

Paolo Trianni

JULES MONCHANIN: FILOSOFO PERSONALISTA IN DIALOGO CON IL PENSIERO INDIANO

Riassunto

Il sacerdote lionese Jules Monchanin è un filosofo da riscoprire e da inserire tra i fondatori del Personalismo. Anzi, la sua riflessione filosofica è caratterizzata da un idealismo personalista nel quale convergono filosofia platonica, mistica e teologia. La sua particolarità speculativa, però, consiste nell'aver confrontato il personalismo cristiano all'impersonalismo indù, soprattutto nei suoi anni di missione in India.

Parole chiave

Jules Monchanin, personalismo, mistica, teologia, filosofia platonica, India

Abstract

The Lyonnais priest Jules Monchanin is a philosopher to be rediscovered and to be included among the founders of Personalism. Indeed, his philosophical reflection is characterized by a personalist idealism in which Platonic, mystical and theology philosophy converge. His speculative peculiarity, however, consists in having compared Christian personalism to Hindu impersonalism, especially in his mission's years in India.

Keywords

Jules Monchanin, Personalism, mystic, theology, Platonic philosophy, India

1. Jules Monchanin filosofo della persona

Nel 1927, una decina di anni prima della sua partenza missionaria per l'India, Jules Monchanin divenne membro effettivo della Società lionese di Filosofia. Egli vi entrò in compagnia di J. Lacroix¹, futuro fondatore di «Esprit», grazie all'amicizia e alla stima che gli riservavano Auguste Valensin² e Victor Carlhian, che della società era il mecenate, oltre che uno dei principali divulgatori dei manoscritti di P. Teilhard de Chardin.

Anche soltanto da questi semplici indizi, è orientativamente possibile dare una collocazione alle inclinazioni filosofiche monchaniniane, che si possono ricondurre al primo personalismo e, più precisamente ancora, al pre-personalismo o idealismo personalista. Del resto, sebbene nei suoi scarni scritti non la si trovi mai esposta in un modo organico e sistematico, egli stesso, con un certo autocompiacimento, parlava di una «mia filosofia della persona»³. In particolare, tra le prime fonti del suo pensiero filosofico egli ammetteva l'idealismo occidentale, e, nello specifico, la speculazione di Pierre Lachière-Rey, che si era addottorato su Kant alla Sorbonne nel 1930 ed era poi divenuto professore a Lione⁴. Monchanin lo conosceva bene, anche perché in due occasioni fu presidente della Società lionese di filosofia. La sua comunanza con lui nasceva inoltre dal fatto che era vicino (in realtà il successore designato) ad un autore caro a Monchanin come Blondel. Era inoltre membro attivo del movimento alternativo alla sinistra anticlericale "Sillon", col quale egli stesso simpatizzava.

Della visione filosofica di Lachière-Rey, egli scriveva che «fedele al suo idealismo personalista ha scrutato Heidegger e Sartre per respingere il loro nulla, e Husserl, con il quale, io credo, fa un pezzo di

¹ Jean Lacroix era nato a Lione nel 1900. Fortemente influenzato da Blondel, nel 1928 si legò a Mounier, e con lui, nel 1932, fondò la rivista «Esprit». Dal 1944 ha tenuto la cronaca filosofica per il giornale «Le Monde».

² Auguste Valensin, fu un gesuita, così come il fratello maggiore Albert. Ad Aix era stato maestro e amico Blondel e fu compagno di Teilhard de Chardin. Dal 1920 al 1935 fu professore nella facoltà cattolica di Lione. È stato autore di commenti a Dante nei quali è stato avvertito un lento evolversi dall'iniziale metafisica tomistica verso un idealismo platonico e pascaliano. Di lui si deve soprattutto segnalare la corrispondenza con Blondel: M. Blondel e A. Valensin, *Correspondance*, Montaigne, Paris 1957); e quella con Teilhard de Chardin: P. Teilhard de Chardin, *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier*, Aubier-Montaigne, Paris 1962.

³ J. Monchanin, *Mistica dell'India e mistero cristiano*, Marietti, Genova 1992, p. 144.

⁴ Per un approfondimento cfr. P. Lachière-Rey, *L'idéalisme kantien*, F. Alcan, Paris 1931; *Le Moi, le Monde et Dieu*, coll. «Revue des cours et conférences», Boivin, Paris 1938.

cammino»⁵. In concreto, comunque, ciò che maggiormente lo legava al pensiero del professore lionese era la rilettura di Kant attraverso la categoria di persona, giacché la sua, come è stato scritto, si deve considerare una forma personalista dell'idealismo⁶.

Proprio riprendendo il titolo di un articolo di Lachièze-Rey del 1938, ma anche inserendo in esso le sue proprie considerazioni sulla filosofia dell'alterità, Monchanin annotava che

Isolatamente, il me (Narciso o Erodiade) non si può conoscere o amare che per l'interposizione di un'alterità [...] la sola alterità appagante non è quella della cosa, ma quella della persona. Il me non è *ad aliud* ma *ad alium*, non *ad quid* ma *ad te*.... (L'idealismo non è da rigettare perché afferma il primato del soggetto sull'oggetto, della persona sulla cosa, cf. Lachièze-Rey: *Idéalisme kantien*⁷).

È appunto sulla sua scia delle annotazioni contenute in quest'ultimo libro, che Monchanin ha messo in campo una critica al trascendentale di Kant denunciando, nel suo sistema, la latitanza del concetto di "personalizzazione". Nel saggio *De l'esthétique à la mystique*, che raccoglie vari articoli, egli criticava appunto l'idealismo kantiano imputando ad esso almeno quattro limiti. Il primo di essi era giustappunto quello di non personalizzare. Al riguardo, sosteneva che la filosofia idealistica della conoscenza «dimostrando la subordinazione dell'oggetto al soggetto, è riconoscimento del soggetto puro; essa personalizza il conosciuto – il mondo degli oggetti – inserendoli (è questa la definizione di oggetto) nelle funzioni dello spirito. Ma questo idealismo trascendentale non personalizza allo stesso modo il conoscente»⁸. Un secondo limite denunciato dal lionese, nasceva dalla considerazione che il suddetto idealismo lascia fuori il singolare. Rimarcava infatti il sacerdote lionese che esso «non conosce gli altri soggetti nella loro alterità»⁹. Aggiungeva inoltre, lambendo considerazioni presenti anche in Marcel, che l'idealismo trascendentale «lascia fuori dalla filosofia la singolarità dell'individuo in quanto tale, confuso con il puro contingente»¹⁰. La conseguenza finale di tale impostazione, è che l'approccio trascendentale, secondo l'autore, «non conosce affatto gli altri soggetti nella loro alterità in quanto soggetti, ma solo come oggetti di conoscenza (per esempio di tipo sociologico) o come partecipanti uniformemente a un modo del soggetto impersonale che è lo spirito umano»¹¹.

