NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

118 N° 1 1996

Monchanin: une théologie des virtualités

Olivier DE BERRANGER ((Mgr))

p. 23 - 33

https://www.nrt.be/en/articles/monchanin-une-theologie-des-virtualites-19

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

Monchanin: une théologie des virtualités

Jules Monchanin est né le 10 avril 1895 à Fleurie, dans les monts du Beaujolais. Entré au Grand Séminaire Saint Irénée en octobre 1913, il est ordonné prêtre pour le diocèse de Lyon en 1924 et, à sa demande, nommé vicaire dans la cité minière de La Ricamarie, dans la Loire. Tout en se donnant généreusement à ce ministère, ainsi que dans les diverses tâches qui lui sont confiées pendant une quinzaine d'années, il fait montre d'une ouverture d'esprit et de coeur qui, aujourd'hui encore, ne laisse pas d'étonner. Pionnier de l'oecuménisme aux côtés d'un Paul Couturier, il se lie d'amitié avec des hommes comme Victor Carlhian, Emmanuel Mounier, André Chouraqui, Jean Wahl et Louis Massignon.

Si, très tôt, il demande à partir pour l'Inde et apprend le sanscrit — comme son ami Édouard Duperray, qui se préparait pour la Chine —, Monchanin a pour le judaïsme et pour l'islam une curiosité spirituelle au moins aussi grande qu'à l'égard du bouddhisme et de l'hindouisme. En Inde, à partir de 1939, il se consacre pendant plus de dix ans à un ministère parmi les plus humbles dans le diocèse de Trichinipoly (aujourd'hui Tiruchirapalli). Ce n'est qu'en 1950 qu'il peut enfin commencer, au bord de la Kavery, dans le bois de la paix (*Shântivanam*), son projet d'ashram, en compagnie de Henri Le Saux, moine bénédictin de l'abbaye de Kergonan, en Bretagne. Il meurt en 1957 à l'hôpital Saint-Antoine à Paris, «enfoncé dans l'épaisseur du bois»[1].

Les écrits de Henri Le Saux sont relativement connus et souvent cités, surtout son *Journal*. Monchanin a peu écrit, encore moins publié. Mais la parution récente de ses *Lettres au Père Le Saux* permet de se faire une idée du débat, parfois douloureux, qui se fit jour peu à peu entre ces deux précurseurs de l'inculturation[2]. Profitant de cette publication, je chercherai, dans les lignes qui suivent, à attirer l'attention sur un versant de ce débat.

---

1. C'est le titre, emprunté à Monchanin lui-même, que H. DE LUBAC a donné au dernier chapitre de son petit livre *Images de l'Abbé Monchanin*, Paris, Aubier, 1967.

2. J. MONCHANIN, *Lettres au Père Le Saux*, texte établi, présenté et annoté par F. Jacquin, Paris, Cerf, 1995. En plus des rares livres dont Monchanin est l'auteur (nous en citons l'un ou l'autre dans cet article), un Fonds Monchanin est en train de se constituer aux Archives municipales de Lyon. Un travail de

I. - Un «noyau infrangible»

Il ne saurait être question de parler de Monchanin théologien, comme si ce dernier avait jamais revendiqué ce titre. Il ne fut pas davantage un philosophe ou un linguiste. Pierre Emmanuel disait de lui qu'il était «un marginal sans passeport», non certes qu'il le considérât inférieur aux experts les plus doués de sa génération, mais au contraire parce que ses «fulgurances» les dépassaient tous[3].

Parmi ces «fulgurances», j'ai choisi d'aborder celle par laquelle Monchanin entend «ressaisir le christianisme en son jaillissement originel»[4]. Tout, affirme-t-il, y aurait déjà été donné «en virtualité»[5]. Et pourtant Monchanin ne craint rien moins qu'un «rétrécissement de l'Église à la mesure d'un fragment de son passé»[6]. Comment cherche-t-il à surmonter le dilemme? J'ai été personnellement intrigué de découvrir chez Monchanin, dans une synthèse de missiologie rédigée avant son départ en Inde, la méfiance qu'il exprime à l'égard d'une théorie du développement du dogme, qu'il attribue à Newman. Il suffit de lire la description — fort concise — qu'il en donne pour remarquer qu'il s'est trompé sur ce point. Il écrit: «On a peut-être majoré l'importance intellectuelle et spirituelle du développement, en réalité plus analytique que créateur».

