystique » I, *Œuvres*, 177.

1099. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* Ia, q. 13, a. 1.

1100. Ysabel de Andia a corrigé cette interprétation : « Monchanin [...] interprète un peu trop vite la suréminence chez saint Thomas d'Aquin comme une nouvelle affirmation au-delà de la négation : la *negatio* chez Thomas est négation de la limite, comme l'*infini* est un terme négatif qui signifie la négation ou la suppression (*in*) du *fini* et, par cette négation même, désigne ce qui est au-delà du fini » (Y. DE ANDIA, « Jules Monchanin. La mystique apophatique et l'Inde », *RCCO*, 118).

1101. J. MONCHANIN, « Guhântara », *MIMC*, 272.

1102. J. MONCHANIN, « La quête de l'Absolu », *MIMC*, 133.

1103. J. MONCHANIN, « Apophatisme et apâvada », *MIMC*, 129.

1104. J. MONCHANIN, « La quête de l'Absolu », *MIMC*, 133-134.

1105. Monchanin s'est souvent intéressé aux rapports de la mystique et de la poésie. Pour lui, l'expression poétique était toujours une expression par défaut de l'expérience mystique, même si elle reste le meilleur moyen à la disposition du spirituel pour communiquer quelque chose de son expérience ineffable : « Le poème s'oppose à l'expérience mystique en ceci, que par elle-même l'expérience mystique tend au silence, tandis que l'expérience lyrique tend au poème. Il n'est pas d'authenticité lyrique hors du poème, il y a une authenticité mystique inexprimée. Il n'y a peut-être même d'authenticité extrêmement pure qu'inexprimée. Le poème apparaît plutôt comme le reflux de l'expérience proprement spirituelle » (J. MONCHANIN, « La pensée de Sri Aurobindo », *MIMC*, 300). Cf. la lettre de J. Monchanin à M. Silberer-Burgy en novembre 1955, *AJM*, 179-180.

1106. J. MONCHANIN, « Guhântara », *MIMC*, 272-273.

1107. J. MONCHANIN, « Au nom de l'Église », *ES*, 23.

1108. J. MONCHANIN, « Apophasisme et apâvada », *MIMC*, 129.
1109. Lettre de J. Monchanin à E. Duperray du 30 décembre 1953, *AS*, 221.
1110. J. MONCHANIN, « La quête de l'Absolu », *MIMC*, 132.
1111. Au printemps 1939, Monchanin donna à Louvain la conférence « Les deux voies spirituelles » (*EM*, 123-127) dont il fit un long commentaire dans une lettre à son ami Duperray (*AS*, 88-89). Nous retrouvons cette réflexion dans une autre conférence belge contemporaine : « Essence de l'expérience esthétique » (*EM*, 63). Dans sa conférence de 1955 « Apophasisme et apâvada » (*MIMC*, 128-129) ainsi que dans sa conférence de 1956 « La quête de l'Absolu » (*MIMC*, 132-133), il reproposa, à la lumière de l'Inde, les deux voies de la mystique chrétienne qui peuvent être rattachées au degré kataphatique et au degré apophasique de la théologie dionysienne, sachant que l'une et l'autre conduisent à l'ultime degré théopathique.
1112. Cf. AUGUSTIN D'HIPPONE, *De Trinitate* XIV-XV.
1113. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Summa theologiae* Ia, q. 2, a. 3.
1114. J. MONCHANIN, « La quête de l'Absolu », *MIMC*, 132-133.
1115. Lettre de J. Monchanin à E. Duperray du printemps 1939, *AS*, 88. Cf. J. MONCHANIN, « Apophasisme et apavâda », *MIMC*, 128 : « C'est par négation que [Jean de la Croix] procède ; pour atteindre le Tout [*todo*] de Dieu il rejette le rien [*nada*] qu'est le monde en comparaison de Dieu, car Dieu n'est en lui-même rien de ce qui se voit, se pense ou s'éprouve, fût-ce dans les plus hautes extases. »
1116. Cf. la lettre de J. Monchanin à E. Duperray du printemps 1939, *AS*, 88.
1117. J. MONCHANIN, « La quête de l'Absolu », *MIMC*, 133.
1118. Lettre de J. Monchanin à E. Duperray du printemps 1939, *AS*, 88.
1119. Cf. J. MONCHANIN, « Le Mystère », *EM*, 91.
1120. Lettre inédite de J. Monchanin à D. Delannoy après 1952.
1121. Lettre inédite de J. Monchanin à D. Delannoy après 1952.
1122. J. MONCHANIN, « Les deux voies spirituelles », *EM*, 127.
1123. J. MONCHANIN, « Les deux voies spirituelles », *EM*, 124.
1124. J. MONCHANIN, « L'Inde et la contemplation », *MIMC*, 38.
1125. J. MONCHANIN, « L'Inde et la contemplation », *MIMC*, 49.
1126. En 1924, Monchanin s'indignait déjà du peu d'intérêt que la théologie portait au Paraclet : « Je vous disais que le Saint-Esprit devait être le centre de la mystique. Alors que tant et tant d'ouvrages de piété sont consacrés à saintes X, Y, Z, savez-vous combien il y en a au catalogue de Desclée concernant le Saint-Esprit ? Un et encore, c'est la théologie de la confirmation. C'est un baromètre indiquant une dépression inquiétante. C'est bien toujours le Grand Méconnu, le Vagabond de Bloy » (Lettre de J.