Le considerazioni gnoseologiche summenzionate, che come vedremo fanno da premessa ad un personalismo marcatamente cristocentrico, trovavano spunto anche nelle riflessioni che lo stesso Lachièze-Rey aveva svolto sul *cogito* cartesiano. Monchanin, infatti, riprendendo la sua critica secondo la quale la gnoseologia trascendentale kantiana si occupa non degli oggetti ma del "modo" di conoscerli, inserendo così uno iato di separazione tra l'io ed il pensiero, sosteneva, all'opposto, la loro preliminare inseparabilità. Inoltre, con una considerazione che ha sullo sfondo Kant – ma anche Bergson – sintetizzava che

Il me trascendentale non è più spiegabile attraverso una filosofia della vita; esso richiede una filosofia del pensiero. Tale è l'idealismo, ma l'idealismo personalista, dove l'in-sé è sempre per-sé; il me e il pensiero, come aveva visto Cartesio e non ha visto Kant, sono inseparabili, correlativi, omogenei¹².

La critica personalista monchaniniana all'idealista tedesco passa dunque attraverso Cartesio e in particolare attraverso l'adozione del *Cogito* letto come coincidenza di "in sé" e "per sé. Questa sua convinzione la spiegava in una lettera del 1940, nella quale affermava: «Essere: coincidenza dell'in sé e del per sé (convegno con Lachièze: non c'è *in sé* – sostanza se non "per sé" – persona: idealismo personalista)»¹³. È opportuno ricordare che queste medesime locuzioni furono poi usate da Sartre nel 1943

⁵ F.J. Jacquin, *Une amitié sacerdotale. Jules Monchanin – Édouard Duperray*, Éditions Lessius, Bruxelles 2003, p. 182.

⁶ Cfr. J. Dopp, *Une forme personaliste de l'idéalisme: la philosophie de M. Lachièze-Rey*, in «*Revue Néo-Scholastique de Philosophie*», 38 (1935), pp. 454-469.

⁷ J. Monchanin, *Le moi, le nous et Dieu*, in Y. Vagneaux, *Co-esse. Le Mystère trinitaire dans la pensée de Jules Monchanin–Swâmi Paramârûbyânanda (1895-1957)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2011, p. 616.

⁸ J. Monchanin, *De l'esthétique à la mystique*, Casterman, Tournai-Paris 1955, p. 61.

⁹ *Ivi*, 62.

¹⁰ *Ibid.*

¹¹ *Ibid.*

¹² J. Monchanin, *De l'esthétique à la mystique*, cit., 80.

¹³ *Id.*, *Mistica dell'India, mistero cristiano*, cit., 145.

in *L'essere e il nulla*, ma lo stesso missionario lionese precisava che «questa terminologia non deve niente a quella di Sartre che usa gli stessi termini in un senso completamente differente»¹⁴.

Nel linguaggio monchaniniano è possibile riscontrare come il termine “in sé” assuma, in verità, vari sinonimi: me, *esse sibi*, sostanza, movimento sostanziale; mentre “per sé” indica: pensiero, persona, presenza di sé a sé, essere con, essere in, coscienza di, *esse ad*. Soprattutto queste due dimensioni, alla luce del *Cogito*, non sono per lui né separate né separabili, proprio perché, diversamente, si andrebbe a perdere la relazionalità che costituisce il concetto stesso di persona.

Il senso complessivo di queste riflessioni di stampo gnoseologico, infatti, lo si comprende in rapporto alla trascendenza e quindi all'amore, che ha sempre una connotazione di alterità, relazionalità e personalità. In quale misura sia esattamente questo l'orizzonte di pensiero in cui si è mosso il lionese, diviene chiaro scorrendo una lettera nella quale lui e l'amico Dupperay commentarono la ricerca di una studentessa che, studiando il trascendente in relazione a Blondel, era chiamata a tenere una relazione su Cartesio. Nell'offrire i propri consigli su quali dovrebbero essere i passaggi attraverso i quali si sarebbe dovuta articolare una riflessione sul tema, Monchanin rivelò indirettamente le articolazioni del suo stesso pensiero:

situare la nozione di trascendente in rapporto 1) al realismo mostrando (contro Brunschwig) che il trascendente non ha *niente a che vedere* né con la cosa né con lo spazio, né con alcuna categoria dell'immaginazione: il puro al di là e anche il puro interiore; 2) all'idealismo: il trascendente non è l'Uno neo-platonico, né alcuna idea, ma – come l'immanente – interiorità. Esso è l'assoluto dell'interiorità di cui il *soggetto* (la persona) è solamente l'approssimazione: queste due interiorità – precisamente perché una è assoluta – *non coincidono*, si oppongono o si attirano come *alterità*. Così la trascendenza *condiziona* l'universo che l'immanenza abolisce nell'indistinzione. Insomma, la trascendenza è l'intervallo – infinito – tra l'assoluto dell'interiorità e la finitudine dell'interiorità (il me). Dunque: non-ritorno al realismo (anche chiamandolo “spirituale” come la scuola blondeliana, o “integrale”) ma approfondimento dell'idealismo. Che legga Lachière-Rey: il suo *L'idéalisme kantien* (soprattutto l'ultima pagina) e *Le moi, le monde et Dieu*. E anche G. Madinier: *Conscience et amour* (Alcan 1938)¹⁵.

In sintesi, possiamo affermare che la filosofia monchaniniana, che accusava il pensiero indiano di rendere l'amore un assurdo, è centrata sulla conoscenza dell'altro come amore. È questo il motivo per il quale la sua missione filosofica in India, che sarebbe iniziata qualche anno dopo, ebbe come obiettivo l'inserimento in quella cultura religiosa del concetto di persona e di persona come alterità. A suo avviso, solo l'amore, inteso anche come trasformazione di sé nell'altro, dava la possibilità di conoscere in modo autentico. Scriveva in una riflessione dedicata alla “Partecipazione spirituale al mistero di Cristo”:

L'altro è conosciuto nel me alla maniera di un'immagine, di un concetto, di una “*species intelligibilis impressa*” secondo la scolastica, o alla maniera di una costruzione secondo il kantismo (e più sottilmente nella stessa linea, secondo Husserl: *Méditations cartésiennes*)? Così differenti che siano queste teorie, esse sono riduzioni dell'altro a me. Inversamente, la teoria bergsoniana dell'intuizione, coincidenza con l'altro in quello che ha di inespriabile, è essa, una riduzione di me all'altro. Non sarebbe il caso di parlare, piuttosto, di una conoscenza della trasformazione di sé nell'altro? [...] Conoscenza indissociabile dall'amore: l'amante conosce l'amato¹⁶.