Toutefois, avec Newman lui-même, nous ne pouvons que donner raison à Monchanin lorsqu'il enchaîne: «Nulle somme médiévale et nulle histoire critique des dogmes ne dépasse la théologie de Paul et Jean». Dans la perspective qui est la sienne d'une assimilation chinoise ou indienne d'un dogme à l'état pur, il lui importe, en effet, de retrouver «le noyau infrangible de la Révélation elle-même». Les diverses «constellations» qui s'étaient formées autour de ce noyau, origénienne, augustinienne, scotiste, thomiste... ou newmanienne, n'étaient que les éléments d'une nébuleuse née au temps des Pères apostoliques et poursuivie dans le cours de l'histoire occidentale du christianisme. Ainsi conclut-il: «Ce même centre gravitique devra ramasser aux Indes une tout

---

classement reste à faire, ce qui explique le caractère provisoire de certaines références ci-dessous mentionnées.

3. P. EMMANUEL, *Qui est cet homme, ou le singulier universel*, Paris, Egloff, 1947, p. 200.

4. J. MONCHANIN, *Théologie et spiritualité missionnaires*, Paris, Beauchesne, 1985, p. 85.

5. *Ibid.*

6. J. MONCHANIN, *Mystique de l'Inde, mystère chrétien*, Paris, Fayard, 1974, p. 85.

autre matière nébulaire, d'où les siècles dégageront de tout autres constellations intelligibles. *L'unité catholique* repose sur ce centre gravitique et la *catholicité* est ce firmament indéfini»[7].

Quel serait ce dogme à l'état pur sur lequel s'étaient construites les synthèses successives de la pensée chrétienne en Occident? Monchanin ne confond jamais le mystère et ses représentations. Mais il pense pouvoir retrouver, même contre la métaphysique grecque, un diamant irréfragable sur lequel buteraient également les pensées chinoise ou indienne: l'idée de création. Si l'on en contourne l'exigence, écrit-il à Le Saux, ce «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... C'est la création qui est à repenser ou plutôt à situer de nouveau à la source du mystère révélé». Faute de quoi, «tout l'ensemble du mystère chrétien», emporté dans le mode illusoire du *vivarta*, serait «réduit au docétisme et au transitoire»[8].

En revenant constamment sur ce thème, Monchanin se serait-il contenté de relever une aporie demeurée aujourd'hui insurmontable dans ce que nous appelons le «dialogue interreligieux»? Tout au contraire, son sens aigu des différences comme son refus de tout concordisme lui ont permis de frayer trois sentiers en lisière de forêt. Peut-être commençons-nous tout juste à les emprunter: sentiers du temps, de l'autre, de l'amour livré.

II. - Le sentier du temps

Encore à Le Saux, Monchanin écrit au printemps 1954:

> L'absolue liberté de la création — hors de tout «nécessitarisme» grec ou *parinâmavi* — est un point essentiel... La valeur irremplaçable (même par l'éternité) du temps me paraît être un point cardinal. Mais nous en reparlerons à loisir. De telles recherches exigent un état d'esprit de sérénité, difficile en cet âge de l'Église, où temps et éternel semblent disjoints[9].

J'attire l'attention sur le contraste qui affleure dans cette citation entre un commencement abrupt, écho d'une certitude sans

---

7. *Théologie et spiritualité...*, cité *supra* n. 4, p. 86.

8. *Lettres...*, cité *supra* n. 2, p. 175; cf. *Mystique de l'Inde...*, cité *supra* n. 6, p. 178.