Monchanin à E. Duperray du 10 mars 1924, AS, 32).

1127. J. MONCHANIN, « L'Inde et la contemplation », *MIMC*, 49.

1128. J. MONCHANIN, note inédite : « Contemplation ».

1129. J. MONCHANIN, « Théologie et mystique du Saint-Esprit », 75-76.

1130. J. MONCHANIN, « Et au nom de l'Inde... », *ES*, 38-39. L'adjectif « trans-advaitique » est sans doute de la plume de notre auteur pour montrer, grâce à la correction du préfixe « trans- », que l'unité de « réciprocité non séparante » du Père et du Fils en l'Esprit conserve la pleine altérité des Personnes divines et ne peut donc être interprétée purement et simplement en terme d'*advaita*. Monchanin rejetait toute transposition chrétienne hâtive de l'*advaita*, particulièrement chez Le Saux, à cause de tout ce que la non-dualité portait de non-assumable pour un chrétien. Quelques années auparavant, il avait d'ailleurs noté avec circonspection : « Le Saux voit l'*advaita* déjà transposée en christianisme, le relatif recueilli dans la Trinité, une parce que *ex tribus* (il dit *ex duobus*), l'Esprit étant le lien unificateur de la dyade Père-Fils » (Lettre de J. Monchanin à M. Adiceam [M. Prost] du 31 octobre 1948, *LS*, 53). Nous retrouvons ici la différence de solidité qu'Henri de Lubac avait notée entre les pensées des deux fondateurs du Shântivanam.

1131. J. MONCHANIN, « Méditation oupanishadique chrétienne sur *Pûrnatâ = Sam-advaita* », *MIMC*, 235. Comme notre auteur avait forgé, à l'aide du préfixe sanscrit *sam*, le terme de *sam-sat*, il forgea aussi, dans cette note de 1940, le terme de *sam-advaita* pour montrer que l'unité communionnelle de la Trinité est la plénitude transfigurée de l'*advaita*. Par la suite, il ne recourut plus à ce terme pour éviter toute confusion syncrétiste.

1132. J. MONCHANIN, « Au nom de l'Église », *ES*, 23.

1133. J. MONCHANIN, « La quête de l'Absolu », *MIMC*, 135.

1134. Cette qualification de « dogmatique » est évidemment impropre pour la tradition indienne. Nous voulons viser à travers elle tout le *corpus* scripturaire hindou qui rend compte de la croyance commune aux différentes écoles ainsi que des expériences spirituelles spécifiques à chacune d'elles.