Sono diverse le meditazioni di Monchanin dedicate a questo tema, proprio perché il suo pensare filosofico, a partire dalla fine degli anni Trenta, si è fatto viepiù missionario e conserva sullo sfondo, come stimolo di premessa, la sfida con il solipsismo ed il panteismo del Vedanta indù. Nel contrastare quest'ultimo e fondare la necessità dell'alterità, spiegava che «l'altro me non può essere conosciuto né in sé-stesso né in lui-stesso; in sé-stesso, perché vi sarebbe avvenimento e stato di coscienza; in lui stesso perché il me vi si abolirebbe – ma solamente nella tensione di comunione»¹⁷. In opposizione al solipsismo, invece, affermava che «Il movimento di personalizzazione che integra il tra-me all'io nel *cogito* idealista si persegue subordinando il me all'altro me nella chiamata e nello slancio del dono. La conoscenza non si mantiene che mutandosi in amore»¹⁸. Questa interrelazione tra conoscenza, alterità personale e amore di Dio veniva da lui precisata meglio, spiegando che

¹⁴ Id., *De l'esthétique à la mystique*, cit., 42.

¹⁵ F.J. Jacquin, *Une amitié sacerdotale*, cit., p. 76.

¹⁶ J. Monchanin, *Théologie et spiritualité missionnaires*, Beauchesne, Paris 1985, p. 156.

¹⁷ Id., *De l'esthétique à la mystique*, cit., p. 64.

¹⁸ Ibid.

nel finito, questa pluralità è incompiuta: opposizione imperfetta (soggetto-oggetto) e unione imperfetta (intuizione); presenza soltanto abbozzata. Di qui l'esigenza dell'altro io perché si costituisca l'io (cfr. la filosofia della persona), alterità (altro io) che è dapprima esterna al soggetto e gli diventa (parzialmente) interiore in virtù dell'amore (amore-agape, amore di Dio)¹⁹.

L'idealismo personalista di Monchanin, ad ogni modo, si è progressivamente strutturato in personalismo dialogando con autori come M. Nédoncelle, J. Wahl, E. Mounier e G. Marcel. Soffermandosi sugli ultimi due, giova ricordare che Monchanin fece la conoscenza di Mounier in qualità di giovane allievo del professore di Grenoble J. Chevalier, tra il 1925 ed il 1926. Di lui ha seguito il lavoro anche durante il soggiorno indiano, leggendo i libri e gli articoli di «Esprit» che gli venivano spediti dalla Francia. Va anche ricordato che nel 1950, all'indomani della sua morte, a testimonianza dell'affetto e dell'ammirazione che provava per lui, volle dare a Pondicherry una conferenza in sua memoria²⁰. La principale biografia di Monchanin – F. Jacquin –, ricorda appunto la sua vicinanza al primo gruppo di «Esprit», che egli, effettivamente, cercò sempre di difendere²¹. Per quanto invece riguarda Marcel, egli lo ascoltò alla Società lionese di filosofia nel 1933 e lo andò a visitare nella sua abitazione privata²². È probabilmente da lui che Monchanin ha assunto il concetto di *co-esse*, che ha arricchito e precisato ulteriormente il suo linguaggio filosofico personalista. In quegli anni, infatti, la sua convinzione di fondo era che il pensiero occidentale non era stato ancora capace di formulare una vera filosofia della persona, e proprio per questo articolava in sei punti quella che definiva “una descrizione metafisica della persona”. Quest'ultima, scriveva,

appare come:

- incarnata in un corpo
- centrata sulla coscienza
- temporalizzata secondo un triplice divenire dell'essere, del me, del pensiero
- creatrice attraverso la libertà
- polarizzata attraverso il tu
- assolutizzata dal Tu assoluto²³.

Quest'ultima connotazione rinvia alle radici più profonde dell'idealismo personalista monchaniniano, il quale, in ultima istanza, accoglie e rilancia il pancristismo riportato in auge in quegli anni da Blondel e Teilhard de Chardin. Da questo punto di vista, possiamo anche notare che egli, in un certo senso, anticipa vari temi della cristologia filosofica o idealista di Tilliet²⁴.

Monchanin, in particolare, essendo stato uno dei primi che ha metabolizzato il pensiero di Teilhard de Chardin (da lui conosciuto personalmente e tra i pochi a conoscerne gli inediti anche attraverso De Lubac), accoglieva la sua idea di Cristo come “personalità personalizzante”. Inoltre, nel suo confronto con il monismo indiano, ha diffusamente utilizzato la mistica renano-fiamminga e il loro principio trasversale di “generazione del Verbo”, contrapponendo così il pancristismo al panteismo. Non a caso Monchanin definiva il Cristo il «Tutto-Forma»²⁵. Inoltre, riecheggiando l'Uno-nel-molteplice di Proclo, parlava di Cristo come di quel mediatore tra l'immanenza e la trascendenza e tra la materia e lo spirito che riporta il molteplice all'unità²⁶. D'altro canto, la comprensione del Cristo come “idea prima” si ricollegava direttamente alla teologia dell'immagine di Gregorio di Nissa, che il sacerdote lionese confessava essere l'autore che maggiormente sentiva vicino a sé. In sintesi, se quello del missionario francese rimane un idealismo personalista, è anche in virtù dell'*Idea Christi*, ovvero della convinzione, emersa nell'ambito dello spiritualismo francese moderno, che il Cristo è immanente all'uomo, una sorta di a-priori dello spirito o coscienza. Né va trascurato, al riguardo, che Monchanin definiva la persona come un movimento:

¹⁹ Id., *Mistica dell'India e mistero cristiano*, cit., p. 146.

²⁰ Cfr. l'intervento: *La morte di Emmanuel Mounier* in E. Duperray, *L'Abbé Jules Monchanin*, Casterman, Paris 1960, pp. 153-156.

²¹ Cfr. J. Monchanin, *Lettres au père Le Saux*, Cerf, Paris 1995, p. 78.

²² Id., *Lettres à sa mère 1913 - 1957*, Cerf, Paris 1989, pp. 188, 205, 216.

²³ Cfr. *La nota inedita «Le moi, le nous et Dieu»: una descrizione metafisica della persona*, riprodotto in appendice nella tesi di Y. Vagneaux, *Co-esse*, cit., pp. 613-623.

²⁴ Cfr. X. Tilliet, *La cristologia idealista*, Queriniana, Brescia 1993. Cfr. anche S. Stancampiano, *Cristologia filosofica in Xavier Tilliet. Fede e sapere in dialogo*, Trauben, Torino 2007.

²⁵ J. Monchanin, *Mistica dell'India, mistero cristiano*, cit., 52.

²⁶ Id., *L'Un en Grèce et aux Indes*, in Y. Vagneaux, *Co-esse*, cit., p. 466.

«La persona è un movimento spirituale (destino-vocazione) centrato sulla coscienza polarizzata dall'amore»²⁷. In altre parole, Cristo, nei suoi scritti rappresentava l'idea-forma dell'amore, verso cui procede ed è ordinato lo spirito umano.