9. *Lettres...*, cité *supra*, n. 2, p. 144. La doctrine de *parinâma* désigne une transformation évolutive de la cause matérielle en ses effets; cf. «Le temps selon l'hindouisme et le christianisme», dans *Mystique de l'Inde...*, cité *supra*, n. 6, p. 99-107.

faille, et la suite plus délicate: «nous en reparlerons à loisir...», méditative même, où l'on croit entendre Péguy parlant de «l'amnésie de l'éternel». À vrai dire, tout Monchanin est là: ce prêtre a une conception forte *du* temps, ancrée dans sa foi en la création; mais il perçoit très vivement *son* temps, troublé, «disjoint» comme il le dit, et sa connaissance de l'Art moderne renforce ce sentiment sans l'accabler en rien. Enfin, il prend *le* temps de l'écoute et de la recherche parce que, grâce aux tâtonnements de son aventure monastique et de son ministère quotidien, il a appris que jamais nulle logique ne l'emporte sur une liberté créée. Il n'y aura dès lors chez lui aucune précipitation. La christogenèse de l'univers exige une «patience géologique».

La question fondamentale posée dans le débat Monchanin-Le Saux est donc celle-ci: qu'est-ce que la création, non point comme concept mais comme «source du mystère révélé», offre finalement à l'âme indienne, nourrie qu'est celle-ci depuis des millénaires par une métaphysique et une mystique du temps qui ne lui doivent rien? Temps immobile? se demande parfois l'occidental, toujours pressé. Monchanin pensait, lui, que dans l'hindouisme, le *vedanta* classique ouvrait sur un «dynamisme» propre à «différencier à l'infini les manifestations de la matière et de la vie». «Mais, ajoutait-il, ce devenir est perpétuellement récurrent... le temps déroule des virtualités enveloppées pour les enrouler à nouveau; il ne crée rien[10].»

Si Monchanin, pour sa part, semble avoir ébauché comme une théologie des virtualités, ce ne sera certainement pas pour opposer à ce flux intérieur et innombrable je ne sais quelle fin de non-recevoir. Sa tentative laisse au contraire apparaître une autre question, qui n'est peut-être qu'une face cachée de la première: comment l'unité catholique laissera-t-elle enrichir son firmament du dynamisme, différencié à l'infini, que l'hindouisme a introduit dans la pensée indienne du temps?

III. - Le sentier de l'autre

De La Ricamarie à *Shântivanam*, c'est peu dire de Jules Monchanin qu'il a toujours emprunté le sentier de l'autre. Le jeune prêtre à qui on avait dit: «Vous servirez l'Église par la pensée», devient le confident de familles italiennes ou polonaises, resserrées autour de la mine dans la Loire. Ami des chercheurs lyonnais et esthète épris de peinture abstraite, il devient le vicaire itinérant

---

10. *Mystique de l'Inde...*, cité *supra* n. 6, p. 104.

des pauvres communautés catholiques éparses au milieu des plantations de thé dans l'Inde du Sud. Ces «images de l'Abbé Monchanin» convergent-elles vers une unité cachée? Où donc ce funambule trouve-t-il l'espèce de «balancier» qui le maintient debout là où tant d'autres auraient chuté? Comme lui-même l'écrit à Le Saux:

> C'est vrai, on est contraint, parfois, de marcher sur une corde raide; chacun la sienne. Les acrobates usent, dit-on, du balancier? L'esprit critique est peut-être ce balancier[11]?

Une des raisons pour lequelles l'esprit critique, chez Monchanin, n'a pas failli, c'est qu'avant d'emprunter le sentier de l'autre il avait le *sens* de l'autre, de sa dissemblance dans la ressemblance. Cela valait aussi bien dans son rapport à Dieu qu'aux hommes ou aux civilisations. S'il repoussait l'idée grecque d'un monde éternellement déjà là, c'est parce que «l'absolue liberté de la création» postulait son absolue altérité[12]. Mais lui-même ne reste-t-il pas trop parfaitement «grec» lorsqu'il refuse la solitude sacrée d'un Absolu qui lui semble rejeter le monde en un domaine de pure apparence dans la doctrine de *Sankara*[13]? C'est tout au moins ce que lui reproche Le Saux, qui, dans une lettre à Lemarié, dit trouver décidément Monchanin trop plotinien pour jamais pouvoir faire le sacrifice de son *nous*, c'est-à-dire justement, de son esprit critique. En réalité, c'est la foi judéo-chrétienne de Monchanin en la création qui reste chez lui le fer de lance de tout discernement théologique. Il aime par exemple à citer le mot du baron von Hügel: *otherness in likeness* (l'altérité dans la ressemblance), parce qu'il se rend compte, comme il l'écrit lui-même, de «l'équilibre» entre transcendance et immanence, mis en lumière par le débat de Blondel avec ses censeurs. Dès lors, face à «l'identité substantielle entre le soi encore engagé dans la transmigration réelle ou apparente et le Soi absolu» (dans le *Vedânta*), Monchanin maintiendra la perspective d'une union à Dieu qui prend bien naissance à l'intérieur de la créature mais en vue d'un dépassement du soi dans l'autre[14].