1135. Lettre de J. Monchanin à E. Duperray du 17 décembre 1955, AS, 243.

1136. À propos de la prière du *Pater*, Monchanin écrivit cette lumineuse remarque : « Tous les auditeurs de Jésus l'ont compris. Et aucun docteur ni mystique ni génie ne pénétrera plus à fond avant la Gloire !... N'est-ce pas le type même de la mission : proposer à tous un Mystère qui surplombe les plus grands mais dans une forme si connaturelle que le plus petit y puise sa vie et reconnaisse ce qu'il y a en lui de plus familier et de plus secret ? » (Lettre de J. Monchanin à E. Duperray du 15 février 1940, AS, 117).

1137. J. MONCHANIN, « Ismaël et Israël », *AM*, 75 (quelques lignes sont

Ces pages ne sont pas disponibles à la pré-visualisation.

concerne l'approche systématique – dont Monchanin aurait rejeté la naïveté syncrétiste – de la Trinité à la lumière du concept du *Saccidânanda* et surtout à la lumière de l'expérience d'*advaita* alors que notre auteur avait affirmé que c'était justement en cette expérience que « l'hindouisme devait mourir pour renaître chrétien » (*LS*, 175). Une page mérite d'être ici relue pour prendre la mesure du péril encouru : « Que l'expérience védantique de l'être et du soi s'achève en se dépassant dans l'expérience trinitaire du *Saccidânanda*, le chrétien ne peut que s'en réjouir et rendre grâces au Seigneur. Cependant il ne peut jamais oublier que cela relève de la foi seule. Quelle preuve en effet possède le mystique chrétien que son expérience trinitaire du *Saccidânanda* est vraiment un au-delà et un dépassement de l'expérience du *jnâni* hindou ? Une fois que l'on a pénétré au mystère de l'être, les catégories où se mouvait jusqu'alors l'intelligence semblent bien bouleversées à tout jamais [...]. Il n'y a plus que l'être partout, partout le *Brahman* indivis et inqualifiable [...]. Dans cette intuition fulgurante de l'Être, qui assure au chrétien que ce qu'il croit découvrir de soi-même et du monde au centre même de l'Être trinitaire est vérité ? Ne serait-ce pas simplement comme un essai de sauvetage en dernière heure de ce qu'il ne se résigne pas à abandonner en plongeant pour de bon enfin dans le gouffre qui l'attire avec tant de force ? Le thème de la "communion de l'être" au sein même de son indivisibilité, du *sam-sat* et de la *koinônia* au cœur même de l'*advaita*, n'est-ce pas comme l'effort suprême de l'intelligence humaine – effort à la fois sublime et désespéré – pour échapper au naufrage qui la menace ? Elle essaierait ainsi de sauver ce qui peut l'être de son expérience d'individualité et de multiplicité en la reportant au sein même de l'Être-en-soi. Seule en effet l'admirable théologie trinitaire qu'élaborèrent les Pères et les Docteurs de l'Église est capable d'apaiser l'intelligence et de l'arracher au désespoir qui la guette quand elle en vient à se pencher sur l'abîme de l'Être. Cependant qu'est finalement cette théologie : vérité suprême, ou bien simplement l'intuition de quelque génie, élaborée par d'autres génies de la pensée, de l'*eidos* ? » (H. LE SAUX, *SHMC*, 258-259). En considérant Dieu « à la fois un et multiple en son mystère, ou plus justement à la fois non-un, *an-eka*, et non-deux, *ad-vaita* » (*SHMC*, 190), Le Saux était conduit à un « apophatisme par défaut » qui, malgré sa prétention à être une expérience indicible surpassant dans sa Vérité absolue toute formulation dogmatique, cachait finalement une unité au-delà de la distinction trinitaire. En refusant d'appliquer dangereusement le concept d'*advaita* au Mystère trinitaire, Monchanin était aussi conduit à un Au-delà mais qui est, dans un « apophatisme par excès », la plénitude communionnelle de « l'Un-multiple