Con un termine probabilmente di suo conio, anche se influenzato da Bergson, si riferiva alla persona come "*esse ad*". Tale movimento, questo "muovere verso", rifletteva quasi letteralmente la cristogenesi teilhardiana, la nascita interiore, cioè, dell'amore, ma anche analoghe convinzioni di Mounier²⁸. Con quel linguaggio presente soprattutto nei suoi primi scritti, egli spiegava che «Attraverso questa coscienza che è caratteristica dell'uomo, l'*in sé* diviene il *per sé*. L'*in sé*, cioè a dire il movimento sostanziale, diviene una realtà *per sé*; diviene chiara; ha coscienza della sua ordinazione metafisica, del suo desiderio, della sua polarizzazione»²⁹. In quest'ottica dinamica, il *co-esse* dell'uomo altro non esprime che la singolarità differente (*esse sibi*) nella sua tensione verso l'identità (*esse ad*). Cristo, infatti, rappresenta quell'universale che però non annulla le particolarità personali. Non a caso egli puntualizzava che la forma estrema del *co-esse* altro non era che l'amore, perché presenza della massima alterità e della massima tensione unitiva³⁰.

Rispetto a quello di Marcel, però, il *co-esse* monchaniniano ha una valenza più marcatamente cristologica e trinitaria. Così infatti riassumeva la sua visione personalista:

L'esigenza d'unità si impadronisce dell'alterità scoperta e scavata (e amata) deve produrre un'ontologia del *co-esse* (che possiamo denominare, volendo: metafisica della *presenza*, dell'amore, della *comunione*). Risultato di una filosofia della persona come *esse alius*. Una tale *sinontica* mi appare come la *sola* compatibile con la mia visione: di una teologia trinitaria centrata sulla circumincessione – del Corpo mistico – della creazione (rapporto del Pleroma alla circumincessione), della mistica (pancristismo sostanziale e panparaclitismo sostanziale escludente il panteismo)³¹.

È possibile, pertanto, sintetizzare la filosofia della persona del missionario lionese scandendola secondo i seguenti passaggi consequenziali: a) Essere come persona; b) Persona come coscienza; c) Coscienza come *cogito*; d) *Cogito* come coincidenza di "in sé" e "per sé"; e) Coincidenza di "in sé" e "per sé" come *co-esse*; f) *Co-esse* come distinzione unitiva tra "*esse sibi*" ed "*esse ad*"; g) Distinzione unitiva tra "*esse sibi*" ed "*esse ad*" come intenzionalità e movimento; h) Movimento come cristogenesi; i) Cristogenesi come partecipazione alla vita trinitaria.

2. La missione filosofica in India

Jules Monchanin si deve considerare uno dei principali teorici della teologia della missione del Novecento. Nell'ambito di quel vasto movimento missionario che ha coinvolto la chiesa francofona nei decenni immediatamente precedenti il Concilio Vaticano II, però, egli incarna una peculiare originalità: quella di essere un missionario filosofo.

Quando Monchanin partì per l'India, nel 1939, non mancavano in quel paese testimonianze missionarie attente alle questioni filosofiche; è sufficiente ricordare i gesuiti P. Dandoy e P. Johanns fondatori della rivista «*Light of the east*», tuttavia il loro confronto con la filosofia indiana aveva come riferimento il tomismo, che, in un momento storico caratterizzato dal modernismo, era l'unica lettura filosofica presa in considerazione dalla Chiesa cattolica.

Nel trasferirsi in India, il sacerdote francese fu invece latore di un messaggio filosofico totalmente nuovo, perché portava con sé il progressismo della teologia francese del primo Novecento e la novità della *Nouvelle théologie*, di cui egli stesso, in fondo, era un protagonista di primo piano. A prescindere dal fatto che il suo pensiero si legava ben poco col tomismo, egli era consapevole del fatto che il suo sostanzialismo, la sua distinzione netta tra natura e soprannatura, la sua concezione della grazia abituale come necessaria alla vita spirituale, la sua comprensione della contemplazione autentica come esclusivamente infusa, non predisponavano certamente all'incontro filosofico e teologico tra la civiltà

²⁷ J. Monchanin, *Théologie et spiritualité*, cit., p. 55.

²⁸ Scriveva il personalista: «La persona non è l'essere, ma il movimento dell'essere verso la pienezza; essa non acquista consistenza che nell'essere cui aspira» (E. Mounier, *Il personalismo*, A.V.E., Roma 1996, p. 80).

²⁹ J. Monchanin, *De l'esthétique à la mystique*, cit., p. 42.

³⁰ Cfr. *ivi*, p. 18.

³¹ *ID.*, *Une amitié sacerdotale*, cit., 124.

religiosa cristiana e quella indiana. Da questo punto di vista, è possibile affermare che l'iniziativa missionaria monchaniniana sarebbe stata di molto agevolata da prospettive come l'antropologia trascendentale ed il cristianesimo anonimo di Karl Rahner. Di quest'ultimo, però, nel suo isolamento semi-eremitico – a cui pose fine la morte nel 1957 – non fece in tempo a conoscere l'estensione del pensiero, benché sia documentata la lettura di alcuni suoi articoli. Era probabilmente consapevole, invece, della categoria del “desiderio” escogitata dell'amico De Lubac per superare la rigida contrapposizione teologica tra natura e soprannatura di cui si discuteva in quegli anni, sebbene non ne se ne conoscano commenti particolari. Va detto, anzi, che l'amico gesuita, sebbene studioso del buddhismo, e quindi piuttosto aperto nei confronti del mondo non cristiano, gli raccomandava, nondimeno, che la migliore teologia da fare in India era quello dello scontro. Pur consapevole delle differenze, Monchanin ha invece caratterizzato la sua missione da un'inedita, per l'epoca, “teologia dello scambio”. Questa aggettivazione programmatica di suo conio, escludeva di utilizzare il tomismo, che non manca di accenti esclusivistici e non permette di valorizzare la profondità spirituale e mistica dell'India. Al fine di introdurre il cristianesimo in questo sub-continente, egli ha così puntellato la sua azione missionaria su tutt'altri riferimenti filosofico-teologici: Gregorio di Nissa, lo Pseudo Dionigi, la mistica renano-fiamminga, Teilhard de Chardin, il personalismo.

Negli anni Trenta, egli è stato il primo ad impostare una teologia missionaria che si confrontasse con le scuole filosofiche indiane basandosi su tali autori anziché Tommaso, anche se, di lì a poco, molti ne hanno seguito l'esempio, a partire dal compagno H. Le Saux, e da R. Panikkar, R. De Smet e J. Neuner. Una tale apertura, al tempo del Concilio Vaticano II ha cessato di essere problematica, ma quando Monchanin ha scritto le sue prime riflessioni si era ancora in epoca modernista e sotto l'effetto dell'*Aeterni patris*, con diffusi pregiudizi nei confronti della religiosità indù. Ogni tentativo di dialogo teso a valorizzare questa civiltà religiosa era improntato a quello che si sarebbe poi chiamato “inclusivismo teologico” e rischiava di apparire problematico se non eretico. Rispetto alla mistica non-cristiana, infatti, la tendenza di fondo era quella di considerarla meramente naturale come alcuni lavori di J. Maritain e della sua scuola neo-tomista – O. Lacombe con l'induismo e L. Gardet e G. Anawati con l'islam – avevano tentato di fare³². La tesi opposta – quella possibilista verso la sua soprannaturalità –, rischiava invece di antropomorfizzare in modo immanentistico la grazia rendendola così indistinguibile dalla grazia sacramentale. L'abilità teologica e filosofica dell'azione missionaria monchaniniana si riassume appunto nel fatto che è riuscito a muoversi tra queste opposte posizioni e ad iniziare una vera inculturazione senza incorrere in affermazioni dogmatiche discusse o discutibili.