Dans une note elliptique, qui, comme beaucoup d'autres, n'est pas datée et semble avoir été prise à la volée par une auditrice, Monchanin traite d'un sujet sur lequel il ne cessera de tracer des esquisses jusqu'à la fin de sa vie:

---

11. *Lettres...*, cité *supra* n. 2, p. 172.
12. *Ibid.*, p. 173.
13. *Mystique de l'Inde...*, cité *supra* n. 6, p. 102; cf. *Lettres...*, cité *supra* n. 2, p. 148.
14. ***Lettre à J. Lemarié*, 27 juin 1954.**

L'amour veut l'un et le deux: l'unité des distincts en tant que distincts ne s'équilibre que par la tension, elle est projection; chacune de ses phases n'est équilibrée que par sa tension vers la phase ultérieure — dépassement — troisième terme non donné. Refus d'arrêt en l'un quelconque des points traversés, *trans*[15].

Une théologie des virtualités sera «trans» (!) elle aussi. Sans laisser perdre le «noyau infrangible du dogme», elle n'aura de cesse que les univers d'au-delà du fleuve lui en révèlent certains secrets jusqu'alors ignorés, parce que la tension, la projection, le dépassement vers un troisième terme qui est l'Autre même n'avaient pas été suffisamment risqués.

IV. - Le sentier de l'amour livré

Dans une lettre de Pâques 1954, Monchanin raconte à Le Saux la visite d'un jeune religieux indien à leur ashram, «très surpris, lui écrit-il, de m'entendre dire que cette "hindouisation" afin de christianiser n'était pas un appât mais un *inner urge, out of love* afin de christianiser en nous la recherche de l'Absolu par l'Inde. Il a avoué que cette idée se présentait à lui pour la première fois»[16]. L'expression «amour livré», qui introduit cette section, est trop connue pour que j'aie à en rappeler le fondement néo-testamentaire. Mais elle pourrait nous induire en erreur sur la démarche de Monchanin et de Le Saux, qu'il n'y a point ici à opposer.

L'amour, par essence, n'est pas unilatéral. L'intentionnalité de l'amour qui a conduit ces hommes à s'intérioriser à l'hindouisme afin de christianiser en eux «la recherche de l'Absolu par l'Inde» ne cesse pas de nous surprendre aujourd'hui, comme elle avait surpris alors ce jeune religieux.

Le sens de leur itinéraire, apparemment stérile pour l'immédiat, indique que leur visée n'avait de sens que dans la réciprocité fondamentale de l'amour. Ils se sont livrés à l'Inde, chacun à sa manière et dans les limites propres de sa personnalité. Mais cette livraison ouvre sur une perspective qui — Monchanin n'a cessé de le souligner — serait féconde le jour où elle serait reprise par les Indiens eux-mêmes. Toutefois, elle a pu l'être déjà en Inde comme en Europe, dans la mesure où elle y a porté le témoignage avant-coureur d'une oecuménicité «pleine», comme l'appelle Monchanin, celle d'un Corps mystique «s'intégrant tous les

15. Inédit, coté 18 M.a.b. Souligné dans le texte.
16. *Lettres... cité supra* n. 2, p. 144.

hommes, toutes les civilisations, toutes les époques». Car nul membre du Corps, ajoute-t-il, «ne peut cesser de tendre sa prière et le désir foncier de son être vers cette Humanité en obscure attente de la Bonne Nouvelle»[17].