absolu » – non l'*an-eka* (non-un) mais le *sam-ekam* (un-communion) : « dans le Plérôme et dans la Trinité, l'unité la plus une dans l'ordre du créable (Corps mystique) et la plus une absolument (Trinité) est une unité de communion, *sun-on, sun-hen, sam-ekam* » (MIMC, 234). Par ailleurs, comme l'écrivit Jacques Dupuis (1923-2004) dans la préface à la nouvelle édition de *Sagesse hindoue, mystique chrétienne*, Le Saux s'est de plus en plus en plus demandé dans ses dernières années « si la Trinité chrétienne résiste à l'*advaita* ou s'il ne faut pas plutôt admettre sans détour que, vraie sans doute au niveau de la manifestation et du mythe, elle s'évanouit cependant à celui de la Vérité absolue » (SHMC [1991], 8). À lire les fragments de son journal intime, il semble difficile de douter, malgré des affirmations contradictoires, qu'il fit ultimement le choix de l'*advaita* en son expérience indicible ; en effet, il déclara le 25 août 1970 : « *Sagesse* est un essai “suppliant”, “angoissé”, pour tâcher de reprendre pied alors que les vagues – la lame de fond de l'*advaita* qui reprend et emporte tout – vous emmènent vers le large » (*La Montée au fond du cœur*, 387) et le 3 février 1973 : « Tout mon thème de *Sagesse* croulé, et dans cet écroulement total, l'éveil. Un éveil qui simplement ne se définit pas. Car en cherchant à se définir il se vide de sa luminosité essentielle » (*Ibid.*, 450). Or, cette réduction de la Trinité au mystère d'*advaita* s'est retrouvée dans des ambiguïtés qui parsèment la réflexion de son ami Jacques Dupuis : « On peut ajouter que le contact avec la mystique hindoue de l'*advaita* peut aider les chrétiens à purifier et à approfondir leur foi dans le mystère divin. Comment ? À la lumière de la mystique de l'*advaita*, une communion tripersonnelle avec Dieu ne semble-t-elle pas une propédeutique devant être transcendée, afin de pouvoir finalement devenir un avec le mystère divin au-delà de toutes les distinctions ? La question est plausible, même dans le contexte de la tradition chrétienne. Si le Père est la source trinitaire insondable au-delà de l'Esprit et du Verbe, n'avons-nous pas le droit de nous demander s'il n'y a pas, de même, un au-delà du Père ? L'Abîme insurmontable n'est-il pas au-delà de tout être-personne ? Certains mystiques chrétiens, Maître Eckhart en particulier, l'ont pensé et ont parlé de la “Surescence” de la Divinité, au-delà des trois Personnes » (J. DUPUIS, *Vers une théologie chrétienne du pluralisme religieux*, 418). Au terme de notre parcours, nous comprenons facilement comment la lucidité de notre auteur apporte un discernement corrosif sur ces positions qui connurent malheureusement une fortune au-delà des frontières de l'Inde. Néanmoins, le cadre de notre ouvrage, qui s'est concentré sur l'œuvre monchianienne et ses sources, ne nous permet pas d'aller plus loin dans cette question capitale.

Un nouvel ouvrage devra s'y atteler en gardant le mot d'ordre de Monchanin à son compagnon selon lequel l'*advaita* doit mourir (cf. *LS*, 175). Outre l'étude systématique de la pensée d'Henri Le Saux, il nous faudra surtout déployer une étude de l'*advaita* dans toutes les formes que lui ont données les maîtres du Vedânta afin de montrer en elles tout ce qui est incompatible avec la Révélation chrétienne.