Questa, in sintesi, l'impronta essenziale della missione filosofica di Monchanin, il quale spiegava il senso della vocazione missionaria come il modo per rendere totale (potremmo dire interculturale) l'incarnazione di Cristo. Spiegava, inoltre, che il senso ed il compito di una testimonianza missionaria in mezzo alla cultura indù è «quello di tenere aperte tutte le porte, attendere con pazienza e teologica speranza l'ora dell'avvento dell'India nella Chiesa»³³.

Oltre all'indipendenza dal tomismo imperante al suo tempo, e al di là della scelta di adottare differenti riferimenti teologico-filosofici, la teologia missionaria del pensatore lionese si caratterizzava anche per la grande competenza indologica. Sotto questo aspetto, infatti, egli merita un suo posto nella storia di questa recente disciplina accademica, che ha iniziato ad essere studiata solo alla fine del Settecento, sebbene non manchino nell'antichità studiosi come Arriano, Strabone o Erodoto – e persino dei Padri – che hanno dimostrato un certo interesse per le genti e le culture di quelle lontane terre³⁴.

In parte egli fu agevolato dal fatto che la Francia, a motivo delle sue colonie, era all'avanguardia negli studi indologici, come dimostra il saggio di Louis Renou nella rivista «Hind», dove pubblicò una sorta di repertorio bibliografico dal titolo *L'Inde et la France*. È significativo, inoltre, che nel 1955, a Pondicherry, sia stata formalizzata la fondazione dell'Istituto francese di Indologia, da cui la successiva Scuola

³² Un articolo classico è J. Maritain, *L'expérience mystique naturelle e le Vide*, in «Études carmélitaines», 23 (1938), pp. 116-139. I due suoi discepoli hanno scritto un volume insieme che è una vera sintesi delle problematiche implicate: L. Gardet e O. Lacombe, *L'esperienza del sé. Studio di mistica comparata*, Massimo, Milano 1988.

³³ J. Monchanin, *Mistica dell'India*, cit., p. 123.

³⁴ È doveroso ricordare come vi sia tutta una tradizione di studi, documentata persino nella tradizione patristica, che testimonia di relazioni e contatti culturali tra Oriente ed Occidente, e ricollega, per esempio, autori come Pitagora o Plotino direttamente all'India: Cfr. K. Karttunen, *India in Early Greek Literature*, Finnish Oriental Society, Helsinki 1989; Pseudo-Palladio, *Le genti dell'India e i Brahmani*, Città nuova, Roma 1992; J. Filliozat, *La doctrine des brahmanes d'après saint Hippolyte*, in «Revue de l'histoire des religions», 130 (1945), pp. 59-91; I. Ramelli e D. Cristiano, *Gli apostoli in India. Nella patristica e nella letteratura sanscrita*, Medusa Edizioni, Milano 2001.

Francese d'Estremo Oriente (EFEO). Monchanin partecipò alla sua inaugurazione, e ne divenne subito uno dei principali oratori³⁵. Lì, infatti, gli fu possibile svolgere un'attività se non da accademico quantomeno da conferenziere. Già dal 1948, venne regolarmente invitato ad intervenire su argomenti indologici, filosofici e teologici. Si potrebbe ricordare, ad esempio, che il neonato Istituto passò, fin da subito, sotto la direzione di Jean Filliozat, che fece proprio a Šântivanam, il monastero fondato da Monchanin, una delle sue prime visite, stringendo amicizia sia con lui che con il compagno benedettino Henri Le Saux. Merita una segnalazione, inoltre, il fatto che un indologo di fama internazionale come Filliozat abbia voluto omaggiare il sacerdote lionese sottolineando che era un uomo dall'erudizione prodigiosa e dalla incantevole semplicità³⁶. Gli indologi dell'Istituto di Pondicherry che Monchanin poté conoscere furono innumerevoli: A. Daniélou, L. Renou, S. Siauve – che divenne poi la curatrice di *Mistica dell'India, mistero cristiano* – M. Biardeau e L. Silburn, di cui Monchanin corresse la tesi di dottorato dal titolo: *Instant et cause: le temps discontinu dans la pensée indienne*³⁷.

Questi contatti, nonostante l'oggettivo isolamento della vita monastica a cui si era dedicato, dimostrano che il missionario lionese conosceva abbastanza bene i maggiori indologi del tempo, quantomeno quelli francesi. Sulla scorta di tali competenze indologiche, si permise anche alcuni severi giudizi su alcune delle più celebrate figure del neinduismo, alcune delle quali assai note anche in Occidente. Se ancora nel 1940, ad esempio, aveva affermato che Râmaã Mahârîi era per lui una figura enigmatica, alcuni anni dopo, in seguito ad alcune visite e letture, formulò un giudizio assai drastico, sostenendo che «il suo pensiero ha il fiato corto»³⁸. Conosceva invece assai meglio Aurobindo, sia perché De Lubac gli chiese un articolo sulla sua filosofia, sia perché intervenne a Pondicherry nell'ambito di una conferenza dedicata al confronto tra il suo evoluzionismo e quello di Teilhard de Chardin³⁹. Del pensiero aurobindiano, che mescolava riferimenti concettuali occidentali ed indiani di diversa scuola, affermò che era un amalgama di filosofie diverse, piuttosto che una vera sintesi⁴⁰. Riconosceva invece una certa purezza concettuale alla Râmakrishna Mission di Vivekananda, mentre, per menzionare un altro autore conosciuto in Occidente, confessò di non amare affatto Śivânanda, che era all'epoca uno dei più noti *guru* di Rishikesh⁴¹.

Al di là di queste note prevalentemente critiche, la teologia della missione del filosofo lionese era orientata ad un'autentica e sincera interculturalità, sebbene all'epoca si usasse ancora il termine di "adattamento". Monchanin è stato uno dei primi ad affermare la necessità di superare modelli culturali esclusivamente eurocentrici al fine di dare vera e piena universalità al cristianesimo, basti pensare che riteneva indispensabile, per il futuro della chiesa indiana, addivenire ad uno yoga cristiano.