Monchanin reconnaissait en Jean de la Croix l'un des protagonistes de l'apophatisme chrétien, qu'il a comparé, dans une synthèse audacieuse, à celui de Platon et de Plotin, et surtout à *l'apavâda* qui s'achève dans *l'Advaita* de *Gaudapâda* et *Sankara*[18]. Mais, comme Jean de la Croix et surtout comme Thérèse d'Avila, Monchanin n'en a pas moins souligné que c'est en fin de compte «l'humanité du Christ» qui, pour le mystique chrétien, est «le milieu en lequel et par lequel l'essence divine est appréhendée»[19]. Avant d'aborder directement cette question, glanons quelques lignes d'une de ces lettres à Marguerite Adiceam, que l'ouvrage *Mystique de l'Inde, mystère chrétien* a fait connaître en 1974. Nous y touchons du doigt cette expérience nocturne que seul un véritable apophatisme produit chez qui n'en reste pas à une théologie notionnelle et abstraite:

> J'ai vécu moi aussi... des années étouffantes de solitude presque totale, de rumination impuissante d'une pensée qui tourne en rond comme l'écureuil enfermé: nuit sur ma vie. Mais l'espérance est toujours là, comme la veilleuse sur l'autel[20].

V. - «Par le Christ charnel, nous allons au Christ universel»

Nous venons de le noter: Monchanin n'envisage pas qu'en chrétien on puisse «appréhender l'essence divine» sans passer par l'humanité du Christ. Cette conviction spirituelle a une conséquence fort concrète, que Françoise Jacquin a mise en lumière

---

17. *Théologie et spiritualité...*, cité *supra* n. 4, p. 164.

18. *Lettres...*, cité *supra* n. 2, p. 122; cf. *Mystique de l'Inde...*, cité *supra* n. 6, p. 143: «Saint Jean de la Croix! Il me semble qu'avec Eckhart — et aussi par plusieurs côtés, François d'Assise — et *sous l'optique* de saint Paul — c'est la forme de sainteté que l'Inde réclame: rejet du sensible, du noétique même, kénose absolue pour l'absolu du *Sat*, lui-même perçu comme *au-delà* — avant de l'être comme présence. Celui tellement cerné des négations de l'anthropomorphisme toujours renaissant, qu'on l'énonce plutôt *tat* (cela); et l'amour illimité pour cette pleine et ardente vacuité de tout le moins – que – l'Absolu...» (Lettre du 24 novembre 1938). L'*apavâda* est une énonciation négative de l'Absolu; l'*Advaita* est la doctrine de la non-dualité.

19. ***Mystique de l'Inde...*, cité *supra* n. 6, p. 126.**

20. *Ibid.*, p. 164.

dans une étude où elle a montré comment Jules Monchanin, au cours des années qui ont précédé la seconde guerre mondiale, a su affirmer, aux côtés de Gaston Fessard et Henri de Lubac, l'enracinement du christianisme dans le judaïsme. L'humanité du Christ est impensable sans sa filiation davidique, et c'est pourquoi, affirme Monchanin, «par le Christ charnel, nous allons au Christ universel»[21]. «Ce que le Christ instaure, dit-il, ce n'est pas un anti-judaïsme ou un infra-judaïsme, mais un sur-judaïsme, une transfiguration du judaïsme...» Dès lors, «il doit y avoir dilatation du peuple juif dans toute l'humanité. Le peuple d'Israël reste la moelle et l'écorce»[22].

Même au plus profond de son enfouissement en Inde, Monchanin n'a jamais renié un *iota* de cette profession de foi. S'il a étudié les religions asiatiques de l'intérieur avec une passion que nul ne lui conteste, il n'en est pas moins resté intégralement fidèle au phylum abrahamique, à propos duquel il écrit en 1937: «Plus nous nous enracinerons dans Abraham, plus nous tendrons vers l'espérance informulable, eschatologique, plus nous serons proches sans cesser d'être intensément nous-mêmes»[23].