1341. H. LE SAUX, « Notes de théologie trinitaire », *IR*, 243.

1342. Lettre de J. Monchanin à M. Prost du 29 juin 1941, *MIMC*, 163.

1343. Nous aimons rapprocher du témoignage de Monchanin ces paroles de Jean-Paul II : « Comme je l'ai écrit ailleurs, mes contacts avec des représentants des traditions spirituelles non chrétiennes, particulièrement les traditions asiatiques, m'ont confirmé dans la conviction que l'avenir de la mission dépend d'une grande diffusion de la contemplation. En Asie, siège de grandes religions, où les personnes et des peuples entiers ont soif du divin, l'Église est appelée à être une Église de prière, profondément spirituelle bien qu'elle soit engagée dans des préoccupations humaines et sociales immédiates. Tout chrétien a besoin d'une authentique spiritualité missionnaire de prière et de contemplation » (JEAN-PAUL II, *Ecclesia in Asia* 23).

1344. « Le sage est reconnu seulement par le sage. Le silence est le plus haut enseignement du sage. Le sage n'est limité ni par l'espace ni par le temps. » Cet aphorisme latin de Monchanin est reproduit dans l'ouvrage *Swâmi Parama Arûbi Anandam*, 124.

1345. J. MONCHANIN, « L'Inde et la contemplation », *MIMC*, 34-35.

1346. BRAHMABANDHAV UPÂDHYÂYA, « Vande Saccidânandam », in H. LE SAUX, *SHMC*, 267. Cette célèbre hymne sanscrite de Brahmabândhav Upâdhyâya parut pour la première fois en octobre 1898 dans sa revue *Sophia*. Elle fut plus tard mise en musique par le père Robert Antoine, s.j., afin d'être chantée en 1964 au Congrès eucharistique de Bombay auquel participa le pape Paul VI.

1347. Traduction de J. Monchanin. Cf. *MIMC*, 155-156.

1348. Nous donnerons dans la prochaine section des annexes la bibliographie détaillée des écrits de Jules Monchanin où se trouvent les références des publications.

1349. L'essentiel des écrits lyonnais de Monchanin se trouve sous la forme de brèves notes pour la plupart inédites et conservée aux archives municipales de Lyon. Elles furent dactylographiées par Marguerite Prost sur un papier en-tête de la pharmacie « P. Rostain » à Neuville-sur-Saône. Nous pouvons donc les dater entre leur rencontre vers 1935 et le départ pour la

Belgique en 1938. Avant le premier départ en Inde de 1939, Victor Carlhian a rassemblé la plupart de ces écrits lyonnais ; nous ferons apparaître à l'aide d'un astérisque les titres des notes qu'il classa. Nous possédons enfin une autre recension du *corpus* monchanien réalisée par Henri de Lubac dans les années 1960-1970.

1350. Une hésitation demeure sur cette note. Est-elle de Monchanin seulement ? Ou a-t-il reçu l'aide d'Henri de Lubac pour l'émailler de nombreuses références patristiques ?

1351. Les archives municipales de Lyon contiennent d'autres notes inédites des sermons lyonnais de l'abbé Monchanin.

1352. L'abbé Monchanin partit de Marseille pour l'Inde le 5 mai 1939 et arriva à Bombay le 18 mai de cette même année.

1353. Le premier retour de Monchanin en Europe, afin d'accompagner à Rome Mgr James Mendonça (1892-1978) évêque de Tiruchirapalli, eut lieu du 15 août 1946 au 18 février 1947. Au cours de ce séjour, il se rendit, entre autres, à Londres, Louvain, Rome, Paris et Rabat.

1354. L'abbé Monchanin, gravement malade, quitta l'Inde le 10 septembre 1957 et mourut un mois plus tard, le 10 octobre, à Paris.

1355. Une certaine hésitation demeure au sujet de l'attribution de cette homélie pour le départ de Claude Bouiller, Myriem Chuzeville et Andrée Zénone pour la fondation de la communauté du Bou-Saada en Algérie. Il semblerait qu'elle ait plutôt été prononcée, le 19 octobre 1937, par l'abbé Édouard Duperray en présence de l'abbé Monchanin.