Nella raccolta *Théologie et spiritualité missionnaires*, troviamo anche abbozzato, in tre punti, uno specifico metodo missionario. A suo avviso, il teologo chiamato alla missione doveva in primo luogo applicarsi a ripensare il cristianesimo considerandolo nel suo scaturimento originario, dissociandolo così dalle modalità concettuali nelle quali è stato incorporato attraversando le civiltà mediterranee. In secondo luogo, avrebbe dovuto isolare l'essenza della cultura da cristianizzare distinguendola dal suo rivestimento mutevole, invitando ad individuare la loro sorgente, quella che egli chiamava "punto vergine". Infine, riteneva necessario innestare il cristianesimo – nella sua purezza – all'interno delle civiltà esse stesse ripensate nella loro purezza⁴². E questo il motivo per il quale riteneva la missione cristiana dovesse essere essenzialmente e primariamente ancorata alla Sacra Scrittura, prescindendo, almeno in un primo momento, dalle costruzioni dogmatico-metafisiche che si sono stratificate sopra essa. Ammoniva infatti che tra gli indù era necessario portare avanti una missione muovendo «non attorno ad una architettura di pensiero necessariamente dipendente da una civilizzazione dalla struttura determinata, sebbene geniale, come quella di Origene, di Agostino, di Tommaso d'Aquino – ma attorno al nocciolo della Rivelazione»⁴³.

Rispetto al contesto e al quadro problematico in campo, il sacerdote lionese non si nascondeva però le grandi difficoltà di fare un'operazione filosofica all'interno dell'induismo, perché, spiegava, «il pensiero indù, così profondamente centrato sull'Unicità dell'Uno, sul *kevalin* nel suo *kevalatva*, non può essere

³⁵ Cfr. F.J. Jacquin, *Une amitié sacerdotale*, cit., p. 232.

³⁶ J. Monchanin, *Lettres à sa mere*, cit., p. 515.

³⁷ Cfr. F.J. Jacquin, *Une amitié sacerdotale*, cit., p. 232.

³⁸ Cfr. J. Monchanin, *Mistica dell'India*, cit., p. 153.

³⁹ Cfr. *ivi*, 307-308.

⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 153.

⁴¹ Cfr. F.J. Jacquin, *Une amitié sacerdotale*, cit., p. 179.

⁴² Cfr. J. Monchanin, *Théologie et spiritualité missionnaires*, cit., pp. 85-86.

⁴³ *Ivi*, p. 86.

sublimato in pensiero trinitario senza una crocifiggente notte oscura dell'anima»⁴⁴. In un momento di sconforto arrivò perfino a scrivere che «Solo Dio può preparare in essi le sue vie»⁴⁵.

Proprio a motivo delle difficoltà specifiche che comporta l'azione missionaria in India, Monchanin denunciava come colpevole l'ignoranza di quei missionari poco o preparati sulla cultura che intendevano cristianizzare. A questo proposito annotava: «Io avverto la necessità per i missionari di conoscere l'induismo. Il più grande ostacolo alle conversioni è, presso i missionari, la mancanza di conoscenza profonda...»⁴⁶.

Non c'è dubbio, ad ogni modo, che il suo modo di interpretare la missione ha segnato in modo inciso la chiesa francese degli anni Quaranta. È sulla scia della sua testimonianza, ad esempio, che De Lubac, nel 1946, ha pubblicato *Il fondamento teologico delle missioni*. Parlava nondimeno in modo enfatico di lui, anche l'altro futuro cardinale e padre conciliare Jean Daniélou⁴⁷. Quest'ultimo, che si commosse alla messa d'addio del lionese in partenza per l'India, si è occupato a lungo di missione, sia a causa del fratello, che era un noto indologo, sia in virtù del fatto che coordinava a Parigi un gruppo di spiritualità missionaria intitolato a san Giovanni Battista, santo, appunto, non “tecnicamente” cristiano⁴⁸.

Un'ultima annotazione sulla teologia monchaniniana va fatta in relazione al suo modo specifico di legare la vocazione missionaria alla dottrina del corpo mistico. Nel 1936 volle appunto intitolare un suo intervento alla Lega missionaria degli studenti di Lione – poi pubblicata nel Bollettino del Circolo san Giovanni Battista – “Corpo Mistico e missiologia”⁴⁹. In esso, sottolineava giustappunto che era necessaria alla missione – non solo quella in India – una dottrina del corpo mistico più elaborata di quella di Mersch⁵⁰. La sua convinzione di fondo era che la chiesa dovesse adattarsi alle varie culture per condurre tutti i popoli all'interiorità del Corpo Mistico. È infine opportuno ricordare una sua affermazione missiologica, riespressa in termini simili anche da Daniélou, nella quale spiccano due aggettivi che si trovano in *Nostra Aetate 2*: «Quando la missione della Chiesa avrà permeato tutte le razze e tutte le culture, essa sarà in grado di integrare tutto ciò che c'è di vero e di santo nell'esperienza spirituale delle grandi civiltà dell'India e della Cina»⁵¹. Da questo punto di vista, Monchanin non è stato solo un ispiratore del Concilio, ma anche un primo concretizzatore di ciò che Giovanni Paolo II scriveva in *Fides et Ratio 72* riguardo alla necessità per la chiesa di includere la civiltà indiana.

3. Il tentativo di inserire il personalismo nell'impersonalismo vedantico

Facendo un confronto tra antropologia cristiana ed antropologia indù, un primo aspetto rimarcato dal filosofo lionese è che «quasi tutti i sistemi e gli itinerari spirituali dell'India minimizzano la personalità dell'uomo e persino di Dio»⁵². Egli ribadiva che tale civiltà «non ha mai posseduto il senso della personalità dell'uomo, senza dubbio perché ella non ha un senso sufficientemente netto della Personalità di Dio»⁵³. Egli osservava, ad esempio, che «ciò che manca alla mistica indiana è forse il senso dell'*altro* e, correlativamente, dell'*io*»⁵⁴. Proprio per questo una delle critiche più efficaci sulle quali voleva impostare il suo discorso missionario, era l'assenza nel pensiero indiano della persona e quindi dell'alterità e dell'amore.

Le differenze essenziali che distinguono, ed anzi dividono, l'antropologia cristiana da quella indiana, si riconducono al fatto che quest'ultima è essenzializzata dall'*ātman* anziché dalla relazione; riconduce ad un'identità ontologica (*advaita*) con l'assoluto (*Brahman*) anziché assolutizzare la differenza ontologica tra Dio e l'uomo; e possiede in sé una divina aseità anziché rinviare ad un principio creatore⁵⁵.

⁴⁴ Id., *Mistica dell'India*, cit., p. 123.

⁴⁵ Ivi, p. 167.

⁴⁶ Id., *Théologie et spiritualité missionnaires*, cit., p. 36.

⁴⁷ È lo stesso Monchanin ad annotare che il futuro cardinale in *Salut des Nations* parlava di lui in modo enfatico (cfr. *Mistica dell'India e mistero cristiano*, cit., p. 181).