Le socle terrestre de Jésus de Nazareth une fois posé, Monchanin aime reprendre le verset paulinien sur l'habitation corporelle de la divinité dans le Christ dont parle *Col 2*, 9, en soulignant, selon les cas, tel ou tel versant du paradoxe ainsi énoncé. Tantôt c'est son caractère «apophatique», puisque ce passage est le seul de toute la Bible où le terme de «déité» (*théotès*) est employé[24]. Tantôt, c'est le terme de «plérôme» utilisé par Paul dans le même verset, qui le retient. Il ne craint pas de mettre en regard tel fragment d'un *Upanishad* qu'avant lui Olivier Lacombe avait fait ressortir dans son étude sur l'Absolu selon le *Vedânta*[25]. Mais, plus que tout, ce qui l'intéresse, c'est de chercher comment, en s'universalisant dans l'histoire par son Église, le Christ embrasse peu à peu toute la plénitude humaine:

> Jésus de Nazareth, qui par sa divine humilité s'est vidé de son apparence de Dieu pour vivre comme un homme parmi les hommes, un Juif parmi les Juifs, s'universalise par son Église, devient en elle le contemporain de tous les hommes. De même que le cosmos est finalisé par la vie et la vie par la pensée, la pensée

21. Cité par Fr. JACQUIN, *L'Abbé Monchanin, précurseur du dialogue judéo-chrétien, 1935-1938*, dans *Revue d'Histoire de l'Église de France* 80 (1994) 93.
22. *Ibid.*, p. 92-93.
23. *Ibid.*, p. 98.
24. *Mystique de l'Inde...*, cité supra n. 6, p. 126.
25. *Ibid.*, p. 267-268.

humaine elle-même trouve son équilibre et son achèvement dans son propre dépassement en une personne qui est à la fois indissolublement nature humaine intégrale et hypostase divine. Consubstantiel au Père et à l'Esprit, le Christ est par sa mère consubstantiel à l'homme. En lui l'appel de la terre et le don de Dieu coïncident[26].

Pour autant le christocentrisme de Monchanin n'est jamais une pure spéculation. Citons pour nous en convaincre cette ligne d'une lettre à Le Saux parti en quelque désert pour la Semaine Sainte: «Méditez dans la paix de votre colline cette Passion 'inoubliable même dans la gloire' où TOUT le christianisme est ramassé»[27]. Cela nous suffirait en effet. Il faut cependant conclure.

VI. - Une théologie des virtualités?

Souvenons-nous de cette fulgurance initiale: Monchanin estime que pour pénétrer la pensée chinoise ou indienne il est nécessaire de «ressaisir le christianisme en son jaillissement originel». En même temps, il redoute tout «rétrécissement de l'Église à la mesure d'un fragment de son passé». Dilemme, disions-nous. Ce dilemme est-il dénoué?

Mais, tout d'abord, Monchanin récuse-t-il réellement la théorie du développement dogmatique dont il attribue la paternité à Newman? La référence implicite qu'il donne aux axiomes christologiques de Nicée et d'Éphèse, en parlant, comme nous venons de le voir, de la parfaite consubstantialité du Christ au Père et à l'Esprit et, par sa mère, à notre humanité, montre assez qu'il n'en est rien. S'il avait eu l'occasion de travailler sur l'oeuvre de Newman, malheureusement peu connue en France, il aurait certainement saisi qu'un développement authentique, loin d'obturer le jaillissement originel de la foi, lui en assure la pureté, grâce à la fraîcheur de l'assentiment que la foi, de siècle en siècle, rencontre chez «les petits et les humbles», alors qu'elle reste trop souvent cachée aux «sages et aux savants».

Chez Newman, développement et assentiment ne sont pas dissociables. Je ne pense pas qu'ils le soient davantage chez Monchanin. Comme celui-ci l'écrit à Le Saux, «révélation signifie toujours à la fois CONSOMMATION — sa vérité incluse — et REJET:

---

26. *Ibid.*, p. 105.

27. ***Lettres*** **... cité supra n. 2, p. 14.**

dépassement mais à travers une mort». Il ajoute: «Le platonisme des Pères eût déplu à Platon... le plotinisme de saint Augustin eût paru *trahison* à Plotin; l'*Un* est identifié à l'*être* qui crée des participants: autant d'hérésies plotiniennes»[28].