⁴⁸ Cfr. F.J. Jacquin, *Histoire du Cercle Saint-Jean-Baptiste*, Beauchesne, Paris 1985.

⁴⁹ Cfr. J. Monchanin, *Théologie et spiritualité*, cit., pp. 39-49.

⁵⁰ Cfr. J. Monchanin, *Mistica dell'India e mistero cristiano*, cit., p. 174.

⁵¹ E. Duperray, *L'abbé Jules Monchanin*, cit., p. 174.

⁵² J. Monchanin, *Mistica dell'India e mistero cristiano*, cit., p. 20.

⁵³ Id., *Théologie et spiritualité missionnaires*, cit., p. 185.

⁵⁴ Id., *Mistica dell'India e mistero cristiano*, cit., p. 56.

⁵⁵ Cfr. ivi, p. 252.

Spiegava appunto che nell'induismo, «al di là di tutte le diversità psicologiche, sussiste un fondo immutabile, se non addirittura eterno: l'*Ātman*, il sé»⁵⁶. Quest'ultimo era inoltre da lui descritto come «esperienza abissale dell'interiorità pura»⁵⁷. Aggettivava l'*ātman*, infatti, descrivendolo attraverso una triplice estraneità: «Un al di fuori dell'essere: è inesistente, del pensiero: è impensabile, dell'io: è pura extrapossizione»⁵⁸. Facendone inoltre un'originale elaborazione filosofica attraverso la terminologia occidentale, spiegava che:

Ātman denomina questa interiorità pura. Non è dunque l'io singolare (che ha o può avere una storia, delle esperienze, degli stati eccetera), né l'io sostanziale (sostanza-fondamento, ad esempio, dei fenomeni di coscienza), né l'io dell'idealismo occidentale (definito dalle sue possibilità di operazioni ad esempio matematiche o metafisiche: l'io costruttore del kantismo e di Lachèze-Rey), né l'io delle filosofie esistenziali dell'Occidente, in relazione con altri – con il tu (o il Tu assoluto)⁵⁹.

Le analisi descrittive riportate, in sintesi, stanno a dimostrare quanto il principio solipsistico rappresentato dall'*ātman* – oltretutto monisticamente ritenuto identico al *Brahman* assoluto –, risulti agli antipodi della persona fondata, all'opposto, sulla relazionalità strutturale del *co-esse*. Prendendo atto di ciò, uno degli obiettivi filosofici dell'azione missionaria di Monchanin fu appunto quello di inculturare il concetto di persona nel contesto indiano, dimostrando, attraverso l'idealismo ed il cogito cartesiano, l'infondatezza teorica del concetto di *ātman* che è sempre, presenza, contenuto e perciò stesso evidenza dualistica che smentisce l'«Unicità dell'Uno» (*kevalin* nel suo *kevatva*).

In sostanza, con la sua speculazione ha cercato di mettere in discussione il solipsismo dell'ontologia indiana, sebbene – ed è questo un aspetto che si poteva chiarificare meglio – la presunta traccia personalista da lui individuata sarebbe facilmente smentita dal classico monismo indù che de-sostanzializza l'io. Monchanin, però, era pienamente consapevole che quella che egli chiamava “meditazione upanishadica cristiana”, sarebbe stata accolta da un vedāntin come una deformazione. È questo il motivo per il quale puntualizzava il suo progetto precisando che esso era non una “retrospezione” sul pensiero di Śaṅkara, ma una sua “prospezione” in chiave cristiana.

Va anche detto che, richiamando scenari già introdotti dallo Pseudo-Dionigi, individuava un primo percorso di armonizzazione chiedendosi: se il Dio indiano «viene identificato con l'*ātman*, con il sé, non è forse perché, perlomeno in modo oscuro, viene inteso piuttosto come sovraperonale che come impersonale?»⁶⁰. Egli, cioè, ipotizzava che si potesse interpretare l'antropologia indiana come sovraperonale, anziché come impersonale.

I passaggi dell'inculturazione filosofica da lui messa in campo sono essenzialmente tre: la traduzione in sanscrito della terminologia personalistica greca e latina da lui usata; la rilettura dualistica dell'ontologia indiana attraverso il concetto di essere come “pienezza” utilizzando il linguaggio dell'idealismo personalistico; un ulteriore allargamento dell'ontologia non-monistica al mistero di Cristo e al *co-esse* Trinitario.

Per raggiungere questo suo obiettivo di personalizzare l'induismo – premessa fondamentale per la sua cristianizzazione –, Monchanin ha in prima istanza utilizzato il linguaggio sanscrito. Egli si è fatto inventato un neologismo traducendo *co-esse* con *sam-sat*. Lo scopo finale di questa creazione lessicale, era quello di contrapporre e sostituire il solipsismo acosmico dell'*ātman* con la presenza-pienezza di un'alterità ontologica donata.

La sua riflessione dava appunto grande importanza al concetto, assunto da Marcel, di “pienezza”, che egli leggeva ulteriormente come “presenza” ed anzi sostanza, perché la «presenza non è l'attributo, non il modo, ma l'essenza della persona»⁶¹. Di seguito, cercò di dimostrare che solo l'essere “pieno” è vero essere, in quanto coincidenza di in sé e per sé, come coglie il *cogito* cartesiano. Senza questa dinamica, scriveva, l'essere

sarebbe un'essenza senza esistenza, l'idea pura (l'idea pura del soggetto, “l'idea dell'essere superiore all'essere” di Lachelier, o “l'interiorità pura di Brunschvicg, che esclude l'esistenza); oppure essendo capace soltanto di una reduplicazione (coscienza riflessiva) del medesimo sul medesimo sarebbe sprovvisto di conoscenza di sé (in

⁵⁶ Ivi, p. 110.

⁵⁷ Ivi, p. 61.

⁵⁸ Ibid.

⁵⁹ Ibid.

⁶⁰ Ivi, p. 31.

⁶¹ Ivi, p. 222.

manca di conoscente e di conosciuto non si dà alcun atto di conoscenza) e di amore di sé (nessun amore senza amante e amato), perciò di presenza a sé (realizzata con conoscenza e amore), quindi di pienezza, di “a sé”. In entrambi i casi, verrebbe a mancare la coincidenza di *in sé* e di *per sé* che definisce per l'appunto l'essere pieno (sostanza)⁶².

La riflessione filosofico-teologica monchaniniana ha quindi cercato di dimostrare che la dualità nell'essere è anche vera alterità, e quindi personale. Annotava, appunto, che «solo la persona è pienamente altro-dallo-stesso – *alius*. L'*aliud* (l'altro al neutro) è alterità subalterna, come è subalterna ogni cosa rispetto alla persona, ogni oggetto rispetto al soggetto»⁶³.

Il passaggio, potremmo dire, all'antropologia cristiana – premessa dell'estuario ultimo della sua riflessione ontologica nella teologia trinitaria – lo si comprende con la sua annotazione che i dogmi in questione «vengono chiariti dal mistero dell'*esse sui* che è *esse aliud* postulato dal dogma del Corpo Mistico e della Circumincisione»⁶⁴. In sintesi, Monchanin, mettendo in luce l'evidenza che l'essere ha sempre una struttura personale, pensava di aprire l'induismo al mistero di Cristo e al dogma trinitario. I concetti di pienezza e presenza venivano da lui recepiti sotto una luce cristologica, e tradotti nel principio teologico di pleroma, degli «esseri all'Essere, degli esseri agli esseri e degli esseri al mondo»⁶⁵.

La vera ed ultima novità della riflessione ontologica monchaniniana, però, è che la riflessione del lionese non si limitava a “dualizzare” l'essere, ovvero a rivelarne la struttura sinontica, ma lo triplicizzava. Egli, cioè, scomponeva in tre l'Uno plotiniano così come l'*Ekam* vedantico. Monchanin parlava appunto di «Una presenza dell'Essere a sé e in sé»⁶⁶. Questa triplicizzazione andava oltre “l'unità di dualità della presenza di sé a sé (in sé)”⁶⁷. Essa, infatti, rivela che gli attori ontologici, in quel pleroma cosmico che Panikkar chiamerà cosmoteandrisimo, sono in realtà tre, e ciò gli ha consentito – ecco la conclusione della meditazione upanishadica cristiana – di accostare le tre persone trinitarie al *sat*, *cit*, *ananda* di cui già alla fine dell'Ottocento aveva parlato il convertito dall'induismo Brahmabandav Upadhyaya, sebbene Monchanin articolasse questa convinzione con un linguaggio filosofico idealistico totalmente differente dal suo. Alludendo anche al mistero di mediazione di Cristo (unità di dualità) dal quale procede lo Spirito come dal Padre, distingueva un'«iniziativa principale (*sat*), iniziativa ricevente e, nell'unità di dualità, donante, mediatrice (*cit*), iniziativa ricevente di questa unità di dualità, consumatrice di questa stessa unità (*ānanda*)»⁶⁸.

La convinzione secondo la quale «la presenza o è amore o non è presenza»⁶⁹, permise dunque alla sua riflessione di accostarsi al Dio trinitario neotestamentario definito come amore.

In conclusione, il messaggio filosofico e missionario che Monchanin ha cercato di trasmettere all'India, è che l'*ātman* non è e non ha l'essere, perché non esiste il *sat* (essere), ma il *sam-sat* (co-essere). Quest'ultimo, a suo avviso, andava compreso come relazionalità, e come relazionalità ordinata in primo luogo con Cristo, e quindi come inserimento e partecipazione alla vita trinitaria.

Sottolineando che la persona è il “per sé” – concetto che include strutturalmente la dualità o pienezza o presenza di sé (soggetto) a sé (oggetto) – Monchanin intendeva dimostrare che l'essere è necessariamente diadico, è una diade (*co-esse*), e conseguentemente il solipsismo dell'*ātman*, la sua presunta purezza, rappresenta un non-essere, una sorta di impossibilità logica.

Spiegato in altri termini, siccome Cristo è l'altro polo del *co-esse*, l'essere, a suo avviso, trova origine e deriva dalla relazione con il suo spirito, con la sua forma. Rinviando a questa relazionalità ontologica strutturale, rimarcava appunto che il «vero essere è persona»⁷⁰.

Bibliografia

⁶² Ivi, p. 146

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ivi, p. 223.

⁶⁵ Cfr. ivi, p. 223.

⁶⁶ Ibid.

⁶⁷ Cfr. ivi, p. 23.

⁶⁸ Ivi, p. 223.

⁶⁹ Ivi, p. 222.

⁷⁰ J.G. Weber (a cura di), *In Quest of the absolute*, A.R. Mowbray & Co Cistercian Publications, London Kalamazoo 1977, p. 148.

- M. Blondel e A. Valensin, *Correspondance*, Montaigne, Paris 1957.
- J. Dopp, *Une forme personaliste de l'idéalisme: la philosophie de M. Lachière-Rey*, in «*Revue Néo-Scholastique de Philosophie*», 38 (1935), pp. 454-469.
- E. Duperray, *L'Abbé Jules Monchanin*, Casterman, Paris 1960.
- J. Filliozat, *La doctrine des brahmanes d'après saint Hippolyte*, in «*Revue de l'histoire des religions*», 130 (1945), pp. 59-91.
- L. Gardet e O. Lacombe, *L'esperienza del sé. Studio di mistica comparata*, Massimo, Milano 1988.
- F.J. Jacquin, *Histoire du Cercle Saint-Jean-Baptiste*, Beauchesne, Paris 1985.
- F.J. Jacquin, *Une amitié sacerdotale. Jules Monchanin – Édouard Duperray*, Éditions Lessius, Bruxelles 2003.
- K. Karttunen, *India in Early Greek Literature*, Finnish Oriental Society, Helsinki 1989.
- P. Lachière-Rey, *L'idéalisme kantien*, F. Alcan, Paris 1931.
- P. Lachière-Rey, *Le Moi, le Monde et Dieu*, coll. «*Revue des cours et conférences*», Boivin, Paris 1938.
- J. Maritain, *L'expérience mystique naturelle e le Vide*, in «*Études carmélitaines*», 23 (1938), pp. 116-139.
- J. Monchanin, *De l'esthétique à la mystique*, Casterman, Tournai-Paris 1955.
- J. Monchanin, *Théologie et spiritualité missionnaires*, Beauchesne, Paris 1985.
- J. Monchanin, *Lettres à sa mère 1913 - 1957*, Cerf, Paris 1989.
- J. Monchanin, *Mistica dell'India e mistero cristiano*, Marietti, Genova 1992.
- J. Monchanin, *Lettres au père Le Saux*, Cerf, Paris 1995.
- E. Mounier, *Il personalismo*, A.V.E., Roma 1996.
- Pseudo-Palladio, *Le genti dell'India e i Brahmani*, Città nuova, Roma 1992.
- I. Ramelli e D. Cristiano, *Gli apostoli in India. Nella patristica e nella letteratura sanscrita*, Medusa Edizioni, Milano 2001.
- S. Stancampiano, *Cristologia filosofica in Xavier Tilliette. Fede e sapere in dialogo*, Trauben, Torino 2007.
- P. Teilhard de Chardin, *Lettres intimes à Auguste Valensin, Bruno de Solages, Henri de Lubac, André Ravier*, Aubier-Montaigne, Paris 1962.
- X. Tilliette, *La cristologia idealista*, Queriniana, Brescia 1993.
- Y. Vagneaux, *Co-esse. Le Mystère trinitaire dans la pensée de Jules Monchanin–Swâmi Paramârûbyânanda (1895-1957)*, Pontificia Università Gregoriana, Roma 2011.
- J.G. Weber (a cura di), *In Quest of the absolute*, A.R. Mowbray & Co Cistercian Publications, London Kalamazoo 1977.