Il n'y a là aucune étroitesse d'interprétation. À une époque où le concept d'inculturation n'était pas en circulation, Monchanin en «réalisait» le fondement critique indispensable en dehors duquel tout est vertige et confusion. Ce point de vue n'est d'ailleurs en aucun cas une invitation à je ne sais quelle paresse intellectuelle. Monchanin avait certainement lu l'article du Père de Lubac, paru en 1936, où son ami écrivait:

> Le christianisme... n'a pas seulement proposé de nouveaux thèmes. Il a changé quelque chose dans l'esprit lui-même. Il s'est attaqué comme un ferment, ou, si l'on veut, comme un acide au principe de la connaissance. Il a tout creusé en l'homme, tout intériorisé... Dès lors, c'est chose faite: qu'on adhère ou non au dogme chrétien, qu'on s'en souvienne ou qu'on l'ait à jamais oublié, ces profondeurs sont creusées pour l'éternité[29].

Mutatis mutandis, ces remarques sur un débat qui n'avait guère dépassé le cadre du catholicisme français des années 30 restent valides pour comprendre l'entreprise de Monchanin. La Révélation, lorsqu'elle pénètre un monde de vie et de pensée qui a sa propre consistance séculaire, entre avec lui dans une sorte d'«affrontement mystique». Si, par exemple, c'est l'idée de création qui constitue le diamant dur sur lequel vient buter la pensée, et avec elle, inévitablement, celles d'incarnation et de résurrection — pour ne rien dire de l'Église ou de l'Eucharistie —, il faut avoir le courage de lui faire face. En définitive, c'est là radicale nouveauté du Christ qui est en cause. Non que celle-ci doive jamais s'imposer au vide. Au contraire, selon l'adage patristique: «ce qui n'est pas assumé n'est pas sauvé», elle assume toute la plénitude du cosmos et de l'histoire.

Comme Jean-Paul II l'affirme dans l'Encyclique *Redemptoris Missio*, 52, l'Église dans cet «affrontement» en vient alors à «mieux connaître et exprimer le mystère du Christ» lui-même. Mais elle a besoin pour ce faire de cette «patience géologique» qui lui donne d'emprunter, à la manière de Monchanin, le sentier du temps, le sentier de l'autre et le sentier de l'amour livré.

---

28. *Ibid.*, p. 181.

29. H. DE LUBAC, *Sur la philosophie chrétienne*, dans *NRT* 63 (1936) 248-249; reproduit dans *Recherches dans la foi*, Paris, Beauchesne, 1979, p. 146-147.

Dieu travaille lentement dans le coeur des cultures et des mutations qu'elles ne cessent de connaître. Son Esprit «souffle où il veut». La médiation unique et universelle du Christ, «loin d'être un obstacle sur le chemin qui conduit à Dieu, est la voie tracée par Dieu lui-même... Le concours de médiations de types et d'ordres divers n'est pas exclu, mais celles-ci tirent leur sens et leur valeur uniquement de celle du Christ» (*ibid.*, 5 et 29).

F-75007 Paris Olivier DE BERRANGER
5, rue Monsieur

Sommaire. — Rédigé à l'occasion du colloque J. Monchanin, qui eut lieu à Lyon en avril 1995 pour marquer le centenaire de sa naissance, cet article attire l'attention sur un versant du débat qui opposa amicalement Jules Monchanin à Henri Le Saux. Pour J.M., le dogme de la création doit être considéré (phénoménologiquement) comme «la source» de tous les autres. Il se heurte ainsi à la doctrine de la non-dualité (*Advaita*), qui attirait tant Le Saux. L'insistance de J.M. sur ce point mérite d'être méditée par tous ceux qui s'intéressent au problème de l'inculturation.

Summary. — This paper, read at a seminar (Lyons, april 1995) celebrating the birth-centenary of J. Monchanin, stresses one of the aspects of the controversy which opposed him to his companion H. Le Saux. For J. Monchanin, creation *ex nihilo* is to be (phenomenologically) considered as the «source» of all the other dogmas. This runs counter to the non-duality doctrine (*Advaita*) which H. Le Saux found so attractive. The insistence of J. Monchanin on this point ought to be seriously considered by all people concerned with the problem of inculturation.